

الجزء الأول

نظريات

obeikandi.com

obeikandi.com

الأخلاق، والمصالح، والسياسة الخارجية

كريس براون

مدخل: بيان الرسالة

في الأول من أيار/ مايو 1997، تاريخ إعادة حكومة عمالية إلى السلطة في بريطانيا بعد ثمانية عشر عاماً في المعارضة، لم يكن أي من الأشخاص الذين كان رئيس الوزراء توني بلير Tony Blair قد عيّنهم في منصب وزارة الخارجية والكومنولث صاحب خبرة سابقة في الإدارة الرسمية - فقط وزير الخارجية الجديد، روبن كوك، كان من قبل عضواً في البرلمان حين كان حزب العمال في السلطة في المرة السابقة. وفي عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين كان كوك ناقداً لادّعاءات السياسة الخارجية البريطانية الأساسية المعتمدة بصورة مشتركة من جانب إدارات كل من ولّسّن Wilson، وكالاهان Callaghan، وتاتشر Thatcher - مثل القول بانطواء علاقة بريطانيا مع الولايات المتحدة على أهمية فائقة وبقيمة عضوية بريطانيا في الاتحاد الأوروبي - وعلى الرغم من أن هذه الانتقادات كانت قد تعرضت لقدر من الكبت جراء انبثاق، «حزب العمال الجديد»، فإن كوك ظل يُعتَبَر، على نطاق واسع، أكثر الأعضاء اليساريين في الحكومة الجديدة نفوذاً. وفي ظل الظروف السائدة ثمة سبب وجيه لتوقع ولو بعض التغييرات في مضمون السياسة الخارجية البريطانية وفي آلية صنع قرار السياسة الخارجية.

تمثل أحد الرموز شبه المباشرة للتغيير بكشف النقاب عن بيان رسالة لوزارة الخارجية والكونولث. وعلى الرغم من أن الصور البلاغية كانت عملية جديدة حتى العظم، فإن النص الفعلي لبيان الرسالة بقي، في جزئه الأكبر، تقليدياً. تقول الخلاصة «إن رسالة وزارة الخارجية والكونولث هي الدفاع عن المصالح القومية للمملكة المتحدة والمساهمة في أسرة دولية قوية». ويتابع البيان كلامه قائلاً: «سوف نتابع تلك الرسالة لتمكين السياسة الخارجية من ضمان أربعة مكاسب لصالح بريطانيا»، والمكاسب الأربعة هي الأمن والازدهار، ونوعية الحياة، والاحترام المتبادل. «سوف نعمل من خلال منابرنا الدولية وعلاقاتنا الثنائية على نشر قيم حقوق الإنسان، والحريات المدنية والديمقراطية التي نطالب بها لأنفسنا» (FCO، 1997 أ). وقد جرى دعم بيان الرسالة هذه من قبل السيد كوك في الخطاب الذي ألقاه لدى إطلاق البيان أمام الصحافة:

لا توافق الحكومة العمالية على الرأي القائل بإمكانية إبقاء القيم السياسية حيث هي حين نقوم بمهر جوازات سفرنا للإنطلاق في مهمات دبلوماسية. لا بد لسياستنا الخارجية من أن تتمتع ببعد أخلاقي ويجب عليها أن تدعم مطالبات الشعوب الأخرى بالحقوق الديمقراطية التي نُصرّ عليها لأنفسنا. سوف نصرّ على وضع حقوق الإنسان في قلب سياستنا الخارجية. (FCO، 1997 ب).

وهذا الالتزام الذي طوّره وتوسّع فيه وزير الخارجية في خطاب عالي التّبرّ ألقاه بتاريخ 17 تموز/ يوليو 1997م، كان كامناً وراء الزعم القائل بأن بريطانيا باتت الآن موشكة على اتباع ما تشير إليه وسائل الإعلام عادة، وبسخرية أحياناً، باسم «سياسة خارجية أخلاقية» - على الرغم من أن أحداً من الرسميين لم يستخدم تلك العبارة، ربما من منطلق كون عبارة «بُعد أخلاقي» أقل قابلية لتكوين رهائن غير ضرورية للقدّر. وكجزء من السياسة الجديدة تقوم

وزارة الخارجية والكونغرس (FCO) الآن بإصدار تقرير سنوي عن حقوق الإنسان - مرددة، ولو على نطاق أضيق بكثير، صدى تقرير وزارة الخارجية الأمريكية؛ بادر قسم التنمية الدولية إلى إدخال بعض التعديلات على صيغة سياسة المساعدات البريطانية؛ ومبدئياً على الأقل، عكف قسم التجارة والصناعة على إعادة «دَوْرَنة» خطته الخاصة بمبيعات الأسلحة (FCO و DFID، 1998م؛ وزارة الخارجية الأمريكية، 1999). على العموم اعتُبر هذا التوجه الجديد للحكومة عنصراً مفتاحياً من عناصر إضفاء «ثوب جديد» على بريطانيا - تصوير بريطانيا على أنها بلد شاب، ناجح لم يعد خاضعاً لهيمنة ماضيه. وقد تم اعتبار تغيير تأكيد السياسة الخارجية البريطانية نظيراً دولياً مكافئاً لتطوير أفكار «الطريق الثالث» على الصعيد الداخلي (غيدنز Giddens، 1988).

مهما كانت الأشياء الأخرى التي حَقَّقها هذا التوجه الجديد - والحكومة نفسها ليست الآن (أيلول/ سبتمبر 2000م) متأكدة من هذه النقطة ولن تتابع الإصرار على البُعد الأخلاقي في المستقبل - فإن من المؤكد أنه تمخض عن إطلاق سيل غزير من التعليقات والنقاشات الأكاديمية⁽¹⁾. وكما هو متوقع فإن جزءاً كبيراً من التعليقات والنقاشات جاء منطوياً على نوع من المقارنة العدائية بين سجل الحكومة في الإدارة وتطلعاتها المعلنة، من المنطلق الذي اختارته الحكومة ذاتها بالنسبة إلى كل من السجل والتطلعات على حد سواء - وخصوصاً حول قضايا معينة مثل الدفاع عن حقوق الإنسان وبيع الأسلحة - وبصورة أعم فيما يخص، مثلاً، تأييدها لحرب الولايات المتحدة على أهداف

(1) عُقدت حلقات بحث ومناقشات طاولة مستديرة حول الأخلاق والسياسة الخارجية على هامش مؤتمر البيسا BISA السنويين في 1997 و 1998، فضلاً عن الإيسا ISA في 1998 و 1999، مع إصدار عدد خاص من الألفية (ميليونيوم) حول الأخلاق، ندوة مدرسة لندن للاقتصاد LSE في كومبلاند لودج التي تمخض عنها هذا الكتاب، ورشة عمل بيسا BISA في بريستول ربيع 1999، اجتماعات فريق عمل بيسا BISA، إضافة، بالطبع، إلى عدد كبير من التعليقات الإعلامية. جرى تلخيص جزء من الجدول في كتاب ويلر وُضُن، 1998.

إرهابية مزعومة في كل من السودان وأفغانستان ومشاركتها في العقوبات الاقتصادية والأعمال العسكرية الموجهة ضد العراق. سأقوم في هذا الفصل، لاحقاً وبإيجاز، بتناول هاتين المسألتين كليهما، إلا أن الكتلة الرئيسية من كلامي سيبقى متركزاً على قضايا أكثر عمقاً ذات علاقة بالطبيعة الأخلاقية للسياسة الخارجية؛ وبشكل خاص سوف أؤكد أن الطريقة المتبعة في طرح هذه الأسئلة - من جانب الحكومة ومن قبل منتقديها على حد سواء - هي طريقة خاطئة جراء نوع من سوء الفهم لطبيعة السلوك الأخلاقي في المقام الأول، ولكن أيضاً بسبب ما سأطلق عليه اسم أفكار «واقعية بوب» «Pop realist» حول جذور سلوك الدولة. ستبقى جملة هذه المسائل الأساسية صارخة، حتى وإن لم تعد السياسة التي أفرزتها نافذة.

المصالح والأخلاق

يشير بيان رسالة الخارجية والكونغرس إلى نشر «قيَم» بريطانية في العالم؛ يزعم السيد كوك أن هذا ينطوي على «بُعد أخلاقي» ويضع حقوق الإنسان في قلب سياستنا الخارجية. وكما هي العادة في الخطاب الرسمي، فإن هذه الأطروحات تنطوي على إظهار الدولة على أنها أستاذة شخصية قانونية (منتقدة، بالطبع، لأية فكرة ذات علاقة بالقانون الدولي)، ونوعاً من «شخص» قادر على امتلاك المصالح كما تشي عبارة «المصلحة القومية» التي هي الرسالة التي يتعين على وزارة الخارجية والكونغرس أن تدافع عنها؛ وإلى هذا تضاف، أو يتم إبراز، الفكرة التي تقول بأن الدولة هي أيضاً شخصية قادرة على التصرف وفقاً لمبادئ أخلاقية محددة. يفترض بيان الرسالة أن هذه المبادئ الأخلاقية منسجمة كلياً مع المصلحة القومية - ليس «الاحترام المتبادل»، ببساطة، إلاً واحداً من المكاسب التي ستتحقق لبريطانيا نتيجة قيام وزارة الخارجية والكونغرس بمتابعة مصالح بريطانيا، وليس ثمة ما يشير إلى أن هذه المكاسب (الأمن، والازدهار، ونوعية الحياة جنباً إلى جنب مع الاحترام المتبادل)

متضاربة فيما بينها. وليس ثمة ما يدعو، من حيث المبدأ، إلى ضرورة كونها كذلك؛ فالمكاسب الأربعة «متماكنة» (ممكنة معاً) (Compossible) إذا استخدمنا تعبير هيلل شتاينر Hillel Steiner المجدي، وإن كان لا يخلو من بشاعة - بمعنى ليس ثمة أي سبب منطقي لأن يؤدي تحقيق أي من المكاسب إلى الحيلولة، بالضرورة، دون تحقيق أي من المكاسب الأخرى (شتاينر، 1994).

غير أن المشكلة تبقى متمثلة بعدم صعوبة تصوّر ظروف معينة ينشأ فيها تضارب بين اثنين أو أكثر من المكاسب. فمكاسب الأمن القومي قد لا يتوفر، حسب أقوى الاحتمالات، إلا من خلال بناء علاقات وثيقة مع دول لديمقراطية تنتهك حقوق الإنسان لمواطنيها انتهاكاً فاضحاً - كما في مثال تحالف بريطانيا مع الاتحاد السوفيتي بين عامي 1941 و1945، وإن في ظروف استثنائية، في حين لم يتم في عالم ما بعد الحرب حصر عضوية الناتو (خلافاً لحال الاتحاد الأوروبي) بالدول الديمقراطية في أي وقت من الأوقات. ثمة دول أعضاء في الناتو مثل البرتغال (قبل سقوط نظام سالازار) وتركيا (خلال الجزء الأكبر من الفترة الممتدة منذ عام 1949) كانت أكثر أهمية على الصعيد الأمني من أن يتم السماح لنواقصهما في ميدان الحريات المدنية وحقوق الإنسان باكتساب أي معنى حاسم. أضف إلى ذلك أن تحقيق نوعية الحياة، الممتازة يصبح أكثر صعوبة حين تكون الدولة التي تشكّل العقبة الكبرى أمام حل مشكلات العالم البيئية - وهي الولايات المتحدة دون أدنى شك - هي نفسها الدولة الضامنة لأمن بريطانيا القومي. وهناك، بالطبع، إذا تركنا ما هو واضح للمرتبة الأخيرة، ظروف كثيرة يتعزّز فيها ازدهار المواطنين البريطانيين بفضل عائدات بيع الأسلحة إلى أنظمة لديمقراطية ذات مواقف من الحريات المدنية وحقوق الإنسانية متنافرة مع فكرة الاحترام المتبادل.

ينطوي التناقض المحتمل الكامن في هذا المثال الأخير على قدر غير قليل من الأهمية لسبيين. أولاً، تبقى الصناعة البريطانية شديدة الاعتماد على

تجارة السلاح. فهذه الصناعة هي البقية الأنجح الموروثة عن القاعدة الصناعية، التصنيعية القديمة لدى بريطانيا⁽¹⁾. إن جزءاً صغيراً من هذه التجارة مستند إلى مبيعات تذهب إلى بلدان ليبرالية ديمقراطية، غير أن أكثرها موجه نحو أنظمة ذات سجلات أقل من مثالية على صعيد حقوق الإنسان، خصوصاً نحو أندونيسيا والأنظمة العربية في الخليج. ثانياً، ما لبث السيد كوك نفسه أن جعل تجارة السلاح قضية. ففي خطابه في السابع عشر من تموز/ يوليو أقدم السيد كوك على الإعلان عن الالتزام الصريح التالي:

ستفرض بريطانيا تزويد الأنظمة بالمعدات والأسلحة التي تمكّنها من التنكّر لمطالب شعوبها المتمثلة بحقوق الإنسان. في الشهر الماضي أعلنت عن نوع من إعادة النظر بمعايير الحكومة لإجازة تصدير الأسلحة. وإعادة النظر تلك ستضع موضع التطبيق التزام سياسة حزب العمل القاضي بأننا سوف لن نزود أحداً بمعدات أو أسلحة قد تُستخدم لأغراض القمع الداخلي. (FCO، 1997 ج).

وعلى الرغم من أن كوك لم يكشف النقاب تماماً، فإن من الجلي أن من شأن مثل هذه السياسة أن تجر سلسلة من العواقب على الازدهار البريطاني عموماً - كما على العمال الذين يشتغلون في قطاع تجارة السلاح خصوصاً، بالطبع.

(1) في 1996 - 1997 كان مصدرو السلاح البريطانيون متحكمين بـ 22 من أسواق السلاح الكوكبية، متخلفين كثيراً عن الولايات المتحدة (ذات الـ 42,6 بالمئة)، ولكن متقدمين كثيراً مرة أخرى على جميع الآخرين. بلغت قيمة صادرات السلاح أكثر من خمسة مليارات من الجنيهات الأسترلينية متفوقة على أي قطاع آخر. ثمة 75 ألفاً من العمال المستخدمين مباشرة في تصنيع السلاح مع 70 ألفاً مستخدمون بصورة غير مباشرة - وما يلفت النظر أن هذين الرقمين الأخيرين قريبان مما كانا عليه في 1980 - 1981، قبل الركود الصناعي الذي حل في 1981 - 1982، ولا يمكن قول الشيء نفسه عن أي قطاع صناعي آخر في بريطانيا (المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية، 1997).

نجدنا هنا أمام مكسبين متضاربين - «الازدهار» و«الاحترام المتبادل». وفي بيان الرسالة يُعتبر المكسبان، كلاهما، نتاج السعي لتحقيق المصالح القومية، وبالتالي فإن المرء، من النظرة الأولى، قد يرى احتمال وجود نوع من المقايضة بين المكسبين؛ وإذا طرحنا المسألة بقدر أكبر من الصراحة رغبة في التبسيط، فإن من شأنها أن تشي بأن على صانع القرار السياسي أن يحدّد المدى الذي يمكن الوصول إليه على صعيد التضحية بأحد المكسبين في سبيل تعظيم المكسب الآخر. تلك، باعتقادي، هي الطريقة التي يتعين علينا أن نعتمدها لدى التفكير بهذه المشكلة - غير أن التأكيد الصريح لضرورة إضفاء «بعد أخلاقي» على السياسة الخارجية يشير، على ما يبدو، نحو اتجاه آخر، راسماً خطأً فاصلاً بين «مصلحة» مرتبطة بالازدهار من ناحية، و«أخلاق»، مرتبطة بـ «احترام متبادل» من ناحية أخرى ممهداً الطريق، بالتالي، إلى بروز صراع محتمل بين سياسة خارجية مستندة إلى المصلحة من جهة وسياسة خارجية ذات دوافع أخلاقية من الجهة المقابلة. تلك بالتأكيد هي الطريقة التي نَظَرُ بها العديد من النقاد إلى المسألة فضلاً عن أن وزارة الخارجية والكونغرس ووزير الخارجية بالذات قد أكّدا هذا المنظور عبر اللغة الخطابية التي استخدموها، تلك اللغة التي دأبت صراحة على ربط الأخلاق بواحد فقط من المكاسب الأربعة التي تحاول رسالتها تحقيقها. ومهما يكن، وبصرف النظر عن الجهة المسؤولة عن طرح المسألة بهذه الطريقة، فإن الخطوة التالية هي التساؤل عما إذا كانت تلك مبادرة واعية؛ وهذا ينطوي على معاينة العلاقة بين الأخلاق والمصلحة الذاتية.

طبيعة السلوك الأخلاقي

حين ننتع سلوك إنسان معين بأنه «أخلاقي»، فإننا نحاول، عموماً، أن نقول بأنه يتصرف وفقاً لنوع معين من المبدأ الأخلاقي. لا بد من إزاحة اثنتين من المشكلات المحتملة جانباً قبل أن نتمكن من معاينة ما قد يعنيه هذا. ثمة،

أولاً، نظريات اجتماعية، والماركسية أوضحها، تنكر، بطبيعة الحال، وجود أي مبدأ أخلاقي أو أي سلوك أخلاقي من الأساس؛ واستخدام مثل هذه التعابير يعتبر نفاقاً أو نتاجاً لـ «وعي زائف» - وعلى الرغم من إمكانية التعرف على حُرم من المواقف التي يمكن تسميتها «أخلاق برجوازية»، مثلاً، فإن هذه لا ترقى إلى ما هو أكثر من مجموعة من عمليات إضفاء الصفة العقلانية (مجموعة عقائد إذا صح التعبير) - وبالتالي فإن من شأن وصف سلوك شخص معين بأنه أخلاقي أن يكون إما وصفاً بلا معنى، أو مقصوداً للسخرية (لوكس Lukes، 1985؛ براون Brown، 1992 ب). ليس ثمة أي مجال لإثبات أن وجهة النظر هذه خاطئة بصورة قطعية، غير أنها، لأغراض هذا الفصل، مرفوضة مباشرة، وثمة افتراض يقول بأن فكرة مبدأ أخلاقي هي فكرة ذات مضمون فعلاً، ولأن افتراض العكس من شأنه أن يغلق باب النقاش في موعد أبكر مما ينبغي. صحيح أن الحجج الأخلاقية تُستنفر أحياناً تكتيكياً وبقصد الخداع والتضليل، غير أنني أفترض، أولاً، أننا، من حيث المبدأ على الأقل، قادرون على اكتشاف الحقيقة حين يكون الأمر كذلك، وثانياً، أن الأفراد يبادرون أحياناً إلى التصرف من منطلق أخلاقي.

المشكلة الثانية أكثر مراوغة بقليل. هل من الممكن فعلاً أن نفترض أن «شخص» الدولة هو شخص قابل لأن يسلك سلوكاً أخلاقياً، أي وفقاً لمبدأ أخلاقي معين - لأن يكون، بعبارة أخرى «شخصاً» بالمعنى المستخدم في الجملة الأولى من هذه الفقرة؟ أنا لا أرى مشكلة كبيرة هنا، غير أن آخرين يفعلون: من الجدير بالملاحظة والمثقل بالمفارقة أن بعض أولئك الذين يتبنون أقوى المواقف دفاعاً عن فكرة اعتماد «سياسة خارجية أخلاقية» يتخذون أيضاً مواقف مناوئة لوجهات نظر النظرية العالمية القائمة على أساس مركزية الدولة، ولا يترددون، في سياقات أخرى، في التعبير عن شكوكهم إزاء فكرة السياسة الخارجية بالذات. مؤقتاً سيتم تسجيل هذه المشكلة ووضعها جانباً.

ما يشكّله أي مبدأ أخلاقي (وأي سلوك أخلاقي بالتالي) يبقى، بالطبع، موضوع جدال. بنظر البعض، يعني السلوك الأخلاقي سلوكاً منسجماً مع جملة من القواعد الأخلاقية، المعنوية («الديونتولوجيا» [علم الأخلاق أو الواجبات الأدبية])؛ ومثل هذه القواعد قد تكون قابلة للإدراك بالعقل وحده، من منطلق نوع من التصوّر لما هو مطلوب لازدهار الإنسان (القانون الطبيعي)؛ أو قد تكون، مثلاً، مُفحّمة على الطريقة التي نعتمدها في التفكير بالعالم (مثال «الضرورة المطلقة» لدى كانط Immanuel Kant، تلك الضرورة التي تنبئنا أن نتصرّف بطريقة تمكّن سلوكنا من تشكيل الأساس اللازم لنوع من القانون الكوني الشامل، ونتجنّب التعامل مع البشر كمجرد أدوات بدلاً من اعتبارهم هدفاً)؛ أو قد تكون نتاج وحي سماوى (مثل الوصايا العشر)؛ أو من نتاج التوافق، من خلال عقد (خيالي) مثلاً (فوت 1967 Foot؛ نورمان Norman، 1983). وثمة آخرون يحاكمون السلوك أخلاقياً من منطلق نتائجه، وأوضح الأمثلة هي الأشكال المختلفة لـ «النفعية» مع مبدأ «اللذة الكبرى» عندها - وطبعتها الرئيسيتان هما «نفعية الفعل»، التي تقول بأن مساهمة حاجات معينة في اللذة الكبرى أمر مركزي، و«نفعية القاعدة» التي تسوّغ القواعد بدلاً من أفعال محدّدة بالإشارة إلى هذا المعيار (شفلر Scheffer، 1988). تبقى فلسفة الأخلاق الحديثة خاضعة لهيمنة علم الأخلاق و«النزعة العواقبية»، غير أن هناك، حديثاً، نوعاً من الانتعاش لطريقة أقدم من طرق النظر إلى القضايا الأخلاقية، عبر «الفضائل» (أنسكومب Annscombe، 1958؛ كريسپ Crisp، 1996). لا يكون التركيز هنا على ما يجب على الناس أن يفعلوه لدى مواجهة معضلات أخلاقية مميزة، بمقدار ما يكون منصباً على نوعية الحياة التي ينبغي للناس أن يعيشوها، نوعية البشر التي يتعين عليهم أن يكونوها، من منطلق أن الفرد الفاضل سيكون، تحديداً، عارفاً لما يجب فعله لدى اصطدامه بمأزق أخلاقي. وفي الوقت نفسه يبقى الموقف «القاري» للفلسفة الأخلاقية المعاصرة أكثر تركيزاً على العلاقات الشخصية البيئية والتحلي بالمسؤوليّة تجاه الآخر،

التي تشير مداورة إلى النظرية الأخلاقية النسوية (كُرتلي Critehly، 1992؛ هلد Held، 1995).

ليست هذه إلا مجموعة مختارة من الشرائع الأخلاقية المتوافرة في نهاية القرن العشرين، غير أنها تقدّم معلومات وافية تكفي لدحض الفكرة التي تقول بأننا نستطيع، بنوع من السذاجة العقلية، أن نكون صورة واضحة عما يعنيه التصرف وفقاً لمبدأ أخلاقي معين دون تحديد سيرة طبيعة المبدأ الأخلاقي المقصودة. بعض العقائد المذكورة من قبل تجربنا بوضوح إلى اتجاهات مختلفة في ظروف مشتركة إلى حد كبير، بما فيها ظروف تواجهها دول. وبالتالي فإن من شأن أي «نفعي عملي» في مثال ليس افتراضياً خالصاً، أن يسارع إلى مباركة تزويد حكومة شرعية في المنفى سراً بالأسلحة والخبرة لتمكينها من الإطاحة بانقلابي الجيش من معتصبي السلطة ولو كان مثل هذا التصرف مخالفاً لقرار الأمم المتحدة، في حين من شأن أي كانطي أن يبقى عازفاً كلياً عن السماح للغاية بأن تبرّر الوسيلة، وإشارة إلى قضية أخرى في قلب رسالة بريطانيا، فإن بعضاً من المبادئ الأخلاقية هي «كونية شاملة» وداعمة لفكرة حقوق الإنسان، في حين تكون أخرى، لأسباب مختلفة، ملأى بالشك إزاء هذه الفكرة - من المعروف أن بنتام Bentham اعتبر فكرة الحقوق الطبيعية هراءً على عكازتين، في حين أن الأسدير ماك إنتير Alasdair McIntyre، من منظور مختلف تماماً، في أثناء عملية الانتقال من ماركسية - كاثوليكية هرطقية إلى توموية - جديدة أكثر تزمناً، أقدم على وصف أي إيمان بالحقوق على أنه شبيه بأي إيمان بقصص الحيوانات الخرافية والجن (ماك انتير، 1981: 67).

نظراً لوجود هذا العدد الكبير من الروايات لما يعنيه أن يتصرف المرء أخلاقياً، قد يطغى الشك حول إمكانية قول أي شيء عام عن العلاقة بين «المصالح» و«الأخلاق»⁽¹⁾. ثمة في الحقيقة قدر من الاتفاق على هذا الصعيد

(1) من الضروري أن تتم ملاحظة أن هناك طرقاً عديدة لتحديد معنى فكرة «المصلحة» مثلها =

أكثر مما قد يتوقعه المرء . فجميع المقاربات الجادة للأخلاق ترفض فكرة إمكانية اعتبار السلوك القائم على المصلحة الأنانية المجردة، قصيرة الأجل، دون أي اعتبار لمصالح الآخرين، سلوكاً أخلاقياً. غير أن أية من النظريات الأخلاقية لا توصي بموقف كلي الاعتبار للآخر من المشكلات الأخلاقية. بعض النظريات مستندة مباشرة إلى أساس المصلحة الأنانية للأفراد كما في قصة ديفيد غوتيه David Gauthier الهوبزية عن أخلاق الاتفاق، في حين ترفض أخرى، مثل المسيحية (ومعها أكثرية النظم الأخلاقية الدينية في الحقيقة) والكانطية، أن ترى أي تناقض محتمل على المدى الطويل بين مصالح المرء الخاصة ومتطلبات الأخلاق. (غوتيه، 1986). إن النظريات التي تصر على تصوّر وجود تناقض محتمل بين وجهة النظر الأخلاقية ومصلحة المرء الشخصية الأنانية لا تشي، كقاعدة، بأن على الأفراد أن يذنبوا مصالحهم كلياً في بوتقة مصالح الإنسانية؛ يرى بعض النفعيين المتشددين أن ليس هناك أي سبب يدعونا إلى التعامل مع مصالحنا الخاصة على أنها أكثر ضرورة من تلك العائدة لأي إنسان آخر، غير أنهم يسلّمون عموماً بأن الخير/ السعادة/ العام سيزدهر إذا افترضنا أن لدينا مثل هذا السبب (سمارت ووليمز Smart & Williams، 1973). وبالطريقة ذاتها، نرى حتى «الإمبرياليين» المتشددين ومعهم النفعيون سيقرون بأن علينا على الأقل بعض الواجبات تجاه أشقائنا المواطنين، وهي واجبات تكون مختلفة عن، وتغوص أعمق من، تلك التي نحن ملزمون بها تجاه الإنسانية ككل - وأكثرية أساتذة التنظير الآخرين لن تجد أية صعوبة في التسليم بأن الأمر هو هكذا (باري Barry، 1995؛ الأخلاق، 1998).

تلخيصاً: تبقى الأنانية العارية خاطئة من جميع النواحي - ينطوي التصرف الأخلاقي على وعي مصالح الآخرين والتحلي بالحساسية إزاءها - غير أن نكران

= مثل فكرة «الأخلاق»؛ قد تبرز فروق معينة في هذا الفصل غير أنني لن أصر على متابعتها لضيق المجال.

