

النظام من أجل العدالة : دراسة في فلسفة الحرب العادلة عند بول رامزي

شريف مصطفى أحمد حسن

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الفيوم.

عدد يونيو ٢٠١٨

النظام من أجل العدالة

دراسة في فلسفة الحرب العادلة عند بول رامزي*

شريف مصطفى أحمد حسن

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الفيوم.

مقدمة

يشير مصطلح "الحرب العادلة" إلى مجمل الحكمة الأخلاقية والقانونية والسياسية التي تطورت عبر تاريخ الثقافة الغربية والثقافات الأخرى حول تبرير القوة المسلحة وحدود الاستخدام المقبول لهذه القوة. إن الغرض من هذه النظرية هو ضمان أن تكون الحرب مبررة أخلاقياً عبر مجموعة من المعايير التي لا بد من إنجازها لكي تعد الحرب عادلة. وتنقسم معايير الحرب العادلة إلى مجموعتين: "الإعلان المشروع للحرب" والذي يتضمن معايير للحكم على صواب أو خطأ قرار طرف ما باللجوء إلى القوة ومنها: السبب العادل والسلطة المشروعة والنية الحسنة والأمل المعقول في النجاح والملاذ الأخير وغاية السلام. أما "السلوك المشروع أثناء الحرب" فهو يوفر معايير للحكم على صواب أو خطأ طرق معينة من استخدام القوة، ويشمل حماية غير المقاتلين أو ما يطلق عليه مبدأ "التمييز"، والموازنة بين الوسائل والغايات عند استخدام القوة أو ما يطلق عليه مبدأ "التناسب".

* بول رامزي Paul Ramsey (١٠ ديسمبر ١٩١٣ - ٢٩ فبراير ١٩٨٨) أخلاقي مسيحي أمريكي، ولد في ميسيسيبي. تخرج من كلية ميلسباس في ميسيسيبي وجامعة بيل. وقد قضى الجزء الأكبر من حياته الأكاديمية كأستاذ جامعي في جامعة برينستون حتى نهاية حياته في عام ١٩٨٨.

في دفاعه عن الحرب العادلة ضد مذهب المسالمة المسيحي، ينضم رامزي إلى خط من الفهم اللاهوتي للحرب يمتد إلى كل من القديس أوغسطين والقديس توما الإكويني. يؤكد رامزي أن القرارات المتعلقة بالحرب يجب أن تحكمها "الحكمة السياسية". إن ما إذا كان ينبغي خوض حرب معينة، وعلى أي مستوى من مستويات العنف، يعتمد على حساب التكاليف والأهداف الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وأهمها "النظام". ويتميز تحليل رامزي بافتراض أن القوة حقيقة في الحياة السياسية يجب أن يحسب حسابها أو أنك ستذلل من خلالها، من ثم يناقش التحديات الحديثة للمبادئ الأخلاقية التقليدية للسلوك العادل في الحرب، وأخلاق الردع، ونظرية الحرب العادلة عند رجل الدولة.

إن رامزي يرى أن الحرب حقيقة من حقائق الوجود الإنساني وأنها ترتبط بأسباب عادلة أخرى غير الدفاع عن النفس، من ثم يفتح الباب أمام الحروب التي تخدم مبادئ العدالة وحقوق الإنسان. لكن الإشكال الذي يحاول رامزي أن يجيب عليه: إذا كان لدى المرء أسباب عادلة لخوض حرب فماذا عن النظام؟. ماذا لو أن السعي إلى تحقيق العدالة عن طريق الحرب سيسهم في ضياع الأوطان ونشر الفوضى؟ وماذا سيكسب البشر من حرب ينتج عنها تفكك الدول ودمار المجتمعات؟ وماذا لو حدث تعارض بين مبادئ العدالة والنظام، بأيهما نضحي؟ وماذا لو تسببت هذه الحروب في جلب "الضرر الأكيد" للشعوب إذا كان المبرر الأخلاقي الرئيسي لها هو حماية الأبرياء من هذا الضرر الأكيد؟.

لقد بدأت المشاركة الجوهرية لبول رامزي في تقليد الحرب العادلة بمؤلفه "الحرب والضمير المسيحي" عام ١٩٦١ وهو عمل يمثل إحياء معاصرا لنظرية

الحرب العادلة. وكان قد سبقه بنقاش موجز للأخلاقيات المسيحية والاستخدام المشروط للقوة في كتابه المبكر "الأخلاق المسيحية الرئيسية" عام ١٩٥٠. وقد كتب رامزي العديد من المقالات خلال الستينات من القرن العشرين والتي قام بتجميعها في مؤلفه "الحرب العادلة" الذي نشره عام ١٩٦٨، ومقال آخر نشره في عام ١٩٧٣ بعنوان "سياق الأخلاقيات السياسية للتفكير الاستراتيجي". وعند هذا التاريخ كان فكر الحرب العادلة في النقاش الأمريكي قد ترسخ وتحول رامزي إلى اهتمامات أخرى. ولكن ومع ظهور الكتابات الخاصة بالأساقفة الأمريكيين، سواء من الكاثوليك الذين قاموا بإعداد ونشر رسائلهم الرعوية تحت عنوان "تحدي السلام" خلال المؤتمر الوطني للأساقفة الكاثوليك عام ١٩٨٣، أو من أنصار الكنيسة الميثودية المتحدة في مؤلفهم بعنوان "في الدفاع عن الخلق" عام ١٩٨٦، اضطر رامزي إلى العودة مرة أخرى إلى مسألة الحرب العادلة في آخر مؤلفاته التي نشرت قبل فترة وجيزة من وفاته "تحدثوا من أجل الحرب العادلة أو المذهب السلمي" عام ١٩٨٨.

وتسعى هذه الدراسة إلى تقديم تحليل نقدي للعلاقات التي أقامها رامزي بين الحب والحرب والنظام، وبين الإعلان العادل للحرب والسلوك المشروع أثنائها والنظام، وبين التدخل الإنساني ومكافحة الإرهاب والنظام، وذلك باعتماد مناهج التحليل والنقد والمقارنة في عرض أفكاره.

أولاً: الحب والحرب و"النظام"

تمت مناقشة فكرة الحروب "العادلة" و"غير العادلة" منذ زمن ثوكديديس (القرن الخامس قبل الميلاد). في "الحوار الميلياني، تاريخ حرب البلوبونية"، يذكر ثوكديديس أن الميلانيين يأملون في كسب الحرب لأنهم يعتقدون أنهم "على حق".

ويتحدث أفلاطون عن حدود وقيود حرب الضرورة لتحقيق السلام^١. على الرغم من أن فكرة عدالة الحرب قد نوقشت في وقت سابق كإشكالية، كان أرسطو أول من صاغ مصطلح "الحرب العادلة"، وطبق ذلك على الحروب التي شنها الهيلينيون ضد غير الهيلينيين، الذين اعتبرهم برابرة^٢.

مع بداية العصور الوسطى، بدأت فكرة الحرب العادلة تتطور أكثر. فبعد أن جعل ثيودوسيوس الأول -آخر إمبراطور روماني يحكم الشرق والغرب- المسيحية الدين الرسمي للدولة، رفض الجنود المسيحيون في الجيش استخدام القوة وأصبحت البلاد عرضة للهجمات الخارجية. أدرك آباء الكنيسة أنهم مضطرون إلى إيجاد طريقة مقبولة إذا ما أرادوا إنقاذ الإمبراطورية الرومانية والمسيحية من "البرابرة". ومن أجل تبرير المشاركة المسيحية في الحرب رغم التقليد المضاد للعنف للحياة المسيحية، أعلن أوغسطين أن الحرب في حد ذاتها ليست شراً بشكل أصيل، بل الذهاب إلى الحرب من أجل الرغبة في العنف والعداء، والجشع، وشهوة السلطة والطموح تمثل الشرور الحقيقية التي يتوجب على المسيحيين حماية أنفسهم منها^٣. من خلال هذا التفسير الجديد للكتاب المقدس، لم يضاف أوغسطين فقط الشرعية على الحرب بالنسبة للمسيحيين، بل أعلن أنه من الواجب على المسيحي الصالح أن يذهب إلى الحرب دفاعاً عن جاره عندما يصبح في خطر، وطالما تقيدت هذه الحرب بمعايير محددة. حيث تصيح الحرب ضرورية إذا تمت من أجل حماية

1) Paul, Christopher, The Ethics of War and Peace, An Introduction to Legal and Moral Issues, New Jersey, Pearson, 2004, p. 9.

2) Frederick H. Russell, The Just War in the middle Ages, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp.3-4.

3) Saint, Augustine, Contra Faustum, Book xxII, p.7420, www.newadvent.org/fathers/140622.htm.

المظلومين، وإذا كانت من أمرت بها سلطة ذات سيادة، وإذا كانت من أجل الصالح العام، ووفقا للنية الحسنة وبهدف حفظ السلام.

وهكذا أصبح مقبولاً أن يكون المسيحي الصالح مستعداً للذهاب إلى الحرب وأن يخاطر بحياته من أجل حماية أحبائه في وجه الظلم، إلى أن قام القديس توما الإكويني بصياغة نظرية الحرب العادلة بشكل منهجي. بالنسبة للإكويني، مثل أوغسطين، الحرب العادلة هي ممارسة من أجل العدالة ضد عدوان غير مبرر وتستند إلى الحب المسيحي. يجب على المسيحي الصالح أن يفهم الحرب العادلة كوسيلة لتحقيق السلام والعدالة. في مؤلفه "الخلاصة اللاهوتية"، يعرض الإكويني لمتطلبات الحرب العادلة "أولاً، يجب أن تقوم سلطة ذات سيادة بإعلان الحرب"^١. ثانياً، أن يكون لها سبب صحيح، "من متطلبات الحرب العادلة وجود سبب صحيح، بمعنى أن أولئك الذين سنقاتلهم من الضروري أن يتعرضوا للهجوم لأنهم يستحقون ذلك نتيجة خطأ ارتكبوه"^٢. وثالثاً، يجب أن تتم الحرب وفقاً للنية الحسنة "من الضروري أن يتمتع المتحاربون بنية صحيحة، وذلك بأن ينووا النهوض بخير أو تجنب شر"^٣. وقد استخدم المفكرون الكلاسيكيون للحرب العادلة، الذين لا يزالون مسيحيين ملتزمين، إشارات من الكتاب المقدس لمساعدة المؤمنين بتبتعد عن النهج السلمي. الحرب التي وافقوا عليها كانت حرباً تدعمها القيم الدينية.

أما انفصال الحرب العادلة عن حاضنتها الدينية فقد بدأ بعد الإكويني، فقد أعاد مفكرون بارزون أمثال فرانسيسكو فيتوريا (١٤٩٢-١٥٤٦) وهوغو غروتوس (١٥٨٣-١٦٤٥) النظر في حدود هذه النظرية وقاموا بتطبيقها على الظروف

1) Thomas, Aquinas, Summa Theologica, Volume III, New York, Ave Maria Press Inc, 1948, pp. 1353-1357.

2) Ibid.

3) Ibid.

السياسية لعصرهم، وبدأت النظرية في الارتباط بالقانون الطبيعي وأصبحت أكثر علمانية وعالمية.

ومنذ بدايات القرن السابع عشر وحتى ظهور أعمال اللاهوتي البروتستانتي بول رامزي، لم تكن هناك دراسة عميقة جادة تحاول تحليل مفهوم الحرب العادلة كنقطة بحثية مركزية ملائمة للتأمل الديني والعلماني حول الأخلاق والحرب^١. لقد حدث ذلك بشكل أساسي نتيجة سيطرة مفهومي القوة والمصالح القومية التي دعمتها كتابات مكيافيللي وهوبز وأنصار المذهب الواقعي على العلاقات الدولية لسنوات.

في القرن العشرين تجدد النقاش مرة أخرى حول فكرة الحرب العادلة نتيجة للأحداث المتلاحقة في العالم السياسي. خلال الحرب العالمية الثانية كان هناك نقاش في بريطانيا حول مشروعية الحملة العسكرية على المدن الألمانية. حيث قدم المعارضون للحملة مجموعة من الاعتراضات التي ترتبط بشكل واضح بالمعايير الموجودة في نظرية الحرب العادلة^٢. من ثم بدأ النقاش من جديد حول أخلاقية الحرب في الفترة المعاصرة. وعلى الرغم من أن النظرية قد اتخذت بعدا علمانيا في أعمال فيتوريا وسواريز وغروتوس والذين طرحوها من منظور القانون الطبيعي وليس القيم المسيحية، فإن بول رامزي بدأ في ربط المفهوم مرة أخرى بالقيم المسيحية مستقيدا من أعمال القديس أوغسطين.

إن المكانة المركزية للمعيار الأخلاقي للمحبة وإعلاء قيمة النظام في نظرية رامزي للحرب العادلة هي أكثر جوانب فلسفته إثارة للإعجاب واختلافا عند مقارنة

1) James, Tuner, Johnson, Contemporary Just War Thinking: Which is worse, to Have Friends or Critics?, Ethics & International Affairs, Vol 27, No 1, 2013, p.29.

2) Nicholas, Rengger, On the Just War Tradition in the Twenty-First Century, International Affairs, Vol 78, No 2, 2002, p.355.

عمله بتقليد الحرب العادلة ككل أو حتى مع منظرين مسيحيين آخرين ضمن هذا التقليد. حيث أن هذين البعدين: المحبة والنظام لم يشغلا اهتمام جراتيان القائد الكنسي للقرون الوسطى أو خلفائه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولم يكونا محور اهتمام توما الإكويني وأفكاره حول الحرب العادلة. لم يتجسدا بشكل مركزي في الحجج اللاهوتية المرتبطة بالعضالات الدينية لعصر الإصلاح، ولا يمكننا العثور عليهما لدى المنظر المدرسي الجديد للحرب العادلة فرانسيسكو فيتوريا. إن نظرية رامزي في الحرب العادلة غير معتادة في اعتمادها على هذين المبدأين.

تشكل مقدمة وفصول "الحرب والضمير المسيحي" بيانا قاطعا على اهتمام رامزي المركزي بتحديد شروط التحليل الأخلاقي المسيحي لاستخدام القوة المسلحة من خلال تأمل الآثار المترتبة على الحب المسيحي للجار. فقد اعتقد المسيحيون الأوائل من دعاة السلام العالمي أن التغييرات التي حدثت في عصر قسطنطين وما بعده - خاصة التطور المبكر لأفكار الحرب العادلة- مثلت تراجعا عن النقاء الأخلاقي من جانب الكنيسة، ويرد رامزي على ذلك " لم يكن التحول صوب عقيدة الحرب العادلة وممارساتها تراجعا عن النقاء الأصلي للأخلاق المسيحية، بل كان ذلك تغييرا في التكتيكات فحسب، حيث ظلت الإستراتيجية الأساسية كما هي: الحب والخدمة المسئولة عن الجيران في نسيج الحياة المشتركة، حيث أدرك المسيحيون ببساطة ضرورة خدمة الاحتياجات الحقيقية لجميع البشر الذين مات المسيح من أجلهم، كما يتطلب منهم تقديم يد العون في الحفاظ على الحياة الاجتماعية والسياسية المنظمة التي يحيا فيها جميع البشر"^١.

1) Paul, Ramsey, War and the Christian Conscience, Durham, NC: Duke University Press, 1961, p.xvii.

من هذا الإدراك جاء الإذن الذي يتضمن التزاماً أخلاقياً على المسيحيين بالانخراط في الحرب ليس دفاعاً عن أنفسهم، بل من أجل الدفاع عن الجار وحمايته. وفي الوقت نفسه يضع هذا الحب أيضاً قيوداً على ما يفعله المسيحي، ويفرض حظراً على القتل المباشر المتعمد لأي شخص لا يتعاون بشكل مباشر مع القوة التي يجب مقاومتها. هذا الإذن مع القيد يطلق عليهما رامزي "الإبنان التوأمان للحب والذان يحددان الأخلاق المسيحية للحرب"^١.

"في الحرب والضمير المسيحي" يستخدم رامزي فقرة تجسد هذا الإلتزام في العمل المسيحي للقرن الرابع حول واجبات رجال الدين من قبل معلم أوغسطين أمبروز من ميلان. فقد افترض أمبروز أن مسيحياً يسافر على طريق ناء صادف مسافراً آخر يتعرض للهجوم من قبل لص، ماذا يفعل المسيحي؟. وحيث يختلف هذا الموقف فيما يرى أمبروز -ويتفق معه رامزي- عن موقف آخر يتعرض فيه مسيحي هو نفسه للهجوم. ففي هذه الحالة ربما لا يدافع المسيحي عن نفسه بالقوة "خشية أنه في دفاعه عن حياته الخاصة ربما يلوث محبته لجاره"^٢. أما حينما يتعرض شخص آخر للهجوم بغير وجه حق يصبح واجب على المسيحي الدفاع عن هذا الجار باستخدام القوة إذا لزم الأمر كما قال أمبروز "من لا يدفع ضرراً عن صديقه، إذا استطاع، فإنه يتحمل ذنباً مساوياً لذنب الشخص الذي يسبب الضرر له"^٣. ولكنه حذر في الوقت نفسه من أن هذا الشخص المعتدي هو أيضاً أحد الجيران الذين مات المسيح من أجلهم، فلا يجوز للمسيحي اللجوء إلى العنف إلا بما هو ضروري

1) Ibid, p. xx.

