



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال چهارم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۰

Quarterly Journal of Moral
Studies Vol. 4, No. 4, Winter 2022



نقد نظریه صلح گرایی و واقع گرایی

در اخلاق جنگ

حمید شهریارى*

doi 10.22034/ethics.2022.50100.1496

چکیده

مفهوم «جنگ» مستلزم قتل و نابودی دارایی هاست. بنابراین، ورود به آن نیازمند دلیل است. اصل عقلانی بر جلوگیری از بروز جنگ است مگر دلیلی بر خلاف آن اقامه شود. در این زمینه سه نظریه در این مقاله طرح شده است: نخست، نظریه «صلح گرایی یا نظریه احتراز از جنگ» قائل است که چون جنگ به صورتی مطلق ظلم و منع حق دیگری است، باید از آن پرهیز کرد. ورود به جنگ در هر شرایطی - از نظر اخلاقی - مثل ظلم است و به هر نتیجه‌ای منجر شود، قبیح است و از این نظر، استثنا بردار نیست. نظریه دوم، «واقع گرایی سیاسی» است که معتقد است «دولت» مقتدرترین عامل در صحنه ارتباط بین دولت‌هاست. دولت، خودمختار است و قدرت خود را با توانایی‌های نظامی‌ای که دارد به دیگران تفهیم می‌کند. هیچ اصول کلی و جهانی وجود ندارد که راهنمای عملی برای همه دولت‌ها باشد. واقع‌گرایان، دورویکرد دارند: الف) فردگرایی؛ به این معنا که حقوق اختصاصی حکومت‌ها نمی‌تواند از حقوق جمعی ثابت شده برای افرادی که تحت حاکمیت آن زندگی می‌کنند، فراتر رود. دولت، باید خواسته‌های افراد را دنبال کند و اهداف سیاسی دولت‌ها نمی‌تواند توجیهی برای آغاز جنگ باشد. ب) جمع‌گرایی؛ به این معنا که دولت، هویت حقوقی مستقلی دارد و معیارهای ارزشی خاص و مستقل از معیارهای ارزشی فردی بر رفتار آن حاکم است. دولت‌ها - در جنگ - نه تنها از جان افراد، بلکه از نوعی حیات اجتماعی دفاع می‌کنند. در این مقاله، اشکالات وارد بر صلح‌گرایی، فردگرایی و جمع‌گرایی به بحث گذاشته شده است و در نتیجه‌گیری، نظریه سومی - که تجمیع منافع دولت و افراد است - ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق جنگ، صلح‌گرایی، واقع‌گرایی، فردگرایی، جمع‌گرایی، منافع ملی.

* استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران | shahriari@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۷ □ تاریخ تولید: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

مقدمه

بدون شک، «حقّ حیات» مهم‌ترین حقّ طبیعی هر انسان است. این که انسان بتواند زندگی کند و کسی این حق را با قتل و کشتار از او نگیرد. نفس کشیدن، خوردن و آشامیدن و بسیاری از حقوق دیگر به تبع حقّ حیات معنا پیدا می‌کنند. همچنین انسان‌ها آزادند تا چگونه زیستن خود را نیز انتخاب کنند. بنابراین، اگر کسی بخواهد با خشونت، اکراه یا اضطرار این حق را از انسان سلب کند، حقّ طبیعی انسان را نقض و سلب کرده است.

از آنجا که «جنگ»، مفهوم کشتن - دست‌کم کشتن سربازان دشمن - را در درون خود دارد، امری غیرطبیعی و نیازمند توجیه است. همچنین «جنگ» به طور گسترده موجب نابودی اموال و دارایی‌ها می‌شود و خرابی به بار می‌آورد و سلامت انسان‌ها را به خطر می‌اندازد (عمید، ۱۳۸۹، ص ۴۱۱).

از این رو، برخی بر این عقیده‌اند که به هیچ روی نباید به جنگ رو آورد و به همین جهت، در نگاه برخی، «جنگ» به هیچ روی مجاز و اخلاقی نیست. به این قول، «نظریه صلح‌گرایی» یا «نظریه احتراز از جنگ» گویند. در این نظریه، جنگ به طور مطلق، ظلم (منع حق دیگری) است و باید از آن پرهیز کرد، اما از سوی دیگر، در عرصه تاریخ مشاهده می‌کنیم که بسیاری از مواقع این حقّ طبیعی، محترم شمرده نمی‌شود و برخی از حُکام و امیران به قصد تصاحب سرزمین‌ها و اموال دیگران یا به قصد توسعه قلمرو حاکمیت خود یا به اغراض دیگر ابتدائاً به جنگ اقدام می‌کنند و طرف مقابل - که حقّ حیات، حقّ سلامت و حقّ مالکیت برای دشمنش قائل است - نیز نمی‌تواند در برابر اقدام او بی‌تحرک باشد و به ناچار - به قصد دفاع از خود وارد - جنگ می‌شود (Singer, 2002, p. 385).

