

آیا مبنای اخلاقی اسلامی برای مداخله بشردوستانه وجود دارد؟^۱

سهیل ا.ج. ه‌شمی^۲

ترجمه سید طه موسوی میرکلانی^۳

مداخله بشردوستانه در گفتمان غربی حقوق بین‌الملل معاصر به عنوان استثنایی که قاعده را تقویت می‌کند، تبلور یافته است. استثنایی بودن مداخله بشردوستانه، یعنی نقض قاعده عدم مداخله در امور داخلی دولتی که دارای حاکمیت است، در موارد خاصی مشروع تلقی می‌گردد؛ یعنی صرفاً در جایی که موازین حکومتی به‌طور مطلق شکل گرفته است، تنها زمانی که عدم مداخله در مناسبات بشری دارای نتیجه‌ای فاجعه‌وار است، و فقط در مورد رژیم‌هایی که ملت خود را در قالب نسل‌زدایی یا نقض گسترده حقوق بشر تحت ستم قرار می‌دهد و این نقض در صورتی مشروعیت می‌یابد که محدوده عنوان «بشردوستانه» به دقت تعیین گردد.

چنانچه مداخله بشردوستانه از دیدگاه نظریه‌های اسلامی - چه نظریه‌های سنتی و چه نظریه‌های متجدد- مورد بررسی قرار گیرد، ابعاد کاملاً متفاوتی خواهد داشت. در واقع بیش‌تر عوام‌لی که مداخله را اعم از بشردوستانه یا غیربشردوستانه، در گفتمان حقوق بین‌الملل معاصر، موضوعی غامض می‌سازد، در چارچوب نظریه اسلامی محلی از اعراب ندارند؛ چرا که دولت-ملت در اندیشه حقوقی اسلامی معاصر اساساً وضعیتی مبهم دارد و عملاً جایگاهی در اندیشه اخلاقی اسلامی ندارد. تا امروز تقریباً عقیده‌ای مؤثر و مؤکد میان نظریه‌پردازان مسلمان

1. مشخصات مأخذ مقاله عبارت است از:

Sohail H.Hashmi. , "Is There An Islamic Ethic Of Humanitarian Intervention?", In Mashhad A. Babaderin, International Law And Islamic Law, The Library Of Essays In International Law, April 2008, pp.117-138.

2. استادیار روابط بین‌الملل کالج مانیت هالیوک ماساچوست

3. کارشناس ارشد حقوق بین‌الملل Taha_mo61@yahoo.com

مشاهده می‌شود که نباید جایگاه اخلاقی دولت- ملت را در پنجاه و شش دولت ی که اکثریت جمعیت آن مسلمان هستند جستجو نمود، بلکه باید آن را در جوامع مسلمان، یعنی امتی که قرآن بدان اشاره دارد جستجو کرد. بنابراین در اندیشه اسلامی، مشروعیت مداخله بشردوستانه به صورت اقدامی جمعی بیش تر نفی شده است تا تأیید. به بیان دیگر، بار اثبات دولت- ملت بر عهده اندیشمندانی است که حق مداخله را بر مبنای حاکمیت دولت به چالش می‌کشند تا کسانی که به آن اذعان دارند.

این مقاله سه هدف را دنبال می‌کند: نخست بررسی وضعیت مشکل ساز دولت- ملت در اندیشه اسلامی جدید؛ دوم بررسی استدلال‌های موافق و مخالف در این خصوص که مداخله بشردوستانه چه زمانی و چگونه می‌تواند در یک چارچوب اسلامی، مشروع تلقی گردد؛ و سوم مشاهده اقدامات عملی که توسط دول مسلمان به منظور اجرای احکام اخلاقی مداخله پذیرفته شده یا می‌تواند اتخاذ گردد.

بررسی دیدگاه‌های اسلامی در مورد مداخله بشردوستانه، بنا به دلایلی مهم و لازم است. نخست آن که از جنبه نظری، قواعد بین‌المللی مداخله بشردوستانه هنوز از شکل‌گیری نهایی یا مقبولیت جهانی فاصله دارند. مفهوم مورد نظر در کشورهای در حال توسعه که در آن‌ها هنوز هر شکل از مداخله به‌عنوان میراث مورد تردید امپریالیسم غربی، به شدت مورد مقاومت قرار می‌گیرد، بسیار مشکل ساز است. بنابراین در خلال این دوران توسعه ضروری است که اصول مداخله بشردوستانه تا حد ممکن مبتنی بر اجماع‌هایی جهانی و تقریب فرهنگ‌ها در مورد حقوق بنیادین بشر و ابزارهای مشروع جهت اعمال آن حقوق باشد.

دوم این که از جنبه عملی در بسیاری از مهم‌ترین نمونه‌های مداخله بشردوستانه، مسلمانان حضور داشته‌اند، چه به‌عنوان قربانیان (مانند بوسنی و کوزوو)، چه به‌عنوان مرتکبین (مانند تیمور شرقی)، و چه هم به‌عنوان قربانیان و هم به‌عنوان مرتکبین (مانند عراق و سومالی).

این موارد صرفاً معروف‌ترین‌ها هستند؛ بسیاری از دیگر بحران‌های بشری، تعداد زیادی از مسلمانان را دربرگرفته که غالب آن‌ها کم‌تر مورد توجه بین‌المللی قرار می‌گیرند.⁴ چنانچه مداخله بشردوستانه وسیله ضروری تسکین آلام شدید بشری تلقی گردد، لازم است نهادهای مناسب جهت ترمیم عاجل و در نهایت به منظور پیشگیری، در مناطق بحران تأسیس گردند.

4. پزشکان بدون مرز، تهدیدات مداوم مرگ و میر ناشی از قحطی، بیماری‌های واگیردار، خشونت در چین، سومالی و سودان را در (ده نمونه جدی از ماجراهای بشردوستانه گزارش شده تا 2002) فهرست می‌کند.

See www.doctors without borders.org/ publications/ reports/ 2001/ top 10- 2002.html.

توسعه یک اجماع بین‌المللی در مورد مداخله بشردوستانه

جنگ 1991 خلیج فارس، حداقل به‌طور رسمی، به منظور اجرای اصل حاکمیت دولت‌ها و تمامیت ارضی آن‌ها در گرفته بود. این جنگ با تفکیک ارزش حقوقی اصل حاکمیت دولت‌ها از مناسبات عملی موجود، انتظارات حقوقی جامعه بین‌المللی را در هم ریخت. تصمیم شورای امنیت سازمان ملل متحد در آوریل 1991 جهت مداخله در کردستان عراق به منظور حمایت بشردوستانه از مردمی که توسط دولت متبوعشان قتل عام شده بودند، در واقع عدولی قابل توجه از دیدگاه پیشین ملل متحد در مورد حق مداخله بشردوستانه بود. برای نمونه، میشل آکهرست در 1984 اذعان داشت که محکوم کردن ورود یکجانبه ویتنام به کامبوج توسط سازمان ملل متحد در 1979 «جماعی میان دولت‌ها به منظور غیرقانونی تلقی کردن مداخله بشردوستانه» را نشان داد.⁵

سیزده سال بعد، اجماع مزبور به چالش کشیده شد، اگر چه تماماً لغو نگردید. در نتیجه عواقب مداخله عراق، اداره امور بشردوستانه ملل متحد به منظور مشارکت فعال‌تر در تحویل کمک بشردوستانه به وسیله مؤسسات مختلف ملل متحد ایجاد گردید. از وظایف اولیه این اداره جدید، مد نظر قرار دادن بحران‌های رو به رشد در شاخ افریقا بود که منجر به پذیرش قطعنامه 24 آوریل 1992 شورای امنیت گردید که یک نیروی کوچک ناظر ملل متحد در سومالی به منظور مساعدت در تحویل کمک‌های بشردوستانه را تشکیل می‌داد.

قطعنامه شورای امنیت که عملیات ترمیمی را در مورد مخاصمه رو به رشد در بوسنی مقرر می‌کرد، مقارن اقدامات ملل متحد در سومالی بود. تلاش‌های اولیه به منظور حمایت از تحویل ملزومات ترمیمی به پایتخت سارایوو و سایر بخش‌های محاصره شده آن کشور در پذیرش قطعنامه 770 شورای امنیت در 13 آگوست 1992 که توسل به زور را به منظور حمایت از عملیات بشردوستانه تجویز می‌کرد، به اوج خود رسید. سیاق این قطعنامه یادآور قطعنامه‌های پیشین شورا است که عملیات مداخله بشردوستانه را در شمال عراق اجازه می‌داد. با وجود این، لازم به ذکر است که نکته‌ای اساسی مورد بوسنی را از موارد سنتی مداخله بشردوستانه متمایز می‌کند: مداخله در بوسنی به درخواست حکومت ملی بود، نه در مقابله با آن.

پاسخ‌های کند تألم‌آور شورای امنیت به بحران‌ها در سومالی و بوسنی، دلیلی جدی بر وجود اجماع‌هایی محدود در مورد اصول مداخله بشردوستانه هستند. پاسخ‌های مزبور گویای فقدان توافق اعضا چه در مورد معیار اعلام وضعیت اضطراری بشردوستانه در یک بحران خاص و چه در مورد روش‌های متناسب جهت مداخله است. دلیل این بن‌بست عملی تعارض آشکار حق مداخله

5. Michael Akehurst, "Humanitarian Intervention", in Intervention in world politic, ed. Hedley Bull (oxford: oxford university press, 1948), 99 .

بشردوستانه - که در صورت ضرورت به وسیله نیروی نظامی مورد حمایت واقع می گردد - با مفهوم هنوز مقدس حاکمیت است؛ مفهومی که همانند اصل عدم مداخله در امور داخلی دولت‌ها به موجب بند 7 ماده 2 منشور ملل متحد، مقدس شمرده شده است. همان گونه که ریچارد گاردنر اشاره می کند، شورای امنیت نسبت به اجرای اصل مداخله نظامی صرفاً براساس مبانی حقوق بشر در مداخله عراق (و نیز در موارد عملیات بشردوستانه در بوسنی و مداخله در سومالی) اظهار بی میلی می کرد، با این توجیه که عملیات حفظ صلح ملل متحد باید مبتنی بر اعاده صلح و امنیت بین‌المللی به موجب فصل هفت منشور ملل متحد باشد.⁶

بنابراین، تدوین اصل مداخله بشردوستانه نیازمند بررسی جامع معنای حاکمیت دولت به عنوان اصل بنیادین جامعه بین‌المللی است. لازم است این بررسی بیش تر نظام مند و انتقادی بوده و به رفع آنچه که جارات چوپرا و توماس ویس آن‌ها را تناقض های دوگانه مواج در منشور ملل متحد تشخیص داده اند بپردازد یعنی: 1) حاکمیت در مقابل حقوق بشر و 2) صلح در مقابل عدالت.⁷ تمایل موجود در تفسیر منشور به نفع ارزش های حاکمیت دولت و صلح - یا همان نظم مستقر - رد پای عرف واقع گرای غربی پس از جنگ جهانی دوم است که نظام کنونی ملل متحد را پی ریزی کرد. با این حال با عنایت به عواقب جنگ سرد، زمان برای ارزیابی مجدد این تفسیر غالب منشور و بررسی مجدد ارزش حقوق بشر و عدالت در نظام بین‌المللی مناسب می نماید. به نظر نگارنده، اندیشه اسلامی می تواند نقش ارزنده ای در این ارزشیابی مجدد ایفا کند. هر بحثی از «اسلام» در جهان مدرن باید با توجه به این امر صورت گیرد که عرصه های متعدد اندیشه اسلامی معاصر در جریان تغییر دائمی است. این وضعیت به ویژه در حوزه روابط بین‌المللی حاد است که ایده های سنتی شکل گرفته در قرن های هشت تا سیزده پس از میلاد، یا حتی مبانی چنین ایده هایی در جهان امروز یا راه تکامل را می پیماید و یا به موجب اندیشه های مدرن در حال جایگزین شدن است.⁸ آنچه می توان استنباط کرد این است که جهان اسلام هنوز در تلاش است تا خود را با نظام بین‌المللی غالب و دارای منشأ غربی سازگار سازد.

چنانچه معیار، رویه مسلمانان باشد، نظریه سنتی مزبور را باید منسوخ شده تلقی کرد. کشورهای مسلمانی که در نتیجه فرایند استعمار زدایی اروپایی به منصفه ظهور رسیده اند، بدون

6. Richard N. Gardner, Three views on the Issue of Humanitarian Intervention (Washington, D.C: united states Institute of peace, 1992), 21-27.

7. Jarat chopra and Thomas G. Weiss, "Sovereignty Is No longer Sacrosanct: codifying Humanitarian Intervention", Ethicsx International affairs (1992):95-117.

8. برای شرح مختصر نظریه سنتی رجوع کنید به:

Majid Khadduri, "International law", in law in the Middle East: Origins and Development of Islamic law, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington, D. C: Middle East Institute, 1955).

