العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي "دراسة تحليلية"

أ. د. محمد أحمد علي مفتي
الأستاذ المشارك بقسم العلوم السياسية
كلية العلوم الإدارية
جامعة الملك سعود

العلاقات الدولية
في الفكر السياسي الغربي
"دراسة تحليلية"

مقدمة:

توضِّح القراءةُ المتعمقة للأدبيات التحليليَّةِ للفكرِ السياسي أنَّ هناك افتراضًا "مستترًا" في تلك الأدبيَّاتِ، فحْوَاه أنَّ هناك انفصالاً نسبيًّا بين الفكرِ السياسيِّ والعَلاقاتِ الدَّولية، وأنَّه من الصُّعوبةِ بمكانٍ توظيفُ الفِكر السياسيِّ لفهمِ الأسسِ النَّظريَّة للعلاقاتِ الدَّولية.

وينطلق هذا الافتراضُ من أنَّ الفكرَ السياسي لا يخضعُ للأطرِ المتعارَفِ عليها في التَّحليلِ الأمبيريقي للعِلم، ومن ثَم لا يمكِنُ الاعتمادُ عليه لبناءِ الإطار النظريِّ لفهمِ الظَّاهرة السِّياسية الدولية[1]، كما أنَّ الفكرَ السياسيَّ يتناول علاقةَ الفرد بالسُّلطة السياسية؛ أي: النَّواحي المتعلِّقة بالتَّنظيمِ الداخليِّ للمجتمعِ، بينما تتناول العلاقاتُ الدوليةُ النواحيَ المتعلِّقة بما يقعُ خارج إطارِ هذا التَّنظيمِ؛ ولذلك فإنَّ معظمَ الدِّراسات التقليدية التي تتناول الفكرَ السياسيَّ بالبحث والتحليل – تركِّزُ على دراسةِ الأطُرِ الدَّاخلية للدولة، والمتمثِّلةِ في الإطار السياسيِّ والاجتماعي، والسُّلطةِ السياسية، ولا تحفِلُ كثيرًا بظاهرةِ التفاعُلِ في المجالِ الدَّوليِّ، كما أنها تتجاوز دَورَ الفكر السياسيِّ في فهمِ جوهر التفاعلِ الدَّوليِّ، رغم أنَّ هذا الفكرَ هو القاعدةُ التي انطلق منها المفكِّرون لتنظيرِ العَلاقاتِ الدَّوليةِ المعاصرة، فالظَّاهرة السياسيةُ تمثِّل كُلاًّ متكاملاً، ومن ثَمَّ فإنَّ الفكرَ السياسي حينما يتعاملُ مع تلك الظاهرة لا يركِّزُ فقط على الجوانبِ المتعلِّقةِ بتنظيم المجتمعاتِ والسُّلطةِ السِّياسية، كما هو شائعٌ في دراساتِ الفكر السياسيِّ؛ وإنما يتناولُ الظاهرةَ بمختلِفِ أبعادِها، بما في ذلك أبعادُها الخارجيَّةُ؛ أي: تلك الأبعادُ المتعلِّقةُ بالعلاقات الخارجيَّةِ للوَحدة السِّياسيةِ، ولعلَّ هذا ما يجعلُ دارِسَ العَلاقاتِ الدَّولية يتساءلُ حين يحاول بناءَ إطارٍ نظريٍّ لفهمِ التفاعلِ الدَّولي عن الجذورِ الفِكريَّةِ للقِيَمِ السَّائدة في المجتمعِ الدَّوليِّ، وعمَّا إذا كانت الأفكارُ السائدة اليوم تمثِّلُ امتدادًا لأفكار سابقة.

وتنطلقُ هذه الدِّراسةُ من مسلَّمةٍ جوهرية، هي وحدةُ الظَّاهرة السِّياسية، ومن ثَمَّ فإنَّ المفكِّرين السياسيين الذين تناولوا الظَّاهرةَ السِّياسية إمَّا بالتَّحليلِ الأمبيريقي أو بتقديمِ نماذجَ مثاليَّةٍ معياريَّة – لَم يقتصروا في الغالب على فهمِ الظَّاهرة السياسية داخل المجتمعِ السِّياسيِّ؛ وإنما كانت لهم تصوُّراتٌ محدَّدة حول الظَّاهرة السِّياسية "خارج" إطار المجتمعِ السِّياسيِّ أيضًا، أو ما يعبَّرُ عنه حاليًّا بالعَلاقات الدَّوليةِ.

ومن ناحيةٍ ثانية، فإنَّه بعكس التصوُّرِ السائدِ لدى كثيرٍ من دارِسِي العَلاقاتِ الدَّولية، مِن أنَّ

المفاهيمَ النَّظريةَ لهذا العلمِ لَمْ تظهَرْ إلا منذ القرنِ التاسع عشر، فإنَّ المتأمِّلَ لتطوُّرِ الفِكْرِ السِّياسيِّ يلحظُ أنَّ تلك المفاهيمَ قد ظهرت وتبلورت مع ظهور الفكر السياسيِّ وتطوُّرِه، ولكنَّها لَمْ تأخذ طابَعَ التَّنظير العلميِّ المحدَّد إلا في فتراتٍ تاريخيَّةٍ لاحقةٍ.

وفي هذا الإطارِ يهدفُ هذا البحثُ إلى إثباتِ فرضيَّتين رئيسيَّتين، الأُولى: هي أن المفكِّرين السياسيين قد طوَّروا مفاهيمَ وتصوُّراتٍ عن العَلاقات الدَّولية، تنطلق من القِيَمِ الفِكرية لهؤلاء المفكِّرينَ، والثانية: هي أنَّ نظرياتِ العَلاقات الدولية المعاصرة إنما تنطلقُ من مفاهيمَ وافتراضاتٍ تجدُ جذورَها في الفكرِ السياسيِّ المعروف.

وفي هذا الإطار، فإننا سنقصر دراستَنا على تطوُّرِ الفكر السياسيِّ الغربيِّ؛ لأنَّ هذا الفكرَ يمثِّلُ وحدةً متميِّزةً في أدبيَّات الفكر السياسيِّ، محاولين إثباتَ أنَّ هذا الفكرَ قد قدَّم تصوُّراتٍ معيَّنةً عن الواقعِ الدَّولي، وأنَّ نظريات العَلاقات الدَّولية المعاصرة تنطلقُ من تلك التَّصوُّراتِ، ومن ثم فهي تتضمَّنُ تحيُّزًا قِيميًّا نحو قِيَمٍ سياسيةٍ غربية معيَّنة.

أسس العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي:

يوضِّحُ تأملُ تطوُّرِ الفكر السياسي الغربي من العصرِ الإغريقيِّ وحتى القرن العشرين أنَّ هذا الفكرَ قد بلور رؤيةً معيَّنةً للعلاقات الدوليَّة، وأنَّ هذه الرُّؤيةَ قد انعكسَتْ على الافتراضاتِ الأساسيَّةِ للتَّحليل العلميِّ المعاصِرِ للعَلاقاتِ الدَّوليةِ، فبِعَكس التصوُّرِ الشائع لدى معظمِ دارِسي العَلاقات الدَّولية مِن أنَّ هذا التَّحليلَ قد انطلق من أسسٍ تجريبيَّةٍ محايدة تمامًا، إلا أنَّ النظرةَ المتعمِّقةَ لهذا التَّحليلِ توضِّحُ أنَّه قد انطلق من أسسٍ فلسفيَّةٍ معيارية محدَّدة مستمَدَّةٍ من خصائصِ المجتمعات الغربيَّةِ حاوَلَ أن يوظِّفَها لتقديمِ تصوُّرٍ معيَّنٍ للعلاقات الدَّولية يدَّعي الشُّمولَ والعالَمية[2]، فقد أبرز الفكرُ الغربي عددًا من المفاهيمِ الرَّئيسية في العَلاقاتِ الدَّولية، أصبحت ذات أثرٍ بالغ على الواقع المعاصرِ، كما تناوَل المفكِّرون السِّياسيون الغربيُّون ظاهرةَ التفاعل الدَّوليِّ، وشكَّلت آراؤُهم قواعدَ بُنِيَ عليها التَّحليلُ اللاحق للعَلاقاتِ الدَّولية.

ورغم أنَّ التنظيم "العلمي" للعَلاقاتِ الدوليَّةِ لَمْ يظهَرْ إلا في مطلع القرن العشرين، إلا أنَّه مع بداية ذلك القرنِ كان الفكرُ السياسيُّ الغربيُّ قد أرسَى بالفعلِ مجموعةً من المفاهيمِ الفلسفيَّةِ المتعلِّقةِ بالعلاقات الدَّولية، والتي استمرَّتْ تميِّزُ الدِّراسة "العلمية" للعلاقاتِ الدَّوليةِ فيما بعدُ[3].

ولذلك نلاحظ أنَّ معظمَ المصطلحات المتداوَلة في حقلِ العلاقات الدَّولية، مثل: السلام، والحرب، والعُدوان، والإمبريالية وغيرها – تعكس رؤيا قِيميَّةً للواقعِ الدولي، حيث تُبنَى على قواعدَ فكريةٍ، تجعلُ لتحديدِها مدلولاً خاصًّا، يختلفُ باختلاف الواقعِ الاجتماعيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ في

الدول المعاصرة.

واهتمامُ علماء العَلاقات الدَّولية المعاصرين بالحربِ والسَّلامِ وبقاءِ الدَّولةِ وقوَّتِها – يُعَدُّ امتدادًا لاهتمام المفكِّرين الغربيِّين – من أمثال: هوبز، وهيوم، وبنثام، وغيرِهم – بدراسةِ هذه الظَّواهرِ في المجال الدَّولي[4].

ويمكِنُ في هذا المجال تحديدُ أهمِّ معالِمِ رؤية الفكرِ السياسيِّ الغربي للعَلاقاتِ الدَّولية في ثلاثة محاورَ رئيسيةٍ، هي:

أولاً: فكرة القانون الطبيعي:

وقد مثَّلت هذه الفكرةُ النَّواة لتطوُّرِ القانون الدولي، وظهور الدَّعوة العالَمية المؤكِّدة على ضرورة الاحتكام إلى قواعدِ القانون الطبيعيِّ؛ لإيجاد المجتمعِ الدَّوليِّ الموحَّدِ، وقد مثَّلت هذه الأفكار إرهاصًا لقيام "المدرسة المثالية" التي سيطرت على الحقلِ فترةً طويلة، والدَّاعية إلى تغييرِ الواقعِ الدوليِّ، وإيجادِ مجتمعٍ دوليٍّ "مثالي" تحكمُه معاييرُ أخلاقيةٌ، تستمدُّ جذورَها من فكرةِ "الحقوق الطبيعية" و"القانون الطبيعيِّ".

ثانيًا: فكرة بقاء الدولة وسيادتها:

وترتكز هذه الفكرةُ على مقتضيَاتِ المصلحةِ العليا للدولة Raison d'etat كأساسٍ لتأكيد ضرورة وجودِ الدولة كقاعدةٍ في العلاقاتِ الدَّوليةِ، وما صاحبَ ذلك من التأكيدِ على عَلمانية النَّشاطِ السِّياسيِّ، والفصل بين الدِّين والدَّولةِ، أو بين المعايير الأخلاقيَّةِ والسياسية، والذي أصبح يشكِّلُ قاعدةً من قواعدِ التعاملِ الدَّولي.

ثالثًا: فكرة وجود نسق دولي يربط بين الدول القوية والمسيطرة:

ويهدفُ هذا النَّسقُ إلى الإبقاء على سيطرةِ هذه الدُّولِ عن طريق "توازن القوى"، مع استمرارِ الوضعِ الرَّاهنِ الذي يخدُمُ أغراضَها، ويؤدِّي إلى تحقيق نوعٍ من الاستقرارِ يخدُم مصالحَها.

ويجدرُ بنا التنويهُ هنا إلى أنَّ استخدام المحاورِ الثلاثةِ لا يعني ادِّعاءَ الفصل التامِّ بينها، فتطوُّرُ الفكرِ السياسيِّ الغربي يؤكِّدُ التداخلَ التامَّ بين هذه المحاور، خاصة بين المحورين الأول والثاني، وبين المحورين الأول والثالث، هذا التداخل نلمِسه ليس فقط من عصرٍ إلى عصر، ولكن أيضًا من مفكِّرٍ إلى آخرَ؛ فعلى سبيل المثالِ، فإنَّ أهمَّ منظِّري القانون الطبيعيِّ في مطلع العصورِ الحديثة – مثل بودان وغروشيوس وغيرهما – أخذوا دائمًا في الاعتبار ضرورةَ تحقيقِ مصالحِ الدُّولِ التي ينتمون إليها؛ ولذلك فهم يميِّزون بين "القانون الطبيعي" و"قانون الشُّعوب"؛ أي القانون الدوليِّ بمفهومِنا الحديث، والذي أَطلق عليه غروشيوس اسم "القانون الإرادي"، فقانون الشُّعوب هو قانونٌ إراديٌّ ينبثق عن

سيادةِ الدُّولِ، وإنِ استمدَّ قوَّتَه الإلزامية من مبادئ "القانون الطبيعي"؛ ولذلك فإنَّ منظِّري القانون الطبيعي يسلِّمون بأنَّ لكل دولةٍ حقَّ تحديدِ مضمون قانونِ الشُّعوب دون معقِّبٍ من سلطةٍ عُلْيَا فوقها، ولا فارق بينهم في هذا الصَّددِ وبين منظِّري "المصلحة العليا للدولةِ"، من أمثال: ماكيافيلي وهوبز وهيغل وغيرهم، باستثناء أنَّ الفريقَ الأوَّلَ أراد الاحتفاظ – من الناحية النَّظرية – بفكرةِ الرَّبط بين القانون والأخلاق، في حين أكَّد الفريقُ الثاني انفصالَ القانونِ عن الأخلاقِ، ولكنَّ النتيجةَ العمليَّةَ واحدةٌ: أنهم جميعًا يهدفون إلى تحقيق مصالحِ دُوَلِهم؛ ولذلك فالفارق بين غروشيوس وهوبز مثلاً إنما يكمُنُ في وسائل تحقيقِ مصالحِ الدُّولِ، فبينما يرى غروشيوس أنَّ هذه الوسيلةَ ترتكزُ على احترامِ القواعدِ القانونيةِ باعتبارها أداةً للتوفيقِ بين مصالحِ الدُّولِ، وبافتراض أنَّ تحقيقَ مصلحةِ الدَّولةِ يحقِّقُ مصالح الجماعة الدولية ككلٍّ (توافق المصالح)، فإنَّ هوبز يرى أنَّ الوسيلةَ إلى ذلك هي استخدامُ القوَّةِ.

