في راهنية كارل سميث: مفهوم السياسية، الحرب العادلة[1]

زهير اليعقوبي

نادرًا ما أن يصمد فكر أمام تحدي الزمن، أو أن يحافظ مفكر على معاصرته؛ وقلّة هم الفلاسفة سابقو عصرهم. سابق عصره منتهى أمل الميتافيزيقيين الكلاسيكيين ومحط تهكم التاريخانيين، وبينهما يمكن أن نقدم فهمًا خاصًا. المفكر السابق لعصره لا يعني بالنسبة لنا أنه استطاع تجاوز حدود التاريخ ليمتلك وجهة نظر متعالية تسمح له بالقبض على الماهيات وقول الحقيقة الأبدية. أن يسبق عصره لا يعني سكناه عالم المثل، أو كشف الخبايا والخفايا الأزلية التي ضلّ طريقها غيره من المفكرين والمتأملين. هو ليس «مونادا» بل «دازاين» بخصال جد مخصوصة. نابت متوحد لكنه في كل الحالات ابن مدن هذا الزمان. فكر من أجل عصره وانطلاقًا منه؛ بَيْدَ أنه استطاع رؤية ما لم يره غيره وقرأ علامات المستقبل في حاضر لا يوحي بها كثيرًا، قال بصوت عالٍ وكلماتٍ واضحةٍ ما غمغم به الوجود سريعًا. إذا؛ المفكر السابق لعصره، كما نفهمه، مفكر تاريخاني بامتياز، وعلى هذا الأساس نقول مثلًا أن «نيتشه» مفكّر سابق لعصره، وهو ما يصدق أيضًا على «كارل سميث».

لا يمكن للمهتم بالفكر الفلسفي السياسي أو القانوني الحديث والمعاصر تجاهل فكر سميث، وليس من الكرم أن يمر عليه مرور الكرام؛ كما أن العودة إليه من أجل فهم عالمنا المعاصر عودة تعد بالكثير. ومن مؤشرات قوة مقاربته أنها استطاعت فك الحصار الذي حاولت دوائر فكرية وسياسية فرضه عليها[2]، بمبرر العلاقة المشبوهة التي جمعته في مرحلة محددة بالنازية، لتصبح خلفية فكرية لفلاسفة كبار مثل «جوليان فروند» و«أنطوني نغري» و«ميكايل هاردت» و«جيورجيو أكامبي» و«دانيلو زولو»، ولترسّخ نفسها كأحد المقاربات الأصيلة التي قدمها مفكرو القرن العشرين.

في هذه الدراسة سنهتم بجانبين من جوانب فكر «سميث» تجعل منه مفكرًا معاصرًا لنا بامتياز[3]، حيث سنقف عند تحديده لمفهوم السياسة، ونقده لصعود الأمبراطورية الأمريكية، ومعها عودة مفهوم الحرب العادلة.

1. التحليل الفينومينولوجي لمفهوم السياسة.

لعلّ من أبرز مميزات مقاربة «سميث» لمفهوم السياسة هو كونها استطاعت تجاوز مقاربتين سيطرتا على الاشتغال الحديث حول هذا المفهوم. المقاربة الأولى تتناول مفهوم السياسة انطلاقًا من تحديد ماهوي، والثانية انطلاقًا من مفهوم الدولة.

تقوم المقاربة الماهوية على تحديد الصفات الجوهرية والخصائص الثابتة المميزة للسياسة، وذلك على شاكلة التعاريف التي اعتادت الميتافيزيقا الكلاسيكية إعطاءها لمفاهيمها الأساسية كالخير والجمال والحقيقة والسعادة. ما هي السياسة؟ الجواب الميتافيزيقي يرنو إلى القبض على دلالتها الأبدية، وتصويرها كما هي في كل زمان ومكان، بغض النظر عن التغيرات التي تحدث لها. بلغة أخرى، التعامل الميتافيزيقي مع مفهوم السياسة يرمي إلى تحديد مضمونها المتعالي على التاريخ. في المقابل يبني سميث مقاربة فينومينولوجية تهتم بتحديد العلاقة أو المعيار المميز للسياسة ولواقعها الوجودي (بدلًا من تحديد مضمونها المتعالي)، أو إن شئت قلت بلغة منطقية يركز على الحامل وليس على المحمول[4]. مما يجعلها، في نظرنا، مقاربة تنخرط بقوة في سياق المنعرج الفينومينولوجي للفلسفة المعاصرة، خصوصًا كما تحدد مع كتابات «هوسرل»؛ مقاربة ستجد في «جوليان فروند» أحد أبرز مستثمريها[5].

المقاربة الثانية تربط بين السياسة والدولة، حيث يختفي التمييز بين السياسة كنشاط إنساني لا غنى عنه يهتم بتدبير حياة الناس ومعيشتهم وشؤونهم العامة، والدولة كظاهرة تاريخية وشكل مخصوص لهذا التدبير. حيث تقوم مقاربة «سميث» على التمييز الواضح بين السياسة والدولة، فالثانية تجلٍ للأولى وأحد تعابيرها المحددة تاريخيًا. السياسة، لدى «سميث»، لا يمكن تجاوزها إلّا بتجاوز طبيعة الإنسان، بينما الدولة ظاهرة تاريخية ليست ضرورية تمام الضرورة؛

فالعديد من المجتمعات البدائية لم تعرف هذا الشكل التنظيمي بل كانت تعمل على منع انبثاقه وتطوره، كما أبرزت ذلك أبحاث «كلاستر»[6]، علاوة على أن مستقبلها ليس أكيدًا، كما تشدّد على ذلك الدراسات الماركسية التي «تنبأت» بنهاية الدولة مع المجتمع الشيوعي. لنقل، العيش المشترك يفترض السياسة ضرورةً، والدولة عرضًا[7].

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة تجنب الخلط بين السياسة بمفهومها العام (أو السياسي)، والتي هي موضوع اهتمام «سميث»، والسياسة بمفهومها الخاص، الأولى كما قلنا تشير إلى تدبير الحياة العامة، بينما الثانية هي تجلّ للأولى، الأولى مرتبطة بماهية الإنسان وضرورة العيش المشترك، والثانية بسياسة مخصوصة كسياسة جماعة أو حزب أو دولة أو فرد، وبشكل محدد لتدبير العيش المشترك كالديموقراطية والأوليغارشية...

السؤال الآن: ما هو معيار السياسة؟ ما الذي يميز واقع السياسة الوجودي؟ كيف نميز مجال السياسة عن باقي المجالات الأخرى؟

انطلاقًا من التمييز بين معيار السياسة ومضمونها، وباعتماده على منهج فينومينولوجي، وعبر مقارنة مجال السياسة بمجالات الأخلاق والاقتصاد والإستيطقا؛ يصل «سميث» إلى كون التمييز بين الصديق والعدو هو المعيار المحدد للسياسة. فإذا كانت الأخلاق تقوم على التميز بين الخير والشر، ومجال الاقتصاد على التمييز بين النافع والضار أو الربح والخسارة، بينما تقوم الإستطيقا على التمييز بين الجميل والقبيح؛ فإن مجال السياسة يقوم على التمييز بين الصديق والعدو (الصداقة والعداوة). فأينما وجدت هذا التمييز أنت داخل مجال السياسة، لا فرق بين مقر حزب أو برلمان أو دور عبادة.