2) Ibid, p.37.

3) Ibid.

لإبعاد المعتدي أو إخضاعه. إن هذا النموذج من التفكير الذي قدمه أمبروز أصبح نموذجاً لا نظير له في فكر رامزي في الحرب.

وفي موضع آخر يستخدم رامزي حكاية من التوراة عن "سامري صالح" لتأسيس حجة مماثلة. فباستخدام حكاية السامري الصالح يؤكد رامزي أن مفهوم الخيرية المسيحية يمتد إلى أبعد من السامري الصالح نفسه الذي قدم المساعدة للرجل الذي وقع بين اللصوص. هو يمتد إلى صاحب الخان الذي يحافظ على عمل يجعله قادراً على دفع المال الكافي للمساعدة، ويمتد إلى دورية الشرطة التي تعمل على طول الطريق إلى أريحا لمنع مثل هذه الحوادث، بل يمتد ليشمل النظام الاجتماعي الذي ينشئ مثل هذه الدورية، يقول "ربما يكون من الخير أن نقاوم بقوة السلاح أي اعتداء خارجي على النظام الاجتماعي الذي يحافظ على دورية الشرطة على طول الطريق المؤدي إلى أريحا"¹. حيث ينطوي الحب المسيحي على قدر كبير من المسؤولية الاجتماعية. إن إملاءات حب الجار بالغة الأهمية، حيث الحب المسئول اجتماعياً والذي قد يتطلب استخدام أعمال العنف دفاعاً عن دولة صديقة قريبة أو بعيدة.

ففي حين علم يسوع الحواري أن يحول الخد الآخر في قضيته الخاصة فإنه لم يأمر حواربيه بأن يرفعوا وجه إنسان آخر مضطهد لكي يضرب على خده الآخر. ليس جزءاً من أعمال المحبة أن نسمح باستمرار ذلك. إن من أهم أهداف المحبة والرحمة إنقاذ أكبر عدد ممكن من أبناء الله من الطغيان، وحمائتهم من الاضطهاد، مثل الكثيرين من أولئك الذين مات المسيح من أجلهم، لأنه ربما تكون هناك إمكانية لإنقاذهم. حتى لو كان ذلك يتطلب استخدام القوة المسلحة ضد القوة الشريرة. وهذا ما

1) Paul, Ramsey, The Just War: Force and Political Responsibility, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1968, p.143.

يقصده رامزي بأن "عدالة اللجوء أحيانا إلى الصراع المسلح نشأت من صلب أخلاقيات الحب المسيحي"^١.

من هذا المفهوم للحب واعتمادا على أفكار أوغسطين يتأسس تبرير رامزي للحرب. يبرر الحب المسيحي الحرب في ظروف معينة كما أنه يقيدتها أيضا. إن حب الجار يبرر استخدام القوة في بعض الأحيان عندما يتعرض الجيران للتهديد، من ثم توفير الأساس لشرعنة العنف العسكري. وفي الوقت نفسه يتطلب هذا الحب أيضا أن تكون القوة العسكرية محدودة. وهنا لا بد أن نلاحظ أنه ورغم اعتماد رامزي على أوغسطين في تطوير الأساس اللاهوتي لأخلاقيات الحرب العادلة إلا أنه لم يعتمد بالأساس على كتابات أوغسطين التي تتناول إشكالية الحرب بشكل دقيق مثل رسالة إلى بونيفيس وتعليق على جوشوا بل اعتمد على مصادر أكثر عمومية مثل مدينة الله، حيث أخلاق الحب أكثر وضوحا.

لقد كتب رامزي عن الحرب العادلة في وقت كان فيه الفكر المسيحي والفكر الأخلاقي المسؤل يميل نحو السلام في مواجهة سياسة الحرب الباردة. حيث أكد رامزي أن "المشاركة في الحرب ليست "تراجعا" عن الحب المسيحي، بل تعبيرا عن الفهم المسيحي للمسئولية الأخلاقية والسياسية"^٢ وهو ما دفعه إلى تطوير حجته ضد النزعة المسيحية السلمية إلى أبعد من ذلك عندما ساوى بين المسالمين وأولئك الذين لا يرون ثمة قيود أخلاقية على الحرب "إن المحاولة اليائسة للحفاظ على الحالة الراهنة للـحرب عبر تصويب الأسلحة بشكل عشوائي صوب الناس، والمحاولة الحماسية لإلغاء الحرب بإعلان أنها في أي شكل "شر" لا يمكن ولا يجب أن يطبق

1) Ibid., p.142.

2) Ibid., p.150.

عليه أية قيود أخلاقية، هو نوع من الارتياح السلمي في إعلان الطرفين أنه لا اقتصاد أخلاقي يجب أو يمكن أن يحكم استخدام العنف المسلح^١.

إن مجرد القول بعدم إمكانية استخدام العنف في قضية العدالة - كما فعلت الرسالة البابوية الخاصة بجون الثالث والعشرين حول "إحلال السلام" - إلا للدفاع عن النفس تكون قد جردت الدول من القدرة على التصرف بطريقة مسؤولة لحماية ما هو عادل وسلمي. إن رامزي لا يقلل من القوة التدميرية للأسلحة الحديثة، لكنه يشعر أنه حتى مع وجود مثل هذه الأسلحة، يجب أن يظل الإكراه العنيف أمرا ممكنا إزا أردنا صيانة العدالة. إن المطالبة بأي شيء آخر هو عودة إلى عقلية "الحرب هي الجحيم" حيث يصاب المرء بالشلل ولا يمكنه التصرف دفاعا عن جيرانه، من ثم عدم الوفاء بالمسئولية المسيحية وحب الجار. فحماية الجار ليست اختيار بل التزام وواجب^٢.

ويمثل "السبب العادل" أهمية خاصة لرامزي من أجل إضفاء الشرعية على الحرب التي يمكن تبريرها. حيث يسمح رامزي بأسباب عادلة أخرى غير الدفاع عن النفس. ويفتح الباب أمام الحروب التي تخدم تصحيح الأخطاء التي ارتكبت ضد دولة من الدول دفاعا عن العدالة. لكن رامزي يؤكد أنه وعلى الرغم من أن المرء ربما تكون لديه أسباب لخوض حرب إلا أنه يتوجب عليه أيضا أن يخدم قضية "النظام"، وهو ما يرتبط بالحكمة والحصافة السياسية. يجب على المرء أن يسأل عما إذا كان السعي إلى تحقيق العدالة عن طريق الحرب سيسهم فعليا في تعزيز النظام أم لا؟^٣. فربما يسقط الجيران الذين كنا نسعى لحمايتهم في فوضى شاملة ومطلقة. إذ

1) Ibid., p.146.

2) Carla, Marie, Reid, The Just War Tradition and Unconventional War: Intervention and Counter-Terrorism in the works of Paul Ramsey, Michael Walzer, and James T. Johnson, 2003, p.21.

لا بد لنا أن نسأل دائما عن الجدوى. إذ أن هناك إجراءات ربما تكون ذات جدوى من أجل الصالح الدولي مع أنها قد لا تخدم المصلحة الوطنية. وحيث يؤكد رامزي أن على رجل الدولة أن يولي الاعتبار الأساسي للمصلحة الوطنية، وأن يعمل ضمن مناطق التداخل الأوسع بين الصالح الوطني والدولي. ربما يكون لدى المرء سبب كاف للتصرف بطريقة عسكرية، وقد يخدم المرء بذلك أسباب العدل، ولكن هناك أيضا اعتبار قدرة المرء على تحقيق النتائج المرجوة دون إضرار بالنظام. لذا لا بد أن نتساءل: هل يمكننا أن نتصرف بفاعلية عسكريا دون الإضرار بالنظام العالمي أو قدرتنا على الوفاء بمسئولياتنا الأساسية؟^١

ومما يؤكد عناية رامزي بالنظام دفاعه عن الحكمة كمبدأ حاسم في تبرير الحرب. حيث يؤكد رامزي على ضرورة معادلة الحاجة إلى العدالة مع الحاجة إلى النظام. فالكفاح من أجل العدالة في ظرف من شأنه أن يلقي بشريحة كبيرة من العالم إلى الفوضى لا معنى له. فقط في النظام يمكن للمرء أن يجد السلام الذي تناضل العدالة من أجله. فلا بد من معرفة ما اذا كان من الحكمة الدخول في حرب أم لا؟، " لا يمكن أن يكون من الصواب أن تلجأ إلى الحرب مهما كان السبب عادلا ما لم يكن بالإمكان إثبات التناسب بين الأهداف العسكرية/السياسية وثمرتها، أو ما لم يكن لدى المرء سبب للاعتقاد بأنه في النهاية سينجز المزيد من النفع أكثر من التدهور أو منع شر أكبر. ولكن من بين جميع اختبارات الحكم على اللجوء إلى الحرب أو المشاركة فيها، فإن هذا التوازن بين التأثير الشرير والتأثير الخير يكون مفتوحا لأقصى قدر من عدم اليقين"^٢.

1) Ibid., p. 30.

2) Ramsey, The Just War, p.195.

لقد استند حذر رامزي من فكرة "السبب العادل" على فكرة أوغسطين حول عدم قدرة البشرية الساقطة على معرفة أين تكمن العدالة؟ ففي عالم مبتلى بالخطيئة - مدينة الإنسان- لا توجد عدالة تامة ولا حتى فهم كامل للعدالة. فكثيرا ما يشعر المرء بكل الثقة أنه على حق، على الرغم من أنه نادرا ما يكون هذا هو الحال بالفعل. فربما يعتقد المتقاتلان أنهما على حق. وهو ما يطلق عليه رامزي "العدالة الظاهرية المتزامنة" وهي القضية التي ابتلي بها فيتوريا واستمرت مع رامزي وقادته إلى معياري التمييز والتناسب في السلوك المشروع أثناء الحرب. فإذا كان الشخص غير متيقن من أن طرفا ما على حق وأن قضيته عادلة، فعليه أن يتحرك بحذر وأن يتخذ إجراءات عادلة قدر المستطاع. فبما أن المرء ربما يكون على خطأ، فهناك حاجة للمضي قدما بطريقة لا تضر الأبرياء أو تتجاوز حدود السلوك الأخلاقي المقبول في الحرب^١.

ولأن رامزي لديه اهتمام كبير بالنظام على الصعيدين الدولي والوطني فإنه يمنح اهتماما خاصا بمسألة "السلطة المشروعة"، حيث يرى أن العمليات السياسية القائمة غالبا ما تحافظ على النظام وتتطوي على سلطة موثوق بها لإعلان الحرب. حيث يجب على الحاكم السيادي أن يستخدم تلك السلطة في إعلان الحرب عند الضرورة "لكي يكون هناك مجتمع سياسي قادر على أن يكون فاعلا في المجتمع الدولي، فلا بد وأن تكون هناك ثمة طريقة لصنع قرار أو التزام أي دولة، وثمة مقياس للسلطة الداخلية لهذا الصوت حتى من قبل مواطنيها الذين يعارضونها"^٢.

إن رامزي مؤيد للسلطة السيادية باعتباره مدافع عن نظام يعمل في معظم الحالات من أجل الصالح العام للمواطنين. ويعترف بالمسؤوليات والصلاحيات

1) Ibid., p.23.

2) Ibid., p. 97.

الهائلة للحكم السيادي في تعزيز النظام وتحقيق العدالة على الصعيد الدولي كذلك. فالسلطة المشروعة هي سلطة الدولة وحكامها.

ويرى ديفيد ليتل أن مفاهيم رامزي للعدل والنظام والقانون كلها ترجمات للمحبة المسيحية، وأن كلا منها يجب أن يتوازن مع الآخر في مواقف سياسية ملموسة إذا أردنا للمحبة أن تتجلى فعليا بشكل صحيح. حيث تضع قراءة ليتل لرامزي النظام في مكانة غاية في الأهمية. فانطلاقا من الفرضية الأساسية القائلة بأن لاهوت رامزي مؤسس على لاهوت أوغسطين وأفكاره عن الحالة الساقطة للإنسان وتفرقة بين مدينة الإنسان ومدينة الله، يكتب ليتل "بالنسبة لرامزي فإن مبدأ النظام أساسي في تعريفه للسياسة. إن تنظيم القوة عن طريق الاحتكار ليس فقط شرطا ضروريا للحكم، بل هو بحد ذاته تعبير ضروري عن المحبة المسيحية في عالم ساقط، بعبارة أخرى النظام هو أحد المتطلبات المباشرة للمحبة"^١.

إن قضية النظام يجب أن تحصل على قدر كبير من الأهمية في أي عملية لصنع قرار سياسي إلى جانب العدالة والقانون. إن رجل الدولة عند رامزي لا تحكمه المبادئ المجردة بل يتوجب عليه اتخاذ قراره على أساس حساب النتائج المستقبلية للتوازن بين النظام والعدالة والقانون. والأمر يعود إلى تقدير رجل الدولة حيث السلطة المشروعة "إن الأسئلة المتعلقة بأهداف السياسة والتي تعتبر موضوعا مناسباً للحكمة السياسية أو الحكم التقديري ربما يتم تسويتها في نهاية المطاف من خلال العملية السياسية القائمة. وهذا بسبب عدم وجود طريقة أخرى لحلها بشكل جذري"^٢.

1) David, Little, The Structure of Justification in the Political Ethics of Paul Ramsey, in Love and Society: Essays in the Ethics of Paul Ramsey. James Johnson and David Smith, eds. (Missoula, Montana: Scholars Press, 1974, p. 149.

2) Ibid., p.153.

فالحكم السياسي هو مسؤولية السلطة الشرعية، والحفاظ على النظام القائم وتسلسل السلطة ومؤسساتها جزء لا يتجزأ من العدالة. يجب أن تعمل العدالة والنظام معا أو لن يوجد أي منهما. في السياسة، في "مدينة الإنسان"، لا يمكن أن يكون للنظام أو العدالة قيمة أعلى من الآخر، ولكنهما في بعض النواحي مقيدان أحدهما للآخر. يقول رامزي "النظام من أجل العدالة لأن العدالة السياسية الحقيقية الوحيدة هي عدالة منظمة، لكن العدالة ليست أدنى من النظام، لأن النظام السياسي الحقيقي الوحيد الذي يسكن فيه البشر في مجتمع وسلام هو النظام العادل بما يكفي لجذب ولاء البشر"^١.

وفي تصريحاته حول مكافحة الشيوعية يؤكد رامزي أيضا على قداصة النظام، "تبقى القضية أنه لا يوجد مسيحي ولا إنسان يحب الحرية المنظمة يجب أن يتآمر مع الشيوعية في سعيها للوصول إلى السلطة. وهذا سؤال مختلف تماما عما إذا كان من الممكن خدمة الله في أرض شيوعية. من ثم فهناك التزام بمساعدة الآخرين في مقاومة الشيوعية، حتى في أشكالها الأكثر ليبرالية، إذا كانت هناك بدائل فعلية. ويختفي هذا الالتزام السياسي بالطبع إذا لم يكن ممكنا القيام بذلك أو إذا كان ذلك سيؤدي إلى شر أعظم من الشر الذي تم منعه. هذه هي الأسئلة إذن: ما اذا كان ما يجب القيام به يجب القيام به سياسيا، ما اذا كان ما يجب القيام به سياسيا يجب القيام به سياسيا من جانبنا، ما اذا كانت هناك قوة تتناسب مع هذه المسؤوليات الخاص بمجتمع ديمقراطي قائد، وأخيرا ما اذا كان ما يجب القيام به سياسيا من قبلنا يمكن أن يتم بحكمة"^٢.

1) Ramsey, The Just War, p. 28.

2) Ibid., p.449.