الذات ليس إلزامياً. ثمة ظروف قد يشعر فيها الأفراد بأنهم مدفوعون إلى التضحية بالذات، غير أن مثل هذا السلوك يبقى، بنظر أكثرية الشرائع الأخلاقية، «نافلاً»، أي شيئاً يحسن فعله، ولكن الامتناع عنه ليس خطأ. سيبقى الشيء الذي يصح عمله، في الغالب، ربما عادة، منطوياً على عدم السعي وراء المصالح الذاتية إلى الحدود القصوى، ولكنه لن ينطوي، إلا في أكثر الظروف استثنائية، على تجاهل تلك المصالح كلياً. ما لم تكن مخترعة بوضوح لهذا الغرض، نادراً جداً ما تكون المآزق الأخلاقية منطوية على أي اختيار صارخ بين مصالح المرء الخاصة ومبادئه الأخلاقية؛ والمألوف أكثر هو أنها تنطوي على تحقيق نوع من التوازن بين تصورات مختلفة للخير بالنسبة إلى الذات والآخرين، وبين تصورات قصيرة، ومتوسطة وطويلة الأجل لمصالح المرء الخاصة. باختصار ليس ثمة في الفكرة التي تقول بوجود نوع من الطلاق البائن بين «المصالح» و«الأخلاق» أي معنى ذي شأن. لماذا، إذن، تتم صياغة فكرة وجود بُعد أخلاقي للسياسة الخارجية، في الكثير من الأحيان، بالاستناد إلى مثل هذه المنطلقات؟.

الاستبدادية الأخلاقية و«واقعية اليوب»

ثمة عاملان متساندان ومتضافران ينطويان هنا على أهمية محددة. لا بد، أولاً، من ملاحظة المنطلقات الاستبدادية المتطرفة التي يتم اعتمادها في إدارة جزء كبير من التفكير الأخلاقي بالعلاقات الدولية. نادراً ما يكون مسموحاً للدول أن تكون أفعالها ذات دوافع ملتبسة. لعل أفضل الأمثلة على هذا النمط من التفكير هو ذلك الذي قدمته حرب الخليج في 1990 - 1991. دأب منتقدو الحرب، دون استثناء، على اتهام الولايات المتحدة وشريكاتها في التحالف بالتصرف انطلاقاً من المصلحة الذاتية الأنانية الخالصة. فهذه لم تكن إلا «حرباً من أجل النفط»، أو، في صياغة أكثر حذقة بقليل، حرباً لاستعراض هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية بعد سقوط الشيوعية السوفيتية. أما المؤيدون - بمن

فيهم راسميون على ضفتي الأطلسي كليهما - فحرصوا، عموماً، على بناء موقفهم الأخلاقي فوق أساس القانون الدولي وضرورة التصدي للعدوان الفاضح. ثمة كانت في الحقيقة، بطبيعة الحال، مصالح ذاتية مادية من جهة ومبادئ حقوقية من جهة أخرى. كان المنتقدون على صواب حين قالوا: لو كانت صادرات الكويت الرئيسية مؤلفة من الموز لما حصلت عاصفة الصحراء - ولكن لو كان الحفاظ على تدفق النفط هو الأمر الوحيد لما حصلت عاصفة الصحراء لسبب آخر ألا وهو أن الولايات المتحدة وحليفاتها ما كانت لتجد صعوبة كبيرة في التوصل إلى عقد صفقة مع النظام العراقي. أما فيما يخص الحجة الأكبر ذات العلاقة بهيمنة الولايات المتحدة فلا بد من التذكير بأن عقد ثمانينيات القرن العشرين كان شاهداً على تكرار وصف صدام حسين بخصم مفيد لطموحات إيران ذات الدوافع الدينية الملتهبة، وغض النظر عن سلوكه، بالتالي - ثمة في الحقيقة ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه ظن أن ذلك هو ما كان سيحصل في هذه المناسبة. من الجهة المقابلة، لو كانت القضية الوحيدة هي القانون الدولي، لكان مبرراً للمتقدين أن يشيروا إلى سلسلة المناسبات التي تمت فيها مخالفة بنود ميثاق الأمم المتحدة دون أن تثير مثل هذا الرد القوي.

إن تضافر جملة المصالح الاقتصادية والاستراتيجية مع مصلحة أوسع متمثلة بمقاومة مثل هذا التحدي الصارخ للقانون الدولي هو الذي جعل الحرب ممكنة وضرورية في الوقت نفسه - وليس هناك ما يوجب اعتبار مثل هذا التضافر منافياً للأخلاق. أما الفكرة التي تقول باستحالة وصف العمل بالأخلاقي ما لم تكن الدوافع طاهرة طُهرًا مطلقاً وغير ملوثة بالمصلحة الأثنية فهي فكرة شاذة وعجيبة، فكرة غير مدعومة بأية فلسفة أخلاقية مقنعة. من المؤكد أن عقيدة الحرب العادلة التقليدية تصر على ضرورة وجود «نية سليمة» (على أولئك الذين يتحركون أن يكونوا عازمين على تصحيح خطأ معين)، غير أن مما من شأنه أن يكون غريباً هو الإيحاء بأن هذا يلغي احتمال وجود أسباب أخرى

للتحرك. صحيح أن بعض الكتّاب فسّروا الفكرة على هذا النحو، ولكن بنتائج عكسية عادة؛ سبق لفيلسوف الأخلاق الكاثوليكي جي. إي. إم. آنسكومبه، مثلاً، أن عارض الحرب في 1939 من منطلق أن بريطانيا وفرنسا كانتا شديديتي التلوث بالمصلحة الأنانية وغير جديرتين، بالتالي، بمقاومة هتلر Hitler، وهو موقف لا يحمل معنى - إذا حمل أي شيء - إلا إذا افترض المرء أن الحرب سوف يسارع، بطريقة ما، إلى الحيلولة دون انتصار الشر على المدى الطويل (آنسكومبه، 1981). لا شك أن كانط حريص على ألا نسمح للمصلحة الذاتية بالتحكم بأفعالنا ويرى بأن علينا أن نعين دوافعنا بعناية فائقة حين تبدو المصلحة الذاتية ومتطلبات الضرورة المطلقة مشيرتين نحو الاتجاه نفسه، غير أن من شأن القول بأن علينا ألا نفعل أن يكون سخيلاً إذا كنا مقتنعين بأننا لا نخدع أنفسنا، وليس هذا موقف كانط - ولا بد من أن نسجل أن الضرورة المطلقة لا تقول بأن علينا ألا نتعامل مع الآخرين كوسائل لا كوسائل؛ بل هي تقول، بالأحرى، إن علينا أن نمتنع عن التعامل مع الآخرين كوسائل فقط.

من الصعب رؤية السبب الكامن وراء وجود مثل هذا النزوع نحو الاستبدادية الأخلاقية حين يكون الأمر متعلقاً بالشؤون الدولية. قد لا يكون ذلك سوى أحد أعراض صعوبة أكبر ذات علاقة بخطاب ما بعد المسيحية الأخلاقي في الغرب - ثمة، بالتأكيد، بين صفوف دارسي العلاقات الدولية نوع من الرفض لفكرة أننا نستطيع أن نفكر منهجياً ومنطقياً بالقضايا الأخلاقية، وأن المبادئ الأخلاقية كثيراً ما تُعتبر أشبه بأحكام ذوق من شأن مطالبة المؤمنين بها أن يدافعوا عنها أن يكون تصرفاً غير لائق بهذا الشكل أو ذاك. نرى في الوقت نفسه أن أكثرية الناس لا تجد صعوبة كبيرة في فهم حقيقة أن دوافعها ملتبسة ومختلطة في الكثير من الأحيان. غير أن العواقب المترتبة على هذه الاستبدادية واضحة في الأحوال كلها. إذا كان وجود أبسط آثار المصلحة الذاتية كافياً لتقويض أي زعم باحتمال تصرف الدولة تصرفاً أخلاقياً، فإن الدول لا تسلك

سلوكاً أخلاقياً على الإطلاق، لأن هناك على الدوام عنصراً ما من عناصر المصلحة الذاتية يشوب فعل الدولة. إذا كان الانطلاق بدافع مصلحة ذاتية جزئياً مرشحاً لأن يصبح مساوياً للانطلاق بدافع مصلحة ذاتية كلياً، فإن الدول تبدو عندئذ شبيهة بذلك النوع من الكائنات الأنانية الفاضحة التي ينبغي لجميع النظريات الأخلاقية أن تدينها. أولئك الذين ينحون هذا المنحى في التفكير وهم مطلعون على خطاب العلاقات الدولية الأكاديمي يفترضون أن هذه الأنانية المفرطة من جانب الدول تلقى الترحيب، على الصعيدين النظري والعملي، لدى العلاقات الدولية التقليدية - حيث النظرية المعنية هي «الواقعية»، العقيدة التي تقول بأن الأساس العميق للسياسة العالمية تتمثل بكون الدول دائبة على السعي إلى تحقيق مصالح محددة من منظور السلطة. تميل الحكمة التقليدية إلى الموافقة، دون الإشارة إلى النظرية، بالطبع. فتكون النتيجة إما لامبالاة كلية أو نوعاً من أنواع النزعة الكوكبية المسالمة. وفي الاحتمالين، كليهما، تبدو أية محاولة لإضفاء نوع من البُعْد الأخلاقي على السياسة الخارجية مسعى بطولياً ولكن محكوماً بنسف استقرار الأمر الواقع - في نبوءة محققة لذاتها إلى هذا الحد أو ذاك، لأن هذا المنظور سيُشي بأن الأخلاق قد تعرضت للنبد لحظة تحول أي قرار فيه قدر من المصلحة الذاتية إلى قضية حساسة.

حتى يتم التفكير بوضوح بمسألتَي الأخلاق والسياسة الخارجية، من الضروري نسف مثل هذا النوع من «واقعية البوب» (الواقعية الشعبوية إذا صح التعبير). وأنا أستخدم هذا التعبير، جزئياً، اعترافاً بمدى الانتشار الواسع الحقيقي لمنظور البوب الواقعي، ولكن أيضاً لأنه بعيد تماماً عن العقائد الفعلية التي دأب أساتذة نظريات العلاقات الدولية الواقعيون على ترويجها على امتداد نصف القرن الماضي⁽¹⁾. فالدولة الأنانية ذات المصالح الذاتية الضيقة ليست

(1) صياغة (البوب) (Pop) مقتبسة بامتنان ولكن دون إذن من كتاب كروغمان نزعة البوب الاستبطنية الممتاز (كروغمان Krougman، 1996).

واردة في النظرية الدولية الواقعية ولا هي مقبولة على صعيد ممارسات المجتمع الدولي. قد تتفق جميع أشكال الواقعية على أن الدول أنانية في التحليل الأخير، ولكنها جميعاً تقريباً تتفق أيضاً على أنه، رغم صعوبة بلوغ المصلحة الذاتية المتنورة في ظروف الفوضى الدولية، لا يزال مرغوباً أخلاقياً أن يتم التفكير من منطلقات المدى الطويل بدلاً من القصير، وألا يُعتبر التركيز على المصالح الخاصة منافياً بالضرورة لأي اهتمام بالخير العام والمبدأ الأوسع. ليس ذلك النمط من بيانات «الدم والحديد» الصادرة عن سياسة القوة Machtpolitik الخالصة إحدى سمات المفكرين الواقعيين المعاصرين المميزة؛ فكتابات آلستير موراي Alastair Murray وجويل روزنتال Joel Rosenthal قد أظهرت أن مفكرين مثل هانس مورغنتا Hans Morgenthau وجورج كينان George Kennan كانوا أكثر اهتماماً بالتفاعل بين المبادئ الأخلاقية العامة ومصادفات السياسة الدولية الطارئة مما تشي به رواية واقعية البوب بما لا يقاس (روزنتال، 1991؛ موراي، 1997). يبقى الواقعيون الجدد المعاصرون أقل انسحاقاً من أسلافهم تحت وطأة الشكوك الأغسطينية، وهم يقرّون بأن الدول تنزع نحو نوع من المقاربة الأنانية الضيقة تماماً للعالم، غير أن أحداً، سوى من غرق حتى أذنيه في بحر الواقعية مثل جون ميرسهايمر John Mearsheimer، لا يقترب من القول بأن المبادئ المعيارية غير ذات قيمة على الإطلاق بالنسبة إلى فعل الدولة.

هل يمكن القول بأن ممارسات المجتمع الدولي - الدبلوماسية والقانون الدولي خصوصاً - متأرجحة بين العجز الكامل من جهة والتأييد الفعلي لنوع من رواية واقعية البوب الضيقة لقصة المصلحة الذاتية من الجهة المقابلة؟ من المؤكد أننا قد رأينا في القرن العشرين صراعات إيديولوجية طليقة دون أية ضوابط حيث بقيت مفاهيم الخير العام ملتزمة بالمخطط المرسوم، رغم ضرورة ملاحظة أن المشاركين في هذه الصدامات كانوا مؤمنين بأنهم مدفوعون بمبادئ أخلاقية وبأن سلوكهم أخلاقي - حقاً، كثيراً ما كانوا يبرّرون انتهاكات القانون الدولي،

مثلاً، بذريعة ضرورة الدفاع عن الكومنولث الاشتراكي في تشيكوسلوفاكيا عام 1968، أو الدفاع عن الحرية في نيكاراغوا خلال الثمانينيات. وقد سبق لنا أيضاً أن رأينا في حقبة ما بعد 1945 ظهور عدد مُقْلِق من دول العصابات، دول لا همّ لحكامها، في الحقيقة، سوى تعظيم سلطاتهم وثرواتهم دون أي اعتبار لأي شخص عدا أشخاصهم هم - يمكن لمثال «زائير» الرئيس موبوتو Mobutu أن يكون نموذجاً متطرفاً لدولة العصابات، غير أن نماذج أقل تطرفاً يمكن العثور عليها في معظم أرجاء كوكب الأرض. ومدفوعين بأنقى أشكال الأنانية، يعكف هؤلاء الحكّام على استغلال شعوبهم مع كل ما يجدونه في طريقهم واضطهادها. غير أن رفض واقعية البوب لفكرة كون العلاقات الدولية خاضعة للمعايير يبقى مُسَرِّفاً في تشاؤمه. فالقانون الدولي نافذ معظم الأحيان؛ والنسيج المؤسّساتي الأساسي للحياة الدولية يظل متماسكاً بطرق من شأنها أن تكون مستحيلة إذا كانت السلطة والمصلحة الهاجسين الوحيدين للدول - فأحد أقوى أسباب الاعتقاد بأن واقعيين متطرفين مثل ميرسهايمر مخطئون حول «وهم المؤسسات الدولية الزائف» يكمن ببساطة في الوجود المستمر والتزايد العددي غير العادي لمثل هذه الهيئات (ميرسهايمر، 1994/5).

وماذا عن مضمون معايير المجتمع الدولي؟ متحدثاً عن عصر آخر، ولكن بكلمات، شرط تعديلها بالشكل الملائم، يمكن أن تنطبق على يومنا الراهن، قام إي. جي. بي. تايلور A. J. P Taylor بطرح المسألة طرْحاً موفقاً في أثرته الجلية الشاملة الصراع على سيادة أوروبا قاتلاً:

كان عالم الدبلوماسية شديد الشبه بعالم الأعمال، حيث لا يحول احترام قدسية العقد دون انقلابات الأقدار الأكثر إثارة للقلق. دبلوماسيون كثيرون كانوا طموحين، بعضهم كان ساذجاً أو أحمق، غير أن شيئاً يشبه الهدف المشترك كان يجمعهم - شيئاً متمثلاً بالحفاظ على سلام أوروبا دون تعريض مصالح وأمن بلدهم للخطر. (تايلور، 1954 : XXIII).

توصي معايير المجتمع الدولي وممارساته باعتماد المصلحة الذاتية المتنورة لا الضيقة؛ تدعو الدول إلى العزوف عن التدخل بالقوة في شؤون الآخرين، وإلى الامتثال للقانون الدولي (خصوصاً مبدأ العقود ملزمة Pacta sunt servanda)، وإلى التعاون مع الآخر كلما كان ذلك ممكناً، الأمر الذي ينطوي في عالم ما بعد 1945 على الالتزام بالمؤسسات الكوكبية الشبيهة بالأمم المتحدة. أضف إلى ذلك أن مبدأ عدم التدخل لم يكن، حتى في المجتمع الدولي الأوروبي القديم، يُطبق في حالات تعرّض الكرامة الإنسانية لانتهاكات فظة (وايت Wight، 1966)، من المؤكد أن نظام حكومة الإنسان المتطور يعني، في الحقبة الحديثة، أن الترتيبات السياسية الداخلية للدول باتت متزايدة الخضوع للتمحيص والمتابعة، وإمكانية التدخلات الإنسانية الرامية إلى تغيير أشكال سلوك الدول مع مواطنيها أصبحت واردة - من المؤكد أن دوافع إنسانية كانت موجودة حين تمت المبادرة إلى إقامة منطقة آمنة للأكراد في شمال العراق عام 1991، كما كانت كامنة وراء تدخل الناتو ضد يوغسلافيا.

من الواضح أن من شأن الزعم بأن هذه المعايير والممارسات المختلفة لا تطرح مشكلات أخلاقية أو تتم مراعاتها بصورة شاملة أن يكون خطأ. فالمركزية العرقية المحتملة لنظام حقوق الإنسان الحالي مشكلة ستبقى مطردة، والتناقض بين مبدأ التدخل الإنساني وإدخال ميثاق الأمم المتحدة في جسم التشريع المحلي، يظل دون حل. أضف إلى ذلك، أن عدداً كبيراً من الدول الأضعف تتمسك بالتعريف الصارم والدقيق لمبدأ عدم التدخل لأنها تدرك أن أي نوع من التدخل، إنسانياً كان أم لا، يعكس القوة جنباً إلى جنب مع المبدأ الأخلاقي (براون Brown، 1999؛ فوربس وهوفمان Forbes & Hoffmann، 1993). واضح أن الدول انتقائية في ردها على المعايير الجديدة للمجتمع الدولي، على الرغم من إنها - مع الاستثناء البديهي «للعصابات» - تلتزم التزاماً لا غبار عليه بالمعايير القديمة، الأمر الذي يحق لمرفئين فروست أن يعتبره «محسوماً»، إذ ما من

دولة، بصورة شبه مطلقة، تنكر وجودها أو قوتها، حتى حين تقدم، بين الحين والآخر، على انتهاكها (فروست، 1996).

إذا جمعنا هذا كله في سلة واحدة، فإننا نرى أن فكرة «البعد الأخلاقي للسياسة الخارجية» ليست فكرة جديدة على الإطلاق، بل هي جزء فعلي في الحقيقة مما تنطوي عليه فكرة العضوية في نادي المجتمع الدولي. فالدول تقع على عواتقها واجب أولي يقضي بالسعي إلى تحقيق مصالح شعوبها، ولكن في سياق مجموعة واجبات أكبر تجاه دول أخرى، وتجاه باقي الإنسانية عبر الدول الأخرى. وهاتان المجموعتان من الواجبات تنطويان على التزامات أخلاقية ومن الخطأ الظن بأن الأولى مصلحية خالصة، في حين تقوم الثانية بتشكيل «البعد الأخلاقي» للسياسة الخارجية. فالمجموعتان، كلتاهما، تنطويان على مصالح من ناحية وأخلاق من ناحية أخرى. وبالمناسبة فإن الواجبات (الأخلاقية) على الدول تجاه مواطنيها بالذات قد تبدو متضاربة مع الواجبات (الأخلاقية) الواقعة عليها تجاه الدائرة الأوسع للعالم. ليس ثمة ما يدعو إلى الاستغراب بقدر أكبر من الدهشة التي تصيب المرء جراء الملاحظة العامة التي تشي أحياناً بأن النظرة قصيرة الأجل إلى أهداف السياسة الخارجية متناقضة مع المنظور الأطول مدى لهذه الأهداف. يتعذر حل الصدامات الناشبة بين الواجبات إزاء أشقاء الوطن والواجبات تجاه الأجانب باللجوء إلى نوع من المحاسبة المستمدة من رصيد فلسفة الأخلاق، بل يمكن حلها فقط عبر حوار سياسي يتناول القضايا بصورة مباشرة. من الواضح أن شروط ذلك الحوار السياسي ستكون، في الغالب، منطوية على نوع من المناشدة للمصالح الذاتية، الضيقة، المادية للمواطنين، غير أن شيئاً لا يدعو إلى الاعتقاد بأن مثل هذه المناشدة ستكون ناجحة على الدوام - فجزء من مهمة وصف الساسة الناجحين، ذوي العقول التقدمية يشي بقدرتهم على دفع الناس إلى تحديد مصالحهم من منطلقات أقل اتصافاً بالمادية الضيقة، وإلى الارتقاء إلى مستوى فهم حقيقة أن الاعتراف بحقوق الآخرين

ليس متنافراً مع حرص المرء الصحي على مصالحه الخاصة. هذا هو جوهر السياسة، بصرف النظر عما إذا كانت القضايا المطروحة خارجية أو داخلية.

ثمة نقطة أخيرة جديرة بالإيراد قبل السير قدماً إلى تسجيل بضعة تعليقات وجيزة على سجل الحكومة العمالية. كما لاحظنا من قبل، من شأن واقعية البوب أن تفضي إلى نزعة الشك الكلية، ولكنها قد تقود أيضاً إلى نوع من النزعة الكوكبية المسالمة أو النزعة الكونية الثورية – ثمة شخصيات مثل نعوم تشومسكي Noam Chomsky أو جون بيلگر John Pilger (على مستوى أدنى) نتذكرها هنا. فأمثال هؤلاء الكتاب هم واقعيو بوب بمقدار ما ينكرون بصورة مطلقة إمكانية تأثر سلوك الدولة بالهواجس الأخلاقية، غير أنهم يردون على هذا التشخيص عبر رفض النزعة الدولية جملة أو تفصيلاً. من هذا المنظور ليس مقبولاً أن يقال إن على الدول واجب أولي يلزمها بالسعي إلى تحقيق مصالح مواطنيها وإن تم النظر إلى هذا الواجب في إطار دائرة أوسع من الالتزامات. فالأصح هو أن أي عنصر من عناصر المصلحة الذاتية ليس مقبولاً أخلاقياً، على الأقل بمقدار ما تكون «الذات» المعنية هي الدولة، أو أية مؤسسة أخرى تقف بين الفرد ودعاوى إنسانية أوسع. ثمة قضايا عميقة الجذور في الأمر، ألا أن الواضح هو أن من شأن الانزلاق إلى هذه الطريق الأممية (الكوزموبوليتية) (ذات التوجه الليبرالي أو الماركسي الثوري) أن يبعد المرء عن أحد اعتبارات الأخلاق والسياسة الخارجية. فمن وجهة النظر الأممية تبقى السياسة الخارجية كلها، بالتحديد، منافية للأخلاق وفاسدة، لا شيء إلا لأنها سياسة الدولة التي هي كيان لأخلاقي وفاسد بالفطرة، حتى حين تكون صادقة ودقيقة في تمثيل قيم مواطنيها ومصالحهم. ومن أي منظور أممي لا شيء سوى حكومة عالمية (أو ثورة عالمية ربما) يستطيع أن يوفر القاعدة اللازمة لأية سياسة أخلاقية. أولئك الذين يرفضون هذا المنظور يقولون إن التقسيم السياسي الحالي للعالم يبقى، نظراً لجملة المشكلات الهائلة التي تكتنفها عملية إقامة حكومة عالمية

- وغياب الإجماع الكوكبي على المعايير الجوهرية والإجراءات السياسية الضرورية ليس أقلها -، ضرورياً على الصعيد العملي من ناحية، ومرغوباً على المستوى الأخلاقي - المعنوي من ناحية ثانية، مما يفضي إلى بروز قضيتي الأخلاق والسياسة الخارجية على السطح؛ من المحتمل أن حَمَلَة راية النزعة الكوكبية المسالمة من جهة وأنصار النزعة الكونية الثورية من جهة أخرى سوف يجدون هذا الموقف مثقلاً بقدر غير مقبول من الصفة الدولية. من الصعب الاهتداء إلى ما يمكن أن يشكل جسراً بين هاتين النظرتين المختلفتين.

حقوق الإنسان و«الاحترام المتبادل»

إحدى النقاط التي ينبغي لها أن تكون واضحة من النقاش السابق هي أن أي تقويم لتأثير هدف الحكومة الحالية المعلن المتمثل بإضفاء بُعد أخلاقي على سياسة بريطانيا الخارجية لا يمكن ببساطة أن يستند إلى التخطيط في ميدان حقوق الإنسان - لا بد من إصدار حكم أكثر تدويراً. ولكن قد يكون مفيداً، قبل السير قدماً نحو إصدار مثل هذا الحكم، سَوْقُ تعليق عام واحد أو اثنين على هذا الميدان، ولو لكونه القاعدة التي ظلت الحكومة تستند إليها في ادّعاؤها أنها مختلفة عن سابقتها - ثمة مقالات أخرى في هذا الكتاب سوف تعالج سجل الحكومة والحكم بقدر أكبر من التفصيل.

أولاً، نرى أن شروط بيان الرسالة في هذا المجال، وجملة التعليقات الرسمية اللاحقة، جديرة بالمعينة. فالبيان وعد بريطانيا بمكسب «الاحترام المتبادل» الذي سيجري على تولى الحكومة مهمة الدفاع عنه «قيم حقوق الإنسان» والحريات المدنية والديمقراطية التي نطالب بها لأنفسنا، (مع إضافة خط التأكيد). ثم زاد السيد كوك استطراداً حول ما عناه هذا الالتزام في خطاب عالي النبرة ألقاه يوم 17 تموز/ يوليو 1997. فبعد تقديم قائمة تقليدية تماماً بالحقوق ودخض مزايدات الفلاسفة حول الأسس التي تستند إليها هذه

الحقوق، أضاف السيد كوك يقول: «هذه حقوق نطالب بها لأنفسنا ونملك الحق، بالتالي، في أن نطالب بها لأولئك الذين لم يصبحوا بعد متمتعين بها... إن حق التمتع بحريتنا يأتي مصحوباً بواجب دعم حقوق الإنسان للآخرين، (FCO، 1997 ج).

جدير بنا أن نفكر بهذه التصريحات، ونعمل، خصوصاً، على معاناة جملة قواعد النحو والصرف وقائمة المفردات التي جرى توظيفها للتعبير عنها. «نحن» نعلن حقوقاً معينة ونزعم أنها مرغوبة وغير ملغومة بأية إشكاليات. ولأننا نريدها نحن فلا يجوز أن نتردد في افتراض أن جميع الآخرين يريدونها. ونحن نبدي احترامنا للآخرين عبر التصرف بالانطلاق من ذلك الافتراض، أي، عبر دعوتهم إلى أن يصبحوا مثلنا. ونحن في الحقيقة لا نقول ذلك، بالطبع، بمثل هذه الصراحة. نبادر، بدلاً من ذلك، إلى تحديد مواصفاتنا نحن بالعودة إلى عموميات كونية مجردة - حقوق، حريات مدنيّة وديمقراطية - وهذه التجريدات هي التي نطالب الآخرين بتبنيها والامتثال لها. لعل المثير في الأمر هو ما إذا كان هذا مختلفاً كثيراً عن إجبار الآخرين على الامتثال لمعاييرنا نحن.

لن أدخل هنا إلى جميع النقاشات التي دارت حول العمومية والخصوصية بالنسبة إلى حقوق الإنسان لأنها قد أصبحت مألوفة جداً، غير أن ما يكمن وراء الكثير من الكلام عن «القيم الآسيوية» وما إليها هي بالتحديد الفكرة التي تقول إن نظام حقوق الإنسان الدولي بصيغته الحالية يشكّل نوعاً من أنواع الإمبريالية الثقافية الغربية⁽¹⁾. من الوارد جداً أن يكثر استخدام هذه الحجج لخدمة مصالح حكّام دكتاتوريين، غير أن من غير الحكمة، على ما يبدو، وإن كان ذلك صحيحاً، دعم صديقتهم عبر استخدام ذلك النوع من اللغة التي استخدمها وزير الخارجية. لو أقدم وزير خارجية ممارس لإحدى الدول الإسلامية على إلقاء خطاب يعلن فيه أن من حقه، لأنّه هو وأبناء دينه يثمنون عالياً جداً الخضوع لله

(1) في براون (2000) أقدم تعليقاً أكثر اتساعاً على هذه الأفكار.