لكن العلاقة صداقة/ عداوة هي علاقة عامة جدًا، وبالأخص هي إحدى العلاقات الأساسية التي تنظم الروابط الاجتماعية البَيْذاتية، فهل يعني ذلك أن مجال السياسة لدى «سميث» يكتسح مجمل العلاقات الاجتماعية؟ كلا. فالمعنى الذي يمنحه «سميث» للصداقة والعداوة (وبالتالي للصديق والعدو) معنى ذو دلالة خاصة، يسمح بتمييز مجال السياسية دون أن يطغى هذا المجال على المجالات الأخرى المميزة للوجود والعلاقات الإنسانية. فما هي هذه الدلالة؟

أولًا: لا يهتم البحث الفينومينولوجي في مفهوم السياسية بتعيين العدو (أو الصديق) وتسميته، إذ ليس المهم في هذا المستوى تحديد من هو العدو (أو من هو الصديق)، فالمهم هو علاقة العداوة والصداقة في حد ذاتها؛ بتعبير آخر تحديد العدو والصديق ينتمي إلى مضمون السياسة، أي إلى سياسة مخصوصة؛ وبالتالي هي موضوع للتحليل التاريخي وليس للتحليل الفينومينولوجي؛

ثانيًا: لا يُؤخذ العدو أو الصديق في دلالته الشخصية أو الفردية، فالعدو السياسي عدو عمومي ـ كما هو حال الصديق السياسي ـ نواجهه لأنه يمثل جماعة لها وجود مخالف لوجودنا، وأهداف مناقضة لأهدافنا، وقيم قد تتعارض وقيمنا[8].

إذن، يتحدد العدو والصديق بشكل وجودي، مما يجعل الصراع في قلب السياسة، والحقل السياسي خاضع لاعتبارات القوة، ويجعل من الحرب إمكانية محايثة للعلاقات السياسية[9].

يتميز هذا المعيار، كباقي المعايير التي حدّدها «سميث» للمجالات الأخرى (خصوصًا الاقتصاد والأخلاق والدين والفن)، بخاصيتين، فهو من جهة معيار أولي لا يُستمد من غيره، ومن جهة ثانية مستقل لا يتطلّب معايير أخرى حتى يُؤدي دوره. استقلالية لا تلغي التفاعل والتداخل، لأن دينامية السياسة قد تستمد من مجالات أخرى، كالمجال الديني أو الاقتصادي. مبررات العداوة متعددة، مصادرها متنوعة، لكن معيار مجال السياسة قائم بذاته ومكتف بها إلى حد كبير[10].

عمومًا ركزت مقاربة سميث للسياسة على تحديد معيارها من منطلق تحليل فينومينولوجي، مقاربة تجعل منه أحد المفكرين السياسيين الأكثر أصالة وعمقًا، مفكر من طينة «مكيافيلي» و«هوبز» و«ليو ستراوس»، كما تجعله أحد المفكرين الأكثر راهنية. لنأخذ مثال الحركات السياسية الدينية المتشددة[11].

تتأسس هذه الجماعات على تمييز صارم بين الصديق والعدو، وتحاول تنظيم كلية المجتمع وفق تصنيفية الصداقة والعداوة التي تحددها، وهي بذلك في جوهرها وعمقها جماعات سياسية بامتياز؛ لا تختلف في ذلك عن الجماعات السياسية الأخرى. بَيْدَ أن مبرر العداوة (أو الصداقة) وديناميتها، تستمدهما من المجال الديني. يسمح هذا التزاوج بين المجالين من تحرير طاقة صراع قوية، ويجعل من الحرب والتصفية الجسدية للعدو إمكانية حاضرة بقوة، كما أنه ينتج روابط صداقة عميقة صعبة الانكسار. العدو هنا هو كافر أو زنديق ومرتد، والصديق هو المؤمن والأخ. وكلما كان

السياج الدوغمائي أكثر انغلاقًا كانت طاقة العداوة أكثر انفجارًا وتدميرًا، ورابطة الصداقة صلبة وثيقة.

تنظيم علاقات العداوة وفق الريروطيقا الدينية المتشدّدة يسمح بتصفية العدو رمزيًا، تمهيدًا لتصفيته ماديًا. إنه يجعل من الدم ماء وضوء واغتسال من الذنوب، ومن القتل طريق خدمة المتعالي، وجثث الأعداء تصير قربانًا للماوراء. وهذا يعني أنها تسمح بالقيام بأبشع الممارسات، كأكل كبد أو قلب العدو، أو التصفية البشعة للأسرى، بل القيام بها بدم بارد وضمير مرتاح. الداعشي، على سبيل المثال، يعتبر ممارساته واجبًا، واستجابةً لنداء الحق. هدوء مرعب بالنسبة لنا، ثبات على الدين بالنسبة له.

هذا الفهم يدفع إلى مراجعة فهمنا لمنبع التشدد الديني. فإذا كانت القضايا والأنساق الميتافيزيقية الكلاسيكية تقوم على ثنائية القيمة منطقيًا وأحاديتها وجوديًا[12]، وهو ما يعني أن التشدّد ملازم للفكر ميتافيزيقي الكلاسيكي[13]؛ فإن محرر هذا التشدّد ومفجر طاقته بالنسبة للدين، كما تبرز أبحاث «جان أسمان»، هو ارتباطه بالسياسة، أي تنظيمه للعلاقة مع الآخر وفق معيار العدو والصديق[14]. عندما تضع السياسية يدها بَيْدَ الدين يتحرر وحش «فرانكشتاين».

من جهة ثانية يجعل «سميث» من مجال السياسة مجالًا للصراع، ومن علاقات القوة العلاقات الناظمة للحقل السياسي. وهذا يعني في نهاية المطاف جعل الحرب إمكانية محايثة للفعل السياسي، الحرب بما هي أقوى علاقة بين وحدتين سياسيتين مختلفتين. ليس هذا وحسب، بل إن فهم السياسة وعملها لا يتأتى إلا من خلال دراسة الحرب، أو على الأقل لا يمكنه أبدًا أن يتغاضى عنها. فالحرب حالة طوارئ قصوى تقول لنا ما يعجز السلم عن قوله، وتعبر لنا عما تخفيه لغة الدبلوماسية. كما أنها الوضعية التي تبرز لنا من يمتلك السيادة الفعلية؛ فهذه الأخيرة لا يمكن أن تختزل أبدًا في انتخابات وحوارات أو نقاشات ومشاركات برلمانية، ولا في مؤتمرات التعاون بين الدول أو حلقات التصويت في مجلس الأمن أو الجمعية العامة، السيادة الفعلية سيادة على قرار الحرب، وقدرة على تمييز عدو الجماعة السياسية من صديقها[15].

لنأخذ مثالًا آخر بسيط من العلاقات الدولية، لكن بساطته تغنينا عن كثير من التحليلات المعقدة. تمتلك الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن حق النقض، وبالتالي هي قادرة على تعطيل أي قرار يصدره مجلس الأمن أو الجمعية العامة، ومن جهة ثانية هي قادرة على توجيه قرارات مجلس الأمن وفق ما تقتضيه مصالحها؛ هكذا يمكن القول دون أن نجانب الصواب كثيرًا أن تلك الدول هي من يمتلك السيادة داخل مجلس الأمن. من أين تأتي لها هذه السيادة؟ أولًا، من الناحية التاريخية، هي الدول التي انتصرت في الحرب العالمية الثانية، ويعني هذا في جانب منه أن مجلس الأمن هو مؤسسة من مؤسسات المنتصر كما ستذهب إلى ذلك تحليلات عديدة خصوصا تلك التي قدمها «دانيلو زولو»، ومن جهة ثانية تضم دولًا هي من أكثر الدول تأثيرًا على قرار الحرب على المستوى العالمي. إلّا أن هذا التأثير ليس متساويًا، فمثلًا تأثير فرنسا ليس هو تأثير الولايات المتحدة الأمريكية أو روسيا، لذا ليس فقط مجلس الأمن هو من يضم هرمية بين أعضائه، بل إن تلك الهرمية تخترق الدول الدائمة العضوية، ومعيار الهرمية هو دائمًا مدى السيادة على قرار الحرب. وفي كلتا الحالتين تلعب الحرب دورًا مركزيًا في تحديد موقع الدول في النظام السياسي العالمي.