وفي مناقشته للثورة ضد الاشتراكية وأنظمتها يبدو رامزي بشكل عام أنه يقف بجوار الطرف الأكثر ليبرالية. فيما يتعلق بمبدأ السلطة والثورة، يذكر في دفاعه "في نهاية الاعتراض على التحليل السابق للعادلة في سلوك حرب التمرد ربما أسأل عما إذا كنت أعني مع لوثر أنني أقف دائماً ضد أولئك الذين يصنعون الثورة ومع أولئك الذين يعارضونها. لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية هذه هي النتيجة التي أريد استنتاجها"^١. يستمر ليؤكد أن:

"فيما يتعلق بالاستحسان أو عدم الاستحسان النظري للحركات الثورية، فأنا أعني دائماً بالدفاع عن عقيدة الثورة المبررة كما تمخضت عنها نظرية الحرب العادلة (ثورة مقيدة بنفس الحدود) الخاصة بالكالفينيين* من الجيل الثاني وما بعدهم. أنا أعني عدم الوقوف دائماً مع أولئك الذين يصنعون حروباً ثورية وضد أولئك الذين يعارضونها. أنا أعني عدم الوقوف دون تمييز مع الحركات الثورية لأن سببها ربما يكون عادلاً. فوفق الضمير المسيحي قتل عدو أو تدمير ظالم هما دائماً متماثلان ويمثلان انتهاك واضح وبديهي للمحبة، إن هذه الأفعال تتطلب تبريراً في حدود المتطلبات الموازية للمحبة، وهذا يرتبط بتعريف السلوك المشروع الذي ينتج تلك القيود الصارمة على سلوك الحرب أو الثورة"^٢.

فمن حق الدول وواجبها أن تتدخل لمساعدة الجار المحتاج ولو حتى لتشكيل نظام سياسي أفضل ولكن بما لا يفضي في النهاية إلى الفوضى.

1) Ibid., pp. 458-459.

*الكالفينية (والمعروفة أيضاً باللاهوت المصلح) هي مذهب مسيحي بروتستانتي يعزى تأسيسه للمصلح الفرنسي جون كالفن، وكان هذا الأخير قد كتب بين عامي ١٥٣٦م و ١٥٥٩م مؤلفه (مبادئ الإيمان المسيحي) والذي يعتبره الكثيرون من أهم ما كتب في الحركة البروتستانتية.

2) Ibid., p.460.

ثانياً: الإعلان المشروع للحرب و"النظام"

لقد شكل معيار الإعلان المشروع للحرب من الناحية التاريخية العمود الفقري لأطروحة الحرب العادلة رغم أن البنود الواردة فيه أصبحت ثانوية في المناقشات المعاصرة للحرب. إن المعايير المتعلقة بمتى يجوز أخلاقياً الانخراط في حرب تسبق منطقياً المعايير المتعلقة بكيف يقاتل المرء عدوه بشكل مشروع. يشير جيمس جونسون إلى أن "معايير السلوك المشروع أثناء الحرب تمثل ظاهرة حديثة نسبياً ومحاولة جعلها مركزية أكثر حداثة. على النقيض من ذلك فإن معايير الإعلان المشروع للحرب يعود تاريخها إلى القديس أوغسطين"^١.

يشير جونسون إلى أن أوغسطين شعر بأنه من الضروري تبرير المشاركة المسيحية في الحرب بسبب التقليد السلمي للكنيسة المبكرة. ولكي يفعل ذلك كان عليه أن يتحدى فكرة المسؤولية المسيحية عبر الموضوعين التوأمين للإذن والقيود^٢. كان على أوغسطين أن يعالج مسألة ما إذا كان بإمكان المسيحيين القتال أم لا. حيث يرى أوغسطين أن تبرير الحرب ينطوي على نوع من التوتر بين الإذن بالانخراط في الحرب وضرورة تقييد هذا الانخراط، أو بين تحمل مسؤولية الجار الذي هو ضحية عدوان والأمر بتحويل الخد الآخر. وقد تبلورت معايير الإعلان المشروع للحرب عن محاولة تبرير استخدام العنف مع الحفاظ على تعاليم المسيح.

ويتكون معيار الإعلان المشروع للحرب من البنود الآتية: السلطة المشروعة والسبب العادل والنية السلمية والملاذ الأخير والأمل المعقول في النجاح وهدف

1) James, Tuner, Johnson, Just War Tradition and the Restraint of War: a Moral and Historical Inquiry, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, p. xxix.

2) Ibid.

السلام. وإن كان العديد من مفكري الحرب العادلة ينظمون المعايير بطرق متميزة ويعينون لها أوزاناً مختلفة.

يمكن للمرء أن ينخرط في الحرب فقط عندما تعلنها سلطة شرعية صاحبة سيادة. ويتأسس هذا البند على تأكيد أوغسطين على ضرورة النظام السياسي. وقد تطور هذا البند خلال العصور الوسطى عندما دار كثير من النقاش حول من يتمتع بالسلطة في هذه الأمور في مشهد ديني وسياسي متشابك. في بدايات العصور الوسطى رسمت حدود بين أولئك الذين يشغلون مناصب مقدسة وأولئك الذين يشغلون مناصب دنيوية، وكان أصحاب المناصب الأخيرة هم المعنيون بأمر الحرب. أما في العصور الوسطى المتأخرة حيث أصبحت الكنيسة أكثر هيمنة احتفظ بعض الأساقفة بالسلطتين الدينية والزمنية. حيث أصبح البابا يتمتع بسلطة شن الحرب وذلك للحد من قوة الأساقفة الأثرياء أصحاب النفوذ "تم النظر إلى الدفاع عن الإيمان على أنه مبرر مشروع للحروب الصليبية وسبب عادل لنوع مغاير من الحرب العادلة وسلطة مشروعة للرأس الأعلى للكنيسة، من ثم إبداع فئة من الحرب التي لا يسمح بها فقط للمسيحيين بل مأمورين بها، فئة من الحروب قدمت ما لا يمكن أن توفره حرب عادلة أخرى، الانخراط الجماهيري من أجل خطايا جميع المشاركين، فلن يغفر الله للمسيحيين بسبب القتال فحسب بل سيكافأون ويحصلون على "مغفرة مسبقة من العقاب الزمني على خطاياهم".¹

لم يعمل أصحاب السلطة الدينية فقط على إضفاء شرعية على الحروب الصليبية بل دافعوا عن الجهاد المقدس بين الطوائف المسيحية بعضهم البعض.

1) Ibid., p.168.

وعندما تحدث اليسوعي فرانسيسكو فيتوريا عن نظرية الحرب العادلة الحديثة كتب "إن اختلاف الدين ليس سببا لحرب عادلة".^١

أما عن السبب العادل، فقد لخص توما الإكويني إجماع مفكري الحرب عندما أشار إلى أن الدفاع عن دولة ذات سيادة أو تصحيح أخطاء ارتكبت في الماضي أو العقاب على الإيذاء ربما تعتبر أسباب عادلة للحرب. في العصر الحديث وخصوصا مع التعليم الروماني الكاثوليكي أدت الآثار الكارثية للأسلحة النووية إلى الحكم بأن السبب الحقيقي الوحيد لخوض الحرب هو الدفاع عن النفس. ولكن مفكرون آخرون للحرب العادلة من أمثال بول رامزي رأوا أن السبب العادل لا يشمل فقط الدفاع عن النفس بل واستعادة ما تم أخذه بشكل ظالم ومعاقبة الشر مثل الانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان.^٢

أما النية الصحيحة، فلها معنيان أحدهما سلبي والآخر إيجابي. بالمعنى السلبي تعني تجنب النوايا السيئة، وبالمعنى الإيجابي تعني نية خدمة مصالح الحياة السياسية الملائمة^٣، وهو ما عبر عنه القديس أوغسطين بأن الشغف بالإحراق الأذى والتعطش القاسي للأخذ بالثأر والروح اللاسلمية والهمجية وحمى التمرد وشهوة القوة ومثل هذه الأشياء محكوم عليها بالإدانة^٤. في أوائل العصور الوسطى كان ذلك يعني أن المرء لا ينبغي أن يخوض معركة بسبب الكراهية التي تملأه، ولكن في زمن الإكويني فقد أصبحت النوايا الحسنة تشير إلى نوايا الحاكم، وأصبحت مرتبطة بهدف

1) James, Tuner, Johnson, Ideology, Reason, and the Limitation of War, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975, p.154.

2) Reid, The Just War Tradition, pp.14-15.

3) James T. Johnson, Morality and Contemporary Warfare, New Haven: Yale University Press, 1999, p.33.

4) Reid, The Just War Tradition, P.16.

السلام. ينخرط المرء في معركة لاستعادة العدالة وليس لإلحاق الضرر بالعدو، وبما لا يدفع النظام الاجتماعي صوب التحلل.

ويمثل الملاذ الأخير ضماناً بأن الأطراف المعنية قد استنفذت كافة الوسائل الأخرى مثل التحكيم من أجل التوصل إلى حل سلمي. لا ينخرط المرء في حرب قبل تجربة البدائل الأخرى. حيث يؤكد مايكل والزر Michael Walzer أنه لا يمكن لأحد أن يكون على يقين من اللحظة التي يكون عندها قد وصل إلى الملاذ الأخير. ويرى رامزي أن هذا المعيار يفهم بشكل صحيح على أنه "الملاذ الأخير الراشد في الوقت المناسب"^١.

ويرتبط الأمل المعقول في النجاح بقياس النتائج الإيجابية المحتملة للانخراط في الحرب مقابل الدمار الذي ستخلفه. هل يستحق الأمر؟ سؤال متكرر، فإذا كانت الحرب ستؤدي إلى تدمير كامل وغير قابل للإصلاح، فإنها غير مشروعة لأي سبب. يجب ألا يختار المرء الدخول في حرب من المؤكد أنه سيخسرها. فمن المهم النظر فيما إذا كان المرء يمتلك أو لا يمتلك أي أمل ممكن في الانتصار قبل أن يقرر الدخول في نزاع عنيف. إن وضع حياة المرء والآخرين وجميع المشاركين في خطر دون أية احتمالات للنجاح لا يمكن تبريره مهما كان السبب عادلاً^٢.

بالمثل فإنه يجب ألا يكون هناك سبب حقيقي للذهاب إلى الحرب إلا إعادة إحلال السلام. السلام ليس فقط مجرد غياب القتال، ولكن يجب أن يشمل تأسيس نوع من النظام الذي يمكن أن يضمن العدالة.

ويضيف بعض الكتاب المعاصرين شرط الإعلان العام للحرب. ويدرج الأساقفة الكاثوليك الأمريكيون غاية السلام تحت النية السليمة. وهناك منظرون

1) Ibid.

2) Ibid., pp. 16-17.

آخرون منذ توما الإكويني وحتى الوقت الحاضر يحددون قانون إعلان الحرب بثلاث مبادئ فقط هي السلطة المشروعة والسبب العادل والنية السليمة. ويصر الأساقفة الميثوديون ويتفق معهم الأساقفة الكاثوليك على أن معايير الإعلان المشروع للحرب ومعايير السلوك المشروع أثناء الحرب يجب أن تتجز من أجل الاستخدام المبرر للقوة المسلحة. بينما يؤكد محلل الحرب العادلة ويليام أوبراين على أسبقية معايير الإعلان المشروع للحرب، ويؤكد دعاة السلام المعاصرين أمثال جيمس دوجلاس وجون هاوارد يودر على أن غياب تطبيق معايير السلوك المشروع أثناء الحرب (التمييز والتناسب أو كلاهما) يمكن أن يأخذ الأسبقية في تحديد العدالة الإجمالية للحرب^١.

ويؤكد جون رولز John Rawls أنه ليس من حق أية دولة أن تثن حربا سعيا وراء مصالحها العقلانية، في مقابل مصالحها الراشدة. حيث ينسب قانون الشعوب إلى كل الشعوب المنظمة بشكل جيد (الليبرالية والمقبولة)، وفي الحقيقة إلى أي مجتمع يتبع ويقدر قانون الشعوب العادل الراشد، الحق في الحرب دفاعا عن النفس. بالرغم من أن كل المجتمعات المنظمة بشكل جيد تتمتع بهذا الحق، هم قد يفسرون أعمالهم على نحو مختلف اعتمادا على كيفية تفكيرهم بغاياتهم وأغراضهم^٢.

عندما ينخرط مجتمع ليبرالي في حرب دفاعا عن النفس، فهو يفعل ذلك لحماية الحريات الأساسية لمواطنيه ونظمه السياسية الديمقراطية الدستورية والمحافظة عليها. في الحقيقة، لا يستطيع مجتمع ليبرالي أن يطالب مواطنيه بالقتال لكسب ثروة اقتصادية أو لاكتساب موارد طبيعية، أو للفوز بسلطة وإمبراطورية. وعندما يسعى

1) James Tuner, Johnson, Just War in the Thought of Paul Ramsey, The Journal of Religious Ethics, Vol. 19, No. 2, p.198.

2) John, Rawls, The Law of Peoples, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 91.

مجتمع ما لهذه المصالح، فلن يعد يقدر قانون الشعوب، ومن ثم يصبح دولة خارجة على القانون. أن تنتهك حرية المواطنين بالتجنيد، أو أي ممارسة أخرى لزيادة القوات المسلحة، قد يتم فقط وفقا لتصور سياسي ليبرالي لأجل الحرية ذاتها، بمعنى، كضرورة للدفاع عن نظم ديمقراطية ليبرالية وتقاليد دينية وغير دينية كثيرة وأشكال الحياة لمجتمع مدني^١.

الأهمية الخاصة لحكومة ليبرالية دستورية هو أنه عبر سياساتها الديمقراطية، واتباع فكرة الفهم العام، يمكن للمواطنين التعبير عن تصورهم لمجتمعهم ويتخذون إجراءات ملائمة للدفاع عنه. حيث يؤسس المواطنون بشكل نموذجي رأيا سياسيا حقا، وليس ببساطة رأيا حول ما سيطور مصالحهم الخاصة على نحو أفضل، مهما كان نوعها، كأعضاء لمجتمع مدني. مثل هؤلاء المواطنين (السياسيين حقا) يطورون رأيا عن استحقاقات وإخفاقات الحق والعدل السياسي، وعما يتطلبه خير الأطراف المختلفة للمجتمع. كما في الليبرالية السياسية، يعتبر كل مواطن حائزا لما أطلق عليه "السلطان الأخلاقيتان" - القدرة على فهم العدالة والقدرة على تصور الخير. من المفترض أيضاً أن يحوز كل مواطن، في كل وقت، تصور للخير متوافق مع مذهب أخلاقي أو فلسفي أو ديني شامل. تمكن هذه القدرات المواطنين من إنجاز دورهم كمواطنين وضمان استقلالهم السياسي والمدني. تحمي مبادئ العدالة المصالح العليا للمواطنين؛ وهي مصونة ضمن إطار الدستور الليبرالي والبناء الأساسي للمجتمع. هذه المؤسسات تؤسس محيطا عادلا راشدا ربما تتطور ضمنه الثقافة الرئيسية للمجتمع المدني^٢.

1) Ibid.

2) Ibid., pp. 91-92.

كما يؤكد رولز أيضا أن أي مجتمع غير عدواني ويقدر حقوق الإنسان يتمتع بحق الدفاع عن النفس. فعلى الرغم من أن مستواه من الحياة الروحية والثقافية قد لا يكون متطورا، لكنه يتمتع دائما بحق الدفاع عن نفسه ضد احتلال أرضه. وهنا يظهر الدور الأساسي لفكرة حقوق الإنسان في قانون الشعوب: أنها تحدد أسباب الحرب وتوجهها. الحرب يمكن فقط أن تشن ضد حكومة أخرى كدفاع عن النفس، أو لحماية حقوق الشعوب الأخرى عندما تنتهك من قبل حكومتهم أو حكومة أخرى. من ثم لا يجوز أن تشن الحروب بعدل من أجل ضمان التفوق العسكري أو توازن القوى، أو الحصول على الموارد الاقتصادية، أو كسب أرض إضافية، والتي تمثل الأسباب الطبيعية للحرب من الناحية التاريخية. كل هذه تتضمن انتهاكات ظالمة للاستقلال السياسي لشعب ما. أيضاً، أثناء الحرب، حقوق العدو من غير المقاتلين لا بد وأن تحترم؛ فلا بد من عدم استهداف غير المقاتلين ويجب أن تتخذ إجراءات لحمايتهم وملكيتهم من الإيذاء¹.

وفي الفصول الأولى ذات الطبيعة اللاهوتية "للحرب والضمير المسيحي" ارتبط نقاش رامزي لمعايير الإعلان المشروع للحرب بمناقشته للنظام السياسي المعيب لمدينة أوغسطين الأرضية. ففي فصل بعنوان "الحرب العادلة وفقا للقديس أوغسطين" يقدم تحليلا للاهوت السياسي لأوغسطين كما فهمه من مدينة الله، وتقتصر قضايا الحرب العادلة التي يناقشها على تلك التي يثيرها هذا العمل. ولا يذكر رامزي تعريف أوغسطين للنية الخاطئة أو اعتماده على القانون الروماني وتحدياته للسبب العادل والسلطة المشروعة وانفتاحه على استخدام الدولة للقوة لفرض الأورثوذكسية الدينية أو تأثيره المباشر على مفكري العصور الوسطى مثل

1) Ibid., p. 95.