والاعتراف بالنبي على أنه رسوله، أن يطالب جميع شعوب العالم بتبني عقيدة مماثلة، لما أقبل على أخذ الفكرة مأخذ الجد أحد من مسيحيي الغرب أو إنسانييه العلمانيين حسب قناعاتي الراسخة. من المؤكد أن مثل هذا الموقف لم يكن مرشحاً لأن يجري اعتباره تعبيراً عن «الاحترام المتبادل»؛ بل على العكس من ذلك كان من شأنه أن يُنظر إليه تعبيراً عن قدر كبير من قلة الاحترام لمعتقدات الآخرين. حقاً، ما أكثر ما يتعرض القادة المسلمون لتهمة إبداء هذا النوع بالذات من قلة الاحترام عن طريق استغلال المواقف المسيحية الليبرالية من المسكونية، مثلاً، دون الرد بالمثل! لا شك أن السيد كوك كان سيبقى مصرّاً على كون ذلك «الطلب» مستنداً إلى مستلزمات نظام حقوق الإنسان الدولي الراهن ومختلفاً بالتالي - غير أن طبيعة هذا النظام بالتحديد هي التي يرفضها منتقدو النزعة الكونية الغربية القائمة على التعميم.

ثانياً، بعد التسليم جدلاً بإمكانية الدفاع عن نظام حقوق الإنسان الدولي الراهن من منطلقاته الخاصة، ما الدور الذي ينبغي للدولة أن تضطلع به، في مواجهة الأطراف أو الجهات غير الرسمية، في عملية الدفاع عن حقوق الإنسان؟ لقد تم إيجاز الفكرة التي أريد تقديمها هنا إيجازاً رائعاً - ولو بصيغتها السلبية - في عبارة أطلقتها كلير شورت Clare Short، وزيرة التنمية الدولية البريطانية، السنة الماضية. كانت السيدة شورت تحاول إعادة توجيه خطة المساعدات نحو دعم وتشجيع حقوق الإنسان، غير أن السياسة البريطانية ما زالت، كما سبق لمنظمة العفو الدولية أن أشارت، متورطة في تقديم الدعم العملي لبعض الأنظمة ذوات السجلات غير المشرفة فيما يخص حقوق الإنسان. وفي معرض ردها العنيف على كلام المنظمة الدولية علّقت شورت قائلة: «بات خطاب حقوق الإنسان عالقاً بدوامه شجب انتهاكات الحقوق المدنية والسياسية. وعلى الرغم من أن هذا مهم، فإنه كثير الشكوى ولا يرى حقوق الإنسان عملاً جارياً، (الغارديان، 4 حزيران/ يونيو، 1998).

إنه لخطأ صارخ باعتقادي. فدور منظّمة العفو الدولية والهيئات المماثلة ليس بالتحديد سوى الإكثار من «الشكوى» و«الشجب» دون طرح جميع الأسباب على الطاولة، بطريقة ملزمة تماماً بطبيعتها، رغم سلسلة الإخفاقات في ميدان حقوق الإنسان. أما دور الحكومة فهو إصدار ذلك النوع من الحكم الواضح والصريح الذي يأخذ مثل هذه الأسباب بالاعتبار. ولأن أهداف السياسة الخارجية متعددة الأبعاد، فإن الحكومات غير مؤهلة قط للحكم على العلاقات بالاستناد فقط إلى حقوق الإنسان، ومن الخطأ توقع قيامها بذلك. محتوم عليها أن تجد نفسها مضطرة لإصدار أحكام مدوّرة، ومحتوم أيضاً أن تبادر الهيئات ذوات التوجهات الإنسانية الصريحة أن توجه سهام انتقادها إلى مثل هذه الأحكام. وما انتقاد الأخيرة لأنها تفعل ذلك إلاّ تعبير عن سوء فهم سياسة الوضع. فحين تبادر الحكومة، على الصعيد العملي، إلى تولي مهمة إعلاء شأن حقوق الإنسان والشعور بأنها ملزمة بالدفاع عن أفعالها من هذا المنطلق، لا تلبث أن تجد نفسها ساعية إلى الاستيلاء على وظيفة تحديد ما ينبغي لعملية إعلاء شأن حقوق الإنسان أن تنطوي عليه. وهذا مدمر بصورة استثنائية لأن هيئات مثل منظّمة العفو الدولية، غير متوفرة على أية سلطة قسرية مباشرة، تستطيع أن تحاول تعزيز حقوق الإنسان بطريقة أكثر تحملاً من قيود المصالح الغربية وأقل عرضة لتهم النفاق.

الأخلاق والسعي إلى الأمن، والازدهار،

ونوعية الحياة الممتازة

يتعين على أي حكم بشأن الوضع الأخلاقي لأي برنامج محدّد في السياسة الخارجية أن يتناول جميع الجوانب، لا أن يقتصر على مجال واحد فقط. إذا حدث مثلاً، وبصورة غير معقولة إلى حدود ربما، أن كانت حكومة معينة متمتعة بسجل ناصع حول الدفاع عن حقوق الإنسان، ولكنها مثقلة أيضاً بسجل بالغ السوء زاخر بسلاسل طويلة من المخالفات الصارخة للقانون الدولي

في مجالات أخرى، فإن من شأن القول بأن هذه الحكومة تتصرف تصرفاً أخلاقياً أن يكون تضليلاً. أما الأكثر احتمالاً، وكما قيل من قبل فهو أن على الدول واجب أولي يقضي بالسعي إلى تحقيق مصالح شعوبها - وهذا واجب، بحد ذاته، أخلاقي - ولكنه في سياق دائرة أوسع من الالتزامات الأخلاقية، وينبغي لأحكامنا الأخلاقية أن تكون مستندة إلى الطريقة التي تعتمد بها أية حكومة، عموماً، في تدبير عملية التوفيق بين هذا الواجب وتلك الالتزامات. هل بادرت الحكومة إلى تبني تعريفات متنوّرة، طويلة الأمد، أم تعريفات أنانية، قصيرة الأمد، للمصلحة الذاتية؟ هل باتت بريطانيا «مواطنة صالحة» دولياً، بمعنى عضو ملتزم بالقانون في المجتمع الدولي، يؤدي واجباته المحددة ومستعد لأن يضع ثقله في خدمة مشروعات دولية مكرسة للخير العام؟ هذه هي الأسئلة ذات العلاقة.

من المؤسف أن الإجابة عن مثل هذا النوع من الأسئلة - على النقيض من الأسئلة الأخلاقية الأكثر تحديداً التي تُطرح حول حقوق الإنسان - تتطلب تقويماً بالغ الاتساع لمسائل جوهرية تقع خارج نطاق هذا الفصل. تتطلب نظرة إلى موقف بريطانيا من كل من الاتحاد الأوروبي، والنااتو ومجموعة منظمات الأمم المتحدة، إلى العلاقات مع أوروبا الشرقية وورثة الاتحاد السوفيتي السابق، ومع الكومنولث وباقي العالم الثالث، وإلى غير ذلك. تتطلب، باختصار، تقويماً للسياسة الخارجية البريطانية ككل؛ وكبديل ناقص عن مثل هذا التقويم، قد يكون من المناسب اختتام الفصل بإيراد بضع نقاط عامة عن السياسة الخارجية البريطانية على امتداد بضعة الأعوام الأخيرة.

أولاً، يمكن القول دون تردّد إن هذه الحكومة، مثل السابقة، تبالغ بعض الشيء في تقدير موقع بريطانيا المناسب في العالم وما ينبغي أن يكونه - ما زلنا ننزع إلى أن نعطي لأنفسنا وزناً أكبر من وزننا الفعلي. فالحكومة العمالية الجديدة صادقت برنامج الأسلحة النووية لسابقتها فضلاً عن أن مراجعتها

الدفاعية التي كثر التبشير بها ما لبثت أن أخفقت في تحقيق ذلك النوع من التخفيضات التي من شأنها اختزال الإنفاق الدفاعي البريطاني إلى مستوى يوازي مستواه في نظيراتها الأوروبية. لم يكن ثمة ما يشير إلى الاستعداد للتخلي عن مقعد بريطانيا في مجلس الأمن (أو لتحويله إلى مقعد أوروبي). أما المساهمة البريطانية شبه الاسمية في الحرب الجوية الأخيرة على كوسوفا فقد ضخمها القادة البريطانيون بأساليب أثارت بوضوح سخط بعض أولئك العاكفين على بذل جهود أكبر، خصوصاً الفرنسيين، في هذا المثال - على الرغم من ضرورة تسجيل أن توني بليز يستحق قدراً غير قليل من الثناء لأنه راهن بسمعته الشخصية، ودافع بقوة، وبشكل صحيح دون شك، عن فكرة ضرورة دعم الحملة الجوية بتهديد مقنّع باجتياح بري. أضف إلى ذلك أن خطاب بليز في شيكاغو يوم 22 نيسان/ أبريل 1999 بعنوان «عقيدة الأسرة الدولية» لعب دوراً مهماً في تحديد القضايا الأخلاقية التي ينطوي عليها الصراع أمام الرأي العام الأمريكي في وقت لم يكن فيه الرئيس الأمريكي في وضع يمكنه من طرح أي نوع من أنواع الآراء الأخلاقية، ربما موقراً، في هذا المثال المحدد، لنخبة السياسة الخارجية البريطانية فرصة رؤية نفسها في قلب الأحداث⁽¹⁾. ومهما يكن فإن الساسة البريطانيين دائبون، عموماً، على التصرف في الساحة العالمية كما لو كانت أفعالهم مأخوذة بقدر أكبر من الجدية مما هي بالفعل. لا يستطيع حلم المرء بممارسة نفوذ لا يملكه على أرض الواقع أن يكون متناغماً على المدى الأطول مع سياسة خارجية أخلاقية حقاً.

ثانياً، وغير بعيد عن أوهام العظمة، يبدو تفاني الحكومة العمالية الجديدة في سبيل التحالف مع أمريكا متطرفاً حتى بمعايير الحكومة السابقة. ربما كانت إدارة جون ميجر John Major قد شعرت بالحرج إزاء عدم معارضة أفعال معينة، مثل قصف مصنع أدوية مدني بوضوح في السودان بصواريخ كروز الأمريكية،

(1) أنا مدين بهذه النقطة لمايكل دويل.

غير أنه يبدو مشكوكاً فيه أنها كانت مستعدة لدعم هذه الفِعلَة التشريعية الفاضحة بذلك القدر من الحماسة التي تبديها حكومة بلير. مرة أخرى، يبقى استعداد الحكومة البريطانية للالتحاق بالولايات المتحدة في حملاتها الجوية على العراق نقطة لغير صالح هذه الحكومة. من الواضح أن التحالف مع أمريكا مهم بالنسبة إلى بريطانيا، أما إذا كانت الحكومة البريطانية تشعر بأنها ملزمة بتوفير الدعم الحماسي لكل خطوة تتخذها الولايات المتحدة على الصعيد الاستراتيجي، فإنها تكون، عندئذٍ، قد أقدمت فعلاً على وضع السمعة الأخلاقية لسياستها الخارجية بين يدي رئيس جمهورية الولايات المتحدة، وتلك ليست سياسة مرغوبة في أي من الأوقات، غير أنها مثيرة لقدر استثنائي من السخط في هذا الوقت بالذات، حين تكون سياسة الولايات المتحدة متركزة أكثر الأحيان على هموم داخلية قصيرة الأجل. لا شك أن المدافعين الواثقين عن سجل الحكومة في هذا المجال سيشيرون إلى التوظيف اللطيف للنفوذ الذي تم كسبه مع الولايات المتحدة أيام الأزمة الكوسوفية، غير أن ما ليس واضحاً هو كون دعم الولايات المتحدة حين تكون على خطأ أفضل أساليب إقناعها بضرورة فعل ما هو صحيح في مناسبات أخرى. فأَي صديق حقيقي ومخلص يجب عليه أن يكون مستعداً لتقديم النصائح الصادقة والشريفة، وإن كانت غير مرغوبة أحياناً.

على صعيد أكثر إيجابية بكثير، تستحق الحكومة العمالية الجديدة قدراً من الشناء لأنها غيّرت الأجواء المحيطة بإدارة السياسة الخارجية ومناقشتها. حتى في ميادين جرّت فيها خطة الحكومة على نفسها قدراً كبيراً من النقد، نرى أن «لَحْن المَزاج» قد تبدّل. ففي ظل الحكومة السابقة، مثلاً، لم يكن الدفاع عن صفقات السلاح أمراً غير مألوف بحجة أن غيرنا سيُقدّم عليها إذا لم نفعل نحن، بمنطقٍ يمكن توسيع دائرته لتشمل كل شيء بدءاً بتجارة المخدرات وانتهاءً بالنخاسة. كان وسطيو حزب المحافظين من أمثال جون ميجر، كَنَث كلارك

Kenneth Clarke، دوغلاس هيرد Douglas Hurd ومالكولم ريفكنند Malcolm Rifkeind يكتون قدراً مناسباً من الاحترام لآراء بني البشر، أما زملاؤهم اليمينيون و«المتشككون حول أوروبا فقد بدوا - حاذين حذو سلف ميجر، مارغريت تاتشر Margaret Thatcher - غارقين في بحر من المتعة الحمقاء والمنحرفة جراء بقائهم وحيدين في كل من أوروبا والكومنولث. بدا افتراضهم العميق متمثلاً بأن العزلة الدولية كانت بطريقة غريبة ما دليلاً على أن مصلحة بريطانيا القومية بخير وتم خدمتها، في حين كانت الجهود المبذولة من جانب دبلوماسيين بريطانيين في سبيل التوصل إلى عقد اتفاقيات مقبولة من جميع الأطراف تُعتبر مؤشرات دالة على الضعف.

ربما كانت النتيجة المنفردة الأهم لوصول حزب العمال الجديد إلى السلطة متمثلة بتجريد مثل هذه الغطرسة من ثوبها الشرعي. فالحكومة الجديدة تؤمن إيماناً واضحاً بأهمية القانون والتعاون الدوليين. موقفها في الاتحاد الأوروبي كان إيجابياً بخطوطه العريضة؛ فلدى العجز عن التوصل إلى اتفاق حرصت على عدم الابتهاج بالأمر وعلى تجنب إطلاق التهديدات، وعند نجاحها في تحقيق نتائج إيجابية، لم يكن ثمة أي تباه مثقل بالغرور. كانت الحكومات الأوروبية تُعامل كشريكات بدلاً من التعامل معها كأعداء محتملين. ليس هناك أي دليل يشير إلى أن هذا تمخّض عن قدرٍ من المكاسب الأنانية لبريطانيا أقل من خطة أو سياسة تاتشر الصدامية، غير أن هناك فضلاً من البراهين على أن الأجواء المتغيرة للعلاقات بين بريطانيا وأوروبا سوف تساهم إيجابياً في تحقيق مصالح جميع الأطراف - لعل صوت النشاز الوحيد هو ذلك الذي يتعالى حيث يثير انصياع بريطانيا الدليل لأوامر السياسة الخارجية الأمريكية غضب الشركاء الأوروبيين، الذين هم محقون في غضبهم مئة بالمئة. يمكن قول الشيء نفسه عن علاقات بريطانيا المتحسنة مع الأمم المتحدة والهيئات الأخرى متعددة الأطراف. إن الأساس المتمثل بهذا النوع من التحضر الدولي القائم

على التعبير عن الاستعداد للتوفيق بين المصلحة القومية ومبادئ أو معايير المجتمع الدولي، هو الذي يضيف البُعدَ الأخلاقي الحقيقي على السياسة الخارجية - ومن حيث سجلها على هذا الصعيد فإن الحكومة الجديدة تجتاز الامتحان، إذا لم يكن بألوان زاهية وامتنياز فبشيء من الجدارة على الأقل.

obeikandi.com

الأساس الأخلاقي للتدخل الإنساني: حماية المدنيين لجعل المواطنة الديمقراطية ممكنة

مَرْفِين فروست

تمهيد

ليس هذا مسحاً، ولا دليلاً لما كُتب عن الأساس الأخلاقي للتدخل عموماً والتدخل الإنساني بشكل خاص. فهو لا يتعقب زوايا ومنعطفات النقاش الدائر حول هذا الموضوع في ميادين القانون الدولي، أو العلاقات الدولية، أو الأخلاق السياسية. يقدم، بدلاً من ذلك، رأياً متكاملًا، مكثفًا ذاتيًا، قائمًا على الاستخدام الواسع لقائمة طويلة من الأمثلة والمقارنات المستمدة من مجالات غير العلاقات الدولية، بما يشي بالطريقة التي يمكننا أن نعتمدها في تناول القضايا الأخلاقية التي تبرز على السطح عندما نُقْبَل على دراسة موضوع التدخل الإنساني.

مقدمة

هل من الأخلاقي، بالنسبة إلى الأفراد، والمنظمات غير الحكومية، والدول والمنظمات الدولية، التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى من منطلق إنسانية؟ وبتحديد أدق، متى يكون استخدام القوة للأغراض الإنسانية مبرراً، إذا كان ذلك ممكناً في أي من الأوقات؟ منذ انتهاء الحرب الباردة ظل

هذان السؤالان يُطرحان بقدر متزايد من التكرار والإلحاح، فيما يخص أحداث كل من كردستان، العراق، راوندا، سيراليون، هاييتي، البوسنة، كوسوفا، أنغولا وتيمور الشرقية، مثلاً. إن التدخل محكوم بأن يصبح قضية في أماكن أخرى كثيرة أيضاً.

ثمة ظروف عديدة أدّت إلى إبراز المسائل المتعلقة بالأساس الأخلاقي للتدخل. فتوازن الحرب الباردة الجامد القائم على قطبين للقوة قد ولى. باتت الدول القوية قادرة الآن على التدخل دون الخوف من استثارة صراع قوى عظمى قد يتصاعد ليصبح صراعاً نووياً. ثمة دول كثيرة ضعيفة وموبوءة بالصراعات الداخلية التي تبدو فيها معاناة المدنيين داعية إلى نوع ما من أنواع التدخل. إن الاتصالات الحديثة تجعل معاناة الناس في أماكن نائية ومتباعدة معروضة مباشرة أمام أنظار جمهور كوكب الأرض، مما يدفع هذا الجمهور إلى الاعتقاد بضرورة المبادرة إلى فعل شيء. لقد انبثق خطاب كوكبي عن حقوق الإنسان، خطاب ما لبث أن انعكس، بدوره، على عدد كبير من الأجهزة الحقوقية الدولية. يبدو هذا الخطاب عامل تسويغ للتدخل حيثما تتعرض الحقوق للانتهاك على نطاق واسع. هناك أيضاً مناخ كوكبي لرأي عام مؤيد للديمقراطية. فالنداءات الداعية إلى التدخل لدعم الديمقراطية باتت اليوم سائدة، أحدثها في تيمور الشرقية. أخيراً، منذ انتهت الحرب الباردة، حدث نوع من الانتعاش أو الصحوة لنضالات التحرر الوطني أو القومي، ولا سيما في الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا السابقتين. حيثما تكون هذه النضالات ردوداً على الاضطهاد، أو حيثما أفضت إلى الحروب وأشكال المعاناة بالنسبة إلى الكتل السكانية المدنية، فإن كثيرين يدعون إلى التدخل من منطلقات إنسانية وبيرونية.

ما الذي يمكننا من المبادرة إلى الحسم، بصورة عامة، حول إمكانية تسويغ التدخل الإنساني (بما فيه التدخل المسلح) أخلاقياً؟ لعل إحدى الطرق المجدية للانطلاق هي طريقة التحرر من الإجابة المألوفة المتمثلة بأن على

الحكومات ألا تبالي قط بالاعتبارات الأخلاقية لدى قيامها برسم السياسة الخارجية .

البُعد الأخلاقي الكامن في السلوك الإنساني

من الخطأ القول، كما فعل كثيرون حيث أقدّمت حكومة «حزب العمال الجديد» البريطانية على إعلان اعتزامها اعتماد سياسة خارجية ذات بُعد أخلاقي، بإمكانية ممارسة سياسة خارجية مجردة من البُعد الأخلاقي . من الواضح أن مثل هذا الاعتقاد أثر على معلقين مثل سايمون جنكينز Simon Jenkins الذي كتب يقول : «حين يلوذ وزير الخارجية بالفلسفة، يتعين على المواطنين المحترمين أن يبحثوا عن غطاء» (التايمز، 14 أيار/ مايو 1997) وبيتر ريدل Peter Riddel الذي عنون أحد مقالاته بعبارة «مصارعة الشياطين: الحروب الصليبية الأخلاقية لا تجعل العالم مكاناً أكثر أمناً» (التايمز، 24 تشرين ثاني/ نوفمبر 1997). . يمثّل افتراضهما الأساس بأن الأخلاق بالنسبة إلى السياسة أشبه بالسكر بالنسبة إلى الشاي؛ مادة يمكن إضافتها أو عدم إضافتها تبعاً للذوق . ينطلق هذان المعلقان ومن يسير في ركبهما من فرضية تقول إننا حين ندرس السياسة الخارجية نجد أنفسنا أمام مسلسل الخيارات التالية :

- هل هذه سياسة خارجية ذات بُعد أخلاقي؟
- إذا كان الجواب «نعم» فإننا نستطيع عندئذ أن نخطو إلى الأمام ونسأل: ما الشريعة الأخلاقية المعتمدة في هذه الحالة؟
- إذا جاء الجواب على النحو التالي: «إن الشريعة التي تضيفي البُعد الأخلاقي على هذه السياسة الخارجية هي س (حيث «س» قد يعني «نظرية قائمة على الحقوق»، «نظرية نفعية»، «نظرية قائمة على علم الأخلاق الكانطي»، «أخلاق مسيحية»، «أخلاق إسلامية»، إذا اكتفينَا بإيراد غيض من فيض الاحتمالات)، فإننا، عندئذ، نستطيع أن نسير قُدماً طارحين سؤال: «هل س

شريعة أخلاقية صالحة، جديرة بالدفاع عنها، معقولة، قابلة للتبرير؟»

إن الأفكار الرئيسية التالية تشكّل أساس هذه الأسئلة: أولاً، ثمة سياسات تسترشد بالاعتبارات الأخلاقية، في حين هناك سياسات أخرى لا تفعل ذلك. ثانياً، حين يكون صانعو القرار السياسي مسترشدين بالاعتبارات الأخلاقية، فإن عليهم أن يختاروا الاعتبارات الأخلاقية التي يأخذونها في الحسبان. يمكنهم أن يختاروا بين الاسترشاد باعتبارات حقوق الإنسان، أو النفعية، أو الأخلاق الإسلامية أو الكانطية، أو يستطيعون أن يختاروا عدم الاسترشاد بأية اعتبارات أخلاقية. من شأن هذا النهج في التفكير أن يفضي إلى نقاش طويل مشحون بعقد المقارنات بين حسنات الشرائع الأخلاقية المختلفة. غير أن أولى هاتين الفكرتين الرئيسيتين خاطئة أساساً. ليس صحيحاً أن نفترض أن صانعي القرار في السياسة الخارجية متمتعون بالحرية الأولية التي تمكنهم من الاختيار بين التحلي بالصفة الأخلاقية وعدم التحلي بهذه الصفة. فنحن مقتدون أخلاقياً في كل شيء نفعله. إن لصنع القرار السياسي بُعداً أخلاقياً بالضرورة. دعوني أسلط الضوء على ما أردت قوله.

أن تتصرّف، أو أن تفعل شيئاً، يعني أن تتحرّك في إطار ممارسة تضفي على فعل ذلك التصرف معناه. انظروا إلى ما أفعله الآن. أنا أكتب هذا الفصل. وحين أقوم بهذا، إنما آتي بحركة منظمة جيداً داخل ذلك الشكل الواسع جداً من الحياة الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم ممارسة الباحثين. وما أقوم به من عمل لا ينطوي على معنى بنظري وبنظر قُرّائي إلاّ لأننا نفهم هذه الممارسة، إنها ممارسة تشتمل بين ثناياها سلسلة الممارسات الفرعية المتمثلة بالتعليم الابتدائي، والتعليم الثانوي، وعمليات التثقيف التي تتم في معاهد ثالثة مثل الجامعات. والممارسة الواسعة للباحثين تتضمن تقاليد وموروثات دأب على إغنائها على امتداد القرون أفواج من علماء اللاهوت في الكنائس، وفيض من الممارسات التي ظلت متواصلة بفضل المكتبات وجرى دفعها إلى أمام من

جانب أكاديميين يحفظون المرافق البحثية على شاشات الإنترنت. إنها تشتمل على الموروثات المركبة التي يحفظها الناشرون وتجار الكتب جنباً إلى جنب مع تقليد تنظيم إنتاج مؤلفات محررة كالذي بين يديك. وما أقوم به من عمل لا يحمل معنى لي ولك، أيها القارئ، إلا لأننا، كلينا، شريكان في الممارسة.

من السهل أن نرى مدى قُدرتي على الكتابة المسهبة عن الأشياء الأخرى التي أقوم بها، بدءاً بالجرى عبر الأرياف وانتهاءً بالمشاركة في الإضرابات التي تنظمها نقابتي، مع الممارسات التي تتم فيها تلك النشاطات. وفي كل حالة نحن لا نفهم ما أفعله إلا بمقدار ما نفهم جملة قواعد الممارسات التي تقع فيها هذه الأفعال، مبادئها، وحكمها، وأمثالها الشعبية، وأعرافها وإلخ..

حين أبادر إلى تفهم ممارسة معينة وأهمُّ بالمشاركة فيها، لا ألبث أن أصبح طرفاً فاعلاً في تلك الممارسة تماماً مثلما تصبحون أنتم قراء هذا الفصل باحثين في إطار ممارسة الباحثين⁽¹⁾.

تبقى الممارسات الاجتماعية التي نتأسس فيها كفاعلين ذات مضامين أخلاقية كامنة فيها يقرّروا اعتمادها أو نبذها. إنها أساسية بالنسبة إلى الممارسة. يكون الالتزام بها شرطاً مسبقاً من شروط المشاركة. لو راوغتها جميعاً كل الوقت لما عدتُ مقبولاً لدى زملائي الباحثين كباحث؛ لأصبحتُ مصنفّاً في خانة المشعوذين الدجالين؛ لما عدتُ متأسساً كطرف فاعل في تلك الممارسة⁽²⁾.

أستطيع أن أطيل في الكتابة عن العناصر الأخلاقية المتجذّرة في صلب

(1) عن نظرية التأسيس عموماً، انظر فروست 1996، الجزء الثاني، أما عن الممارسات الاجتماعية، فانظر شاتزكي Schatzki، 1996، الفصل الرابع.

(2) هناك بقع رمادية بالطبع. فالممارسة كلها زاخرة بإمكانيات الاحتيال، كما أن بعضاً من الناس يحتالون في أكثرية الممارسات. وبالمثل فإن بعض المشاركين في جميع الممارسات قد يلتزمون ببعض أو كل المعايير بطريقة مسرفة في نقديتها. ما من معنى يمكن استخلاصه من ممارسة يكون فيها الجميع محتالين أو شديدي الانتقاد كل الوقت.

العديد من الممارسات الأخرى التي نتأسس فيها كعناصر فاعلة. ففي ممارسة الزواج تكمن سلسلة من المبادئ الأخلاقية التي يفهمها شركاء الزواج ويُتوقع منهم أن يراعوها ويدافعوا عنها. لدى أعضاء الكنائس الراسخة، بالمثل، قواعد مشاركة واضحة وثمة مجموعات قيم متجذرة في تلك القواعد.