«نظریه جنگ عادلانه» با رویکردی عمدتاً گزارش‌گونه و توصیفی در برخی از مقالات همچون مقاله «اسلام و نظریه جنگ عادلانه» اثر محمد لگنهاوزن، «نظریه جنگ عادلانه فارابی» نگارش امام کوپایی و «نظریه جنگ عادلانه در فلسفه سیاسی آگوستین» اثر باقری و حقیقت، آمده است. در برخی مقالات به زبان انگلیسی - همچون «جنگ و صلح» اثر جف مک‌ماهان - از منظری هنجاری و به اختصار، به این نظریه پرداخته شده و در آثار و مقالات نگاشته شده به زبان فارسی، کمتر به وجه هنجاری این موضوع توجه شده است. این مقاله به نقد و بررسی هنجاری این موضوع اختصاص یافته و در ابتدا به بحث از «نظریه احتراز از جنگ»^۱

1. pacifism

می‌پردازیم و آن را بررسی و نقد می‌کنیم. سپس به «نظریه جنگ عادلانه»^۱ می‌پردازیم و از شرایطی بحث می‌کنیم که در آن می‌توان ورود به جنگ را تجویز کرد و در نهایت، نظریه اسلامی را طرح کرده و نسبت آن را با نظریه‌های پیش‌گفته، بررسی می‌کنیم.

۱. نظریه احتراز از جنگ

«نظریه احتراز از جنگ» ریشه در آموزه‌های ادیان شرقی دارد. پس از آن در قرن شانزدهم و در جریان اصلاحات پروتستان‌ها رویکردی به این نظریه در آیین مسیحیت ایجاد شد؛ به طوری که طی سال‌های بعد، جمعیتی با عنوان «انجمن دینی دوستان» پدید آمد. با قوت گرفتن این انجمن، آنها در برابر لشگرکشی‌های بریتانیای کبیر در قرن هجدهم مقاومت کردند و از شرکت در ارتش یا پرداخت جریمه عدم شرکت سرباز زدند.

در فرانسه و در دوران جنگ‌های ناپلئون، بر اثر وضع مالیات‌های جدید برای مخارج جنگ و نیز آسیب‌های وارده به شهروندان، ادبیات صلح‌محور گسترش یافت. دو جمعیت صلح‌طلب در ایالات متحده با عنوان «انجمن صلح نیویورک» و «انجمن صلح ماساچوست» به سال ۱۸۱۵ تأسیس شد. آنها جلسات هفتگی داشتند و در آن جلسات، ادبیات بیزاری از جنگ را ترویج می‌کردند و از «نظریه احتراز از جنگ» بر مبنای مسیحیت طرفداری می‌کردند. این گرایش در نیمه قرن نوزدهم در انگلستان نیز گسترش یافت. مهاتما گاندی - رهبر سیاسی و معنوی هندوستان - با استفاده از ایده و روش مبارزه مسالمت‌آمیز موفق شد کشور خود را طی سی سال مقاومت تا سال ۱۹۴۷ از دست استعمار خارج کند و نهضت استقلال هند را به پیروزی برساند. در دوران دو جنگ جهانی، احساسات ضد جنگ به دلایلی همچون ترس و دلزدگی یا شور جنگ‌طلبی رو به کاهش نهاد. در ۱۹۵۷ کارزار خلع سلاح هسته‌ای با رهبری چهره‌های شاخصی چون برتراند راسل در انگلستان شکل گرفت و تداوم یافت. خسارت‌های جنگ امریکا در ویتنام، نهضت‌های ضد جنگ را تقویت کرد. از آن زمان تا کنون همواره جنبش‌هایی در طرفداری از این نظریه فعال بوده و هستند. در نتیجه تمایل انسانی به پیشگیری از اشاعه سلاح‌های هسته‌ای، دو ابرقدرت شرق و غرب در سال ۱۹۸۷ توافق کردند تا موشک‌های با برد کوتاه و متوسط خود از جمله موشک‌های بالستیک و کروز را از بین ببرند و در همین راستا - تا سال ۱۹۹۱ - بالغ بر ۲۶۹۲ موشک نابود شد (Wikipedia Wikipedia Contributors, 2022, Pacifism)