استثنا، با رضایت خود به رژیم حقوقی بین‌المللی غالب مهر تأیید زده‌اند. به‌طور نمونه، تمام دول مسلمان، عضو سازمان ملل متحد هستند و برخی از جمله عربستان سعودی (از محافظه‌کارترین دول مسلمان) از اعضای منشور نیز به شمار می‌روند.

اگرچه نظریه اسلامی سنتی در مورد نظام جهانی امروزه آشکارا متروک است، لکن اکثر دول مسلمان از انکار آن به‌طور کلی خودداری کرده‌اند. در واقع، سازمان کنفرانس اسلامی در سال 1980 به تشکیل یک کمیسیون حقوق بین‌المللی اسلامی رأی داد «تا در مواجهه با مسائلی که مستلزم مراجعه به دیدگاه‌های اسلامی است، راهکاره‌ایی را جهت ارائه نقطه‌نظرهای اسلامی نزد دیوان بین‌المللی دادگستری و سایر مؤسسات ملل متحد ارائه دهد».⁹

این کمیسیون هنوز ایجاد نگردیده است، بیش‌تر به این دلیل که هیأت‌های حاکمه دولی که اشاعه و استفاده از نقطه‌نظرهای اسلامی را پذیرفتند، دریافته‌اند که در عمل، تفاسیری از حقوق اسلامی موجود است که باب مجموعه ای از استدلال‌های غیر منتظره و نامطلوب توسط حقوقدانان را خواهد گشود. حتی اگر کمیسیون مزبور تشکیل گردد، مأموریت آن - بنا به دلائل آشکار - در برگیرنده یک موضوع نخواهد شد، موضوعی که شاید برای مباحث اسلامی نظم سیاسی نوین محوری قلمداد می‌گردد: آیا نظام بین‌المللی موجود که مبتنی بر تقدم حاکمیت دولت - ملت مستقل است، به واقع با حقوق اسلامی و مهم‌تر از آن با مبانی اخلاقی اسلامی سازگار است؟ در ادامه مجدداً به سازمان کنفرانس اسلامی می‌پردازیم، لکن در این جا ضروری است که این موضوع محوری را پیش از طرح موضوع مداخله بشردوستانه به‌اختصار مورد بررسی قرار دهیم.

سازمان سیاسی و تعهد اخلاقی در اندیشه اسلامی

بسیاری از محققان اندیشه‌های مسیحی و اسلامی، تاریخچه‌های متفاوت هر یک از دو آیین را در مورد جامعه سیاسی مورد بررسی قرار داده‌اند. بر خلاف تاریخ مسیحیت، اسلام به عنوان جامعه‌ای مذهبی، صرف‌نظر از یک نظم سیاسی یا علیه چنین نظمی، ظاهر نگشت. درست برخلاف مسیحیت، تمدن اسلامی از دوره شکل‌گیری‌اش، به‌عنوان پدیده‌ای سیاسی با مقررات سیاسی گنجانیده شده در نظم اخلاقی‌اش و لاینفک از آن توسعه یافت.

دیدگاه قرآن در مورد سازمان سیاسی، مبتنی بر هستی‌شناسی عمومی بشریت است، زیرا تمام خلقت به‌عنوان یک کل واحد دارای مبدأ منحصر به خالق الهی توصیف می‌شود. هدف عمومی صرفاً با آن خالق شناخته می‌شود و پایان مشترک با او معنا می‌یابد. لذا همه نوع بشر در اصل

9. Abdullah al- ahsan, OIC; The organization of the Islamic Conference (Herndon, Va: International Institute of Islamic thought, 1988), 36.

امت واحده (یک جامعه) قلمداد می‌شوند که از آغاز بر اساس اعتقاد یا عدم اعتقادشان به یک یا چند خدا تقسیم‌بندی شده‌اند (بقره، 213). از دیدگاه اسلامی، بشریت به رغم دارا بودن وضعیتی قابل انشعاب، از آن‌جا که مبدأ و معاد مشترکی دارد، اساساً واحد است. چارچوب اخلاقی اسلام بر جهان‌شمولی اصولش مبتنی است.

وظیفه تشخیص این اصول بر عهده جامعه اسلامی است که به موجب تسلیم آن در برابر احکام الهی که همان اسلام است صورت می‌گیرد. مسلمانان یک امت یا جامعه واحد را تشکیل می‌دهند که در قرآن به عنوان جامعه (میان‌ه‌رو) (بقره، 143) و «بهترین» جامعه (آل عمران، 110) توصیف گردیده است، جامعه‌ای که دارای تعهدی اخلاقی است تا «امر به معروف و نهی از منکر کند» (آل عمران، 104 و 110). از جمله مسائل متعددی که قرآن امت اسلامی را به آن ملزم می‌سازد حفظ وحدت مسلمین و اجتناب از تفرقه یا اختلاف داخلی است (آل عمران، 103 و 105).

البته این حکم قرآنی - همچون بسیاری دیگر از آرمان‌های سیاسی و اخلاقی - هرگز پس از رحلت پیامبر اسلام در سال 632 میلادی تحقق نیافت. جدی‌ترین و نخستین تفرقه از لحاظ تاریخی، اختلاف در مورد جانشین قانونی پیامبر بود که سرانجام منجر به شکل‌گیری¹⁰ شیعه در کنار اکثریت سنی گردید. متعاقباً حقوق اهل سنت به واسطه قائل بودن به فرضیه جامعه واحد تحت حاکمیت رهبر واحد، یعنی خلیفه، توسعه یافت؛ لکن با شماری از والی‌ها (نمایندگان) برای خلیفه که قلمروهای متفاوت وی را اداره می‌کردند. حتی حقوق‌دانانی که کوشیدند تا نظریه امت واحده را به سبب وجود والیان متعدد در عمل تغییر دهند، هرگز نتوانستند برتری اخلاقی جامعه

10. Evolution که هم به معنای «توسعه و تکامل» است و هم «تکوین و شکل‌گیری». لازم به توضیح است که در مورد زمان پیدایش شیعه میان متفکرین اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. برخی همچون مؤلف معتقدند که شیعه پس از رحلت پیامبر (ص) وقتی که گروهی از مردم و برخی اکابر صحابه در سقیفه گرد هم آمدند تا با سرپیچی از فرمان پیامبر برای وی جانشینی برگزینند، در واکنش به این اقدام شکل گرفت. گروهی دیگر بر این باورند که در جریان اجرای وصیت خلیفه دوم و تشکیل شورای شش نفره جهت تعیین خلیفه مسلمین، وقتی علی (ع) در پاسخ به عبدالرحمن بن عوف عمل به رویه دو خلیفه پیشین را نپذیرفت و نه گفت، شیعه به وجود آمد. دکتر علی شریعتی به عنوان یکی از طرفداران این دیدگاه قابل ذکر است. دیدگاهی دیگر نیز وجود دارد که به‌درستی معتقد است شیعه از زمان حیات پیامبر اسلام (ص) پدیدار گردیده بود. از جمله طرفداران این دیدگاه می‌توان از علامه سید محمد حسین طباطبایی نام برد. ایشان می‌فرمایند: «آغاز پیدایش شیعه را که برای اولین بار به شیعه علی (ع) معروف شدند، همان زمان حیات پیغمبر اکرم (ص) باید دانست. نام شیعه علی و شیعه اهل بیت در سخنان پیامبر (ص) بسیار دیده می‌شود. جابر می‌گوید نزد پیغمبر بودیم که علی از دور نمایان شد، پیغمبر فرمود: سوگند به کسی که جانم به دست او است، این شیخ ص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود. ابن عباس می‌گوید وقتی آیه «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه» نازل شد، پیغمبر به علی فرمود: مصداق این آیه تو و شیعیانت می‌باشید که در قیامت خشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است». (طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، انتشارات الغدیر، 1348، ص 4-5). غرض آن که چنانچه evolution را معادل «تکوین» بدانیم، نظر مؤلف آن است که شیعه پس از رحلت پیامبر (ص) ایجاد گردید که قرائن موجود در مقاله نیز مؤید این امر است، لکن چنانچه واژه مزبور را به معنای «توسعه و تکامل» بدانیم، نگارنده را می‌توان معتقد به وجود شیعه در زمان پیامبر (ص) تلقی کرد.

واحد، یعنی «امت» را در اندیشه اسلامی مورد تردید قرار دهند.¹¹ در تحلیل تألیفات م عاصر مسلمانان در مورد این موضوع، نگارنده تلاش بسیار کرده تا مبانی اندیشه مؤلفان را احراز کند و مد نظر قرار دهد. دیدگاه‌های نوین در مورد وضعیت دولت - ملت در اندیشه اسلامی به‌طور کلی می‌تواند به سه جریان تقسیم گردد:

نخست یک مکتب تماماً سکولار در حال اشاعه از سوی نظریه پردازان و سیاستمداران مسلمان است که اعضای آن خود می‌توانند در دو گروه فرعی جای گیرند. گروه فرعی اول شامل اشخاصی چون علی عبدالرزیک و طه حسین در مصر و ساطی الحسری در سوریه برآند تا در چارچوب مواضع اسلامی استدلال کنند. موضع آنان پیرامون این بحث تبلور می‌یابد که قرآن و سنت (سابقه پیامبر) هیچ نظریه سیاسی یا نهادهای سیاسی ویژه‌ای را مقرر نمی‌دارد و از این رو، موضوع حکومت یا سازمان سیاسی از حوزه مذهبی خارج می‌گردد. در نتیجه، مفهوم امت در اندیشه ایشان از هرگونه محتوای سیاسی ماهوی عاری است. گروه فرعی دوم از طرفداران سکولاریسم دربرگیرنده برخی سیاستمداران طرفدار تمرکز قدرت همچون مصطفی کمال آتاتورک در ترکیه و رضاشاه در ایران و همچنین احمد کسروی روشنفکر ایرانی است. این گونه از طرفداران سکولاریسم کاملاً آگاهانه قواعد و سنن اسلامی را به دلیل آن که با ایجاد یک دولت و جامعه متجدد در تضاد است، انکار می‌کنند.

ملی‌گرایی سکولار، تهاجمی عمیق و هدفمند به آگاهی سیاسی مسلمانان تدارک دیده و عملکرد بیش‌تر دول مسلمان را در دوره پس از استعمار تحت نفوذ خود قرار داده است. با وجود این، ملی‌گرایی سکولار در متأثر ساختن محتوای اندیشه سیاسی اسلام از ایفای نقشی محوری عاجز مانده است. آشکارترین دلیل در حاشیه بودن آن این است که حتی طرفداران افراطی آتاتورک در ترکیه - بارزترین نمونه سکولاریسم اعمال شده در جهان اسلام - نتوانستند یک نظریه‌پرداز سکولار در قامت بین‌المللی ارائه دهند که قادر باشد اعتقادات اسلامی را تحت الشعاع قرار دهد.¹²

گروه دوم از روشنفکران متجدد کسانی هستند که معتقدند راهکار قابل اعمال، تفسیر مجدد قرآن و سنت به گونه‌ای است که بتوان نوعی هماهنگی میان آرمان‌های اسلامی و واقعیات حاکم یافت. بسیاری از اشخاص می‌توانند به‌عنوان طرفداران این مکتب ذکر گردند، از جمله محمد عبده و رشید ریدا در مصر و ضیا جوکالپ در ترکیه. متنفذترین و شاخص‌ترین این اشخاص،

11. See Bernard Lewis, "Politics and war" in The legacy of Islam, ed. Joseph Schacht and Clifford E. Bosworth (Oxford: Oxford University press, 1974); Hamilton A.R. Gibb, "Constitutional Organization", In law in the Middle East, ed. Khadduri and Liebery.

12. جهت مرور و انتقاد از تأثیر سکولاریسم بر اندیشه سیاسی اسلام رجوع کنید به: Fazlur Rahman, Islam (Chicago: University of Chicago press; 1979), 212-34.

محمد اقبال است، فیلسوف شاعری که اندیشه اش معمولاً به عنوان هسته مرکزی حیات ایدئولوژیک استقلال پاکستان تلقی می‌شود. اقبال استدلال می‌کند که «ساختارهای قبله ای یا ملی بر مبنای نژاد یا قلمرو صرفاً مراحلی موقتی در جریان زندگی جمعی هستند و بدین ترتیب من مشکلی با آنها ندارم، لکن آنها را زمانی که به‌عنوان تجلی نهایی زندگی نوع بشر تلقی گردن، به شدیدترین حد ممکن محکوم می‌کند».^{۱۳}

لذا اقبال در تلاش است تا وجود دولت- ملت مسلمان را به عنوان پدیده ای گذرا و شاید ضروری، اما هنوز بسیار ناچیزتر از ایدئال، توجیه کند. ایدئال از نظر او، یک دولت پان اسلامی نیست، بلکه کنفدراسیونی از دولت - ملت‌های مسلمان است که با هماهنگی اقدام می نمایند . خود او این مجموعه را «جامعه ملل مسلمان» می نامد .^{۱۴} اختیارات و اهداف ویژه جامعه در مجموعه آلتوی به وضوح تعیین نگردیده است، لکن دیدگاه آرمانگرای او به‌طور حائز اهمیت ، سیاست خارجی پاکستان را در خلال دهه اول تشکیل آن، تحت تأثیر قرار داد و این تأثیر بسیار فراتر از تأثیر تعرض اعتقادی رهبران سکولار عرب بود که به شدت تلاش می کردند ایدئولوژی ملی‌گرایی عربی را به‌عنوان راهکار مقابله با دیدگاه وحدت ملل مسلمان القا کنند و حتی سایر ایدئولوژی‌های رقیب نیز جذابیت دیدگاه‌های اقبال را برای پاکستان نداشت.