جراتيان وتوما الإكويني في تقييد حق الدخول في حرب حسب السلطة المشروعة والنية الصحيحة والسبب العادل. بدلا من ذلك يركز رامزي على مسألة عدالة المدينة الأرضية ويطور نقاشه حول الحق في بدء الحرب في حدود رده على تفسير أرنست باركر للنظرية السياسية لأوغسطين.^١

يهتم رامزي بشكل كبير بفكرة السبب العادل وما يطلق عليه أوبراين والأساقفة الكاثوليك "العدالة المقارنة". ويختلف السبب العادل عند رامزي عن السبب العادل عند أوغسطين الذي عرف السبب العادل عبر ثلاثة معايير مستمدة من القانون الروماني: صد الأذى (الدفاع عن النفس)، واستعادة شيء أخذ بشكل غير عادل، ومعاقبة الشر. بكلمات أوغسطين التي كررها جراتيان "إن الحروب التي تدعى حروبا عادلة هي تلك الحروب التي تكون غايتها صد الأذى عندما يصبح من الضروري أن تحاصر مدينة أو دولة لا ترغب في معاقبة عمل شرير ارتكبه مواطنوها أو لاستعادة ما تم أخذه بغير وجه حق".^٢

أما رامزي ففي "الحرب والضمير المسيحي" وفي غضون حديثه عن مكانة العدالة في الحكم الأخلاقي في اللجوء إلى الحرب لم تكن القضية المركزية هي هذه الفئات السابقة ولا العدالة المقارنة للأنظمة الاجتماعية العامة التي هي على وشك الانخراط في صراع مسلح. في البداية على الأقل لم ترتكز نظرية الحرب العادلة على الافتراض القائل بأن البشر يمتلكون صلاحية عامة للتمييز بين الأنظمة الاجتماعية بشكل عام عن طريق المبادئ العالمية الواضحة للعدالة حتى يكونوا قادرين على إعلان طرف أو نظام اجتماعي بأنه عادل والآخر غير عادل. ويعتمد رامزي على استشهاد مطول تحدث فيه أوغسطين عن الخطأ الذي يرتكبه الطرف

1) Johnson, Just War in the Thought of Paul Ramsey, p.199.

2) Ibid.

الآخر الذي يجبر الرجل الحكيم على شن حروب عادلة^١. ففي حين فهم أوغسطين والدولة الرومانية والكتاب المسيحيين "الفعل الخاطيء" الذي يبرر استخدام القوة على النحو الذي تقرره الأنواع الثلاثة للمبرر: صد الأذى وإعادة شيء أخذ بشكل خاطيء ومعاقبة الشر، بالنسبة إلى منظري الحرب العادلة من مسيحيي العصور الوسطى كان مصطلح "تصرف خاطيء" بمثابة إشارة إلى مقطع استخدم كإقرار بسلطة وواجب الأمير في شن الحروب "لأن الأمير لا يحمل السيف عبثاً، فهو يعمل نيابة عن الله بأن يأتي في غضب لمعاقبة الفاعل المخطيء"^٢.

بالنسبة إلى رامزي الإشارة إلى خطأ الطرف المعارض هي عرضية بالنسبة لتأكيد أوغسطين على الألم الذهني الذي ستسببه الحرب لكل إنسان يشعر " فلو أن أوغسطين قد اعتقد أنه دائماً هناك طرف يقاتل بعدل في الحروب التي سيجد المسيحي نفسه مسئولاً عن الانخراط فيها، هو يجب ألا يعتقد ذلك. لأن تحليله للسلام والنظام والعدالة أو العدالة الشكلية للأمم لا تمدنا بأساس لهذه النتيجة في كل حالة، وربما ولا في أغلب الحالات"^٣. إن عدالة القتال يمكن أن تنتزع على الطرفين المنخرطين في الحرب بسبب الطبيعة الساقطة لكل دولة، وأن المسيحي في أفضل الأحوال يجد نفسه مسئولاً عن الانخراط فيها.

هذا الفهم لدور المسيحي في الحرب ربما ينطبق على الشخص العادي الذي لا يمتلك صوتاً في شؤون الدولة لكنه يقضي خدمته العسكرية. كما أنه يعكس التبرير الجوهري لأي لجوء مسيحي إلى القوة المسلحة: لحماية الجار وواجب

1) Ramsey, War and the Christian Conscience, p.27.

2) Johnson, Ideology, Reason, and the Limitation of War, pp. 26-43.

3) Ramsey, War and the Christian Conscience, p.28.

المحبة. لكنه يتجاهل موقف المسيحي الذي يشغل منصباً سياسياً أو عسكرياً رفيعاً، وله نصيب من عملية صنع القرار الرسمي لمجتمعه.

إن مفهوم المحارب الحزين عند أمبروز وأوغسطين يوجب على المسيحيين القتال فقط لأنهم يتوجب عليهم القيام بذلك من خلال الواجب الأخلاقي. يجب ألا يحاربوا من أجل تعظيم الذات وحب القتال والرغبة في الهيمنة ولا بنية خاطئة. وحيث ارتبط مفهوم المحارب الحزين في التقليد اللاحق بالنية الحسنة وليس السبب العادل، بصواب أو بطلان نوايا الجنود الذين يقاتلون في حرب يعتقد أنها عادلة. أما مفهوم المحارب الحزين عند رامزي فيعني الألم الذهني من بؤس الحرب الذي يشعر به كل شخص¹.

إن مفهوم رامزي لعدالة اللجوء إلى الحرب مقابل العدد المحدود من الأسباب المادية التي تشكل بالنسبة لأوغسطين وتقاليد الحرب العادلة اللاحقة سبباً واضحاً للجوء إلى القوة: الدفاع ضد هجوم غير عادل، واستعادة شيء تم اغتصابه بشكل ظالم ومعاينة الشر، يوجب على صاحب القرار أن يقرر ما إذا كانت هناك قضية تتطلب اللجوء إلى القوة من أجل استعادة العدالة أم لا. المهم ليست الطبيعة المحدودة لهذه العدالة ولا النظام الذي تعتمد عليه ولا السلام الذي تنشئه: هناك طرق أخرى لجعل هذه الأمور أفضل من الذهاب إلى الحرب. النقطة الأساسية هي البدء بالخير - العدالة والنظام والسلام - الذي كان موجوداً من قبل، ولكن تم إزعاجه من قبل المعتدي، وتحديد ما إذا كان من الممكن استعادة ذلك فقط من خلال اللجوء إلى السلاح. إذا كان الأمر كذلك فلو استل المرء سيفه فيما وصفه كتاب العصور

1) Ibid., p.27.

الوسطى بالعدالة الانتقامية لكنه سيفعل ذلك بكثير من الأيسى والحزن بسبب الدمار الذي سيحدث^١.

فيما يتعلق باحتمال امتلاك طرفي الحرب درجة نسبية من العدالة، مرة أخرى، يرتبط هذا الأمر في المقام الأول بأفعال غير عادلة معينة ربما يقوم بها طرف أو الطرفان تجاه بعضهما البعض، ولا ترتبط بالعدالة الشاملة لأحد أو كلا المجتمعين المتحاربين. من الممكن تصور مجتمع غير عادل بشكل نسبي- دعنا نقول طغيانيا- يتصرف بعدل تجاه المجتمعات الأخرى، ولا يتعدى على أي حق من حقوقه. ربما يرغب شخص في القول بأن هناك سببا وجيها لاستخدام القوة المسلحة ضد هذا المجتمع غير العادل بسبب ظلمه الشديد، أو قد يفضل آخر أن يؤكد أنه فقط عندما يحدث فعلا معيناً من الظلم محدد بشكل دقيق بين المجتمعات يكون لدى المجتمع الذي تعرض للإيذاء سبب عادل لاستخدام القوة المسلحة. هذا المسار الأخير هو الذي اختاره الخط الرئيسي لتقليد الحرب العادلة في إقرار السبب العادل^٢.

إن أول منظر للحرب العادلة اعترف بهذه الامكانية بوضوح هو فيتوريا لكن ما دار في ذهنه كان شيئاً مختلفاً تماماً عن مفهوم رامزي للعدالة الشاملة نسبياً لمجتمعين متحاربين. ربما يكون الطرفان المتنازعان لديهما مطالبة بنفس قطعة الأرض، والتي من المحتمل أن تكون مبرراً للجوء إلى القوة المسلحة، وأن حتى الأطراف الموضوعية غير المعنية لا يمكنها الحكم. اعتقد فيتوريا أن هذه الحالات تمثل استثناء وليس القاعدة، وذلك على خلاف رامزي، الذي لم يعتبر أن ذلك مرتبطاً بالتساؤل عن عدالة أو ظلم شامل بشكل نسبي للمجتمعين المتحاربين. رغم ذلك فقد استنتج أنه في بعض الحروب ربما تبدو العدالة على كلا الجانبين في نفس الوقت:

1) Johnson, Ideology, Reason, and the Limitation of War, pp.26-43.

2) Johnson, Just War in the thought of Paul Ramsey, p.202.

في مثل هذه الحروب يجب على الجنود مراعاة قانون السلوك المشروع أثناء الحرب بشكل صارم^١.

إن رامزي يعبر عن رؤية أكثر واقعية للشئون الإنسانية حيث يرى أن الحرب شر لا بد منه وأن نسبية عدالة اللجوء إلى الحرب تدفعنا إلى عدم الاهتمام كثيرا بالاعتبارات الخاصة بمعيار اللجوء المشروع إلى الحرب بقدر الاهتمام بعدالة التصرف أثناء الحرب،" من بين العديد من الاعتبارات ذات الصلة بقرار أنه من الحكيم والضروري سياسيا أن نلجأ إلى السلاح، ومن بين العديد من الاعتبارات التي تقرر عدالة حرب ما، سأقيد ملاحظاتي بعدالة سلوك الحرب. هذا من أجل الابتعاد عن التساؤل عن عدالة السبب، والغاية التي من أجلها تخاض الحرب، وعن إصدار أي حكم حول الاستقامة المقارنة بين النظم الاجتماعية والأنظمة السياسية والأمم التي ربما تلجأ إلى الحرب"^٢ فيما أننا في أغلب الحالات لن نستطيع أن نقرر أي الطرفين على حق فيتوجب علينا أن نعمل حسابات التأثير السلبي أو الإيجابي للحرب على النظام قبل الشروع فيها، وكذلك التطبيق الصارم لمبادئ السلوك المشروع أثناء الحرب.

ثالثا: السلوك المشروع أثناء الحرب و"النظام"

في أواخر العصور الوسطى شكل معيار السلوك المشروع أثناء الحرب جانبا ثانويا من معيار الإعلان المشروع للحرب، فقد أوضح جونسون أن معياري التمييز والتناسب اللذان يشكلان في الوقت الحاضر مبدأ السلوك المشروع أثناء الحرب كانا

1) Ibid.

2) Ramsey, The Just War, p.428.

جزءاً من محاولة الكنيسة للحد من الحرب. حيث حاولت الكنيسة الحد من أضرار الحرب باقتراح "هدنة الله" و"سلام الله" التي سعت إلى الحد من عنف طبقة النبلاء. حددت هدنة الله أياماً معينة لا يجوز القتال فيها، بدءاً من أيام الأحاد وعطلات الكنائس ثم امتدت لتشمل في النهاية معظم أيام الأسبوع وعطلات نهاية الأسبوع. يشير جونسون "وحيثما كانت هذه المحاولة الكنسية لتقييد الحرب مؤثرة فقد تم تجاهلها (في معارك الميدان المفتوح)، وحيثما كانت غير مؤثرة (حرب الحصار) رعيت بشكل كبير".^١

كان "سلام الله" محاولة أخرى للحد من الحرب من جانب الكنيسة، وكانت ذات عواقب أطول بكثير، حيث حددت الأشخاص الذين لا ينبغي أن يتعرضوا لعنف الحرب. في البداية شملت هذه الفئات الأشخاص المتدينين، ورجال الدين والرهبان والرعاة. ثم تم تمديد القائمة في القرن الثالث عشر لتشمل رجال الدين والرهبان والرعاة والحجاج والمسافرين والتجار والفلاحين، كما تم حماية بضائع وحيوانات هؤلاء الأشخاص وأراضيهم.^٢ كانت هذه المحاولة لتحديد غير المقاتلين تمهيداً للمعيار الحالي للسلوك المشروع أثناء الحرب الخاص بحصانة غير المحاربين عبر استبعاد مجموعات معينة من الأفراد باعتبارهم ضحايا محتملين للحرب. وقد تمثلت المحاولة الثالثة للحد من الحرب في مجلس لايران الثاني عام ١١٣٩ والذي حظر استخدام أسلحة معينة مثل القوس والسهم وآلات الحصار، وحيث شكل ذلك تمهيداً لمبدأ التناسب باعتبار أن هذه الأسلحة تسبب الكثير من الدمار والضرر وليست أسلحة ذكية.^٣ ويؤكد جونسون أن حظر هذه الأسلحة لم يكن في كل الظروف، ولكن

1) Johnson, Just War Tradition, P.127.

2) Ibid.

3) Ibid., P.138.

فقط في الحرب ضد المسيحيين. كان هذا التمييز موجودا في كل المحاولات المبكرة للحد من الحرب.

كذلك سعت طبقة الفرسان إلى ترسيم الحدود بين الفارس وعموم الناس، وذلك لخدمة مصالحها الخاصة "سعت طبقة الفرسان إلى تقييد استخدام العنف لنفسها ولضمان أن يكون لجميع الفرسان الحق في استخدام وسائل العنف في تسوية النزاعات"^١. ورغم أن مسألة القيادة كانت حائزة بين العالمين العلماني والمقدس، إلا أنه كان هناك ثمة اتفاق بين طبقة الفرسان والكنيسة على وضع حدود فاصلة بين المقاتلين وغير المقاتلين" لقد كان توافق المواقف حول مسألة ذات أهمية عامة مثل حصانة غير المحاربين ذات أهمية قصوى"^٢.

لم تثبت فعالية هدنة الله ولا محاذاير مجمع لاتيران مقارنة بهذه الفكرة المنصوص عليها في سلام الله. هذا الإجماع الذي توصل إليه العالم المسيحي في القرون الوسطى وضع أسسا للحوار من أجل المعالجة اللاحقة لهذا الجانب من قيود الحرب.

ولكن حتى القرن السادس عشر ومؤلفات فرانسكو فيتوريا لم يكن معيار السلوك المشروع في الحرب قد تجاوز الحدود الدينية والثقافية. فانطلاقا من منطق الحرب العادلة في تجربة القانون الطبيعي وتجربة التعامل مع الهنود في العالم الجديد عمم فيتوريا أخلاقيات الحرب على التجربة الجديدة للعدو الذي كان يبدو أدنى منزلة، بمعنى أنه ليس مسيحيا، ولكن لديه ملكة الفهم. فعند النظر إلى السكان الأصليين الناضجين لكنهم غير مستنيرين، ادعى فيتوريا أن لهم إنسانية أنكراها "الآخر". ويكتب عن ضرورة الحد من الحرب ضدهم "تجدر الإشارة إلى أن السكان

1) Ibid., P. 45.

2) Ibid., P.144.

الأصليين خجولون بطبيعتهم وفي نواح أخرى مملون وأغبياء، مهما رغب الإسبان بإزالة مخاوفهم وطمأننتهم بخصوص التعاملات السلمية مع بعضهم البعض، لازلوا يخافون بشدة عند رؤية غرباء في ثياب عسكرية ومسلحين أكثر قوة منهم. وتحت تأثير هذه المخاوف لو توحدت جهودهم لطرد الإسبان أو حتى قتلهم، فسوف يدافع الإسبان في الواقع عن أنفسهم ولكن في حدود الحماية الذاتية المسموح بها، ولن يكون من الصواب أن يفرضوا على السكان الأصليين أية حقوق أخرى للحرب، مثل قتلهم أو إفساد سلعهم أو الاستيلاء على مدنهم، لأن فرضيتنا الأساسية هي أن السكان الأصليين أبرياء وشعورهم بالخوف مبرر".¹

يدعو فيتوريا إلى ضرورة اتباع قواعد الحرب التي كانت مقتصرة على من يؤمن بالمسيحية فقط. حيث يذهب إلى أنه في بعض الأحيان لا يكون ممكنا بالنسبة للبشر حتى أولئك الذين يدعون موقفا موضوعيا، أن يحددوا خلال الاضطراب الطرف الذي يتمتع بالعدالة. وحيث يؤسس فيتوريا فلسفته على القانون الطبيعي والذي لا يعتمد على معتقدات دينية وثقافية محددة. ومن فيتوريا فصاعدا أصبحت هناك سمة جوهرية لتقليد الحرب وهي الادعاء العالمي على نقيض منظري الحرب العادلة في العصور الوسطى. وبهذه الدعوة إلى الشمولية جعل فيتوريا الحروب الأيديولوجية بما في ذلك الحروب الدينية غير مقبولة.