1. Just War Theory

در نظریهٔ احتراز از جنگ یا «صلح‌گرایی»، همان‌طور که افراد در رفتار خود باید به حقوق دیگران از جمله منافع آنان احترام بگذارند، دولت‌ها نیز باید برای منافع و حقوق ملت‌ها و دولت‌های دیگر حرمت قائل شوند. دولت‌ها حق ندارند ابتدائاً به جنگ با دیگران ورود کنند. در عین حال، هر دولتی موظف است که منافع ملت خود را حفظ کند و آن را ارتقا بخشد. بر این اساس، نمی‌توان چندان خوش‌بین بود که یک دولت مفروض حقوق ملت‌ش را بر حقوق ملت دیگر ترجیح ندهد، اما مسئلهٔ اخلاقی در اینجا این است که یک دولت، تحت کدام اوضاع و شرایط می‌تواند - یا بالاتر از آن باید - منافع ملت خودش را بر منافع دیگر ملت‌ها مقدم دارد. به نظر می‌رسد که این تبعیض، از منظر اخلاقی، در برخی شرایط لازم باشد. همان‌طور که والدین باید در شرایط معمول، فرزندان خود را بر فرزندان دیگران ترجیح داده و رسیدگی خاصی به فرزندان خود کنند که آن را برای فرزندان دیگران انجام نمی‌دهند. این امر نوعی تعهد خانوادگی به حساب می‌آید.

برای مثال، والدین مسئول بیماری فرزندان خود هستند؛ در حالی که در شرایط عادی چنین الزامی برای رسیدگی به بیماری فرزندان همسایگان ندارند و حتی در برخی فروض، مداخلهٔ آنان غیر اخلاقی و گاه جرم تلقی می‌شود. از نظر اخلاقی، این تبعیض ناروایی است که یک نژاد یا یک قوم برای افراد نژاد یا قوم خود امتیازات خاصی قائل باشد، اما همیشه حل مسئله ساده نیست. برای مثال، برخی تبعیض‌ها، در نگاه ملی‌گرایان یا میهن‌پرستان، ناروا و نوعی نژادپرستی به شمار می‌آید؛ در حالی که برخی تبعیض‌ها مجاز و مشابه تعهد خانوادگی به حساب می‌آیند.

آیا برای تعیین جواز اخلاقی و حقوقی شروع یک جنگ باید به نتایج آن تکیه کرد یا افزون بر آن باید به اصول اخلاقی خاصی نیز پای‌بند بود؟ برخی از افعال انسانی حُسن و قُبْح ذاتی دارند و گاهی این حُسن و قُبْح مستقل از نتایج و آثار آن افعال است و از جملهٔ این موارد «عدالت» است. فعلِ عادلانه به هر نتیجه‌ای منجر شود، حُسن دارد و فعلِ ظالمانه با هر اثر و نتیجه‌ای قبیح است. برخی معتقدند جنگ نیز از این موارد است که در هر شرایطی قبیح است و نباید وارد جنگ شد. به این نظریه، «صلح‌گرایی» یا «نظریهٔ احتراز از جنگ» گویند. هواداران این نظریه معتقدند که در هیچ شرایطی نباید وارد جنگ شد و قاعدهٔ «منع ورود به جنگ» استثنابردار نیست (Singer, 2002, p. 385).

۲. نقد «نظریهٔ احتراز از جنگ»

نخست این که این نظریه دلیلی برای توجیه دیدگاه خود اقامه نکرده است. ورود در جنگ - به