لعل النقطة المفتاحية هي أن المشاركين في هذه الممارسات - أولئك الذين تأسسوا أصحاب مواقع جيدة داخلها - ليسوا ملزمين باتخاذ قرار حول أن يكونوا أو لا يكونوا أخلاقيين. فالأطراف الفاعلة فيها تتبنى وتؤيد جملة المبادئ الأخلاقية الكامنة في الممارسات المعنية من خلال مشاركتها اليومية في مثل هذه الممارسات. يتطلب الانخراط في هذه الممارسات التزاماً بالشرائع الأخلاقية الكامنة فيها. ليس السلوك الأخلاقي، باختصار، «ثوباً إضافياً» يتم إضافؤه على سلوك لا أخلاقي أو مناف للأخلاق.

اسمحوا لي أن أسلط الضوء على الفكرة عبر العودة إلى ممارسة الباحثين. أنا لم أتخذ قراراً واعياً باعتماد خطة أخلاقية في كتابة هذا الفصل. أكتفي فقط بفعل ما هو مطلوب مني كباحث. أحاول أن أستخدم مقدمات أعتقد أنها صحيحة. ولدى قيامي بالربط بين أقوالي لتشكيل رأي، أكون ملتزماً، قدر استطاعتي، بقانون المنطق الشكلي وغير الشكلي. وحين أستشهد بكتابات آخرين، أكون ملتزماً بالاعتراف بمصادري وبنبد النحل أو الانتحال. تتطلب مشاركتي بهذه الممارسة بالذات، باختصار، أن أتقيد بالقانون الأخلاقي المتأصل فيها. بالنسبة إلى المشاركين، مثلي ومثلك، أيها القارئ، من ذوي الإطلاع الواسع على تقاليد الممارسة وما تنطوي عليها من قيم، من شأن الأمر أن يتطلب قراراً واعياً يقضي بالتحلي بالأخلاق.

في ضوء هذا التحليل، بات واضحاً أن السلوك الأخلاقي، في أية ممارسة، بما فيها ممارسات العلاقات الدولية، ليس استثناءً - أمراً يستثير تعليق كُتاب الزوايا في الجرائد - إنه المبدأ أو المعيار. يبقى السلوك الأخلاقي، في

جزئه الأكبر، عادياً وغير لافت للأنظار. فقط في حالات استثنائية تبادر الأطراف الفاعلة إلى البوح بالبُعد الأخلاقي لهذا الخط السلوكي أو ذاك.

لا تلبث المسائل المتعلقة بأخلاقية مسار تصرف معين أن تبرز على السطح في اثنين من أنماط الظروف. أولاً: حين يقوم سلوك معين، صراحة، بمراوغة معايير سلوك أخلاقي مقررّة في إحدى الممارسات المحددة، كما يحصل، مثلاً، حين يصبح معلوماً أن أستاذاً جامعياً معنياً قد اقترف جرم الانتحال، أو حين يصبح معروفاً أن وزيراً للتجارة والصناعة قَبِل رشاً مقابل إصدار تراخيص لمبيعات أسلحة إلى دول متتهكة لحقوق الإنسان. ثانياً: حين لا يكون واضحاً ما يمكن اعتباره سلوكاً أخلاقياً في وضع معين.

ليست الممارسات الدولية التي ننخرط فيها جميعاً مشاركين مختلفة عن الممارسات التي أتيت على مناقشتها. ثمة ملامح أخلاقية متأصلة فيها. ومن شأن الانخراط فيها أن يتطلب منا التقيد بالشرائع الأخلاقية الكامنة في صلب هذه الممارسات. انظروا إلى التالي: بوصفي شريكاً في المجتمع المدني الكوكبي لا يسعني إلا أن أضطلع بدوري في تدعيم الشرائع الأخلاقية الملازمة لهذه الممارسة. باتت أكثريتنا (أكثرية البشر) اليوم مشاركة، بهذا القدر أو ذاك، في هذه الممارسة. فالمجتمع المدني الكوكبي هو تلك الممارسة الواسعة جداً (التي تشمل في دائرتها السوق الكوكبية) التي نبادر في داخلها إلى ادعاء الحقوق الفردية لأنفسنا والتعرّف عليها عند الآخرين. فأنا حين أشارك في السوق الكوكبية، مثلاً، عبر شراء حاجة مصنوعة في الخارج، أو من خلال التبرع بمبلغ من المال إلى إحدى المنظّمات الخيرية الدولية، عن طريق السياحة، أو بالاستثمار في صندوق للتنمية يتعامل مع شركات قابضة أجنبية، أكون مؤيداً لجملة المبادئ الأخلاقية المنسوجة في صلب تلك الممارسة وملتزمًا بها، تلك المبادئ التي تعترف وتقرّ بحقوق الأفراد في حيازة الملكية، وفي السفر بحرية، وفي تأسيس الروابط والجمعيات (والأحزاب)، وفي إبرام العقود (وهذا

بحد ذاته يتطلب توفر حرية الكلام)، وإلخ. في غمرة الممارسة اليومية الاعتيادية في المجتمع المدني الكوكبي نادراً ما أكون شاعراً بمشاركتي في سلوك أخلاقي. أكتفي، ببساطة، بشراء الكتاب المطبوع في الولايات المتحدة، وأدفع مساهمتي إلى منظمة أوكسفام، وأقوم برحلة إلى المغرب، وأستثمر في صندوق التنمية الكوكبي، وإلخ. أفعل هذا كله دون التعرّض لأيّة معاناة أخلاقية.

بالمثل، حين نتحرّك داخل إطار تلك الممارسة التي نطلق عليها اسم الدولة الديمقراطية، نفعل ما يحق لنا أن نفعله كمواطنين في مثل هذه الدول. ونحن إذ نفعل ذلك إنما نعزّز ونرسّخ جملة القيم الكامنة في هذه الممارسة جملة القيم ذات العلاقة بتحقيق الاستقلال. فحين أستخدم حقّي كمواطن في مخاطبة نائبي أو الكتابة إلى الجرائد مادحاً أو منتقداً حكومتي، أكون داعماً للأخلاق الديمقراطية التي صُمّمت المؤسسات الديمقراطية لترسيخها. ليس التحلي بالأخلاق أمراً يمكنني أن أحققه إتماماً، مجرد إتمام، لسلوكي اليومي كمواطن. إنه متأصل في فعالية كوني مواطن. يبقى المواطنون في الديمقراطيات الراسخة أخلاقيين كأمر طبيعي. أما المشكلات ذات العلاقة بإخفاق ما في التحلي بالأخلاق فلا تنشأ إلا في حالات غير اعتيادية حيث يكون أحدهم قد راوغ أحد المعايير المتأصلة، أو حيث لا يكون طابع السلوك الأخلاقي المطلوب واضحاً في ظل ظروف معينة؛ وبعبارة أخرى، في حالات نستطيع أن نصنّفها في خانة «حالات صعبة».

يمكن قول الشيء نفسه عن السلوك الطبيعي في ممارسة دول سيادية ديمقراطية أو سائرة في طريق الديمقراطية. لن أقوم بوصف هذه الممارسة عالية التعقيد بالتفصيل هنا. ففي الساحة الدولية ثمة دول ديمقراطية وأخرى سائرة في الطريق تتفاعل يومياً بالآلاف الطرق المختلفة⁽¹⁾. إنها تتاجر، تتفاوض حول كيفية

(1) وفرت حملة إعادة انتخاب نيكسون Nixon للرئاسة التي عرفت باسم كريب CREEP مثلاً =

التعامل مع الجريمة الدولية، تشارك في المنظمات الدولية، تتفاوض بشأن إبرام معاهدات للرقابة على التسلح، وإلخ. لا ينطوي القيام بكل هذه الأمور إلا على القليل جداً من التنظير الواعي ذاتياً حول اتصاف السلوك أو عدم اتصافه بالصفة الأخلاقية. عموماً يجري اعتبار تصرفاتها «تصرفات طبيعية». غير أن الممارسة الدولية للدول السيادية، مثلها مثل سائر الممارسات، تتوفر على عنصر معياري مكوّن. فالأطراف المشاركة تعرف الأعراف الأساسية التي تحكم العلاقة بين الدول ذوات السيادة. إن الدول التي تتمتع بسيادة تكون، عموماً، محمية بقاعدة عدم التدخل التي تكون، بدورها، منعكسة على، ومتمتعة بالاحترام في القوانين، والمعاهدات، والمنظمات الدولية. لعل إحدى القيم الرئيسية المتحققة عن طريق أناس يشكّل بعضهم بعضاً كمواطنين داخل دول ديمقراطية هي إحدى صيغ الاستقلال غير القابلة للتحقيق بوسائل أخرى. إن الدول التي من خلالها يحقق المواطنون الاستقلال هي نفسها مُعترف بها على أنها مستقلة ذاتياً من جانب الدول الديمقراطية الأخرى⁽¹⁾. فمواطنو هذه الدولة أو تلك الذين يعترفون، من خلال حكومتهم، باستقلال الدول الأخرى، يكونون ملتزمين بالمبادئ الأخلاقية الكامنة في صلب ممارسة الدول. وبالمثل، فإن الدول (والمواطنين فيها) التي تكون عموماً معترفة وملتزمة بالقانون الدولي تكون داعمة ومؤيدة للقيم المتضمنة في ذلك النظام الحقوقي. وكما على

= جيداً للتحايل على الضوابط الأخلاقية حين حاول أنصار نكسون تعطيل العملية الديمقراطية عن طريق العبث بصناديق الاقتراع في الانتخابات الحزبية الداخلية، أو من خلال إفساد اجتماعات خصومهم السياسيين الانتخابية بتغيير التواريخ على الملصقات وجعل الناخبين يصلون إلى أماكن مغلقة في المواعيد الخطأ. من المؤكد أنهم كانوا مصممين على التصرف بطريقة لأخلاقية في هذه الحالة. أما في الظروف الاعتيادية فإن نشطاء الحزب يقررون بوعي أن يتحلوا بالأخلاق في اجتماعات الدعاية، وعمليات تنظيم الاقتراع وإلخ. إنهم يعرفون ببساطة ما تعنيه الممارسة الديمقراطية ويتابعون خوض المعركة الانتخابية.

(1) أكثرية الدول تقع في هذه الخانة. هناك دول عديدة غير ديمقراطية تماماً تزعم أنها سائرة على الطريق. قليلة هي الدول التي تقر بأنها معارضة للديمقراطية.

الدوام، إذن، ليست هذه المشاركة في هذه الممارسة الدولية إلاّ فعالية ذات شحنة أخلاقية كبيرة. صحيح أن حدوث الأعياب خداع وموجات نفاق محدودة أمر ممكن، غير أن «استقالة» أخلاقية كاملة ليست خياراً.

يتبع أننا نتعلّم كيف نكون أخلاقيين حين نتعلّم عن المشاركة في جملة تلك الممارسات الكثيرة التي تشكّل، مجتمعة، البنية التي تتأسّس من خلالها لنبكون الأشخاص الذين هم نحن، والتي من خلالها نعيش حياتنا. فأنا أتعلّم أخلاق الحياة الأسرية جراء انخراطي في طرائقها كطفل، أخلاق البحث والدراسة في المدرسة، أخلاق السوق عبر الانخراط في السوق، أخلاق المواطنة من خلال المشاركة في الدولة، وهكذا، وصولاً إلى مشاركتي في الممارسة الدولية لدول سيادية ديمقراطية وسائرة في طريق الديمقراطية.

جدل أخلاقي

في نشاطاتنا اليومية نتصرّف أخلاقياً دون أي تأمل أو نقاش واعين. غير أن حالات صعبة تنشأ بين الحين والآخر. وهذا يحدث في أوقات منها حين لا يكون واضحاً بالنسبة إلينا كيف ينبغي أن نتصرّف، كأمر اعتيادي. يحدث، مثلاً، حين تعرض علينا التكنولوجيات الجديدة خيارات لم تكن متاحة من قبل. فاختراع آلات قادرة على إطالة العمر يشير أسئلة حول كيفية تشغيلها ومتى يكون إيقافها عن العمل مناسباً؛ وإمكانية اصطناع سلاسل أحماض نووية DNA إنسانية تطرح أسئلة حول الاستخدامات المقبلة أخلاقياً لهذه التكنولوجيات؛ وقد أدّى اكتشاف الأسلحة النووية إلى إثارة العديد من الأسئلة حول الظروف التي يمكن في ظلها استخدام مثل هذه الأسلحة استخداماً مبرراً.

ثمة طريقة ثانية تنبثق بها حالات صعبة ألا وهي تلك التي تأتي مصحوبة بحوادث غير متوقعة. تَمَحَّضُ تفكُّكُ الاتحاد السوفيتي، مثلاً، عن حشد من الحركات القومية النشيطة التي طرحت خيارات جديدة على الأطراف الدولية

الفاعلة؛ ما لبثت جملة الأحداث الأخيرة على مستوى الاقتصاد الكوكبي أن أطلقت حركة الآلاف من اللاجئيين الاقتصاديين - وقد أدى اتساع مدى هذه الحركة بالذات إلى تكوين زحمة من المشكلات الجديدة التي لم يسبق لها أن كانت متوقعة .

تتمثل طريقة ثالثة من طرق ظهور الحالات الصعبة إلى الوجود بالظرف الناشئ حين يكون ما هو مطلوب منا في هذه الممارسة الجارية متناقضاً مع ما هو مطلوب منا في تلك . لقد حدث مثال ساطع حين بات ما كان مطلوباً من الناس في إطار ممارسة العلوم الحديثة متناقضاً مع ما كان مطلوباً منهم في إطار جملة الممارسات الدينية التقليدية . كانت العلوم تطالبهم بمساءلة العديد من الأشياء والأمور التي كانوا ملزمين بالتسليم بها على أنها بديهيات في إطار سلسلة المنظومات الدينية التقليدية .

حين تقوم التكنولوجيات الجديدة، الظروف غير المسبوقة، أو التطورات الحاصلة بين الممارسات بالتمخض عن حالات صعبة - حالات عسيرة لا يكون الرد المناسب عليها واضحاً بصورة مباشرة بالنسبة إلى المشاركين - من المحتمل أن يتبع نوع من الجدل الأخلاقي . إن من شأن وجود نقاش فعال حول أخلاق الأعمال والتجارة، وأخلاق الطب، والأخلاق المهنية والأخلاق الدولية، أن يشير إلى أن حالات صعبة قد ظهرت في تلك الممارسات . لا يشي الأمر بأن المشاركين قرروا فجأة أخذ الأخلاق بعين الاعتبار بعد أن كانوا من قبل راضين عن التصرف بطريقة لا أخلاقية (أو منافية للأخلاق) . يعني، بالأحرى، أن المعايير الأخلاقية المستقرة في إطار ممارسة معينة قد اضطربت جراء ظهور حالات صعبة . إن سيرورة مجابهة مثل هذه الحالات الصعبة والتعامل معها من شأنها أن تفضي مع مرور الزمن إلى حدوث تغيير في الممارسات التي نضطلع فيها بدور الأطراف الفاعلة .

علاج الحالات الصعبة

كيف نبادر إلى علاج الحالات المستعصية؟ دعوني أوضح بإيراد مثال عن تعرّض ممارسة مستقرة للاضطراب جراء ظهور حالة صعبة. طرح اختراع العقاقير المنشّطة على الرياضيين والنساء مجموعة من الخيارات الأخلاقية الصعبة. من جهة، أدّت المنشّطات إلى جعل الأداء المحسّن ممكناً، الذي هو، آخر المطاف، جوهر الرياضة القائمة على المنافسة. غير أن المنشّطات جلبت معها، مع ذلك، أخطاراً صحية غير معروفة لمن يتعاطونها (ناسفة ما افترضتها قيمة بالنسبة إلى سائر أشكال الرياضة، تلك القيمة المتمثلة بالقدرة على تحسين صحة المشاركين)، وفتحت في الوقت نفسه باباً واسعاً لكيل الاتهامات بالمنافسة غير العادلة (إذا توفرت العقاقير للبعض دون توفّرها للجميع؟). وجد المشاركون، المتفرجون، والإداريون جميعاً أنفسهم في مواجهة السؤال التالي: هل يجب على المعنيين أن يسمحوا بالعقاقير المنشّطة أم يتعين عليهم أن يحظروها؟

حين لا يعود واضحاً ما ينبغي أن نفعله في ظل ظروف معينة، نبادر، نحن المشاركون في الممارسة، عادة إلى الانخراط في نوع من الاستبطان الجماعي. نركّز أنظارنا على الممارسة ذات العلاقة في الحلبة. نتساءل عن الممارسة، وعن جملة القيم الكامنة فيها؛ وتلك أسئلة لا نكون مضطرين لطرحتها في المسار الاعتيادي للأحداث. يبقى السؤال العام الذي نسأله تمثلاً بما يلي: ما القيم الرئيسية الكامنة في هذه الممارسة؟ وفيما يخص استعمال المنشّطات في الرياضة، نسأل عما إذا كانت المباريات الرياضية تُعقد من أجل معرفة هوية صاحب (أو صاحبة) الجسد غير المعدّل كيميائياً الأفضل أداءً. قد يرى البعض أنها كذلك. وقد يقول آخرون، على النقيض من ذلك، إن الرياضيين يسعون إلى معرفة الحدود القصوى التي يمكن دفع الجسم الإنساني إليها عبر استخدام جميع الوسائل المتوفرة مهما كانت.

وحيثما تبرز اختلافات في الرأي كهذه، نحاول أن نسوّي النزاع عبر إظهار مدى تناغم القيمة التي اعتبرناها أساسية، أو عدم تناغمها، مع جملة القيم الجوهرية الأخرى الكامنة في الممارسة. نحاول، باختصار، أن نسلط الضوء، من خلال نظرية قاعدية شاملة ومتجانسة، على مجمل شبكة القيم التي تشكّل أساس الممارسة.

وفي سعينا إلى بناء نظرية قاعدية متماسكة وشاملة، قد نحاول أن ندعم قضيتنا المتمثلة بالزعم بأن نظريتنا القاعدية المفضلة هي النظرية الأفضل عن طريق الإحالة على طرق ارتباطها مع، وتلقيها الدعم من، ممارسات أخرى يشارك فيها الرياضيون وأولئك الذين يستمتعون بمشاهدتهم. نستطيع، مثلاً، أن نشير إلى أن أكثرية المدارس تقوم بعقد لقاءات رياضية، تلقى الدعم من أولياء الأمور لأنها تغرس قيمة تنطوي على أهمية حاسمة بالنسبة إلى ممارسة اجتماعية أخرى بالغة الأهمية، العائلة. يمكننا أن نشير إلى أن أحد أهداف الحياة العائلية هو رفع مستوى الصحة الجسدية لأعضاء الأسرة. فالأسر تبقى حريصة على تحقيق هذا الهدف عبر تشجيع أعضائها على المشاركة في الفرق الرياضية. نستطيع أن نقول إن المنشّطات غير صحية وبالتالي منافية للقيم الكامنة في الحياة العائلية.

لم أتوسع في سرد تفاصيل الحجج الإيجابية والسلبية التي تُساق دفاعاً عن، أو شجباً لاستعمال المنشّطات في الرياضة هنا. اكتفيت باستخدام المثال بطريقة عامة لإلقاء الضوء على أنواع المناورات الجدالية التي نلوذ بها في سبيل معالجة الحالات المستعصية. يطيب لي أن أبين بوضوح مدى ضخامة والأهمية التي نعلقها، لدى البحث عن أجوبة لأسئلة مستعصية، على الاهتمام إلى نظرية أخلاقية قادرة على المزاجية المتناغمة بين جميع تلك القيم الكامنة في الممارسة (أو الممارسات) المعنية.

رسم السياسة الخارجية والأخلاق

إن رسم السياسة الخارجية هو إحدى وظائف الحكومات⁽¹⁾. ومما سبق من نقاش واضح أن لعملية رسم السياسة الخارجية بُعداً أخلاقياً يسند لها. تتم العملية في ممارسة اجتماعية خاصة، هي ممارسة منظومة الدول السيادية، وتنطوي، مثلها مثل جميع الممارسات الاجتماعية، على التزامات قيمية معينة - على نظام أخلاقي محدد. معظم الوقت لا تقوم عملية رسم السياسة الخارجية بمساءلة هذه العناصر الأخلاقية. فرسم السياسة الخارجية البريطانية، مثلاً، يتم في إطار ممارسة الدولة الديمقراطية البريطانية الموضوعة هي نفسها في ممارسة أوسع لسلسلة دول ديمقراطية وسائرة في طريق الديمقراطية. وصانعو القرار في السياسة الخارجية البريطانية، مثلهم مثل نظرائهم في دول أخرى، يسلمون دون نقاش بوجود نوع من الالتزام بالقانون الدولي، وبحماية سيادة الدول، وبمراعاة القانون المحلي، وبدعم جملة السياسات والقيم التي يتبنّاها الحزب السياسي الحاكم، وإلخ. تقضي قواعد اللعبة بأن من واجب الحكومة البريطانية ألا تدعم مصالح الدول الأجنبية على حساب المصالح البريطانية. ومن المألوف أن يتم التسليم بالمضامين والأسس الأخلاقية للممارسة دون نقاش. ليس هناك أي جدل كما ليس ثمة ما يدعو إلى ذلك. وهذه الاعتبارات تنطبق أيضاً على السلوك الطبيعي لدول أخرى في المنظومة.

كما سبق لنا أن رأينا فإن من شأن نشوب جدل مكشوف وواسع الانتشار حول قضايا أخلاقية أن يشي بأن حالة مستعصية (أو مجموعة حالات صعبة) قد ظهرت. أما السؤالان الواضحان اللذان يتم طرحهما فهما: ما الذي أدى إلى دفع مسألة رسم سياسة خارجية أخلاقية إلى المقدمة؟ وما سبب هذه الوفرة من الكتابات المكرسة على الأخلاق في العلاقات الدولية الآن؟ جوابي هو أن

(1) سلبياً، تبقى القيم التي ينبغي تجنبها في نظام الدول السيادية هي الهيمنة، والكولونيالية، والإمبراطورية (وهذه كلمات متباينة تدل على الشيء نفسه تقريباً).

جميع العوامل الثلاثة التي ذكرتها من قبل قد تمخضت عن التسبب في ظهور حالات مستعصية على صعيد رسم السياسة الخارجية المعاصرة، ليس في بريطانيا فقط وداخل مجتمع الدول بصورة عامة أيضاً.

أولاً، ما لبثت التكنولوجيات الجديدة أن أنتجت ظروفاً جديدة يتعين على الدول، وحكوماتها، ومواطنيها أن تتحرك في إطارها. وفي هذه الظروف الجديدة، لم يعد واضحاً، بالطبع، ما ينبغي عده سلوكاً قوياً في السياسة الخارجية. فتكنولوجيات الاتصالات الحديثة تمكّنتنا من معرفة ما هو حاصل في الأماكن الأخرى من العالم دقيقة بدقيقة. ثمة جماهير شاملة للعالم مطلعة الآن على جملة الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية (التي هي من صنع الإنسان) لحظة وقوعها. ونتيجة لذلك، ولأننا بتنا نملك الوسائل اللازمة، نحن مدعوون للرد بصورة شبه مباشرة. إن أنماط النقل الحديثة تمكّن العديد من الدول من التدخل في أماكن نائية بأشكال كانت متعذرة من قبل. فالتكنولوجيات الجديدة تمكّن الناس من الوصول إلى آخرين موجودين في أماكن قصية لمساعدتهم على مواجهة المجاعة، وللدفاع عنهم ضد الإبادة، ولحمايتهم من الاستبداد والطغيان، وإلخ. فيما مضى، كان عدم التدخل، في جزء كبير منه، مفروضاً بسبب غياب الوسائل المناسبة لفعل أي شيء بشأن الأحداث البعيدة. غير أن هذه العقبة التكنولوجية لم تعد موجودة. باتت التكنولوجيات الجديدة تستدعي صدور قرارات حكومية بشأن قضايا لم تكن تقليدياً على جدول الأعمال. والعديد من هذه القضايا صعبة؛ إنها حالات مستعصية. يكفي إيراد مثال واحد. حين أصبحت حكومة الصومال أضعف من أن تحمي شحنات الأغذية المُرسلة إلى مواطنيها المتضورين جوعاً وكانت دول أخرى متوفرة على الموارد اللازمة لتأمين مثل هذه الحماية، صارت الدول الغنية بالموارد في مواجهة السؤال الصعب المتمثل بما إذا كان متعيناً عليها أم لا أن تتحرك لحماية شحنات الغذاء.

يتمثل العامل الثاني الذي يتمخض عن حالات عسيرة في ميدان السياسة الخارجية بوقوع حوادث غير منتظرة، مثل انهيار الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا. فيما كانت قوة عظمى تواجه أخرى في توازن لافِت باستقراره للقوة، في الأيام الخوالي، ثمة الآن قوة عظمى وحيدة، مع سلسلة طويلة من الدول المختلفة بأكثريتها التي ليست سوى أشباه دول، في مكان القوة العظمى الأخرى. انبثقت زحمة من الحركات القومية الضارية، وكل منها تطالب بحق تقرير المصير في حدودها الإقليمية. وهذه القوى السياسية المنفلتة حديثاً من عقالها ما لبثت أن واجهت مؤسسات صنع السياسة الخارجية لدى الدول المستقرّة الأقدم بأسئلة جديدة وشائكة لم يسبق لها أن اضطرت للرد عليها من قبل. لسنوات كثيرة كانت الدول قد درجت على التصرف من منطلق اعتبار حدود الدول القائمة ثابتة. أما الآن فإن هناك عدداً كبيراً من الحركات القومية الساعية بنشاط إلى تغييرها عن طريق تكوين دول جديدة أو توسيع أخرى موجودة. هل يجب دعم أم معارضة تطلعات هذه الحركات؟ تتجلى هذه الأسئلة بأوضح أشكالها في دائرة يوغسلافيا السابقة. أدى انهيار الاتحاد السوفيتي بالمثل إلى حرمان منظمات دول قائمة على أساس المعاهدات مثل الناتو (ذلك الترتيب الأمني الجماعي الكلاسيكي)، من دورها التقليدي. باتت دول الناتو في مواجهة الخيار الصعب المتمثل بما ينبغي عمله بمنظمتها، أو يمكن للمنظمة أن تفعله لها، إذا طرحنا المسألة بصورة مختلفة.

أما العامل الجديد الثالث فهو احتمال حدوث تصادم بين النظام الأخلاقي المتأصل في إحدى ممارساتنا الدولية الرئيسية، في المجتمع المدني الكوكبي، من جهة، والنظام الأخلاقي المتجذر في ممارسة أخرى من هذه الممارسات، مجتمع جملة الدول الديمقراطية والسائرة في الطريق الديمقراطي⁽¹⁾. تتطلب

(1) بصورة غير مباشرة، كمواطنين، نحن مشاركون أيضاً في صنع قرار السياسة الخارجية بمقدار ما نطرح، ونؤيد، أو نعارض مواقف سياسية معينة.

الأولى - الممارسة التي من خلالها يتعارف الناس بوصفهم جيل أول من أصحاب الحقوق - ألا نفعل أي شيء من شأنه أن يلحق الضرر بحقوق أصحاب حقوق آخرين مهما كان المكان الذي يوجدون فيه، وأن نفعل ما نستطيع فعله لحماية حقوقهم. أما الثانية فتقضي بأن نحمي الدولة التي نتمتع بحقوق المواطنة في إطارها وبأن نحترم استقلال الدول في الأماكن الأخرى (الدول التي يتمتع الآخرون بحقوق مواطنهم في أطرها). غير أن احترام حقوق الدول وقاعدة عدم التدخل يبدو أحياناً متطلباً أن نغض الطرف عن انتهاكات حقوق الإنسان في دول أخرى. تلك هي النقطة التي يبرز عندها التضارب والتوتر بين ممارساتنا. هل يجب أن نتدخل في يوغسلافيا لحماية الناس من انتهاكات حقوق الإنسان، أم يتعين علينا أن نلتزم باحترام حق تلك الدولة في عدم التدخل بشؤونها الداخلية؟ من المؤكد أن التكنولوجيا الحديثة تزودنا بالوسائل التي تمكّننا من التدخل. ولكن هل يجب أن نفعل؟ وإذا ما تمّت دعوتنا إلى فعل ذلك في يوغسلافيا، فهل يجب علينا أيضاً أن نتدخل في الجزائر، وأفغانستان، والباكستان، والعراق، وإسرائيل، والسودان، والصومال، ورواندا، وبوروندي، وبورما وأندونيسيا، إذا أتينا على ذكر غيض من فيض الأماكن التي تتعرض فيها حقوق الإنسان للانتهاك؟ إن هذا الصدام الصارخ بين الشريعتين الأخلاقيتين اللتين تؤسسان لممارستين كبيرتين نشارك فيهما، يعرض علينا سلسلة من الحالات الصعبة التي لا يكون ما يتعين علينا فعله إزاءها في ظل الظروف السائدة واضحاً.