وهذا يدعَمُ ما نؤكِّدُه هنا من أنَّ المحاورَ الثلاثةَ – وإن اختلف مدى التفاعلِ بينها مع تطوُّرِ البيئةِ – تمثِّلُ رؤيةً قِيمِيَّةً غربيةً متكاملة للعَلاقات الدولية، تعكس مصالحَ الدُّولِ الأوربيةِ، وتدعَمُ قوَّتَها وسيطرتَها على المفاهيمِ والتفاعلاتِ الدَّولية المعاصرة.

وسنتناول هذه المحاورَ الثلاثةَ بالتَّحليل على التوالي:

القانون الطبيعي والعلاقات الدولية:

يُقصَدُ بالقانون الطبيعي قانونٌ أعلى مستمدٌّ من الطبيعة، يحدِّد – بصفةٍ دائمة وفي كلِّ زمان ومكان – الخيرَ والشر، وقد تبلورت فكرةُ القانون الطبيعي – كفكرة فلسفيةٍ – على يدِ الرواقيين، ثم تطوَّرت في العصر الرُّوماني لكي تكتسبَ أهميَّةً قانونية تطبيقية، ثم تبلورت بعد ذلك لتشكِّلَ منظورًا كاملاً لرؤيةِ العلاقاتِ الدَّولية[5]، فقد أصبحت فكرةُ القانون الطبيعيِّ مُرشِدًا للكتابات القانونية في مجال العَلاقات الدَّولية، وخاصة تلك التي أبرزَت أهميَّة "التنظيم الدولي"، أو خلق القواعد "الوظيفية" اللازمة لتحقيق انسجامٍ يؤدِّي إلى استقرار النَّسقِ الدَّولي لخدمة أغراضِ الدُّولِ المسيطرة عليه[6].

وتقدِّمُ فكرة القانون الطبيعيِّ منظورًا قِيميًّا للواقع الدوليِّ، مستنِدًا إلى "الطبيعة" التي جُعِلت مرجعًا أخلاقيًّا وقاعدةً لبناء الأُطُرِ السياسية والقانونيَّةِ، كما استخدمت الفكرة كأداةٍ لمعالجةِ ظاهرة انعدام السُّلطة الدَّوليةِ؛ وذلك بإيجادِ قواعدَ عامَّةٍ مرشدة لسلوك الدُّول المكوِّنة للنَّسَقِ الدَّولي، وقد ساعد تبنِّي فكرة القانون الطبيعي على بناء إطارٍ فكريٍّ للتعامل الدوليِّ مؤكِّدًا "الانسجام" و"الوحدة العالمية"، والتي أسهمت فيما بعدُ في دعمِ سيطرةِ المفاهيمِ الغربية على العَلاقات الدَّولية.

ويمثِّلُ القانون الطبيعي – في نظر المفكِّرين الغربيين – الأساسَ الذي تُبنَى عليه القواعدُ المنظِّمةُ لحياة

الإنسانِ؛ فالإنسان يتوصَّلُ إلى معرفة القانونِ الطبيعي عن طريقِ العقل والمنطقِ، فالعقل مرادفٌ للقانون الطبيعيِّ، ويستخدمُ الإنسانُ القانونَ الطبيعيَّ لخَلق التوازنِ في حياة الجماعةِ عن طريق الاحتكامِ إليه؛ للتَّفريقِ بين الحقِّ والباطل، و"استخدمت القانونَ الطبيعيَّ في نقد العاداتِ المحلِّية وتهذيبِها، وساعدت على هدمِ الطَّابَع الدِّيني والشَّعائري للقانونِ..."[7].

ربطت المدرسةُ الرواقية بين القانون الطبيعيِّ والعلاقاتِ الدَّوليةِ؛ وذلك بتركيزِها على فكرةِ الأخوَّةِ العالَمية المستمدَّةِ من فكرةِ: "وحدة الكون"، الناتجةِ عن العقلِ البشريِّ، بهدف إقامةِ "دولة عالَمية"، تمتاز الدولةُ العالَمية – كما يؤكِّدُ الرواقيون – بكونِ العقلِ دستورَها ومرشدَها، "هذا العقل هو القانونُ الطبيعيُّ، وهو المعيارُ الوحيد لِمَا هو عدلٌ وحقٌّ، وحيث إنه قانونُ اللهِ؛ فإنَّ مبادئَه لا تتغيَّر، وهو ملزِمٌ للحاكمِ والمحكوم على السَّواء"[8].

وقد أكَّد الرواقيون – في سعيِهم لتوثيق صلاتِ الدُّولِ وتحقيقِ الانسجام الدَّوليِّ – على وجود قانونيْنِ يخضع لهما الإنسانُ، وهما "القانونُ العاديُّ للمدينة"، و"القانون الطبيعي" للدولة العالمية الذي يمثِّلُ القاعدةَ الأساسيَّةَ للعَلاقاتِ الإنسانية، وبذلك فهو يأتي فوق قانونِ المدينةِ، ويمثِّلُ الركيزةَ الأساسية للأخوَّة العالمية في ظلِّ "الدولة العالمية"، التي تحوَّلت على يدِ أوغسطين فيما بعدُ إلى "مدينة اللهِ" المثاليَّةِ[9].

وقد استُخدمت هذه الفكرةُ – فيما بعد – كإطارٍ أيديولوجيٍّ لتبرير سيادةِ القِيَمِ الغربية المستنِدة إلى "العقل"، ولفرضِ الهيمنةِ الغربيةِ عن طريق الدَّعوةِ إلى "وَحدة العالَم" في إطار السَّيطرةِ الغربيةِ.

وقد أكَّد "زينو" – مؤسِّس المدرسة الرواقية – على إمكانية تحقيق الانسجام العالميِّ؛ عن طريق البحثِ المنظم في طبيعة الكونِ، أو في ما يسمَّى بالنِّظامِ الطبيعيِّ للكونِ.

هذا، في حين أشار كرسبوس إلى أنَّ الانسجامَ والتفاهمَ بين الدول يمكِنُ تحقيقُه إذا أمكن ربطُ الدُّولِ بنظامٍ عالَميٍّ للقِيَمِ مبنيٍّ على المساواةِ، فعلى الرَّغم من اختلاف العاداتِ بين الشُّعوب والدُّول، فإنَّ الأسسَ المنطقيَّة والعقليَّة التي تُبنَى عليها العدالةُ متساويةٌ؛ ولذلك أكد كرسبوس أنَّ هناك نوعينِ من القِيَمِ: قِيَم دولة المدينة الناتجة عن التَّشريعاتِ الوضعية، وقِيَم الدَّولة العالَمية المتمخِّضة عن العدالةِ الطبيعيَّةِ المبنيَّةِ على القانون الطبيعيِّ[10].

وقد تناول المفكِّرُ الروماني "شيشرون" – أيضًا – فكرةَ القانون الطبيعيِّ المستمدِّ من العقلِ؛ للوصول إلى دستورٍ موحَّدٍ للعالَم، أسماه: "دستور العالم"، تخضعُ له كافَّةُ الأممِ والشُّعوبِ، ولا يجوز – من ثَمَّ – إصدارُ قوانينَ مخالفةٍ له، وقد استخدم شيشرون فكرةَ القانون الطبيعي للدَّعوة إلى قيامِ دولةٍ عالَمية[11]، وقد أكد شيشرون أنَّ القانونَ الطبيعيَّ، والعدالةَ، والأخوَّة الإنسانية – مفاهيمُ عالَميةٌ،

وليست خاصةً بأمَّةٍ أو دولة ما[12].

وقد أدَّى تزايدُ قوَّةِ روما إلى الاهتمام بعلاقاتِها بالدول المجاورةِ، وإلى الاهتمامِ بدراسةِ الإطار القانونيِّ لتلك العلاقةِ، مع التركيز على العواملِ التي تدعَمُ السُّلطةَ السياسية للإمبراطوريَّةِ، وتدعَم سيطرتَها على الدُّولِ الأخرى، كما أدَّى اهتمام الرُّومانِ بالقانون إلى صياغةِ العديد من القوانين التي مثَّلت النواةَ لقيام القانون الدَّولي، وذلك بعد أنْ برزتِ الحاجةُ إلى تنظيمِ أسسِ التعاملِ بين الإمبراطوريةِ الرُّومانيةِ ودُولِ العالَمِ الأُخرى[13].

ولقد طوَّر الرُّومانُ ثلاثةَ فروعٍ رئيسيَّةٍ للقانون: القانون الطبيعي، والقانون المدني، وقانون الشعوب[14]، وقد أثَّرت فكرةُ القانون الطبيعيِّ – فيما بعدُ – في الكِتابات التي تناولت العَلاقاتِ الدَّوليةَ من زاويةِ أنها بلورَتِ الاتجاهَ الأخلاقيَّ في العلاقاتِ الدَّوليةِ، والذي مثَّلَ حجرَ الزَّاويةِ في فكر "المدرسة المثالية" الإصلاحية، التي دعَتْ إلى تحكيمِ "العقل" و"الرُّشد"، وإلى العمل على تعزيزِ الانسجامِ في علاقاتِ الدُّولِ؛ عن طريق التأكيدِ على فكرةِ تَوافُقِ المصالحِ بين الدولة المكونة للنَّسقِ الدولي بُغْيَةَ تحقيقِ "التوازن" الدَّولي[15]، وفي رأينا فإنَّ مفهومَ "التوازن" الذي أصبح – فيما بعدُ – المِحورَ الرئيسي لعلمِ السياسةِ الغربيِّ، بما فيه علمُ العَلاقات الدوليَّةِ – إنما يجد جذورَه في المفاهيم التي بلورها الفكرُ السياسيُّ الغربيُّ عن القانون الطبيعيِّ منذ العصور القديمةِ.

من ناحية ثانيةٍ تركت الحضارةُ الرُّومانيَّةُ أثرًا واضحًا على تطور عددٍ من المفاهيم الدوليَّةِ؛ فقد أبرزت الحضارةُ الرُّومانيةُ مفهومَ "العالَمِ الواحد" الخاضعِ للقِيَمِ الغربية النَّصرانية بعد أن قامت روما بإخضاع الدُّولِ الأخرى لنفوذِها، كما قدَّمت الحضارةُ الرُّومانيةُ نظرةً عالمية عن "السلامِ الدَّولي" – وذلك بعد أن تعزَّزت قوةُ الإمبراطورية وامتدَّت أطرافُها – قوامُها مفهومُ السلامِ الرُّوماني Pax Romana الناتج عن سيطرةِ روما على العالَمِ، والمدفوعِ بالرَّغبة في الإبقاءِ على الوضعِ الرَّاهنِ، وفي هذا الإطارِ، فقد وظَّفت الحضارةُ الرُّومانية فكرةَ القانون الطبيعيِّ لتبرير توسُّعِها؛ حيث أصبحت الهيمنةُ الرُّومانيةُ أداةً من أدواتِ تحقيق مفهوم "العالَمية" الذي تدعو إليه فكرةُ القانون الطبيعيِّ.

ولقد تكاملت فكرةُ القانون الطبيعيِّ مع فكرةِ "العالَمية" المبنيَّةِ على الفكر الكنَسيِّ، وأسهمت في بلورتِها، فقد استفاد أوغسطين من فكرةِ القانون الطبيعيِّ في الدعوةِ إلى "عالَميةٍ" من نمطٍ جديدٍ؛ وذلك بهدف تعزيزِ سيطرةِ الكنيسةِ على المسرح العالَميِّ، خاصةً بعد أن أصبحت الكنيسةُ تلعب دَورًا بارزًا في شؤون أوربَّا السياسية، فقد تصوَّرَ أوغسطين أنَّ العالَمَ مقسَّمٌ إلى "مدينة الله"، وهي التي تقابِلُ فكرةَ الدَّولةِ العالَمية الرواقية، و"المدينة الأرضية".