دلیل این که نوعاً منجر به قتل انسان‌ها و سلب حقوق طبیعی آدمیان می‌شود - قبیح است و از همین رو، کسی که قائل به ورود به جنگ است، باید دلیل بیاورد؛ نه کسی که قائل به احتراز و پرهیز از جنگ است، ولی اگر انسانی بی‌دلیل مورد حمله مهلک دیگری قرار بگیرد، دفاع نکردن از خود دلیل می‌خواهد. پس اگر مفهوم «صلح طلبی» آنقدر گسترده و وسیع در نظر گرفته شود که اجازه دفاع را هم ندهد، نظریه‌ای پذیرفتنی نیست یا دست کم ما نمی‌توانیم از آن دفاع کنیم. گاهی طرفداران «نظریه احتراز از جنگ» برای پاسخ به این اشکال گفته‌اند: آنچه ما آن را منع می‌کنیم، ورود به جنگ است؛ نه استفاده از خشونت در برخی موارد. بنابراین، دفاع از خود مُجاز است، ولی ورود در جنگ مُجاز نیست، اما مشکل بتوان به این نظریه پای بند بود؛ چون گاه برای پرهیز از خشونت و دفاع از خود راهی جز ورود به جنگ نیست. صدام حسین - در سال ۱۳۵۹ - وقتی جنگ بر علیه ایران را شروع کرد، بر این باور بود که طی یک هفته به تهران خواهد رسید و کسی نمی‌توانست او را از این کار منصرف کند و اگر مقاومت و مجاهدت رزمندگان ایرانی نبود، چه بسا به این هدف نائل می‌شد. اگر قائل باشیم که افراد می‌توانند در برابر خشونت و حملات مهلک دیگران از خود دفاع کنند، حتماً باید بپذیریم که برخی از انواع جنگ مُجاز است؛ چون این نوع جنگ‌ها به نحوی متضمن دفاع افراد از حیثیت و حقوقشان است (Singer, 2002, p. 386).

۳. پاسخ به نقد

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که هر انسانی عقلاً خود را مُجاز می‌داند در برابر مهاجمان و متجاوزان از جان و اموال خود دفاع کند. بنابراین، اگر کسی قصد جان آدمی کرده باشد، می‌توان با او مقابله کرد، اما این تجویز چنان اطلاق ندارد که بتوان گفت برای دفاع از خویش مُجاز هستیم تا فرد مهاجم را به قتل برسانیم. شاید راه‌های دیگری برای بازداشتن او از کشتن ما وجود داشته باشد. بنابراین، صرف این که او قصد جان ما را کرده است، مجوز نمی‌شود تا ما قصد جان او کنیم و تا زمانی که ضرورت نداشته باشد، حق نداریم حتی برای دفاع از خود، مهاجمان را به قتل برسانیم. شاید بتوان با روش‌های دیگر مثل ناکار کردن مهاجم یا حتی با داد و فریاد کردن او را از قصدش منصرف کرد. بنابراین، در دفاع از خود باید قاعده «حداقل صدمه به دیگری» را رعایت کرد. همچنین اگر راهی برای مقابله با دزدان به غیر از ضرب و جرح وجود داشته باشد - برای مثال، فراری دادن آنها با فریاد زدن - نمی‌توان، برای حفظ مال، به دزدان صدمه بدنی وارد



کرد و اگر فردی چنین صدمه‌ای وارد کند - طبق ماده ۱۵۲ «قانون مجازات اسلامی» - مرتکب جرم شده است. شرط دیگر این است که رفتار ارتكابی و اقدامات دفاعی متناسب با تجاوز صورت گیرد. به این نکته در ماده ۱۵۲ «قانون مجازات اسلامی» تصریح شده است. بنابراین، اگر او قصد دارد پای مرا بشکند می‌توانم برای جلوگیری از این کار پای او را بشکنم، ولی حق ندارم قصد جان او کنم. همان طور که اگر او قصد دارد به من مشت‌بزند، برای جلوگیری از این کار می‌توانم به او مشت‌بکوبم، ولی حق ندارم پای او را بشکنم.

تساوی بین دو طرف صدمه این شرط را استیفا می‌کند، مثل این که مهاجم قصد جان مدافع کرده و به هیچ روی از کار خود منصرف نمی‌شود و راهی برای مدافع باقی نمی‌گذارد جز این که او را به قتل برساند، ولی آنچه این «شرط تناسب» را مبهم می‌سازد این است که گاهی دو طرف صدمه هم‌نوع نیستند. برای مثال، شکنجه، تجاوز به عُنْف، شکستن دست و پا و گروگان‌گیری، هم‌وزن قتل نیستند و اگر مهاجم قصد انجام یکی از این امور را داشت و به هیچ روی از کار خود منصرف نمی‌شد، آیا قتل مهاجم از سوی مدافع مجاز است؟ «شرط تناسب» برای حل این مشکلات چندان گویا نیست.

