

مبانی اخلاقی

حق دخالت بشردوستانه

آرش نراقی

پرسش این است: آیا می‌توان حقی به نام «حق دخالت بشردوستانه بیگانگان در امور داخلی یک کشور» را به رسمیت شناخت؟ و اگر به واقع چنان حقی وجود دارد، مبناي اخلاقي آن حق چیست، یا چه می‌تواند باشد؟ مقصود من از «دخالت بشردوستانه» عبارت است از «هر نوع دخالت آمرانه در امور یک دولت، بدون موافقت و اذن آن دولت، برای آنکه از نقض گسترده و سازمان یافته حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت آن دولت پیشگیری شود.»^۱ ادعای من در این مقاله این است که به واقع چنان حقی وجود دارد، و می‌توان آن حق را نهایتاً بر مبناي «حق دفاع از خود» اخلاقاً موجه کرد. به بیان دیگر، مدعای اصلی این نوشتار را می‌توان در سه آموزه زیر بیان کرد:

آموزه اول: هر حکومتی که حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت خود را به نحو گسترده و سازمان یافته نقض کند، مشروعیت خود را در مقام حکمرانی از کف می‌دهد.

آموزه دوم: حکومتی که فاقد مشروعیت ملی باشد، مشروعیت بین‌المللی خود را نیز از کف می‌دهد، به بیان خاص‌تر، حکومتی که فاقد مشروعیت داخلی است، از «حق مصونیت از تهاجم خارجی» برخوردار نیست.

آموزه سوم: در شرایطی که حکومت «حق مصونیت از تهاجم» را در عرصه بین‌المللی از کف می‌دهد، دخالت بشردوستانه بیگانگان، تحت شرایط معین، اخلاقاً مجاز خواهد شد.

بنابراین، هدف من در این نوشتار، دفاع از آموزه‌های سه‌گانه فوق است. خوب است که این آموزه‌ها را یک به یک بررسی کنیم.

(۱)

آموزه نخست از این قرار بود:

هر حکومتی که حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت خود را به نحو گسترده و سازمان یافته نقض کند، مشروعیت خود را در مقام حکمرانی از کف می‌دهد.

این آموزه مبتنی بر دو مفهوم محوری است که باید توضیح داده شود: مفهوم «مشروعیت»، و مفهوم «نقض گسترده و سازمان یافته حقوق انسانی بنیادین».

اما مقصود از «مشروعیت» در این آموزه چیست؟ به نظر می‌رسد که «دولت مشروع» دولتی است که شهروندان

تحت قیمومت آن به نحوی اخلاقاً موجه با آن دولت مربوط باشند. به بیان دیگر، «مشروعیت» بیانگر نوعی رابطه ی اخلاقی خاص میان شهروندان و دولت است. این رابطه را می‌توان بر مبنای نظریه قرارداد اجتماعی صورتبندی کرد. مطابق نظریه قرارداد اجتماعی، «جامعه سیاسی» با رضایت و موافقت (ضمنی یا صریح) اعضای آن مشروعیت می‌یابد، و به این ترتیب صاحب حقوقی می‌شود که برآمده از حقوق اعضای آن است. بنابراین، حقوق مربوط به جامعه سیاسی را می‌توان بر مبنای دو فرض کمابیش پذیرفتنی تبیین کرد:

(الف) مردم صاحب حق اند؛

(ب) حقوق مردم (یا دستکم پاره‌ای از آن حقوق) را می‌توان از طریق رضایت مختارانه و آزادانه ایشان به مرجع دیگری تفویض کرد.

در هر «جامعه سیاسی» دو نوع «قرارداد اجتماعی بنیادین» را می‌توان از یکدیگر متمایز کرد: نوع اول، عبارت است از قراردادی که به واسطه آن آحاد مردم، مقدم بر وجود دولت، به یکدیگر می‌پیوندند و در کنار هم اجتماعی را پدید می‌آورند. این تلقی از قرارداد اجتماعی را که نسب به جان لاک می‌برد، می‌توانیم «قرارداد افقی» بنامیم.

نوع دوم، عبارت است از قراردادی که مردم به واسطه آن حاکمی را بر خود تعیین می‌کنند. این تلقی را که نسب به هابز می‌برد، می‌توانیم «قرارداد عمودی» بخوانیم.^۲

«قرارداد افقی» بنیان شکل‌گیری «ملت» (یعنی مردم به مثابه جامعه سیاسی) است. و «قرارداد عمودی» بنیان شکل‌گیری «دولت» (یا نهاد حاکم بر ملت) و مشروعیت آن است.

اما بر مبنای کدام نوع «قرارداد عمودی» می‌توان دولتی را مشروع دانست؟

از نظر پاره‌ای از فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاسی، دولت مشروع عبارت است از دولتی که بتواند نظم اجتماعی را برقرار و آن را حفظ و حراست کند. در اینجا، شرط مشروعیت دولت (که مضمون «قرارداد عمودی» است) این است که دولت متعهد شود شهروندان جامعه را در برابر هرج و مرج داخلی حفاظت کند. این نظریه را می‌توان «نظریه حداقلی مشروعیت» نامید.^۳

اما اگر مبنای مشروعیت دولت چیزی بیش از این نباشد، در آن صورت هر دولت دیگری هم که بتواند در آن جامعه حافظ نظم اجتماعی باشد باید مشروع تلقی شود. برای مثال، فرض کنید که کشور الف به کشور همسایه خود ب حمله می‌کند، آن را به تصرف درمی‌آورد، و آنگاه در کمال شایستگی نظمی نوین را در آن جامعه

برقرار می‌سازد. در این صورت، بر مبنای «نظریه مشروعیت حداقلی»، مردم جامعه ب باید دولت جدید را مشروع بدانند، نه غاصب.

اما به نظر می‌رسد که دولت باید نوع خاصی از نظم را پاس بدارد تا مشروع تلقی شود. پاسداری از کدام نظم است که به دولت مشروعیت می‌بخشد؟ به نظر آشکار است که مردم یک جامعه متوقعند که دولت متبوع ایشان از نظم آنها حفاظت کند. به بیان دیگر، دولت مشروع دولتی است که از نوع خاصی از زیستن یا «حیات مشترک»^۴ که به آن قوم خاص متعلق است، حفاظت کند. مقصود از «حیات مشترک» شبکه ساختارهای اجتماعی است که مردم یک جامعه خاص در کنار یکدیگر و در طی قرون پدید آورده‌اند. گویی «حیات مشترک» یک قوم هویتی دارد که آگاهانه و ناآگاهانه توسط آن قوم شکل یافته، و در طول زمان می‌پایند، و می‌بالد. در واقع این هویت مشترک محصول سنت، تاریخ، ادبیات، زبان، قوانین، و ارزشهای مشترکی است که در میان آن قوم نگاه، ذهنیت، و انتظارات آشکار و پنهان خاصی را در طول زمان شکل بخشیده است. مردم این هویت یا حیات مشترک را به چشم گنجینه‌ای ارزشمند و محبوب می‌نگرند. اما چرا مردم این هویت یا حیات مشترک را پاس می‌دارند و آن را ارزشمند می‌شمارند؟ برای این امر دستکم دو دلیل مهم را می‌توان برشمرد: اولاً- بسیاری از چیزهایی که برای زندگی انسانی ما ضروری است و به زندگی ما معنا می‌بخشد، محصول مشارکت ما در متن یک جامعه خاص است. برای مثال، نوع نگاه و داوریهایی اخلاقی ما عمدتاً از فرهنگی که در آن پرورده شده‌ایم، رنگ می‌پذیرد، آفرینش‌های هنری و ذوق زیباشناسانه ما نیز تا حد زیادی تحت تأثیر آن هویت مشترک شکل می‌یابد، بسیاری از مناسبات انسانی ما نظیر عشق و دوستی هم تا حد زیادی در بستر زبان و فرهنگ مشترک ممکن می‌شود. ثانیاً- ما برای آنکه به زندگی خود معنا ببخشیم، عمیقاً محتاجیم که آن را در متن روایت وسیع‌تری قرار دهیم، و «قصه»ای برای آن بسراییم. در واقع، گویی آن هویت تاریخی و جاری که پیش از ما بوده و پس از ما نیز ادامه می‌یابد، شعر بلندی است که زندگی ما را به مثابه بی‌تی در دل خود می‌پذیرد و به آن معنا و اهمیت می‌بخشد.^۵ بنابراین، آشکار است که هویت ما عمیقاً با آن هویت مشترک درآمیخته است. در اینجا است که پاره‌ای از فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاسی دولت مشروع را دولتی می‌دانند که با موافقت مردم متعهد است که از خصلت منحصر به فرد هویت و حیات مشترک آن قوم دفاع کند، در پروراندن آن بکوشد، و آن را در قالب نهادهای سیاسی و ساختارهای حقوقی تحقق بخشد.^۶ البته مفهوم