وركَّز أوغسطين على نوعينِ من المحبَّة؛ للتفرقة بين مدينةِ اللهِ والمدينة الأرضيَّةِ، وأكَّد أنَّ المجتمعَ

الأرضيَّ مرتبطٌ بنوعٍ أنانيٍّ من المحبَّةِ، مبنيٍّ على حبِّ الذات، أو ما يسمَّى في لغة العلاقاتِ الدَّولية المعاصرةِ: "المصلحة"؛ ولذلك فالعلاقاتُ بين الدُّولِ في المدينة الأرضيَّةِ يحكمُها الصِّراعُ، من منطلق تضارُبِ المصالح، ومِن سعيِ الإنسان إلى تحقيقِ السَّلامِ والعدل داخل المجتمعِ الإنساني، والتَّفسير الإنسانيُّ للسلامِ والعدل - كما يؤكِّدُ أوغسطين - يظلُّ قاصرًا عن فهمِ حقيقةِ السَّلامِ والعدل الإلهيِّ، الذي يقتضي العملَ على خدمةِ الفكرةِ الإلهية حول العدل والسلامِ[16].

بِناءً على ذلك، فقد أكد أوغسطين أنَّ المدينةَ الأرضيَّةَ تفسِّرُ السلامَ بأنه قدرةُ الأقوى على السيطرةِ على الآخرين؛ ولذلك فالمدينةُ الأرضية - مهما كبر حجمُها أو صغُر - مقسَّمةٌ، تمزِّقُها الصِّراعاتُ الدَّائمة، وتخوض هذه الدُّولُ الحروبَ لتحقيق مصالحَ اقتصاديةٍ وسياسية؛ ولذلك قدَّم أوغسطين نقدًا لدوافعِ الحروب وأهدافِها، وأبرَزَ مفهومًا جديدًا للسَّلامِ يُبنى على فكرةِ "الحرب العادلة"[17]، وقد استخدم أوغسطين هذه الفكرةَ لتحقيق ما أسماه "بالوحدة العالمية" في ظلِّ الكنيسةِ؛ ولذلك يقول: "إذا كنَّا حقًّا نريد عالَمًا واحدًا، فيجب أولاً أن نُقِيمَ كنيسةً واحدة، وهذه هي الكنيسة الكاثولوكية"[18].

وأكَّد أوغسطين صعوبةَ التوصُّلِ إلى سلامٍ مع أعداء النَّصرانية؛ ولذلك أعلن ضرورةَ اعتبارِ أيِّ حربٍ للدِّفاع عن الكنيسةِ حربًا عادلةً، ومن هنا قلَبَ أوغسطين موازينَ فكرةِ "القانون الطبيعي" إلى قانونٍ مقدَّسٍ؛ بهدفِ خدمة أغراضِ الكنيسةِ، وقد لعِبَت أفكارُ أوغسطين دورًا بارزًا في إذكاءِ الحروب الصَّليبية بعد أن استند رجالُ الكنيسة إلى مبدأ أوغسطين حول الحربِ العادلةِ؛ لتطويرِ مفهوم "الحرب المقدسة"[19].

ورغم تقلُّصِ دور الفكر النَّصراني في التَّأثيرِ على الواقع السياسيِّ والاقتصادي في الدُّول الأوروبيَّةِ، وحدوث الانفصال بين الدِّين والدولة، والذي صبغ العلاقاتِ الدولية بصِبغةٍ عَلمانية منذ معاهدة وستفاليا في عام 1648 - إلا أنَّ القِيَمَ الرُّوحية النَّصرانية ظلَّت لفترةٍ طويلةٍ مسيطرةٍ على الفكر الغربيِّ في مجال العَلاقات الدَّوليةِ.

فتقسيم العالَمِ إلى نصرانيِّين ووثنيِّين ترَك بصماتِه على النَّظرةِ الأوروبية لدول آسيا وإفريقيا، كذلك أثَّرت دعوة الكنيسةِ إلى هداية "الهمج" بالقوَّةِ عن طريق إخضاعِ العالَمِ لنفوذِها في الفكرة الأوروبيَّةِ حول تقسيم العالم إلى "متمدِّن وغير متمدِّن"، والتي مثَّلت النواةَ للسياسة الاستعماريَّةِ تجاه آسيا وإفريقيا بهدف "تمدينِها"، وتظهَرُ هذه النَّزعةُ جليَّةً اليوم في تقسيمِ العالَمِ إلى دولٍ متطوِّرةٍ ومتخلِّفةٍ، ودولِ عالَمِ أوَّلٍ وثالثٍ[20]، كما أثَّرت الأفكارُ الكنسيَّةُ في القِيَمِ التي سادت في النَّسقِ الدَّولي الأوروبي، فقد قسَّم المحامي الأُسكتلندي جيمس لوريمر الإنسانيةَ إلى: متمدِّنةٍ، وهمجيَّة، وبُدائيَّةٍ،

تضمُّ الشُّعوبُ المتحضِّرةُ دولَ أوروبا وأمريكا في حين تضمُّ الدولُ البربريَّةُ الهمجيَّةُ الدولَ المستقلَّةَ في آسيا، مثل: تركيا وفارس وسيام والصِّين واليابان، أمَّا بقيَّةُ العالَم فيمثِّلُ موطنَ البُدائيَّةِ الوحشيَّةِ، ثم ربَطَ لوريمر بين ذلك التَّقسيمِ ومنْحِ الاعترافِ السياسيِّ الكاملِ للدُّولِ، حيث حصر ذلك الحقَّ في الدُّول الأوروبية النَّصرانية والدُّولِ التَّابعة لها، ما دامت محكومةً مِنْ قِبَلِ أوروبيين، وفي أمريكا الشمالية والجنوبية فقط، أمَّا الدُّول الأخرى، فإمَّا يعترف بها اعترافًا جزئيًّا كتركيا وغيرها من الدُّولِ التي لَمْ تُصبِحْ تابعةً للدُّولِ الأوروبية، أو اعترافًا إنسانيًّا؛ أي: الاعتراف بوجودِ أناسٍ آخرين على ظهرِ المعمورة، مع ضرورةِ التَّفرقةِ بين الأجناس التقدُّميَّةِ وغير التَّقدميَّةِ[21].

كما عمَدَ المفكِّرون السِّياسيون الذين تناولوا فكرةَ "القانون الطبيعي" من أمثال: فيكتوريا، وسوارز، وجنطيلي، وغروشيوس، وبوفندورف، إلى جعل النَّصرانية القاعدةَ التي تُبْنَى عليها العَلاقاتُ بين الدُّول النَّصرانية، ويؤكِّدُ هذا ما أشار إليه سوارز وفيكتوريا من أنَّ المجتمعاتِ النَّصرانية كانت في تلك الفترة تحمل شعورًا قويًّا بالتمايزِ عن القوى الخارجية، وخاصةً العثمانيين، الذين شكَّلوا تهديدًا حقيقيًّا للقِيَمِ الغربيَّةِ[22]، حتى إنَّ القانون الدوليَّ الذي نشأ لتنظيم عَلاقاتِ الدُّولِ النَّصرانية نشأ "كحركة فكرية" هدفت إلى إبرازِ الخصائص الذَّاتية للمجتمعِ الأوروبي، وإقصاءِ الدُّولِ الأخرى عن دائرةِ الأسرةِ الدَّوليةِ، ولقد دفع هذا الاتجاهُ الدولَ الأوروبيةَ إلى اعتبارِ الدُّولِ غيرِ النَّصرانية خارجةً عن نطاقِ الأسرة الدَّولية، وعن نطاق القانونِ الدَّوليِّ معًا؛ ولذلك فإنَّها أخضعَتْ عَلاقاتِها معها لحُكْمِ الاستغلالِ والاستعمار، فعمِلت على توسيع نظامِ الامتيازاتِ الأجنبيَّةِ في الدُّولِ الإسلامية، وتمكَّنَت بهذه الوسيلةِ من الاحتفاظِ لنفسِها ولرعاياها بأوضاعٍ ممتازةٍ[23].

وقد نتج عن ذلك أنْ أصبحت الأقاليمُ "المكتشفة" خارج أوروبا النَّصرانية "مُباحةً" للدول الأوروبية لحيازتِها وامتلاك خيراتِها وثرواتِها الطبيعية[24]؛ ممَّا مهَّد لقيام الظَّاهرةِ الاستعماريةِ.

انعكاسات فكرة القانون الطبيعي على السلام الدولي الأوروبي:

تأثَّرت الكِتاباتُ التي ظهرت في عصر النَّهضةِ تدعو إلى إصلاحِ النَّسَقِ الدَّولي الأوروبي بفكرةِ القانون الطَّبيعيِّ، من زاويةِ أنَّها دعَتْ إلى وضع قواعدَ قانونيةٍ دوليَّةٍ عامَّةٍ لإصلاح النَّسقِ الدَّولي من خلال إقامةِ "تنظيم دوليٍّ عالَمي"؛ فالقانون الدَّوليُّ والتنظيمُ الدَّوليُّ المرتَكِزُ عليه يُعَدُّ جزءًا من آليَّاتِ تحقيقِ التَّوازنِ الدَّوليِّ.

كذلك فالملاحَظُ أنَّ معظمَ مَن تناول فكرةَ القانون والتَّنظيم الدولي كأداةٍ لإصلاحِ العلاقات الدَّولية – قد انطلق من قاعدة "توافُق المصالح" بين الدُّولِ، والتي روَّجَ لها أربابُ مدرسة الاقتصادِ الحُرِّ التي دعا لها آدم سميث، فقد سعت هذه المدرسةُ إلى التَّقليلِ من تدخُّلِ الدَّولةِ في الشُّؤون الاقتصاديةِ؛

بالتَّأكيدِ على أنَّ الفردَ في سعيِه لتحقيق مصلحتِه إنما يعمل على تحقيقِ مصلحةِ الجماعة، وعليه؛ فليس هناك تعارضٌ بين المصلحةِ الخاصة والمصلحةِ العامَّةِ، وقد عمَدت المدرسةُ إلى استخدامِ "القياس الداخلي" للتَّأكيدِ على أنَّ الدُّولَ حين تسعى إلى تحقيقِ مصالحِها تحقِّقُ مصالحَ الجماعة الدَّولية[25].

وقد استُمِدَّت الفكرةُ المؤكِّدة على توافُقِ المصالحِ بين الدولِ من الافتراضِ القائل بأنَّ كافة دول العالَم تجمَعُها مصلحةٌ متطابقةٌ، تتمثَّلُ في السعيِ نحو تحقيقِ السَّلامِ العالَميِّ[26].

كما تجبُ الإشارةُ – كذلك – إلى أنَّ معظمَ مَن تناولَ وسائلَ تحقيقِ السَّلامِ – باستثناء كروس، الذي كان بحقٍّ أوَّلَ من نادى بقيامِ منظَّمةٍ دولية ذاتِ صِبغةٍ عالَمية تضمُّ في عضويتِها دولاً من الشَّرقِ والغربِ كأداةٍ لتحقيقِ السَّلام العالَميِّ بين الدُّول[27] – قد انطلق من ضرورةِ وَحدة أوروبَّا كوسيلةٍ لتقويةِ مركزِها في مواجهةِ تركيا؛ فقد أشار سلي Sully إلى ضرورةِ قيام مخطَّطٍ كبيرٍ للاتحاد الأوروبي لدعمِ استقرارِ الدُّولِ الأوروبية، وتقويةِ مركزِها للتصدِّي لروسيا وتركيا[28]، كما أصبح "التوازن الأوروبي" – الذي دعَمه سانت بيير وبن Peen – ضرورةً للحفاظِ على الوضعِ الرَّاهنِ، والحيلولةِ دون تفجيرِ صراعاتٍ تهدِّدُ وجودَ الدول الأوروبية[29].

وقد هدفت معظمُ هذه المشاريعِ إلى إيجاد "رابطة" تعمَلُ على تعزيزِ أمنِ أوروبا في ظلِّ القِيَمِ النَّصرانية؛ ولذلك فمشاريع التَّنظيمِ الدَّوليِّ والسلامِ الدوليِّ ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بمصالحِ الدُّولِ الكبرى، وكانت تعكس النَّسقَ الأوروبيَّ العامَّ.

وقد تفاوتت نظرةُ المفكِّرين السِّياسيين إلى وسائلِ تحقيقِ السلامِ، فقد أكَّد ليبنيز "السلمية الدينية"، حيث اهتم بتأمين السَّلامِ في أوروبا، وتمنَّى "قيامَ منظَّمةٍ دولية" تستطيع ضمانَ السَّلام في أوروبا وتوسيعِ النَّصرانية، فإقامةُ السَّلامِ بين الدُّول النَّصرانية سيعزِّزُ قوَّةَ ومكانةَ أوروبا في مواجهة أعداءِ النَّصرانية، وخاصَّةً الأتراك[30]، وقد نادى أراسم وفيتوريا وسوارز مِنْ قبْلِه بقيام سلامٍ بين الدُّولِ النَّصرانية؛ فقد أشار أراسم في معرِض حديثِه عن الجمهوريةِ النَّصرانية إلى قَبول قيامِ نوعٍ من الاتِّحاد الفيدراليِّ، أو منظمة متَّحدةٍ من الدول النَّصرانية تعمِّقُ الأخوَّةَ الدِّينيةَ والسلامَ، حيث أكَّد أنَّ السِّلم – حتى غير العادلِ – "هو أفضلُ من أعدلِ الحروب"[31]، وقد وضع أراسم – بالإضافة إلى الأخوَّةِ الدِّينية – قواعدَ تُعينُ على تحقيقِ السَّلامِ، منها رسمُ الحدودِ، والتَّحكيمُ إلى سلطاتٍ عُليا أخلاقيَّةٍ ودينيَّةٍ.