سومین جریان اندیشه اسلامی آشکارا و با افتخار بر ایده وحدت ملل مسلمان، اندیشه پان- اسلامی تأکید می‌کند. این گروه، نه‌تنها مشروعیت دولت - ملت را طبق نظریه اسلامی انکار می‌کند، بلکه آن را به‌عنوان اثر استعمارزدایی اروپایی که هدفش تداوم ضعف امت مسلمان است، محکوم می‌کند. از جمله طرفداران این دیدگاه می‌توان به رهبران مصری اخوان المسلمین، حسن البنا و سید قطب و مؤسس هندی / پاکستانی جمعیت اسلامی ابوالعلا مودودی اشاره کرد . شاید متنفذترین و مطمئناً شناخته‌شده‌ترین شخصیت معاصر طرفدار این اندیشه آیت الله روح الله خمینی باشد. اندیشه ایشان راسخ‌ترین اعتقاد در مورد حکومت اسلامی جهان را از خود بروز می‌دهد. نظام دولت - ملت با تمرکز بر تمامیت ارضی توسط ایشان به‌عنوان حاصل «عقل ناقص بشری» توصیف گردیده است.^{۱۵} انقلاب اسلامی ایران به رهبری ایشان به‌عنوان مرکز اشاعه و انتشار انقلاب جهانی اسلام تلقی می‌گردد، تا جایی که عناصر اساسی گفتمان امام خمینی (ره) در مورد جامعه سیاسی واحد، امروزه در بیش تر گروه‌های اسلامی و در واقع در هر کشور مسلمانی

13. Cited in parveen foroze hassan, the polocal philosophy of iqbal(lahore: publishers united ltd, 1970), 204.

14. Muhammad Iqbal, Recons truction of Religioun Thought in Islam (Lahore: Institute of Islamic culture, 1989), 126.

15. Citedin Farhang Rajae, Islam Values and word view; khomeini on Man, the stare, and International politics (lanham, MD: university press of America, 1983), 77.

طنین انداخته است. به طور خلاصه، مفهوم جامعه واحد اسلامی، یعنی همان امت، برای اکثر نظریه پردازهای مسلمان مسأله‌ای مورد بحث و مناقشه باقی مانده و برای غالب فلاسفه اسلامی، آرزویی دور از دسترس است. این واقعیتی اجتناب ناپذیر است که قرآن ارزش اخلاقی ویژه‌ای برای جامعه واحد (امت) قائل است و کسانی را که به نسبت‌های زبانی، قبیله‌ای یا نژادی ارزش می‌دهند، محکوم می‌کند. همان‌گونه که در اندیشه اقبال مشهود است، حتی متفکرین نواندیش مسلمان هم بر این باورند که یک دولت - ملت دارای نهادهای لیبرال نیز نمی‌تواند به عنوان تأمین کننده خیر مطلق در زندگی سیاسی اسلام مورد پذیرش واقع گردد.

مبنای قرآنی مداخله عادلانه

پیرامون این موضوع که قرآن تا چه اندازه ما را در تلاش برای تشخیص دیدگاه اسلامی در مورد مداخله بشردوستانه راهنمایی می‌کند، لازم است که در ابتدا دو نکته مورد تأکید قرار گیرد. نخست این که نفی ارزش اخلاقی دولت - ملت لزوماً امکان تشکیل جوامع سیاسی کوچک تر از امت جهانی را انکار نمی‌کند. قرآن اظهار می‌دارد که خداوند نوع انسان را به صورت «شعوب و قبائل قرار داد تا شاید شما بتوانید یکدیگر را بازشناسید» (حجرات، 13). لذا قرآن اعتدال بر هویت‌های گروهی را می‌پذیرد، لکن صرفاً به عنوان وسیله خطاب قرار دادن خود و تسهیل ارتباط متقابل بشری، نه به عنوان مبنایی برای نژادپرستی، میهن پرستی متعصبانه یا ملی گرایی افراطی.¹⁶ این نص خیلی اوقات توسط نواندیشان مسلمان به منظور استنباط مجوزی اسلامی برای نظام بین‌المللی موجود مبتنی بر دولت - ملت مورد تمسک واقع می‌گردد. با وجود این، استدلالی که در پس چنین ادعایی نهفته است، در صورتی استوار به نظر می‌رسد که این نص در بستر سایر نصوصی قرائت گردد که مسلمانان را به عنوان یک امت توصیف می‌کنند. از آن جا که

16. برخی با تمسک به این آیه معتقدند که اصل تساوی انسان ها در اسلام به معنای نفی ملت ها نیست، بلکه بر عکس به معنای اعتراف به وجود ملیت ها به عنوان واقعیت های مسلم و انکارناپذیر طبیعی است. همچنین معتقدند که «تعارف» در این آیه به عنوان غایت و فلسفه وجودی ملیت ها، اشاره به این دارد که یک ملت تنها در برابر ملت دیگر به شناخت خود نائل می‌گردد و شخصیت خود را کشف می‌کند و متبلور می‌سازد. براساس این دیدگاه، اسلام طرفدار ناسیونالیسم به مفهوم فرهنگی آن است و آنچه اسلام مخالف آن است ناسیونالیسم به مفهوم نژادی یعنی نژادپرستی است. این نظریه از چند جهت مخدوش است: اولاً نظریه‌ای است مبتنی بر اصالت اجتماع، حال آن که اسلام، نه اصالت فرد را می‌پذیرد و نه اصالت جامعه را، بلکه معتقد به نظریه ای بنیابین و امر بین الامرین است. ثانیاً مذهبی مانند اسلام بزرگ ترین رسالتش ارائه یک جهان بینی براساس شناخت صحیح از نظام کلی موجود بر محور توحید و ساختن شخصیت روحی و اخلاقی انسان‌ها براساس همان جهان بینی و پرورش افراد و جامعه بر این اساس است که لازمه اش پایه‌گذاری فرهنگی نوین است که فرهنگ بشری است، نه فرهنگ ملی. لذا فرهنگ سازی در متن رسالت اسلام است. ثالثاً جمله «لتعارفوا» به کار برده شده، چرا که مخاطب افراد هستند و منظور این است که انشعابات براساس حکمتی در متن خلقت است و آن این که شما افراد یکدیگر را با انتساب به ملیت ها و قبیله ها بازشناسی کنید و مسلماً این حکمت موقوف بر این نیست که لزوماً ملیت ها و قومیت‌ها به صورت شخصیت های مستقل از یکدیگر باقی بمانند. جهت مشاهده تفصیل بحث رجوع کنید به: مرتضی، مطهری، جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا، 1359، ص 56-51.

معیارهای نژادی یا قومی به عنوان شرط اساسی «ملت» تعیین گردیده است، آیه فوق ممکن است تأییدی بر تقسیم بشریت به دولت - ملت گردد. چنانچه اکثر مردم جهان در این زمان این شکل از نظم سیاسی را به عنوان مناسب‌ترین نظم برای سعادت‌بخشی و رفاه خود برگزینند، این امر لزوماً مغایر اصول اسلامی نیست. در واقع، اکثر نظریه‌پردازان و سیاستمداران نواندیش مسلمان هیچ اعتراضی به ساختار نظام بین‌المللی نوین موجود در خارج از جهان اسلام ابراز نکرده‌اند. مدل دولت - ملت در وهله نخست به این دلیل مورد چالش قرار می‌گیرد که اجرای اصول حاکمیت دولت و ملی‌گرایی در میان مردم مسلمان، عقیده وحدت امت اسلامی را نادیده می‌انگارد. دوم آن که تا آنجا که دولت - ملت‌های مسلمان از ارزشی اساسی بهره‌مندند که سعادت و رفاه مردم خود را ارتقا بخشند، امت جهانی اسلام نباید موجبات خشونت را فراهم سازد. حتی بیش‌تر جهان پان‌اسلامی این عقیده را نمی‌پذیرند که یک دولت اسلامی جهانی و از نظر سیاسی واحد می‌تواند یا باید از طریق توسل به جنگ ایجاد گردد. برای نمونه امام خمینی (ره) اغلب اظهار می‌داشت که انقلاب اسلامی باید از طریق روش‌های غیرقهری اشاعه یابد، با این استدلال که ایدئولوژی اسلامی در نتیجه حقایق خرد محور خود، نیازمند اعمال زور بر احدی نیست.^{۱۷} البته توسل به روش‌های قهرآمیز به وسیله تمامی گروه‌هایی که امروز در جهان اسلام تأثیر گذارند، نفی نمی‌گردد. لذا برخی از گروه‌های افراطی معتقدند تعهد مذهبی به جلوگیری از استبداد و فساد اخلاقی، حتی با توسل به خشونت قابل توجیه است. عدم وجود وضعیتی قطعی و مسلم برای دولت - ملت در اندیشه اسلامی موجب عدم امکان استنتاج یک ضمانت اجرای کلی برای مداخله قهرآمیز در امور دولت‌های حاکم گردیده است.

لکن از نظر نگارنده ضمانت اجرایی برای مداخله بشردوستانه در اسلام می‌تواند وجود داشته باشد. مداخله قهرآمیز توسط مسلمانان به منظور متوقف کردن کشتار جمعی یا دفع تجاوز شدید به انسانیت برای جامعه مسلمان صرفاً جنبه حق ندارد، بلکه تعهدی اخلاقی نیز هست؛ چرا که قرآن جامعه اسلامی را به عنوان یک کل (امت) - رع دولتی که گروهی از مسلمانان جهت زندگی در قلمرو آن قرار دارند - دارای جایگاهی اخلاقی تلقی می‌کند، تا جایی که امت می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند. فرمان خداوند مبنی بر عادلانه اقدام کردن و تضمین کردن عدالت، تعهدی جمعی است که به کل جامعه تفویض گردیده است، نه به طبقات یا قسمت‌های ویژه ای از جامعه. عدالتی که قرآن مسلمانان را به حمایت از آن ملزم می‌سازد در برگزیده اصولی با قابلیت اعمال جهانی است که از یک منبع الهی سرچشمه می‌گیرند و به انسان‌ها به خاطر انسانیت آنان اعطا شده است و نه به دلیل وابستگی‌شان به هرگونه گروه‌بندی ویژه بشری، اعم از

17. Rajaei, Islam values and world view, *op.cit.*, 85-88.

نژادی، قومی یا ملی. در بستر همین اجرای عدالت، نظریه اسلامی جهاد یا نبرد عادلانه ایجاد گردیده است. لذا مبنای مداخله بشردوستانه در اسلام باید به عنوان زیر مجموعه مبحث جهاد به معنای عام مد نظر قرار گیرد.^{۱۸}

در ابتدا مداخله جهت یاری رساندن به مسلمانی که توسط غیر مسلمانان مورد ظلم و ستم قرار گرفته‌اند، خواه مسلمانان مزبور در یک دولت غیر مسلمان حضور داشته باشند یا در مناطق مسلمان نشینی که به وسیله دیگران اداره می‌شود را مورد بررسی قرار می‌دهیم. قرآن در این مورد یک راهکار دو مرحله‌ای پیشنهاد می‌نماید: ابتدا نقل مکان فیزیکی کی (هجرت)^{۱۹} مسلمانان از سرزمین متجاوزین (نساء، 97) و سپس پاسخ جمعی جامعه اسلامی در حم ایت از ستم‌دیدگان جامعه مورد ظلم. آیه می‌فرماید: «چرا در راه خدا و مستضعفین جهاد نمی‌کنید: در راه مردان، زنان و کودکانی که می‌گویند پروردگارا! ما را از این سرزمینی که اهالی آن ستمگرند رهایی ده، و برای ما از جانب خود سرپرستی قرار ده و از جانب خود یآوری فرست» (نساء، 75).