«موافقت» در اینجا بدان معنا نیست که مردم آن جامعه به واقع، برای مثال، از طریق نوعی همه پرسی یا فرآیندی دموکراتیک آن وظیفه را بردوش دولت نهاده باشند. این «موافقت» به معنای «موافقت فرضی یا شرطی» هم نیست، یعنی چنان نیست که اگر درشرایطی فرضی، وضعیت جاری را به انسانی عاقل (از آن حیث که انسانی عاقل است) عرضه می‌کردیم، آن وضعیت مورد تصدیق و موافقت او نیز واقع می‌شد.^۷ در اینجا «موافقت» صرفاً به معنای آن است که شهروندان برعلیه دولت متبوع خود عملاً به مخالفت و شورش برخاسته‌اند. به بیان دیگر، نفس اینکه مردم عملاً علیه دولت شورش نکرده‌اند به‌طور ضمنی از موافقت و رضایت ایشان حکایت می‌کند. گویی شهروندان شایسته همان حکومتی هستند که به واقع دارند.^۸ بنابراین، مطابق این مدل از مشروعیت، دولت مشروع دولتی است که نوع خاصی از نظم (یعنی «حیات مشترک» قوم) را در مقابل هرج و مرجهای داخلی و تهدید دشمنان خارجی حفظ می‌کند.^۹

اما درباره «نظریه مشروعیت بر مبنای پاسداری از هویت یا حیات مشترک» چه می‌توان گفت؟
به‌نظر می‌رسد که در این تلقی از مشروعیت، مفهوم «موافقت» به نحوی زیاده‌گشاده‌دستانه تعریف شده است. همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، منشاء حقوق و مشروعیت دولت را باید در حقوق آحاد شهروندان جامعه سیاسی جست. به بیان دیگر، در جامعه سیاسی این انسانها هستند که صاحب حق‌اند، و دولت در صورتی صاحب حق می‌شود که شهروندان جامعه سیاسی دستکم پاره‌ای از حقوق خود را از طریق رضایت مختاران و آزادانه به دولت منتقل کنند. بنابراین، نوع «موافقت» شهروندان جامعه سیاسی نقش مهمی در مشروعیت دولت دارد. از این‌رو باید پرسید که تحت چه شرایطی سکوت و عدم قیام شهروندان را می‌توان به نحو موجهی به‌معنای رضایت مختاران و آزادانه ایشان تلقی کرد؟ در بسیاری مواقع، حکومت می‌تواند با توسل به زور و خشونت اعتراض شهروندان را سرکوب کند، و با ابزار ارباب، تهدید، و شکنجه آنها را به سکوت وادارد. و تجربه نشان می‌دهد که پس از هر سرکوب خونین امکان خیزش دوباره کمتر و کمتر می‌شود. آیا تحت این شرایط می‌توان سکوت شهروندان را به معنای «موافقت مشروعیت بخش» دانست؟ به‌نظر می‌رسد که سکوت شهروندان و عدم شورش ایشان را فقط در صورتی می‌توان مصداق «موافقت مشروعیت بخش» دانست که شهروندان از پاره‌ای حقوق انسانی بنیادین در عرصه عمومی (مثل حق آزادی بیان) بهره‌مند باشند. در غیر این صورت، ما حقوق دولت دو فاکتور را بر حقوق شهروندان آن جامعه سیاسی اولویت و رجحان بخشیده‌ایم.^{۱۰}

ممکن است کسی در مقام دفاع از مدل دوم ادعا کند که به واقع می‌توان تحت هر شرایطی نفس سکوت و عدم قیام مردم را نشانه «موافقت مشروعیت بخش» ایشان دانست. یعنی مطابق این تفسیر، «موافقت» شهروندان با حکومت حاکم، صرفاً به معنای تمکین آنها در برابر آن حاکمیت است، و هر کجا که این تمکین و فرمانبرداری حاصل باشد، حکومت مشروع است، صرفنظر از آنکه آن تمکین به چه شیوه‌ای به دست آمده باشد. اما این موضع، خواه درست باشد خواه نادرست، یک پیامد مهم دارد: به نظر می‌رسد که این قرائت از مدل دوم، مشروعیت سیاسی و اخلاقی را یکسره متمایز و مستقل از یکدیگر می‌کند، و برای مشروعیت سیاسی هیچ‌گونه توجیه اخلاقی را ضروری نمی‌داند. به این ترتیب حاکمیت دولت یکسره برمبنای «قدرت» تعریف می‌شود نه «اقتدار». به بیان دیگر، «اقتدار» یکسره به «قدرت» فروکاسته می‌شود. در اینجا مقصود من از «قدرت» عبارت است از توانایی اعمال زور، و الزام دیگران به اطاعت در یک قلمرو جغرافیایی خاص. اما «اقتدار» عبارت است از اعمال قدرت به نحو اخلاقاً موجه و دفاع پذیر. مطابق قرائت مورد بحث، هر آن کسی که صاحب قدرت است و می‌تواند دیگران را به اطاعت وادارد، مادام که دستکم تاحدی حافظ نوع خاصی از حیات مشترک است، واجد اقتدار نیز هست. (این نکته درباره «نظریه حداقلی مشروعیت» نیز صادق است.) این تلقی از مشروعیت دستکم از حیث اخلاقی دفاع پذیر به نظر نمی‌رسد.

شاید بتوان از «نظریه مشروعیت بر مبنای پاسداری از حیات مشترک» قرائت معتدل‌تری نیز به دست داد. مدافعان مدل دوم می‌توانند ادعا کنند مادام که حکومت زمام امور را در دست دارد، و هیچ نشانه ظاهری از شورش شهروندان به چشم نمی‌خورد، ناظران بیرونی باید فرض را بر این بگذارند که میان آن حکومت و شهروندان تحت قیمومت آن «تناسبی» برقرار است. و این «تناسب» را باید به معنای موافقت یا رضایت ضمنی مردم از حکومت تلقی کرد. ناظران بیرونی دشوار بتوانند درباره اوضاع داخلی یک جامعه داوری سنجیده‌ای داشته باشند. آنها تجربه مستقیم و دست اولی از تاریخ آن قوم، باورها و سنت‌های ریشه‌دار آنها، دسته‌بندی‌های تاریخی و فرهنگی ایشان و غیره ندارند. بنابراین، باید داوری‌های خود را درخصوص اوضاع داخلی آن جامعه به دیده تردید بنگرند، و بر مبنای نظریه‌های غیرواقع بینانه مشروعیت حکومتی را که بر سر قدرت است، مورد تردید قرار ندهند. احتمالاً فرض مشروعیت برای حکومتی که از چشم ناظران خارجی ظالم و سرکوبگر به شمار می‌آید، ایمن‌تر و کم‌خطرتر از آن است که بر مبنای

هنجارها و ارزش‌های بیگانه حکومت جامعه‌ای را نامشروع اعلام کنیم، و احیاناً بر این مبنا دست به پاره‌ای اقدامات عملی بزنیم.^{۱۱}

اما قرائت فوق، به فرض صحت، به هیچ وجه مستلزم آن نیست که حکومت سرکوبگری که برخلاف رضایت شهروندان و با ابزار ارباب و خشونت حاکمیت خود را تحمیل می‌کند، حکومتی مشروع است. به نظر می‌رسد که مطابق این تفسیر هم اگر به واقع حکومتی بر مبنای ارباب و خشونت حاکمیت خود را اعمال کند، نامشروع خواهد بود. البته قائلین به این تفسیر ادعا می‌کنند تحقیق اینکه آیا حکومتی بواقع بدان شیوه حاکمیت خود را تحمیل می‌کند یا نه، برای ناظران خارجی به غایت دشوار است.