تلخيصاً بإيجاز: نحن مؤسسون كأطراف فاعلة داخل ممارسات اجتماعية، تنطوي جميعها على عناصر أخلاقية متجذرة نسلّم بها، أكثر الأحيان، دون جدال. ثمة حالات صعبة، حالات تكون فيها القضايا الأخلاقية صارخة، تنشأ، فيما تنشأ، حين نكون، نحن المؤسسين كأطراف فاعلة في ممارسات معينة، في مواجهة تكنولوجيات جديدة أو ظروف متبدلة، أو حين

ينبثق تضارب معين بين ما هو مطلوب داخل ممارسة محددة، مع ما هو مطلوب في ممارسة أخرى. ليس الاهتمام الحديث بالسياسة الخارجية الأخلاقية والنقاش الدائر حولها، إلاّ نتاج مواجهتنا لجملة هذه الشروط الثلاثة في كل من المجتمع المدني من جهة ومجتمع الدول الديمقراطية والسائرة في المسار الديمقراطي. في صلب الجزء الأكبر من الاهتمام بالسياسة الخارجية الأخلاقية تكمن قضية التدخل الإنساني في الشؤون الداخلية للدول الأجنبية.

التدخل الإنساني: متى يتصادم اثنان من مبادئ عدم التدخل؟

كمدنيين (أعضاء في المجتمع المدني) وكمواطنين (في مجتمع الدول الديمقراطية والسائرة في طريق الديمقراطية)، نسلّم باثنين من معايير عدم التدخل دون نقاش. ففي المسار الطبيعي للأحداث لا ينطوي الالتزام بمعياري عدم التدخل كليهما، وكل منهما متجذّر في ممارسته الخاصة، على أية إشكالية. غير أن الظروف ما لبثت أن أوصلتنا إلى منعطف لم يعد فيه هذا الأمر ميسراً. ثمة حالة صعبة ظهرت، بطريقة بالغة الإثارة فيما يخص قضية التدخل الإنساني. سأقوم بمعاينة كل من معياري عدم التدخل على حدة، معيار عدم التدخل في المجتمع المدني، أولاً، ومعيار عدم التدخل في مجتمع الدول ثانياً.

عدم التدخل في المجتمع المدني

كمدنيين، أي كأصحاب حقوق في المجتمع المدني نعتبر أنفسنا متمتعين بجملة من الحقوق الأساسية التي تكفل لنا الحرية ضد تدخل الآخرين⁽¹⁾. ففي

(1) كذلك من الممكن أن نطلق على المجتمع المدني الكوكبي اسم «الخطاب الكوكبي حول حقوق الإنسان». أما المشاركون فهم أولئك الذين يطالبون بالحقوق لأنفسهم ويؤيدون فكرة صدور مثل هذه المطالب عن الآخرين.

إطار المجتمع المدني تكفل لي حقوق الجيل الأول التي أتمتع بها (حقّ عدم التعرض للقتل، وللعدوان، وللتعذيب؛ حقوق حرية الكلام، والحركة، والاجتماع، والاحتكاك، والوجدان، والتملّك) مجالاً للتحرّك والفعل يكون محمياً ضد تدخل عصابات المافيا، أو هذه الدولة أو تلك، أو مجموعة دول، أو منظمة دولية معينة أو أية جهة أخرى⁽¹⁾. يبقى المجتمع المدني ممارسة تتمكن فيها حقوقنا من حمايتنا ضد التدخل الجائر. ذلك ما تقوله المعايير المتجذّرة في تربة المجتمع المدني. من الطبيعي أن الأفراد، أو الجماعات أو الدول تحاول أحياناً المساس بحقوقنا (وكثيراً ما تنجح). غير أن المدنيين الذين يؤلّفون المجتمع المدني يدينون مثل هذه التصرفات وقد يبادرون (وكثيراً ما يفعلون) إلى استنفار طاقاتهم وتعبئتها للوقوف في وجه المخطئين المعتدين. وهكذا فإن مبدأ عدم التدخل في المجتمع المدني يتولى حماية مساحة من الحرية حول كل فرد ويجري توفير هذه الحماية عبر جملة من حقوق الجيل الأول المعروفة أيضاً باسم الحريات السلبية.

ثمة سمتان لممارسة المجتمع المدني يطيب لي هنا أن ألفت النظر إليهما. إنه أولاً مجتمع بلا حدود. فالمجتمع المدني تحديداً لا يبالي بحدود منظم. والمدنيون يعترفون بحقوق نظرائهم وزملائهم المدنيين بصرف النظر عن مكان إقامتهم. يرون أن هذه الحقوق كونية شاملة. ويرون، بالمثل، أنهم يتمتعون بنعمة عدم التدخل في شؤونهم حيثما كانوا. فالمدنيون لا يتخلّون عن حقوقهم عندما يعبرون الحدود من بلد إلى آخر. ونحن، ثانياً، نطالب بحقوقنا

(1) استخدم مصطلح «مدني» بطريقة غير متزمّنة هنا للدلالة على أطراف المجتمع المدني. والسمة المميزة للمدنيين هي أنهم يطالبون بحقوق جيل أول لأنفسهم ويحترمون مثل هذه المطالب الصادرة عن آخرين. والحقوق التي يملكها الناس كمدنيين مختلفة عن تلك التي يملكونها كمواطنين في دول ديمقراطية. فحقوق المواطنة مرتبطة منطقياً بالانتماء إلى دولة معينة. يبقى أي مواطن مواطناً في دولة محددة. أما المدنيون فيطالب بعضهم الآخر بحقوقهم بصرف النظر عما إذا وجدوا أنفسهم في دول فعالة، أو ضعيفة، أو مفلسة، أو زائفة، أو كانوا بلا دولة على الإطلاق.

في المجتمع المدني سواء أكنّا نملك الوسائل التي تمكّننا من فرضها أم لا . كثيراً ما تكون الأماكن التي يتعرّض فيها المدنيون للقدر الأكبر من الاضطهاد هي الأماكن التي يطالبون فيها بحقوقهم بأعلى الأصوات (كما يحصل في العراق، والجزائر، وبورما، وأندونيسيا، ويوغسلافيا، إلخ .)، وتلك هي الحالات التي يكون فيها اعترافنا بمطالبتهم منطوياً على القدر الأكبر من الأهمية . يبقى معيار عدم التدخل في المجتمع المدني واحداً من المبادئ الداعية إلى الابتعاد عن السياسة . فموجب المبدأ المتجسّد في مجموعة حقوقنا الأساسية، أقدم المدنيون في المجتمع المدني على إزاحة سلسلة كاملة من البنود عن جدول الأعمال السياسي - عن القائمة القابلة للتغيير (تعديلاً للقواعد أو شطباً لها). وباعتراف بعضهم ببعضهم الآخر أصحاب حقوقٍ تمكّن أصحاب الحقوق في المجتمع المدني من إقامة نظام يستطيعون من خلاله أن ينخرطوا في سائر أنواع المساومة، والأخذ والعطاء، وجماعات الضغط السياسية، وإلخ . وشريطة ألا تكون حقوقهم الأساسية قابلة للنقاش، طوال بقائنا على احترامنا لهذه الشروط، نكون أحراراً في أن نتاجر، ونؤسّس روابط سياسية (جماعات ضغط سياسية، وأحزاباً، ودولاً، ووحدات، أو اتحادات، واتحادات روابط، ومنظّمات دولية)، وترتيبات تجارية (شراكات، ومؤسّسات، وشركات عادية، وشركات متعددة الجنسيات)، وتشكيلات اجتماعية (أندية، وفرقاً، وكنائس)، ومشروعات تعليمية (مدارس، وكلّيات وجامعات)، في تدفّق متواصل من التنظيم الاجتماعي كما يحلو لنا .

ثمة طريقة أخرى لإعلان ما تم تحقيقه في إطار المجتمع المدني ألا وهي أن هذا المجتمع يقيم حداً فاصلاً قوياً للتمييز بين ما هو خاص من جهة وما هو عام من الجهة المقابلة . فمبدأ عدم التدخل المتأصل في حقوقنا الأساسية في إطار المجتمع المدني يقيم ملكوتاً خاصاً يكون الأفراد داخله أحراراً في اتخاذ ما يرونه مناسباً من قرارات . إنه حقي في حرية الكلام يحمي ملكوتاً خاصاً يوفر لي حرية الاختيار بين الكلام وعدمه، وحقي في حرية الضمير يؤسّس لمجال

خاص يمكنني من اختيار الطريقة التي أريدها في العبارة، ومن أن أفعل ما يحلو لي بما أملكه، وإلخ. . من بداية قائمة الحقوق إلى نهايتها.

من المهم إدراك أن إيجاد المجتمع المدني، مجتمع أصحاب الحقوق، كان نتاج تاريخ معقد من الصراع السياسي، الذي جرى بأكثره داخل حدود دول معينة. على امتداد فترات طويلة من التاريخ لم يكن الناس يُعدون أصحاب حقوق (العبيد، الأقنان، النساء والزواج، مثلاً، إذا أتينا على ذكر غيظ من فيض الفئات الإنسانية الكثيرة التي كانت محرومة من الحقوق في الماضي). تمثلت حصيلة النضال بتأسيس ممارسة مكنت المشاركين، عبر اعتراف بعضهم ببعضهم الآخر أصحاب حقوق، من إبعاد مجموعة كاملة من البنود عن الدائرة السياسية (بصورة عامة وفي سياق دول منفردة على حد سواء). بالنسبة إلى المدنيين لم تعد مسألة ضرورة إعطاء الزواج الاستقلال نفسه الذي يتمتع به البيض، ومساواة النساء بالرجال، ووضع الفقراء في مرتبة الأغنياء، وعدم التمييز بين الشواذ جنسياً والأسوياء، وبين المسيحيين والمسلمين، وإلى آخر ما هناك من أصناف التباين والاختلاف التي كانت يوماً موضوعاً لصراعات ضارية. ما لبث هذا النضال السياسي أن تمخّض، آخر المطاف، عن إضفاء صفات التخصيص، البُعد عن السياسة والشمول على جملة من القضايا المفتاحية. ففي المجتمع المدني قمنا بتأسيس بعضنا بطريقة تكفل لكل منا مجال استقلال آمن. وفي هذا المجتمع يقوم الاستقلال على أساس مبدأ عدم التدخل المتجذر في تربة الحريات المدنية⁽¹⁾. لا بد لي من التأكيد على أنني إنما أقوم بوصف آلية الدعوى والدعوى المضادة القائمة بين المدنيين. صحيح، بالطبع، أن الناس

(1) تقوم الحقوق بـ«تأمين» هذه الأشياء بمعنى توفير خطاب مقبول على نطاق واسع يضع حداً لأي رأي يدافع عن فكرة التدخل في المجال المحمي بالحقوق المعني. إن امتلاك أي حق يعني امتلاك حجة يستطيع صاحب الحقوق أن يوظفها لتسوية خط فعل (أو لا فعل) معين في سلسلة من الظروف الموصوفة. وفي ممارسة الحقوق، في المجتمع المدني، يكون المشاركون الآخرون في تلك الممارسة معترفين بصلاحيه مثل ذلك الخطاب.

المشاركين في هذه الممارسة لا يلتزمون دائماً بهذه المبادئ في تصرفاتهم اليومية. ثمة عدد كبير من المدنيين الذين نكتشف أنهم من منتهكي حقوق الإنسان. غير أن انزلاق البعض إلى منزلق مراوغة معايير الممارسة التي يعتبرون أنفسهم جزءاً منها لا يشكل دليلاً على عدم وجود الممارسة.

عدم التدخّل في مجتمع الدول الديمقراطية والسائرة على الطريق الديمقراطي

في الفقرة السابقة ناقشت كيفية قيام بعضنا بتأسيس بعضنا الآخر أصحاب حقوق في الممارسة الكوكبية المعروفة باسم المجتمع المدني. وهذا الأخير، المجتمع المدني، إنّهُ هوَ إلاً ممارسة تحتضن جميع تلك الملايين حول العالم ممن يدّعون أنهم متمتعون بحقوق إنسانية أساسية. إنها ممارسة لا تُقْصِي إلاً أولئك الذين ينكرون امتلاكهم لمثل هذه الحقوق⁽¹⁾. اسمحو لي الآن أن ألفتت إلى الممارسة الكوكبية المعاصرة الكبيرة الثانية، إلى ممارسة مجتمع الدول السيادية الديمقراطية والسائرة في الطريق الديمقراطي التي يؤسّس بعضنا، في إطارها، لبعضنا الآخر كمواطنين. حين يقر كل منا بحق المواطنة للآخر، نكون قد أسّسنا لبعضنا كإناس متمتعين، بالارتباط مع آخرين، بحق تشكيل جماعات سياسية محكومة ذاتياً - بحق تأسيس دول ديمقراطية. ومثل هذا المجتمع يضم أولئك المتمتعين راهناً بوضعية المواطنة في إطار كيانات ديمقراطية نافذة، من جهة، مع أناس كثيرين يسعون لتحقيق المواطنة الديمقراطية لأنفسهم في دول ديمقراطية ذات سيادة، من جهة ثانية. يضم أولئك الذين يعكفون بدأب على العمل لإصلاح دولتهم الموجودة بدفعها إلى مسار ديمقراطي وأولئك الذين

(1) داخل المجتمع المدني هناك على الدوام صراعات متواصلة حول الحقوق الأساسية التي ينبغي للمدنيين أن يمنحوها لبعضهم البعض. لا أنوي إقحام هذا الصراع هنا. أردت فقط تسليط الضوء على بعض السمات المركزية لعملية المطالبة بالحقوق في سياق المجتمع المدني.

يحاولون الانفصال عن تشكيلتهم السياسية القائمة من أجل المبادرة إلى بناء دول ديمقراطية جديدة⁽¹⁾.

في مجتمع الدول ندعي امتلاك حقوق المواطنة (ونتمتع بها أيضاً في حالات كثيرة). وهذه الحقوق تشمل، فيما تشمل، حق تشكيل الأحزاب السياسية، وحق الترشيح لشغل المناصب العامة، وحق المشاركة في الانتخابات، وحق محاسبة أصحاب المناصب المنتخبين خلال فترة شغلهم لهذه المناصب، وحق العمل على تشكيل جماعة ضغط من الممثلين المنتخبين، وإلخ. وكجميع الحقوق فإننا نستطيع أن نستخدم هذه الحقوق (أو لا نستخدمها) كما يحلو لنا.

تماماً كما يؤدي مبدأ عدم التدخل في المجتمع المدني إلى تكوين فضاء خاص مُبرّأ من السياسة يستطيع الأفراد داخلها ممارسة استقلالهم، يقوم مبدأ عدم التدخل في مجتمع الدول بالتأسيس للدول بوصفها أطرافاً، لكل منها دائرة تحرّك خاصة بعيدة عن السياسة يتمكّن المواطنون في إطارها من ممارسة استقلالهم عبر هياكلهم الدستورية. في المجتمع المدني يوفر مبدأ عدم التدخل الحماية لنوع من الفضاء للأطراف المنفردة؛ وفي مجتمع الدول يحمي فضاءاً يخص طرفاً جماعياً متمثلاً بالدولة. فالدولة هي الجهة الجماعية التي يؤسّسها المواطنون والتي يتم تأسيس المواطنة فيها. وفي مجتمع الدول، كما في المجتمع المدني، يقوم مبدأ عدم التدخل بشطب حشد من البنود من جدول الأعمال السياسي. يبقى الأسلوب الذي تعتمد هذه الدولة أو تلك، من خلال مواطنيها وحكومتها، في ترتيب الشؤون الدينية داخلياً، على سبيل المثال، أمراً

(1) قليلون من الناس، ربما، ينكرون أنهم متمتعون بحق الحياة، بحق عدم التعرّض للعدوان أو التعذيب، بحق التملك، بحق الكلام، الاجتماع، الانتقال، التعاقد وإلخ. ثمة ملايين يدعون أنهم محرومون من حقوقهم، غير أن هذا يعني، بالطبع، أنهم يؤكدون مطالبتهم بحقوق أساسية.

تحسمه وحدها، وما من دولة أخرى (أو مجموعة دول) تملك حق التدخل. وبالمثل فإن الطريقة التي تختارها كل دولة لتطور بنيتها الدستورية، لتنظيم برنامجها التشريعي وترتيب إدارتها، وخدماتها الاجتماعية تبقى، مثل مسائل أخرى كثيرة، واحدة من الشؤون الخاصة للدولة المعنية. يقوم مبدأ عدم التدخل بإبعاد هذه المسائل عن دائرة السياسة الدولية ويؤكد أنها محصورة في دائرة اهتمام الدولة ذات العلاقة. من المهم أن مبدأ عدم التدخل يحول دون قيام هذه الدولة باستخدام الوسائل العسكرية للتدخل في الشؤون الداخلية لتلك الدولة!

أما نحن مواطني الدول الديمقراطية المستقلة (أو الحالمين بإيجاد دولة كهذه) فنشمن مبدأ عدم التدخل لأننا نعلق أهمية على استناد الناس إلى مثل ذلك الأساس من الاستقلال، مثل ذلك الشكل من حالة وقابلية حكم الذات، الذي لا يتمتع به سوى مواطني الكيانات الديمقراطية. إننا نعلق أهمية على أن سلسلة كاملة من الخيارات متروكة حصراً للمواطنين. وهذه الخيارات تكون خاصة بالنسبة إلى الدولة المعنية.

كما في حال المجتمع المدني، لم تظهر هذه الممارسة، مجتمع الدول القائم على أساس مبدأ عدم التدخل، إلا بعد تاريخ طويل من النضال السياسي. لفترات طويلة لم يكن الرجال والنساء العاديون مواطنين متمتعين بحقوق مواطنة تمكنهم من التمتع بالحكم الذاتي في كيانات ديمقراطية ذات سيادة. بل كانوا بالأحرى، في الغالب، رعايا، خاضعين لسلطة الملوك، والأباطرة، والأمراء، والطغاة، والفاشين من هذا الصنف أو ذاك. وفيما بعد تم إخضاع شعوب المستعمرات لسلطة حكومات إمبريالية بعيدة فضلاً عن أن أعداداً من قبائل جنوب أفريقيا كانت مقحمة عنوة في أنظمة «حكم ذاتي» داخل بانتوستانات لا علاقة لها بالحرية. لقد استغرق النضال في سبيل تدمير، وتقويض وتحويل الممارسات التي كانت تقوم على اعتبار الناس رعايا لا مواطنين زمناً طويلاً (بل

لم يتم استكمالها بعد في الحقيقة)، إلا أن الحصيلة تمثلت بإقامة ممارسة وفُرت، من خلال مبدأ عدم التدخل، إمكانية تحرير دورات فعل معينة من أسر السياسة الدولية، ووضعها في نطاق الشؤون الخاصة لدول منفردة.

المدنيون والمواطنون: تحقيق التناغم بين مبدئي عدم التدخل

هل يتفق كَوْنُكَ مدنياً في المجتمع المدني مع كونك مواطناً في مجتمع الدول الديمقراطية؟ يمكن القول إن هذه هي الحالة الصعبة المركزية المعروضة على النظرية الأخلاقية في إطار الممارسات المعاصرة لسياسة العالم. بعبارة أخرى، هل مجال الاستقلال الفردي الموقر للأفراد في المجتمع المدني عبر تفعيل مبدأ عدم التدخل (مغلّفاً بحقوقنا الأساسية)، متناغم مع مجال الاستقلال الذي يكفله مبدأ عدم التدخل في مجتمع الدول الديمقراطية لنا كمواطنين في مثل هذه الدول؟ ظاهرياً قد يبدو معياراً عدم التدخل متناقضين. لننظر إلى مثال أحد الأفراد، حواء. يحق لحواء، كمدنية، أن تكون حقوقها الأساسية المنتمية إلى الجيل الأول مكفولة، غير أنها قد تبدو، كمواطنة، ملزمة بقبول أي قرار تتخذه حكومتها المنتخبة ديمقراطياً. قد يشمل ذلك قراراً يقضي بأن تتنازل عن جزء من ثروتها لصالح الفقراء، أو بأن تعرّض حياتها للخطر لحماية الكيان السياسي، أو... أو إلخ. وبالمثل فإن حواء حين تسافر إلى الخارج، مستفيدة من حقها في حرية الحركة بين غيرها من المدنيين، أينما كانوا، قد تواجه حالة يكون فيها المواطنون قد قرّروا أن أي شخص من لون بشرتها، أو انتمائها الديني، أو خلفيتها العرقية، أو جنسها أو افتقارها إلى الثروة يجب أن يُمنع من الدخول إلى بلدهم. يبدو، إذن، أن المواطنين العاكفين، في دولنا نحن وفي دول الآخرين على حد سواء، على ممارسة حقوقهم في حكم أنفسهم بأنفسهم قد يتجاوزون حقوقنا كمدنيين. نبدو كما لو كنا مضطرين للاختيار بين ممارستين: نستطيع أن نقف في صف ممارسة الأفراد المستقلين المحمية بأحد

مبدأي عدم التدخل، أو في صف ممارسة الدول المستقلة المحمية بقاعدة مختلفة من قواعد عدم التدخل، ولكننا لا نستطيع أن نختار الانحياز إلى الاثنين في الوقت نفسه.

غير أن هذه الطريقة في فهم العلاقة بين الممارستين خاطئة أساساً. إنها قائمة على نوع من سوء فهم العلاقة بين المجتمع المدني ومجتمع الدول الديمقراطية. نحن لسنا مطالبين بالاختيار بين أن نكون مدنيين من ناحية ومواطنين من ناحية ثانية، لأن المجتمع المدني ومجتمع الدول الديمقراطية ليسا ممارستين متنافستين، بل هما ممارستان متكاملتان. فقط أولئك المتمتعون بحقوق المدنيين يمكن اعتبارهم مواطنين - أصحاب حقوق مواطنة.

تبقى المواطنة عديمة القيمة ما لم يتم في الوقت نفسه تأسيس المواطنين بوصفهم مدنيين، بوصفهم أصحاب حقوق جيل أول أساسية في إطار الممارسة الكوكبية للمجتمع المدني. فأن تكون مواطناً يعني أن تتمتع بذلك النوع من الاستقلال الذي تتوفر عليه حين نكون شركاء متكافئين مع نظرائنا المواطنين في جملة سيرورات انتخاب الحكومات التي نعيش في ظلها، والتأثير عليها ومحاسبتها داخل الدول السيادية التي نقيم فيها. غير أن قدرتنا على التمتع بمثل حقوق المواطنة هذه مشروطة بأن نكون مؤسسين أولاً كأصحاب حقوق جيل أول في المجتمع المدني. ما معنى حق الانتخاب في غياب حرية الكلام الضرورية لمناقشة مواصفات المرشحين المختلفين وميزات السياسات والخطط المتباينة؟ ما جدوى حق الترشيح لشغل منصب معين، في غياب الحقوق المسبقة التي تحمينا من التعرض للقتل، للاعتداء أو التعذيب؟ ما فائدة الحقوق التي تخولنا المشاركة في سيرورات الحكم الذاتي، إذا لم نكن متمتعين، أولاً، بحرية الضمير وحرية البحث الأكاديمي، هاتين الحريتين اللتين تمكناننا من معاينة أشكال الحياة المختلفة قبل تحديد الطريقة التي سنعتمدها في توظيف

حقوقنا السياسية⁽¹⁾؟ على المستوى الدولي أيضاً، ليس من شأن مواطننا في دولة واحدة أن تفرضنا أناساً مستقلين مقابل أناس من خارج دولتنا إذا لم يكن الغرباء مستعدين لاحترام حرياتنا المدنية الأساسية - حقوق الجيل الأول الأساسية التي نتمتع بها في المجتمع المدني الكوكبي. فلو أقدم مواطنو جنوب أفريقيا، مثلاً، على الاعتراف بالموزامبيقيين مواطنين في دولتهم دون الاعتراف في الوقت نفسه بحرياتهم المدنية، لما انطوى مثل هذا الاعتراف على أي معنى ذي شأن. من الصعب تصوّر ما يمكن لمفهوم المواطنة أن ينطوي عليه من معنى في غياب الحريات المدنية⁽²⁾.

يستطيع المواطنون في الديمقراطيات أن يستخدموا جهاز الدولة، وهم يفعلون عادة، لحماية حقوقهم المدنية المنتمية إلى الجيل الأول، إما عن طريق تثبيت شرعة حقوق صريحة في الدستور، أو عبر تفعيل القانون العام. غير أن من الحاسم أن نلاحظ أن المواطنين، إذ يفعلون ذلك، لا يقومون بابتكار حقوق مدنية، بل يكتفون فقط باستخدام آلية الحكم لحماية حقوق مجتمع مدني موجودة سلفاً في ذلك الجزء من المجتمع المدني الخاضع لسيطرة دولتهم⁽³⁾.

(1) لدى نشوء نظام وستفاليا القائم على الدول السيادية، قام مبدأ عدم التدخل بتوفير الحماية لإدارة ملوك ذوي سيادة دون أية إشارة إلى شكل الحكم الذي كانوا يمارسونه. وحق الحكم الذاتي كان ممنوحاً بصورة عامة إلى الإدارة الدينية. أما في ممارستنا الكوكبية الراهنة فإن حق الحكم الذاتي مفهوم على أنه حق المواطنين في أية دولة بأن يحكموا أنفسهم عبر أشكال ديمقراطية من الحكم الذاتي. إن اعتماد صيغ ملائمة من الحكم الديمقراطي يشكل اليوم شرطاً مسبقاً يجب توفّره في الكيانات السياسية الجديدة قبل منحها الاعتراف بأنها دول ذات سيادة.

(2) يشكّل الاتحاد السوفيتي مثلاً لما يحدث حين يكون الناس متمتعين بـ«حقوق مواطنة» دون حريات مدنية.

(3) ما يصاحب إضفاء المواطنة على المحرومين من الحريات المدنية من اضطراب تجلّي بوضوح في جنوب أفريقيا بين 1948 و1989. فخلال هذه الفترة ظلت الأقلية البيضاء تحاول إيجاد أشكال من المواطنة لزنوج جنوب أفريقيا داخل «بانتوسانات» عرقية منفصلة، مع الاستثمار في الإصرار على حرمانهم من حقوقهم الأساسية في المجتمع المدني الكوكبي. بقي اعتراف بيض جنوب أفريقيا بحقوق «المواطنة» لزنوج جنوب أفريقيا داخل بانتوسانات محصورة =

وحتى إذا باتت الدول التي سبق لها أن استخدمت آلية الحكم لحماية حقوق المدنيين ضعيفة أو منهارة كلياً (كما حصل في العديد من الأماكن حديثاً) فإننا سنظل نرى أن المدنيين متمتعون بحقوق الجيل الأول العائدة إليهم. صحيح أن دولتهم قد انهارت ولكنهم ما زالوا أعضاء في المجتمع المدني. وحين يبادر أهالي مثل هذه الأماكن إلى المطالبة بالحقوق، فإن صحة دعواهم ليست متوقفة على وجود دولة مباشرة لوظائفها.