در توصیف جامعه تحت ستم در هر دو مورد فوق، قرآن واژه یکسانی (مستضعفون) به کار می‌برد. به نظر می‌رسد دو پیشنهادی که قرآن ارائه می‌کند، یعنی هجرت و حمایت، امری تاکتیکی باشد. چنانچه مردم تحت ستم قادر به استقرار مجدد نظم حاکم هستند، برای آنان بهتر است که بدان مبادرت کنند و در جستجوی زمانی مساعد برای استیفای مجدد حقوقشان، احتمالاً با کمک جامعه مسلمان باشند. این استدلال به وسیله آیه‌ای که نخست به مسلمانان اجازه می‌دهد که به طور جمعی علیه اعراب مشرک به زور متوسل گردند، مورد تأیید واقع می‌شود، آیه ای که می‌فرماید: «به مؤمنانی که مورد هجوم دیگران قرار می‌گیرند، اجازه جنگ داده شد، چرا که

18. در میان فقها و اسلام شناسان تقسیم بندی‌های متفاوتی از جهاد صورت گرفته است. به نظر می‌رسد که بهترین تقسیم‌بندی همان تقسیم به جهاد دفاعی، جهاد آزادی بخش (ابتدایی) و جهاد اهل بی‌غی باشد. در واقع می‌توان جهاد آزادی بخش را معادل اسلامی مداخله بشردوستانه تلقی کرد، هر چند که این دو نهاد حقوقی، تفاوت‌هایی نیز دارند. در تعریف جهاد آزادی‌بخش می‌توان گفت: جهاد آزادی بخش کمک به انسان‌هایی است که در دولت‌های استبدادی و تحمیلی و ظالمانه به سر می‌برند و از مسلمانان استمداد می‌جویند تا شر دولت تجاوزکار و زورمند را از سر خود کم کنند. چنین جهادی از لحاظ مصالح استمدادکنندگان دفاعی است و از حیث مسلمانان که به یاری ستم‌دیدگان می‌شتابند، ماهیت آزادی‌بخشی دارد. به بیان دیگر، جهاد آزادی‌بخش جدال اعتقادی از راه تبلیغات است؛ مبارزه ای است در جهت ابطال آیین حاکم و طرد حکومت ستمگر و استثمار پیشه‌ای که به ناحق بر توده‌ها نفوذ و چیرگی یافته است. تفصیل بحث را در این منبع رجوع کنید به: جلال‌الدین، فارسی، حقوق بین‌الملل اسلامی، انتشارات جهان آرا، چاپ اول، 1355، ص 18-8.

19. یکی از موضوعاتی که در قرآن مجید به آن زیاد عنایت شده و در فقه نیز جایگاه ویژه ای دارد، موضوع هجرت است. هجرت یعنی حرکت کردن، کوچ کردن از وطن و دوری گزیدن به منظور نجات ایمان. هجرت از دیدگاه برخی مسلمانان صرفاً یک حادثه تاریخی است که در صدر اسلام صورت گرفته و آن هجرت رسول خدا و اصحابش از مکه به مدینه (مبدأ تاریخ هجری) است، لکن باید دانست همان‌طور که ایمان و جهاد اختصاص به صدر اسلام ندارد، هجرت هم صرفاً متعلق به آن زمان نیست. چنین امری از نظر منطق اسلام اساساً نمی‌تواند محدود به زمان یا مکان معینی باشد. آنچه در صدر اسلام صورت گرفت مصداقی است از یک حکم اسلامی. جهت بحث تفصیلی رجوع کنید به: مرتضی، مطهری، هجرت و جهاد، دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی، چاپ دوم، اسفند 1362، ص 49-46.

آن‌ها مورد ستم دشمن واقع گردیده‌اند و خداوند قادر به کلوی آنان است (حج، 39). آیه زیر جواز را به حکمی امری تغییر داد: «آنان را هر کجا که یافتید به قتل برسانید و از شهر برانیدشان، آن‌گونه آنان شما را از سرزمین بیرون کردند و فتنه‌گری آنان شدیدتر از جنگ است» (بقره، 191).

این مورد نخست، یعنی مداخله به نفع مسلمانانی که به وسیله غیرمسلمانان مورد ستم واقع شده‌اند، صریح‌ترین نمونه جهاد آزادی‌بخش است که توسط حقوق‌دانان سنتی و متجدد ذکر گردیده است. البته در موارد جدید، جهاد مزبور در مورد مخاصمات مشروع ضد استعماری و مبارزه فلسطین علیه اسرائیل نیز به کار برده می‌شود. اختلاف اخیر به‌عنوان جنجال برانگیزترین و مورد اتفاق‌ترین مخاصمه مشروع مسلمانان مظلوم نسبت به هر موضوع معاصر دیگری که مسلمانان درگیر آن هستند، به‌ویژه از زمان اشغال اورشلیم توسط اسرائیل در 1967، قابل استناد است.²⁰ در این‌جا لازم است دو نمونه از اندیشه‌های ناب متفکرین مسلمان را ذکر کنیم. نخست اندیشه متفکر ایرانی آیت‌الله مرتضی مطهری است که شاید تأثیرگذارترین شخص روحانی پس از امام خمینی در انقلاب ایران باشد. ایشان ماهیت جهاد اسلامی را «دفاع» از مظلوم می‌داند. می‌نویسد:

«ممکن است با وضعیتی مواجه شویم که یک طرف متخاصم علیه ما تعدی نموده است، بلکه مرتکب تجاوز علیه گروهی از افراد دیگر شده است، که آن افراد ممکن است مسلمانان یا غیرمسلمان باشند. چنانچه آنان مسلمان باشند - مانند وضعیت کنونی فلسطینیان که از خانه‌هایشان اخراج گردیده‌اند، دارایی آنان مورد تصرف واقع شده است و مورد انواع ظلم‌ها قرار گرفته‌اند - حتی اگر در آن زمان طرف متجاوز اغراضی علیه ما نداشته باشد، برای ما جایز است که مسلمانان مورد ستم را کلوی نموده و آنان را رهایی بخشیم. این امر نه تنها جایز، بلکه واجب است، چرا که آنان مسلمانند. چنین اقدامی آغاز خصومت یا جهاد ابتدایی نخواهد بود، بلکه مبارزه برای دفاع از افراد مظلوم به‌منظور رهایی بخشیدن آنان از چنگال ستم خواهد بود».²¹

استدلال‌های مشابهی توسط رهبران اخوان المسلمین در مصر، هنگامی که آن‌ها معاهده صلح مصر-اسرائیل را از نظر اسلامی نامشروع اعلام کردند، مطرح گردید. در مباحثه حقوقی - اخلاقی گسترده آن‌ها با دولت - که مورد تأیید علامه الازهر نیز بود - اخوان المسلمین مکرر دولت

20. See Rudolph Peters, Islam and colonialism: the Doctrine of Jihad in Modern Times (the Hague: Mouton Publishers, 1979).

21. Mehdi Abedi and Gary Legenhausen, eds: Jihad and Shahadat: struggle and Martyrdom in Islam (Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986), 96.

انورسادات را به تخطی کردن از حکم اساسی جهاد به دلیل صرف نظر کردن از نزاعی که در آن مسلمانان مورد ستم مستمر واقع گردیده بودند متهم کرد. استدلال‌های اخوان المسلمین در اکثر کشورهای مسلمان مورد حمایت گسترده قرار گرفت.

دو مخاصمه اخیر دیگر نیز که به عنوان موارد جهاد علیه تجاوز خارجی مورد حمایت گسترده قرار گرفتند عبارت بودند از یک دهه جنگ در افغانستان و کشمکش در بوسنی. در هر دو جنگ، حمایت مالی در مقیاس وسیع توسط چندین حکومت مسلمان صورت گرفت. به همین ترتیب، ارائه کمک‌های بشردوستانه به وسیله سازمان‌های متعدد غیردولتی مسلمان ارائه گردید. هر دو مخاصمه، مشارکت داوطلبان و واحدهای خودجوش مجاهد را در بر می‌گرفت که شامل مبارزانی می‌شدند که از کشورهای مسلمان مختلف جمع شده بودند.^{۲۲}

بنابراین، یک مسأله که حقوقدانان سنتی و به دنبال آنان نویسندگان مدرن را دچار تکلف و دشواری کرده، این است که: آیا دولت اسلامی یک معاهده عدم مداخله با یک دولت غیرمسلمان دارد؟ آیا دولت اسلامی مزبور می‌تواند تعهدات معاهداتی خود را به منظور یاری رساندن به مسلمانان تحت ستم در دولت غیرمسلمان نقض کند؟ مسأله به این علت مطرح می‌گردد که سطر پایانی آیه 72 سوره انفال می‌فرماید: «و چنانچه آنان از شما در مسأله دین مدد خواستند بر شما است که آنان را یاری کنید، مگر آن که آنان با قومی که با شما عهد و پیمان دارند به خصومت برخیزند و خداوند به هر چه می‌کنید آگاه است». مفسرین قرآنی این آیه را در رابطه با معاهده صلح حدیبیه تفسیر کرده‌اند، میثاقی میان مسلمانان و مشرکین مکه که در سال ششم هجری منعقد گردید. از جمله مسائل مطروحه در پیمان مزبور آن بود که پیامبر تعهد کرد هر مسلمان جدید الایمانی که در مکه باقی مانده است، چنانچه پس از انعقاد قرار داد به مدینه بگریزد، به مکیان باز گردانیده شود. این مقرره از پیمان به صورت بحث برانگیزی عظمت نظام مسلمانان را اثبات می‌کرد، مخصوصاً زمانی که برخی تازه مسلمانان در صدد پناهندگی به مسلمانان بودند و اجباراً به خانواده یا قبیله خود مسترد می‌گردیدند.^{۲۳}

ابوالعلا مودودی مفسر قرن بیستم، دیدگاه عمومی میان مفسرین قرآن را در این خصوص خلاصه‌وار بیان می‌کند که این آیه و سنت نبوی موجب التزام به تعهدات قراردادی است که بر سایر ملاحظات، حتی یاری رساندن به مسلمانان مظلوم، برتری دارد:

22. در گزارش‌ها تعداد مبارزان مسلمان داوطلب در بوسنی از 400 تا 500 نفر ذکر شده است. بسیاری تجربه مبارزه قبلی در افغانستان را داشتند. رجوع کنید به:

New York Times, November 14, 1992, 5, and December 5, 1992, 1.

23. See Ibn Ishaq, The Life of Muhammad, trans. Alfred Guillaume (Karachi: Oxford University Press, 1990), 504-8.

«چنانچه مسلمانانی که در یک دولت غیرمسلمان زندگی می‌کنند مورد ستم قرار گیرند و از دولت اسلامی یا شهروندان آن تقاضای مساعدت کنند، بر دولت مسلمان یا اتباع آن فرض است که به یاری مسلمانان مظلوم بشتابند... در صورتی که دولت مسلمان ملتزم به یک معاهده در قبال ملتی باشد که به مسلمانان زیان وارد آورده و تجاوزی می‌کند، دولت مسلمان نباید به گونه ای مغایر با تعهداتی که به موجب معاهده مزبور بر عهده دارد، از مسلمانان مورد ظلم حمایت به عمل آورد».^{۲۴}

مطابق این تفسیر، تنها راه برای مسلمانان مورد ستم که هیچ وسیله ای جهت دفاع از خویش ندارند، هجرت از سرزمین خود و تقاضای پناهندگی یا جستجوی راهکارهایی جهت دفاع از خویش با کمک مسلمانانی است که ملتزم به تعهدات معاهداتی با متجاوزین نیستند. این موضوع از جنبه نظری، سایر مسلمانانی را که اطراف معاهده عدم مداخله نیستند، از یاری رساندن به مسلمانان مظلوم منع نخواهد کرد، چرا که حتی در عصر پیامبر، زمانی که تنها یک دولت اسلامی وجود داشت، جوامع مسلمان پراکنده ای نیز وجود داشتند که خارج از آن دولت زندگی می‌کردند و از حقوق و تکالیف ناشی از تابعیت دولت مسلمان بهره‌مند نمی‌شدند.^{۲۵}

با این حال، تمامی متفکرین با این دیدگاه موافق نیستند که روابط معاهداتی، مسلمانان را از یاری رساندن به هم کیشانی که توسط یک دولت غیرمسلمان مورد ستم قرار می‌گیرند، منع می‌کند. محمد بن حسن شیبانی، یکی از تأثیرگذارترین نویسندگان سنی در زمینه حقوق بین‌الملل، تصدیق می‌کند که مسلمانان ساکن در یک قلمرو غیرمسلمان باید به یاری دیگر اشخاص مسلمان مقیم آن سرزمین که به وسیله دولت میزبان مشتتکشان قربانی می‌شوند، روی آورند. حتی اگر مسلمانان به موجب یک معاهده صلح به آن سرزمین غیرمسلمان وارد شده باشند، باید پس از مردود شمردن توافق به یاری مسلمانان ستم‌دیده بپردازند. دلیلی که شیبانی اقامه می‌کند این است که « انعقاد یک پیمان برخلاف این امر مشروع نخواهد بود».^{۲۶}

اگرچه استدلال شیبانی یادگار قرن هشتم است، لکن در قرن بیست و یکم نیز قانع‌کننده به نظر می‌رسد. هیچ معاهده صلحی و هیچ موافقتنامه عدم مداخله ای در امور داخلی سایر دول نمی‌تواند انسان‌ها را از تعهد مبنی بر جلوگیری از قتل عمد و سایر تجاوزهای فاحش،

24. Abul- Ala Mawdudi, Tafhima al-Quran (Toward nderestanning the Quran), ed. and tarns. Zafar Ishaq Ansari (Leicester, u.k: Islamic Foundation , 1990), vol.3 , 172 n .51.