برخی مدعی هستند که تجاوز به عُنْف و برخی شکنجه‌ها هم‌وزن قتل هستند و برای ممانعت از آن می‌توان مهاجم را به قتل رسانید. دفاع از این اعتقاد که در این موارد قتل مهاجم جایز نیست، کمی دشوار است. نظریه سوم، قائل است که لازم نیست صدمات هم‌وزن باشند، بلکه اگر مهاجم قصد وارد کردن صدمه جدی به ما داشته باشد، حتی اگر شکستن دست و پا یا گروگان‌گیری باشد، می‌توان مهاجم را به قتل رساند؛ البته، اگر راه دیگری برای ممانعت از اقدام و تجاوز او نباشد. در اینجا گرچه «قتل» هم‌وزن شکستن و بستن نیست، ولی دفاع‌کننده مجاز است - برای توقف مهاجم - در صدد قتل او برآید؛ مشروط بر این که راه دیگری برای توقف مهاجم متصور نباشد (Frowe, 2016, pp. 11-12). این مثال‌ها نشان می‌دهند که دفاع از «نظریه احتراز از جنگ» به شکل مطلق دشوار است و در شرایطی، تقابل دفاعی با مهاجم لازم است.

۴. واقع‌گرایی سیاسی

برخی - در تقابل با «نظریه احتراز از جنگ» - عقیده دارند که هنجارهای اخلاقی که افراد بدان پایبند هستند در مورد حکومت‌ها کاربرد ندارد؛ چون حکومت‌ها به دنبال منافع ملی هستند و این ارزش فراتر از ارزش‌های اخلاق فردی است و با منافع فردی قابل قیاس نیست (Singer, 2002, p. 384).

واقع‌گرایان سیاسی، معتقدند که «دولت» مقتدرترین عامل در صحنه ارتباط بین دولت‌هاست. دولت، منفرد و خودمختار است، صدای واحد دارد، عملی واحد انجام می‌دهد و گستره قدرت خود را با توانایی‌های نظامی‌ای که دارد به دیگران تفهیم می‌کند. هیچ اصول کلی و جهانی وجود ندارد که راهنمای عملی برای همه دولت‌ها باشد. در عوض، دولت‌ها همواره باید نسبت به رفتار دولت‌های پیرامون خود هوشیار باشند و راه حل‌های عملی را برای مشکلات پیش‌رو بیابند. این نظریه نیز از سوی هواداران مکتب «لیبرالیسم» به آرمان همکاری بین دولت‌ها معتقد هستند، مردود انگاشته شده است (Wikipedia Contributors, 2022, Realism).

واقع‌گرایی سیاسی، از زمان توسیدیدس (متوفای ۳۹۵ پیش از میلاد) - نویسنده تاریخ جنگ پلوپونزی - تا کنون، مشتمل بر سه مدعای اصلی بوده است: نخست این که دولت‌ها یا دولت-شهرها مدار اصلی اقدامات سیاسی هستند و مؤلفه‌های دیگر در صحنه سیاسی در درجه دوم اهمیت قرار دارند. دوم این که دولت‌ها یا به عنوان هدفی غایی یا به عنوان ابزاری برای اهداف دیگر به دنبال قدرت‌اند و سوم این که آنها طوری رفتار می‌کنند که سرجمع برای دولت‌های دیگر رفتاری عقلانی و جامع باشد. آنها صرفاً به مواضع اعلامی یا فرض‌های اخلاقی دولت‌های دیگر توجه ندارند، بلکه در عوض به این امر توجه دارند که به صورتی عقلانی قدرت خویش را افزایش دهند. آنها سیاست‌هایی را دنبال می‌کنند که به‌تنهایی یا با اتحاد با دیگران امنیت ملتشان را با تجمیع قدرت کافی حفظ کنند. این نظریه قائل است که با اخلاق نمی‌توان دولت را اداره کرد، بلکه باید همواره در صدد حفظ و افزایش قدرت بود تا موازنه قدرت، مانع حمله دولت‌های دیگر شود. این نظریه در جنگ جهانی دوم و جنگ سرد پس از آن نیز تقویت شد. باید با دولت‌های دیگر با زبان قدرت و منافع سخن گفت؛ نه با هنجارها و آرمان‌ها. دیگر به ندرت می‌توان جهان را مستقیماً با ترسیم مدینه فاضله یا با اصول اخلاق جهانی تدبیر کرد. امروزه اگر مفسران سیاسی بخواهند نسخه‌ای سیاسی بنویسند و آن را توجیه اخلاقی کنند، از مفهوم کشدار و مبهم «منافع ملی» استفاده می‌کنند (Keohane, 1986, pp. 8-10).

این نظریه خیلی زود با اشکالی اساسی مواجه شد؛ چون ممکن است گفته شود که هر چند تشکیل حکومت، موجب پیدایی حقوقی جدید برای دولت می‌شود، ولی همه این حقوق ناشی از حقوق افراد است و نمی‌توان استقلالاً حکومت را صاحب حق تلقی کرد. حقوق اختصاصی حکومت‌ها نمی‌تواند از حقوق جمعی ثابت شده برای افرادی که در تحت آن حکومت زندگی می‌کنند، فراتر رود (Singer, 2002, p. 384).