هذا من جانب، ومن جانب آخر لا يمكن دراسة النظام الأمبراطوري الحالي، ولا العلاقات بين فاعليه، دون دراسة الحرب على مستوى هذا النظام، دراسة تتناول التغيرات التي حدثت على مفهومها وأدوارها وآلياتها وتقنياتها، وهو العمل الذي نهض له مفكرون أمثال «نغري» و«هاردت» [16].

إجمالًا، يمكن القول أن الوضعية التي انتهى إليها تدبير علاقات السلطة العالمية تؤكد بشكل كبير ما ذهب إليه «سميث» حول دور الحرب في تحديد موقع الدول في النظام العالمي. فمن هو اللاعب الرئيسي داخل هذه العلاقات؟ إنها الولايات المتحدة الأمريكية، وهي ليست كذلك باقتصادها القوي ولا بمؤسساتها العلمية المتقدمة، بل لأنها المسيطر على قرار الحرب على المستوى العالمي. هي دولة عظمى لأن لديها أقوى جيش، وأقوى اقتصاد داعم لمجهود الحرب؛ وأقوى مؤسسات علمية تساهم في ضمان هيمنتها على التكنولوجيا العسكرية؛ لذا هي من يصنع السياسة العالمية، ومن يمتلك السيادة الفعلية في إطار النظام الأمبراطوري. أو إن شئت قلت، هي من تمتلك الكلمة الأخيرة في قرار الحرب والسلم على المستوى العالمي.

2. الحرب العادلة والامبراطورية الامريكية.

1.2 في مفهوم الحرب العادلة من طرف واحد:

الحرب علاقة قوة، فعل هيمنة وسيطرة، إنها كما عرَّفها

«كلوزفيتز» فعل عنيف يرنو إلى إخضاع العدو لإرادتنا[17]، أو هي كما عرفها «بوتول» الصراع الدامي بين الجماعات المسلحة[18]. ولعلّها أكثر من ذلك بكثير، فخطاب الحرب المستمرة هي أساس المجتمع ومؤسساته، أساس السياسة والقانون، الحق والدولة، السلم ونسق السلطة[19]. وفي جميع الحالات لا يمكن التفكير في الحرب دون التفكير في مآسيها وفظائعها، دمارها وضحاياها، في النساء الثكالى والأطفال اليتامى، في المدني الضحية أو الأسير المذلول. لذا هي ككل فعل عنيف، أو فعل هيمنة، تبحث عن تبرير؛ عن إيديولوجيا تمنحها المشروعية. وأهم التبريرات التي التصقت بالحرب، وحاولت تجميلها، هي ادعاء العدالة والبحث عن الخير. إدعاءات نجدها لدى إيديولوجيات مختلفة المشارب بل ومتعارضة، كالليبرالية والشيوعية، الإسلامية والمسيحية واليهودية، كما نجدها حاضرة حتى في الحروب الأكثر فظاعة ولدى القادة العسكريين الأكثر قسوة. بل لعلّ مطلب تقديم الحرب كحرب عادلة يتناسب اطرادًا مع فظاعة الحرب وقسوتها، والإمكانيات المتاحة لإبادة العدو.

تتأسس الحرب العادلة على خطاطة ميتافيزيقية كلاسيكية تقسم العالم إلى خير وشر، والمعرفة إلى حقيقة وزيف، والوجود إلى جوهر وعرض، والأخلاق إلى فضيلة ورذيلة، والبشر إلى فضلاء وأشرار... مع منح التفوق دومًا للحقيقة والخير والجوهر والفضيلة، ولكل من يمثلهم أو يحملهم. وبتعبير أكثر دقة البنية الحاكمة للحرب العادلة هي ذاتها التي صدرت عنها الميتافيزيقا الكلاسيكية: ثنائية القيمة من جهة المنطق وأحاديتها من جهة الوجود؛ فلا مكان للحدّ الثالث فهو مرفوع دومًا. لنقل مع «سلوترديك» الحرب العادلة تجل تاريخي للرحم الذي أنتج الفكر الميتافيزيقي[20]، ومع «دوبري» هي تعبير عن منطق الواحد الذي لا يقبل منازعًا في واحديته[21]، ومع «ليفيناس» إنها نتاج منطق الكلية التي لا تقبل خارجًا[22]. ويترجم هذا عمليًا وسياسيًا وإتيقيًا كالآتي: نحن إما مع الخير أو مع الشر، مع «الإله» أو مع «الشيطان»، مع الإنسانية أو مع المتوحش، معي أو ضدي، عنصر من الهوية أو غريب ينبغي أن يركع. من هنا الحرب العادلة هي حرب الخير ضد الشر، حرب الإنسانية ضد الهمجي، حرب المناضل التقدمي ضد الرجعي العدمي، حرب الهوية المكتملة والحقيقة المنتهية ضد المارق الفاسد... تتعدد التسميات والتجليات التاريخية وتظل البنية واحدة ثابتة.

خطاب الحرب العادلة ليس بالخطاب الجديد، وليس حكرًا على إيديولوجيا دون غيرها أو حضارة دون سواها، إذ نجدها مثلًا لدى الحضارات الأشورية والسومرية[23] والصينية القديمة، لدي الفكر العبراني والفلسفي اليوناني والفكر المسيحي والفكر الإسلامي. لنقف عند الحضارة الصينية القديمة والفكر المسيحي.

تتحدث بعض النصوص الصينية بشكل واضح عن الحرب العادلة، خصوصًا بعض المرويات التي تتضمنها نصوص «تشيز كينغ» ـ حوالي 2357 ق.م إلى 651 ق.م ـ و«منيكيوس زي» ـ حوالي 319 ق.م ـ و«هيمان زي» ـ حوالي 139 ق.م.

يضم كتاب «شيز كينغ»، الذي يُنسب جمعه إلى كونفوشيوس، مرويات عدّة تحكي تدخل أمير ضد آخر، وكل خطاب يضم بُعد التبرير وبُعد التحفيز وبُعد الشرعنة. وفي هذا الصدد يثير اهتمامنا تدخلين: تدخل الأمير «يونغ» ضد الأمير «كي» ـ سنة 1752 ق.م، وتدخل الأمير «وو وا» ضد الأمير «شيو» ـ 1112 ق.م. يقدم تدخل ـ يونغ ـ ضد «كي» على أنه تدخل لحماية شعب «كي» من قهر حاكمه وجبروته. حرب «يونغ» ليس نزوة شخصية أو مصلحة ذاتية أو حتى جماعية؛ بل هي خضوع لإرادة السماء في تحقيق العدالة الأرضية، واستجابةً لاستغاثه الشعب المقهور الذي ضاق أصناف العذاب والهوان على يد عاهله الظالم ولم يعد يحتمل المزيد[24].

وبنفس الطريقة تقريبًا تبرر حرب «وو وا» ضد «شيو» الذي استبد بشعبه ولم يعد يحترم السماء، أمبراطور غارق في الملذات والشهوات؛ اضطهد شعبه اضطهادًا لم يسبقه إليه أحد. لا يرحم، قلبه كزبر الحديد لا تعرف الشفقة إليه طريقًا؛ لذا كلفت العدالة الإلهية «شيو» بالتدخل لوضع حد لجرائم «وو وا» وإقامة عدالة السماء[25].