25. این حقیقت به وسیله آیه 72 سوره انفال مورد تصدیق قرار گرفته است که در برگیرنده عبارات زیر است: «آنهایی که ایمان آورده‌اند لکن مهاجرت نکرده اند، شما دوست و پشتیبان آنان نباشید (تعهدات سیاسی از هر قوم) تا وقتی که هجرت گزینند (که آن مهاجرت به دولت اسلامی در مدینه است).

26. Muhammad b.al-Hasan al-shaybani, The Islamic law of Nations: Shaybani's siyar, Trans . majid khadduri (Baltimore: Johns Hopkins University press, 1966), 245

در صورتی که انسان‌های مزبور توانایی چنین امری را داشته باشند، باز دارد. هیچ معاهده ای میان یک دولت مسلمان و ج‌ب‌هه غیرمسلمان، در صورتی که چارچوبی را مقرر سازد که به موجب آن مسلمانان به‌طور جدی مورد تعدی و ظلم قرار گیرند، مشروعیت نخواهد داشت. این نکته در واقع بر تفسیر پیامبر از پیمان حدیبیه مبتنی است. ایشان مردان مسلمانی را که از بلاد کفر مهاجرت کردند، به‌موجب شرایط موافقتنامه مسترد می‌کرد، لکن از بازگردانیدن زنان پناهنده بر اساس حکم قرآن، خودداری می‌کرد، چرا که آنان در مقابل ظلم و تجاوز آسیب‌پذیری بیش‌تری داشتند.^{۲۷}

وضعیت احتمالی دوم برای مداخله بشردوستانه در برگیرنده اعمال آزار و اذیت بر غیرمسلمانانی است که در یک دولت غیرمسلمان زندگی می‌کنند.

تکلیف مسلمانان به مداخله در چنین موردی، اندکی مشکوک‌تر از مورد پیشین است. ملاحظات احتیاطی، هزینه‌ها و مزایای مربوط به اقدام باید با دقت بیش‌تر مورد ارزیابی واقع گردد: آیا مسلمانان ابزارهای لازم جهت مداخله را در اختیار دارند؟ ع‌ک‌س‌ال‌عمل جمعیت مورد ظلم یا دول‌همسایه در برابر مداخله مسلمانان چگونه خواهد بود؟ آیا احتمال کسب نتیجه از مداخله به‌منظور حمایت از جمعیت متحمل ظلم در مقایسه با هزینه احتمالی مداخله برای آن قربانیان یا نیروهای مسلمان قابل توجیه است؟ با مد نظر قرار دادن این اب‌هامات، حقوقدانان سنتی و متفکرین جدید به‌طور کلی رأی به عدم مداخله مسلمانان در امور غیرمسلمانانی که در خارج از کنترل و صلاحیت اسلام زندگی می‌کنند، داده‌اند.^{۲۸}

صرف‌نظر از این نگرانی‌های عملی حائز اهمیت، اصل حمایت از مداخله بشردوستانه در این مورد نیز همانند موارد پیشین ادامه می‌یابد. آیه قرآنی فوق‌الذکر به‌طور کلی از ضعیف و مظلوم (مستضعفون) سخن به میان می‌آورد. اگر چه نخستین مفهوم متبادر به ذهن از مستضعفون، مسلمانان مظلوم است، اما مسلماً هیچ محدودیت قرآنی در مورد اختصاص معنای آیه به صرف مسلمانان مظلوم وجود ندارد. آیه دیگر صراحتاً اعلام می‌دارد که جهاد با انگیزه الهی صورت می‌گیرد و نه تنها متضمن حفاظت از مسلمانان است، بلکه حداقل شامل سایر جوامع مذهبی نیز می‌گردد: «اگر خداوند شریک بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر از مردم دفع نمی‌کرد، همانا صومعه‌ها و کلیسا و عبادتگاه‌ها و مساجدی که در آنها بسیار ذکر خدا می‌شود، جملگی ویران می‌گردید.»

27. See Ibn Ishaq, *Life of Muhammad*, *op.cit.*, 509-10

28. به‌عنوان نمونه، رساله شیبانی در برگزیده نظریه‌ای صریح است: «من مبارزه مسلمانان در کنار کافران علیه کافران را رد می‌کنم». دلایل وی به صراحت بیان نشده‌اند؛ لکن به نظر می‌رسد که مبتنی بر این واقعیت باشد که مسلمانان در قلمرو غیرمسلمانان دارای صلاحیت نیستند و بنابراین نمی‌توانند مبارزه را کنترل کنند.

Shaybani, *Islamic law of nations*, *op.cit.*, 224-45.

سومین وضعیت بنا به دلایلی مختلف، به پیچیدگی وضعیت دوم و شاید پیچیده تر است :
اختلافی که در آن هر دو طرف مسلمان هستند. مباحث عالمان اهل تسنن پیرامون این موضوع
که آیا می‌توان چنین مخاصماتی را در قلمرو و جهاد گنجانده، ابهام دارند.
برخی حقوقدانان اهل سنت ترجیح داده‌اند مخاصمات درونی مسلمانان را به‌عنوان یک مقوله
ویژه جنگ مشروع خارج از جهاد که در ارتباط با جلوگیری از فتنه یا « نافرمانی مدنی » است ،
مورد بحث قرار دهند. این ابهام در اندیشه شیعه مطرح نمی‌گردد، چرا که نخستین امام شیعه ،
علی بن ابی طالب، تمام مدت تصدی خود به‌عنوان خلیفه (61-656 میلادی) را در تلاش جهت
فرونشاندن شورش‌های مسلمانان علیه حکومت خویش سپری کرد. در نتیجه ، در اندیشه شیعه
هیچ ابهامی در مورد این که آیا جهاد می‌تواند علیه سایر مسلمانان صورت گیرد یا نه وجود ندارد.
تمام کسانی که حاکمیت امام شیعه را نفی کرده یا به چالش می‌کشند، چه مسلمان باشند و چه
غیرمسلمان، می‌توانند هدف جهاد واقع گردند.

دیدگاه‌های حقوقی اهل سنت و شیعه هر دو قواعد برجسته‌ای را به‌منظور رسیدگی به مسأله
شورش علیه حاکمیت دولت، توسعه داده‌اند که با عنوان «احکام البغات » شناخته می‌شود.^{۲۹}
ادبیات حقوقی در مواجهه با افزایش مخاصمه سیاسی داخلی و چالش‌های خارجی جدی نسبت به
اقتدار خلافت، متمایل به نوعی محافظه‌کاری افراطی بود، به‌گونه‌ای که نهایتاً تمام اعتراضات
نسبت به حکومت، غیرقانونی تلقی می‌شد، با این استدلال که استبداد بر جنگ داخلی مرجح
است. لذا رسالات سیاسی سنتی اسلامی حاوی مقرراتی در مورد عزل حاکم ظالم یا مقابله با
طرفداران تمرکز قدرت نیستند. با وجود این، تأکید بر این نکته حائز اهمیت است که تلاش‌های
نافرجام حقوقدانان جهت حفظ انسجام و اقتدار نهاد خلافت، در واقع تلاش‌هایی به‌منظور حمایت
و تقویت حاکمیت حقوق اسلامی، یعنی شرع بود. یک اجماع حقوقی گسترده وجود داشت که
فرمانبرداری از حاکمی که شرع را انکار یا به‌گونه‌ای فاحش آن را نقض کند، روا نیست.^{۳۰}
در قرن نوزدهم دیدگاه‌هایی نو در مورد سرشت حاکمیت سیاسی و تکالیف آن به‌عنوان
موضوع محوری تحقیقات اسلامی پدیدار گردید. البته این موضوع بیش‌تر در آثار متفکرین معاصر
طرفدار بیداری مذهبی ترسیم‌گه‌یافته است. این متفکرین ضمن بازگشت به منابع قرآنی و نبوی

29. جهت مرور ادبیات حقوقی اهل تسنن رجوع کنید به:

Khaled Abou El Fald, "Ahkamal al-Bughat: Irregular warfare and the law of Rebellion in Islam" < in Cross, Crescent, and Sword, ed , James T. Johnson and John Kelsay (New York: Greenwood Press, 1990).

جهت مرور دیدگاه‌های شیعه درخصوص این موضوع رجوع کنید به:

Tan Kohlberg, "The Development of the Imani Shi'i Doctrine of Jihad", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 126(1976):66-78.

30. ر.ک:

Gibb, "Constitutional Organization", 3-27

که تشکیل یک رژیم سیاسی عادلانه را هدف اولیه جامعه اسلامی در زمین می‌دانند، حق شورش علیه حکام مستبد و ستمگر را توسعه داده‌اند.^{۳۱} با این حال، هنوز این بعد جدید از اندیشه سیاسی اسلامی بسیار ابتدایی باقی مانده است. قرآن کریم در مورد موضوع مخاصمه درونی مسلمین مقرر می‌دارد:

«و چنانچه دو طایفه از مؤمنان بیکدیگر به جنگ برخیزند، شما مؤمنان میان آنها صلح برقرار کنید و اگر یکی از آنها بر دیگری ظلم روا داشت، با آن طایفه ظالم قتال کنید تا به اطاعت امر خدا باز آید. پس هرگاه به حکم حق برگشت با رعایت عدالت میان آنها صلح برقرار کنید و همواره عدالت را در نظر بگیرید، چرا که خداوند اهل عدل را دوست می‌دارد» (حجرات، 10).

نخستین مرحله‌ای که در این آیه مقرر گردیده، مداخله‌ای مسالمت‌آمیز با دنبال کردن سازش میان طرفین است. جامعه اسلامی نه تنها محق است، بلکه مکلف هم هست که با هدف پیشگیری از جنگ مداخله کند تا یک اختلاف را پیش از آغاز عملیات جنگی حل و فصل کند. مرحله دوم عبارت از تجویز اقدام به مداخله‌ای جمعی به نفع طرف ستم‌دیده - و نه حکم به چنین مداخله‌ای - است. لازم به ذکر است که آیه مزبور قائل به یک وضعیت بی طرفی در خصوص ماهیت طرفین اختلاف است. مداخله جمعی، نه بر مبنای معیار حقوق پیش از جنگ،^{۳۲} بلکه بر مبنای معیار حقوق حاکم در زمان جنگ،^{۳۳} توجیه و پایه‌گذاری می‌گردد، زیرا طرفی که به طور جمعی مورد نبرد واقع می‌شود طرفی است که به وسایل غیر قابل پذیرش جهت دستیابی به اهدافش متوسل گردیده است.

مسئله شرکای مسلمان هم‌پیمان ایالات متحده در جنگ خلیج فارس این آیه را جهت بهره‌برداری متعاقب خود از آن به همین شکل تعبیر کردند. عراق باغی و متمرد بود، نه به این دلیل که از مرزهای سرزمینی یک دولت حاکم عبور کرده بود (هر چند این استدلال نزد محاکم بین‌المللی سکولار مانند اتحادیه عرب و ملل متحد مطرح گردیده بود)، بلکه به این سبب که ابزار غیرقابل پذیرش را در فیصله اختلاف خود با کویت به کار گرفته بود.^{۳۴}

31. ر.ک:

Muhammad Salahuddin, "Political obligation: Its Scope and limits in Islamic Political Doctrine", American Journal of Islamic social Sciences 3 (1986):247-64

32. *Jus ad bellaum*

33. *Jus in bello*

34. به‌عنوان نمونه متن «بیانیه مکه» را ملاحظه کنید؛ بیانیه اجلاس متفکرین و فعالان مسلمان که با حمایت کنفرانس اسلامی مردم تشکیل شده بود و اقدام جمعی مسلمانان علیه عراق را توجیه می‌کرد. سرویس اطلاعات مطبوعات خارجی (خاور نزدیک و آسیای جنوبی)، 14 ژانویه 1999، 7-4.

آیا یک مبنای اخلاقی اسلامی برای ... ❖ 143

استدلال مزبور می‌تواند جهت توجیه مداخله جمعی مسلمانان به نفع اقلیت‌های عراقی نیز مطرح گردد. چنانچه از استحقاق نسبی کردها یا شیعیان در برابر دولت عراق صرف نظر شود، آن‌گونه که به‌موجب آیه قرآنی نیز لازم است، آن‌گاه جامعه اسلامی تکلیف به مداخله علیه طرفی را دارد که وسایل غیرقابل پذیرش را به کار گرفته است. کشتار بی‌گناهان، استفاده از سلاح‌های شیمیایی، اخراج اجباری و با تهدید و ارعاب بر یک جمعیت حکومت کردن، بر اساس حقوق حاکم در زمان جنگ از دیدگاه اسلام، که بر مسلمانان و غیرمسلمانان به یک نحو قابل اعمال است، جملگی در مقوله وسایل غیرقابل پذیرش قرار می‌گیرند.