بنابراین، دستکم تا آنجا که «نظریه مشروعیت» مدنظر است، آنچه «مشروعیت سیاسی» می‌خوانیم می‌باید به لحاظ اخلاقی نیز دفاع‌پذیر باشد. یعنی حاکمیت دولت باید بر مبنای اقتدار باشد نه قدرت. و این امر تحقق نمی‌پذیرد مگر آنکه حقوق انسانی بنیادین در جامعه سیاسی حرمت نهاده شود، و دولت به رعایت و پاسداری از آن حقوق متعهد و عامل باشد. به بیان دیگر، اگر دولت حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت خود را به نحو گسترده و سازمان‌یافته نقض کند، مشروعیت سیاسی اخلاقاً دفاع‌پذیر خود را از کف خواهد داد.

اما اکنون باید روشن کنیم که مقصود از «نقض گسترده و سازمان‌یافته حقوق انسانی بنیادین» چیست؟ این پرسش خود متضمن دو پرسش خردتر است: اولاً - مقصود از حقوق انسانی بنیادین چیست؟ ثانیاً - تحت چه شرایطی می‌توان از نقض گسترده و سازمان‌یافته این حقوق به نحو موجهی سخن گفت؟

بگذارید نخست به پرسش اول بپردازیم: مقصود از حقوق انسانی بنیادین چیست؟ این حقوق دو وصف مهم را در کنار هم دارند: اولاً از مصادیق حقوق بشر هستند؛ ثانیاً به معنای خاصی «بنیادین» به شمار می‌روند. اما مقصود از «حقوق بشر» در اینجا چیست؟ «حق» عبارت است از ادعایی که ما نسبت به دیگران داریم. برای مثال، من «حق حیات» دارم، یعنی بر دیگران فرض است که از کشتن من بپرهیزند. یا من نسبت به خانه‌ام «حق مالکیت» دارم، یعنی بر دیگران فرض است که از تصرف بدون اذن در مایملک من بپرهیز کنند. در تمام این موارد، اگر کسی حقی از حقوق مرا پایمال کند، من اخلاقاً مجازم که مدعی آن فرد شوم، و جبران آن تعدی را از وی مطالبه کنم. بنابراین، تا آنجا که به بحث ما مربوط است، ما حق مستقل از روابط

اجتماعی نداریم. به زبان منطق‌دانان معاصر «حق» محمولی دو‌موضوعی^{۱۲} است نه یک موضوعی^{۱۳}. یعنی محمولی است که برای نشان دادن رابطه میان دو چیز به کار می‌رود، مثل رابطه «بلندتر بودن از» در عبارت «علی بلندتر از رضا است» یا رابطه «دوست بودن با» در عبارت «مریم با شیوا دوست است». مفهوم «حق» نیز محمولی است که از رابطه میان دو گروه حکایت می‌کند: افرادی که از آن حق بهره‌مند می‌شوند (افراد محق)، و افرادی که رعایت آن حق بر آنها فرض است (افراد مکلف). هرگاه هر دو شناسه محمول دو‌موضوعی «حق» عبارت از تمام انسان‌ها باشد، ما با مصداقی از «حقوق بشر» روبه‌رو هستیم. به بیان دیگر، «حقوق بشر» عبارت است از ادعایی که تمام انسان‌ها نسبت به تمام انسان‌ها دارند، یعنی عبارت است از آن دسته حقوق که در آنها گروه افراد محق و گروه افراد مکلف شامل تمام انسان‌ها می‌شود. برای مثال، «حق حیات» را می‌توان از مصداقی حقوق بشر شمرد، زیرا تمام انسان‌ها از این حق بهره‌مند هستند، و همه انسان‌ها مکلف به رعایت آن می‌باشند. این تعریف «حقوق بشر» را برای مثال از «حقوق مدنی» متمایز می‌کند. در قلمرو «حقوق مدنی» افراد صاحب حق و صاحب تکلیف گروه کم‌دامنه‌تری از انسان‌ها را در برمی‌گیرد (مصداق این افراد را قانون معلوم می‌کند). برای مثال «حق تابعیت یک کشور» را نمی‌توان مصداق حقوق بشر دانست، این حق صرفاً از آن کسانی است که برای مثال در قلمرو آن کشور زاده می‌شوند، یا از شرایط خاصی که در قوانین آن کشور آمده، برخوردارند. کسانی که برای مثال، در کشور دیگری زاده شده‌اند، یا شرایط قانونی خاص آن کشور را واجد نیستند، نمی‌توانند ادعایی نسبت به آن حق داشته باشند، و دولت آن کشور نیز از این حیث تکلیف خاصی در قبال آن افراد ندارد.

از میان مجموعه «حقوق بشر» آن دسته از حقوق را که پیش‌شرط ضروری تحقق سایر حقوق انسانی هستند، «حقوق انسانی بنیادین» می‌نامیم.^{۱۴} این دسته حقوق ذاتاً ارزشمندتر از سایر مصداقی حقوق بشر نیستند. «بنیادین» بودن آنها فقط به این معناست که وسیله و مقدمه احقاق حقوق دیگرند، و بنابراین، تحقق آنها ولو به قیمت سایر مصداقی حقوق بشر الزامی است. مهمترین مصداقی «حقوق انسانی بنیادین» حقوقی است که فرد نسبت به «مطلوبات اولیه» دارد.^{۱۵} این حقوق را به‌طور کلی می‌توان بر دو گروه اصلی دانست: «حقوق مربوط به امنیت» (مثل حق مصونیت از کشته شدن، حق مصونیت از شکنجه و ضرب و شتم، و امثال آن)، و «حقوق مربوط به معیشت» (مثل حق استفاده از غذای کافی، آب سالم، داشتن

پوشش و سرپناه، و غیره).^{۱۶} تا آنجا که مسأله جامعه سیاسی و نسبت دولت - ملت موردنظر است، از جمله مهمترین مصادیق «مطلوبات اولیه» عبارت است از مجموعه آن چیزهایی که جان روالز «آزادی‌های پایه» می‌نامد، برای مثال، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی اندیشه و مذهب، حق رأی، حق احراز مشاغل عمومی، حق مصونیت از توقیف بدون دلیل، حق مصونیت از شکنجه، و امثال آن.^{۱۷} این حقوق جملگی از «حقوق انسانی بنیادین» هستند، چراکه تحقق سایر مصادیق حقوق بشر تا حد زیادی در گرو تحقق یافتن آنهاست، و نیز در پرتو وجود این نوع آزادی‌هاست که می‌توان به‌دقت دریافت آیا حکومت به واقع از «موافقت مشروعیت بخش» شهروندان خود بهره‌مند است یا نه.

اما تحت کدام شرایط می‌توان از «نقض گسترده و سازمان یافته» حقوق انسانی بنیادین به نحو موجهی سخن گفت؟ حقیقت این است که دادن معیاری قاطع و روشن در این خصوص به هیچ‌وجه کار آسانی نیست. اما به‌طور کلی می‌توان ادعا کرد که هرگاه در یک جامعه سیاسی مجموعه‌ای از شرایط زیر توأمأ حاصل شود، به احتمال زیاد با مصداقی از «نقض گسترده و سازمان یافته» روبه‌رو هستیم (این شروط را باید شروط لازم تلقی کرد):

اول - حقوق انسانی بنیادین گروه یا گروه‌های اجتماعی خاصی، خواه از طرف حکومت خواه از طرف گروه یا گروه‌های اجتماعی دیگر، نقض می‌شود.