أما نص «مينكيوس زي» فيقدم حرب الإمبراطور «كزان Xuan» ضد الإمبراطور «يان» على أنها حرب إنهاء الطغيان وإنقاذ الشعب المقهور. أما نص «هيمان زي» فيؤكد أن الحرب المشروعة هي حرب رد العدوان أو حرب الدفاع عن الغير، وهو ما يتضمن إمكانية الحرب لإنهاء حكم حاكم مستبد[26].

إذًا، تتضمن هذه النصوص تصورًا عن الحرب العادلة، الحرب باعتبارها تضحية من أجل الخير ونصرة للمظلوم واستجابة لنداءٍ متعالٍ. غير أن التنظير الأقوى للحرب العادلة نجده لدى المنظرين المسيحين أمثال «أوغسطين»

و«توماس الأكويني» و«دوفيتوريا» و«سواريز».

واجه التيولوجيون المسيحيون إشكالًا محرجًا، يمكن صياغته في سؤال ظاهره بسيط وباطنه ملغوم: كيف نبرر الحرب؟ ويعود أساس الإشكال إلى أن الحرب عنف، والعنف يتعارض مع نصوص إنجيلية صريحة تدعو إلى نبذه كتلك التي تطلب منا تقديم الخد الأيسر لمن صفعنا على الخد الأيمن، أو تلك التي تتوعد حامل السيف بالموت به، كما أنها لا تنسجم مع سلوك المسيح وحوارييه. الحرب تعارض المحبة وتضحية المسيح بنفسه لأجل خلاص الإنسانية جمعاء. بَيْدَ أن نبذ العنف بشكل تام، وبالأخص نبذ الحرب، هو أمر غير ممكن من الناحية السياسية، هذا إذا لم يكن مستحيلًا. فالسياسة، بمعناها القوي الدال على تدبير المدينة، هي كما أبرز «سميث»، وبشكل أقل «فروند»، تقوم على ثنائية العدو والصديق؛ لذا هي تتضمن إمكانية الحرب كإمكانية محايثة يمكن أن تتحقق في أي لحظة. كما أن الحرب، كما وضحت الدراسات الثقافية التي يقدمها «مهلمان»، هي العنصر الأبرز في تنظيم الثقافة الذاتي[27]. وبتعبير آخر وجد منظرو المسيحية أنفسهم أمام مأزق حاد: نبذ الحرب، وهو ما يعني الانتحار السياسي والاجتماعي، أو القبول به وهو ما يعنى الانتحار الديني والعقائدي. فكان المخرج الميتافيزيقي الكلاسيكي، إقامة تمييز بين حربين، حرب عادلة وأخرى ظالمة. الأولى حرب مطلوبة ومشروعة دينيًا وعقليًا وأخلاقيًا وإنسانيًا، هذا إن لم تكن مقدسة. والثانية منبوذة يحرمها الإنجيل، تتعارض مع أخلاق المسيح، وتؤدي بصاحبها إلى الجحيم.

لقد كانت الحروب الصليبية[28] التجلّي الأول الأبرز للحرب العادلة المسيحية، حرب وجدت في تنظير «أوغسطين» ـ للحرب العادلة ـ إطارها النظري. ما هي الحرب الصليبية؟ هي حرب مقدسة، حرب يباركها الله ويدعمها، يعلنها البابا ضد العدو المسلم الكافر. تَعِد الفارس المسيحي بالنصر أو الجنة، وتَعِد المقاتل المسلم بالنار والهزيمة. حرب تحرير الأرض المقدسة من المحتل، ونصرة المسيحي المستضعف. كما أنها طريق الغفران؛ قتل المسلم ليس مجرد ضرورة عسكرية بل هو استغفار وغسل ذنوب الروح. حج مسلح، وصك غفران ثمنه الدم. «سلام الله» يتطلب حرب «فرسان الله».

هذا التصور سيعمل منظرو الحرب المسيحية على اعطائه صيغته النظرية العامة من خلال مذهب الحرب العادلة. ما هي الحرب العادلة؟ الجواب الأول الذي رسم ملامحه «أوغسطين» هي حرب سببها عادل ومقصدها شريف، تعلنها سلطة شرعية ولا نلجأ إليها إلّا عند الضرورة. لكن ما هو السبب العادل؟ باختصار هو، كما حدّده «توماس الأكويني»، مواجهة الظلم والاعتداء. سبب سيعمل «دو فيتوريا» على تدقيقه، حيث أكّد في «De Jure Belli» أن مجد الحاكم والتوسع واختلاف الديانات[29] ليست بالأسباب العادلة[30]. وفي «De Indis» فصل هذا السبب أكثر من خلال تطرقه للأسباب التي تشرع سيطرة الإسبان على الهنود الحمر، حيث حدد سبعة أسباب عادلة هي: «الحق في التواصل والإقامة في أي مكان»[31]، «نشر الديانة المسيحية»[32]، «التدخل ضد العاهل الوثني إذا ما اعتنق المسيحية عدد كبير من الهنود»[33]، «مواجهة استبداد الأمراء الوثنيين والقوانين البربرية التي تخضع لها المجتمعات الهندية»[34]، «الحق في إقامة الأحلاف»[35]، «حق الوصاية»[36]، وأخيرًا «إذا ما اختار البرابرة ـ الهنود هنا ـ أن يكون عاهلهم إسبانيًّا»[37]. أما «سواريز» فيؤكد أن الأمير المسيحي من حقه شنَّ حرب إذا ما انتهك حق من حقوقه، أو من أجل الدفاع عن الأبرياء[38].

هذا التحديد يفتح المجال أمام تبرير حروب شتى، فاستعادة القدس من يد المسلمين أو نصرة مسيحيها وحماية الأماكن المقدسة حرب عادلة ـ فهي من هذا المنظور حرب دفاعية، ونشر الديانة المسيحية في القارتين الإفريقية والأمريكية هي أيضًا حرب عادلة، ومواجهة القوانين التي تخالف العقيدة المسيحية أو توسيع سلطة الكنيسة أو الدول المسيحية هي أخرى حروب عادلة... واللائحة طويلة.

شَرَع هذا التنظير عمليًا للممارسات جد بشعة في حق العدو، فالحروب الصليبية حرب إبادة ذهب ضحيتها مئات الآلاف من المسلمين واليهود[39]، وحروب الأديان التي شهدتها أوروبا خلال العصور الوسطى كانت حروبًا جد عنيفة، أما التوسع الغربي، كمحاولة سيطرة إسبانيا على الهنود الحمر كانت عن طريق إبادة الشعوب الأصلية. الحرب العادلة عادة ما تكون مدخل حرب الإبادة.

وبصفة عامة، نمط شرْعَنَة الحرب العادلة يجعل منها حربًا تمييزية غير متكافئة، فالعدالة هي إلى جانب طرف دون آخر، والمدافع عنها هو المنتصر دومًا حتى ولو انهزم عسكريًا، هو المنتصر حتمًا لأنه إلى جانب الحق والخير والجلال. لا تحركه مصالح ذاتية ضيقة بل يسعى لخير

الإنسانية. لا يرفع سيفه ظلمًا وإنما لمواجهة ظلم، لا يعتدِ بل يقاوم العدوان. أما العدو فهو شيطان رجيم، مجرم مقيت، شرّ لا بدَّ من القضاء عليه، مسخ وَجَبَ تطهير الإنسانية منه. قد ينتصر في معركة، كما يمكن للشر أن ينتصر على الخير لحظةً، لكن الهزيمة الشنعاء تنتظره، كما سينتصر الخير على الشر في نهاية المطاف. ومثلما أنه لا يمكننا إقامة صلْح مع الشيطان أو إيجاد أرضية توافق كذلك لا يمكننا أن نبني سلامًا مع العدو الشيطان أو المجرم أو أن نهادنه، وبما أن الشيطان هو المسؤول عن كل الشرور كذلك العدو هو المسؤول عن كل شرور الحرب ومآسيها. وأخيرًا في مواجهة الشر لا مكان للحياد، فنحن مع أحدهما، لذا علينا أن نختار موقعنا؛ الحرب العادلة لا تعترف بالموقع الوسط.