نهایتاً آیه مزبور با تصریح اهدافی که مداخله جمعی در چارچوب آن اهداف مجاز تلقی می‌شود، یعنی توقف خشونت‌ها، نه حذف یکی از طرفین مخاصمه اصلی، خاتمه می‌یابد. استدلال شده است در اوضاع و احوالی چنان‌وخیم که مداخله بشردوستانه را ایجاب کرده است، یعنی همان اوضاع و احوالی که به‌وسیله اکثر نظریه‌پردازان غربی نیز تعیین گردیده، توقف جنگ، شکست کامل و هلاکت رژیم ستمگر به ندرت ممکن است. حال آیا در مواجهه با نسل‌زدایی یا «پاک‌سازی قومی» حذف حاکمان مرتکب به‌جای پذیرش خطر تداوم خشونت‌های آنان در آینده، یک راه‌حل اخلاقی نیست؟

لکن استدلال‌های مقابل نیز شایسته بررسی دقیقی است. اولاً عقلانی و عملی نیست که نیروهای خارجی مقرر کنند چه کسی حق حاکمیت بر یک جامعه خاص را دارد. زمانی که مداخله قهری به جای اعاده حقوق مردم مظلوم به تشکیل دولت یا جامعه مدنی برای آن‌ها روی آورد، ماهیت بشردوستی این اقدام به‌سرعت از بشردوستی به استعمار طلبی تغییر می‌یابد. نتیجه غیرقابل اجتناب این امر عبارت است از تضعیف اقتدار هر کسی که توسط مداخله کنندگان به‌عنوان رهبر تعیین یا حمایت گردد. به‌علاوه، خشونت در چنین مقیاس گسترده‌ای که اقدام به مداخله را توجیه کرده، نمی‌تواند توسط یک شخص یا حتی یک گروه کوچک از مردم (هیأت حاکمه) صورت پذیرد. همچنین جنگ به‌منظور از بین بردن مرتکبان می‌تواند به‌خوبی نمایانگر بیهودگی، تطویل اختلاف و در پایان تشدید مشقت آنانی باشد که طعم آن جنگ را می‌چشند.

ثانیاً ملاحظه دیگر مربوط به رعایت اخلاق است. اجبار اخلاقی برای مداخله از اهداف محدود آن ناشی می‌شود که پایان دادن به کشتار و مشقت شمار زیادی از انسان‌ها است. هنگامی که اهداف تا آن‌جا گسترش می‌یابد که حفظ ثبات سیاسی یا تغییر ساختار دولتی را دربرمی‌گیرد، جنبه اخلاقی مداخله بمرغم اهداف متعالی مداخله‌کنندگان، صراحتاً از اعتبار می‌افتد.

بنابراین، توقف خشونت‌ها نمی‌تواند به‌طور قطعی تجاوز توجیه‌کننده مداخله را ریشه‌کن کند، بلکه صرفاً می‌تواند از تجاوزهای بزرگ‌تری که ممکن است در صورت تداوم مخاصمه روی دهد، پیشگیری کند. شاید خردمندانه‌ترین و اخلاقی‌ترین هدفی که در مداخله بشردوستانه تعقیب

می‌شود، توقف کشتار، فراهم ساختن وسایلی برای طرف مورد ستم جهت دفاع از خویش و سپس کمک به طرفین جهت تصمیم‌گیری در مورد روابط آتی خود است.

وضعیت چهارم، وضعیت مسلمانانی است که غیر مسلمانان را مورد تعدی قرار می‌دهند. این موضوع مستلزم بحث و استدلال بیش‌تری نسبت به موارد پیشین مداخله نیست. حمایت از حقوق مشروع همه انسان‌ها لازمه اخلاق اسلامی است. برای دولت مسلمان مداخله‌کننده جهت حمایت از مسلمانان یا غیرمسلمان هیچ تفاوتی از حیث اخلاقی متصور نیست. قرآن فرمان ارائه شده به بنی‌اسرائیل را مورد تأکید مجدد قرار می‌دهد: «هر کس انسانی را به قتل رساند بدون داشتن حق قصاص و بی آن که او فساد و فتنه‌ای در زمین مرتکب شده باشد، مثل آن است که همه مردم را کشته و هر کس انسانی را از مرگ نجات دهد مانند آن است که همه مردم را حیات بخشیده است» (مائده، 32).

در نظریه سنتی دولت اسلامی، ساکنان غیر مسلمان دارای وضعیت اهل‌الذمه تلقی می‌شدند. این مفهوم از جهات زیادی با مفهوم «خود مختاری محدود» برای اقلیت‌ها در دول مدرن مشابهت داشت. حق غیرمسلمانان به اداره امور محلی‌شان مطابق حقوق و عرف‌های مذهبی خود، بدون مداخله مسلمانان تضمین‌گردیده بود. آن‌ها در ازای مالیات سرانه‌ای که تمام مردان سالم، آزاد و بالغ پرداخت می‌کردند (جزیه) از انجام خدمت سربازی معاف می‌شدند و در عوض وظیفه حمایت از جان و مال آن‌ها از تعرض به‌وسیله مسلمانان یا غیرمسلمانان برعهده مقام تضمین‌کننده، یعنی دولت اسلامی بود. در واقع، واژه «حمایت» همان چیزی است که عبارت ذمه به ذهن متبادر می‌کند. چنانچه غیرمسلمانان در کنار نیروهای مسلمان نبرد می‌کردند از پرداخت جزیه معاف می‌شدند.³⁵ اگر دولت اسلامی دیگر قادر نبود که از غیرمسلمانان حمایت نماید، پرداخت‌های جزیه‌شان بدان‌ها مسترد می‌گردید.³⁶ نمونه‌هایی تاریخی از صورت گرفتن چنین

35. در یک نمونه از چنین موافقتنامه‌هایی برای ساکنان گرگان، منطقه‌ای در مرز جنوب شرقی ساحل دریای خزر، چنین شرطی مقرر گردید، «مادامی که شما هم پیمان ما هستید، تکلیف ما حمایت (شما) از در شرایطی است که شما مطابق توانایی‌تان برای هرکس که به سن بلوغ رسیده باشد، خراج سالانه می‌پردازید. هرکس از شما که ما نیازمند مساعدت او باشیم، خراج خود را در شکل مساعدتی که انجام می‌دهد به‌جای خراج (متعارف) می‌پردازد».

Muhammad b.Jatir al-Tabani, Ta'rikh a'l-Rusul Wa'l-Muluk (The History of al-Tabari), Vol.14, The Conquest of Iran, trans. G. Rex Smith(Albany: State university of New York Press, 1994), 28-29.

36. آن‌گونه که خالد بن ولید در سال 633 پس از میلاد با مردم بصره و بغداد در منطقه عراق قرار داد منعقد کرد: «من به شما میثاقی در مورد شرایط (پرداخت) جزیه در مقابل اقدام به حمایت ارائه می‌کنم ... بنابراین شما در مورد امنیت و حمایت خود تضمین دارید، لذا اگر ما شما را حمایت کنیم، مستحق اخذ جزیه خواهیم بود، لکن چنانچه نکنیم، مستحق آن نیستیم تا این که حمایت از شما را دوباره عملی کنیم».

Jarir al- Tabari, Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk, Vol.11, The challenge to the Empires, Tans-khalid Yahya Blankinship(Albany:State University of New York Press, 1993),40.

استردادی موجود است.^{۳۷} چنانچه دولت اسلامی خودش به شهروندان غیرمسلمانش تعدی کند، چه باید کرد؟ وظیفه تضمین عدالت در چنین شرایطی مجدداً بر عهده جامعه اسلامی در کلیت آن باقی می‌ماند، نه بر عهده دولت اسلامی مزبور که صرفاً نماینده آن است. وقتی فرمانروایان گمراه هستند، اصول اخلاقی اسلامی مکرر امت را به اصلاح آنان توصیه می‌کنند، ابتدا به‌وسیله گفتگو علیه بی‌عدالتی و سپس در صورتی که سایر اقدامات با شکست مواجه گردند، از طریق مداخله قهری. معیارهای مربوط به حقوق و تعهدات متقابل مسلمانان و غیرمسلمانان در دولت اسلامی، از زمان خلیفه دوم عمر بن خطاب (44-634 پس از میلاد) آغاز گردید. نقل است که وی گفته است: «من به هر کس (که از من پیروی کند) در مود کسانی که تحت حمایت خداوند و تحت حمایت فرستاده او هستند (ذمی‌ها) توصیه می‌کنم که پیمان منعقد شده با آنان باید اجرا گردد و مبارزه به منظور دفاع از آنان باید صورت گیرد و آنها باید صرفاً برای آنچه در آن نقش دارند مسئول شناخته شوند».^{۳۸} امروزه بسیاری از متفکرین مسلمان پیشنهاد داده‌اند که مفهوم سنتی اهل‌الذمه باید (آن‌گونه در عمل بسیاری کشورها صورت گرفته است) به وسیله برداشت‌های جدید از برابری حقوق شهروندی احاد ملت، صرف نظر از مذهب، جایگزین گردد. مالیات جزیه باید به‌طور خاص منسوخ گردد، زیرا از تمام شهروندان انتظار می‌رود که از کشورشان دفاع کنند. بنابراین، تکلیف دولت به حمایت از تمامی ساکنان به‌موجب چنین برداشتی از حقوق شهروندی، شدیدتر است. در صورتی که یک دولت مسلمان، اعم از آن که دارای حاکمانی سکولار یا معتقد به ایدئولوژی اسلام باشد و یا هیچ‌کدام، به‌طور فاحش تعهدات خود در مورد اتباعش را نقض کند، تعهد اخلاقی جامعه اسلامی (امت) مبنی بر مداخله به قوت خود باقی است.

وضعیت اخیر که مسلمانان، غیرمسلمانان را مورد ستم قرار می‌دهند، سبب طرح موضوعی فرعی و نسبتاً مورد اختلاف می‌گردد: چه کسی می‌تواند به گونه‌ای مشروع اصول بشردوستانه را در جهان اسلام اجرا کند؟ آیا حکومت‌های مسلمان می‌توانند با دولت‌های غیرمسلمان در مداخله جمعی علیه سایر رژیم‌های مسلمانی که حقوق مردم خویش را نقض می‌کنند، اعم از آن که مردم مزبور مسلمان یا غیرمسلمان باشند، همکاری کنند؟ چنانچه نیروهای مسلمان نتوانند اقدامی

37. یکی از مشهورترین چنین نمونه‌هایی برگرداندن جزیه به مسیحیان و یهودیان شمال سوریه است. هنگامی که هرانجلیوس امپراتور بیزانس در سال 639 میلادی حمله کرد، مسلمانان مجبور شدند به‌طور موقت از آن منطقه عقب‌نشینی کنند تا مجدداً در جنوب گرد هم آیند. رجوع کنید به:

Ahrnad b. Jabir al- Balad Huri. Kitab futuh al -buldan (The origins of the Islamic state). trans. Philip Hitti (Beirut: Khayats, 1996), 210-11.

38. نقل از:

Bukhari, Maulana Muhammad Ali, A Manul of Hadith (New york: Olive Branch Press, 1988), 408.

صورت دهند، آیا غیرمسلمانان حق مداخله دارند، به ویژه در صورتی که قربانیان هم کیشان آنان یا از هم‌نژادهای آنان باشند؟

توجهات غربی برای حق مداخله جهت حمایت یا آزادی بخشی مسیحیان مورد ستمی که در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، به دنبال نخستین جنگ‌های مسلمانان با اهالی رُم شرقی و کمی بعد با جنگ‌های صلیبی آغاز گردید. از آنجا که حق مداخله نظامی در حقوق بین‌الملل به وسیله نظریه پردازهای جدید غربی مورد بحث قرار گرفته بود، حق مزبور غالباً در محیط جامعه مسیحی اروپا که علیه امپراتوری عثمانی اقدام می‌کردند، اعمال می‌گردید. از اواخر سده هفدهم با پیشرفت روسیه در قفقاز و حوزه دریای سیاه، تا اواخر قرن هجدهم با مداخلات انگلستان و فرانسه در یونان، لبنان و سایر مناطق، اروپایی‌ها قلمرو حاکمیتی را که پیش از این ادعا می‌کردند در جهت منافع اتباع مسیحی ساکن در قلمرو سلطان عثمانی اعمال می‌کرد، گسترش دادند.³⁹ مسلمانان در مواجهه با این پیشینه دول اروپایی معتقد بودند که به اجرا در آوردن مداخله بشردوستانه در دول مسلمانان توسط بیگانگان، محل تردید است.

این مسأله در مورد مبانی شکل‌گیری جنگ خلیج فارس قابل طرح بوده و در این قضیه اهمیتی محوری دارد، چرا که تهاجم عراق به کویت و برخورد رژیم عراق با جمیعت متعلق به آن کشور در زمره مسائل داخل جهان اسلام قرار می‌گرفت. عملیات ائتلاف نظامی به رهبری امریکا در مناطقی بسیار نزدیک به مرکز م‌عنوی جهان اسلام، یعنی مکه و مدینه، به‌طور مؤثری مباحث نظری مسلمانان را از موضوع تهاجم عراق به کویت متوجه مسأله مداخله امریکا در اختلاف درونی جهان اسلام کرد. آن گروه از علمایی که پیش از این به قرآن (حجرات، 10) در توجیه پاسخ جمعی مسلمانان به تهاجم عراق استناد می‌کردند، در مواجهه با اقدام امریکلو هم‌پیمانانش، بر مبنای همین آیه به انتقاد از مداخله غربی پرداختند.