در این حال، اگر دولتی از شیوه غیر عقلانی برای افزایش قدرت خود استفاده کند ما مجبور خواهیم بود - برای موازنه قدرت - وارد جنگ شویم. این لازمه نظریه «واقع‌گرایی سیاسی» است. اینجاست که واقع‌گرایی، اصول اخلاقی را نادیده گرفته و صرفاً بر ارزش‌های ناشی از تأسیس دولت تمرکز می‌کند.

۵. منافع جمعی در مقابل منافع فردی

جف مک‌ماهان،^۱ معتقد است در مواجهه با اشکال وارد بر نظریه واقع‌گرایی، سه رویکرد محتمل است: نخست این که ممکن است برخی واقع‌گرایان سیاسی منکر هر نوع ارزشی در اخلاق - اعم از فردی یا جمعی - شوند. بنابراین، التزامی به اخلاق وجود ندارد تا دولت‌ها و حتی افراد ملزم باشند بر مبنای اصول آن عمل کنند. این نظریه نخست، اگر به معنای نفی مطلق ارزش‌های انسانی باشد، به نوعی پوچ‌گرایی خواهد انجامید که به معنای انکار هر نوع ارزش اخلاقی است. این نظر با وجدان بیدار انسان‌ها ناسازگار است. نقد تفصیلی این نظر را باید در محل خود و در مباحث فلسفه اخلاق جست‌وجو کرد.

رویکرد دوم این که ممکن است بگویند با توجه به شرایط فقدان نظام حاکم بر ساختار ارتباط بین دولت‌ها، تعهد به هر نوع اصول اخلاقی ما بین دولت‌ها ممکن نیست. این رویکرد و دیدگاه، بر این اصل استوار است که دولت‌ها نمی‌توانند با هم همکاری کنند و در شرایط تضاد منافع قرار دارند و صحنه سیاسی بین دولت‌ها همواره و ضرورتاً صحنه تعارض قدرت است و در اینجا اصول اخلاقی کاربردی ندارند. این نظریه، بیشتر بر افکار افرادی چون توماس هابز^۲ - فیلسوف سیاسی بریتانیایی - استوار است که معتقدند طبع بشر رو به سوی منافع خود دارد و جز با زور به همکاری گرایش ندارد. آنها معتقدند که طبع بشر بر ساخته نابسامانی است؛ به طوری که هر کس به دنبال خوداتکالی است و قدرت دیگری را بر نمی‌تابد، مگر این که مجبور باشد. دولت‌ها از قدرت خود بهره می‌گیرند تا منافع ملی را تأمین کنند یا از اموری که با آن در تضاد است، جلوگیری کنند.

رویکرد سوم این است که بگوییم دولت دارای نوعی هویت جمعی فراتر از وجود مجموع افراد است. با تأسیس دولت، هویتی متفاوت شکل می‌گیرد که والاتر و مهم‌تر از جمع افراد است

1. Jeff McMahan

2. Thomas Hobbes

و از محدودیت‌های حاکم بر افراد گذر خواهد کرد (Singer, 2002, pp. 384-385).

بنابراین، اگر رویکرد نخست را کنار بگذاریم، واقع‌گرایان خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی برای حکومت و دولت، شخصیت حقوقی مستقل قائل‌اند؛ به نحوی که حاکمیت دارای ارزش‌هایی فراتر از ارزش‌های متعلق تک تک افراد است و وظیفه خود می‌داند که این ارزش‌ها را دنبال کند. بنابراین، می‌توان حقوقی برای این حکومت در نظر گرفت که فراتر از جمع حقوق افراد باشد. به این نظریه‌ها «جمع‌گرایی»^۱ اطلاق می‌شود. در مقابل، دسته‌ای دیگر معتقدند که خواست دولت چیزی جز جمع خواست افراد یک جامعه نیست و یا نباید باشد؛ چون دولت هویت خود را از خواست افراد می‌گیرد و با رضایت آنها ایجاد می‌شود. بنابراین، دولت‌ها فراتر از ارزش‌های اجزای خود که همان افراد هستند، نباید به دنبال ارزش‌های دیگری باشند و به بیان دقیق‌تر، ارزشی فراتر از ارزش‌های مد نظر افراد وجود ندارد. وظیفه دولت، در واقع، دنبال کردن ارزش‌هایی است که افراد دنبال می‌کنند. به این نظریه‌ها «فردگرایی»^۲ اطلاق می‌شود. در ذیل به توضیح و نقد و بررسی نظریه‌های فردگرایی و جمع‌گرایی می‌پردازیم:

۶. نظریه‌های فردگرایانه

مبنای نظریه‌های فردگرایانه به نوعی به تفسیر رابطه بین دولت و شهروندانش بازمی‌گردد. در یک نگاه لیبرالیستی فردگرایانه از نوع هابز یا لاک و مانند آن، «دولت» هیچ نقشی جز نقشی که شهروندان به او اعطا کرده‌اند، ندارد. قاعدتاً نمی‌توان به دولت ارزشی فراتر از ارزش‌های شهروندان اعطا کرد. «انسان» - در نگاه هابز - فاقد هر گونه وصف اجتماعی است. هر یک از انسان‌ها موجودی قائم به ذات، خودجنبنده و معطوف به خود است. او می‌نویسد:

ما - بنا به طبیعتمان - جامعه را بخاطر خود جامعه نمی‌جوئیم، بلکه به این علت که احیاناً امتیازی یا منفعتی کسب کنیم. اینها امیال اولیه هستند و خواست جامعه فرع بر آن قرار می‌گیرد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳).

در نظریه فردگرایان، حقوق اختصاصی حکومت‌ها نمی‌تواند از حقوق جمعی ثابت شده برای افرادی که در آن زندگی می‌کنند فراتر رود. اصالت با افراد است و دولت باید خواسته افراد را دنبال

1. collectivism
2. individualism



کند و برای خودش جز به صورتی فرع بر افراد مصالحی قائل نباشد. اهداف سیاسی دولت‌ها نمی‌تواند توجیهی برای شروع جنگ باشد وقتی جنگ با جان افراد سر و کار دارد. رفتار دولت باید از قواعد اخلاقی حاکم بر رفتار افراد استخراج شود. قواعد و اصولی که بر رفتار شهروندان حاکم است، سبب می‌شود تا اجازه ندهیم که یک فرد، دیگری را به قتل برساند؛ چون هر فرد در مقابل فردی دیگر حقوق و وظایفی متقابل دارد و همین اصل کافی است برای این که اجازه ندهیم جنگ آغاز شود. دولت‌ها حقی فراتر از حقوق شهروندان خود ندارند و از همین رو، هیچ حاکمی نمی‌تواند به طور خودخواسته جنگی علیه کشوری دیگر را آغاز کند. به بیان دیگر، اهداف سیاسی دولت‌ها نمی‌تواند توجیهی برای شروع جنگ باشد.

نظریه کلی در اینجا این است که برای این که بفهمیم یک ملت برای دفاع از خود چه کارهایی را برای جنگ می‌تواند انجام دهد باید بفهمیم که یک فرد برای دفاع مشروع از خود در شرایطی مشابه، چه کارهایی را می‌تواند انجام دهد. البته، همه شرایط و اوضاع و احوال در دفاع یک ملت و دفاع از خود یکسان نیستند. برای مثال، وقتی دشمن بخشی از خاک ما را به زور تصاحب می‌کند، به ناچار وارد جنگ می‌شویم و چنین فرضی در هنگام دفاع مشروع از خود، مشابه و نظیر ندارد.

در اینجا مراد فردگرایان این است که اصول کلی اخلاقی که هنگام دفاع از خاک میهن بدان متوسل می‌شویم، همانست که به هنگام دفاع مشروع از خود بدان تمسک می‌جوئیم و قوه تخیل خارق العاده‌ای لازم نیست تا موقعیت‌های محلی و فردی را به موقعیت‌های ملی در جنگ سرایت دهیم. این طور نیست که اصولی که در هنگام جنگ به کار می‌آید کاملاً متفاوت با اصولی باشد که هنگام نزاع افراد به کار می‌آید. اصول کلی حاکم بر اخلاق قتل دیگری هنگام دفاع تفاوت چندانی در نزاع فردی و در جنگ ندارد، تنها تعیین و تطبیق آن اصول با واقعیت‌های موجود، به هنگام جنگ، قدری دشوارتر می‌شود (Frowe, 2016, pp. 36-37).