أما فيتوريا، فرَغْم تأكيدِه سيادةَ الدُّول من منطلق عدم وجود سلطةٍ تعلو سلطةَ الدول، إلا أنه انتقد التوسُّعَ الإمبريالي، ونقض معها فكرةَ "الحرب العادلة"، وأكَّد بِناءً على فكرةِ الحقِّ الطبيعيِّ: "أنَّ

لكلٍّ الحقَّ حيث يستقرُّ، بنفس الامتيازات التي لمواطني البلد، ويمكِنُ أيضًا اعتبار العالَم – بنوعٍ من الأنواع – جمهوريةً واحدة"[32].

كما تأثَّر سوارز بفكرةِ الوحدة الكونيَّةِ المشبعة بالرُّوحانية النَّصرانية؛ حيث أكَّد سيادةَ الدَّولة ومساواتَها، وقيامَ روابط فيما بينها تنظِّمُها تشريعاتٌ، ولكنَّه أكَّد من ناحية أخرى: "أنَّ الجنسَ البشريَّ – وإنِ انقسم إلى شعوبٍ، وإلى دولٍ مختلفةٍ – يظلُّ محتفظًا مع ذلك بنوعٍ من الوَحدةِ، لا النَّوعية فقط، بل أيضًا شبه السياسية والأخلاقيَّة"[33].

أمَّا "آبيه سان بيير"، فقد استند في تحليلِه لضرورةِ السَّلامِ والاستقرارِ إلى مقوِّماتِ "التوازن الأوروبي"، وأكَّد على أهمية تماثُلِ النِّظامِ القانونيِّ الدَّوليِّ مع النِّظام القانونيِّ الداخليِّ، بإبراز مدى تأثُّرِ العَلاقات الدَّولية بالأوضاع الدَّاخليةِ في الدولةِ، وذلك بهدف إيجادِ الوسائلِ الكفيلة بخَلْقِ جوٍّ سياسيٍّ داخليٍّ ودوليٍّ أكثرَ استقرارًا من خلال التأكيدِ على ضرورةِ تبنِّي الإصلاحاتِ الداخلية لدعمِ الاستقرار الدَّولي، وأشار – في معرِض حديثِه عن السلام – إلى العَلاقة السَّببيةِ بين الاستقرارِ الداخلي للأنظمة السِّياسيةِ واستقرار النَّسقِ الدَّوليِّ؛ ولذلك اقترح "بيير" دعْمَ الاستقرارِ الداخلي للأنظمة الغربيَّةِ؛ عن طريق تضافرِ جهودِ الدَّولة الأوربية لتحقيق السلامِ الدَّوليِّ؛ بإقامة "الحلف المقدس" بين ملوك أوروبا[34].

أما "جان جاك روسو"، فقد قدَّم نقدًا للنَّسَق الدولي المطلَقِ ولفكرةِ "آبيه سان بيير" حول قيامِ اتِّحاد مركزيٍّ للدول الأوروبية لضمانِ السلام الدَّولي، وأكد أنَّ الاتحاد الأوروبي سيؤدِّي حتمًا إلى ضمان استقرارِ الأنظمة المطلَقة، ومن ثم سيؤدِّي إلى إطلاقِ يدِ الحكَّام في الداخل، ومنحِهم مرونةً ليستطيعوا من خلالها إحكامَ سيطرتِهم على المجتمعِ، فالحكَّام في النَّسق الدوليِّ المطلَقِ – كما أشار روسو – تحكمُهم نزعتانِ أساسيَّتان، هما: بسطُ سيطرتِهم خارجيًّا، وتحقيقُ أمنِهم داخليًّا؛ مما يعوقُ قيامَ عَلاقاتٍ دولية تتَّسمُ بالسِّلْمِ والاستقرار، فتأصُّلُ الحربِ في النَّسق الدوليِّ المطلق نابعٌ من ارتكاز النَّسقِ على مفهوم تعدُّدِ الدُّولِ، المفضي في نهاية الأمرِ إلى تضارُبِ المصالحِ، وقيامِ النِّزاعِ الدَّوليِّ، وللتغلُّب على مشكلة "الفوضى الدولية" أكَّد روسو ضرورةَ إزالةِ النَّسق الدَّولي المطلَقِ، واقترح بناءَ نَسقٍ دوليٍّ جديد قائمٍ على "الإرادة العامة" التي ستلعب دورًا بارزًا في تحقيق الاستقرارِ والسَّلام الدوليَّيْنِ، وهو الدَّور نفسُه الذي تلعبه لتحقيق الاستقرار الدَّاخليِّ[35]، وأشار روسو إلى ضرورة قيامِ اتِّحادٍ فيدراليٍّ يضم الدولَ الأوروبية، ويُصدِرُ القوانينَ الملزِمةَ للدُّولِ الأعضاء، ويمتلك القوَّةَ التي تمكِّنُه من إخضاع الأعضاءِ، وجعلهم يحترمون قراراتِه، وتَحُولُ بينهم وبين الانفصال إذا ما أرادوا ذلك[36].

أما عمانويل كانط، فقد استند إلى فكرةِ التعاقد الاجتماعيِّ، والتي أنشأت الجماعة للتأكيد على أنَّ

الدُّولَ في علاقاتِها مع بعضِها البعض تنطلق من فكرةِ "حالة الطبيعة".

والنتيجة أنَّ كلَّ دولةٍ تتوقَّع دائمًا من الدُّولِ الأخرى نفسَ الشُّرورِ التي كان يعتدي بها الأفرادُ بعضُهم على بعضٍ أوَّلَ الأمرِ، أو الذي اضطرتهم إلى التعاقدِ في اتِّحاد مدنيٍّ ينظِّمُه القانون، ولقد حان الحينُ للأممِ أن تفعلَ ما فعلَتْه الأفرادُ من قبل، فتخرجَ من حالتِها الطبيعية الوحشية، ويتعاقدَ بعضُها مع بعضٍ لحفظِ السَّلامِ[37].

وقد أشار كانط إلى أنَّ الدولَ في النَّسق الدوليِّ المطلَقِ تقوم علاقاتُها ببعضِها على "الاستقلال" أو استخدام القوَّةِ لتحقيقِ أغراضٍ ماديَّةٍ بحتةٍ، وهذا يجعل النَّسقَ الدوليَّ المطلَقَ نسقًا غيرَ مستقرٍّ؛ وذلك لكونِ الحربِ متأصِّلةً فيه، ولذا فهو نسَقٌ دوليٌّ يحمل بذورَ فَنائه، وقد ربط كانط – في تحليلِه للثورة الفَرنسية – بين الأوضاع الداخليَّةِ والسِّياسية والخارجيةِ، وأكَّد على ضرورة التَّفرقة بين الحكومات الملَكيَّةِ المطلَقة والحكوماتِ الدُّستوريةِ التي تمتاز بفصل السُّلطةِ التَّشريعيةِ عن السُّلطةِ التَّنفيذيةِ؛ لأنَّ الفصلَ بين السُّلطات – في نظر كانط – يحدُّ من قدرة حكَّامِ تلك الدُّولِ على الدُّخولِ في حروبٍ دوليَّةٍ؛ نظرًا لوجود القيودِ الدُّستوريَّةِ التي تحُول دون انفراد الحاكمِ باتِّخاذ القرار السياسيِّ بالدخول في حربٍ[38]؛ ولذلك ربط كانط بين السَّلامِ والدِّيمقراطيةِ، واحتقر "التوازن الأوروبي"، وأكَّد أنَّ إعلانَ الحرب من شأن الشُّعوبِ وليس الأمراء، حيث يجب أن تتمَّ برضا الشعبِ، ثم عالج مشكلةَ النَّزعة إلى الحربِ بعدَّةِ مقترحات، منها: تبنِّي التِّجارةِ؛ لِمَا تؤدِّي إليه من ترابطٍ وتداخلٍ بين الشعوبِ يقلِّلُ من أهميَّةِ الحربِ، وهذه الفكرةُ مثَّلتْ إرهاصًا لرأيِ المدرسةِ اللِّيبرالية المؤكِّدةِ على أنَّ نموَّ التجارة سيقضي على ظاهرةِ الحرب في المجتمعِ الدَّولي، ويُتيح الفرصةَ أمام السَّلامِ، أما الوسيلةُ الثانية، فهي الأخلاقُ الدِّيمقراطيةُ، والعَلانية المضادَّة للسرِّيةِ، وهي السياسةُ المتَّبعةُ في الأنظمة الديمقراطيةِ[39].

وقد استخدم كانط الثَّورة الفرنسيةَ كنموذجٍ يؤدِّي إلى قيامِ نسقٍ دوليٍّ مبنيٍّ على قواعدَ وأسسٍ دستورية محل النَّسقِ الدَّولي المطلَقِ، الذي سينهار أمام تحدِّيات النَّسقِ الدُّستوريِّ الحر؛ ولذلك يؤكِّد كانط أنَّ قيامَ دولٍ تتبنَّى دستورًا ليبراليًّا يمثِّلُ حجرَ الزَّاوية في قيام الرَّفاهية الدَّوليةِ، وعليه يجبُ – كما يشير كانط – إحداثُ تغييراتٍ داخلية ودولية في سبيل إرساءِ دعائمِ نسقٍ داخليٍّ أكثرَ "مدنيَّةً"؛ مما يمهِّدُ لقيام نسقٍ دوليٍّ أكثرَ استقرارًا وتنظيمًا.

يقوم القانونُ الدوليُّ – في النَّسقِ الدولي الجديدِ – بدورِ الحمايةِ للقِيَمِ الجديدة، والحيلولة دون الرُّجوع إلى نمطِ عدمِ الاستقرار والتفكُّكِ المتأصِّلَيْنِ في النَّسق الدوليِّ المطلَق، وخلقِ "أمنٍ جماعي" دوليٍّ يؤدِّي في النِّهاية إلى ترسيخ فكرةِ "السلام الدائم" التي دعا إليها كانط[40].

أما "جيرمى بنثام"، فقد اقترح – كغيرِه من كتَّاب عصر النَّهضة – عدَّةَ طرقٍ لتجاوز "حالة الطبيعة"

الدَّولية، والوصول إلى تكوينِ اتِّحادٍ من الدُّولِ يدفع نحو السَّلامِ الدَّائمِ، ويحقِّقُ الانتظامَ والاستقرار في النَّسقِ الدوليِّ، منها: مبدأُ المنفعةِ العامَّةِ والمتساوية بين الدُّولِ، تنطلق فكرةُ المنفعةِ من مسلَّمةٍ فكريةٍ ثابتة، تتمثَّلُ في إقرار أهميَّةِ وجود الدُّولِ ككِيانات سياسيةٍ مستقلَّة؛ ولذلك فهي تختلف عن النَّظرةِ العالَمية الرَّامية على دمجِ الدُّولِ، أو تكوين اتِّحاد فيدراليٍّ من الدُّولِ، فقد أكد بنثام من خلال تبنِّيه لمبدأ "المنفعة" على أهميَّةِ مراعاةِ مصالح الدَّولةِ العليا، حيث أشار – مثلاً – إلى أنَّ مراعاة منفعةِ الدُّولِ الأخرى ستخدُم مصلحةَ الدَّولة، وتعمل على تعزيزِ وجودِها واستقرارِها[41]، وقد هدف "بنثام" من وراءِ تبنِّي مبدأِ المنفعة إلى عقلنةِ مصالحِ الدَّولةِ؛ ولذلك أكَّد من ناحيةٍ أنَّ مصالحَ الدُّولِ المشتركة تحتِّمُ الابتعادَ عن تبنِّي الوسائلِ الاستعماريةِ إلى تبنِّي سياسةِ الاعتدالِ؛ وذلك لأنَّ التوسُّعَ الاستعماريَّ يناقضُ "منفعة" الدَّولةِ، ويعرِّضُ وجودَها للخطرِ، واعتبر بنثام التوسُّعَ الاستعماريَّ "والسرية" من أهمِّ أسبابِ الحروب، وأكَّد أنَّ الرأيَ العامَّ والعقلَ كفيلانِ بالقضاءِ على السِّرية والنَّزعةِ الاستعماريةِ وإقامة السلام الدوليِّ[42].

كما أكَّد من ناحيةٍ أخرى – ومن منطلقِ التَّأثيرِ المتبادَلِ، القائمِ على مراعاة المنفعة المتبادَلة – أنَّ الدولَ القائمةَ تمثِّلُ في مجموعِها نسقًا دوليًّا يحتِّمُ على صانعِ السِّياسة الخارجيَّةِ النظرَ في نتائج قراراتِه على الدولِ الأخرى، وخاصَّةً ما تتركُه من أثرٍ على منفعةِ الدُّولِ الأخرى[43].

ومن ثمَّ، يتَّضحُ أنَّ فكرة "القانون الطبيعي" شكَّلت الأساسَ النَّظريَّ لرؤيةٍ "مثالية" متكاملةٍ للعَلاقاتِ الدَّوليةِ، تقومُ على تصوُّرِ الانسجامِ الطبيعيِّ بين مصالحِ الوحدات المكوِّنة للنَّسقِ الدَّوليِّ، وأنَّ تفاعلَ هذه الوحدات يتَّجهُ عادةً نحو التوازنِ، وأنَّه من الممكنِ الإسهامُ في تحقيق هذا التَّوازنِ ودعمه من خلال بَلْورةِ وترسيخ القانون الدوليِّ والتنظيم الدوليِّ العالَميِّ، وهو ما تمثَّل فيما بعدُ في الرُّؤيةِ "الويلسونية" للعَلاقاتِ الدَّوليةِ أثناء وبعد الحرب العالميةِ الأُولى، هذا بالإضافةِ إلى أنَّ هناك قواعدَ عامَّةً مستمدَّةً من القانونِ الطبيعيِّ، يمكِنُ أن تكونَ مرشِدًا للسُّلوكِ الدَّوليِّ.