1) Franciscus, Vitoria, In War and Christian Ethics: Class Readings on the Morality of War. Arthur F. Holmes, ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1975, p.135.

وقد اتفق هوجو غوتايوس مع فيتوريا حول فكرة العدالة الظاهرية المتزامنة حيث يمكن لدولتين أن تكونا على حق في أسبابهما المنفصلة للحرب، غير أنه "أكد على الطبيعة المطلقة الملزمة للقيود القائمة على متابعة الحرب"^١. لقد أصبح معيار السلوك المشروع في الحرب مهيمنا على نقاشات الحرب العادلة خلال القرن العشرين. كان مفهوما التمييز والتناسب محور الاهتمام اللاهوتي البروتستانتي بول رامزي. حيث يعد معيار التمييز والذي يطلق عليه أيضا "حصانة غير المقاتلين" معيارا مطلقا عند رامزي وهو محور الجزء الأكبر من كتاباته، وهو الذي فرض على الكتاب المتأخرين أمثال والزر وجونسون الاستمرار في إعطاء وزن خاص لهذه المجموعة من المعايير.

يعلن مبدأ "التمييز" أن من الخطأ قتل غير المقاتلين عن قصد. وعلى الرغم من احتدام النقاش حول تعريف من هو غير المقاتل إلا أن من المفهوم الآن أن هذه الفئة تشمل جميع أولئك الذين لا يشاركون بشكل مباشر في الحرب. وقد شمل ذلك تاريخيا النساء والأطفال وكبار السن والمزارعين وغيرهم ممن لا يرتبطون بالجيش أو أية استعدادات أخرى للقتال، أو من نطلق عليهم "المدنيين".

يؤكد مبدأ "التناسب" أنه لا ينبغي لك أن تحدث ضررا يفوق ولا يتناسب مع الفائدة التي سيتم إنجازها عبر تحقيق هدف معين. على الرغم من عدم وجود ثمة طريقة لمعايرة أرواح البشر بأهداف الحرب، إلا أن الضرر الناتج عن تحقيق الهدف يجب أن يتناسب مع القيمة العسكرية للهدف. فعندما تكون هناك ضرورة عسكرية حيث تتطوي القوة اللازمة لتحقيق هدف ما على استخدام أسلحة ربما تؤدي إلى وفيات بين المدنيين. وعلى الرغم من أن هذه الوفيات ليست مقصودة بشكل مباشر،

1) Johnson, Just War Tradition, p.178.

وأن المرء من ثم لم ينتهك معيار التمييز، إلا أنه لا يزال يتعين علينا التأكد من مدى تناسب هذا الضرر لحياة المدنيين مع قيمة الهدف نفسه. هل كان الهدف ذا قيمة كافية لتبرير الأضرار غير المقصودة في حياة المدنيين؟ هل تم استخدام الوسائل على أفضل نحو ممكن لتقليل حجم الضرر الذي تم تكبده؟

غالباً ما يوصف هذا التفكير ضمن مبدأ "التأثير المزدوج"، ففي كثير من الأحيان يكون هناك تأثيران عندما نقوم بعمل ما: أثر مقصود وآخر غير مقصود وهو قتل غير المقاتلين. فإذا كان أذى غير المقاتلين غير مقصود وإن كان متوقفاً فإن معيار التمييز لا يحظره بل يتم تقييمه باعتبار التناسب.

ففي ظروف معينة لا بد من استيفاء قاعدة "التأثير المزدوج" حيث يمكن لمبدأ التناسب أن يقرر الجدوى الأخلاقية للعمل. إن رامزي يرى أن حياة البشر غير قابلة للمقارنة - مقارنة تدمير موقع عسكري استراتيجي بحياة واحدة ليس ممكناً، لكننا عند استهداف مواقع العدو ربما يصبح من الضروري معاناة الأضرار الجانبية لحياة غير المقاتلين، ويجب أن يكون التناسب هو العامل الحاسم.

يعرض رامزي نوعين مختلفين من النقاش في عمليه "الحرب والضمير المسيحي" و"الحرب العادلة". ففي العمل الأول يركز رامزي على المبدأ الأخلاقي المطلق للتمييز المستمد من الحب المسيحي عند الاختيار الأخلاقي بين القتل المباشر والقتل غير المباشر للمدنيين أو بين الحرب المضادة للقوات والحرب المضادة العشوائية الانتقامية حيث لا بد أن يكون التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين واضحاً. إننا في غنى عن معرفة من هم غير المقاتلين وأين هم من أجل معرفة أن القصف العشوائي يتجاوز الحدود الأخلاقية للحرب....علينا فقط أن نعرف

أن هناك غير مقاتلين - ولو فقط الأطفال والمرضى والمسنين - من أجل معرفة الفارق الأخلاقي الأساسي بين الحرب المحدودة والحرب الشاملة^١.

لقد ورد هذا الكلام في فصل بعنوان "الحرب العادلة في الفكر البروتستانتي الأمريكي" حيث شدد رامزي على المتطلبات المطلقة المستمدة من الحب لمبدأ التمييز كأساس للفهم الأخلاقي المسيحي عن الحرب. وفي جوابه على السؤال الوارد في العنوان الفرعي للكتاب "كيف يمكن أن تجري الحرب الحديثة بعدالة؟" يؤكد على أن الجواب هو الحرب المضادة للقوات، والحرب التي تستهدف القوات العسكرية للعدو ولا تشمل الحرب التي تستهدف مجتمع العدو أو سكانه غير المقاتلين^٢.

ومع تحوله إلى النقاش مع أعضاء مجتمع السياسة العلماني تغير أسلوب رامزي في النقاش حيث استمر في التمسك بمبدأ التمييز لكنه استخدم أيضاً مبدأ التناسب ومتطلبات الحساب العقلاني "يجب أن نقيّد استخدام القوة بالحد الأدنى الضروري لإنجاز الأفكار المتعددة المتأصلة في الفكرة الأخلاقية للحرب - الغاية العسكرية بإنهاء فعالية القوى المسلحة للعدو والغاية السياسية بترسيخ النظام السليم لعلاقات القوة من أجل مجتمع دولي مستقر وعادل، والغاية الأخلاقية للسلام نفسه"^٣.

إن رامزي يتعامل مع التمييز والتناسب باعتبارهما نابعين من طبيعة الحرب كمشروع سياسي مؤكداً أن انتهاك أي من هذين المبدأين يشكل انتهاكاً لطبيعة الحرب نفسها "إن العدالة الطبيعية للحرب المضادة للقوات هي التي تقرر الحد الأعلى للاستخدام المبرر للقوة بشكل سياسي"^٤. وقد رأى في "سياق أخلاقيات السياسة للتفكير الإستراتيجي" أن "كل من الحصانة الأخلاقية لغير المقاتلين ضد

1) Ramsey, War and the Christian Conscience, p.144.

2) Ibid.

3) Ibid., pp.275-276.

4) Ramsey, The Just War, p.232.

الهجوم المتعمد المباشر واختبار التكاليف/ الفوائد واضح اليوم.....القوانين الأصلية للحرب كأداة محتملة للسياسة الوطنية. لذلك أسميها متطلبات إلزامية لمواجهة الاستخدامات الهادفة للقوة في النظام الدولي".^١

وفي "سياق أخلاقيات السياسة من أجل التفكير الإستراتيجي"، يربط رامزي حجة برؤية أوغسطين للعلاقة بين مدينة الأرض ومدينة السماء "إن وجود الحب في السياسة الدنيوية هو ما يجعلها سياسة صحيحة"^٢، وهذه السياسة الصحيحة تحولت داخليا عن طريق الحب إلى ما يطلق عليه رامزي أصل القيود الأصلية الإلزامية على الحرب. وليس من الضروري أن يرى الجميع عمل الإحسان، فالإيمان يعلم أنه موجود عند إقامة العدل وبالتالي تحويل العالم. ومن ثم فإن علماء الأخلاق اللاهوتيين مستندين إلى المعرفة التي يقدمها الإيمان قادرون على التحدث بلغة العدالة الطبيعية عندما يراعون توافق العدالة مع متطلبات الحب المسيحي.

وفي الحرب والضمير المسيحي يعلق رامزي مفسرا أوغسطين "لإن طبيعة تلك المدينة التي يتوصل فيها البشر معا إلى غايتهم النهائية هي الإحسان الإلهي، فإن حتى المدن الأرضية بدأت ترتقي وتؤسس عدلها وتتحول عبر مبادئ وحدود ومنظورات جديدة"^٣. "إن المدينة السماوية لا تقسد ولا تدمر بل تحافظ على تلك الأوامر وتتابعها، مختلفة لأنها في دول مختلفة، والتي من خلالها نحافظ على سلام دنيوي، وبدون شك سلام غير عادل ونظام غير دائم. إنها تسعى لكل اتفاق

1) Paul Ramsey, Speak Up for Just War or Pacifism. University Park, PA, and London: The Pennsylvania State University Press, 1988, p.197.

2) Paul Ramsey, Apolitical Ethics Context for Strategic Thinking, pp. 101-147 in Morton A. Kaplan (ed.), Strategic Thinking and Its Moral Implications. Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 111.

3) Ramsey, The Just War, p.145.

للإرادات الإنسانية في الأمور المتعلقة بالطبيعة الفانية للإنسان^١، لذلك تحافظ المدينة السماوية على أشكال العدالة وتتبعها وتستخدمها.

لم يفصل رامزي بين متطلبات السياسة الصحيحة ومتطلبات الأخلاق "الأخلاق مرتبطة منطقيا وظاهريا بالسياسة. هذان العنصران المتميزان عند النظرة الأولى، مرتبطان داخليا. يجب أن نسعى إلى توضيح الأخلاقيات السياسية في طبيعتها الخاصة، بالنسبة للمكون الأخلاقي المتأصل في صياغة السياسة الخارجية لأن قوانين الحرب والردع باعتبارها أنشطة بشرية فإنها لا بد وأن ترتبط وتخضع بشكل ملائم لأغراض المجتمعات السياسية في النظام الدولي"^٢.

يتضح ذلك بشكل جلي في الاختلافات الحادة بين رامزي وكتاب سياسيين علمانيين مثل روبرت تاكر الذي اتهمه رامزي بشن حرب ضد الحرب العادلة لأنه يرفض القوانين الأصلية للحرب والردع. يكتب رامزي "إن حربا فعلية منتهكة لمبدأ التمييز لا يمكن أن تنجز الهدف السياسي المعياري في النظام الدولي"^٣. بينما اعتقد تاكر وأمثاله في مجتمع السياسة العلمانية ومن منطلق الواقعية أن هذا هراء.

إن رامزي والعلمانيين لا يعنيان نفس الشيء بمصطلح "السياسة" إن الإجابة على اعلاء ما هو مطلوب من الناحية الأخلاقية فوق ما هو مطلوب من الناحية السياسية والتي هي في النهاية إجابة مثيرة للمشكلات، هي أن مذهب التحول عند رامزي يتطلب أنه عندما يقول "سياسة" يعني "السياسة الحقة" بالرجوع إلى الرؤية الإسكاتولوجية لمدينة الله، حيث يتم تعريف السياسة من خلال غاياتها. يرى رامزي

1) Ramsey, War and the Christian Conscience, pp.22-23.

2) Ramsey, Apolitical Ethics Context for Strategic Thinking, pp. 124-125.

3) Ibid., p.132.

أن السياسة نفسها تتطلب حدود عقيدة الحرب العادلة على العنف لأنه ينظر إلى السياسة من موقف الإيمان^١.

ومن هنا يرى الواقعيون أن رامزي مثالي تماما وبعيد عن حقائق السياسة.

من ثم يعبر رامزي في الحرب والضمير المسيحي عن "معارضة ورفض تفسير إرنست باركر لنظرية القديس أوغسطين السياسية، وأي فكرة تقول بأن للمدينة الدنيوية سلامها الخاص ونظامها الخاص وصوابها الخاص. ويصحح رامزي فهم باركر الخاطيء مؤكدا أن هناك فجوة كبيرة ثابتة بين "سلام ونظام وعدالة المدينة الأرضية والحق والعدل المطلق الذي هو جوهر العلاقات الإنسانية الصحيحة"^٢. ربما يتحدث الأخلاقي المسيحي بلغة مصالح المدينة الدنيوية: ففعل ذلك ربما يساعد في عملية تحول هذا المجتمع إلى مجتمع المدينة السماوية. مع ذلك سيبقى سلام ونظام وعدالة هذه المدينة موصوم بالخطيئة الإنسانية ومهما بلغت نسبة استحقاقها ستبقى معيبة بشكل قاتل بالمقارنة بسلام ونظام وعدالة المدينة السماوية. إن منح الإنجازات الدنيوية أكبر مما تستحق يمثل خطأ لاهوتيا جوهريا. وفي مؤلفه "تحدثوا من أجل الحرب العادلة أو المذهب السلمي ينتقد رامزي الأساقفة الكاثوليك والميثوديين لتوحيدهم ملكوت المسيح بالسلام العالمي، مؤكدا أن ملكوت المسيح لم يصل بعد إلى كماله وسلام هذه الأرض يبقى بعيدا عن سلام الله^٣.

لقد رأى رامزي عبر فهمه للتاريخ أن العصر الحالي هو عصر بين العصور وليس ملكوت المسيح، وبالتالي فإن الحياة البشرية لا تزال تتطلب استخدام القوة كأداة سياسية، ولكن ليس لدرجة عالم هوبز في حرب الكل ضد الكل الذي تبناه الواقعيون

1) Johnson, Just War Tradition, pp.109-110.

2) Ramsey, War and the Christian Conscience, p.18.

3) See Ramsey, Speak Up for Just War or Pacifism, ch.2.

لتوصيف العلاقات الدولية. لقد بدأ التاريخ في التغير بفعل المحبة وسيستمر في التغير كلما استجاب البشر لإملاءات هذه المحبة.

ويمكن تلخيص موقف رامزي تجاه معايير الحرب العادلة بكلماته عن التزام رجل الدولة بالمباديء " إن هذه المباديء لا تخبره بما يفكر فيه بل تخبره كيف سيفكر ويفكر عندما يفكر بطريقة مسئولة سياسيا. إنها باختصار مباديء أصيلة تشخص طبيعة العمل المسئول سياسيا. يعمل مبدأ التناسب على إبعادنا عن أفكار مثل أنه لو كان السبب مشروعاً فلا حاجة بنا إلى حساب التكلفة، أو فكرة أن المصلحة السياسية يمكن ضمانها دون تكلفة. يعمل مبدأ التمييز على تذكيرنا بالاحترام الكامل للبشر غير المسيحين أو غير العسكريين على الإطلاق من أجل وضع مستقبلي مفترض عبر أي عمل حالي من جانبنا يقرب العلاقة الصحيحة بين الأسلحة والبشر، بين القوات والمجتمعات السياسية، حتى عند اللجوء المبرر لاستخدام القوة".¹

ويزعم مايكل والزر أن مبدأ التأثير المزدوج الذي تبناه رامزي يوفر تبريراً لقتل الأبرياء، ويمكن استخدامه بشكل متساهل يبرر تدمير حياة المدنيين، وبالتالي فهو يقترح تجاوز " التأثير المزدوج" ويحمل المخططين العسكريين والجنود أعلى مستوى من المسئولية من أجل إنقاذ أرواح غير المقاتلين، يجب على المقاتلين أن يعملوا بقصد الحد من الأخطار التي سيتعرض لها المدنيون، هم يجب أن يخاطروا بحياتهم من خلال "التزامات إيجابية". ويقول أيضا "وإذا كان إنقاذ أرواح المدنيين يعني المخاطرة بحياة الجنود، يجب قبول المخاطرة. يجب ألا يحاولوا فقط حماية أرواح المدنيين، بل يجب عليهم أيضاً تجنب قتل غير المقاتلين. المدنيون لهم الحق

1) Ramsey, The Just War, pp. 453-454

في هذه "العناية الواجبة"^١. لكن ما هو المدى الذي عنده يمكن السماح للجند بالمخاطرة بحياة المدنيين؟. إجابته هي "يختلف المدى من حالة إلى أخرى، ويتوقف على "طبيعة الهدف، وإلحاح اللحظة، والتكنولوجيا المتاحة، وما إلى ذلك"^٢.