إذًا تقوم الحرب العادلة، سيكولوجيًا وسياسيًا، على تقديس الذات وشيطنة العدو، تبرئة «النحن» وتجريم «الهم»، وفي هذا قتل رمزي للعدو تمهيدًا لتصفيته الجسدية، وهو ما يجعل منها أكثر الحروب قسوة وجذرية. لماذا؟ لأن القتل الرمزي للعدو يُشَرْعِن أبشع الممارسات في حقه؛ فهو يمنح للذات مبررًا قويًا للقتل، ولكل الممارسات الأخرى كهتك العرض والتعذيب والنهب والسبي. لكي تبيد عدوك عن بكرة أبيه دون رحمة، وتتجاوز كل القيود الأخلاقية التي تربطك به وأنت مرتاح البال وسعيد الخاطر، حَوّل قتله إلى واجب وقربان، واجْعَل إراقة دمه عبادة، وهتك عرضه تقربًا إلى المتعالي؛ لذا قم بشيطنته وتجريمه وجعل نفسك خادمًا للمتعالي. هذا من جانب، ومن جانب آخر، الحرب العادلة حرب محاكاتية على درجة عالية من الحدة تدفع بشكل سريع الحرب نحو الجذرية التي كان يخشاه «كلوزفيتز». فكل أطراف الصراع تدعى العدالة والقرب من المتعالي، الكل يدعي الدفاع عن الخير والفضيلة وأن عدوه نصير الشر والرذيلة، لذا الكل ينخرط في الحرب بكل قسوته وكامل قوته فتزيد نار الحرب اشتعالًا. ادعاءات العدالة لا تلطف الحرب بل تؤججها، وهذا ما سيفهمه منظّرو القانون الدولي الحديث بشكل جيد.

لهذا الحرب العادلة لا تعترف بأي حصانة للعدو، أو بقواعد تنظم العلاقة معه، فهو خاضع لمشيئة العاهل «العادل»: إن شاء عفا وإن شاء قَتَلَ واستعبَد ونَكَلَ، إن شاء هاجم المدنيين وإن شاء تركهم وشأنهم. كما تعرف الحرب العادلة أبشع الممارسات: تصفية الخصم بأبشع الطرق، الأسرى يُقتلون أو يُستعبدون. النساء تصبحن جواري وتستباح أعراضهن أو يُبعن في سوق النخاسة. الأطفال يؤخذون من أمهاتهم، المدنيون كالمقاتلين لا قانون يحميهم... أما وسائل الانتصار فجميعها مباحة، وكل القوة يمكن استعمالها. مما يجعل هذه الحرب تنحو نحو استعمال كامل القسوة، ففي القسوة دليل على التفاني في خدمة المتعالي.

لا يتوقف الأمر عند نهاية العمليات العسكرية، وإنما يتعداه إلى ما بعد الانتصار. فمن حق العاهل «العادل» القيام بكل الإجراءات التي تسمح له باسترجاع ما أُخذ منه أو فقده أثناء الحرب كاقتطاع الأراضي وفرض تعويض مادي...، واللجوء إلى كل الممارسات التي تضمن إضعاف الخصم ومنع عودة تهديده أو تعاظم قوته كتجريده من عتاده ومنع تسلحه، كما يحق له استعباد الأسرى أو تصفيتهم[40]. لكن من يحق له تقييم الخسائر وطبيعة التعويض؟ من يحق له إصدار الأحكام وتطبيقها؟ ـ هو العاهل العادل المنتصر، فهو الحكم أثناء الحرب وبعدها[41]. هكذا، العدالة التي تنتجها الحرب العادلة هي عدالة المنتصر.

إجمالا، الحرب العادلة هي حرب:

أ) تمييزية تفاضلية؛

ب) غير متكافئة؛

ج) تشيطن العدو وتجرّمه؛

د) تنزع عنه حصانته القانونية وتشرعن أبشع الممارسات في حقه؛

هـ) تجعل التوافق معه غير ممكن، والحياد مستحيل؛

و) تنتج نوعًا مخصوصًا من العدالة هي عدالة المنتصر.

ضدًا على هذا التصور حاول منظّرو القانون الدولي الحديث، بناء تصوّر بديل، تصور أحدث زحزحة قوية في مفهوم الحرب العدالة، حيث لم تعد حربًا عادلة من طرف واحد وإنما حرب عادلة من لدن جميع أطراف النزاع، والعدو لم يعد شيطانًا أو مجرمًا وإنما ندًّا يتمتع بنفس الحقوق وله حصانة قانونية ينبغي احترامها.

2.2 الحرب العادلة من الطرفين والعدو الندّ

استطاع الفكر القانوني الحديث إحداث طفرة في مفهوم الحرب، وذلك على مستويين: الحق في الحرب والحق أثناء الحرب، مما ساعد على تجاوز الحرب العادلة بدلالتها القُرُسطَوية التي وقفنا عندها أعلاه.

الحرب كما نظّر لها كبار مفكري القانون الدولي الحديث هي حرب متكافئة غير تمييزية، فهي حق أساسي من حقوق

أي دولة. وحتى تكون ممارسة هذا الحق مشروعة يكفي الالتزام ببعض الشكليات كإعلان الحرب من طرف السلطة المخول لها ذلك، وأن يعلن عنها بشكل عمومي، وأن تُحترم بعض القواعد أثناء الحرب[42].

فالحرب، يؤكد «هيغو غروتيس» هي كالزواج الشرعي له إطاره المنظم، شكلياته وشعائره، حقوقه وواجباته، تشرف عليه سلطة شرعية، كما يضم جانبًا اقتصاديًا يرتبط بتوزيع الثروات. فمع «غروتيس» بدأ الانتقال من الحرب العادلة من جهة أسبابها ـ التصوّر التيولوجي القُرُسطوي ـ إلى الحرب العادلة من جهة مفاعيلها القانونية يسلك طريقه إلى نظام العلاقات الدولية. تصور سيترسخ مع «كريستيان ولف» و«إمير دو فاتيل» والعديد من مُنظّري وفلاسفة القانون الدولي الحديث، الذين سيقدمون بشكل صريح نظرية في الحرب العادلة وفق معايير وقواعد القانون الدولي وليس وفق إدّعاءات العدالة التي قد يقدمها أطراف النزاع. فقد أكّد «فاتيل» مثلًا أنه في حرب «وفق الأصول والقواعد» يصعب، بل حتى يستحيل، تمييز العادل والظالم، فالكل يدّعي أنه إلى جانب العادلة. كما أنه بين الدول لا توجد علاقة رئيس بمرؤوس، كما أكّد ذلك كانط في السلام الدائم، وبالتالي لا يحق لأي دولة أن تنصب نفسها قاضيًا وحكمًا بين الأطراف المتنازعة، كما ان تدخل طرف أي ثالث كحكم سرعان ما يجعله طرفًا في الصراع. ما العمل؟ الحل الأنجع هو تجاوز محاولة تحديد الطرف العادل، واعتبار الحرب وفق الأصول والقواعد ـ من الناحية القانونية ـ حربًا عادلة من كلا الطرفين. فليس هناك طرف إلى جانب الخير وآخر إلى جانب الشر، أحدهما يدافع عن النور الأخر عن الظلام؛ فالحرب وسيلة من الوسائل التي يحق لأي دولة أن تلجأ إليها لتدافع عن نفسها وحقوقها شريطة الالتزام، كما قلنا، ببعض قواعد والأصول.