الدور المركزي للدولة:

في مرحلةٍ لاحقةٍ من مراحلِ تطوُّرِ تقليد القانون الطبيعيِّ وتبلوُرِ انعكاساتِه في الفكر السياسيِّ الحديثِ، ومن ثَمَ في مفاهيمِ العلاقاتِ الدَّوليةِ – تطوَّرتْ فكرةٌ موازيةٌ تدورُ حول تأكيدِ بقاءِ الدَّولة وسيادتِها كأساسٍ لبناءِ العَلاقات الدَّولية، ورغم أنَّه يمكِنُ أنْ نتلمَّسَ بذورَ هذه الفكرةِ في الفكرِ الإغريقيِّ الذي أكَّد على "استقلال" دولةِ المدينةِ عن الدُّولِ الأخرى، وحرَص على تمجيدِها وربطِها بالحريةِ والشَّرف، وتأكيد أنَّ العدالةَ ترتبط بقدرةِ الأقوى[44]، إلا أنَّ الإرهاصاتِ الحقيقيةَ لظهورِ هذه الفكرةِ لَمْ تتبلوَرْ إلا منذ القرن السادس عشر، فقد أدَّى الانقسامُ الكنَسيُّ المتمخِّضُ عن

انقسامِ الإمبراطوريةِ الرُّومانيةِ إلى غربيةٍ وشرقية في عام 395م – إلى ضعفِ فكرةِ العالَميَّةِ وبروزِ فكرةِ "الدول القوميةِ"، وترسيخِها اعتبارًا من صُلْحِ "وستفاليا" عام 1648م.

فقد ظهرت الكنيسةُ الأرثوذكسية في القسطنطينيةِ، والكنيسةُ الرُّومانية الكاثوليكية في روما، ثم أخذ الانقسامُ في التجذُّرِ حين ظهرت الإصلاحيةُ البروتستانتية في عام 1517م والتي قضَتْ على وَحدة أوروبا الكنَسيَّة[45]، ولقد أدَّى ضعفُ الكنيسةِ وظهورُ الإقطاعِ إلى قيامِ عددٍ من الإقطاعيَّاتِ الصغيرةِ، والتي تمكَّنت بفضل ضعفِ الإمبراطوريةِ من إدارةِ شؤونِها الداخليةِ دون تدخُّلِ الحكومة المركزيَّةِ، وكان تكوينُ تلك الإماراتِ أو المجتمعَاتِ إيذانًا بقيامِ الدُّولِ الأوروبية المستقلَّةِ[46]، ولقد أدَّى ظهورُ الدُّويلاتِ الأوروبيةِ إلى تعزيز "القوميَّةِ"، والتي أدَّت إلى استبدالِ الحقِّ الإلهيِّ للملوك كقاعدةٍ لبناءِ شرعيةِ السُّلطةِ بالحق الإلهيِّ للأمم، وإلى ظهورِ "الحدود" كفواصلَ بين الدُّولِ[47].

وقد ساعدت كتاباتُ ماكيافيللي على إضعافِ فكرةِ "العالَمية"، وبروزِ فكرة "الخصوصية" القوميَّة المتمثِّلة في العملِ على بقاءِ الدَّولةِ، فقد حلَّل ماكيافيللي في كتابه "الأمير" طُرُقَ إبقاءِ الحاكم على قوَّتِه واستقلالِ دولتِه، واحتجَّ بأنَّ بقاءَ الدولةِ يعتمد بصفةٍ رئيسيَّةٍ على قوَّةٍ وحُنْكةِ زعيمِها، وليس على أية قوَّةٍ خارجيَّةٍ، سواءٌ كانت مستمدَّةً من سلطةٍ كنَسيَّةٍ أو من إمبراطوريَّةٍ عالَميَّةٍ، وبذلك أصبحت الدَّولةُ مرتَكَزَ التَّحليلِ الأساسيِّ في العلاقاتِ الدَّوليةِ[48]، فقد ركَّزت معظمُ الكتابات التي تناولت العلاقاتِ الدولية – منذ ماكيافيللي وحتى قيام الحرب العالَمية الأُولى – على بقاءِ الدَّولةِ ودعْمِ مصلحتِها؛ ولذلك انصبَّ اهتمامُ المنظِّرين على خَلقِ الوسائلِ الكفيلةِ بدعمِ الدَّولةِ وزيادة قوَّتِها[49].

وفي هذا الصددِ، فقد أسهم التَّنظيرُ السياسيُّ الذي قدَّمه "هيغل" في دعمِ فكرةِ وجود الدَّولةِ وقوتِها؛ فقد أكَّد هيغل أنَّ الحريةَ الحقيقية لا تتحقَّقُ إلا مِن خلالِ الدَّولةِ، وبذلك أضاف هيغل بُعدًا أخلاقيًّا لوجودِ الدَّولةِ؛ حيث أكَّدَ أنَّ: الدولة هي الحقيقةُ الواقعيةُ للفكرة الأخلاقيَّةِ.. هذه الدولةُ لها وجودها المباشِرُ في الأعرافِ والتَّقاليدِ، ولها وجودُها الوسيط في ضميرِ الذَّاتِ للفرد... فالدولة – بما هي – حقيقةٌ واقعيةٌ للإرادة الجوهريَّةِ، حقيقةٌ واقعية يملِكُها الفردُ في ضميرِه الفرديِّ الخاصِّ... هذه الدَّولةُ هي المعقولُ بِذاته ولِذَاتِه، هذه الوحدة الجوهريَّةُ هي هدفٌ بذاتِها، مُطلَقٌ وثابتٌ، هدفٌ تبلغ فيه الحريَّةُ حقَّها الأعلى، بالإضافةِ إلى أنَّ هذا الهدفَ النهائيَّ يملِكُ الحقَّ الأعلى تجاه الأفراد، التي واجبُها الأوَّلُ والأسمى أن تكونَ أعضاءً في الدولةِ[50].

يتَّضحُ من ذلك أنَّ الدولةَ عند هيغل غايةٌ في حدِّ ذاتِها، وهذا ما عناه هيغل بقولِه: "لا توجَدُ الدَّولةُ من أجل تحقيقِ مصالحِ شعبِها، ويمكِنُ للمرءِ أن يقولَ: إنَّها تمثِّلُ غرَضَ التَّاريخِ العالَميِّ، والرَّجُل هو

أداتُها فقط"[51]، وإذا كانت الدولةُ غايةً، فإنَّ هدفَها الأسمى يتمثَّلُ في المحافظةِ على بقائِها ووجودِها كقوَّةٍ خلاَّقةٍ؛ ولذلك فالدولةُ لا بد وأنْ تدافعَ عن مصالِحها الذَّاتيةِ وسيادتِها، ونظرًا لعدم وجود سلطةٍ عُليا في المجتمعِ الدَّوليِّ، وخُلوِّ المجتمعِ الدَّوليِّ من القوانين الملزِمة، فإنَّ هناك على الأكثرِ عَلاقةً أخلاقيَّةً تربط الدُّولَ ببعضِها البعضِ، دون أن تُلغِيَ إمكانيَّةَ الحربِ والصِّراعِ[52]، ويؤكد هيغل – كذلك – أنَّ الرَّوابطَ القانونيةَ إراديَّةٌ تبقى ما احترمَتْها الدُّولُ، وأنَّ القانونَ الدَّوليَّ لا يملِكُ أيَّ سلطةٍ إلزاميَّةٍ، وأنَّ احترامَه نابعٌ من إرادةِ الدُّولِ[53].

ومن ثَم، فقد اتَّسعت كتاباتُ المفكِّرين الغربيِّين الذين عُنُوا بدراسةِ الدَّولةِ بواقعيَّةٍ تؤكِّدُ على أنَّ دعمَ بقاءِ الدُّولِ وتعزيزَ أمنِها يحتِّمُ قيامَ علاقاتٍ دوليَّةٍ يحكُمُها عنصرُ التَّهديدِ، خاصَّةً وأنَّ العلاقاتِ الدوليةَ تتمُّ في إطار نسقٍ دوليٍّ يتَّسمُ بغياب السُّلطةِ السِّياسية المنظمةِ، فقد أكَّد توماس هوبز أنَّ استقلالَ ملوكِ وأمراءِ أوروبا ورغبتَهم في الحفاظِ على استقلال دُولِهم يولِّدُ "الحسد" الدائمَ في علاقاتِهم الخارجية؛ مما يدفعُهم إلى تعبئة قُوَاهم وإمدادِ جيوشِهم وأسلحتِهم لمواجهةِ خصومِهم[54]، وقد كان لنظرةِ هوبز المتمثِّلةِ في "غياب" السُّلطةِ المنظمةِ أو ما يسمَّى "حالة الطبيعة" الدَّولية – أثرُها في المطابقةِ بالتَّركيزِ على دعمِ وجودِ الدَّولةِ وإغفالِ القواعدِ القانونيَّةِ والأخلاقيَّةِ بين الدُّولِ[55]، فالعَلاقات الدَّولية – كما أشار هوبز – تتمُّ في إطار انعدامِ "الأمنِ"؛ وذلك لغيابِ السُّلطةِ العُليا القادرةِ على فرض القانون الملزِمِ على الدَّولة[56]، ويجيب هوبز عن التَّساؤلِ المثارِ حول سبب عدمِ دخولِ الدُّول في عَقدٍ مماثِلٍ للعَقدِ الاجتماعيِّ الذي تنشأُ بموجبِه السُّلطةُ السياسيةُ الملزِمةُ – بالتأكيدِ على أنَّ وضعَ مجتمعِ الدُّولِ يختلف عن وضعِ الأفرادِ في حالة الطَّبيعةِ، فالأفرادُ في حالة الطَّبيعةِ متساوون في القوَّةِ، ويحملون – في الوقت ذاتِه – درجةً واحدة من الخوفِ المتبادَلِ؛ حيث يتمكَّنُ الضَّعيفُ من تهديد القَويِّ؛ إمَّا بالمكرِ أو بالتعصُّبِ ضده، أما حالةُ الطَّبيعةِ بين الدُّولِ، فلا يحكمُها عاملُ الخوف المتبادَلِ؛ وذلك لأنَّ القويَّ فيها لا يخشى الضَّعيفِ، في هذه الحالةِ تسعى القُوَى الأضعفُ لتعزيزِ أمنِها عن طريق المحالَفاتِ، وليس عن طريقِ التنازُلِ عن سيادتِها لحاكمٍ أقوى، كما هو في حالةِ الطَّبيعةِ بين الأفرادِ؛ ولذلك فالشكُّ وعدم الاستقرارِ – كما يؤكِّد هوبز – نَزعتانِ متأصِّلتان في العَلاقات الدَّوليةِ؛ وذلك بسبب سعيِ الدُّولِ الدؤوبِ إلى حمايةِ أمنِها ومصالحها في مجتمعٍ تنعدمُ فيه السُّلطةُ العُليا المنظمة[57].

لقد كان لآراءِ هوبز حول "حالة الطبيعة" الدَّولية النَّاتجةِ عن غياب السُّلطةِ المنظمة، وآراءِ ماكيافيللي حول دعمِ وجودِ الدَّولةِ وقوَّتِها – أثرٌ بالغٌ في الاتِّجاهِ "الواقعي" في تحليلِ العَلاقاتِ الدَّولية، فالواقعيون يرْوْنَ – استنادًا إلى فكرةِ هوبز عن "حالة الطبيعة" – أنَّ الأفرادَ أنانيُّون وشرِّيرون بطبعِهم، ويسعَوْنَ

دائمًا إلى زيادةِ قوَّتِهم على حساب الآخرين، وأنَّ العلاقةَ التي تحكمُهم هي دائمًا علاقةُ صراعٍ وتهديدٍ، ويؤكِّدون – من المنطَلقِ ذاتِه – أنَّ الدُّولَ التي تحكمُها بالضَّرورةِ قواعدُ "حالة الطبيعة" تسعى إلى زيادةِ قوَّتِها وحمايةِ أمنِها ومصالحِها؛ الأمرُ الذي يجعل "الصِّراعَ" القاعدةَ الأساسية في فكر الواقعيِّين؛ وذلك أنَّ العَلاقاتِ الدولية تتمُّ في إطارِ "تضارب المصالح" النَّاتجِ عن السَّعيِ نحو القوَّةِ[58].

ومن هذا المنطلقِ، تصبحُ الدَّولةُ القوَّةَ الشرعيةَ التي يجب أنْ يدينَ لها الأفرادُ بالولاءِ، ويسعَوْا إلى الدِّفاع عنها ودعمِ وجودِها وقوَّتِها، فقد أكَّدَ هوبز بأنَّ ولاءَ الأفرادِ يجبُ أن ينصرفَ إلى دولتِهم، بصرف النَّظرِ عن شكلِ حكومتِها، وعليهم كذلك ألا يُحبُّوا – كما يشير هوبز – أيَّ شكلٍ من أشكالِ الحكوماتِ في الدُّولِ المجاورة أكثرَ من حبِّهم دولتَهم؛ وذلك لأنَّ رَفاهيَةَ الشَّعبِ الذي تحكمُه جمعيَّاتٌ أرستقراطية أو ديموقراطية – لا تتحصَّلُ من كونِ قواعدِ الحُكمِ مستنِدةً إلى المعاييرِ الديموقراطية أو غيرِها؛ وإنما تتحصَّلُ من طاعةِ وولاءِ الشَّعبِ للنِّظامِ القائمِ[59].