رغم ذلك يضعف والزر مبدأ التمييز في "حالة الطوارئ القصوى"، حيث يسمح بتجاوز حقوق الإنسان وأخلاقيات الحرب بسبب خطر جسيم على قيم المجتمع وتهديد البقاء. في هذه الحالة، حيث لا تكون حياتنا مهددة فحسب، بل قيمنا ذاتها، حيث يكون هناك تهديد نهائي لوجودنا. في هذه الحالة تتوافر حالة الضرورة لتجاوز حصانة غير المقاتلين والعناية الواجبة "هناك حدود لسلوك الحرب، وهناك لحظات يمكننا فيها، وربما يمكننا عندها أن نتجاوز الحدود. إن الطوارئ القصوى هي تلك اللحظات النادرة عندما تلوح القيمة السلبية لكارثة في الأفق فلا بد من القيام بكل ما هو ضروري عسكرياً لتجنب الكارثة"^٣. يصف "الزر" هذا الوضع بـ "النفعية المتطرفة" التي هي مزيج من فكرتين متعارضتين: "الحق المطلق" الذي يدافع عن حصانة غير المقاتلين ضد الهجوم المباشر، و "النفعية"، التي تدعي أن البراءة هي القيمة الأهم عند مقارنتها بقيم أخرى. هناك حدود للحرب، ولكن هناك أيضاً أوقات يمكن فيها تجاوز هذه الحدود. الطوارئ العليا* تمثل تلك الأوقات. لكن والزر يؤكد

1) Michael, Walzer, Just and Unjust Wars, New York, Basic Books, 1977, pp. 155-156.

2) Ibid., p.156.

3) Michael, Walzer, Justice and injustice in the Gulf War, Arguing about War, New Heaven, Yale University Press, 2004, p.40.

* يتفق رولز مع والزر في موقفه من الطارئ الأعلى ويرى أن قصف بريطانيا لألمانيا خلال عامي ١٩٤١ و١٩٤٢ يمكن أن يبرر لأنه لم يكن ممكناً السماح لألمانيا بربح الحرب لسببين أساسيين. أولاً، أنبأت النازية بشر أخلاقي وسياسي لا حد له للحياة المتحضرة في كل مكان. الثاني، طبيعة وتاريخ الديمقراطية الدستورية ومكانتها في التاريخ الأوروبي كان مهدد بالضياع. فلم

على ضرورة استيفاء معيارين قبل اللجوء إلى حالة الطوارئ القصوى: قرب الخطر وطبيعته، كما يؤكد على وجوب تطبيق المعيارين معاً. ذلك أن الخط الفاصل بين عدالة وظلم حالة الطوارئ العليا ضعيف للغاية. فربما نلجأ إلى تطبيق حالة الطوارئ العليا في مرحلة ما من الحرب، ولكن يجب ألا يستمر في المراحل التالية. يجب أن يتم هذا الحساب بعناية شديدة.

إن مبدأ التأثير المزدوج الذي تبناه رامزي يمنع الإصابات بين المدنيين حتى إذا كانت النتيجة غير المقصودة وغير المباشرة لهجوم شرعي على هدف عسكري وذلك استناداً إلى الأمر الإلهي أن الأبرياء يجب ألا يقتلوا، تقول هذه العقيدة أن المرء لا يجب أبداً أن يسلك بهدف مهاجمة العدو بوسائل أخذ الحياة البريئة لمدنييه. تسمح الليبرالية السياسية باستثناء الطارئ الأعلى؛ ويرفضه كل من المذهب الكاثوليكي ورامزي، يقولان أننا يجب أن يكون لدينا إيمان والتزام بأمر الله، وهذا على نقيض واجبات رجل الدولة في الليبرالية السياسية.

رابعاً: التدخل الإنساني و"النظام"

يرى مايكل والزر أن الحد الأدنى لا يتيح لنا فقط مجرد الشعور بالتضامن مع أناس في أزمة، يواجهون القتل والظلم، بل ربما يتطلب أيضاً القتال والتدخل العسكري دفاعاً عنهم. فلا شك، أنه يتوجب علينا ألا نتسرع في الحرب؛ فوالزر يرفض التدخل في بلدان الشعوب الأخرى، إذ لا يمكن لكل قاعدة أخلاقية نحن قادرون على وصفها ضمن حدود دنيا أن تعمل على تبرير استخدام القوة. نحن

يبالغ تشرشل حقاً عندما قال أمام مجلس العموم في اليوم الذي استسلمت فيه فرنسا أنه "لو فشلنا [في الوقوف بوجه هتلر]، فسيفرق العالم بأكمله بما فيه الولايات المتحدة. . في عصر ظلام جديد".

Rawls, The Law of Peoples, p.99

1) Walzer, Just and Unjust Wars, p.252.

مطالبون على الأرجح بالدعوة لـ "الحقيقة" من القتال من أجلها. العدالة أيضاً، من الأفضل أن يتم الدفاع عنها عبر الدعم الأخلاقي للغرباء أكثر من التدخل القسري. وهذا التقضيل هو سمة للحد الأدنى الأخلاقي. وبالرغم من هذا، "هناك أوقات يصبح من المبرر أخلاقياً إرسال رجال ونساء مسلحين عبر الحدود، ومذهب الحد الأدنى وحده يعين التوقيت ويحدد حدوده".^١

لذا فنحن نتدخل، إن لم يكن دفاعاً عن "الحقيقة" و"العدالة"، فدفاعاً عن "الحياة" و"الحرية" ضد مذبة أو استعباد مثلاً. نحن نفترض أن الناس الذين نحاول مساعدتهم حقاً يحتاجون المساعدة. ربما تكون هناك أسباب للتراجع، لكن الاعتقاد بأن هؤلاء الناس يفضلون أن يذبحوا أو يستعبدوا لن تكون من بينها. نعم، بعض الأشياء التي نعتبرها مستبدة لن تعتبر هكذا في كل مكان. إن "الاعتبار" هو سمة لأخلاقتنا العليا الخاصة، وهي لا تستطيع تزويدنا بحاجة للتدخل العسكري. نحن لا نستطيع تجنيد الناس للتظاهر في موكبنا. لكن مذهب الحد الأدنى يعمل لصالح (بعض) الحوادث الافتراضية، في السياسة كما في الحياة الخاصة. نحن نستعمل القوة، على سبيل المثال، لمنع شخص من الانتحار، دون أن نعرف مقدماً من هو أو من أين يأتي؟. ربما لديه أسباب للانتحار تؤيدها أخلاقيته العليا، ويقرها مجتمعه الأخلاقي، رغم ذلك، "الحياة" هي قيمة أصيلة والدفاع عنها هو فعل التضامن. ولو تخلينا عن الدفاع الشرس نتيجة الاحترام لأسبابه، فلربما انتقدنا الثقافة الأخلاقية التي توفر تلك الأسباب: إنها تعني بشكل معيب، ربما نقول، بقيمة الحياة.^٢

1) Michael, Walzer, Thick and Thin :Moral Argument at Home and Abroad, London, University of Notre Dame Press, 1994, , pp. 15-16.

2) Ibid., p. 16.

في حالة التدخل الإنساني يحاول رامزي تحقيق التوازن بين أفكاره عن المحبة والالتزام المسيحيين ومتطلبات الحكمة السياسية والحماية الذاتية لكي نلخص نظرية السلوك المجرد أو المتحضر أثناء الحرب وفق تطورها في المسيحية: إن حب الجيران المهديين بالعنف وبالعدوان أو الاستبداد، مشروط بأن يكون هناك أساس لقبول شرعية استخدام القوة العسكرية. إن حب الجيران يقترن في الوقت نفسه بأن تكون هذه القوة محدودة. يطلب من المسيحي أن يفعل أي شيء تأمره به المحبة الفعلية، وأحيانا يجب عليه القتال. ولكن هذا الحب أيضا يمنعه من فعل أي شيء لا يمكن لمثل هذا الحب أن يجد فيه مبررا.....¹.

إن هذا هو جوهر فكر الحرب العادلة عند رامزي. فالمحبة تعمل على تبرير الحرب وتقيدها في الوقت نفسه، وهذا بمثابة الأساس اللاهوتي لأفعال التدخل كنوع من أنواع الحروب.

ويرى رامزي أن التدخل الإنساني يرتبط بعدة اعتبارات تتعلق بالحكمة وليس البعد الأخلاقي الصارم. فمن أجل تطبيق التدخل لابد من عدد من المتطلبات: أولاً، لابد من النظر في العدالة المتجسدة سياسياً (الحكم السياسي) هل سيتم تعزيزها وترسيخها باختيار التدخل أم لا. إذ أن هناك حاجة للحفاظ على مجالات منفصلة من العدالة والنظام والصالح العام على الصعيدين الوطني والدولي، وليست جميعها متساوية ولكنهم جميعاً مهمون. إن من أهم مسؤوليات رجل الدولة أن يحقق التوازن بين العدالة والنظام. ويدين أولئك الذين يلتزمون بنص القانون في الشئون الدولية دون النظر في الجوانب الأكثر أهمية للعدالة والنظام، ويشيد بتوما الإكويني في تركيزه على روح القانون أكثر من نصه، " تأتي العدالة في المرتبة الأولى، ويأتي

1) Ramsey, The Just War, pp.144-145.

النظام في المرتبة الثانية- رغم أنه يؤكد في وقت لاحق أن كليهما متعادلان في التسلسل الهرمي لمعايير الحرب العادلة- ويجب أن يمنح الصالح العام على الصعيدين الوطني والدولي مصداقية أيضا. وهو حريص على الإشارة إلى أن هذه "المصالح ليست دائما متماثلة"^١. ويؤكد "يتعين على رجل الدولة المسئول، لا سيما القائد العظيم، أن يدرج النظام القانوني والقانون الدولي والمؤسسات بين الدوائر المتداخلة: العدالة والنظام والسلامة الوطنية والدولية المشتركة، التي تتعلق ببعض القرارات يجب أن تتم، هذه الدوائر لن تتطابق تماما عند القيام بعمل تاريخي. ليست كل عدالة هي عدالة قانونية وليس كل نظام هو نظام قانوني"^٢.

يجب أن تؤخذ جميع هذه الجوانب في الاعتبار وقت اتخاذ قرار التدخل. ويؤكد رامزي أنه ربما لا يكون الأفضل على الساحة الدولية هو الأفضل على الساحة الوطنية، ويجب أن يكون ولاء المرء لوطنه أولا. والحصافة السياسية هي توازن دقيق بين المجالات المنفصلة المتشابكة.

وعلى الرغم من أن رامزي يشير أحيانا إلى أن العدالة ذات أهمية قصوى، إلا أنه يعبر عن محافظته الواضحة عندما يتعلق الأمر بالنظام، "إن النظام ليس قيمة أعلى في السياسة من العدالة. ولكن ليس للعدالة قيمة أعلى من النظام. كلاهما في بعض النواحي مشروط بالآخر. النظام هو وسيلة لتحقيق العدالة، ولكن العدالة هو وسيلة لضمان النظام. إن على صانع القرار عندما يتأمل العمل التدخلية أو غير التدخلية عليه أن يحسب النظام والعدالة كأهداف وآثار عمل مسئول، وليست العدالة فقط...."^٣

1) Ibid., p.29.

2) Ibid., p.30.

3) Ibid., p.29.

يشير رامزي في كتابه "الحرب العادلة" إلى أن هناك أربعة عوامل تعزز التدخل الإنساني ليس كإمكانية وإنما كضرورة في عالمنا المعاصر، وكلها تستند إلى الطبيعة الفوضوية للمجتمع الدولي ونموذج الدولة القومية:

العامل الأول: هو تشكيل الحرب الباردة لعالم ثنائي القطب أو ثلاثي الأقطاب بدلا من عالم يعتمد على تسلسل هرمي فعلي للقوى المتعددة. العامل الثاني: المسئوليات التي أقيمت على عاتق الولايات المتحدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية والتي يدعي رامزي أنها لا تتناسب مع حجم قوتها الفعلية، "لم يحدث ذلك إلا بعد الحرب العالمية الثانية، دفع بنا إلى موقع سلطة لم نكن نسعى إليها، رغم ذلك فقد حدث هذا. أليست لدينا قوة عظمى - كما يود رجال الكنيسة أن يؤكدوا- والتساؤل هو ما إذا كنا نعرف أو يمكننا أن نتعلم كيف نستخدمها بطريقة مسئولة، رغم ذلك فهذا صحيح أيضا. ليس الأمر كذلك الآن - كما يذكرنا المعلقون السياسيون- لأن من الواضح أنه يجب علينا إعادة النظر في التزاماتنا الخارجية- يجب علينا أن ندرك أنه حتى قوة الولايات المتحدة محدودة. في الواقع قوتنا محدودة للغاية إذا كنا نعني قوة صالحة للاستعمال ويمكنها أن تحقق أهدافا سياسية معينة على نطاق عالمي. الواقع الأساسي للأجندة الحالية للمستقبل المنظور هو أن الولايات المتحدة عليها مسئولية تحقيق مزيد من النظام والعدالة في العالم تفوق قدرتها على إنجازها".*

العامل الثالث: أن عالمنا المعاصر هو عالم في حالة حرب، حيث الحرب هي القاعدة المؤسفة ويرتبط السلام بأوقات محدودة. العامل الرابع: هو غياب سلطة

1) Ibid., pp. 22-23.

* إن رامزي هنا يتحدث بنية طيبة أو لنقل بسذاجة عن السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية والقائمة في الحقيقة على إعلاء البعد الإنساني في بعض الأحوال، وغض الطرف عن كوارث إنسانية في أحوال أخرى وفق ما يخدم مصالحها بالأساس.

عالمية أعلى من سلطة الدولة القومية، إن فقط سلطة عالمية عامة أو سلطات إقليمية عامة تحكم نفسها عبر ممارسة السلطة الحقيقية يمكن أن تحل محل التدخل في القرارات التي ربما تكون شرعية للدول القومية الفردية. فالتهديد بالعقاب هو فقط ما يمنع التدخل على أساس يومي.^{١*}

إن وجود مجتمع دولي من دول ذات سيادة وحدود مقدسة ليس مجال نقاش بالنسبة لرامزي، لكنه يعبر عن الواقع المؤلم، فلإنه لا توجد سلطة عامة دولية لديها القدرة على العقاب الفعال للدول المسيئة، فقد أصبح من حق، وليس بالضرورة مسئولية، الدول الفردية أن تتدخل في شئون الدول الأخرى في ظروف معينة. وهذا هو ما يعنيه بالاشتباك بشكل مؤسف مع دول أخرى، "تبرز مسألة التدخل السياسي والعسكري بشكل جدي عندما يقبل المرء حقيقة مفادها أن المشاركة بمسئولية مع دول أخرى تعني الاشتباك معهم بشكل مأساوي في الأحداث والتاريخ العالميين. إن مسألة ما إذا كان على المرء أن يقرر التدخل أم لا يحكمها مسار للعمل له نتائج خيرة وشريرة والكثير من النتائج غير المتوقعة".^٢

وفي إطار حديثه عن "التدخل المضاد" حيث يصبح المرء في وضع مماثل لوضع الدفاع عن النفس. التدخل مسموح به أخلاقيا إذا كان ردا على تدخل سابق. لكن رامزي لا يعتبر هذا المعيار معيارا مطلقا بسبب القيود الكامنة التي يحددها "السؤال الوحيد الذي يطرح نفسه حول مبررات التدخل المضاد هو ما إذا كان إطلاقه واضح ولكنه خاطيء كمعيار يؤدي إلى قيود مذهبية مفروضة بشكل ذاتي. وكما أن

1) Ibid., p.25.

* كان هذا هو الحال بالتأكيد في ستينات القرن العشرين مع الأمم المتحدة الناشئة، وهو الحال اليوم أيضا على الرغم من أن الأمم المتحدة قد منحت سلطات أكثر من ذي قبل.

2) Ibid., 27.

عقيدة الحرب العادلة لا يمكن اختزالها إلى مخلفاتها أي عقيدة المدافع والمعتدي، فإن التدخل لا يمكن اختزاله إلى التدخل المضاد. العمل المسئول سياسيا لا يجب أن يقيد برد الفعل^١.