دوم - نقض این حقوق در متن قانون تصریحاً یا تلویحاً تأیید می‌شود، یا قانون تعمداً در این‌خصوص سکوت پیشه می‌کند (مقصود من از «سکوت تعمدی» این است که اولاً - حکومت علاقه‌ای به وضع قانون علیه آن رویه ندارد، و لذا در این مورد دست به هیچ اقدام عملی مثبتی نمی‌زند؛ ثانیاً - آشکارا یا پنهان می‌کوشد تلاش‌هایی را که برای تصویب چنان قوانینی می‌شود، خنثی کند.)

سوم - حکومت بیرون از صحنه قانونگذاری، و در عرصه اجتماعی نیز تلاشی برای پیشگیری از تضييع حقوق گروه‌های مورد تعرض به خرج نمی‌دهد، و بلکه عملاً می‌کوشد تا تلاش‌های بشردوستانه را از طریق ارباب، تهدید، و خشونت سرکوب نماید.

یک نمونه بسیار حاد و آشکار از نقض حقوق انسانی بنیادین وقتی است که حکومت یا طایفه‌ای در داخل مرزهای سیاسی دولت اقدام به نسل‌کشی و کشتارهای جمعی می‌کند، یا گروهی از مردم آن جامعه را به بردگی می‌کشاند.^{۱۸}

اما نمونه‌های ملایم‌تر و کم‌دامنه‌تری از این موارد نقض را هم می‌توان سراغ داد. برای مثال، مسأله حقوق

زنان یا اقلیت‌های دینی معیار خوبی برای سنجش التزام یک حکومت به موازین حقوق بشر است. اگر در جامعه‌ای، برای مثال، زنان عملاً مورد ظلم قرار گیرند، و حقوق انسانی آنها مکرراً نقض شود، و قانون هم بر این بی‌عدالتی صحنه بگذارد، و حکومت نیز به نحو پنهان و آشکار تلاش‌های مدنی برای رفع تبعیض‌های ناعادلانه علیه زنان را سرکوب کند، ما با مصداقی از «نقض گسترده و سازمان‌یافته» سروکار داریم.^{۱۹} یا اگر بنا به فرض، حکومت پاره‌ای از افراد جامعه را به صرف عقاید دینی‌شان از حقوق اجتماعی اولیه (مثل حق حیات، حق تحصیل فرزندان، حق اشتغال، حق برخورداری از احترام و کرامت انسانی، حق انجام مراسم دینی و امثال آن) محروم کند، باز هم با مصداقی از نقض گسترده و سازمان‌یافته حقوق انسانی بنیادین سروکار داریم.

حاصل آنکه اگر بپذیریم پاسداری و رعایت حقوق انسانی بنیادین شهروندان از شروط لازم برای مشروعیت یک حکومت است، در آن صورت باید بپذیریم حکومتی که آن حقوق را به نحو گسترده و سازمان‌یافته نقض می‌کند، بنیان‌های مشروعیت خود را ویران می‌سازد. و این مضمون آموزه اول است.

(۲)

اما درباره آموزه دوم چه می‌توان گفت؟ آموزه دوم به قرار زیر بود:

حکومتی که فاقد مشروعیت ملی باشد، مشروعیت بین‌المللی خود را نیز از کف می‌دهد، به بیان خاص‌تر، حکومتی که فاقد مشروعیت داخلی است، از «حق مصونیت از تهاجم خارجی» برخوردار نیست.

آموزه اول، عمدتاً معطوف به مشروعیت داخلی یک دولت بود. اما آموزه دوم بیشتر ناظر به مشروعیت بین‌المللی دولت است. در واقع آموزه دوم متضمن سه ادعای مهم است:

ادعای اول: مشروعیت بین‌المللی شرط لازم بهره‌مندی دولت از «حق مصونیت از تهاجم خارجی» است. به بیان دیگر، اگر دولتی از مشروعیت بین‌المللی بهره‌مند نباشد، از «حق مصونیت از تهاجم» نیز برخوردار نخواهد بود.^{۲۰}

ادعای دوم: مشروعیت داخلی یک دولت شرط لازم مشروعیت بین‌المللی است. یعنی اگر دولتی از مشروعیت داخلی بهره‌مند نباشد، از مشروعیت بین‌المللی هم برخوردار نخواهد بود.

و ادعای سوم منطقی‌اً از ادعای اول و دوم نتیجه می‌شود:

ادعای سوم: مشروعیت داخلی شرط لازم بهره‌مندی دولت از «حق مصونیت از تهاجم خارجی» است. به بیان دیگر،

اگر حکومتي از مشروعيت داخلي بهره‌مند نباشد، از «حق مصونيت از تهاجم خارجي» نيز برخوردار نخواهد بود. مطابق قوانين حاکم بر روابط بين الملل، دولتهای عضو جامعه بين‌الملل از «حق مصونيت از تهاجم خارجي» بهره‌مندند مگر آنکه تحت شرايط معيني آن حق را از کف بدهند. بنا براین، اصل بر آن است که همه دولتها از چنان حقي برخوردارند مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. براي مثال، در منشور سازمان ملل آمده است:

«تمام اعضاي سازمان موظفند در روابط بين‌الملل خويش از تهديد و به کار بردن زور (يا هر شيوه ديگري که مخالف اهداف سازمان ملل است) عليه تماميت ارضي و استقلال سياسي دولتهای ديگر بپرهيزند.»^{۲۱}

اما تحت چه شرايطي دولت «حق مصونيت از تهاجم» را از دست مي‌دهد؟ يك پاسخ ساده و روشن اين است: هرگاه که جنگ عليه آن دولت عادلانه باشد. به بيان ديگر، اگر تحت شرايط معيني، بتوانيم نشان دهيم که جنگ عليه حاکميت سياسي يك دولت اقدامي «عادلانه» به شمار مي‌رود، پيشاپيش ادعا کرده‌ايم که آن دولت «حق مصونيت از تهاجم» را از کف داده است. و برعکس، هرگاه بتوانيم نشان دهيم که جنگ عليه يك دولت «ناعادلانه» است، پيشاپيش ادعا کرده‌ايم که آن دولت از «حق مصونيت از تهاجم» برخوردار است، و دخالت آمرانه در امور آن حکومت نقض آن حق و لذا اقدامي مجرمانه است.

اما تحت چه شرايطي مي‌توان جنگي را «عادلانه» يا «ناعادلانه» دانست؟^{۲۲}

يك پاسخ نسبتاً شايع را مي‌توان در منشور سازمان ملل يافت. بر مبناي مفاد آن منشور مي‌توان «جنگ ناعادلانه» را مصداق «تهاجم» دانست، و مجمع عمومي سازمان ملل در سال ۱۹۷۴ «حمله» يا «تهاجم» به يك دولت را به اين نحو تعريف مي‌کند:

«حمله يا تهاجم عبارت است از آنکه دولتي عليه حاکميت، تماميت ارضي يا استقلال سياسي دولت ديگر به نيروي نظامي (يا هر شيوه ديگري که مغاير با منشور سازمان ملل است) متوسل شود.»^{۲۳}

بنابراين مي‌توانيم موضع سازمان ملل را درخصوص تعريف «جنگ ناعادلانه» نهايتاً در قالب گزاره زير بيان کنيم:

(۱) جنگ ناعادلانه است اگر و فقط اگر از نوع تهاجم باشد.

اما اين تعريف کامل نيست، زيرا تعريف «جنگ عادلانه» را به دست نمي‌دهد. براي تکميل اين تعريف بايد به فقرات ديگر منشور سازمان ملل نيز نظر کنيم. در ماده ۵۱ آن منشور آمده است:

«اگر عضوي از اعضاي سازمان ملل مورد تهاجم نظامي قرار بگيرد، هيچ چيز در متن اين منشور نبايد حقّ ذاتي و سلب ناشدني دفاع از خود را (خواه در سطح فردي، خواه در سطح جمعي) تضعيف کند.»^{۲۴}

اين عبارت، تعريف سازمان ملل را از «جنگ عادلانه» به دست مي‌دهد. مي‌توانيم آن را در قالب گزاره زير بيان كنيم:

(۲) جنگ عادلانه است اگر و فقط اگر دفاع از خود در مقابل تهاجم باشد.