كما بَنَتِ "المدرسة الواقعية" رأيَها حول فصلِ المعاييرِ الأخلاقية عن دراسةِ وتحليلِ الظَّواهرِ السِّياسيةِ على آراءٍ فلسفيَّةٍ مستقاةٍ من فكرِ كلٍّ من: هوبز، وماكيافيللي، وغيرهما، فقد أكَّدت المدرسةُ الواقعيةُ أنَّ المصلحةَ هي الدافعُ الأساسيُّ المحرِّكُ للدَّولةِ في المجتمعِ الدَّوليِّ؛ ولذلك فالتعارضُ بين المصلحةِ والمعايير الأخلاقيَّةِ يقتضي التخلِّيَ عن المعاييرِ الأخلاقيَّةِ لحساب المصلحةِ الوطنيَّةِ العُليا للجماعةِ؛ لكونِها تمثِّلُ محورَ النَّشاطِ السِّياسيِّ[60].

ولذلك يمكن القولُ: إنَّ كتابَ "الأمير" لماكيافيللي أبرَزَ بشكلٍ جليٍّ ضرورةَ فصلِ "الدين عن السياسة"، أو فصلِ المعاييرِ الأخلاقيَّةِ عن السياسةِ، والذي مهَّدَ لقيامِ فكرةِ علمانيَّةِ النَّشاطِ السِّياسيِّ في المجالِ الدَّاخليِّ والدَّوليِّ، حيث اعتبر "ماكيافيللي" بقاءَ الدولةِ أهمَّ هدفٍ يسعى الأميرُ إلى تحقيقِه، مستخدمًا كافَّةَ الوسائلِ المتاحةِ الأخلاقيَّةِ وغيرِ الأخلاقيَّةِ، مستنِدًا إلى مبدأِ "الغاية تبرِّرُ الوسيلة".

ولقد سار هوبز وسبينوزا وجنطيلي وهيوم على نَهجِ ماكيافيللي القائمِ على دعمِ الدَّولةِ كقوَّةٍ في حدِّ ذاتِها، فقد أكَّد سبينوزا أنَّ المجتمعَ الدوليَّ يشبِهُ "حالة الطبيعة" التي يسودُ فيها الأقوى، وأكَّد أنَّ العلاقاتِ الدولية تتمُّ في محيطٍ ترتبطُ فيه حقوقُ الدَّولةِ بقوَّتِها، وجعل "المصلحةَ" القاعدةَ المحرِّكةَ لعَلاقاتِ الدُّولِ؛ ولذلك أكَّد أنَّ اصطدامَ المعايير الأخلاقيَّةِ بالمصلحة يقتضي تغليبَ المصلحةِ، ومن ذلك تأكيدُه بأنَّ معاهداتِ السَّلامِ والتحالفِ تظلُّ سارية المفعولِ، ما دامت تحقِّقُ للحاكمِ مصلحةً، أو تدرأُ عنه خطرًا خارجيًّا[61]، وقد خلع سبينوزا مفهومَ "حالة الطبيعة" على سلوكِ

الدُّولِ، مؤكِّدًا أنَّ المرءَ يجدُ:

الحالة الطبيعية الأولى في سلوك الدول الآن بعضها مع بعض، حيث لا يربِطُها ما يربِطُ أفرادَ المجتمعِ الواحد؛ إذ كلٌّ منها تسعى لنفعِها، بغضِّ النَّظرِ عن الأممِ الأخرى، وليس بينها "أخلاقٌ" مرسومةٌ تحدِّدُ تصرفاتِها؛ لأنَّ الأخلاقَ لا تكون إلا حيث توجد سلطةٌ معترَفٌ بها، فإن استطاعت دولةٌ أن تظفَرَ بشيءٍ من القوَّةِ كان لها حقٌّ غيرُ منازَعٍ[62].

ثم أسهمت كتابات البريكو جنطيلي في تعزيز "واقعيَّة" "علمانية" السِّياسة؛ بالتأكيدِ على أنَّ العَلاقاتِ الدوليةَ يحكمُها فقط المعيارُ المرتبطُ بالمصلحةِ الوطنيةِ للدَّولة، وقد استخدم جنطيلي هذا المعيارَ لنقدِ فكرة "الحرب العادلة"، على أساسِ أنَّ تحديدَ جوهرِ الحقِّ أو العدلِ لا يأتي من جانبٍ واحد أو دولةٍ واحدة، تحكمُ على غيرِها بالانحيازِ عن الحقِّ والعدلِ، وتسعى – من ثَم – إلى تصحيحِ ذلك الانحرافِ عن طريقِ شنِّ حربٍ عليها؛ ولذلك لا بدَّ – كما أكد جنطيلي – من تسييسِ الحربِ؛ أي: النَّظرِ فقط إلى الدَّوافعِ السِّياسيةِ، خاصة وأنَّ الحروبَ تقومُ لأسبابٍ سياسية مرتبطةٍ بالمصلحةِ[63].

أما ديفيد هيوم، فعلى الرَّغمِ من تأكيدِه على ضرورةِ احترام الوعودِ بين الدول، إلا أنه أشار إلى أنَّ القِيَمَ الأخلاقيَّةَ بين الأمراءِ تختلف في درجةِ مُرونتِها عن القِيَمِ الأخلاقيَّةِ التي تحكمُ الأفرادَ، وربَط هيوم بين الالتزامِ بالاتِّفاقيَّاتِ وبين مصلحةِ الدَّولةِ، وعلى الرَّغمِ من وجود بعضِ الالتزاماتِ المبنيَّةِ على المصلحةِ والمقيِّدةِ للدولة في عَلاقاتِها بغيرها من الدُّولِ، والتي تجعلُ قيامَ العَلاقاتِ واستمرارَها ضرورةً، إلا أنَّ المنفعةَ الناتجةَ عن ذلك لا تُقارَنُ بالمنفعةِ المترتِّبةِ على عَلاقاتِ الأفرادِ، والمكوِّنةِ في محصِّلتِها النِّهائيةِ المجتمعَ المدنيَّ، الذي يستحيلُ بقاءُ الفردِ واستمراره بدونه.

ونظرًا لكون الالتزامِ بتحقيقِ العدالة بين الدُّولِ ليس في درجةِ قوَّتِه بين الأفراد، فإنَّ الالتزامَ الأخلاقيَّ لا بد وأنْ يكونَ أضعفَ من ذلك الموجودِ بين الأفراد؛ ولذلك يقول هيوم: "علينا بالضَّرورةِ أن نتسامحَ مع الأمير أو الوزير الذي يخادِعُ الآخرين أكثرَ من تسامُحِنا مع رجلٍ يُخِلُّ بكلمةِ شرفٍ أو عهدٍ قطعه على نفسِه"[64].

ورغم أنَّ الفكرَ الماركسيَّ قد أكَّد مفهومَ "تلاشي الدَّولة" باعتبارِه الغايةَ النِّهائيةَ للتطوُّرِ السِّياسيِّ، إلا أنَّه قد أكَّد أيضًا على مركزية الدَّولةِ في عملية التطوُّرِ السِّياسيِّ التاريخيِّ، فقد ارتبطت نشأةُ الدَّولة في الفكرِ الماركسيِّ بنشأة الطَّبقاتِ الاجتماعية، والاستغلال الطَّبقيِّ، والصِّراعِ الطبقي، فبمجرَّدِ تبلورِ الطَّبقاتِ في المجتمع تنشأُ الدَّولةُ باعتبارِها مؤسَّسةَ العنفِ الاجتماعي التي توظِّفُها الطَّبقةُ المسيطرةُ لحمايةِ مصالحِها، ومن ثَمَّ لا يمكِنُ تصوُّرُ وجودِ مجتمعٍ طبقيٍّ بدون وجودِ دولةٍ،

وحتى مع ظهور الثَّورةِ الاشتراكيَّةِ، فإنَّ الدولةَ تستمرئ (دكتاتورية البروليتاريا) باعتبارِها أداةَ البروليتاريا لقمعِ البرجوازية.

صحيحٌ أنَّ هذه الدولةَ سرعان ما تتلاشى مع التحوُّلِ نحو المجتمعِ الشيوعي، إلا أنَّ ماركس قد أشار إلى أنَّ هذا التلاشيَ سيكون هو الغايةَ النِّهائيةَ للتطوُّرِ، كما أشار لينين فيما بعدُ إلى أنَّ هذا التحوُّلَ سيستغرقُ فترة طويلةً من الزَّمنِ، ومن ثَمَّ فإنَّ الماركسية لَمْ تخرُجْ في الواقع عن المفهومِ السِّياسيِّ الغربيِّ العامِّ، الذي يؤكِّدُ على فكرة بقاءِ الدَّولةِ[65].

فكرة النَّسق الدولي:

مثَّلت معاهدة وستفاليا التي عُقِدت عام 1648م بدايةَ ظهورِ النَّسقِ الدوليِّ الأوروبيِّ الحديثِ، ولقد دفعت هذه المعاهدةُ الدولَ إلى التَّخلي عن مفهومِ وَحدةِ أوروبا تحت سلطان الكنيسةِ، وإلى تبنِّي مفهومِ النَّسقِ الدَّوليِّ المكوَّنِ من دولٍ متساويةٍ وغيرِ خاضعةٍ لسُلطةٍ عليا[66]، وقد وضعت معاهدةُ وستفاليا حدًّا للحروبِ الدِّينيةِ، ومهَّدتْ لظهورِ مفهومِ "النَّسق الدولي"، والقائمِ على فكرةِ تلاحمِ ملوك أوروبا وأباطرتِها في سبيلِ الإبقاءِ على توازُنِ القُوَى[67].

ويمكِنُ القولُ: إنَّ المفكِّرين السِّياسيين الغربيِّين انطلقوا في تحليلِهم للعلاقات الدَّوليةِ – منذ معاهدةِ وستفاليا – من مفهومٍ مركزيٍّ، وهو وجودُ نسَقٍ دوليٍّ قائمٍ على وجودِ علاقةٍ محدَّدةٍ تربِطُ الدولَ المكوِّنةَ للنَّسقِ، تميّز هذا النَّسق بأنَّ الدولةَ ذاتَ السِّيادةِ هي الفاعلُ الوحيدُ فيه، كما أنَّ هناك علاقةَ ترابطٍ محدَّدةً بين الدُّولِ الكائنةِ في النَّسقِ.

فمِن المفاهيمِ الأساسيةِ التي أكَّدتها كتاباتُ المفكِّرين السِّياسيين الذين عُنُوا بدراسةِ التَّفاعلِ الأوروبي – مفهومُ الدَّولةِ ذاتِ "السيادة"، وقد كان جان بودان أولَ مَن استخدم مصطلحَ (السِّيادةِ)، حين أكَّد بودان أنَّ السِّيادةَ تُعَدُّ جوهرَ فكرِ بقاءِ الدَّولةِ وقوَّتِها[68]، كما أكَّد المفكِّرون السياسيُّون الغربيُّون أهميَّةَ السِّيادةِ في قيام نسقٍ دوليٍّ مكوَّنٍ من دولٍ مستقلَّةٍ وذاتِ سيادةٍ، فقد أشار ماكيافيللي إلى ضرورةِ احترامِ سيادة الدُّولِ الأخرى، وأكَّد على ضرورةِ مشاركة الدُّولِ في المجتمع الدوليِّ، وضرورةِ مراعاةِ القائد السياسيِّ لمصالحِ الدُّولِ الأخرى؛ ولذلك انتقد "الحياد"، ووصفَه بأنَّه مفهومٌ مضلِّلٌ يرمي إلى إنكارِ وجودِ رابطةٍ بين الدُّول، وقد قدَّم ماكيافيللي معيارينِ أساسيين ارتكز إليهما تحليلُ العَلاقاتِ الدَّوليةِ، وهما: أنَّ الدولةَ قوَّةٌ أخلاقيةٌ يجب العملُ على دعمِ وجودِها واحترامِ سيادتِها، وأنَّ هناك رابطةً تجمعُ بين الدُّولِ، وهي ما يمكِنُ أنْ نسمِّيَه اليوم النَّسقَ الدوليَّ المكوَّنَ من دولٍ مستقلَّةٍ وذاتِ سيادةٍ[69].

كما لاحظ جنطيلي – كذلك – وجودَ نسقٍ دوليٍّ، ولكنَّه أكَّد – استنادًا إلى مفهوم "السيادةِ" –

أنَّ الدولَ المكوِّنةَ للنَّسقِ لا تؤلِّف في مجموعِها "مجتمعًا متكاملاً" رغم ارتباطِ بعضِها ببعضٍ؛ ولذلك فالسَّلامُ وإبقاءُ التَّوازنِ الدوليِّ يعتمد على العملِ على تحقيقِ مصالحِ الوطنيَّةِ مع مراعاةِ مصالحِ الدُّولِ الأخرى[70].

كذلك فقد نحَا "أمريخ دي فاتيل" نفْسَ المنحَى حينما أكَّد على فكرة قيامِ عَلاقةٍ محدَّدةٍ بين أعضاءِ الجماعةِ الدَّوليةِ، بحيث تصبح الدُّولُ المستقلَّةُ ذاتُ السِّيادةِ دعامةَ الرَّابطةِ الدَّوليةِ الأساسيَّةَ؛ وقد أشار فاتيل إلى مفهوم "توازن القوى" كوسيلةٍ لتحقيق الاتصالِ وتأكيد المساواةِ بين الدُّولِ[71].