وهكذا فإن استقلالنا متوقف على كوننا مدنيين في المجتمع المدني الكوكبي من جهة، وعلى تمتعنا بعنوان المواطن في ممارسة الدول الديمقراطية. بهذه القراءة للممارسات الكوكبية المعاصرة، تقوم الدول التي تحرّم مواطنيها بالذات (أو أناساً في أماكن أخرى) من حقوقهم المدنية الأساسية بتعريض مكائنها الأخلاقية للمساءلة والتشكيك. فالمكانة الأخلاقية والمعنوية للدول في ممارسة الدول الكوكبية المعاصرة مستمدة من وجود المؤسسة التي يتم من خلالها تثبيت المواطنة الديمقراطية. غير أن المواطنة ذاتها لا يمكن تثبيتها إلا عند أناس متمتعين بالحقوق الأساسية في المجتمع المدني الكوكبي.

عودةً إلى مبدأي عدم التدخل، من شأن المناقشة التي أجريتها أن تفضي إلى القول بأن مطالبة هذه الدولة أو تلك بعدم التدخل في شؤونها الداخلية تستمد قوتها من حقوق مواطنيها في المشاركة في حكم تلك الدولة لنفسها. إلا أن المواطنة الديمقراطية نفسها تعتمد على الناس المعنيين المتمتعين بالوضعية القبلية لكونهم أصحاب حقوق في المجتمع المدني، تلك الوضعية التي تتمثل سمّتها المفتاحية بمبدأ عدم تدخل محيط بدائرة مستقلة تعود لصاحب الحقوق

= عرقياً كلاماً فارغاً لأن الزوج لم يحصلوا على اعتراف مسبق بوصفهم أصحاب حقوق أساسية مثل حق الشخص في الأمن، وحرية الكلام، والاجتماع، والتنقل، والوجدان، وحق التملك. وقد أخفق التطور المنفصل لا بسبب تطبيق سياسة قابلة للتنفيذ بصورة سيئة، بل بسبب وجود خلل جذري وعميق متأصل في نمط تفكير حكومة الأقلية حول ما هو مطلوب أخلاقياً لترسيخ أسس المواطنة، الديمقراطية والحكم الذاتي.

الفردية. إجمالاً، يبقى مبدأ عدم التدخل القابل للتطبيق على الدول مستنداً إلى الدول (مع مواطنيها) التي تبدي احتراماً لمبدأ عدم التدخل في المجتمع المدني. فمبدأ عدم التدخل لأحد الطرفين يعزز القوة المعنوية لمبدأ عدم التدخل للطرف الآخر.

التدخل الإنساني

يجري أحياناً تصوير التدخل الإنساني خروجاً على مبدأ عدم التدخل السائد في العلاقة بين الدول السيادية. وهذا خطأ. منطلقاً من التحليل السابق سأقول إن الفهم الأفضل للتدخل الإنساني هو النظر إليه على أنه فعلٌ موجهٌ نحو إعلاء شأن مبدأ عدم التدخل لدى المجتمع المدني، الذي يحمي هامشاً من الحرية للأفراد. واحترام هذا المبدأ، بعيداً كل البعد عن تفويض مبدأ عدم التدخل لمنظومة الدول الديمقراطية السيادية، يشكّل شرطاً مسبقاً لتثبيت ممارسة الدول الديمقراطية والسائرة في طريق الديمقراطية مع مبادئها الخاصة لعدم التدخل الذي يحظر التدخل في الشؤون الداخلية للدول السيادية. فقط أولئك المعترف بحقوقهم الأساسية (أي فقط أولئك الذين يعتبرون مدنيين) يمكنهم أن يتضافروا ليفرضوا أنفسهم كمواطنين في إطار دول ديمقراطية، وتلك الدول تصبح عندئذ صاحبة حق في عدم التدخل في شؤونها الداخلية⁽¹⁾.

يشي هذا النقاش بأن الانخراط في التدخل الإنساني أو الامتناع عنه يجب أن يفهم في سياق المجتمع المدني الكوكبي. تنشأ الحاجة إلى مثل هذا التدخل رداً على اتهامات بتدخل جائر في دائرة استقلالية أصحاب حقوق أفراد. وبالتالي فإننا حتى نتمكن من الإجابة على سؤال «هل التدخل الإنساني مسوّغ

(1) يمكن إيضاح هذه النقطة بمثال مأخوذ من الحياة الأكاديمية. حين تُقدّم جامعة معينة على وضع سلسلة ضوابط تحظر النحل (الرقّة الأدبية أو المعنوية)، فإنها لا تخترع جريمة النحل الأكاديمية من جديد؛ تكتفي باستخدام جهازها لفرض قاعدة محاربة النحل التي هي جزء مكون من أجزاء الممارسة العالمية للبحوث.

في هذه الحالة؟»، يتوجب علينا أن نتساءل عما إذا كان مبدأ عدم التدخل للمجتمع المدني قد انتهك - عما إذا كانت انتهاكات لحقوق الإنسان قد حدثت. إن نوعية التدخل المؤهلة للتسوية متوقفة على مدى فداحة الاعتداء على الحقوق الأساسية. فانتهاكات حقوق الإنسان الصارخة قد تستوجب التدخل العسكري، والانتهاكات الأقل بشاعة أشكالا أخف من التدخل السياسي. يبقى إصدار مثل هذه الأحكام الأخلاقية أمراً صعباً في الغالب، وأشكال الاختلاف في وجهات النظر يظل وارداً. لعل ما سيساعد على العملية هو التجسيد التدريجي لأحكام أخلاقية متفق عليها ما لبثت أن أصبحت راسخة في أسفار القانون الدولي. قد يتطلب إقرارها إيجاد جملة من المؤسسات الجديدة المتخصصة المُعترف بها على نطاق واسع على أنها مؤسسات شرعية وهي قائمة على أشكال ثابتة من الإجراءات والبرامج التدريبية لضمان الاطّراد والإنصاف.

أما وجهة نظري أنا فهي أن التدخل الإنساني في الممارسات المعاصرة للسياسة العالمية يجب أن يُفهم على أنه تدخل يستهدف الحفاظ على المجتمع المدني - المجتمع الكوكبي لأصحاب الحقوق الذي لا يعرف معنى الحدود⁽¹⁾. مجازياً، ليس التدخل الإنساني إلا رتقاً لثقب حاصل في نسيج المجتمع المدني.

ليس ثمة أي مجال لتقديم دراسة تفصيلية لجذور الظروف التي من شأنها أن تسوّغ التدخل الإنساني. سأختتم، بدلاً من ذلك، ببضع ملاحظات موحية حول ما ينطوي عليه تحليلي من مضامين:

(1) يتجلى هذا بشكل بديع في تاريخ جنوب أفريقيا القريب. تعين منح جنوب أفريقيا جملة من الحقوق المدنية الأساسية قبل أن يتمكنوا من الانخراط في عملية التفاوض على تشكيل دولة جديدة تمكن جميع سكان جنوب أفريقيا من التمتع بحقوق مواطنة متساوية. ما كانت المفاوضات ممكنة لو ظلوا مجبرين على البقاء في وضعية الحرمان من الحقوق. حين انتهى نظام الفصل العنصري، الأبارتهايد، أصبح منح الحقوق المدنية شرطاً مسبقاً لبناء دولة دستورية ديمقراطية.

- لا يتأتى أفضل أشكال فهم التدخل الإنساني من اعتباره عملاً يدخل في خانة نظريات الحرب العادلة، لأنها لا تغطي الحرب بين الدول. فاهتمامات نظرية الحرب العادلة بالسلطة السليمة، والسبب الوجيه، والوسائل العادلة لا تنطبق تماماً على أشكال التدخل الإنساني.
- لعل أفضل أشكال فهم التدخل الإنساني هو النظر إليه من منظور الإقدام عليه نيابة عن المدنيين أو باسمهم. يُقدم عليه أصحاب حق يسعون إلى حماية أصحاب حق مماثلين من انتهاكات حقوقهم. وحين تكون الأطراف دولاً، فإنها تتحرك نيابة عن المجتمع المدني الكوكبي الذي هو الأساس الذي يسند مشروعية الدول نفسها. لا يتم التدخل الإنساني من قبل دول منطلقة من المصلحة القومية، حين تكون هذه المصلحة مفهومة على أنها موجودة بصورة مستقلة عن حقوق المدنيين.
- يتبع وجوب مبادرة المدنيين في المنطقة المعنية إلى المطالبة بالتدخل. يتمثل الهدف بتحقيق الحقوق التي يدعونها لأنفسهم⁽¹⁾.
- قد يقوم أعضاء المجتمع المدني الكوكبي الساعين إلى التدخل لحماية أصحاب الحقوق باستخدام دولة معينة، أو عدداً من الدول، أو منظمات دولية، أو شركات خاصة أو أية قوة اجتماعية أخرى يرون أنها قد تكون فعالة كآلية مانعة لحصول انتهاكات الحقوق. ومهما كان الطرف الذي وقع الاختيار عليه، فإن من الضروري تقييده بمعايير المجتمع المدني.
- يعمل المتدخلون من أجل المجتمع المدني ككل، ولا بد، بالتالي، من التحلي بالحرص، لدى تشكيل أداة التدخل، على إظهار أن الأمر هو هكذا. يجب بذل كل الجهود لتجنب الإيحاء بأن قوة إمبريالية تتدخل لفرض إرادتها على الضعفاء.

(1) لا بد لهذا من أن يشكل الأساس الذي يمكن لمجتمع الدول الديمقراطية والسائرة في الطريق الديمقراطية أن يقوم عليه.

- يتمثل هدف التدخل الإنساني بصيانة وإصلاح النظام القائم على احترام الحقوق، الذي هو المجتمع المدني. ليس الهدف هو الاجتياح. وأي كلام عن «العدو» و«النصر» غير وارد في مثل هذه الأفعال⁽¹⁾.
 - يبقى التدخل الإنساني قصير الأجل وغائياً. فالمتدخلون لا يسعون إلى الحكم في المنطقة المعنية، بل إلى رعاية قيام نظام يحترم الحقوق فالانسحاب. ولغة الحرب ليست مناسبة في هذا السياق.
 - أعضاء المجتمع المدني المتدخلون في حالات تعرض الحقوق للانتهاك مطالبون، وفقاً لمعايير المجتمع المدني، باحترام حقوق جميع المدنيين في المنطقة التي كانت هدفاً لتدخلهم. وهذا يشمل احترام حقوق المخالفين الذين هم أصحاب حقوق يتعين منعهم من اقتراف الجرائم، وليسوا أعداء يجب سحقهم.
 - خلال إدارة عملية التدخل الإنساني لا بد من التحلي بالحرص على ضمان حصول أصحاب العلاقة جميعاً على حقوقهم المدنية المتمثلة بحرية الكلام. يجب على وسائل الإعلام ألا تكتفي بعكس وجهات نظر طرف واحد بما يحقق تسجيل انتصارات دعائية على «العدو». لا بد لأي تدخل باسم المجتمع المدني من الحرص على احترام معايير المجتمع المدني، وخصوصاً تلك المتعلقة بحرية الكلام وحرية الصحافة.
 - في كل من مثل هذه التدخلات يجب التحلي بالحرص على تحديد الأفراد المسؤولين عن اقتراف جريمة انتهاك الحقوق بدقة. يبقى المجتمع المدني
-
- (1) في بعض الحالات قد يكون ضحايا انتهاك الحقوق مسحوقين تماماً إلى درجة يكونون معها عاجزين حرفياً (لأسباب منها الخوف) عن طلب النجدة في النضال من أجل الوصول إلى حقوقهم. عندئذ يتعين على أولئك الذين يفكرون بالتدخل أن يتخذوا جميع الخطوات الضرورية لمعرفة ما إذا كان المعنيون مستعدين لطلب التدخل في غياب القمع. قد يستدعي الأمر عقد لقاءات سرية مع ضحايا القمع، أو التحدث مع من هم في الشتات من ذوي العلاقة بالأمر.

مجتمعاً لأفراد. لا بد من إبداء الحرص على الابتعاد عن وُصَم الشعب كله أو جماعات عرقية كاملة بوصمة العدو، والتركيز فقط على أناس محددين بالأسماء. وحين لا يكون هذا ممكناً يجب تحديد المنظمة الأوثق ارتباطاً بالمخالفات. ففي المجتمع المدني يبقى المخالفون والخطاة أفراداً في التحليل الأخير.

- ينبغي فهم التدخل على أنه عمل من أعمال الشرطة داخل مجتمع «نا» المدني الكوكبي، بديلاً من كونه حملة عسكرية ضد دول «هم» المعادية. ليس الهدف هو إلحاق الهزيمة بـعدو محدد، بل الحيلولة دون حصول الاعتداء على حُرُمات حرية أفراد معينين.
- لا يصبح المدنيون متمتعين بالحرية الكاملة إلا حين يؤكدون ذواتهم مواطنين في كيانات ديمقراطية. وبالتالي فإن على المتدخلين أن يركّزوا دائماً على استهداف تسهيل عملية بناء الأنظمة الديمقراطية. أما عدد الكيانات الديمقراطية التي ينبغي أن توجد في منطقة معينة فيعود تحديده إلى المدنيين أنفسهم، لا إلى الأطراف المتدخلة. وعملية تيسير انبثاق هذا الكيان الديمقراطي أو ذاك مختلفة تماماً عن فرض إحدى الصيغ الديمقراطية على شعب غير راغب⁽¹⁾.

ملاحظات ختامية

كان هدفي الطاعني هنا متمثلاً بوضع فهمنا الأخلاقي للتدخل الإنساني في إطار تحليل كلي شمولي لاثنتين من الممارسات الكوكبية الرئيسية التي نحن متأسسون فيها حالياً كأطراف أخلاقية. لقد أكّدت أننا مؤسسون كمدنيين، كأصحاب حقوق جيل أول، في مجتمع مدني كوكبي، وأن هذا شرط مسبق

(1) على هذا الصعيد نجد أن جزءاً كبيراً من الكلام الدائر حول التدخل في يوغسلافيا خلال أزمة كوسوفا لم يكن في مكانه.

لوصولنا مرتبة مواطن النظام الأرقى في إطار ممارسة الدول الديمقراطية والسائرة في الطريق الديمقراطية، تلك الممارسة التي تحلم بها أكثرية البشر في الوقت الراهن. لا يتم فهم التدخّل الإنساني فهماً صحيحاً بالنظر إليه على أنه تدخّل جائر في الشؤون الداخلية لدولة ذات سيادة، بل من خلال اعتباره عملاً مستهدفاً لمنطقة مجتمع مدني تعرّض للانهيّار. يبقى الهدف متمثلاً: بإصلاح المجتمع المدني بما يمكن الناس هناك من السير قُدماً على طريق بناء المؤسسات الديمقراطية التي يمكنهم في إطارها من أن يتمتعوا بحقوق المواطنة.

(1) بالإشارة مرة أخرى إلى كوسوفا، لا يحق للدول المتدخلة أن تفرض شروطاً على وضع كوسوفا المستقبلي. فمسؤولية تحديد عدد الأنظمة الديمقراطية التي ستنشأ في المنطقة على المدنيين من أبنائها دون غيرهم.

نظرة ذرائعية إلى السياسة الخارجية الأخلاقية

مولي كوچران

في 1898 اشتبكت الولايات المتحدة مع إسبانيا في حرب هدفها الكسب الإمبريالي. كانت الولايات المتحدة قد ضمت جزر هاواي؛ وعبر إلحاق الهزيمة بالإسبانيين، أجبرت إسبانيا على التنازل عن كوب وبورتوريكو، والتفاوض حول وضع جزر الفلبين. غير أن القوات الأمريكية الغافلة عن الهدنة احتلت خليج مانيتا. سلّمت إسبانيا باستيلاء الولايات المتحدة على الفلبين في معاهدة باريس في تشرين ثاني/ نوفمبر 1898، إلا أن الولايات المتحدة ما لبثت، مع حلول يوم 4 شباط/ فبراير 1899، أن انخرطت في الحرب من جديد، مع الفلبينيين العاكفين على خوض حرب استقلال هذه المرّة.

حتى هذا التاريخ كانت أمريكا قد ظلت تعتبر نفسها بلداً «معارضاً للنزعة العسكرية» وللغزو، وللجيوش العاملة، وجميع العادات السيئة الأخرى المرتبطة بأنظمة الحكم الملكية العائدة إلى العالم القديم، (توچمان Tuchman، 1996: 137) أي لسائر وجوه نظام الحرب الذي دأبت القوى الأوروبية على تأييده. كانت أمريكا مرشحة لأن تشكّل نموذجاً للمثل الأعلى الديمقراطي في الخارج: عالماً جديداً عازفاً عن التسلّط والغزو المحكومين. أما الآن فقد كانت الولايات المتحدة متورطة في خوض حرب لخنق إرادة الفلبينيين الحالمين بأن يحكموا أنفسهم.

في الوقت نفسه تقريباً، كانت الفلسفة الأمريكية تنعطف انعطافتها

الحاسمة الخاصة. ثمة مدرسة فكرية اعتُبرت ذات جذور ممتدة إلى كتابات رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson، وجاء التعبير الفلسفي الأول عنها متمثلاً بمؤلفات چارلز پيرس Charles Peirce، أطلق عليها وليم جيمس William James في 1898 اسم «الذرائعية» وعكف هو وجون ديوي على الدعوة إلى تبنيها قبل نهاية القرن وبعدها (وست West، 1989). قامت مقارنة هذه المدرسة للأخلاق والحقيقة في الفلسفة على رفض جميع أشكال الاستبداد والنزعات الإطلاقية (الاستبدادية)، على الاعتراف باحتمال الخطأ في أي مبدأ أو أطروحة، وعلى شنّ الهجوم العنيف ضد الثنائيات الشبيهة بالعقل/ الجسد، الموضوع/ الذات، الواقع/ القيمة الطاغية على فلسفة القارة [الأوروبية]. لم تكن هذه الأفكار، بنظر جيمس، بعيدة عن السياسة الخارجية. لقد فهم جيمس هذه الذرائعية طريقة تفكير فاعلة ضد، ومنتقدة للنزعات الإمبريالية التي رآها نامية في تربة العواطف والأفعال الأمريكية في ذلك العصر. كان جيمس ومعه ذرائعية مرموقة ومنتفذة أخرى تدعى جين آدمز، عضوين في رابطة معاداة الإمبريالية التي تأسست في 1898، والتي كانت ترى مثل هذا النوع من النشاط مناقضاً للديمقراطية، ولجذور الديمقراطية الأمريكية خصوصاً. وبالفعل فإن جيمس كتب إلى أحد أصدقائه في ذلك الوقت قائلاً: «كانت الطريقة التي تقيأت بها البلاد مبادئها القديمة مع لمسة الإغراء الأولى مثيرة للغثيان» (توچمان، 1996: 161).

يتساءل هذا الفصل عن الإرشاد الذي تستطيع الذرائعية أن توفره لصانعي القرار السياسي والمحللين فيما يخص السياسة الخارجية الأخلاقية. أما الجواب الذي سأسوقه فهو أن الذرائعية ترى أن فهم الأخلاق يجب أن يكون فهماً ديمقراطياً. تنطلق الذرائعية من افتراض أن جميع الأشخاص مؤهلون للتطور والنمو الذاتيين، وينبغي أن تتوفر لهم الفرص التي تمكّنهم من ذلك، وهذا يستدعي أن يبقى النشاط الذي يؤثر فيهم، في حياتهم اليومية، خاضعاً

لموافقتهم. وحين يجري تطبيقها على السياسة الخارجية فإن هذه الضرورة الأخلاقية تشي بأن على أية دولة أن تسعى، قدر استطاعتها، إلى ضمان تمكين الأشخاص المتأثرين بالنشاط العابر للحدود القومية من المشاركة في صنع القرار فيما يخص تنظيم ذلك النشاط. لذا فإن من المهم أن تبقى الدول مستعدة للتجاوب مع الإرادة الجماعية للجماهير العابرة للحدود القومية المتشكلة في عدد متزايد من المؤسسات الجديدة غير الرسمية كالحركات الاجتماعية والرسمية كالمنظمات غير الحكومية (NGO's) والشبكات العابرة للحدود القومية.

مثل هذه الأطروحة لا توحى إجمالاً بسياسة خارجية متصورة تقليدياً.

أين هي الإشارة الأكثر تحديداً إلى مواطنينا أو المصلحة القومية؟ هل نحن بصدد أخلاق مجردة غير ذات علاقة بوقائع مصالح السياسة الخارجية المشروعة المرتبطة بالأمن أو بالاقتصاد؟ لعل المهمتين الرئيسيتين اللتين أجدني مكلفاً بأدائهما هما معاينة ما إذا كانت السياسة الخارجية الأخلاقية، مفهومة فهماً ذرائعياً، منظوية على أية أهمية تجريبية بالنسبة إلى التحديات المنتصبة اليوم أمام الدول، وتقديم سلسلة من التسويغات المعيارية للإرشاد الأخلاقي الذي تضيفه الذرائعية.

للسير قُدماً، من المهم كشف النقاب عن أن الذرائعية ليست مقارنة حالمة، «مقاربة رأس في السحب»، للأخلاق، مقارنة بعيدة عن الاهتمام العملي بالتجربة المعاشة وبالمعضلات الواقعية التي تواجهها عملية صنع قرار السياسة الخارجية. وبالتالي فقد يكون مفيداً أن ننظر إلى الوراثة لنلقي نظرة على فترة كانت فيها الفلسفة الذرائعية في أوج نفوذها، فترة زمنية ذات سمعة سيئة أيضاً انخدع فيها العالم بسراب إمكانية اعتماد علاقات خارجية أخلاقية ومسالمة: فترة العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. منذ ذلك الوقت، ظل أساتذة العلوم السياسية يوبّخون أفواج صانعي السياسة، المعلقين والأكاديميين الغارقين في بحر الأحلام المبدئية والعاطفية بعالم مُبرَّأ من علة الحرب خاضع لقيادة المنظمات الدولية.

في كتابه **أزمة السنوات العشرين**، يقول إي. إچ. كار E. H. Carr إن هذه الفترة لم تستطع فعل ما كان القرن التاسع عشر، بخصوصيته التاريخية، قادراً قدرة فريدة على فعله: إدارة نوع من المزاجية أو المساومة الطوباوية بين الأحلام المثالية بنوع من التصريف المحترم للعلاقة بين الدول وضرورات القوة في التعامل مع دول عدوانية، توسعية (1964 [1946]: 27، 60 - 62). من اللافت أن الذرائعية، بالنسبة إلى طيف المثالي/ الواقعي الموصوف خطأ، الذي ترك أثراً يتعدّد قياسه على اختصاص العلاقات الدولية والذي يبقى كتاب كار مسؤولاً عنه إلى حد كبير (ولسُنْ Wilson، 1998)، مستقرة في كل من طرفي ذلك الطيف كما في قلبه في الوقت نفسه. فكتاب متأثر بالذرائعية، والتر ليمان، مثلاً، كان قاسياً في تقويمه لمواقف الولايات المتحدة الانعزالية ولافتقار السياسة الخارجية إلى الاستعداد العسكري منذ بداية القرن [العشرين] وحتى سنة 1946. وكتاب آخر هو جون ديوي، وهو الفيلسوف الذرائعي الأكثر نفوذاً والأغزر إنتاجاً في القرن العشرين، بقي متأرجحاً في منتصف هذا الطيف، لأنه بادر، آخر المطاف، إلى تأييد اشتراك الولايات المتحدة في الحربين كليتيمها، مع بقاءه شديد الموالة لحركة **تجريم الحرب**. أما جين آدمز فقد نجحت، رغم تعرضها لسيل عنيف من النقد من جانب الجمهور فضلاً عن بعض رفاقها التقدميين، في الحفاظ على موقف مسالم خلال فترة تورط الولايات المتحدة في الحرب العالمية الأولى.

ما تفسير هذا التنوع داخل الدائرة الذرائعية؟ وبقدر أكثر حسماً، ما الإرشاد الذي تستطيع نظرة فلسفية معينة أن تقدّمه ويكون قادراً على التمهض عن مثل هذه الآراء المتباينة؟ رداً على هذين السؤالين وتنفيذاً لمهام هذا الفصل، سأبدأ بتقديم تلخيص وجيز لعناصر الذرائعية المفتاحية كمقاربة أخلاقية. سأبادر، بعد ذلك، إلى تعقّب مواقف كل من الكتاب التالية أسماءهم: ليمان، ديوي، وآدمز، من ذرائعتهم وآرائهم حول إدارة الشؤون

الخارجية الأمريكية خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين . وهكذا فإنني سأدلي بفكرتين . الأولى تؤيد الرأي الذي يقول بأن ثنائية المثالية/ الواقعية مضلّة وما أكثر ما أدّت إلى إعاقة إمعان النظر في الأخلاق والسياسة الخارجية فترة من الزمن أطول مما ينبغي . لم يكن أي من هؤلاء الكتاب غافلاً عن «وقائع» عالم السياسة . فالتباين بين مواقفهم كان في الحقيقة ناجماً ، في المقام الأول ، عن تفسيرات مختلفة لوقائع الوضع العالمي وآفاق إيجاد ناظم له . أما فكرتي الثانية فنقول إن ديوي و آدمز ، على الرغم من أن وقائع نوعية جديدة من السياسة الدولية ، كما تصورهاها ، أثبتت أنها أقل من متجذّرة في أيامهما ، قد تعرفا على بداية نزعات نحو أشكال ما بعد سيادته وإدارة كوكبية باتت اليوم أفضل رسوخاً وأقوى تجذراً بصيغ لسنا مهئين لمجاراتها . وبالتالي فإن هذا الفصل يستعرض ما إذا لم تكن رؤية سياسة عالمية جديدة تقاسمها ديوي و آدمز ، رؤية مشحونة بأخلاق ديمقراطية ذرائعية ، وجدول أعمال معياري قابل للدفاع عنه فقط ، بل وبرنامجاً يجيد التقاط جملة الأشكال التي تتغيّر بها طبيعة السّلم والأمن هذه الأيام ، وبالتالي الأشكال التي يتعين على صنع قرار السياسة الخارجية أن يتغيّر بها .

الذرائعية كمقاربة أخلاقية

تتميز الذرائعية كمقاربة فلسفية بكتابات بيرس في علم الدلالات وكتابات جيمس في علم النفس ، أما ديوي فقد كان مسؤولاً إلى حد كبير عن استكشاف مغزى الذرائعية بالنسبة إلى الأخلاق والسياسة بطريقة أكثر اتصافاً بالمنهجية (ثاير Thayer ، 1981 : 383) . فديوي اعتبر الغوص في كيفية الاهتمام إلى أفضل سُبُل حل مشكلات الأشخاص في حياتهم اليومية ومساعدتهم على اكتشاف لا حلول عملية فقط ، بل وحلول ذات معنى في نظرهم ، مسؤولية أخلاقية . برأي ديوي كان إخفاق الفلسفة كامناً في اهتمامه بالتأمل المجرد للحقائق والمطلقات الكونية أكثر من جملة المشكلات الاجتماعية الواقعية المنتصبة في وجه الأفراد

في عوالمهم اليومية (ديوي، 1948). يتمثل الهدف النهائي للبحث بترسيخ إحساس متزايد الاتساع بالإلفة، لدى أشخاص دائبين على بذل جهود متعاونة في سبيل تطوير قدراتنا العقلية وطرائق إدارتنا للنشاط الذي يؤثر فينا. كان ديوي يرى هذا نمواً أخلاقياً ضرورياً ويعتبره الهدف الوحيد (1948: 177). فمن شأن الغوص في التجربة عبر الجهد القائم على التعاون مع الآخرين في عمليات التعرف على الأوضاع الإشكالية، بحثاً عن الحلول واختباراً للحلول الممكنة، أن يفضي إلى النمو. صحيح أن فكرة النمو كهدف هذه ضبابية، ولكن تلك هي غايتها المقصودة. فالإحياء بأي شيء يفوق ذلك من شأنه أن يضيق أفق البحث، مقيداً إمكانياته، هوامشه ومبادراته، وصولاً إلى تقييد الحلول المختبرة. إن النمو يتطلب الانفتاح مع قدر من افتراض احتمال الخطأ في جميع هذه المبادرات التي تقوم مبادئ الأخلاق الاستبدادية (المطلقة) بسد الطريق أمامها.