اما تعابير «عادلانه» و «ناعادلانه» منطقاً تمام شقوق ممكن جنگ را در بر نمي‌گيرند. براي مثال، ممكن است جنگي مصداق دفاع از خود نباشد، و در عين حال حاکميت، تماميت ارضي، و استقلال سياسي هيچ دولتي را تهديد نکند، و حتي خلاف معاهدات بين المللي هم نباشد. تعبير «جنگ عادلانه» بيشتر به معنای «جنگ مجاز» است، نه «جنگ برحق». بنابراین، به نظر مي‌رسد که باید در گزاره‌هاي (۱) و (۲) تغييراتي بدهيم تا تعريفمان جامع شود. اين امر را به دو نحو مي‌توانيم انجام دهيم:

شيوه اول: مي‌توانيم گزاره (۱) را به صورت گزاره (۱') تغيير دهيم:

(۱') جنگ ناعادلانه است اگر و فقط اگر عادلانه نباشد

و سپس آن را با گزاره (۲) تلفيق كنيم. شيوه دوم: مي‌توانيم گزاره (۲) را به صورت گزاره (۲') تغيير دهيم:

(۲') جنگ عادلانه است اگر و فقط اگر ناعادلانه نباشد

و سپس آن را با گزاره (۱) جمع كنيم. به نظر مي‌رسد که مي‌توانيم گزاره ترکيبي حاصل از شيوه اول (يعني ترکيب عطفی گزاره‌هاي (۱') و (۲)) را صورتبندی دقیق‌تری از تعريف سازمان ملل بدانيم. بگذاريد اين تعريف را «تعريف سازمان ملل» بناميم. مطابق اين تعريف، «جنگ ناعادلانه» جرمي است که یک دولت عليه دولت ديگر مرتکب مي‌شود. البته اين جرم فقط به دخالت‌ها يا تهاجم‌هاي نظامي منحصر نمي‌شود. مطابق قوانين بين‌المللي هر نوع دخالت آمرانه، يعني هر نوع عملي که نهايتاً استقلال و حق حاکميت آن دولت را نقض کند، جرم به‌شمار مي‌رود.^{۲۵}

آنچه را که تاکنون بيان کردیم، مي‌توانيم در چند بند مهم خلاصه كنيم:

یک. جامعه بين‌الملل از دولتهای مستقل تشکیل شده است.

دو. این جامعه بین‌المللی قانونی دارد که مطابق آن حقوق اعضای خود، و در صدر آن، حقوق مربوط به تمامیت ارضی و حاکمیت سیاسی را به رسمیت می‌شناسد. سوم. هر نوع به کارگیری زور یا تهدید به اعمال قریب الوقوع زور توسط یک دولت علیه حاکمیت سیاسی یا تمامیت ارضی دولت دیگر «تجاوز یا تهاجم» است و عملی مجرمانه به‌شمار می‌آید.

چهارم. «تجاوز یا تهاجم» دو نوع پاسخ خشونت‌آمیز را موجه می‌سازد: جنگ دفاعی که در آن دولت قربانی در مقابل دولت مهاجم از خود صیانت می‌کند؛ و جنگی که از جانب دولت قربانی یا هر عضو دیگری از اعضای جامعه بین‌الملل برای اعمال قانون صورت می‌پذیرد. پنجم. هیچ‌چیزی جز «تعرض یا تهاجم» جنگ را موجه نمی‌سازد.

(مجموعه این مدعیات را گاه «پارادایم قانون گرایانه»^{۲۶} نیز نامیده‌اند.^{۲۷})

بنابراین، مطابق «پارادایم قانون گرایانه»، حق مصونیت دولت از تهاجم خارجی نهایتاً ناشی از اهمیت «حق حاکمیت سیاسی» دولت و به رسمیت شناختن آن حق است.

اما به نظر می‌رسد که در چارچوب «پارادایم قانون‌گرایانه» مبنای اخلاقی به رسمیت شناختن «حق حاکمیت سیاسی» مبهم است. چرا باید حق حاکمیت دولتی را صرفاً بر این مبنا که صاحب قدرت است، و بر جامعه‌ای حکم می‌راند، اخلاقاً برسمیت شناخت؟ پارادایم قانون‌گرایانه آشکارا درباره ضرورت مشروعیت اخلاقی «حق حاکمیت سیاسی» خاموش است. همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، باید میان اعمال قدرت و اعمال مشروع آن قدرت تمایز نهاد. صرف صاحب قدرت بودن، به مرجع صاحب قدرت مشروعیت یا اقتدار نمی‌بخشد. بنابراین، مبنای اخلاقی «حق مصونیت از تهاجم» را باید در مشروعیت حاکمیت سیاسی جست. به بیان دیگر، از منظر اخلاقی، فقط حکومت‌های مشروع را باید واجد حق مصونیت از تهاجم دانست. مداخله‌ی آمرانه را زمانی می‌توان مصداق «تهاجم» و ناقض حقوق دولت دانست که آن دولت واجد آن حقوق باشد. و مطابق نظریه قرارداد اجتماعی، دولت آن حقوق را فقط از طریق موافقت شهروندان تحت قیومیت خویش به دست می‌آورد. بنابراین، دولت نامشروع، یعنی دولتی که بدون رضایت شهروندان بر آنها حکم می‌راند، به لحاظ اخلاقی نمی‌تواند مدعی حق مصونیت از تهاجم شود. «ملت» واجد حق مصونیت از تهاجم است، اما دولت به‌خودی خود واجد آن حق نیست. و به نظر می‌رسد حکومت مستبد و سرکوبگری که حقوق انسانی بنیادین شهروندان خود را به نحو گسترده و سازمان‌یافته نقض می‌کند، بتواند حق مصونیت از تهاجم خود را از حقوق مربوط به شهروندان

سرکوب شده اش استنتاج کند. حکومتی که خود حقوق شهروندان را به رسمیت نمی‌شناسد، نمی‌تواند در عرصه بین‌المللی به آن حقوق استناد کند، و از این طریق برای خود حق مصونیت از تهاجم را اثبات کند.

بنابراین، باید تعریف سازمان ملل و پارادایم قانون‌گرایانه را به لحاظ اخلاقی ناقص و غیر قابل دفاع بدانیم. زیرا همان‌طور که گذشت، تعریف سازمان ملل و نیز پارادایم قانون‌گرایانه نسبت به مسأله مشروعیت حاکمیت دولتها و مبنای اخلاقی «حق مصونیت از تهاجم» یکسره بی‌اعتنا هستند.

اگر بپذیریم که «حق مصونیت از تهاجم» منحصر به دولت مشروع است، در آن صورت چگونه می‌توانیم تعریف سازمان ملل از «جنگ عادلانه» و «جنگ ناعادلانه» را اصلاح کنیم؟ به نظر من، یک راه اخلاقاً موجه و قابل دفاع این است که آن مفاهیم را بر مبنای مسأله دفاع یا تعرض به حقوق بشر باز تعریف نماییم. بر این مبنا می‌توانیم تعاریف زیر را به جای تعاریف سازمان ملل از جنگ عادلانه/ناعادلانه پیشنهاد کنیم:

(۳) جنگ عادلانه یا (الف) جنگی است که در دفاع از حقوق انسانی بنیادین شهروندان یک جامعه صورت می‌گیرد؛ یا (ب) جنگی دفاعی در مقابله با یک جنگ ناعادلانه است.

و
(۴) جنگ ناعادلانه (الف) جنگی است که ناقض و مخل حقوق بشر است (خواه حقوق بشر بنیادین، خواه حقوق بشر غیر بنیادین)؛ و (ب) جنگی نیست که در دفاع از حقوق انسانی بنیادین صورت می‌پذیرد.