من هذا المنظور أحدث منظرو القانون الدولي الحديث، كما سيؤكد ذلك «سميث»، تحوّلًا جذريًا في مفهوم العدو، فلم يعد شيطانًا مدنسًا أو مجرمًا دنيئًا بل أصبح عدوًا ندًّا، له ذات الحقوق التي لعدوه وعليه نفس الواجبات. العدو هنا دولة، كما قلنا، تتمتع بحق اللجوء إلى القوة العسكرية للدفاع عن نفسها ومصالحها، لذا بات العدو يتمتع بحقوق أساسية ينبغي احترامها، سواءً قبل الحرب أو في خضمها أو بعدها.

ارتباطًا بهذا حاول منظرو القانون الدولي الحديث تحديد المسموح به والممنوع أثناء الحرب؛ أي صياغة القواعد التي ينبغي على جميع الأطراف التقيد بها خلال الحرب، وهمهم الأساسي في ذلك كان محاولة وضع قيود تلطفها، أو إن شئت قلت لقد عملوا على نقل الحرب من عالم الجذرية والتطرّف إلى عالم الوسطية والاعتدال. فإذا كان «غروتيس» مثلًا قد أكّد أن الحرب «الرسمية» هي بمثابة تعاقد فريد من نوعه، لأنه من جهة تعاقد على القتل المتبادل دون ضرورة قبول جميع الأطراف لهذا العقد، لأنه ما إن يعلن طرف الحرب حتى يجد الطرف الآخر نفسه في حالة حرب. ومن جهة ثانية يخضع للقاعدة التي سيصوغها «صامويل فون بيفندورف» «افعل في مواجهتي كل ما باستطاعتك فعله، وأنا أيضًا سأفعل في مواجهتك كل ما باستطاعتي فعله». وهذا يعني أنه يحق لجميع الأطراف، من ناحية المبدأ، استعمال كامل قوتهم وجميع الوسائل المتاحة لهم لتحقيق النصر، بما في ذلك قتل الأبرياء والنهب واستخدام الجواسيس وحرق المحاصيل الزراعية. إلا أن «غروتيس» سرعان ما سيدخل عامل تلطيف أخلاقي يحد من جذرية الحرب، فقد أكّد أن الأخلاق تمنع قتل الأبرياء وسبي النساء أو اغتصابهم، استعباد الأسرى والتنكيل بهم، استخدام السم لقتل العدو، الاحتيال ونقض العهود والوعود[43]. هذا البعد الأخلاقي سيمنحه «فاتيل» طابعه القانون الملزم، حيث أكّد على أن الدول عليها الالتزام بالقاعدة التالية: القيام بأكبر قدر من الخير زمن السلم وأقل قدر من الشر زمن الحرب. لذا وضع «فاتيل» مبدأ أساسيًا ينبغي احترامه خلال الحرب وهو مبدأ الاعتدال حيث لا ينبغي للقوة المستعملة أن تتجاوز المقدار الذي يتطلبه تحقيق الهدف أو أن تتجاوز تكلفة الحرب حجم الأهداف المسطرة، كما أنه ليست كل الوسائل والطرق مباحة حتى ولو كانت ضرورية للنصر كقتل الأبرياء والمدنيين وتسميم العدو وخداعه، ونقض الوعود والعهود والنهب، اغتصاب النساء... إلخ[44].

كان من نتائج هذا التحول ـ أيضًا ـ فتح الباب على مصراعيه أمام شتى التوافقات الممكنة مع العدو، ومنح وضع مخصوص للأطراف المحايدة. لم تعد الحرب صراعًا بين الخير والشر، بل صراع بين دول تدافع عن مصالحها، لذا بات من الممكن لأطراف النزاع أن تجد أرضية تعايش، وأمكن لأي دولة أن تبقي على الحياد دون أن تطالها عقوبات عسكرية أو اقتصادية أو سياسية، وخصوصًا دون أن تتم شيطنتها أو ذمها.

هذا التصور الذي قدمناه بشكل سريع لم يُبنَ دفعة

واحدة، كما أنّ طريقه نحو حياة الدول لم يكن سالكًا؛ إذ كثير ما انتهكت مبادئه، خصوصًا خلال الفترة الاستعمارية، لكنه رغم كل الصعوبات التي واجهها تمكن من بناء خطاب حرب جديد سيترسخ بقوة مع القانون الدولي الإنساني. فقد هدف هذا القانون إلى محاصرة قسوة الحرب والحد من مآسيها، وذلك عبر تمكين العدو من حقوقه الأساسية، كحماية المدنيين والأسرى والجرحى وطواقم الإنقاذ، وتحريم استعمال بعض الأسلحة الفتاكة أو شديدة التدمير أو تلك التي تستهدف المدنيين أكثر من المقاتلين. بَيْدَ أن هذا البناء النظري، الذي اعتبره «سميث» معجزة قانونية وتاريخية[45]، سيتعرض لضربات قوية أدت إلى تفككه، ومعه عودة الحرب العادلة من طرف واحد إلى ساحة العلاقات الدولية.

3.2 الأمبراطورية الأمريكية وأفول الحرب العادلة من الطرفين.

عمومًا انتهى القانون الدولي الحديث إلى اعتبار الحرب حقًا سياديًا من حقوق الدولة، تلجأ إليه للدفاع عن حقوقها، وأن عدالة الحرب يمتلكها جميع أطراف النزاع. الحرب باتت، من جهة مفاعيل القانون، حربًا عادلةً من الطرفين شريطة احترام بعض الشكليات كإعلان الحرب بشكل علني ورسمي من طرف السلطة العمومية المخوَّل لها ذلك. كما حاول التخفيف من فظاعات الحرب، بوضع قيود معينة ينبغي على أطراف النزاع الالتزام بها كحقوق الأسرى والمدنيين ونوعية الأسلحة التي ينبغي استعمالها، والقاعدة الذهبية هي التي صاغها «فاتيل» صياغة واضحة، القيام بأقل قدر من الشر والضرر أثناء الحرب وأكبر قدر من الخير زمن السلم[46]. ومن النتائج العملية لهذا الفكر الحدّ من حروب الإبادة داخل الأراضي الأوربية لمدة تزيد عن القرنين. أنه عمل أصيل تطلب جهدًا قانونيًا مضنيًا، يؤكد «سميث».

غير أن الحرب العالمية الأولي كانت إيذانًا بانهيار هذا الصرح القانوني، حيث وجهت ضربة قاضية لقاعدته القانونية الرئيسية والمميزة له، والتي هي ـ الحرب العادلة من الطرفين، معلنة عودة الحرب العادلة من طرف واحد من جديد إلى ساحة العلاقات الدولية، وما يستتبع ذلك من عودةٍ للحرب التمييزية غير المتكافئة، وشيطنة العدو وتجريمه وحرمانه من ضماناته القانونية، وما استتبعه من عودة لحروب الإبادة إلى داخل الأراضي الأوربية. وإن شئت قلت، مثلت بداية عهد جديد/ قديم، عهد الحرب التمييزية اللامتكافئة، حرب شديدة التدمير؛ حرب أهلية عالمية بقيادة القوى العظمي وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية[47].

لقد كان إعلان الرئيس الأمريكي ويلسون ـ في الثاني من أبريل من سنة سبعة عشر وتسع مائة وألف ـ دخول الولايات المتحدة الحرب إلى جانب الحلفاء، متجاوزًا الطابع الدفاعي لمذهب مونرو[48]، حدثًا حاسمًا في تاريخ هذا المسار. وكان من نتائجه العميقة: أ) صعود الولايات المتحدة الأمريكية كقوة أمبراطورية عظمى معلنة نهاية المركزية الأوروبية. ب) انهيار القانون الدولي الحديث وتشكل مؤسسات القانون الدولي المعاصر. ج) إعادة تدوير الريروطيقا التي سندت الحرب العادلة في القرون الوسطى حيث أعيد إحياؤها تحت مسمّى الحرب من أجل الإنسانية أو حرب الإنسانية.