فمبدأ التدخل المضاد كمبرر مطلق للعمل التدخلى يقيدنا بنفس القدر الذي تقيدنا به عقيدة الحرب الدفاعية فقط، كلاهما لا يسمح بأفعال التدخل التي هي في الواقع دفاعا عن قضية العدالة" لا يمكن لأي سلطة على الأرض أن تستثني من الإحسان الاجتماعي والعدالة الاجتماعية الاعتراف أو الحدس الأساسي بالمسؤولية الأخلاقية للتدخل العسكري لصالح ما يجب القيام به سياسيا. لا مبدأ يحظر ذلك. إنه فقط يوقف بالاعتبار الحكيم بأن هناك ضرر أكثر مأساوية من الخير سيقع بالفعل نتيجة المحاولة. هذا يفتح مجالا لإمكانية أنه لو أن المبادرات التدخلية غير مبررة في بعض الأحيان، فإنها ربما تكون مبررة في ظل ظروف معينة^٢.

بالنسبة لرامزي الحكمة هي السبب الرئيسي في أن التدخل يمكن أن يصبح موضع شك، فالعمل ضمن حدود دولة أخرى ربما يضر أكثر مما ينفع. وهذه قضايا تتعلق بالتناسب والحكمة. هل لدينا وسيلة لإحداث فرق إيجابي في الدولة المعنية أم لا؟ وهل إذا قمنا بخطوة هل سنساعد هذه الدولة أم نتسبب في ضررها؟ لا يتدخل المرء ما لم يطلب منه وبحكمة.

ويتحدث رامزي عن "التدخل عن طريق الدعوة" حيث يضيف التدخل عن طريق الدعوة هالة الشرعية على الإجراءات، فلا يعبر المرء حدود دولة أخرى ذات سيادة بالقوة ولكن عن طريق الدعوة ومن أجل المساعدة". عندما تكون الدعوة متصلة سياسيا ببناء الدولة وترتبط بالحفاظ على نظام السلطة، إذ ليس من

1) Little, The Structure of Justification, p.35.

2) Ibid., p.36.

الضروري أن يبدأ نظام السلطة من الصفر"^١. كما أن طلب المساعدة يجعل الطرف المدعوم أقل تردداً في قبول ما يمكن اعتباره بطريقة أخرى فعل إمبريالي. وبمجرد احتواء المشكلة الملحة يمكن للدولة الداعمة أن تقدم مساعدة مطولة في ترسيخ النظام.

لكن رامزي يرى أن "من الخطأ أن ننسب الإطلاق لهذه المعايير وحدها بشكل منفصل أو معاً"^٢. عندما يتدخل المرء من الأفضل أن يكون لديك دعوة ولكنها ليست ضرورية في نطاق تدخل الحرب العادلة.

إن رامزي يؤكد أن الاعتماد على التدخل المضاد أو التدخل من خلال الدعوة باعتبارهما السببان الوحيدان أو النهائيان للتدخل هو حرمان للمجتمع الدولي من العدالة المحتملة التي تخدمها القوة. هو يؤكد أن خيراً إيجابياً يمكن أن يأتي بالفعل من استخدام القوة في بعض الأحيان، وأن النظام والعدالة جديران بالقتال من أجلهما، ولا يحتاج المرء إلى الانتظار حتى نصل إلى مرحلة الدفاع عن النفس. فمن خلال عدم التصرف في وقت مبكر تتمزق المؤسسات السياسية الهشة وتتضاعف معاناة الناس الذين نعتم مساعدتهم. القوة ضرورية إذا أردنا تحقيق الخير والعدالة"^٣.

بالإضافة إلى التدخل كونه قضية عادلة وفقاً لرامزي، فقد ادعى أيضاً أن الحروب الوقائية ينبغي أن تعتبر عادلة. "مرة أخرى، تبدو الحرب الوقائية مبررة"^٤. إن عقيدة أكثر صرامة للحرب العادلة لا يمكن أن تتجنب التأكيد في مذهبها على إمكانية المبادرة العادلة باستخدام القوة المسلحة. حيث يفترض رامزي أن الهجوم الاستباقي يعني أن العدو قد اتخذ المبادرة بالفعل، حتى لو لم يبدأ الطرفان القتال

1) Ibid., p.37.

2) Ibid.

3) Ibid., p.39.

4) Ramsey, War and the Christian Conscience, p.78.

بعد. الوقاية في هذه الحالة تعني الاستيلاء على المبادرة من الخصم. على الرغم من أن اللجوء إلى الحرب بدون هجوم مباشر من شأنه أن يعقد التمييز بين الحروب الدفاعية والهجومية، فإنه لم يكن من الحكمة بالنسبة للدول أن تؤخر التهديدات الخطيرة حتى يتم كسر السلام^١.

ومثل رامزي، ينتقد والزر أيضاً النموذج القانوني الذي يوافق فقط على الحروب الدفاعية ويخرج الآخرين منه. بالنسبة إلى والزر، قبول الحروب الدفاعية فقط كعادلة ادعاء ضحل، فإلى جانب الدفاع الذاتي الوطني، ينبغي أيضاً إدراج التدخلات والحروب الاستباقية بين الأسباب العادلة^٢. "على الرغم من أن عبور الحدود للتدخل يُعتبر عدواناً وفقاً للنموذج القانوني، إلا أن والزر يقول إن "حظر عبور الحدود ليس مطلقاً"^٣. يتم تجاوزها في بعض السيناريوهات:

- (١) حالات "التدخل الإنساني" لمنع مذبحه حكومية أو إعادة توطين إجباري لشعبها.
- (٢) حالات التدخل المضادة وفيها تدخل دولة واحدة، على سبيل المثال، في حرب أهلية، وتكتسب دولة ثانية حق التدخل المضاد لموازنة قوة الأولى.
- (٣) حالات "الانشقاق" حيث يوجد فعليا مجتمعان سياسيان أو أكثر ضمن أرض ويمنع أحدها أو الحكومة الرسمية بالقوة الأخرى من الانشقاق^٤.
- (٤) حالات الإرهاب كقتل متعمد لأناس أبرياء بشكل عشوائي، لنشر الخوف بين السكان ككل وإخضاع قادتهم السياسيين. وهو يعتبره رد فعل متطرف لأفراد متشددين على التحديث^١.

1) Ramsey, The Just War, pp. 204-207.

2) Kimberly A. Hudson, Justice, Intervention and Force in International Relations, Reassessing Just War Theory in the 21st Century, New York, Rutledge, 2009, p.8-15.

3) Walzer, Just and Unjust Wars, p.89.

4) Ibid., p. 90.

ويؤكد والزر أن هناك حدوداً على أهداف الحرب ليس من بينها الاستسلام غير المشروط، والسعي لتدمير نظام سياسي.

ويدافع والزر عن حجته بأنه في بعض الحروب الأهلية، وكفاح التحرر الوطني، والثورات، من المستحيل حقاً تقرير من يمثل القوى الاجتماعية الشعبية ويتمتع بنوايا ديمقراطية أو ليبرالية صادقة. وبالطبع، تتدخل الدول بشكل نموذجي في مثل هذا الكفاح، ليس لتعزيز قوى الحكومات الديمقراطية أو الليبرالية، بل لمساعدة الطرف الذي سيرعى مصالحهم السياسية، العسكرية، أو الاقتصادية. وفي مثل هذه الحالات، التدخل الخارجي (حتى ولو بدعوة) خاطئ أخلاقياً ويفسر هذا بلا شك أغلب الحالات الفعلية والمحتملة في عالم اليوم.^٢

على الرغم من أن والزر يشرع التدخلات في بعض الحالات، إلا أنه يرى أن التدخل هو استثناء من القاعدة العامة بشأن سلامة الحدود الوطنية. ويوافق على التدخلات لأغراض إنسانية ويحدد ضرورته "كرد فعل على الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان"^٣، إذ ليس من الصواب بل من واجب أي دولة أن تتدخل وتوقف انتهاكات حقوق الإنسان.^٤ * وفي الوقت الذي يدعم فيه التدخلات لأغراض إنسانية،

1) Michael, Walzer, Excusing Terror: The Politics of Ideological Apology, www.prospec.org/print/V12/18/Walzer-m.html, pp. 2-4.

2) Ibid, pp. 12-13.

3) Terry, Nardin, From Right to Intervene to Duty to Protect: Michael Walzer on Humanitarian Intervention, The European Journal of International Law, Vol 24, No 1, 2013, p.68.

4) Michael, Walzer, Thinking Politically, Essays in Political Theory, New Heaven, Yale University Press, 2002, p. 242; Michael Walzer, The Argument about Humanitarian Intervention, Dissent, Vol 49, No 1, p.5.

* يؤيد والزر التدخل في البوسنة وينتقد المجتمع الدولي لعدم التدخل في رواندا ويعتبر التورط الأميركي في فيتنام والعراق غير عادل.

إلا أنه يرى أن التدخل لأغراض مثل تغيير نظام، أو تحقيق العدالة الاقتصادية، أو الديمقراطية ليس تدخلا عادلا.

يقبل والزر الحروب الاستباقية كأحد الشروط الثلاثة المسبقة للأسباب العادلة لخوض الحرب. ويقول: "... قد تستخدم الدول القوة العسكرية في مواجهة تهديدات الحرب، كلما كان الفشل في القيام بذلك يعرض وحدتها الإقليمية واستقلالها السياسي إلى خطر حقيقي"^١. يحق للدول أن تدافع عن نفسها ضد عنف وشيك وليس فعليا؛ أي ، يمكن أن تصبح الطرف المبادر بإطلاق النار إذا عرفوا أنهم على وشك التعرض للهجوم^٢. هذا يعني الحق في الهجوم على "تهديد كاف" وليس "هجوم فعلي"، وهناك حاجة إلى ثلاث مراحل لتحديد التهديد الكافي: نية واضحة للإيذاء، درجة من تنشيط الاستعداد التي تجعل تلك النية خطر إيجابي، وحالة عامة حيث يعرضنا الانتظار أو القيام بأي شيء آخر غير القتال إلى خطر أكبر^٣. ويقر أيضا بأن البت في عدالة الهجوم الأول هو دائما إشكالية.

خامسا: مكافحة الإرهاب و"النظام"

يفرق والزر بين ثلاثة أنواع من الإرهاب: الإرهاب بالمعنى العام باعتباره "قتل متعمد لأناس أبرياء، بشكل عشوائي، لنشر الخوف بين السكان وإخضاع القادة السياسيين؛ أما إرهاب الدولة فهو نوع من الإرهاب تستعمله الحكومات المستبدة والشمولية ضد شعوبها لنشر الخوف وجعل المعارضة السياسية مستحيلة؛ وأما

1) Michael Walzer, Justice and Injustice in the Gulf War, Arguing about War, New Heaven, Yale University Press, 2004, p.85.

2) Ibid., p.74.

3) Ibid., p.81.

إرهاب الحرب فهو "جهد لقتل مدنيين بأعداد كبيرة لإجبار حكومتهم على الاستسلام"^١.

ويرى والزر أن الإرهاب بشكل عام يفتقد الشرعية في أنه يستهدف غير مقاتلين، والذين تعتبر حصانتهم جوهر تقليد الحرب العادلة.

ويناقش والزر شرعية أفعال الإرهابيين، حيث يتصدى للأعداء التي يستعملها الإرهابيون بشكل مشترك لتبرير إرهابهم. يهاجم والزر "ثقافة العذر" التي تعد نتاج الستينات والسبعينات من القرن الماضي، التي تسمح بأعداء اجتماعية واقتصادية لتبرير ما هي بالأساس أعمال إجرامية^٢. يشير إلى أن الأعمال الإرهابية تتضمن عنصر "الاختيار". هي ليست الإمكانية الوحيدة المتاحة لأولئك الذين يعانون من الضعف. الإرهاب استراتيجية سياسية تم اختيارها من بين مدى واسع من الخيارات وعادة ما يكون أول خيار يتم. هو ليس ملاذاً أخيراً، كما يرغب الكثيرون في "ثقافة العذر" أن يؤكدوا "اللجوء إلى الإرهاب ليس العمل الأخير في سلسلة الأعمال؛ هو فقط أخير لأجل العذر. في الحقيقة، يوصي أكثر الإرهابيين بالإرهاب كملاذ أول؛ إنهم يختارونه منذ البداية"^٣.

الإرهاب غير شرعي وغير مبرر. إن الإرهابيين يدعون أنهم يعبرون عن إرادة الشعب مع أن أعدادهم صغيرة ويفتقدون إلى تأييد الناس، فلو أنهم يحوزون في الواقع على تأييد الأغلبية، لما احتاجوا إلى اللجوء إلى الإرهاب، "عندما يخلق العدو، أي منهم يمكن أن يقتل، رجالاً، نساء، أو أطفالاً، مقاتلين وغير مقاتلين، أو أناساً بسطاء، ينجح الإرهابي في تجريد الحصانة غير القتالية من قوتها بجعل كل

1) Walzer, Five Questions, p.1.

2) Ibid., p. 3.

3) Walzer, Excusing Terror, p.2.

الناس الذين يسكنون أرض المعركة مقاتلين في حرب أيديولوجية. فلا أحد لديه حصانة"^١.

على الرغم من ذلك، في القتال ضد الإرهابيين تظل هناك حاجة لممارسة عناية مناسبة للاهتمام بغير المقاتلين. يدعي والزر أنه في القتال ضد الإرهاب، علينا أن نحد من الأخطار الضخمة التي يتعرض لها السكان المدنيون قدر المستطاع، مؤكداً أن من مسؤولية الجنود وضع أنفسهم في الخطر الأكبر قبل السماح بوفيات غير المقاتلين. يذهب كثيراً أبعد من رامزي في مبدأ التمييز في فقرته التي أولاهها عناية خاصة. وفي هذه الحالة، يؤكد:

"إن حكم التكافؤية والتناسبية نستشهد به هنا: الوفيات والإصابات المدنية، ما يطلق عليه بشكل مقبول "الضرر الإضافي" لا يجب أن تكون غير متناسبة مع قيمة النصر العسكري المستهدف. لكن لأنني لا أعرف كيف أقيس القيم المهمة أو كيف تتحدد التناسبية، ولأنني لا أعتقد أن هناك أي شخص آخر يعرف، أفضل التركيز بدلاً من ذلك على جدية النية والقصد بتجنب إيذاء المدنيين، وذلك أفضل إجراء لقبول الخطر"^٢.

لابد أن تكون هناك رغبة من جانب أولئك الذين يرتدون الزي الرسمي للجنود في وضع أنفسهم في خطر لكي يحافظوا على حياة غير المقاتلين، حتى في المعركة ضد الإرهاب، أو بشكل محدد، لدرجة أكبر في المعركة ضد الإرهاب. هذه عناية مستحقة ومهمة في مجال مكافحة الإرهاب كما في التدخل الإنساني.

يصرح والزر بأن نجاح هذه الحرب ضد الإرهاب صعب القياس، لكننا ربما ندرك أننا ربحتنا عندما نستعيد الإحساس بالأمان، وأنا قادرون على تشكيل سياساتنا

1) Ibid., p.3.

2) Walzer, Five Questions, p. 4.

الخارجية طبقاً لمعاييرنا الخاصة. ويرى أنه من المهم ألا تقوم الولايات المتحدة، أو أي دولة في العالم بشكل عام، بأي تحركات يمكن أن تعد استرضاء للإرهابيين، لا يمكننا أن نستسلم لمطالب إرهابية^١.

فوفقاً لوالزر، تختبر مكافحة الإرهاب والتدخل الإنساني حدود السيادة كما تفهم في الفترة المعاصرة. بالرغم من أنه مدافع بعدة طرق عن الدولة ذات السيادة كحامية حقوق الإنسان، يعترف أيضاً بأنه أحياناً يمكن أن تصبح الدولة ذاتها المدمر لحقوق الإنسان والحياة الإنسانية. يدافع عن التدخل الثابت ضد الإبادة الجماعية وضد الإرهاب. ليس أياً منها مقبولاً في عالم متحضر يعترف بحقوق الإنسان ويحميها. وسائل التدخل المعينة يجب أن تقرر حالة بحالة - ليس هناك مخطط لتدخلات عامة، لكنه يشعر بقوة بأنه لا بد من اتخاذ موقف ليس فقط على الجبهة الوطنية ولكن على الجبهة الدولية ضد هذه الأعمال الوحشية ضد الحياة والحرية الفرديتين.

تختلف وجهات نظر والزر كثيراً عن رامزي في هذه القضية. بينما يرى والزر أن المواطنين يعانون من عبءٍ لا داعي له بسبب ذنوب بضعة إرهابيين، يتجه رامزي أكثر نحو رؤية غير المقاتلين كضرب إضافي وسط قطع من السمك تمدد بسبب بضعة إرهابيين. يلقي والزر بالعبء الأخلاقي على الجنود الذين يحاربون الإرهاب، بينما يلقي رامزي بالعبء الأخلاقي على الإرهابيين أنفسهم.