اکنون اگر دوباره بپرسیم که تحت چه شرایطی دولت «حق مصونیت از تهاجم» را از کف می‌دهد، پاسخ خواهیم داد هرگاه که جنگ علیه آن دولت به معنای یادشده در گزاره (۳) عادلانه باشد. به بیان ساده‌تر، دولت «حق مصونیت از تهاجم» خود را دست کم تحت یکی از دو شرایط زیر از دست می‌دهد: یا وقتی که به حق حاکمیت، یا تمامیت ارضی، یا استقلال سیاسی دولت دیگر تعرض می‌کند، یا وقتی که به نحو گسترده و سازمان‌یافته حقوق انسانی بنیادین شهروندان خود را نقض می‌نماید. و این بدان معناست که مشروعیت بین‌المللی یک دولت از جمله در گرو مشروعیت داخلی آن است.

بنابراین، اگر دولت مشروعیت داخلی خود را از دست بدهد، مشروعیت بین‌المللی خود را نیز به تبع از کف خواهد داد (ادعای دوم در آموزه دوم)؛ و اگر مشروعیت بین‌المللی خود را از دست بدهد، بدان معناست که از «حق مصونیت از تهاجم» برخوردار نیست (ادعای اول در آموزه دوم). و از این دو نتیجه می‌شود که

مشروعیت داخلی (که از جمله ناشی از رعایت و پاسداری از حقوق انسانی بینادین شهروندان است) شرط لازم بهره‌مندی دولت از «حق مصونیت از تهاجم» است (ادعای سوم در آموزه دوم).

(۳)

اکنون خوب است که به آموزه سوم بپردازیم. آموزه سوم از این قرار بود:

در شرایطی که حکومت «حق مصونیت از تهاجم» را در عرصه بین‌المللی از کف می‌دهد، دخالت بشردوستانه بیگانگان، تحت شرایط معین، اخلاقاً مجاز خواهد شد. به نظر می‌رسد که این آموزه می‌کوشد تا «حق دخالت بشردوستانه» (یعنی دخالت آمرانه در امور یک دولت، بدون موافقت و اذن آن دولت، برای پیشگیری از نقض گسترده و سازمان‌یافته حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت آن دولت) را بر مبنای فقدان «حق مصونیت از تهاجم» دولت نامشروع به دست آورد. اما آیا نفس اینکه دولتی فاقد «حق مصونیت از تهاجم خارجی» است، برای اثبات «حق دخالت بشردوستانه» کافی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی باشد. نفس اینکه من واجد حق الف نیستم، به تنهایی نشان نمی‌دهد که تو نسبت به من صاحب حق ب هستی. برای مثال، فرض کنیم که من مرتکب قتل شده‌ام، و در نتیجه در یک دادگاه صالح و عادل محکوم به اعدام شده‌ام. یعنی در این شرایط من حق خود را نسبت به حیات به نحو موجهی از کف داده‌ام (به فرض آنکه مجازات اعدام اخلاقاً قابل دفاع باشد). اما آیا این بدان معناست که اکنون و تحت این شرایط هر رهگذری می‌تواند مرا بکشد؟ به گمان من پاسخ آشکارا منفی است. نفس اینکه من حق خود را نسبت به حیات از کف داده‌ام، به تنهایی کافی نیست تا حق تعرض به جان من را برای هر مرجعی ثابت کند. بنابراین، به نظر می‌رسد که اخلاقاً نمی‌توانیم حق دخالت را صرفاً بر مبنای فقدان حق مصونیت توجیه کنیم.

اما به نظر می‌رسد که در پاره‌ای موارد فقدان حق مصونیت می‌تواند حق دخالت را اخلاقاً موجه سازد. به این مثال توجه کنید:

فرض کنید که در همسایگی شما خانواده‌ای زندگی می‌کند. پدر این خانواده مرد تنومند و بسیار تندخویی است که هر شب همسر خود را وحشیانه مورد ضرب و شتم قرار می‌دهد. یک شب شما از پنجره خانه خود می‌بینید که مرد همسر خود را موکشان به میان حیاط آورده و با کاردی آخته می‌خواهد سر او را از بدن جدا کند. زن در برابر مرد تنومند توان دفاع از خود را ندارد، و در آستانه هلاکت است. تنها کاری که از آن زن بر می‌آید این است که با فریاد کمک بخواند شاید

کسی به نجات او بیاید. آیا در این شرایط شما حق دخالت در امور داخلی این خانواده و پیشگیری از آن جنایت را دارید؟ به نظر می‌رسد که در این شرایط شما نه فقط حق چنان دخالتی را دارید، بلکه این دخالت اخلاقاً بر شما فرض است.^{۲۸} یعنی در این شرایط شما اخلاقاً نمی‌توانید به خود بگویید که این مسأله اختلافی خانوادگی و دعوایی میان زن و شوهر است، و من نباید در امور داخلی این خانواده دخالت کنم. این نحوه استدلال فقط از ضعف اخلاقی گوینده حکایت می‌کند، و نوعی گریز از مسؤلیت اخلاقی است.

اما چرا در این شرایط ناظر حق (و بلکه وظیفه) دخالت دارد؟ دلیل این امر را باید در «حق دفاع از خود» دانست. به نظر می‌رسد که تقریباً همه معتقدیم که گزاره زیر اصل اخلاقی قابل قبولی است (بگذارید آن را «اصل دفاع از خود» بنامیم):

اصل دفاع از خود: اگر فرد الف به فرد بیگناه ب حمله کند تا او را به قتل برساند، و ب برای دفع آن خطر هیچ راهی نداشته باشد جز آنکه الف را بکشد، در آن صورت ب اخلاقاً مجاز است که الف را به قتل برساند.^{۲۹}

اما چرا باید «اصل دفاع از خود» را پذیرفت؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان معقولیت این اصل را توجیه کرد؟

یک پاسخ روشن و ساده این است (بگذارید آن را «اصل مبارزه برای بقا» بنامیم):

اصل مبارزه برای بقا: اگر فرد ب فرد الف را نکشد، الف او را خواهد کشت.

اما آیا این اصل به واقع می‌تواند «اصل دفاع از خود» را توجیه کند؟ به گمان من پاسخ آشکارا منفی است. دلیل آن ساده است: فرض کنید من در معرض حمله فرد الف قرار می‌گیرم، و تنها راهی که برای نجات جان خود دارم این است که فرد مهاجم را بکشم. مطابق «اصل مبارزه برای بقا» این اقدام من اخلاقاً موجه است، زیرا اگر من او را نکشم، او مرا خواهد کشت. اما اکنون که من برای دفاع از جان خود درصدد کشتن فرد مهاجم برآمده‌ام، جان او در خطر افتاده است، و تنها راه نجات او این است که در برابر حمله من دست به پاتک بزند. در این شرایط «اصل مبارزه برای بقا» حکم می‌کند که پاتک فرد مهاجم نیز اخلاقاً موجه باشد. و این نتیجه قابل قبول به نظر نمی‌آید. زیرا به نظر آشکار است که هم حمله فرد مهاجم و هم مقاومت او در برابر دفاع من، هردو، ناموجه است، در غیراین صورت دفاع مشروع من در برابر حمله فرد الف، خود مصداق حمله‌ای خواهد شد که فرد الف

را در کشتن من موجه می‌کند. گویی اقدام من برای دفاع از جانم بنیان اخلاقی لازم برای قتل را فراهم می‌آورد! بنابراین، «اصل دفاع از خود» را باید به نحو دیگری توجیه کرد. به گمان من یک راه قابل قبول این است که آن اصل را بر مبنای مفهوم «دفاع از حق» تعریف کنیم. مطابق این تحلیل، همه انسانها از «حق مصونیت در برابر کشته شدن» برخوردارند. به بیان دیگر، من حق ندارم تو را بکشم، برای اینکه با این کار حقی از حقوق تو (یعنی «حق مصونیت در برابر کشته شدن») را نقض خواهم کرد. در این صورت دفاع از خود عبارت است از دفاع فرد از «حق مصونیت در برابر کشته شدن». بنابراین، می‌توانیم «اصل دفاع از خود» را بر مبنای اصل زیر موجه سازیم (بگذارید آن را «اصل مبارزه برای حفظ حق» بنامیم):

اصل مبارزه برای حفظ حق: اگر فرد ب فرد الف را نکشد، فرد الف «حق مصونیت از کشته شدن» فرد ب را نقض خواهد کرد.