وقد أدَّى تبنِّي المفاهيمِ السَّابقةِ إلى ارتكاز العلاقاتِ الدَّوليةِ على القوَّةِ والمصلحةِ، والتي مثَّلتِ النواةَ لبروزِ الاتِّجاه "الواقعي"، المبنيِّ على فكرةِ هوبز عن حالةِ الطَّبيعةِ، والتي تؤكِّدُ أنَّ العلاقاتِ الدَّوليةَ يحكمُها عنصرُ الفوضى، الذي يجعل الحربَ قاعدةً من قواعدِ التعاملِ الدَّوليِّ، ومن ثَمَّ يجبُ على الدولةِ أنْ تعملَ على زيادةِ قوَّتِها، ودعمِ مصالحِها في مواجهةِ الدُّولِ الأخرى.

ومن ثَمَّ فقد بلور الفكرُ السياسيُّ الغربيُّ تصوُّرًا فكريًّا محدَّدًا، قوامُه وجودُ نسقٍ دوليٍّ يتَّسمُ بخصائصَ معيَّنةٍ، أهمُّها: أنَّ الدولةَ ذاتَ السِّيادةِ هي الفاعلُ الوحيدُ في هذا النَّسقِ، كما أنَّ الدُّولَ المكوِّنةَ للنَّسقِ تتميَّزُ بوجود رابطةٍ محدَّدةٍ بينها؛ ولذلك فقد تجاهل الفكرُ الغربيُّ لفترة طويلة كلَّ الوحداتِ السِّياسية الدَّوليةِ التي لا تأخذُ شكلَ الدَّولةِ (كالتَّنظيمات الدَّوليَّةِ، وحركاتِ التَّحرُّرِ الوطنيِّ، وغيرِها) كوحداتٍ فاعلةٍ في النَّسقِ، كما أنَّه بتأكيدِه على وحدةِ النَّسقِ، فقد أكَّد ضِمنًا على سيطرة القِيَمِ الفكريَّةِ الغربيةِ على التفاعلِ السياسيِّ داخل النَّسقِ؛ ولهذا أيضًا نلاحظ أنَّ الفكرَ السياسيَّ الغربيَّ تجاهَلَ إلى حدٍّ كبيرٍ الشعوبَ غيرَ النَّصرانية في النَّسقِ الدَّوليِّ، واعتبرها "موضوعًا" للعلاقاتِ الدَّولية أكثرَ منها قُوًى فاعلةً في تلك العلاقات.

بَيْدَ أنَّ المفكِّرين الغربيِّين اختلفوا في تصوُّرِهم لطبيعةِ هذا النَّسقِ، وفي هذا الصَّددِ برزَتْ مدرستان رئيسيَّتان، هما: مدرسة "الفوضى الدولية"، "مدرسة الاعتماد المتبادل".

انطلقت مدرسةُ "الفوضى الدولية" من تصوُّرَيْنِ رئيسيِّينِ لطبيعةِ النَّسقِ الدَّوليِّ:

الأول: أنَّ النَّسقَ الدوليَّ يتَّسمُ بالفوضى النَّاتجةِ عن الانعدامِ الآليِّ للسُّلطةِ العليا الملزِمةِ، فطالما أنَّ النَّسقَ الدوليَّ يتكوَّنُ من مجموعةِ دولٍ مستقلَّةٍ ذاتِ سيادةٍ، وأنَّ هذه الدولَ تحتكر أدواتِ القوَّةِ العسكريةِ، ولا توجد سلطةٌ عُليا في المجتمع تعلو سيادةَ الدولِ؛ ممَّا يجعل الدُّولَ بمثابة الحكمِ الذَّاتيِّ في قضاياها – فإنَّ العلاقاتِ الدوليةَ تشبهُ في الواقع "حالة الطبيعة" الأُولى بالمفهومِ "الهوبزي"؛ نظرًا لأنَّ تلك العلاقاتِ تفتقرُ إلى نقطة توازنٍ أو "انسجام طبيعي"، على غرارِ ما يحدثُ داخلَ الدُّولِ، فالفكر السياسيُّ الغربيُّ رغم افتراضِه أنَّ "التوازنَ" حالةٌ طبيعيةٌ في النِّظامِ السياسيِّ والاقتصاديِّ

الداخليِّ، والذي يتحقَّقُ آليًّا عن طريقِ "اليدِ الخفيَّةِ"، إلا أنَّ المنظورَ قُلِبَ في المستوى الدَّوليِّ لتُصبحَ "الفوضى" أصلَ العلاقاتِ الدَّوليَّةِ، وليتمَّ البحثُ بعدئذٍ في آليَّاتِ التغلُّبِ على الفوضى الدَّوليةِ، ولقد عبَّر جان جاك روسو عن حالةِ الفوضى الدَّوليةِ بقوله: "إنَّه بحُكْمِ عدم وجودِ ضمانٍ ضد احتمالِ أنْ تبدأَ الدُّولُ الأخرى الحربَ، فإنَّ كلَّ دولةٍ تكون مدفوعةً بعواملَ تدفعُها لِأَنْ تكونَ البادئةَ (بالحربِ)، ومن ثَمَّ تسودُ حالة الفوضى"[72].

الثاني: إنَّه من الممكنِ التغلُّبُ على حالةِ الفوضى الدَّوليةِ عن طريق اتِّباعِ أساليبَ معيَّنةٍ تقلِّلُ من قدرةِ الدَّولةِ على اللُّجوءِ إلى الحروبِ، وفي هذا الإطارِ قدَّمَ الفكرُ السِّياسيُّ الغربيُّ عدةَ أدواتٍ، منها: توازنُ القُوَى، الذي أصبح إحدَى دعاماتِ النَّسقِ الدَّوليِّ الأوروبيِّ، ونسق ما بعد الحرب العالَمية الثانية.

وقد تبلور هذا المفهومُ في علم العَلاقاتِ الدوليةِ على يدِ المدرسة الواقعية بزعامة مورجنثاو.

كذلك، فقد أشارت النَّظريةُ البِنائيَّة الوظيفية المعاصرةُ إلى أهميَّةِ التوازن كأداةٍ للتغلُّبِ على الفوضى الدَّوليَّةِ، فقد أكَّد تالكوت بارسونز على أنَّه مِن الممكنِ إقامةُ التوازن الدَّوليِّ إذا توفَّرت عدةُ شروطٍ، أهمُّها: وجودُ قِيَمٍ مشتركةٍ بين الدولِ، والاتِّفاقُ بينها حول إجراءات تسويةِ المنازعات، مع وجود قدرٍ من "التمايز الجمعي" Pluralistic Differentiation بين مصالح الشعوبِ، بمعنى أنْ يتوزَّعَ شعبُ كلِّ دولةٍ بين تيَّارات فكريَّةٍ دوليَّةٍ متباينةٍ (شيوعية، ديموقراطية، رأسمالية.. وهكذا)؛ ممَّا يسهِّلُ من إمكانيةِ إقامة توازناتٍ عبر الدُّولِ بين هذه التيَّارات[73]، كما أشار ديفيد هيوم في معرِضِ حديثِه عن "قانون الأمم" إلى قواعدِ التكاملِ الدوليِّ، والتي توحي بإدراكِه لوجودِ رابطةٍ دوليَّةٍ، وأهمية وجود قواعدَ قانونيةٍ لتنظيمِ التعامل الدَّوليِّ؛ بهدفِ تحقيقِ الاستقرارِ الدَّوليِّ، ومعالجةِ ظاهرةِ الفوضى الدَّوليةِ، والتي منها صيانةُ أرواحِ السُّفراءِ، وإعلانُ الحربِ، والامتناعُ عن استخدام الأسلحة السامَّةِ[74]، وهي القواعدُ التي طوَّرَها المفكِّرون القانونيُّون فيما بعدُ.

كذلك، فقد قدَّم الفكرُ السياسيُّ أدواتٍ أخرى للتغلُّبِ على الفوضى الدوليَّةِ، أو لتغييرِ معالِمِ النَّسق الدوليِّ.

وقد تراوحت تلك الاتجاهاتُ بين فكرةِ كانط عن ضرورةِ إقامةِ حكومةٍ عالَمية، ومفكِّري عصرِ النَّهضة الذين دعَوْا إلى تغيير معالِم التفاعلِ الدوليِّ في النَّسقِ عن طريقِ الوحدة الأوروبيَّةِ أو العالَميَّةِ التي دعا لها كروس، وآبيه سان بيير، وسلي وغيرهم، وذلك بتخطِّي الأطرِ الوطنيَّةِ، وإرساءِ نماذجِ الوَحدةِ الفيدرالية والكونفدرالية، وكذلك الأفكارُ التي نادت بالقضاءِ على النَّسقِ الدَّوليِّ المطلَقِ، وإرساءِ دعائمِ نسقٍ دوليٍّ جديدٍ لتحقيقِ السلامِ الدائمِ في المجتمع الدوليِّ.

كما شهد النَّسقُ – كذلك – العملَ على إرساءِ قواعدَ قانونيةٍ دولية مستمدَّةٍ من القانون الطبيعيِّ، أو الوضعيِّ، ومن القِيَمِ النَّصرانية والتقاليدِ الغربيَّةِ.

وقد أسهمت الكتاباتُ القانونيةُ – وخاصَّةً كتابات غروشيوس عن القانونِ الدَّوليِّ – في قيام فكرةِ التنظيمِ الدوليِّ؛ عن طريق بلورة قواعدَ دوليةٍ مشتركة، تعملُ على الحدِّ من الحروبِ وإرساء السلامِ الدَّائمِ في النَّسقِ الدَّوليِّ.

أما المدرسة الثانية، فهي مدرسة "الاعتماد المتبادل"، وهي تقوم على تصوُّراتٍ فكريةٍ محدَّدةٍ، أهمها: وجودُ انسجامٍ طبيعيٍّ بين مصالح الدُّولِ على غرارِ الانسجامِ الطبيعيِّ بين مصالح الأفرادِ في المجتمعِ الداخليِّ، وأنَّ العلاقاتِ الداخليةَ لا تختلفُ كثيرًا عن العلاقاتِ الدَّوليةِ، فالوظائفُ التي تقوم بها المجتمعاتُ توجد في المجتمعِ الدوليِّ ولكن بأشكالٍ مختلفةٍ، فالأحلاف الدوليةُ – مثلاً – تقوم بوظيفةِ تجميعِ المصالحِ في المجتمع الدوليِّ على غرارِ الدَّورِ الذي تقوم به الأحزابُ السِّياسيةُ في المجتمعِ الداخليِّ.

وقد ترتب على هذه النَّظرةِ "الوظيفية" "التكاملية" لطبيعةِ التفاعلِ الدوليِّ – بناءُ تصوُّرٍ آخرَ، مؤدَّاه أنَّ الحربَ ليست ظاهرةً "حتميةً" في النَّسقِ الدَّوليِّ، فقد نشأتْ شبكةٌ من العَلاقاتِ المتداخلةِ بين الدولِ، والتي جعلَتْ من الحربِ أداةً مكلفةً اقتصاديًّا لتنفيذِ أهدافِ السِّياسةِ الخارجيَّةِ.

وقد قدَّمت نظريةُ "الاعتماد المتبادل" أفضلَ تعبيرٍ عن فكرةِ مدرسةِ "المجتمعِ العالَميِّ"، فقد أكَّدت مدرسةُ "الاعتماد المتبادل" أنَّ المجتمعَ الدوليَّ الراهنَ يتَّسمُ بتداخلٍ اقتصاديٍّ؛ نتيجةً لكثافةِ المعاملاتِ بين وحداتِه؛ ممَّا أدَّى إلى اعتمادِ الدُّولِ على بعضِها بشكلٍ متكافئٍ، وقد لعبت عدَّةُ عواملَ دَورًا في تعميقِ الاعتمادِ المتبادَلِ بين الدُّولِ وتهيئةِ المناخِ للتعاونِ الدَّوليِّ، أهمُّها: زيادةُ عددِ وتنوُّعِ قضايا السِّياسةِ الخارجيَّةِ، وتزايُدُ الأهميَّةِ النِّسبيةِ للقضايا الاقتصاديَّةِ، وتدهورُ الأهميَّةِ النِّسبيةِ للقضايا العسكريَّةِ، وظهورُ وحداتٍ دوليَّةٍ جديدة، وتعقيدُ عمليةِ صياغةِ السِّياسةِ الخارجيةِ[75].

وعلى الرَّغمِ من الاختلاف المفهوميِّ بين المدرستين السالفتينِ: الواقعية والليبرالية، فإنَّنا نستطيعُ أن نتبيَّنَ أنهما يشتركانِ في المفهومِ المركزيِّ الذي سبق أنْ أشرنا إليه، وهو مفهومُ وجودِ نسقٍ دوليٍّ، كلُّ ما هنالك أنهما يختلفانِ في تصويرِ هذا النَّسقِ، كذلك يشترك كلاهما في اعتناقِهما مفهومَ النَّسقِ الدَّوليِّ في محاولةِ تقديمِ تبريرٍ نظريٍّ للهيمنةِ الغربيَّةِ، فمدرسةُ الفوضى الدَّولية، حاولت في القرنِ التاسعَ عشرَ والنِّصف الأول من القرنِ العشرين أنْ تقدِّمَ تبريرًا فلسفيًّا لاستعمارِ القوَّةِ ضد الشُّعوبِ الآسيوية والإفريقية، كما أنَّ مدرسةَ المجتمعِ العالَميِّ، أو الاعتمادِ المتبادلِ حاولت – كما يقول ماكلين – أنْ تقدِّمَ تبريرًا أيديولوجيًّا لعَلاقاتِ التَّبعيةِ الكائنةِ في النَّسقِ الدوليِّ، وذلك عن طريقِ

وصفِها بأنَّها علاقاتُ اعتمادٍ متبادَلٍ؛ لتصبحَ أكثرَ قَبولاً من قِبَلِ دولِ العالَمِ الثالث[76].