ما الطابع الديمقراطي لهذه الذرائعية بدقّة؟ ثمة فكرة كامنة في قلب الفكر الديمقراطي حول من نكون كأشخاص مركزية أيضاً بالنسبة إلى أي اهتمام أخلاقي بالبحث والنمو. تنطلق الذرائعية من افتراض أن جميع الأشخاص متمتعون بالذكاء ولا بد من تمكينهم من امتلاك الفرص التي تؤهلهم لتوجيه حياتهم، وهذا يستدعي أن يكون «الأشخاص» أصحاب رأي في النشاط الإنساني الذي يؤثر عليهم. وفكرة أن الموافقة ينبغي أن يوجه العلاقات الإنسانية هي فرضية شائعة بالنسبة إلى الفكر الديمقراطي.

غير أن الضرورة الديمقراطية في الذرائعية ليست محصورة بهذا. فالذرائعية تستدعي الديمقراطية على الصعيد المنهجي أيضاً. إنها مطلوبة إطاراً للبحث ومنهج الذكاء من جهة والطريقة التي تتم متابعتها بها من جهة ثانية. إذا فكرنا بإدخال تجربة في حل إحدى الحالات الاجتماعية الشائكة، فإن الذرائعية تفترض أن أفضل طرق إنجاز هذه المهمة هي في سياق منفتح على تبادل

الآراء. حيثما تكون حرية التعبير، حيثما يستطيع الأشخاص إطلاق آراء نقدية، حيثما يكون تدفق المعلومات حراً، ثمة ثقافة ديمقراطية. أما عن المنهج المعتمد في إجراء البحث، فثمة سلسلة من العناصر التي تستدعي الديمقراطية. تقوم الذرائعية، أولاً، على افتراض أفضلية كثرة العقول النقدية. فالحلول تكون أفضل اختباراً واجترافاً وأكثر اتصافاً بالصفة العملية حين يكون جميع ذوي العلاقة مشاركين في التفكير بها. ينبغي للبحث، ثانياً، أن يجري في أوسع نطاق ممكن، لا من حيث أعداد المشاركين فقط، بل ومن حيث الخيال والإبداعية اللذين يتم اعتمادهما في السعي إلى الحلول والحقائق. ذلك هو السبب الذي يفرض تحديداً ألا يكون هدف البحث المحدد بالنمو، أكثر تخصيصاً من الدعوة إلى الحساسية، اليقظة وموازنة المصالح في متابعة البحث. ثمة اعتبار ديمقراطي ثالث وأخير فيما يخص المنهج ألا وهو أن تحقيق التوازن بين الغايات والوسائل أمر بالغ الأهمية. أوضاع شائكة تنشأ في عالم الواقع. ومن أجل توفير حل عملي، لا بد للوسيلة المستخدمة من أن تكون ليس فقط واقعية فيما يخص ما هو متوفر، بل ومتناسبة مع الغاية. إذا كانت الغاية المرجوة هي تنمية قدرات الإنسان ورخائه، خصوصاً، فإن أية وسيلة مختارة مقبولة لهذه الغاية، ولو جزئياً، من شأنها أن تقوِّض الحل المتحقق. لا بد للغايات الديمقراطية، باختصار، من وسائل ديمقراطية.

لتلخيص ما يمكن استخلاصه من هذا كمرشد على صعيد دراسة السياسة الخارجية الأخلاقية، أقترح ما يلي: أولاً، ترى الذرائعية أن الحقيقة ليست جاهزة، قابلة للاكتشاف عن طريق التأمل الفلسفي المجرد، بل هي كامنة، بدلاً من ذلك، في مدى مواكبتها للتجربة الإنسانية ومدى غوصنا في عمق تلك التجربة. ثانياً، تقوم الذرائعية على نبذ الجمود العقائدي (الدوغمائية) بجميع أصنافها، لأن أشكال الغوص في التجربة التي تكون مفتوحة حقاً وحساسة فعلاً إزاء تلك التجربة ستعكس طبيعتها الطارئة. وبالتالي فإن من الضروري فهم

جميع الاستنتاجات المتعلقة بالحقيقة على أنها قابلة للخطأ؛ أي خاضعة لإعادة النظر. ثالثاً، تتركز الذرائعية على حل المشكلات ذات العلاقة بالأوضاع الحرجة غير المحسومة؛ فهي تنطلق من اعتبار كل وضع على أنه فريد من حيث الطابع، يتطلب حله الاستثنائي الخاص. رابعاً ثمة علاقة بينية حاسمة بين الوسائل والغايات تجعل الذرائعيين يتحدثون عن سلسلة وسائل - غايات متصلة. خامساً وأخيراً لا بد للغوص في عمق الأوضاع الحرجة وغير المحسومة والسعي إلى أوسع أشكال التنمية الممكنة للطاقات البشرية من توفر جماعة منفتحة أو ديمقراطية.

لنعد الآن إلى والتر ليمان، وجودي ديوي، وجين آدمز لتسليط الضوء على تجلي هذه الأفكار في تقويماتهم الخاصة للأوضاع الإشكالية الشائكة الناجمة عن العلاقات الخارجية الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين. سأقوم بتجميع هذه الأفكار في ثلاث أطروحات، لافتاً النظر في كتابات كل منهم إلى: (1) الهجمات على أشكال الجمود العقائدي (الدوغماتيات) و/ أو التجريدات الكامنة في عمق التجربة؛ (2) تحليل سلسلة الوسائل - الغايات؛ و(3) الحجج المؤيدة للموافقة الديمقراطية والحاجة الداعية إلى أشكال أوسع من الترابط القائم على الموافقة.

الذرائعية في الممارسة: ليمان، وديوي، وآدمز

ليمان

قد يبدو إقحام ليمان في الحوزة الذرائعية هنا مُربكاً. كثيراً ما كان يُصنّف على صعيد العلاقات الدولية، بعيداً عن ربطه بالنزعة الذرائعية، في خانة واقعية جنباً إلى جنب مع كل من جورج كنان أو هانس مورغنتاو. وبصورة متكررة تناوش لييمان على صفحات الجرائد والمجلات مع ديوي؛ كان الرجلان مختلفين حول قضايا كثيرة - من المشكلة الحقيقية الكامنة وراء أفول نجم

الجمهور في السياسة الأمريكية، إلى مسائل مثل دعم عُصبة الأمم أو حركة تجريم الحرب. فالحرب العالمية الأولى أقنعت ليمان بالشرح الفكري - الثقافي القائم بين عامة الناس من جهة والنخبة الطبيعية ومعها أهل الخبرة من جهة ثانية؛ كان ليمان، بالتالي، مقتنعاً بضرورة القيادة النخبوية في إدارة الشؤون الإنسانية (كاپلان Kaplan، 1956 : 357 - 359). لم يكن يشاطر الإيمان الذرائعي الديوي يتمتع جميع الأشخاص بالقدرة على فهم وإدارة حياتهم مستخدمين ذكاءهم، مما أضفى على هواجسه الديمقراطية طابعاً مختلفاً عن السمة التي ميزت هواجس ديوي الديمقراطية. غير أنه بقي، مع ذلك، متمسكاً بأخلاق ديمقراطية قائمة على الموافقة، حتى في كتاباته عن الشؤون الخارجية، وقد استخلص من لقاءات احتساء الشاي الأسبوعية مع جيمس، تلك المناسبات التي ثمنها عالياً في أثناء الدراسة بهارفارد (ستيل Steel، 1980 : 17 - 18)، سلسلة طويلة من الأطروحات الذرائعية التي تظهر في كتاباته، بما فيها كتابه الصادر في 1943 بعنوان سياسة الولايات المتحدة الخارجية: درع الجمهورية.

مؤخراً تمت إضافة كتاب ليمان، سياسة الولايات المتحدة الخارجية، إلى قائمة، وضعت بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة والسبعين لصدور مجلة فورين أفيرز، لأكثر الكتب تأثيراً في الاختصاص على امتداد السنوات الخمس والعشرين الأخيرة. ومُرَّشَّح الكتاب عزا أهميته إلى هذه الفكرة التي تشكّل جوهر رأي ليمان: «دون التحكم بالمبدأ الذي يقول بوجود محافظة الأمة على التوازن بين أهدافها وقوتها، بأغراضها داخل أسبابها وأسبابها مواكبة لأغراضها... يتعذر التفكير بالسياسة الخارجية تعذراً مطلقاً» (ليمان، 1943 : 7). بنظر ليمان تمثل خطأ الولايات المتحدة السياسي الكبير منذ الحرب الإسبانية - الأمريكية بكونها قد بالغت في توسيع دائرة التزاماتها مع احتلال الفلبين، قد ادعت حقوقاً وأعلنت مثلاً علياً لم تكن مستعدة للقتال في سبيلها (ليمان، 1943 : 8). كان ليمان يعتبر ذلك إخفاقاً قومياً ما لبث أن تمخض عن

عواقب وخيمة وكارثية. فبسبب عدم موازنة التزاماتها العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر، اضطرت الولايات المتحدة إلى خوض حربين كبيرتين غير متوقّعتين لم تكن مستعدة لهما (ليمان، 43 : 26). يبقى هذا الرأي تفسيراً بالغ الجودة للفهم الذرائعي لسلسلة الوسائل - الغايات المتصلة المطبقة على السياسة الخارجية. فالوسائل التي كانت تحت تصرف الولايات المتحدة (فيما يخص الأسلحة، التحالفات وما إليهما) لم تكن متناسبة أو متناغمة مع الغايات (خارج الإقرار بمطالبتها بالهيمنة الموسعة). إن رأياً يقول بالترابط الوثيق بين الوسائل والغايات، وهو رأي ذرائعي، كان أساس دعوة لييمان الولايات المتحدة إلى بناء قدراتها العسكرية.

ثمة موضوع ذرائعي آخر يبرز في كتابات لييمان ألا وهو انتقاده لـ Woodrow Wilson على إقحام البلاد في الحرب تحت راية «جعل العالم مكاناً آمناً للديمقراطية». بنظر لييمان، كانت مثل هذه التجريدات مفتقرة إلى الدقة المطلوبة في تشخيص الطبيعة الحقيقية للمشكلة، أي احتمال أن يتمخض استئناف حرب الغواصات عن عزل بريطانيا وإماتها جوعاً وعن وقوع أوروبا تحت سيطرة ألمانيا، بما يبقي الولايات المتحدة مضطرة للعيش في حالة جاهزية عسكرية دائمة (ليمان، 1943 : 33). كانت لهذا النوع من التنظير الأخلاقي الغامض، برأي لييمان، عواقب سلبية لأن الأمريكيين كان من شأنهم، لو جرى تبصيرهم حول الطبيعة الحقيقية لمشكلة الولايات المتحدة الأمنية، أن يدعموا عصبة الأمم، التي كان من شأنها أن تتعزز جراء مشاركة الولايات المتحدة في تحالف قوي مع فرنسا وبريطانيا، وهي جميعاً ممسكة بدفة توجيه العصبة (ليمان، 1943 : 37). لعلنا هنا أمام تركيز ذرائعي على نوع التضليل الذي تستطيع التجريدات أن تفرزها، لأنها ليست مستندة إلى خصوصيات الوضع الملموس المتاح.

أخيراً، وبالصورة الأكثر إثارة ربما نظراً لصدقيته الواقعية، كان لييمان،

بطريقة ذرائعية، يرى الحاجة إلى بناء شكل من أشكال الرابطة الأوسع على أساس الموافقة بهدف خدمة رخاء الإنسان، الذي بدا، بنظره، وثيق الارتباط بالأمن. فالنظام الجديد المرشح لأن يشاد صرحه من ركام الحرب العالمية الثانية كان، برأي ليمان مستنداً إلى تعزيز وصيانة تحالف للقوى الكبرى المتمثلة بالولايات المتحدة، المملكة المتحدة، الاتحاد السوفيتي والصين. كان هذا التحالف مرشحاً لقيادة نظام جديد «ترى الشعوب الأخرى» من خلاله «أن حرياتنا مُعترف بها في قوانين تحترمها القوى الكبرى وتكون الشعوب جميعها ملزمة بمراعاتها» (ليمان، 1943 : 175). أقر ليمان أن من شأن مثل هذا النظام أن يُعد منافياً للبرالية، لأنه سيكون محكوماً بالمبادئ التي لا تستطيع سوى قلة، القوى الكبرى، أن تتعايش معها. غير أن ليمان ظل مصراً على أن الوضع لن يكون كذلك، لأن التحالف كان سيضطر، إذا أراد الاستمرار، لأن يكون ليبرالياً في سياسته. ذلك هو ما أطلق عليه اسم «المنطق العنيد» للتحالف: المنطق الذي يقول بأن أعضاء التحالف سيكونون ملزمين حتماً بإقرار حريات الشعوب الباقية خارج التحالف (ليمان، 1943 : 1973). وإلاّ فإنهم كانوا سيصبحون متنافسين فيما بينهم حول الهيمنة على تلك الشعوب، بما يقيهم عاجزين عن الحصول على الموافقة والتأييد المطلوبين لاستمرار تحالفهم. لم يكن ثمة أي خيار سوى دعم «نظام عالمي حر» (ليمان، 1943 : 173). كان ليمان يقر تنوع الآراء حول ما تعنيه الحرية، غير أنه ظل يصصر على أن «ما يمكن أن يسود في كل مكان، إذا بقي التحالف متماسكاً، هو القانون الكوني الشامل الذي يقول إن القوة يجب ألا تكون متعسفة، بل لا بد من ممارستها وفقاً لقوانين مفتوحة للمناقشة وخاضعة للمراجعة المنتظمة» (ليمان، 1943 : 174).

ما يقترحه ليمان هو شكل من أشكال الإدارة الكوكبية، شكل تتولى قيادته نخب القوى الكبرى على أساس المناقشة، والموافقة والقانون. كان مؤيداً للعصبة لأنه اعتبرها منظّمة من شأنها أن تمهّد الطريق لتشكيل وصيانة مثل

هذا النوع من التحالف والحكم. أعتقد أن هناك نوعين من التقويم يحددان صيغة واقع مشكلة النظام الدولي بالنسبة إلى ليپمان ويؤثران في طابع اقتراحه المتعلق بحلّها. أولهما مستمد من معاشته للحرب العالمية الأولى: من قناعته العميقة بأن على النخب أن تتولى مهمة معالجة المشكلات الداخلية والدولية على حد سواء. وهكذا فإن جهوده الهادفة إلى تطوير الديمقراطية تركّزت على تمكين الجمهور من فهم حقيقة أن من الأفضل له أن يترك مصالحه بين أيدي النُخب. أما التقويم الثاني المستمد من سنوات الحرب هذه فتمثلت بأن من الضروري النظر إلى الرخاء الإنساني في المقام الأول على أنه موضوع بقاء، وبقاء لمواطني الولايات المتحدة خصوصاً، وعلى أن الوسيلة إلى هذه الغاية متمثلة ببناء سياسة خارجية موحدة قائمة على أساس فهم جملة مستلزمات الأمن والقدرات التي تتطلب توافرها.

وهكذا فإن المسألة المطروحة تمثّلت، بنظر ليپمان، بالأمن الأمريكي؛ وقد تمثّلت وسيلة حلها بالاستعداد العسكري مع قدر أوسع من الترابط المستند واقعياً إلى نوع من الاعتراف بطاقات القوة لدى الدول. إلا أن تلك الواقعية ذاتها تطلبت الإقرار بالحاجة إلى إدارة تضطلع بها نخب قوى عظمى مع قفزة إيمان بأن الحل الأمثل هو ترك مصالح الولايات المتحدة بأيدي هذه النخب، لأن دوام مثل هذا التحالف كان يشترط أن يكون قائماً على ترابط أوسع مستند إلى الموافقة كما إلى الاعتراف بالحرّيات. ذلك هو منبع التزامه شبه الذرائعي بالديمقراطية، حتى في المجال الدولي، إلا أنه يبقى التزاماً شديداً وقائع نظام دول يضبط نفسه عبر أداة الحرب بما يدفعه إلى اتخاذ شكل قائم على أساس مفهوم الدولة العظمى أو النخبوية. وفي هذا المثال فإن موقف ليپمان شبيه بالنزعة الذرائعية بسبب مخاطبته تآلفاً أوسع قائماً على الموافقة. إلا أنه يبقى موقفاً بعيداً عن التناغم الكامل مع الذرائعية لأن هواجسه الديمقراطية ليست مقيدة أو مشروطة إلا باستعداده للثقة بالنُخب في حل الأوضاع الإشكالية.

ديوي

على الرغم من أن ديوي لم يؤلف أي كتاب عن السياسة الخارجية الأمريكية، فقد ظل، بين عامي 1916 و1953، يساهم بانتظام في النيو ريببليك وغيرها من الدوريات ويعلق على دور أمريكا في العالم، وعصبة الأمم، والقانون الدولي والمحكمة العالمية، وحركة تجريم الحرب، والسياسة الدولية في الشرق الأقصى. وبصرف النظر عن الاختلافات بينه وبين ليمان، أقر ديوي سنة 1917 باضطرار الولايات المتحدة إلى دخول الحرب في أوروبا. فالوضع، بنظر ديوي، كان واضحاً: كان لا بد من استخدام القوة لضمان إعادة بناء السياسة الدولية على أسس ديمقراطية. إلا أن عملية إعادة الترتيب التي تصورها كانت جذرية تماماً من حيث مضمونها الديمقراطي، ومتجاوزة لما اقترحه ليمان كثيراً. فما كان سيحدد الأساس الجديد للعلاقات الخارجية لم يكن متمثلاً بأي تحالف بين قوى كبرى، أو حتى قيادة مستندة إلى دول. كانت هذه الحرب، بدلاً من ذلك، وسيلة لتحقيق تنظيم عالمي من شأنه أن يشكّل «بدايات حكم شعبي [حكم شعوب لا حكومات] عابر للحدود والمصالح القومية» (ديوي، 1929: 565). بعبارة أخرى، نشأ تأييده للحرب من الاقتناع بأن القوة وسيلة قابلة للاستخدام بطريقة ذكية لخدمة هدف تمكين الجمهور من التحكم بالنشاط العابر للحدود القومية. غير أن ما يدعو للأسف هو إخفاق كل من السلم، الذي اعتبره غير عادل، وعصبة الأمم في تشكيل الأساس اللازم لعملية إعادة التنظيم الديمقراطية التي حلم بها. وقد أدى ذلك، في النهاية، إلى جعله يعيد النظر بموقفه من الحرب كوسيلة مناسبة لأية غاية ديمقراطية أو سلمية. حول طاقاته نحو حركة تجريم الحرب، مدبجاً سلسلة طويلة من المقالات بأمل توحيد الرأي العام الأمريكي في دعم قضية الحركة (ديوي، 1929: 666 - 690). إلا أن معاهدة كيلوغ - برياند Kellogg Briand التي حظرت استخدام القوة بين الأطراف الموقعة لعام 1928، لم تكن، بنظر ديوي، ناضجة لأن عواطف التجريم والإدانة كان ينبغي لها أن تكون من احتضان وتطوير

جماهير ديمقراطية لتكتسب القوة المعنوية اللازمة لتمكينها من الفعل، الأمر الذي كان غائباً عن دائرة اهتمامات ومصالح الدبلوماسيين الواردة في هذه المعاهدة (وستبروك Westbrook، 1991: 269). وحين لاح شبح الحرب فوق أوروبا مرة أخرى، سارع ديوي إلى مطالبة الولايات المتحدة بالبقاء بعيدة، لخشيته من احتمال أن تؤدي إلى تقويض إنجازات حقبة الصفقة الجديدة (النيو ديل New Deal) للخطر ولا رتيابه من إمكانية تمخضها عن أية إعادة ترتيب ديمقراطية للعلاقات الخارجية (ديوي، 1939: 364).

كيف كان موقف ديوي من الأطروحات الذرائعية الثلاث التي عزَلَتْها في كتابات ليمان؟ مثله مثل ليمان كان ديوي يحتقر العواطف الغامضة المتجلية في تصريحات القادة والجمهور الذي وجده معزولاً عن حقائق المآزق التي يواجهها النظام العالمي. كان ديوي يسعى، كما يقول ستفن روكفلر Steven Rockefeller، إلى «نوع من الطريق الوسط الحصيف بين دعاة السلام المتطرفين من جهة وبين أولئك الذين كانوا يمجدون الحرب دونما حساب للعواقب من جهة ثانية» (روكفلر، 1991: 291). كانت جهود ديوي أكثر تركيزاً على المسالمين الذين كانوا على خطأ في خصومتهم المضللة لاستخدام القوة، تلك الخصومة التي اتخذت، برأي ديوي، شكل حقيقة أخلاقية مطلقة قلّصت من قدراتهم على رؤية وتقويم جملة الوسائل المتاحة لبلوغ غاياتهم. وفيما بعد الحرب شن ديوي هجوماً على المُطلّقات الكامنة في النزعة الحتمية التي ميّزت وجهات النظر الراهنة إلى الطبيعة الإنسانية: على الفكرة التي تقول إن الحرب والصراع حتميان نتيجة شيء متأصل في البشر، مما يجعل النزعة العسكرية، والجاهزية العسكرية بالتالي، حتمياً هو الآخر. كان ديوي يدرك أنه ليس هناك أي برهان من شأنه أن يشير إلى احتمال إلغاء الحرب ذات يوم. غير أنه كان يرى أن «القوى التي دأبت في السابق على إشعال الحروب قد اهتمت إلى مخارج أخرى؛ وثمة حوافز جديدة، مستندة إلى جملة أوضاع اقتصادية وسياسية جديدة، باتت موجودة. وبالتالي فإن الحرب إن هي إلا إحدى وظائف

المؤسسات الاجتماعية، بعيداً عن أن تكون متجذرة في صلب الكيان الإنساني» (ديوي، 1922 : 81).

كانت سلسلة الغايات - الوسائل المتصلة إحدى الأطروحات التي تكررت عودة ديوي إليها مرة بعد أخرى. كتب يقول: «لعل الحرص على الغايات واحتقار الوسائل القادرة وحدها على تأمينها هما المحطتان الأخيرتان لعملية تجريد الفكر من الأخلاق» (ديوي، 1929 : 638 - 639). كان ذلك هو الخطأ المركزي لدعاة السلام، برأي ديوي. وقد انتقد «إخفاق» هؤلاء «في إدراك الزخم الهائل الدافع باتجاه إعادة التنظيم الذي وفّرت هذه الحرب؛ فالإخفاق في إدراك مدى قرب واتساع الخلائط الدولية الحقيقية التي تجعلها ضرورية، إن هو إلا غباء لا يوازيه إلا تصوّر أصحاب النزعة العسكرية للحرب نعمة نبيلة مموهة» (ديوي، 1929 : 584). كان يشاطر دعاة السلام رؤيتهم لعالم أفضل تنظيمياً لصالح الديمقراطية والسلام، ولكنه كان يشعر بأن المسالمين كانوا يقعون في خطأ العزوف عن دراسة الوسائل المناسبة الكفيلة بتحقيق مثل هذا العالم. تبقى المثل العليا غير المدعومة بالقوة، بنظر ديوي، غير ذات مصداقية بصورة باعثة على اليأس. ولكنه ما لبث، حين أخفقت عملية إعادة التنظيم في التحقق، أن اعتبر الحرب إخفاقاً، كما قلت من قبل. صحيح أن ديوي لم يسلم صراحة بحصول انقلاب في تقويم رؤيته للقوة كوسيلة، غير أنه سارع، بعيد الحرب، إلى البحث عن أشكال بديلة عن القوة، ووسائل تتجاوز الحرب، من أجل بلوغ هدف إعادة التنظيم الديمقراطية للسياسة الدولية (وستبروك، 1991 : 196 هـ 2، 231).

ما نوع إعادة الترتيب المحددة التي رآها ديوي ضرورية؟ ينقلنا هذا إلى الأطروحة الثالثة: الأخلاق الديمقراطية التي تشكّل أساس الذرائعية، التي تتطلب السعي إلى إطار أوسع من الترابط يمكن من خدمة قضية رخاء الإنسان بشكل أفضل. أدّت الحرب العالمية الأولى إلى تبصير ديوي ليس فقط بمدى

تعاظم النشاط العابر للحدود القومية، بل وبمدى قيام هذا النشاط بتقريب الناس من بعضهم بأساليب تشكّل مساساً بسيادة الدول. لم تعد الدولة منبراً تستطيع الشعوب أن توظفه توظيفاً ناجحاً لتقول رأيها فيما تتأثر به من نشاط. فأفق ذلك النشاط كان دائماً على التغير جذرياً واصلاً إياها بشعوب مختلفة عبر حدود الدول. نظراً لأن العلاقات الخارجية - مدارة، على فوضويتها، في الخفاء من جانب الدول وموظفيها دون اهتمام ذي شأن بالحاجة إلى نشر تأملاتها أو حرص على مصالح الناس المتأثرين بنشاطها - كانت تمثل ممارسة تعرقل التغير الاجتماعي الفاعل القادر على تلبية حاجات رخاء الأشخاص. دأبت منظومة الدول السيادية، بدلاً من ذلك، على تأييد نظام حربي لم يكن يفضي إلى التغير إلاً عبر الصراع العسكري. ما كان مطلوباً، إذن، كان متمثلاً بتنظيم عالمي، ولكن ليس بالصيغة التي أخذتها عصبة الأمم. كان ديوي يرى هدف العصبة الرئيسي متمثلاً بفرض السلام عن طريق آليات حقوقية قد تكون نافذة في فترات أكثر استقراراً، ولكنها مرشحة للانحيار لدى تصادمها مع مشكلات التوسع القومي ومحاولات إعادة توزيع النفوذ. برأي ديوي لم تكن العصبة ببساطة إلاً أداة تكريس لميزان القوة في ذلك الوقت المحدد (ديوي، 1929: 620 - 635). أما ما كانت الحاجة تدعو إليه فكانت عصبة شعوب، لا عصبة حكومات، صادرة عن، وناشطة في سبيل تلبية جملة الحاجات اليومية العادية المتمثلة بالغذاء، والعمل، وتأمين المواد الخام، وما إلى ذلك (ديوي 1929: 610 - 614). تمثل هدف ديوي المفضل بتنظيم يوجهه الناس، لا الدول، تنظيم يوفر منبراً للنقاش، ويفتح الطريق أمام السياسة القائمة على الإجماع، وتمكين المعنيين من التحكم بالنشاط العابر للحدود القومية.