آن‌گونه که منتقدان مداخله غرب اظهار داشته‌اند این آیه به مسلمانان فرمان می‌دهد که اختلافات میان خودشان را با عدالت حل و فصل کنند. حکم قرآنی هیچ اشاره ای به مداخله دولت‌های خارجی نمی‌کند، به‌ویژه آن دولت‌هایی که آشکارا خصومت خود را با مسلمانان به اثبات رسانده‌اند (نمونه خصومت مزبور، حمایت مداوم امریکا از اسرائیل بود)، یا تا جایی که صدام حسین تهدیدی علیه منافع غرب در منطقه تلقی نمی‌گردید، در قبال عملکرد وی سکوت کرده، بعضاً از او حمایت نیز کرده‌اند (برای مثال هنگامی که او در 1980 به ایران حمله کرد یا سلاح‌های شیمیایی را علیه نظامیان ایرانی و شهروندان کرد به کار گرفت).

39. یک اندیشه بسیار جالب توجه اواخر قرن نوزدهم در خصوص این موضوع به وسیله یک دیپلمات فرانسوی ارائه گردید: Ed. Engel hard . Ledroit D'intervention et la Turquie: Etu de historique(Pars: A.Cotillon and Co., 7880)

استدلال منتقدان مداخله در این راستا ادامه یافت که قرآن صراحتاً مسلمانان را از «اولیا» گرفتن کافران به‌طور کلی (مائه، 144) و مسیحیان و یهودیان به‌طور خاص منع کرده است (مائه، 51 و 57). «اولیا» واژه‌ای وسیع است که به معنای «هم‌پیمانان»، «م‌تحدان» یا «حامیان» است.^{۴۰}

این آیات مبرایی برای ممنوعیت فقهی مقرر شده در احکام ا لیغات در مورد استمداد از هم‌پیمانان غیرمسلمان به‌منظور فرونشاندن شورش‌های درونی جهان اسلام فراهم کردند، به‌ویژه در صورتی که کنترل عملیات نظامی در دست غیرمسلمانان باشد. بنابراین علمای مسلمان با باغی تلقی کردن رژیم عراق بایی برای محکومیت گسترده مداخله غرب از هر دو جنبه اخلاقی و حقوقی گشودند.^{۴۱}

همین استدلال‌ات علیه اتکا به قدرت‌های غیرمسلمان برای حمایت از مردم تحت ستم در خصوص مخاصمه بوسنی بین مسلمان مشهود بود. واکنش سریع دول غربی و پیگیری ماجرا به منظور دفع تجاوز عراق، به‌همراه اقدامات مستمر ملل متحد علیه این دولت، در مقایسه با واکنش بین‌المللی ظاهری در خلال سه سال اول تهاجم صربستان علیه بوسنی بسیار جدی تر بود. البته واکنش‌های متفاوت به هر بحران، انعکاس‌هایی از عوامل سیاسی نظامی بسیار پیچیده هستند؛ لکن واکنش‌های متفاوت نمی‌توانند نقشی جدی در شکل‌گیری اجماع‌های اخلاقی و حقوقی در حال ظهور در مورد مداخله بشردوستانه ایفا نمایند، به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه که مداخله بشردوستانه هنوز رویشی متکی بر نیروی نظامی برای تعقیب منافع غرب تلقی شده و در نتیجه بسیار مورد تردید است. درست به همین علت، مباحث بین‌المللی در مورد مداخله بشردوستانه باید دیدگاه‌های اخلاقی غیرغربی را نیز در برگیرد. این امر، جهان در حال توسعه از جمله مسلمانان را قادر خواهد ساخت تا حقوق و تکالیف ذاتی مفهوم مداخله بشردوستانه را درک کنند. بنابراین ضروری است که این مسأله مورد بررسی واقع گردد: آیا مسلمانان می‌توانند با غیرمسلمانان به‌منظور نبرد با یک دولت مسلمان ستمگر متحد شوند؟

40. البته برخی از مفسرین قرآن معتقدند عبارت «اولیا»، در این آیات به معنای «هم‌پیمان و متحد» نبوده، بلکه معادل «دوست و محب» است. لذا ترجمه آیه 51 سوره مائده از این قرار است: «ای مؤمنین! یهود و نصاری را به دوستی مگیرید، بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند، هر که از شما با ایشان دوستی کند او از ایشان است...». جهت بحث تفصیلی رجوع کنید به:

سیدمحمدحسین، طباطبایی، تفسیرالمیزان، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، زمستان 1376، جلد 5، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی و محمد علی کرامی قمی، ص 569-563.

41. به‌منظور تجزیه و تحلیل دقیق‌تر رجوع کنید به:

Sohail H.Hashmi, "But It Jihad? Islam and the Ethics of the Persian Gulf war" in the Eagle in the Desert: looking Back on U.S . Involvement in the Persian Gulf war, Ed. William Head and Earl Tilford (Westport, Conn: Praeger. 1996).

پاسخ این سؤال ظاهراً آشکار است. مسلماً دول مسلمان باید در اقدام به مداخله بشردوستانه و حل و فصل مخاصمات در جهان اسلام پیشتاز باشند. این امر به وضوح در اصول اخلاقی قرآنی مقرر گردیده است. به علاوه، هیچ چیز در حقوق بین الملل، دول مسلمان سازمان یافته در یک مجموعه بین المللی را از اجرای اصول امنیت جمعی و مداخله بشردوستانه منع نخواهد کرد. حتی ماده 33 و فصل 8 منشور ملل متحد بر اولویت سازمان های منطقه ای در حفظ صلح و امنیت بین المللی تأکید می کند.

بررسی جنگ خلیج فارس، اهمیت اقدام جمعی مؤثر و به هنگام مسلمانان به منظور حل و فصل اختلافات درونی جهان اسلام را برجسته می سازد. فقدان یک سازمان اسلامی مؤثر، یک خلأ قدرت ایجاد کرد که مداخله غربی را در حل اختلاف، ممکن و اجتناب ناپذیر ساخت. تردید اولیه دولت های مسلمان در مورد مقاصد هم پیمانان خود جهت مداخله و نتیجتاً عدم اقدام به موقع، پس از آن که عملیات هوایی غرب علیه عراق آغاز گردید، موجب خشم جهان اسلام شد. اگر چه عراق موجد یا ایجادکننده بحران، یعنی باغی بوده است، اما مفاهیم اسلامی حقوق حاکم در زمان جنگ نمی تواند جلوگیری از فتنه را به وسیله پیچیده ترین و مهلک ترین ادوات نظامی در جهان امروز مورد تأیید قرار دهد.⁴²

انزجار باقیمانده در بیش تر قسمت های جهان اسلام در مورد عملیات غرب در خلیج فارس و عدم تأیید دخالت نظامی غرب در کشورهای اسلامی، می تواند مسبب اقدامی ارزنده جهت ایجاد سازوکارهای امنیت جمعی مؤثر اسلامی و اعمال مبانی اسلامی رفتار سیاسی گردد. درس مسلم این جنگ آن است که مسلمانان بایست در سپتامبر 1980 که صدام حسین به ایران هجوم آورده، علیه جاه طلبی های دیوانه وار وی به اقدامی جمعی مبادرت می کردند، نه در آگوست 1990 که او علیه هم پیمان چندی پیش خود، کویت، به جنگ مبادرت ورزید.

چنانچه ما معتقد به همکاری مسلمانان با غیر مسلمانان علیه رژیم مسلمان ستمگر باشیم، می توانیم یک بار دیگر از اصل مداخله بشردوستانه اسلامی براساس این استدلال بسیار پیشرفته دفاع کنیم. تکلیف به مداخله بشردوستانه در یک چارچوب اخلاقی اسلامی مستقیماً از عهد اسلام به تلاش برای عدالت نشأت می گیرد، عدالتی که قرآن آن را به طور خاص د ارای قابلیت اعمال جهانی می شمرد. در سوره نساء بیانی صریح در مورد مفهوم اخلاقی عدالت به چشم

42. بسیاری از نظریه پردازان غربی نیز برخورد موجد اشکال این جنگ را براساس ضابطه حقوق حاکم در نهان جنگ مورد بحث قرار داده اند. رجوع کنید به:

Stanley Hoffmann, "Bush Abroad, New York Review of Books, November 5, 1992, 56 and the essays by Jean Bethke Elshtain, Stanley Hauerwas, and Michael Walzer in But Was It Just? Reflection on the Morality of the Persian Gulf War, ed. David E. Decosse (New York: Doubleday, 1992). See also Middle East Watch, Need Less Deaths in the Gulf War (New York: Human Rights Watch, 1991).

می‌خورد: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید برپا دارندگان عدالت باشید، در راه خدا شهادت دهید ، هرچند علیه شما یا علیه والدین و خویشان شما باشد و چه علیه غنی یا فقیر باشد » (نساء، 135). دوباره در سوره مائده این رهنمود آمده است: « ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در راه خدا پایدار و گواهان عدالت باشید، عداوت با گروهی شما را بر آن ندارد که از عدالت روی گردانید، عدالت پیشه کنید که این به تقوا نزدیک‌تر است و تقوای خدا پیشه کنید که همانا خداوند به هر چه می‌کنید آگاه است» (مائده، 8).

اگر چه این آیات خطاب به امت اسلامی هستند، لکن مانع از اعمال اصول کلی اخلاقی اسلامی بر غیرمسلمانان نیستند، همچنین هیچ اشاره‌ای به برتری اخلاقی ذاتی مسلمانان بر غیرمسلمانان ندارند. لذا اگر مداخله بشردوستانه یک هدف اخلاقی شایسته تعقیب باشد، به اجرا در آوردن آن در کشورهای اسلامی نمی‌تواند محدود به مسلمانان باشد. همچنین مشروعیت آن دسته از آیات قرآنی که به مسلمانان توصیه می‌کند که با غیرمسلمانان علیه مسلمانان هم‌پیمان نشوید، نسخ یا انکار نگردیده است. در تأیید این مدعا می‌توان به آیاتی اشاره کرد که مقرر می‌کنند که هم‌پیمان شدن با غیرمسلمانان جهت مداخله نب‌اید دربر گیرنده آن گروه از غیرمسلمانانی گردد که آشکارا خصومت خود را با مسلمانان و اسلام به اثبات رسانده‌اند. لکن با غیرمسلمانانی که چنین خصومت و عداوتی با مسلمین ندارند می‌توان بر اساس «امت» و «عدالت» مقرر در برخی آیات، به‌منظور مداخله هم‌پیمان گردید. قرآن جنگ سرد مذهبی را در مرحله بردباری متقابل یا همزیستی میان جوامع مختلف منع نمی‌کند، بلکه یک همکاری اخلاقی سیاسی پویا و عادلانه را در سر می‌پروراند که به‌موجب آن تمام انسان‌ها دعوت می‌شوند تا به‌طور مثبت و مطابق سنت‌های اخلاقی متعلق به خود در ساختن یک جامعه بشری عادلانه و منصفانه در این سیاره سهیم شوند:

«ما بر هر قومی از شما شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم و اگر خداوند می‌خواست همه شما را امتی واحد قرار دهد، چنین می‌کرد، ولی چنین نکرد تا شما را نسبت به آنچه به شما اعطا کرده بیازماید. پس در کارهای نیک از یکدیگر سبقت بگیرید که بازگشت همه شما به سوی خدا است. کسی است که شما را به حقیقت آنچه در آن اختلاف دارید، آگاه خواهد ساخت» (مائده، 48).

چه جهادی ضروری‌تر یا چه فضیلتی والاتر از اجرای بنیادی‌ترین حقوق می‌تواند وجود داشته باشد؟ این طرز فکر که مسلمانان به تنهایی قادرند اهداف مداخله بشردوستانه را در جهان اسلام تشخیص دهند، برابر با پذیرش یک محدودیت فکری است که اساساً با دیدگاه قرآن بیگانه است. چنانچه مسلمانان نمی‌توانند یا نمی‌خواهند این مسئولیت را بر عهده گیرند، باید آمادگی پذیرش اقدام بین‌المللی را داشته باشند، چه قربانیان مسلمان باشند و چه غیرمسلمان.