حيث يتعامل رامزي مع بعض جوانب الحرب على الإرهاب في سياق حديثه عن حرب العصابات. يؤكد رامزي أنه في حالة الحرب على الإرهاب فإن موت الأبرياء يقع على عاتق أولئك الذين أخفوا أنفسهم بين عامة السكان واستغلوا الأبرياء للاحتماء - الإرهابيون هم الذين قاتلوا بشكل ظالم، إن أولئك الذين يرتكبون الأعمال

1) Reid, The Just War Tradition, pp. 138-139.

الإرهابية هم المسؤولون عن انتهاك مبدأ التمييز في استهدافهم للسكان المدنيين، ستكون حرب مكافحة الإرهاب غير عادلة بالمثل إذا استهدفت السكان المدنيين بغية الانتقام " إذا كان فعل الحرب ملام في ذاته، وإذا كان الإرهاب الانتقائي سلوكاً خاطئاً بشكل أصيل، فإن القيام بمثل هذا الشر من طرف لا يمكن أن يبرر فعل الشر نفسه من قبل الطرف الآخر. يبرر الانتقام العيني باعتباره جزاء وقائي فقط عندما يكون نوع الانتقام غير صحيح من الأساس، ووفقاً لرامزي القتل العمد لغير المقاتلين خطأ أصيل"^١.

يعترف رامزي بصعوبات الالتزام بمبادئ الحرب العادلة في مواجهة الإرهابيين، إذ لا يمكن تجنب أية وفيات بين المدنيين، حيث يتطلب مبدأ التمييز عدم شمول الهجمات المباشرة. إن مقدار التدمير الإضافي المقبول أخلاقياً يخضع بالكامل لمبدأ التناسب، ويذهب إلى القول بأن أولئك الذين شنوا الإرهاب هم المسؤولون وحدهم عن توسيع مجال اللعب، إذا جاز التعبير، بما يؤدي إلى طمس الخطوط الفاصلة بين المقاتلين وغير المقاتلين. و"ينتج عن قرار الإرهابيين شن حرب عبر الإرهاب الانتقائي وضع تسكن فيه منطقة بأكملها بالمقاتلين مما يعني أخلاقياً وسياسياً أن عدداً كبيراً من الناس يقبلون أو يجبرون على حمل السلاح عبر القمع.... قام الإرهابيون بتوسيع نطاق الهدف الذي من الطبيعي أن يهاجمه المكافحون للإرهاب بقدر ما يتعلق الأمر بالتمييز، وبالتالي فإن مبدأ التناسب هو الذي يحدد ما يجب فعله لعقابهم"^٢.

لا يستطيع المرء قتل غير المقاتلين عن قصد. مع ذلك هناك حالات لاسيما الحالات الخاصة بحرب العصابات ومكافحة الإرهاب حيث يتم توسعة المنطقة

1) Ramsey, The Just War, p. 434.

2) Ibid.

المستهدفة من قبل العدو حتى أنه لا يمكننا تجنب وفاة المدنيين. في مثل هذه الظروف لا بد من استيفاء قاعدة "التأثير المزدوج" حيث يمكن لمبدأ التناسب أن يقرر الجدوى الأخلاقية للعمل. إن رامزي يرى أن حياة البشر غير قابلة للمقارنة- مقارنة تدمير موقع عسكري استراتيجي بحياة واحدة ليس ممكنا، لكننا عند استهداف مواقع الإرهابيين قد يصبح من الضروري معاناة الأضرار الجانبية لحياة غير المقاتلين، ويجب أن يكون التناسب هو العامل الحاسم.

إن الإرهاب لا يستهدف المدنيين عن قصد فحسب، بل يعتمد إلى محو الخط الفاصل بين المقاتلين وغير المقاتلين. بل والأكثر من ذلك حيث التقنية الجديدة في الإرهاب، الانتحاريون، حيث يصبح جسم الإنسان هو السلاح. لا يرتدي الإرهابي زيا رسميا ولا يرتدي أية ملابس مميزة، يحاول الانتحاري التواجد بين السكان المستهدفين من أجل مضاعفة الخسائر المدنية المحتملة على الجانب الآخر. إن هدف الانتحاري هو قتل أكبر عدد ممكن من غير المقاتلين، من ثم القيام بضرباته بين عموم السكان. يفجر الإرهابيون أنفسهم في أماكن مثل محلات البيوتزا والمطاعم والسوبر ماركت مما يجعل الأنشطة اليومية صعبة ومعاناة السكان للخوف. لا تكمن الصعوبة في تسمية هذا النشاط بغير العادل، بل في شن حرب عادلة ضد هذا العدو المتخفي¹.

يؤكد رامزي أنه في حالات الحرب على الإرهاب فإن التناسب وليس التمييز هو الأهم" عندما يتم التخطيط للحرب وتنفيذها من قبل العدو وفق مبدأ اختلاط هؤلاء الإرهابيين بالمدنيين كالمسكة في الماء، ربما يكون لدينا ما يبرر قبول تدمير قطيع كامل من الأسماك للقضاء على العصابات المسلحة، فقط شريطة أن يكون

1) Reid, The Just War Tradition, pp. 104-105.

القضاء على قطع الأسماك مهم بالدرجة الكافية لسير كامل الحرب التي يتم الحكم على الفوز بها بأنه أقل شرا أو أكبر نفعاً".^١

إن رامزي يمنح الكثير من الأهمية لقضايا الحكمة. مبدأ التمييز مطلق ولكن هناك قاعدة التأثير المزدوج للعمل، فالتناسب أيضا عامل حاسم.

لا يتحدث رامزي عن الظروف الخاصة للتدخل الإنساني وقضية العناية الواجبة كما يفعل والزر، فبالنسبة لرامزي لا بد من مراعاة قواعد "السلوك المشروع أثناء الحرب" في كل الحالات: الحرب التقليدية والحرب على الإرهاب وحتى الحرب النووية. ما هو مهم هو أن الحرب يجب أن تتم كحرب مضادة للقوات لا حرب مضادة للشعب. بل إن على المرء ألا يسعى إلى موت العدو بل إعاقة حركته. من ثم دفاعه عن الغازات التي تعجز عن الحركة. فعلى الرغم من أنه يرى أنها أبعد الأشكال المقبولة حاليا للحرب، إلا أنه يتساءل عن سبب رفضها مع أنها لديها القدرة على إيقاف العدو لفترة دون قتله. وهو ما يتماشى مع أفكار رامزي عن التمييز وأهداف الحرب. إذا كان المرء يخوض الحرب على أساس المحبة فعليه ألا يأمل في تدمير العدو بل إعادة تأسيس النظام والعدالة.^٢

ويرى رامزي أنه ومع عدم وجود سلطة دولية قادرة على الإنفاذ، فإن سلطة الدولة ذات السيادة كافية. مع التأكيد على ضرورة ربط السلطة المشروعة بالنية الحسنة. إن مسئولية رجل الدولة هي أنه لا بد أن تكون لديه النية الحسنة، وأن يوازن بين المصالح في مجتمع من دول ذات سيادة. فالحاكم يعمل من أجل الصالح العام في معظم الحالات، على الرغم من أن رامزي يعترف بوجود رجال دولة سيئين، إلا أن الافتراض الثابت عنده أن الحاكم يعمل بحسن نية "إن صانع القرار الذي يفكر

1) Ramsey, The Just War, p.436.

2) Reid, The Just War Tradition, pp. 106-107.

على سبيل المثال في عمل عسكري تدخلني إيجابي يجب أن يحاول تقييد استخدام القوة أو فرضها بشكل عقلائي كوسيلة لتحقيق أهداف السياسة. ولكن لا بد من مراعاة النظام والعدالة على حد سواء- وليست العدالة فقط- كغاية أو آثار عمل مسئول. في المداولات حول النظام الذي يجب الحفاظ عليه أو تحقيق العدالة، فإن رؤيته ستتوافق مع خلاصات الحكمة السياسية المعروفة باسم "مبدأ التناسب" وقاعدة "التأثير المزدوج". سيدرك أن النظام والعدالة كلاهما نتائج فعله. سيحسب تكلفة تأثير أحدهما على الآخر¹.

إن النية الحسنة هي جوهر فكرة الحرب العادلة عند رامزي وأساس حجته. فإذا كانت النية حسنة والسلام هو الهدف المنشود فيجب على المرء أن يقاتل بشكل عادل بتمييز وحكمة.

خاتمة

يؤكد رامزي أن الحب والإحسان المستمدان من الأخلاق المسيحية جعلتا من قبيل المسؤولية الاجتماعية للمسيحي الصالح أن يحمي حياة وممتلكات جاره ضد أي تهديد أو عدوان، ويجب استخدام القوة المحدودة لهذا الغرض. انتقد رامزي أولئك الذين نظروا إلى الحرب باعتبارها حالة "استثنائية"، والذين عارضوا استخدام القوة لتحقيق النظام والعدالة.

يرى رامزي أن مفهوم السبب العادل يجب أن يصبح أوسع من النموذج القانوني الذي يوافق على الحروب الدفاعية فقط. فبالإضافة إلى معيار الدفاع عن النفس، يقدم رامزي أيضًا خيار التدخل كسبب عادل عند شن حرب من أجل أحد الجيران المحتاجين، حيث يصبح من الواجب أخلاقيا على المسيحيين الصالحين أن

1) Ramsey, The Just War, p.11.

يلجأوا إلى القوة المسلحة لأن جيرانهم يعاملون بشكل غير عادل. ولكي يكون التدخل عادلاً، يجب أن يكون إما تدخلاً مضاداً أو تدخلاً بدعوة.

وتعبيراً عن رؤية أكثر واقعية للشئون الإنسانية يرى رامزي أن نسبة عدالة اللجوء إلى الحرب تدفعنا إلى عدم الاهتمام كثيراً بالاعتبارات الخاصة بمعيار اللجوء المشروع إلى الحرب بقدر الاهتمام بعدالة التصرف أثناء الحرب، إن القضية الأهم بالنسبة إلى رامزي هي تطبيق مبدأ التمييز والتناسب للسلوك المشروع أثناء الحرب من أجل الحفاظ على النظام.

يرى رامزي أن معايير الحرب العادلة تمثل مبادئ أصيلة تشخص طبيعة العمل المسئول سياسياً وهي الضمانة الوحيدة لإنجاز المعادلة الصعبة بين تحقيق العدالة والحفاظ على النظام. يعمل مبدأ "التناسب" على إبعادنا عن أفكار مثل أنه لو كان السبب مشروعاً فلا حاجة بنا إلى حساب التكلفة، أو فكرة أن المصلحة السياسية يمكن ضمانها دون تكلفة. ويعمل مبدأ "التمييز" على تذكيرنا بالاحترام الكامل للبشر غير المسيئين أو غير العسكريين من أجل رفض أي عمل عسكري يقلب العلاقة بين الأسلحة والبشر، بين القوات والمجتمعات السياسية، حتى عند اللجوء المبرر لاستخدام القوة.

يرى رامزي أيضاً أن الحروب الوقائية عادلة، لأن الهجوم الاستباقي يفترض أن العدو قد اتخذ المبادرة بالفعل. لكننا نعتقد أن الموافقة على الحروب الاستباقية مفتوحة للاستغلال، حيث يمكن أن تسيء الدول القوية استخدامها لتهديد الدول الأقل قوة ولتحقيق أغراض بعيدة كل البعد عن الأهداف الإنسانية، وهو ما يحدث بالفعل في عالم اليوم. كما يرى رامزي أن الحرب الوقائية ضرورية في مواجهة تهديد وشيك، ولكننا يجب أن نتذكر أن مفهوم "وشيك" هو مفهوم نسبي.

إن الإضافة الهامة التي أسهم بها رامزي في تقليد الحرب العادلة تتمثل في تأكيده على أنه حتى إذا لم نراعي المعايير الإنسانية في الحروب دفاعاً عن معايير أخلاقية معينة، فلا بد أن نراعيها دفاعاً عن معايير سياسية، ووفقاً لمبدأ المكسب والخسارة، فربما تشن الحرب بادعاء الدفاع عن العدالة فإذا بها تذهب بالعدالة والنظام معاً.

إننا نتفق مع هيجل في القول بأن الدولة هي الفكرة الإلهية متجسدة على الأرض وأن كل نشاط بشري وكل عمل فكري إنما يتحقق من خلال الدولة وأنظمتها، فقيام الدولة أمر عقلي في ذاته ولذاته، من حيث أنها تعبير عن إرادة الروح وتموضعها أو تجسدها في صورة واقعية، وكما أنه ليس للعين من قيمة إذا اقتلعت من الجسم، كذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق الدولة ونظامها. من ثم فهما كانت أسباب الحرب أو الثورة عادلة، فليس هناك شر أكبر من دمار الدولة ومؤسساتها، وهو الشر الذي يجلب معه كل أنواع المآسي التي تفوق كل أنواع المعاناة التي كان البشر يعانون منها قبل الحرب أو الثورة.

ربما تحقق بعض الحروب انتصاراً هنا أو هناك، لكنها بتخليها عن "المبادئ الإنسانية" تبقى وصمة "اللاأخلاقية" تطاردها أينما ارتحلت، فربما تستطيع الدبابات إحراز نصر عسكري هائل التدمير، لكنها لا يمكنها إحراز أي نوع من التسويات أو الحلول، والتاريخ خير شاهد؛ حيث لم تحسم المشكلات يوماً بالرصاص، بقدر ما حسمت بحساب العواقب وفقاً للحكمة السياسية والقواعد الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات بول رامزي

1. Ramsey, Paul.(1973).A political Ethics Context for Strategic Thinking, pp. 101-147 in Morton A. Kaplan (ed.), Strategic Thinking and Its Moral Implications. Chicago: University of Chicago Press.
2. _____. (1988) Speak Up for Just War or Pacifism. University Park, PA, and London: The Pennsylvania State University Press.
3. _____. (1968). The Just War: Force and Political Responsibility, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc.
4. _____. (1961)War and the Christian Conscience, Durham, NC: Duke University Press.

ثانياً: مصادر أجنبية أخرى

5. Aquinas, Thomas. (1948). Summa Theologica, Volume III, New York, Ave Maria Press Inc.
6. Augustine, Saint. Contra Faustum, Book xxll, www.newadvent.org/fathers/140622.htm.
7. Hudson, Kimberly A. (2009). Justice, Intervention and Force in International Relations, Reassessing Just War Theory in the 21 Century, New York, Rutledge.
8. Johnson, James, Tuner. (1975). Ideology, Reason, and the Limitation of War, Princeton, NJ: Princeton University Press.
9. _____. (1981). Just War Tradition and the Restraint of War: a Moral and Historical Inquiry, Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. _____. (1999). Morality and Contemporary Warfare, New Haven: Yale University Press.
11. Rawls, John. (1999). The Law of Peoples, Cambridge, MA: Harvard University Press.
12. Vitoria, Franciscus. (1975). In War and Christian Ethics: Class Readings on the Morality of War. Arthur F. Holmes, ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

13. Walzer, Michael. Excusing Terror: The Politics of Ideological apology, www.prospec.org/print/V12/18/Walzer-m.html.
14. _____ . (1977). Just and Unjust Wars, New York, Basic Books.
15. _____ . (2004). Justice and injustice in the Gulf War, Arguing about War, New Heaven, Yale University Press.
16. _____ . (1994). Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, London, University of Notre Dame Press.
17. _____ . (2002). Thinking Politically, Essays in Political Theory, New Heaven, Yale University Press.

ثالثا: المراجع الأجنبية

18. Christopher, Paul. (2004). The Ethics of War and Peace, An Introduction to Legal and Moral Issues, New Jersey, Pearson.
19. Johnson, James, Tuner. Contemporary Just War Thinking: Which is worse, to Have Friends or Critics?, Ethics & International Affairs, Vol 27, No 1, 2013.
20. _____ . Just War in the Thought of Paul Ramsey, The Journal of Religious Ethics, Vol. 19, No. 2, 1991.
21. Little, David. (1974). The Structure of Justification in the Political Ethics of Paul Ramsey, in Love and Society: Essays in the Ethics of Paul Ramsey. James Johnson and David Smith, eds. (Missoula, Montana: Scholars Press.
22. Nardin, Terry. From Right to Intervene to Duty to Protect: Michael Walzer on Humanitarian Intervention, The European Journal of International Law, Vol 24, No 1, 2013.
23. Reid, Carla, Marie. (2003). The Just War Tradition and Unconventional War: Intervention and Counter-Terrorism in the works of Paul Ramsey, Michael Walzer, and James T. Johnson.
24. Rengger, Nicholas. On the Just War Tradition in the Twenty-First Century, International Affairs, Vol 78, No 2, 2002.
25. Russell, Frederick H. (1975). The Just War in the middle Ages, Cambridge, Cambridge University Press.