الخاتمة:

يمكِنُ القولُ: إنَّ نظرياتِ العلاقاتِ الدَّوليةِ المعاصرة تنطلقُ من مفاهيمَ وافتراضاتٍ معيَّنةٍ عن الواقع الدوليِّ، تجدُ جذورها في الفكر السياسي الغربي، الذي بلور تصوُّراتٍ فلسفيَّةً محددةً للعلاقات الدوليةِ، فلقد انطلق الفكرُ السياسيُّ الغربيُّ في دراسة الظَّاهرةِ السياسيةِ الدوليةِ من افتراضٍ مؤدَّاه: أنَّ القِيَمَ الغربيَّةَ تمثِّلُ مرتكَزًا أساسيًّا يعوَّلُ عليه في بناءِ منطوقٍ نظريٍّ للتفاعلِ الدَّوليِّ، ومن هنا برز الاهتمامُ بخَلْقِ الأطرِ الوظيفيَّةِ الكفيلةِ بإبرازِ دورِ القِيَمِ السياسيةِ الغربيَّةِ، مع الاعتمادِ على التنظيرِ التَّبريريِّ؛ بهدفِ تجذير التصوُّرِ الغربيِّ للواقع الدوليِّ؛ وذلك لتعزيزِ السيطرةِ الغربيَّةِ على النَّسقِ الدَّوليِّ. ولقد تركتِ القِيَمُ الغربيةُ أثرًا بيِّنًا على الواقع الدوليِّ، حيث أفرزت القِيَمُ الغربيةُ تصوُّرًا محدَّدًا لعواملِ الاستقرارِ النَّسقيِّ، وقد بيَّنَّا في البحثِ أهمَّ معالِمِ رؤيةِ الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ للعلاقاتِ الدولية، والتي تمثَّلت في:

1- فكرة القانون الطبيعيِّ التي قدَّمت منظورًا قِيَميًّا للواقعِ الدَّوليِّ، واستُخْدِمت كأداةٍ لمعالجة الفوضى الدوليَّةِ، والمحافظةِ على الاستقرارِ الدوليِّ؛ عن طريقِ إيجادِ قواعدَ دوليَّةٍ عامَّةٍ تنطلقُ من فكرةِ الانسجامِ الطبيعيِّ، والوحدة العالَميَّةِ النَّسقيةِ لدعمِ سيطرةِ وسيادة المفاهيمِ الغربيَّةِ عن الواقعِ الدَّوليِّ.

2- فكرة بقاءِ الدولةِ وسيادتِها، التي أكَّدت ضرورةَ وجودِ الدَّولةِ كقاعدةٍ جوهريةٍ في النَّسقِ الدوليِّ، والعملِ على حمايتِها، بصرفِ النَّظرِ عن دورِها الأخلاقيِّ وقِيَمِها، ومن منطلقِ سيادةِ الدَّولةِ تمَّ التَّأكيدِ في الفكر الغربيِّ على فصل النَّشاطِ السياسيِّ عن الدِّينِ، وأصبح البقاءُ الوطنيُّ والمصلحةُ الوطنيةُ المعاييرَ الأساسيَّةَ، كالتي تحكم صانعَ القرارِ السِّياسيِّ عند بناءِ السِّياسةِ الخارجيَّةِ للدَّولةِ.

3- فكرة وجودِ نسقٍ دوليٍّ يربط بين الدُّولِ القويَّةِ والمسيطرةِ؛ وذلك بالتَّأكيدِ على فكرةِ "توازن القُوَى"، واستمرارِ "الوضع الراهن"؛ بإيجادِ الوسائلِ الكفيلةِ باستقرارِ النَّسقِ لخدمةِ أغراضِ الدَّولةِ المسيطرةِ.

يتَّضحُ من ذلك أنَّ الفكرَ السياسيَّ الغربيَّ قد طوَّرَ تصوُّرًا للعلاقاتِ الدَّوليةِ، ينطلق من القِيَمِ السياسيةِ الغربيَّةِ بالأساسِ، وأنَّ هذه القِيَمَ ركَّزت على إبرازِ المفاهيمِ الغربيَّةِ عن الواقعِ الدوليِّ، وقد انعكس ذلك على الممارساتِ العمليَّةِ في المجال الدوليِّ؛ حيث سعت الدولُ المسيطِرةُ إلى فرضِ القِيَمِ الغربيَّةِ "دوليًّا" أسوةً بسيادتِها "داخليًّا" في العديدِ من الدُّولِ، وتصوَّرَ المفكِّرونَ والسياسيون أنَّ حلقةَ الوصلِ تكتمل حتمًا بإيجادِ الأطرِ العمليَّةِ الكفيلةِ بصَهْرِ الدُّولِ الصُّغرى في بُوتقةِ الدُّولِ الكبرى والمسيطِرةِ؛ وذلك بهدف بناءِ نسقٍ دوليٍّ "أحاديِّ الرؤية القِيَمية"، يصبحُ التعاملُ الدوليُّ فيه انعكاسًا

لرؤيا غربيَّةٍ تستترُ خلف أساليبَ قد تُظْهِرُ اختلافًا شكليًّا، ولكنَّها في الواقع تعمِّقُ التَّبعيَّةَ السياسيةَ للدُّولِ الغربيَّةِ.

المراجع العربية والأجنبية:

(1) **Richard Cox**, **''The Role of Political Philosophy in the Theory of International Relations''**, **Social Research 29**, **1982**, **p.261**.

(2) **Arnold Wolfers**, **"Political Theory and International Relations''**, **in Arnold Wolfers and Lawrence M. Martin**, **eds.**, **The Anglo American Tradition in Foreign Affairs (New Heaven**, **Yale University Press**, **1966)**, **p. xii**.

(3) **F. Parkinson**, **the Philosophy of International Relations. A Study in The History of Thought (Beverly Hills**, **California**, **Sage Publications 1977)**, **p.9**.

(4) Arnold **Wolfers op. cit. p.** xxv.

(5) Leo Strauss, 'Natural law'', in David L. Stills, ed., International Encyclopaedia of the Social Sciences, (The Macmillan Company, 1968), pp. 80 – 85.

(6) Frederick L. Schuman, International Polities, (New York, McGraw Hills Book Company, 1969), p. 67.

(7) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، القاهرة، دار المعارف، 1964م، صفحة 230.

(8) د. حسن ظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، القاهرة، مطبعة الأنجلو المصرية، 1405 - 1985م، صفحة 79 - 80.

(9) سباين، مرجع سابق، صفحة 221 - 222.

(10) Parkinson op. cit. p. 10 - 11.

(11) راجع د. حسن ظاهر، صفحة 92 - 93.

(12) Frederick O. Bonkovsky, International Norms and NationaI Policy (Grand Rapids, Michigan William B. Erdmans Publishing Co., 1980), p. 13.

(13) Robert Purnel, ''Theoretical Approaches to International Relations,

The Contribution of Graeco-Roman World in Trever Tayler, ed., Approaches and Theory in International Relations, (New York Longman, Inc., 1978), p. 21,

(14) Forest L. Grieves, confliet and Order: An Introduction to International **Relations**, (Boston, Houghton Mifflin Co., 1977), P. 58 —61.

لمزيد من التفاصيل راجع:

(15) F.B.F. Midgley, The Natural Law Tradition and The Theory of International Relations (London :Elek Books, 1975).

(16) Saint Augustine, The City of God, (New York: Image **Books**, 1968), P 254 - 260.

(17) Bonkovsky, op. cit. p. 255.

(18) Augustine, op. cit. p. 34.

(19) F. Parkinson, op. cit. P.17 - 18.

(20) Ibid p. 25

(21) Martin Wight, Systems of States (London Leicester University Press, 1977), p. 116 - 117.

(22) Hedley Bull, The Anarchical **Society**: **A** Study of Order in World Polities, (London, the Macmillan Press 1977), p. 29.

(23) د. حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1974م، صفحة 10.

(24) د. محمد علي الحسن، العلاقات الدولية في القرآن والسنة، عمان، الأردن، مكتبة النهضة الإسلامية 1402 - 1982، صفحة 42.

(25) Edward hallett Carr., The Twenty Years Crisis: 1919 - 1939 (New York: Harper and Row Publishers, Inc. 1964), p. 45.

(26) Ibid p. 51.

(27) F. H. Hinsley. **power and the pursult of Peace**, (**Britain**, Cambridge University Press 1963), p. 20 - 21.

(28) Ibid. p. 26.

(29) Ibid. p. 37.

(30) جان توشار وآخرين، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة د. علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1403 - 1983م، صفحة 291.

(31) المرجع السابق، صفحة 209 - 210.

(32) المرجع السابق، صفحة 213.

(33) المرجع السابق، صفحة 244.

(34) Parkinson op. cot. p. 62.

(35) Ibid pp. 62 - 64.

(36) Hinsley op. cit. p. 47.

(37) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1403 - 1983، صفحة 203.

(38) Parkinson, op. cit. pp. 65 – 66.

(39) جون توشار، صفحة 345.

(40) Parkinson, op. cit. pp. 69 – 70.

(41) Nancy L. Rosenblum, **Bentham's Theory of Modern State** (Cambridge Harvard University Press, 1978), p. 100 - 103.

(42) Hinsley p. 85 - 86.Rosehl nsa p. I JO.

(43) Roseblum p. 110.

(44) Charles Fenwick, International Law (New York, Appleton Century - Crafts, inc. 1965), pp. 6 - 7.

(45) Frederick H. Hartmann, **The Relations of Nations**, (New York, Macmillan Publishing Inc. 1978), pp. 22 - 23.

(46) Ibid pp. 23 – 24.F

(47) F.S. Northedge, The International Political System, (London: Faber and Faber 1981), p. 67.P. Savigear, ''European Political Philosophy and the Theory of International Relations'', in Trever Fayler, ed. Approaches op. cit , p. 32.

(48) Hartman, op. cit, p. 24.

(49) P. Savigear, ''European Political Philosophy and the Theory of International Relations'', in Trever Tayler, ed. Approaches op. cit , p. 32

Parkinson p. 67.

(50) اريل وايل هيغل والدولة، ترجمة نخلة فريفر، بيروت، دار التنوير، 1986م، صفحة 52.

(51) Parkinson p. 67.

(52) اريل وايل، مرجع سابق، صفحة 86.

(53) Parkinson p. 79.

(54) P. Savigear "European… p. 32.

(55) Charles R. Beitz, Political Theory and International Relations (New Jersey, Princeton University Press, 1979), p. 28.

(56) Howard Warrebder, The Political Philosophy of Hobbes, London, Oxford University Press, 1957), p. 118.

(57) Ibid p. 19.

لمزيد من التفاصيل حول الفكر الواقعي في العلاقات الدولية؛ راجع:

(58) Hans Morgenthan, Politics Among Nations The Struggle for Power & Pence, (New York: Alfred A. Knoph, 1978).

(59) Thomas Hobbes, Leviathan, edited by C.B. Macpherson (Baltimore, Maryland, Penguin Book , Inc 1968), p. 380.

(60) James E. Dougherty, Robert and L. Phaltzgraff, Contending Theories of International Relations, A Comprehensive Survey (New York, Harper & Row Publishers, 1982), p. 86.

(61) Parkinson p. 51.

(62) أمين، ومحمود، قصة الفلسفة، مرجع سابق، صفحة 114.

(63) Savigear. p.36 – 37.

(64) David Hume, **A Treatise of** Human Nature, Volume 2 Introduced by A. D. Lindsay (London, Aldine Press 1966), pp. 266 - 67.

(65) لمزيد من التفاصيل؛ راجع:

R.N. Berki, "On Marxian Thought and the problem of International Relations, World Politics, p. 24, No. 1, October 1977, pp. 80 - 105.

(66) Forest L. Grieves, Conflict and Order, p. 65.

(67) Northedge op. cit. p. 51.

(68) Grieves p, 71.

(69) P. Suvigear p. 36 - 37.

(70) Ibid 38.

(71) لمزيد من التفاصيل؛ راجع:

Emmerich de Vettel, The **Law** of Nations, edited by C. Fenwick (New York, Oceans **Press**, 1964).

(72) Jean Jaques Rouisseau, "A Last Peace Throngh the Federation of Europe", in Robert Jervis. eds., International Politics (Boston: Little Brown,

1973), pp. 68 - 80.

(73) Talcot Parsons, "Order and Cosmmunity in The International Social System" in James Rosenau ,ed. International Politics and Foreign Policy, (New York Free Press, 1961), pp. 120 - 129.

(74) Bull The Anarchical Society, p. 24 - 25.

راجع كتاب:

(75) Robert O. Keohane & Joseph S, Nye, **Power and Interdependence World** Politics in Tranasition, (Boston Little Brown and Company, 1977).

(76) John McLean, "Interdependence, an Ideological Intervention in International Reltions in Barry Jones & P. Willetts ed. Interdependence on Trial, (London, Fracis Printer, 1984), pp. 130 – 166.