على النقيض من ليمان، لم ينظر ديوي إلى حاجات الرخاء بوصفها حاجات أمريكيين فقط، بل على أنها حاجات لجميع الأفراد؛ وقد تصور هذه الحاجات في إطار أوسع منظوية على معنى تعزيز قدرات الأفراد على التطور الذاتي، بدلاً من مجرد ضمان أمنهم. غير أن البقاء ظل، كما هو عند ليمان،

يحتل المرتبة الأولى حسبما يتجلى في تأييده الاضطرابي لدخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية بعد تعرّض بيرل هاربر Pearl Harbour للهجوم. ومع ذلك فإن واقع مشكلة النظام الدولي بقي، برأي ديوي، متمثلاً بالحاجة إلى التعرف على أسباب الحرب والمبادرة مباشرة إلى استئصالها بالوسائل المناسبة. أما وجهات نظره حول الأساليب أو القوى المناسبة فقد تطورت تبعاً لتجربته في تلك السنوات، وإن ظلت الغاية المستهدفة المتمثلة بعملية إعادة بناء ديمقراطية لسياسة العالم ثابتة. لم يشكّل حل ليمان القائم على رابطة أوسع من الدول خاضعة لحكم قوى كبرى نخبوية نظاماً ليبرالياً أو ديمقراطياً بنظر ديوي، لأن من شأن مثل ذلك الحل ألا يتجاوز تأييد الأمر الواقع. أما السبيل الوحيد المفضي إلى النظام الدولي فلم يكن ممكناً إلا من خلال نوع من إعادة البناء الديمقراطية الجذرية للعلاقات الدولية، عبر التثقيف والسعي الإنساني المكثف لبلوغ عالم ما بعد السيادة، عالم لا تختفي الدول منه بالضرورة، ولكنه عالم تصبح فيه هذه الدول مستعدة للتجاوب مع الجماهير الدولية التي من شأنها أن تنبثق حول مجالات نشاط عابر للحدود القومية لأغراض الدراسة والتنظيم فيما بين الأشخاص المتأثرين.

آدمز

لا تخطر جين آدمز بالبال مباشرة لدى التفكير بالسياسة الدولية بداية القرن العشرين، مع أنها فازت بجائزة نوبل للسلام في 1931. اضطلعت جين بقيادة تأسيس حزب السلام النسائي في أمريكا عام 1915، وسافرت، في وقت لاحق من العام نفسه إلى لاهاي لتولي رئاسة مؤتمر المرأة الدولي الأول للسلام، الذي ما لبث أن أصبح منظّمة دائمة تحت اسم رابطة المرأة الدولية للسلام والحرية (WILPF). كانت رئيسة المنظّمة؛ وساعية إلى عقد مؤتمر للمحايدين بهدف صياغة شروط لوقف الحرب العالمية الأولى، قابلت وزراء خارجية العديد من الدول المتحاربة. وعلى الرغم من شهرتها الواسعة عبر أمريكا قبل الحرب بفضل نشاطها الاجتماعي في شيكاغو مع جاليات المهاجرين، وهي موصوفة

في الكثير من الأحيان في الصحافة على أنها بطله مثل ذلك النشاط، فإن آدمز تعرّضت للملاحقة القضائية خلال الحرب على تمسكها بموقفها السلمي (ديفيس Davis، 1973 : 232 - 250). جزئياً كرد على ذلك الانتقاد، قامت أيضاً بتوجيه جهودها نحو قنوات أكثر إيجابية، متحدثة باسم قسم هوفر لإدارة الغذاء عن أزمة مخزون الغذاء العالمي وعن الحاجة إلى التنظيم والتعاون الدوليين للحيلولة دون المجاعة (ديفيس، 1973 : 247 - 250). كانت آدمز مؤمنة بأن على المرء أن ينخرط بنشاط في العمليات الاجتماعية. أما ما استخلصته من تجربتها فيما يخص الأطروحات الذرائعية الثلاث التي دأبت على معاينتها فقد كان على النحو الآتي.

بما أن آدمز بقيت متمسكة بآرائها السلمية خلال الحرب فقد يبدو غريباً أن يقال إنها كانت ضد النزعة الإطلاقية الاستبدادية في الإيمان. غير أنها كانت تزعم أن معارضتها للحرب لم تكن شكلاً من أشكال الجمود العقائدي (الدوغمائية) بل مستندة إلى تقويم جملة الوسائل والغايات. واستناداً إلى هذا التقويم رأت أن الحرب لم تكن هي الطريقة المناسبة لإحداث التغيير الإيجابي المطلوب في العلاقات الخارجية - وهو رأي ما لبث ديوي أن توصّل إليه لاحقاً وحده. كان هجومها على النزعة الاستبدادية المطلقة موجهاً نحو هدف آخر. أولاً، احتجت آدمز على، ووضعت في خانة المطلق، كلّ ما يعترض سبيل رضاء الإنسان من نظام سيادة دول جالب للخصومة، والمنافسة، والصراع، ويحجب تجارب الآخرين عن أنظارنا. كانت ترى أن نظام الدول يفرض نظاماً ليس نظاماً على الإطلاق لقيامه على اختزال تفاعلنا مع الآخرين، وعلى توليد الاحتقار، وتضييق دائرة الأخلاق عندنا. ثانياً، تعاملت آدمز مع عقل الإنسان هو الآخر بوصفه شكلاً إضافياً من أشكال الإطلاق والاستبداد المقيدة لحرية الفكر والإمكانية. وكما قالت في خطابها الرئاسي أمام مؤتمر المرأة الدولي في لاهاي (آدمز، 1976 : 70 - 71) :

ربما تمت المبالغة في حصر المناشدات الداعية إلى تنظيم العالم على أسس سلمية بعقل الإنسان وإحساسه بالعدالة تماماً كما شيدت حماسة القرن التاسع عشر الإنسانية على أساس العواطف الفكرية بصورة مبكرة، قبل الأوان. ليس العقل إلا جزءاً مما لدى الإنسان من نعم الموهبة، ولا بد من الإفادة من العواطف وجملة الدوافع الجذرية العميقة أيضاً، لا بد من الإفادة من تلك الحوافز البدائية على رعاية الحياة وحماية المحرومين، التي كانت المرأة حاميتها الأولى، جنباً إلى جنب حتى مع الغرائز الاجتماعية والقطيعية التي نتقاسمها مع الحيوانات بالذات. يجب تمكين هذه الرغبات الكونية من التوسع كما ينبغي لأكثر العقول تدريباً أن تخدمها بدلاً من فنون الحرب والدبلوماسية.

وإذا عدنا إلى الغايات والوسائل، فإن النزعة السلمية لا الحرب كانت هي الوسيلة الأنسب لبلوغ ما عدته آدمز الغاية الضرورية للعلاقات الأجنبية: التنظيم الدولي. كتبت في 1917 تقول: «نحن دعاة السلام دأبنا، بعيداً عن القعود السلبي عن فعل أي شيء، رفعنا أصواتنا قائلين، على النقيض من ذلك، إن من الضروري توظيف هذه الأزمة العالمية من أجل تكوين إدارة دولية قادرة على إحداث التغييرات السياسية والاقتصادية الضرورية عند اللزوم» (آدمز، 1976: 141). أضافت آدمز أن أنصار السلم كانوا، بعيداً عن الاتصاف بالنزعة الانعزالية، يريدون من الولايات المتحدة أن تضطلع بقيادة الاندفاع دولياً نحو «حياة أوسع قائمة على نشاط سياسي منسق» انطلاقاً من التسليم بأن «مشكلات عصرنا السياسية الحيوية باتت شديدة الاتصاف بالصفة الدولية من حيث الطابع مثلها تماماً مثل جملة المشكلات التجارية والاجتماعية وثيقة الارتباط بها» (آدمز، 1976: 143). وبنظر آدمز فإن تجربة «الأزمة العالمية» هذه جاءت تأكيداً لصحة موقف سبق لها أن اتخذته قبل أعوام من الحرب: لا تكون التنمية

المجتمعية البيئية صالحة إلا إذا كانت الوسائل التي يستخدمها الأفراد لتحقيقها صالحة بالمثل .

وفيما يخص الأطروحة الثالثة، الحاجة إلى رابطة أوسع، كانت آدمز تشعر بأن تعزيز رخاء الإنسان يبقى متعذراً ما لم يتم جعل العالم أكثر انفتاحاً، ما لم يجر توسيع نطاق الديمقراطية والأخلاق الاجتماعية ليشمل الساحة العالمية. لقد أدى عملها مع جاليات المهاجرين، واطلاعها على الأخلاق الاجتماعية الناشئة بين سائر الجماعات المختلفة المتعاونة لدعم بعضها البعض، إلى تعميق إيمانها بأن من شأن تشجيع وتوجيه مثل هذا التطور على نطاق أوسع، أن يفضي تدريجياً إلى اختفاء الحاجة إلى الحرب (لين Linn، 1935: 292 - 293). كان من شأن توسيع دائرة الديمقراطية بهذه الطريقة يعني أنه علينا أن نتفاعل مع الآخر لنرى بأنفسنا كيف يعيشون. والتجربة الإنسانية المتنوعة مصحوبة بالتعاطف المتولد عن مثل هذا النوع من التفاعل هي أساس الديمقراطية. أحسّت آدمز بأنها قادرة على رؤية العملية نامية دولياً، خصوصاً في عمل أعداد متزايدة من المنظّمات العابرة للحدود القومية الشبيهة والتي كانت ناشطة فيها. ذلك هو النشاط الذي أدى إلى إشاعة الديمقراطية في السياسة العالمية. حول هذه المسألة كانت مع ديوي، الذي شكّل لاحقاً بالقوة كأداة للتغيير، في صف فكري واحد. من خلال رابطة المرأة الدولية للسلام والحرية كانت تقوم بتثقيف الجماهير التي كانت حركة تجريم الحرب تتطلبها، برأي ديوي، كي تصبح ناجحة: جماعات أناس ذوي تفكير متشابه دائبة على دفع عجلة السياسة بقوة رأيها الجماعي. في رابطة المرأة الدولية احتشدت النساء من منطلق الاهتمام بالنشاط العابر للحدود القومية المؤثر فيهن، وعملن لامتلاك بعض الحق في التدخل بما يجري عن طريق مقابلة الساسة؛ وتزويد مؤتمر باريس بمشروع قرار حول الشكل الذي ينبغي للسلام أن يأخذه؛ وتصنيف التقارير؛ وإرسال البعثات إلى أماكن كثيرة نائية؛ والعمل عموماً على ممارسة

التأثير في سياسات وخطط الحكومات ومنظمات السلام الأخرى عبر النشر والدعاية .

كانت آدمز، ومثلها في ذلك مثل ديوي، ترى حاجات الرخاء في إطار أوسع من لييمان . وبالفعل فإن آدمز وديوي كانا متفقين على أن الرخاء يتطلب قدراً أكبر من الديمقراطية، لا داخل الدول فقط، بل وفي المجال غير الممسوس بها أيضاً: المجال الدولي . كذلك كانت الديمقراطية، برأيهما، منطوية على بُعد نوعي : كان لا بد للديمقراطية من أن تنغرس بعمق، متجاوزة الحقوق المدنية والسياسية إلى تلبية الحاجات الأساسية للأشخاص . كانا متفقين على أن العقبة الكبرى على طريق غاية هذه الأخلاق الديمقراطية هي منظومة الدول التي تقيد خيالنا في التفكير بالطرق التي يمكن اتباعها في توظيف التوجهات الجديدة في النشاط العابر للحدود القومية وصولاً إلى تحقيق إحساس أكمل بالتنمية البشرية .

إلا أن آدمز وديوي كانا مختلفين حول أشكال استخدام الحرب . تبينا أيضاً في اعتقادهما حول إمكانية انبثاق تنظيم دولي مؤهل لتيسير مثل هذا النوع من التنمية البشرية، وقادر، في حال انبثاقه، بالمطلق على توفير مستوى من الأمن يضع حداً للحرب . كانت آدمز، التي توفيت في 1935 ولم تشهد الحرب العالمية الثانية، تعتقد أن الأمرين واردان . شاركت في أشكال من التنظيم الدولي دائبة سلفاً على العمل بتلك الطريقة، وإن لم يكن بطريقة منسقة، شاملة، وقد ظلت مقتنعة بأن هذا النوع من النشاط والأخلاق الاجتماعيين كان قادراً على توفير بديل للحرب . أما ديوي، الذي عاش ليرى ترسخ الحرب الباردة، فقد كان، بالمقابل، أقل اقتناعاً بالاحتمالين كليهما . كان يرى تصرف القوتين العظميين كليهما تصرفاً غير مسؤول جراء عدم الاستقرار الذي كان يجره هذا التصرف كما لم يكن يرى أيّ جمهور دولي مواز يبادر إلى اكتشاف نفسه وتحدي النظام الناتج عن هذا التنافس . غير أنه بقي مقتنعاً بقوة العقل

والذكاء ولم يكن مستعداً لشطب أي من الاحتمالين ، لأن فرصة احتمال تطبيق الذكاء كما ينبغي وبصورة منهجية على النشاط الاجتماعي وطرائق النمو كانت متاحة على الدوام .

خلاصة

ما العبرة التي توفرها الذرائعية لأولئك الذين يرغبون في اعتماد سياسة خارجية أخلاقية اليوم؟ من الواضح ، أولاً ، أن الذرائعية تقوم ليس فقط بتحطيم ثنائية الواقعي/ المثالي ، بل وتشارك بقدر ملحوظ في هدف كار المتمثل بتحقيق التوازن بين وقائع السياسة العالمية والرؤى المعيارية لكيفية إدارة هذه السياسة . ومثل هذا التوازن يبقى ، في التحليل الأخير ، أسلوباً جيداً للشروع بالتفكير عما ينبغي للسياسة الخارجية الأخلاقية أن تفعله . إن سلسلة الوسائل - الغايات المتصلة التي تؤكد بها الذرائعية تمارس دورها «كضابط واقعي» لأخلاقيها القائمة على الانفتاح الديمقراطي . إنها مقارنة للأخلاق تنطلق من التجربة . بمعنى أن ما يَفْدَحُ زناد الاعتبار الأخلاقي هو الوقوف على أوضاع تجريبية تكون إشكالية ، والانتباه إلى مثل هذه الحقائق - بالتضافر مع الشرط الذرائعي المتمثل بأن على المرء أن يبقى ، في سعيه إلى الحلول ، متنبهاً إلى العلاقة المتبادلة بين الغايات والوسائل - يشي بأن الذرائعية لا تشبه صورة كاريكاتورية شوهاء للمثالية . إلا أن منهجها يعمل بطريقة ليست متناغمة تماماً مع «التسوية الطوباوية» لدى كار ، مما قد يفضي إلى انطباع عن مدى تطابق الذرائعية مع الصورة الكاريكاتورية المثالية يكون مغايراً عما اقترحه هنا .

يبقى التباين تبايناً في التأكيد حيث تصر الذرائعية على الحاجة إلى مسؤولية الطوباوي بدلاً من الحاجة إلى التسوية أو الحل الوسط . وتلك المسؤولية تنطوي على خيار إيجابي يمكن المرء من توظيف عقله النقدي لإطلاق قدر أكبر من الديمقراطية حيثما يكون ذلك ممكناً؛ أي لمواجهة جملة

المطلقات، والمرجعيات، والعادات الراسخة القادرة على تقييد قُدراتنا على التفكير بإيجاد الحلول للأوضاع المعقّدة بما يؤدي إلى الحد من إمكانياتنا على صعيد التطور والنمو الذاتيين، وبالمساءلة النقدية. إنه خيار للتفكير بطرائق غير تقليدية، ولاستخدام قوى الخيال عندنا من أجل استكشاف احتمالات بديلة، قد يعني استنباط حلول تبدو خيالية بسبب مدى تحديها لأنماط تفكير حالية أو لتصورات راهنة عن «الواقع». وبالتالي فإن التوازن المطلوب هو توازن يعمل كشكل من أشكال المعادلة بين الحاجة إلى استنباط رؤى بديلة، ربما مثالية أو حتى غير مسؤولة ظاهرياً، والمبادرة بعد ذلك إلى اختبار مدى توافقها مع ما يمكن للجُمهور أن يقبل به وطبيعة الترتيبات المؤسسية التي يمكنها أن تتسع لها وتبقى مع ذلك نافذة. وهكذا فإنني أريد أن أؤكد أن على السياسة الخارجية، إذا أرادت أن تكون ذات طابع أخلاقي، أن تسترشد بهذا الفهم للمسؤولية الطوباوية عن استنباط سلسلة من البدائل المستقبلية، بعيداً عن الانطلاق بأنشطة «واقعية» قبل السماح للفكر الخلاق بالتحليق، مع اقتناعي بأن فكرة كار عن التوازن أو الموازنة صحيحة عموماً.

كما سبق لي أن قلت يبقى الواقع قيداً مهماً، غير أن مشكلات تمكينه من مساومة الفكر قبل إقلاع الأخير وتحليقه تتضمن أسئلة حول «واقع من يتعين علينا أن نصدّق؟» و«كيف نقوم بتثبيت الواقع إذا كان دائم التدفق؟» وما هو «واقع» بنظر الذرائعي يظل معرضاً للتساؤل بصورة دائمة، لأن واقع أو حقيقة وضع معين هو ما يستطيع الناس أن يتفقوا على أنه صحيح في نقطة محددة من الزمن. ليس الواقع قيداً أو معياراً مهماً لمجرد تحقيق هدف تصحيح الأمور والاهتداء إلى حلول عملية قابلة للتنفيذ، بل للفكرة التي تقول بأن ما هو عملي أو صائب هو ما يستطيع الناس أن يوافقوا عليه. وهكذا فإن الواقع يؤدي أيضاً غرضاً معيارياً، ديمقراطياً. يبقى الواقع أو الحقيقة عملية توافقية داخل المجتمعات مستمدة من تجربتها الجماعية. دأب ليمان، وديوي وآدمز على

مناقشة تفسيرات مختلفة لوقائع السلم والأمن الإشكالية التي واجهوها في أيامهم، وصولاً إلى إنتاج أفكار مختلفة عن جملة الوسائل والحلول المطلوبة من أخلاق الانفتاح الديمقراطي، التي هي الغاية المركزية للذرائعية.

ما الذي يمكن قوله تلخيصاً وتكثيفاً لهذه التفسيرات الثلاثة للوقائع التي تواجه صانعي قرار السياسة الخارجية، وللتوجيه الذي تستطيع الذرائعية كمقاربة أخلاقية أن توفره؟ أرى أن ليمان كان يشاطر كار تأكيد المتمثل بأن الانتباه إلى سلسلة الوسائل - الغايات المتصلة كانت تعني السعي إلى نوع من التسوية الطوباوية، الحل الوسط الطوباوي. وبالتالي فإن من الأنسب أن يسود الميل إلى تصنيف ليمان في خانة الواقعية بدلاً من وضعه في صف الذرائعية الأمريكية. أما ديوي وآدمز فقد كانا يتمتعان بشعور المسؤولية لدى الطوباوي. بمعنى أن ليمان سعى إلى إيجاد حلول داخل أطر الأمر الواقع، داخل إطار منظومة الدول السيادية وسياسة القوة. أما ديوي وآدمز فقد أصرا، بالمقابل على عرض بدائل مستقبلية، بدائل التقطوا بذورها الكامنة في النشاط وأشكال التنظيم الدوليين المتزايدين العابرين للحدود القومية على شكل حركات اجتماعية وأطراف فاعلة غير حكومية. كان هذا تفسيرهم لواقع ولید يمكننا أن نقيم فوقه صرح التغيير الاجتماعي من خلال الجهد الإنساني سعيًا إلى الغاية الذرائعية.

بنظرة خلفية يتضح أن نظام الدول السيادية كان شديد الرسوخ في تلك العقود، وعقود عديدة بعدها، وقد حال دون نجاح الجهد الإنساني نجاحاً كاملاً في تحقيق المشروع المستقبلي المأمول المتمثل بسياسة دولية أكثر ديمقراطية. ديوي نفسه أقر بهذا. هل تغير «واقع» الحال؟ هل بات البديل المستقبلي الذي تحدث عنه كل من ديوي وآدمز في تناول اليد؟ أعتقد أن الرؤيا الذرائعية الديمقراطية، كما تصورها ديوي وآدمز، مفتاح للتفكير بالسياسة الخارجية الأخلاقية في مشهد حالي أصبحت فيه الفعالية العابرة للحدود القومية وما تمثلها من مشكلات أسهل على التعرف، مثلها مثل الحاجة إلى حلول عابرة

للحدود القومية. بصورة رئيسية، ينطوي الإرشاد الذي توفره الذرائعية على ضرورة إدخال جميع أولئك المتأثري، جميع ذوي العلاقة - لا الدول وممثلها، الذين قد لا يمثلون شيئاً ذا شأن، فقط، بل الشعوب المتأثرة - في إطار السيورورات الدولية التي يجب أن تكون تشاورية وتوافقية إذا كانت الرغبة هي الاهتمام إلى حلول ديمقراطية وعملية. أريد أن أقدم بعض الأمثلة الوجيزة عن السيورورات الجديدة التي توحى بأن السياسة الدولية تقوم بتنظيم الخطط والسياسات العالمية بطرائق تمكن الدول والأفراد، على حد سواء، من التعرف على جملة المشكلات العابرة للحدود القومية كما على الحاجة إلى حلول عابرة للحدود القومية مجترحة ديمقراطياً.

اضطرت الدول إلى الاعتراف عبر العديد من مجالات ومنابر القضايا بالقوة المعيارية التي تتمتع بها جملة المنظمات غير الحكومية (NGOs) والحركات الاجتماعية وتمارسها عليها عبر استخدام وسائل النشر والدعاية التي تستمد قوتها من مستوى متطور من اهتمام الجمهور (ليپشوتز Lipschutz، 1992؛ واپنر Wapner، 1995؛ كيك وسكّينك Keck & Sikkink، 1998). أي من خلال العمل على تشكيل رأي عام عابر للحدود القومية (وصولاً إلى رأي عام داخل الدول أيضاً) حول قضايا معينة تحظى بالاهتمام الدولي، تقوم هذه الحركات والمنظمات غير الحكومية بتوظيف قوة الرأي العام للتأثير على صنع القرار لدى الدول. وبالفعل فإن الدول صارت تتبنّى آراء ورغبات هذه الجماعات وتشركها في سيورورات مختلفة، وصولاً حتى إلى سيورورة اتخاذ القرارات في هيئات الأمم المتحدة، وهي ميزة محتكرة عموماً للأعضاء، أي الدول. لقد شكّل ممثلو المنظمات غير الحكومية، مثلاً، نسبة ذات شأن من وفود الولايات المتحدة إلى سلسلة من المؤتمرات مثل المؤتمر الدولي حول البيئة والتنمية في ريو دي جانيرو سنة 1992 والمؤتمر الدولي للسكان في القاهرة سنة 1994 (سبيرو Spiro، 1994: 49). مؤخراً، ثمة منظمات غير حكومية

لعبت دوراً مفتاحياً في التأثير على صياغة مشروع معاهدة روما حول تأسيس محكمة جنايات دولية في تموز/ يوليو 1998 (بندتي وواشبورن Benedetti & Washburn، 1999)، هذا المشروع الذي من شأنه، في حال قيام ستين دولة بتصديقه، أن يحدث تغييراً ملحوظاً في النظام الدولي عبر تمكين قضاة المحكمة من امتلاك سلطة تجاوز الجهاز القضائي المحلي لدول تخفق في محاكمة قضايا جرمية تهم المجتمع الدولي (انظر الفصل السابع من هذا الكتاب). وبالتالي فإن الدول صارت تمكن المنظمات غير الحكومية من التأثير في آليات اتخاذ القرار التي تنطوي على أهمية بالغة فيما يخص أسلوب إدارة السياسة العالمية اليوم. ثمة، بالطبع، سلسلة من الأسئلة المشروعة حول «تمثيلية» المنظمات غير الحكومية والحركات الاجتماعية، وهي أسئلة يجب أخذها في الحسبان لدى دراسة تمكين هذه المنظمات والحركات من المشاركة في صنع القرار. غير أن هذه المشاركة الموفرة لجملة المنظمات غير الحكومية والحركات الاجتماعية تبقى جديرة بصفة الشرعية، طوال بقاء التأثير ممارساً عبر أداة الرأي العام، وطوال بقاء الرأي العام العابر للحدود القومية متأثراً بمدى معقولة وعملية الحلول المقترحة.

إنها أمثلة سيرورات قاعدية تسلط الضوء على المشكلات الناشئة عن الثغرات الديمقراطية التي تعاني منها السياسة العالمية القائمة على محور مركزية الدولة. ماذا عن أمثلة سيرورات عليا متصفة بقدر أكبر من الصفة المؤسسية الرسمية؟ على الرغم من أن الأمم المتحدة ليست منظمة للشعوب بل هي منظمة دول، وعلى الرغم من أن مجلس الأمن يحرص على الدفاع عن واقع سياسة القوى العظمى التي دأبها ديوي في عصبة الأمم، فإن الواقع المائل أمامنا هو أن الأمم المتحدة تبادر، عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي، إلى تقديم المساعدة على المستوى الكوكبي من أجل تلبية حاجات أفراد في حياتهم اليومية فيما يخص توفير الغذاء، والماء، والعمل، والتجارة، والتعليم، والثقافة، والتنمية. ثمة في صلب ميثاق الأمم المتحدة تصوّر للسلم والأمن الدوليين شبيه

بتصور ديوي وآدمز، تصوّر قائم على فكرة رخاء إنساني عريض. لقد قطع العمل الاقتصادي والاجتماعي الذي اضطلعت به الأمم المتحدة شوطاً كبيراً على صعيد تبني مقترحاتهما القاضية باعتماد سياسة دولية مركزة على الناس وحاجاتهم تدار عن طريق التنظيم الدولي.

إذا كان ثمة مبرر تجريبي يسوّغ اعتماد تصور ذرائعي لسياسة خارجية أخلاقية، فهل هناك مبرر مبدئي أيضاً؟ نحن هنا أمام سؤالين رئيسيين. أولاً، هل يشكل هدف الانفتاح الديمقراطي الأوسع في السياسة العالمية هدفاً قابلاً للتسويق، أم هو واحد من الإملاءات الغربية أو الأمريكية النموذجية المفروضة عنوة؟ ثانياً، هل الإرشاد الذي توفره الفكرة الذرائعية القائمة على تحقيق النمو من خلال الانفتاح الديمقراطي، وعن طريق الإشراف الديمقراطي، أشد غموضاً وضبابية من أن يوفر وُصفات ملائمة عن المواصفات الواجب توفرها في عملية إدارة السياسة الخارجية؟ ما ينطوي على قيمة استثنائية في الذرائعية هو أنها تساعدنا على الإبحار بين حشد من البدائل غير المرغوبة والمثقلة بالإشكاليات المطروحة في الغالب كما لو كانت الخيارات الوحيدة المتاحة؛ إما أن تكون السياسة الخارجية موجهة نحو مبادئ أخلاقية كونية، وشاملة، ومطلقة، أو أن تدار دون أي اعتبار للهواجس الأخلاقية. تقترح الذرائعية خطأً وسطاً. توفر منهجاً يسمح لنا بإجراء التقييمات حول أسلوب الرد على مشكلات معينة داخل إطار العلاقات الدولية، التي تسعى إلى النمو بوصفه هدف قيمة، ولكن دون استشارة أي شيء أكثر إطلافاً من ذلك أساساً للوصفات. وفي حين أن هناك قاعدة وجودية، وربما غربية، لمثل هذا التوجّه نحو الانفتاح الديمقراطي، الذي يمكن الإحساس به كما لو كان إملاءً مفروضاً من الخارجي إذا ما تمّ تقديمه من هذا المنطلق وحده، فإن الغاية الذرائعية المتصورة تبقى منطوية على القابلية الكامنة لاكتساب الصفة الكونية الشاملة على أساس أن حججها المنهجية المدافعة عن الطابع المفيد للسيرورات التشاورية، التأملية الديمقراطية أقل إثارة للاعتراض من مقاربات أخرى للتعامل مع حلول إشكالية. يتمثل أحد العناصر

الحاسمة المكوّنة لهذا المنهج بالحاجة إلى الامتناع عن جعل المضمون النهائي للوصفات الأخلاقية أكثر تحديداً من النمو، حتى لا تتعرض الحلول المقترحة للتقييد بالتخوم التي قد تؤدي إلى تضيق مداها أو قدرتها الإبداعية. ذلك هو الأمل الذرائعي المعلق على أوسع أشكال الرخاء الإنساني، ذلك التوجّه الذي يتعين عليه أن يشكّل نبراساً هادياً لمسعى اعتماد سياسات خارجية أخلاقية.