شاید بتوان از آیت‌الله مطهری به‌عنوان یکی از طرفداران این طرز تفکر یاد کرد: «هیچ کس نباید تردید در دفاع از حقوق انسانیت داشته باشد». ایشان ادامه می‌دهند که چنین نبردی نمی‌تواند محدود به مسلمانان باشد: «در خلال دوره‌ای که در آن الجزایری‌ها با استعمار گران فرانسوی در جنگ بودند، گروهی از اروپاییان آن‌ها را در آن جنگ یاری می‌کردند، حتی این گروه نسبت به الجزایری‌ها از جهاتی جدی‌تر می‌جنگیدند. ... جهاد چنین افرادی در واقع بسیار مقدس‌تر از جهاد الجزایری‌ها است، زیرا الجزایری‌ها در دفاع حقوق خود مبارزه می‌کردند، در حالی که مبارزه دیگران در دفاع از حقوق بسیار اخلاقی‌تر و مقدس‌تر بود».^{۴۳}

چشم‌اندازهای مداخله بشردوستانه در جهان اسلام

چنانچه تئوری مداخله بشردوستانه در جهان اسلام در مرحله عمل ارزیابی گردد، وضعیت تا اندازه زیادی ناامیدکننده است. مداخله بشردوستانه نیز در عمل مواجه با تمام مشکلات اجرایی است که هر مسأله دیگری در نظام بین‌المللی معاصر بدان مبتلا است: نخست فقدان هرگونه مفهوم صریح و مورد وفاق از بحران‌های بشردوستانه که مستلزم مداخله جمعی فوری است؛ دوم فقدان هرگونه تشکیلات سازمانی قابل اعتماد جهت اجرای تصمیمات بین‌المللی در مورد مداخله جمعی. در فوق به سازمان کنفرانس اسلامی اشاره کردیم، سازمانی بین‌دولتی که در سپتامبر 1969 به‌منظور ارائه مبانی اعتقادی اسلامی در سطح جهانی ایجاد گردید و تاکنون همواره گرفتار سیاست‌های دول عضو بوده است، اعضای که مشتمل بر پنجاه و شش دولت نامتوازن، نابرابر و اغلب در حال تقابل هستند. عامل اصلی در تشکیل سازمان کنفرانس اسلامی اشغال اورشلیم توسط اسرائیل در 1967 بود. در نتیجه منشور سازمان کنفرانس اسلامی اهداف خود را به‌طور خاص متمرکز بر اختلاف فلسطین - اسرائیل کرده است: «به‌منظور اقدامات مشترک جهت حفاظت از اماکن مقدس و حمایت از مردم فلسطین و یاری ایشان برای تحصیل مجدد حقوقشان و آزادسازی سرزمینشان ...»

منشور در ماده بعد محدودۀ تعهد سازمان کنفرانس اسلامی جهت حمایت «از تمام مردم مسلمان به‌منظور حفظ ارزش، استقلال و حقوق ملی‌شان» را شرح می‌دهد.^{۴۴} با وجود این، منشور جدا از این الزامات لفظی در مورد سازوکارهایی عملی که به‌موجب آن این اهداف قابل دستیابی باشند، ساکت است. یقیناً هیچ تلاشی به‌منظور سازماندهی سازوکار امنیت جمعی جهت «تأمین» حقوق بشر مردم مسلمان صورت نپذیرفته است.

43. Abedi and legenhausen, jihad and shahadat, 105

44. Al-Ahsan, OIC, 128

لذا جای تعجب نیست اگر سابقه سازمان کنفرانس اسلامی در واکنش نشان دادن به بحران‌های بین‌المللی تا این زمان موفقیت‌آمیز نبوده است. در 1971 ابتکارات صلح‌آمیز سازمان کنفرانس اسلامی در واکنش به خشونت‌های ایران و عراق مکرراً توسط امام خمینی رد می‌شد، چرا که ایشان ناتوانی سازمان را در محکوم کردن تهاجم عراق به سختی مورد انتقاد قرار می‌داد. در سراسر جریان جنگ شوروی در افغانستان و در پی آن در نبرد میان افغان‌ها سازمان کنفرانس اسلامی بکلی فلج گردیده بود و نهایتاً در جنگ خلیج فارس سازمان مزبور هیچ‌گونه اقدام هماهنگی که به منزله پاسخ مسلمانان به تهاجم عراق به کویت یا پس از آن به منظور مداخله در داخل باشد عراق اتخاذ نکرد.⁴⁵ در واقع اجلاس شورای وزیران امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در مورخ آگوست 1991 در استانبول اعضای سازمان را اساساً از هرگونه مسئولیتی در مورد مصائب وارد بر مردم عراق بری‌الذمه می‌سازد و مقصر تمامی آن‌ها را دولت عراق می‌داند. اعلامیه اجلاس مزبور همچنین محکومیتی تشریفاتی برای نقض حقوق فلسطینیان توسط اسرائیل را در بر گرفته بود، لکن در مورد نقض‌های فاحش حقوق بشر پس از جنگ کویت که فلسطینیان و دیگران با آن مواجه بوده‌اند، اقدامی از جانب سازمان صورت نگرفت.⁴⁶

همچنین در تراژدی جنگ‌های بالکان که در آن شمار زیادی از مسلمانان بوسنیایی و کوزوویی‌های آلبانیایی تبار به قتل رسیده یا از سرزمین خود اخراج گردید بودند، نقش سازمان کنفرانس اسلامی منحصر به بیانیه‌هایی فرعی بود. پیش از اجلاس وزرای امور خارجه در 18-17 ژوئن 1992 در استانبول و در خلال آن دول عضو سازمان کنفرانس اسلامی تصمیم به مداخله جمعی به صورت یک‌جانبه یا از طریق سازمان ملل متحد گرفته بودند تا از مساعدت نظامی ارتش یوگوسلاوی به شبه‌نظامیان محلی صرب ممانعت به عمل آورند. با این حال در پایان اجلاس به درخواست‌هایی جهت تشدید مجازات‌های اقتصادی ملل متحد علیه صربستان بسنده کردند.

با افزایش خشونت‌های صرب‌ها در بوسنی، دول عضو سازمان کنفرانس اسلامی در آغاز نوامبر 1992 شروع به اقداماتی کردند تا بوسنی را از تحریم تسلیحاتی یوگوسلاوی توسط ملل متحد از نوامبر 1991، استثنا کنند. این درخواست رسماً در قطعنامه ای که توسط کنفرانس وزرای امور خارجه در جده مورخ 1-2 دسامبر 1992 پذیرفته شده بود، گنجانده شد. قطعنامه همچنین درخواست‌هایی برای اجرای محدوده ممنوعه پروازی ملل متحد بر فراز قلمرو بوسنی و

45. جهت مرور نقش سازمان کنفرانس اسلامی در مخاصمات بنگلادش، ایران، عراق و افغانستان، رجوع کنید به: Al-Ahsan, and Haider Mehdi, Organization of the Islamic Conference: A Review of its Political and Educational Policies (Lahore: Progressive Publishers, 1988)

46. "Renews its Condemnation of Iraq, Calls for Continuation of Economic Sanction", Saudi Arabia 8(9) (September 1991):2.

تقاضاهایی جهت اقدامات فوری «علیه صربستان و مونته نگرو از جمله توسل به زور که به موجب ماده 42 فصل هفت منشور ملل متحد مقرر گردیده بود» را در بر می گرفت. مجدداً اظهاراتی توسط برخی وزرای امور خارجه دول عضو سازمان کنفرانس اسلامی مطرح گردید که در صورت شکست شورای امنیت ملل متحد در پذیرش اقدامات قاطع به منظور مقابله با تهاجم صربستان، لازم است اقدام یک جانبه دول مسلمان صورت گیرد.⁴⁷ با این حال، صرف نظر از ارسال محدود تسلیحات به وسیله برخی دول عضو سازمان کنفرانس اسلامی به صورت انفرادی، که قابل ذکرترین آن‌ها ایران است، و حمایت از عملیات حفظ صلح ملل متحد در بوسنی، دول عضو سازمان کنفرانس اسلامی هیچ مداخله مشترکی را در دستور کار قرار ندادند.

به علاوه اخیراً مخاصمه در چچن سازمان کنفرانس اسلامی را بر آن داشت تا موضع جهان اسلام در مورد ایراد خسارت و تعدی به شهروندان روسیه در جریان عملیات این دولت علیه شورشیان را اعلام کند. یک هیأت نمایندگی عالی رتبه سازمان کنفرانس اسلامی با مقامات رسمی روسیه در مسکو به تاریخ 18-17 ژانویه 2000 ملاقات کرد. هیأت مزبور تأکید کرد که سازمان کنفرانس اسلامی حاکمیت و تمامیت سرزمین فدراسیون روسیه را محترم می شمارد، لکن بر این مسأله تأکید دارد که اقدام نظامی روسیه «به خشونت بیشتر منتهی می شود که این امر جریان سیاسی را از نیل به ثبات طولانی مدت باز داشته، آن را از مسیر اعتدال خارج و دچار افراط می کند».

هیأت نمایندگی سازمان کنفرانس اسلامی روس‌ها را وادار ساخت تا مذاکره با شورشیان را از سر گیرد و پیشنهاد کرد «که در دستیابی به یک مصالحه سیاسی عادلانه، با دوام و قابل احترام در چچن که بتواند ثبات و صلح را در منطقه تضمین کند، یاری برساند». همچنین نمایندگان سازمان کنفرانس اسلامی به مصائب بشردوستانه فزاینده در چچن اشاره و پیشنهاد کردند که اقدام به جبران خسارت و کمک‌های بشردوستانه که کشورهای مختلف عضو سازمان کنفرانس اسلامی پیش از این آغاز کرده بودند، تقویت گردد؛ لکن در پس این پوشش محدود، سازمان کنفرانس اسلامی قصد نداشته است که به مداخله ای قهری چه با موافقت اعضای خود به صورت یک جانبه و چه در چارچوب ملل متحد دست زند.⁴⁸

به طور خلاصه در وضعیت کنونی نمی توان از سازمان کنفرانس اسلامی انتظار داشت که نقشی قطعی در اجرای اصل مداخله بشردوستانه در کشورهای اسلامی ایفا کند، حتی اگر اجماعی در میان هیأت‌های حاکمه توسعه یابد که چنین حقی وجود دارد. با وجود این، سازمان کنفرانس

47. Impact International, December 11, 1992, 21.

48. "Senior Official Delegation Concerned over Continued Military Operations in Chechnya, Calls for Speedy Political Settlement", OIC Press Release, January 27, 2000; www.OIC-un.org/pr/2000/17.html.

اسلامی همانند خود سازمان ملل متحد، نمی‌تواند بهای مدت زیادی از تغییرات اجتناب ناپذیر فعلی در نظام بین‌المللی مصون باقی بماند. بحران در بوسنی و بسیاری مصائب بشردوستانه دیگر در سایر بخش‌های جهان اسلام یک جو ویژه ایجاد کرده که نه تنها توجه به اصول مداخله را مجاز می‌شمارد، بلکه آن را ضروری نیز می‌داند. در واقع در تمام بحران‌ها تا به امروز، دول عضو سازمان کنفرانس اسلامی به‌موجب فشار مبرم داخلی به اتخاذ اقدامی هر چند دیر هنگام و ادار شده‌اند.

با این وصف در کوتاه مدت چه انتظاری می‌توان از سازمان کنفرانس اسلامی داشت؟ سازمان کنفرانس اسلامی می‌تواند به‌طور بالقوه نقش یک پشتیبان مهم برای اقدامات بشردوستانه سازمان ملل متحد را ایفا کند. سازمان کنفرانس اسلامی می‌تواند به همراه سایر سازمان‌ها ی منطقه‌ای، به رهبری شورای امنیت با توسعه مجموعه‌ای از اصول راهبردی در نظام ملل متحد، تعیین‌کننده شرایط یا «آستانه ضرورتی» باشد که مداخله جمعی را اجتناب‌ناپذیر خواهد ساخت. سازمان‌های منطقه‌ای از این دست مناسب‌ترین گزینه جهت تداوم نیروهای حافظ صلح هستند که قادرند نه صرفاً پس از واقعه، بلکه پیش از اشاعه خشونت‌ها مداخله کنند. همچنین این امر ضرورت‌های بحران‌های بشردوستانه را بهتر در نظر می‌گیرد، زیرا سازمان‌های منطقه‌ای در مقایسه با نیروهای ویژه حافظ صلح ملل متحد، از جنبه حضور طولانی مدت در یک وضعیت بحرانی به‌منظور حل و فصل واقعی مخاصمه، بسیار مناسب‌تر هستند.

در بلندمدت سازمان کنفرانس اسلامی نیازمند آن است که جایگاه ویژه خود و جایگاه اندیشه اسلامی در نظام بین‌المللی را با شفافیت بسیار بیش‌تر رقم زند. یک گام اساسی به سوی این هدف، تشکیل کمیسیون حقوق بین‌المللی اسلامی به منظور تعیین جایگاه عقاید و نظریات اسلامی در نظام بین‌المللی معاصر خواهد بود. با اجماع ایدئولوژیک بر نقش ویژه سازمان کنفرانس اسلامی در مناسبات بین‌المللی و تأکید بر تشکیل دهندگان گسترده آن که تقریباً یک سوم کل اعضای ملل متحد و یک پنجم بشریت است، سازمان کنفرانس اسلامی تجدید سازمان‌یافته، بالقوه می‌توانست نقشی تعیین‌کننده در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی به‌طور کلی و نه صرفاً در مداخله بشردوستانه ایفا نماید. چنانچه جامعه جهانی به سوی پذیرش اصول اخلاقی جهان‌شمول و ارزیابی مجدد مفهوم سنتی حاکمیت دولت توسعه یابد، سازمان کنفرانس اسلامی و مردم مسلمان به‌موجب مبانی حقوقی اخلاقی جهان‌شمول اسلامی، در فرایند مشارکت در یک جامعه بین‌المللی نوین حائز مقام والاتری می‌گردند.