از این اصل نتیجه می‌شود که فرد مهاجم به محض آنکه به فرد قربانی حمله می‌کند تا او را به قتل برساند «حق مصونیت از کشته شدن» خود را از دست می‌دهد، و لذا اگر قربانی برای دفاع از جان خود فرد مهاجم را به قتل رساند، «حق مصونیت از کشته شدن» او را نقض نکرده است، زیرا فرد مهاجم آن حق را پیشتر از دست داده است. دقیقاً به همین دلیل است که فرد مهاجم نمی‌تواند با تمسک به «حق مصونیت از کشته شدن»، پاتک خویش را در مقابل دفاع قربانی اخلاقاً موجه سازد، زیرا در همان ابتدا که فرد مهاجم قربانی را به قصد کشتن مورد حمله قرار می‌دهد، «حق مصونیت از کشته شدن» از فرد مهاجم سلب می‌شود.^{۲۰}

بر این مبنا می‌توانیم دخالت شخص سوم را هم موجه سازیم. باز هم فرض کنیم که کسی با من دشمنی دیرینه داشته است، و ناگافل به قصد کشتن من به من حمله می‌کند. من هیچ راه گریزی ندارم، و به هیچ وجه نمی‌توانم جان خود را نجات دهم. اما دوست من یکبارہ از راه می‌رسد و مرا در آستانه کشته شدن می‌بیند، و تنها راهی که برای نجات من می‌یابد، این است که با شیئی سخت بر سر فرد مهاجم بکوبد. آیا در این شرایط کار آن دوست، ولو به قتل فرد مهاجم بینجامد، اخلاقاً موجه است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت باشد. زیرا در آن شرایط، فرد مهاجم «حق مصونیت در برابر کشته شدن» را به واسطه اقدام خویش پیشتر از دست داده است.

به گمان من همین منطق در مورد داستان مرد همسایه و همسرش نیز صادق است. در آن مورد هم به محض آنکه مرد قصد کشتن همسر خود را می‌کند، «حق مصونیت در برابر

کشته شدن» خود را از کف می‌دهد. و چون زن به هیچ وجه توان مقابله با مرد را ندارد، بر هر ناظری که از این واقعه آگاه است، و می‌تواند جان آن زن را نجات دهد فرض است که دست به اقدام بزند، ولو آنکه اقدام او آسیب‌های جدی و جبران‌ناپذیر به مرد وارد آورد، یا حتی به مرگ او بینجامد. تحت این شرایط خاص، یعنی وقتی که فقدان «حق مصونیت از تهاجم» مرد با «حق دفاع از خود» زن و ناتوانی زن از احقاق آن حق توأم می‌شود، «حق دخالت بشردوستانه» شخص سوم اخلاقاً موجه می‌گردد. بنابراین، به نظر می‌رسد در شرایطی که مسأله دفاع از خود مطرح است، و شخص قربانی توان دفاع از خود را ندارد، «فقدان حق مصونیت» می‌تواند «حق مداخله» را موجه کند.

منطق موقعیت در مورد «حق دخالت بشردوستانه» نیز مشابه به نظر می‌رسد. «حق دخالت بشردوستانه» محمولی سه موضعی است، یعنی بیانگر رابطه میان سه طرف است: طرف مهاجم (حکومت سرکوبگر و ناقض حقوق انسانی بنیادین شهروندان)، طرف قربانی (شهروندانی که حقوق انسانی بنیادین آنها نحو گسترده و سازمان یافته نقض شده است)، و طرف امدادگر (یعنی مرجعی که توان یاری رساندن به قربانی را دارد، و از وضعیت او آگاه است). به محض آنکه حکومت حقوق انسانی بنیادین شهروندان خود را به نحو گسترده و سازمان یافته نقض کند، «حق مصونیت از تهاجم» را از کف می‌دهد، و در شرایطی که شهروندان قربانی نمی‌توانند حقوق پایمال شده خود را استیفا کنند، مرجع سوم در صورتی که از این وضعیت آگاه باشد، و بتواند به نجات قربانی برخیزد، اخلاقاً مجاز (و گاه موظف) به دخالت است. در این وضعیت «حق مصونیت حاکمیت از تهاجم خارجی» نقض نخواهد شد، زیرا که حکومت سرکوبگر پیشتر این حق را از کف داده است.

بنابراین، روشن است که «دخالت بشردوستانه» فقط تحت شرایط خاصی اخلاقاً مجاز است:

شرط اول - حکومت به نحو گسترده و سازمان یافته حقوق انسانی بنیادین شهروندان خود را نقض کند.
شرط دوم - امکان تغییر و اصلاح امور در داخل و توسط خود شهروندان منتفی باشد. یعنی شهروندان به واقع نتوانند در مقابل سرکوب سازمان یافته حکومت از خود دفاع کنند و حقوق نقض شده خود را استیفا نمایند.
تحقق این دو شرط اصل «حق دخالت بشردوستانه» را محقق می‌کند، اما نوع و میزان دخالت آمرانه بیگانگان تا حد زیادی تابع متغیرهای زیر است:

- (۱) میزان گستردگی نقض حقوق انسانی شهروندان
- (۲) میزان وخامت اوضاع قربانیان نقض حقوق بشر

(۳) میزان توفیق جنبش‌های مدافع حقوق بشر در داخل کشور برای الزام حکومت به رعایت آن حقوق

(۴) میزان انعطاف‌پذیری و اصلاح‌پذیری حکومت برای رفع موارد نقض حقوق بشر.

بسته به شدت و ضعف این عوامل، «دخالت‌های بشردوستانه» در حمایت از قربانیان نقض حقوق بشر می‌تواند از فشارهای سیاسی و اقتصادی تا دخالت‌های نظامی متغیر باشد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که حکومت‌های سرکوبگر و ناقض حقوق بشر در برابر یک دو راهی قرار دارند: یا باید مناسبات خود را با شهروندان تحت قیمومت خویش بر مبنای احترام و رعایت حقوق انسانی بنیادین شهروندان بازسازی کنند، یا لاجرم باید از «حق مصونیت از تهاجم» خود در عرصه بین‌المللی چشم‌پوشند و راه را برای «حق دخالت‌های بشردوستانه» بیگانگان بگشایند.

(۴)

اکنون می‌توانیم ساختار استدلالی این مقاله را به صورت زیر خلاصه کنیم:

(۱) اگر حکومت حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت خود را به نحو گسترده و سازمان‌یافته نقض کند، آنگاه آن حکومت مشروعیت داخلی خود را از کف خواهد داد.

(۲) اگر حکومتی مشروعیت داخلی خود را از کف دهد، آنگاه آن حکومت مشروعیت بین‌المللی خود را نیز از کف خواهد داد.

(۳) اگر حکومتی مشروعیت بین‌المللی خود را از کف دهد، آنگاه آن حکومت «حق مصونیت از تهاجم خارجی» را نیز از کف خواهد داد.

(۴) اگر حکومتی «حق مصونیت از تهاجم خارجی» را از کف دهد، آنگاه دخالت آمرانه در امور آن حکومت برای احقاق حقوق بنیادین شهروندان تحت قیمومت آن حکومت مصداق «تجاوز» یا «تهاجم» یا «جنگ ناعادلانه» نخواهد بود.

از گزاره‌های (۱) تا (۴) گزاره زیر منطقی نتیجه می‌شود:

(۵) اگر حکومت حقوق انسانی بنیادین شهروندان تحت قیمومت خود را به نحو گسترده و سازمان‌یافته نقض کند، آنگاه دخالت آمرانه در امور آن حکومت برای احقاق حقوق بنیادین شهروندان تحت قیمومت آن حکومت مصداق «تجاوز» یا «تهاجم» یا «جنگ ناعادلانه» خواهد بود.