لقد أدَّت الكونية الولسونية إلى إحياء الحرب العادلة من جديد حيث أُلغيت المفاهيم غير التمييزية، وبات العدو من جديد مجرمًا، وحتى شيطانًا عدوًا للإنسانية جمعاء. لقد قدمت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها، حربها كحرب الإنسانية ككل ضد الهمجيين الجدد؛ حرب من أجل الإنسانية لإنقاذها من براثن الوحوش. الإنسانية هي المبرّر الجديد لتصفية الخصم، والقناع المستحدث لإخفاء بشاعة الحرب، والريروطيقا الجميلة للطموحات التوسعية الأكثر سوداوية[49].

في سياق هذه الطموحات الكونية التي عبرت عنها الولايات المتحدة الأمريكية أعيد بناء القانون الدولي ومؤسساته الناظمة. أهم نتيجتين في هذا السياق:

ـ قيام مؤسسات دولية ترنو إلى حفظ الأمن والسلام العالمي، في البدْء كانت عصبة الأمم ومن بعد كانت الأمم المتحدة. هذه المؤسسات[50] هي في نظر «سميث» ليست مؤسسات سلام بل مؤسسات الاستعداد للحروب المقبلة؛ الحروب الشاملة الأكثر تدميرًا وعنفًا. لنقل مع «زولو» هي مؤسسات المنتصر التي حاول من خلالها ترسيخ انتصاره، وضمان انتصاراته المقبلة[51].

ـ بلّورة مفهوم المسؤولية الجنائية عن الحرب: لقد صار العدوان جريمة يعاقب عليها القانون الدولي، والمعاقبة هنا لا تطال فقط الدولة كدولة، كالحد من السيادة أو العقوبات السياسية والعسكرية، وإنما أيضًا المسؤولين عن العدوان وجرائمه؛ وعلى هذا الأساس أدين الأمبراطور «غيليوم الثاني» وبعض رموز النازية في محاكمات نورنبيرغ الشهيرة.

تحول كهذا، اعتبره «سميت» تراجعًا خطيرًا عن المكتسبات التي حققها القانون الدولي الحديث، وترسيخًا للأساس التمييزي الذي تقوم عليه حرب الأمبراطورية الأمريكية. فعندما نتحدث عن جريمة نتحدث عن محقق ومحام وقانون ومحكمة وقضاة ومنفذ وممول، عن متهمين ومجرمين وشركاء وأبرياء. فما هي عناصر جريمة الحرب؟ من يحق له إثبات وقوعها وتحديد الجناة؟ من يضع القانون ويعين القضاة وينفذ الحكم؟ باسم من تصدر الأحكام؟ ومن يمول المحكمة؟ ـ في حالتنا هذه هو المنتصر. فالعدالة التي أسست لها الكونية الولسونية، والتي تعبر عن الطموح الإمبريالي للولايات المتحدة الأمريكية، هي عدالة المنتصر؛ عدالة الانتقام وترسيخ الهيمنة[52]. ولعلّ هذا ما دفع «كيلسن» إلى التأكيد على ضرورة عدم اعتبار محكمة نورنبيرغ سابقة قانونية، وما دفع القاضي الدولي «رادهابينو بال» إلى اعتبار خسارة الحرب هي ما يجعل منها عدوانًا وجريمة حرب[53].

هكذا يخفي القانون الدولي المعاصر خلف وجهه الإنساني والحقوقي وجهًا بشعًا، إذا صار أداة في يد القوى العظمى لتصفية خصومها أخلاقيًا وماديًا. الريروطيقا الإنسانية تخفي الرغبة في السيطرة والاستغلال، تخفي حقد وهمجية المنتصر. لهذا انتهى «سميث» إلى إدانة النزعة الحربية الإمبريالية للولايات المتحدة الأمريكية، فالريروطيقا الولسونية تخفي ما هو أشدّ خطرًا من منطق التوسع الخاص بالرأسمالية الصناعية والتجارية؛ إنها تخفي مشروع هيمنة عالمي يؤدي بشكل لا مندوحة عنه إلى حرب شاملة وحرب أهلية عالمية[54] تخاض بأسلحة أكثر فتكًا وأكثر تدميرًا. وما التركيز على المبررات الإنسانية إلّا محاولات لشرعنة القتل الأكثر بشاعة والجرائم الأكثر فظاعة؛ إنها ضرورة داخلية للتفوق العسكري والتكنولوجي الهائل الذي صار في متناول القوى العظمى. إنه منطق اشتغال الإمبراطورية، التي وجد «سميث» في الفضاءات الكبرى بديلًا جيوسياسيًا عنها[55].

إجمالًا أدى منطق التوسع الأمريكي، وتفوقها العسكري، إلى إحياء تصور مخيف عن الحرب، تصور يلغي العدو رمزيًا ويبيده فزيائيًا. تصور طهراني، يبجل الأنا ويخفي مصالحها الأكثر أنانية وسوداوية. فالريروطيقا التي دشنها «ولسن»، كما أبرز «سميث»، تخفي مشروع هيمنة عالمي ينتج حروبًا شاملةً فتاكةً تخاض باسم الإنسانية من أجل تحقيق مصالح استعمارية[56].

زهير اليعقوبي

باحث من المغرب

الهوامش

(1) يعود أصل هذه الدراسة إلى دراستين سبق لي نشرهما هما:
ـ الإمبراطورية الأمريكية والدولة الإسلامية؛
ـ كارل سميث معاصر لنا: من تحديد مفهوم السياسة إلى نقد الإمبراطورية الأمريكية وعودة مفهوم الحرب العادلة.
الدراستان منشورات في: زهير اليعكوبي، الإمبراطورية الأمريكية والدولة الإسلامية، (القاهرة: دار أكتب، 2018).

(2) علاقة المفكرين الألمان بالنازية مسألة تتطلب بحثًا خاصًا، المهم في هذا الصدد أن علاقة سميث بالنازية هي لدينا من جنس علاقة هايدغر بها.

(3) لن نهتم في هذه الدراسة بجوانب أخرى مهمة للغاية، نتركها لأعمال قادمة، مثل تمييزه بين الشرعية والمشروعية ونقده للديموقراطية التمثيلية ودفاعه عن السيادة الشعبية، ورؤيته للفضاءات الكبرى كبديل عن النظام الإمبراطوري الذي بنته الولايات المتحدة الأمريكية.