گزاره (۵) را باید نتیجه نهایی این نوشتار تلقی کرد. بنابراین مبنا، برای اثبات «حق دخالت بشردوستانه» (یعنی اثبات تالی در گزاره شرطی (۵))، باید نشان دهیم که حکومت حقوق انسانی بنیادین شهروندان خود را به نحو گسترده و سازمان‌یافته نقض کرده است (یعنی اثبات مقدم در گزاره شرطی (۵)). اثبات مقدم این گزاره شرطی البته مستلزم پژوهشی تجربی و در هر حال بیرون از قلمرو کار فلسفی است.

یادداشتها

- ۱- برای مثال، نگا.
Adam Robert, "Humanitarian war: Military intervention and human rights", *International Affairs*, 69,3(1993) 429-449. p.429.
- ۲- اصطلاحات «قرارداد افقی» و «قرارداد عمودی» برگرفته از هانا آرنت است:
Hannah Arendt, "Civil disobedience" in *Crises of the Republic* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972), pp.85-87, and also, *On Revolution* (New York: Viking, 1965), pp.169-171.
- ۳- این تلقی را می‌توان خصوصاً در *لویاتان* هابز یافت.
- ۴- Common life
- ۵- درباره نقش هویت یا حیات مشترک در معناجویی به زندگی، نگا.
Stanley Huerwas, *Should war be eliminated?* Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- ۶- البته دفاع از «حیات مشترک» نهایتاً مستلزم دفاع و پاسداری از حق تعیین سرنوشت ملی و تمامیت ارضی نیز خواهد بود.
- ۷- چیزی شبیه فاعل عاقل جان روالز که اصول و وضعیت‌های امور مختلف را از پس «پرده جهل» داوری و ارزشگذاری می‌کند.
- ۸- این تلقی دوم از «مشروعیت» خصوصاً مورد توجه و دفاع مایکل والتسر بوده است. برای آشنایی با رأی او درباره «حیات مشترک» و «مشروعیت دولت» نگا.
Michael Walzer, *Just and unjust wars*, Basic Books, 3rd edition, 2000, pp.53-55.
- و نیز:
Michael Walzer, "The moral standing of states: a response to four critics", *philosophy & Public Affairs*, 9/3 (1980), pp.209-229.
- درباره تلقی والتسر از مفهوم «موافقت» از جمله نگاه کنید به بحث وی درباره «برهان جان استیوارت میل»:
- Just and unjust wars*, pp.87-91.
- ۹- گاهی این تلقی را که وظیفه‌ی دولت مشروع پاسداری از شهروندان در برابر هرج و مرج داخلی و تهدیدات دشمنان خارجی است، «مدل دوبرعدی حاکمیت» نیز می‌نامند. برای مثال، نگا.
- C. Brown, *International Relations Theory, New Normative Approaches*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1992, p.130.
- ۱۰- برای نمونه‌ای از این نوع انتقادات بر موضع مایکل والتسر، نگا.
David Luban, "Just war and human rights", *Philosophy and Public Affairs*, Vol.9, No.2 (winter, 1980), 160-181, esp. p.180.
- ۱۱- نگا.
M. Walzer, "The moral standing of states", pp.212-216.
- ۱۲- Dyadic predicate
- ۱۳- Monadic predicate
- ۱۴- نگا.
D. Luban, "Just war and human rights", pp. 173-175
- ۱۵- برای بحثی در خصوص "مطلوبات اولیه" (primary goods)، نگا.
John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 62, 90-95.
- ۱۶- در این مورد، نگا.
Henry Shue, "Foundations for a balanced U.S. policy on human rights: the significance of subsistence rights", College Park, Maryland: Center for Philosophy and Public Policy Working Paper HRFPP-I, 1977, pp3, 6-12.
- ۱۷- برای آشنایی تفصیلی با رأی روالز درخصوص «آزادیهای پایه» و اولویت آنها، نگا.
John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, Lecture VIII, pp.289-371..
- ۱۸- نظیر کشتارهای عظیمی که در سودان، رواندا یا کوزوو رخ داد. از قضا این از جمله مواردی است که مایکل والتسر نیز مشروعیت حکومت و حق مصونیت از تهاجم خارجی را منتفی تلقی می‌کند، نگا.
M. Walzer, "The moral standing of states", p.217.

- ۱۹- برای بحثی خوب در خصوص مسأله نقض گسترده و سازمان یافته حقوق زنان در کشورهای پیرامونی و ضرورت دخالت‌های بشردوستانه، نگا.
- Martha C. Nussbaum, "Women and cultural universals", in her book *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999, pp.29-54. also:
- M. Nussbaum, "Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism", *Political Theory*, vol.20, No.2. May 1992, pp.202-246. and also:
- Julia Annas, "Women and the quality of life: two norms or one?", in *The Quality of life*, edited by Martha C. Nussbaum and Amartya Sen, Oxford University Press, 7th edition, 2002, pp.279-296.
- ۲۰- ممکن است کسی ادعا کند که مشروعیت بین‌المللی شرط لازم و کافی بهره‌مندی از «حق مصونیت از تهاجم خارجی» است. اگر این ادعای قویتر را بپذیریم البته نتیجه مورد نظر این نوشتار آسان‌تر به دست خواهیم آمد. اما من در اینجا بنا را بر این مدعای متواضعانه‌تر می‌نهم که «مشروعیت بین‌المللی شرط لازم بهره‌مندی از حق مصونیت از تهاجم خارجی است.» روشن است که اگر بتوانیم نتیجه مطلوب را بر مبنای این مدعای متواضعانه‌تر به دست آوریم، آن ادعای قویتر نیز به طریق اولی به همان نتیجه خواهد انجامید.
- ۲۱- ماده ۲ (۴). نقل از:
- J.L. Briely, *The law of nations*, 6th edition, edited by Humphrey Waldock, Oxford University Press, 1963, p.409.
- ۲۲- در منابع حقوق بین‌الملل بیشتر از «جنگ قانونی/غیرقانونی» سخن می‌رود. اما موضوع توجه و بحث من در این مقاله جنبه‌های اخلاقی این امور است، نه وجوه حقوقی آنها. بنابراین، فرض را بر این می‌گذارم که تمایز «قانونی/غیرقانونی» در متن حقوق بین‌الملل بیانگر تمایز اخلاقی «عادلانه/ناعادلانه» است.
- ۲۳- نقل از:
- Ian Brownlie, *Principles of public international law*, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1973, p.545.
- ۲۴- نقل از:
- Yehuda Melzer, *Concepts of just war*, Leyden: A.W.Sinjthoff, 1975, p.18
- ۲۵- نگا.
- Hersch Lauterpacht, *International law and human rights*, London: Stevens, 1950, p.167.
- ۲۶- Legalist paradigm
- ۲۷- نگا.
- Walzer, *Just and unjust wars*, pp.58-63.
- و نیز برای بحثی خوبی درباره این پارادایم، نگا.
- David Luban, "Preventive war", *Philosophy & Public Affairs* 32, no.3, 2004, pp.207-248, esp. pp.210-218.
- ۲۸- حتی اگر زن برای نجات خود طلب کمک هم نکند، مداخله شخص سوم اخلاقاً مجاز و بلکه واجب است. زیرا تحت این شرایط معقول این است که فرض کنیم فردی که محتاج یاری است، طالب یاری نیز هست، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. حتی اگر خلاف آن هم ثابت شود، باز معلوم نیست که به لحاظ اخلاقی سکوت و بی‌عملی تا چه حد موجه باشد.
- ۲۹- «اصل دفاع از خود» به موردی که فرد الف درصدد قتل فرد بیگناه ب است، منحصر نمی‌شود. اگر فرد الف درصدد باشد که آسیبی جدی و جبران‌ناپذیر را به فرد بیگناه ب تحمیل کند (مثلاً چشم او را درآورد، یا دست او را قطع کند)، باز هم به‌نظر می‌رسد که فرد بیگناه ب اخلاقاً مجاز است در دفاع از خود آسیبی جدی و جبران‌ناپذیر به فرد الف وارد کند، یا حتی او را به قتل برساند، به شرط آنکه راه دیگری نداشته باشد.
- ۴۰- برای بحث روشنگری در این‌باره، نگا.
- Judith J. Thomson, "Self-Defense", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, no. 4, 1991, pp. 283-310