(4) Carl Schmitt, La notion de la politique -suivi de Théorie du partisan, trad, Marie-Louise Steinhauser, (Paris: Flammarion, Champs Classique, 1992), p. 42

(5) Julien Freund, l'essence de la politique, (Paris: Edition (Dalloz, col Bibliothèques, 2003

(6) Pierre Clastres, La Société contre l'Etat: Recherches d'anthropologie politique, (Paris: Minuit, 2011) ; Pierre Clastres, Archéologie de la violence: la guerre dans les (sociétés primitives, (Paris: Éditions de l'Aube, 2010

(7) Préface de Julien Freund, In: Carl Schmitt, La notion de la politique, op. cit., pp. 18-19

(8) Carl Schmitt, La notion de la politique. Op. Cit., p. 65

(9) Ibid. p. 70

(10) Ibid. pp. 64-65, 70

(11) للتدقيق أكثر يمكن العودة إلى كتابنا: زهير اليعكوبي، الحرب مقاربة فلسفية سياسية. (بيروت: منشورات ضفاف والكلمة للنشر ودار الأمان ومنشورات اختلاف، 2016)، صص 93-101

(12) Günther Gotthard, La conscience des machines, une métaphysique de la cybernétique, Suivi de Cognition et volition, trad Françoise Parrot et Engelbert Kronthaler, (Paris: L' Harmattan, 2008)

(13) Peter Sloterdijk, La folie de Dieu, trad. Olivier Mannoni. (Paris: Libella-Maren Sell Editeur, 2008). Jan Assmann, Le prix du monothéism trad Laure Bernardi, (Paris: Aubier, Coll. «historique», 2007) p. 23

(14) Jan Assmann, Violence et monothéisme, trad, Jacob Schmutz, (Paris: Bayard, 2009) pp. 8-9

(15) Carl Schmitt, La notion de la politique, op. cit., pp. 78-79

(16) Michael Hardt & Antonio Negri, Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire, trad, Nicolas Guilhot, (Paris: 10/18, coll Fait et cause, n 3952 ; 2006)

حول هذا المنظور يمكن العودة إلى: زهير اليعكوبي، الحرب مقاربة فلسفية سياسية، مرجع مذكور، ص ص 210-220

(17) Clausewitz, De la guerre, trad, Nicolas Waquet, (Paris: Rivages poche, coll Petite Bibliothèque, 2006), p. 20

(18) Gaston Bouthoul, le phénomène guerre, (Paris: Payot Rivage, 2006), p. 56

(19) ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع. ترجمة الزواوي بغوره، (بيروت: دار الطليعة، 2003)

(20) Peter Sloterdijk, La folie de Dieu. Op. Cit

(21) Debray, le Feu sacré: Fonctions du religieux, (Paris: Fayard, 2003) Régis

(22) Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, (Paris: Kluwer (Acaemic, Livre de poche, 2010

(23) Stéphanie Anthonioz, «Guerre juste ou injuste? Théologie de la guerre au Proche-Orient ancien», in Guerre juste guerre: Les justifications de la guerre religieuses et profanes de l'Antiquité au XXIe siècle. Textes réunis par Marie-Françoise BASLEZ et André ENCREVÉ et Rémi FABRE et Corinne PÉNEAU, (Paris, Ed. BIERE, 2013), pp. 22-34

(24) Cheu King, trad, S. Couvreur S.J, (Paris: Librairie Orientale et Américaine, E. Guil moto, sans date), pp. 105-107

(25) Ibid., pp. 101-105, 111, 173-175

(26) Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, La guerre au nom de l'humanité: Tuer ou laisser mourir, (Paris,: PUF, 2012), pp. 68-70

(27) Heiner Mühlmann, La nature des cultures -suivi CSM coopération sous stress maximal, trad, Jacques Soulillou. (Marseille, Edition Parenthèses, coll eupalinos, 2010)

في هذا الصدد يؤكد "مهلمان" أن تحول الثقافة إلى حضارة يتطلب محاصرة الحرب.

(28) حول الحروب الصليبية باعتبارها حروب مقدسة را مثلا

Jean Flori, «L'Église et la Guerre Sainte: de la «Paix de Dieu» à la «croisade»» In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 47e année, N. 2, 1992. pp. 453-466.

(29) اختلاف الديانات لا ينبغي خلطه مع محاولة نشر الديانة المسيحية، فإذا كان الأول ليس سببًا عادلًا فالثاني عادل.

(30) Francisco de Vitoria, «de jure belli ». In A. Vanderpol, La doctrine scolastique de droit de la guerre (Paris, A 336-Perdone éditeur, 1919), pp. 334

(31) Ibid., p. 469

(32) Ibid., pp. 477-478

(33) Ibid., pp. 481-482

(34) Ibid., p 482

(35) Ibid., pp. 483-484

(36) Ibid., pp. 484-486

(37) Ibid., pp. 482-483

(38) Francisco Suarez, « De bello ». In: A. Vanderpol, La doctrine scolastique de droit de la guerre, op Cit, pp. 387-388

(39) جيمس ريستون (الابن)، مقاتلون في سبيل الله: صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد والحملة الصليبية الثانية. تعريب رضوان السيد (الرياض: مكتبة العبيكات، 2002)، صص 11، 19، 34.

(40) Alfred Vanderpol, Le droit de la guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge. (Paris et 130-Bruxelles, Tralin et Goeemar éditeurs, 1911), pp. 125

(41) Ibid., p. 125

(42) Hugo Grotius, Le Droit de la guerre et de la paix -Divisé en trois livres-, tome 1. Traduction M. P. Pradier-Fodéré (Paris: Guillaumin et CIE Libraires, 1867), pp. 188-190/ Emer de Vattel, Le droit des gens ou principes de la loi naturelle, Tome 2. (Paris: Janet et Cotelle libraires, 1820), pp. 588-611

(43) Hugo Grotius, Le Droit de la guerre et de la paix, Tome 3. Traduction P. Pradier-Fodéré (Paris: Guillaumin et CIE 123-Libraires, 1867), pp. 9

(44) Emer de Vattel, Le droit des gens ou principes de la loi naturelle, Tome 2. Op., Cit, pp. 618-628

(45) Carl schmitt, L'Ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale (1962). In Carl Schmitt, La Guerre civile trad, Céline Jouin (France: ,1978-mondiale: essais 1943 Edition ère, coll chercheurs d'ère, 2007), pp. 23-72

(46) Emer de Vattel, Le droit des gens ou principes de la loi naturelle. Tome 2. (Paris: Janet et Cotelle libraires, 1820) pp. 641-645

(47) Carl Schmitt, Le nomos de la Terre. Traduction Lilyane Deroche-Gurcel. (Paris: PUF, Quadrige, 2008) pp. 313-318

(48) تأويل مذهب مونرو تأويلا توسعيا هجوميا.

(49) حول الحرب الإنسانية، من جهة تبريرها والانتقادات التي وجهت لها يمكن العودة إلى: زهير اليعكوبي، الحرب الإنسانية: هل يمكن أن نبرر الحرب، القاهرة، دار اكتب، 2017

(50) تحليل سميث يركز على عصبة الأمم، لكن منطق تحليله يطال الأمم المتحدة ومجمل المؤسسات الدولية.

(51) Danilo Zolo, La justice des vainqueurs: De Nuremberg à Bagdad. Traduction Etienne Schelstraete (France, Editions Jacqueline Chambon, 2009)

(52) Carl Schmitt, Le nomos de la Terre. Op. Cit., p. 258 ; 67 ,48 ,13-Ibid. pp. 19

(53) Cité par: Danilo Zolo, La justice des vainqueurs, op. cit.,

(54) Carl Schmitt, La Guerre civile mondiale: essais 1943-1978, op.cit.,

(55) Carl Schmitt, Guerre Discriminatoire et Logique des grandes espaces, trad, François Poncet. (Paris: Krisis, 2011)

(56) تحت تأثير التوجه الإمبراطوري للولايات المتحدة الأمريكية، ومن ورائها باقي القوى العظمى، صارت المبررات الإنسانية أهم إطار تبريري للحرب المعاصرة. فالحرب الإنسانية هي الصيغة الجديدة للحرب العادلة، هي حرب الفضيلة والمبادئ الإنسانية والأخلاق النبيلة ضد الهمجيين منتهكي حقوق الإنسان والطغاة المستبدين بشعوبهم. وكما يرى "نغري" و"هاردت" في دراستهما لحروب الإمبراطورية، تقديم هذه الحرب كحروب إنسانية هي نتاج منطق سلطة الإمبراطورية وتفوقها العسكري الذي ليس له نظير

Michael Hardt et Antonio Negri, Multitude. Op. cit., pp. 29-30