۷. اشکال بر فردگرایان

دیوید رودین، معتقد است که برخی موارد هست که ما در جنگ تجویز می‌کنیم، ولی در نزاع فردی تجویز نمی‌کنیم و این خود دلیلی است بر این که جنگ را نمی‌توان به نزاع‌های فردی تقلیل داد. برای مثال، ما در جنگ حمله به غیر مسلحانی چون رانندگان کامیون‌ها و کارکنان آشپزخانه سربازان و نیز سربازان خوابیده در سربازخانه‌ها یا سربازان در حال عقب‌نشینی را تجویز می‌کنیم،

ولی این نحو امور در نزاع‌های افراد را جایز نمی‌دانیم. ما در جنگ از تاکتیک غافلگیری استفاده می‌کنیم، دام می‌گذاریم و مین می‌کاریم، ولی در نزاع‌های فردی این نحو امور را جایز نمی‌دانیم. بنابراین، قواعد مُجاز در جنگ از قواعد نزاع‌های فردی اخذ نشده‌اند.

اشکال دیگری که بر فردگرایی وارد است این که هنگام حمله به فرد دستور اولیه برای او این است که به جای حمله کردن به مهاجم اگر می‌تواند بگریزد؛ در حالی که چنین دستورالعملی در مورد جنگ، اخلاقی تلقی نمی‌شود، بلکه در مقابل، گفته می‌شود که در جنگ باید مقابل مهاجم ایستادگی کرد. همچنین ما در جنگ حق نداریم به مهاجم امتیاز بدهیم، بلکه باید با او مقابله کنیم. این امور همه نشان می‌دهد که قواعد مربوط به نزاع فردی و قواعد مربوط به جنگ همسان نیستند (Rodin, 2002, p. 128). به علاوه، این که اصالت با افراد است و حیثیت اجتماعی ملت-دولت هیچ نقش اصلی در تعیین مصالح یک کشور ندارد، خود مورد بحث و بلکه مردود است و قائلان به فردگرایی، دلیلی برای ادعا و نظریه خود ارائه نکرده‌اند.



۸. نظریه جمع‌گرایانه مایکل والزر

اولین نکته‌ای که جمع‌گرایانی چون مایکل والزر^۱ - نظریه‌پرداز سیاست آمریکایی - علیه نظریه فردگرایان تذکر داده‌اند این است که «جنگ» درگیری بین دو فرد نیست، بلکه نزاع دو جامعه یا دو کشور است و از همین رو، نمی‌توان قواعد و اصول حاکم بر رفتار افراد را به این نوع درگیری سرایت داد. این کار موجب مغالطه قیاس مع الفارق می‌شود. به نظر والزر، وقتی یک دولت مهاجم جنگ را شروع می‌کند، آنچه دولت مدافع از آن حمایت می‌کند صرفاً حیات فردی یا مالکیت فردی انسان‌های جامعه خود نیست، بلکه آنچه از آن دفاع می‌کند نوعی حیات اجتماعی است که در آن ارزش‌های آن جامعه، سبک زندگی، نظام سیاسی و اعمال مذهبی آن جامعه تبلور می‌یابد.

در واقع، این دفاع تنها دفاع از جان انسان‌های آن جامعه نیست، بلکه دفاع از زندگی آنان به سبک خاص خودشان است. حمله‌کنندگان نیز معمولاً صرفاً جان آنان را هدف قرار نمی‌دهند، بلکه مختصات از سبک زندگی آنان را مورد پورش قرار می‌دهند که به ارزش‌ها و دارایی‌های اجتماعی آنان باز می‌گردد. برای این که یک دولت از حیات اجتماعی ملت خویش دفاع کند، باید حقوق

1. Michael Walzer

سیاسی و تمامیت ارضی او محترم شمرده شود، دیگران در این امور به زور مداخله نکنند، یعنی موجبات نقض حق حاکمیت سیاسی دولت را فراهم نکنند و خاک سرزمینی آن را اشغال نکنند. به اعتقاد والزر، این حقوق متعلق به دولت‌ها هستند. هر چند این حق دولت‌ها از حقوق ملت‌ها سرچشمه می‌گیرد و قوت خود را از آنجا اخذ می‌کند، اما دولت‌ها افزون بر حمایت از زندگی و آزادی افراد، از آزادی و حیات اجتماعی آنان نیز حفاظت می‌کنند؛ به طوری که گاهی افراد زندگی و آزادی خود را فدای زندگی و آزادی اجتماعی می‌کنند. بنابراین، وقتی از حقوق دولت دفاع می‌کنیم، در حال دفاع از حقوق جمعی ملت هستیم و اگر حیات جمعی نباشد یا دولت از حیات جمعی موجود دفاع نکند، جنگ دفاعی دولت هیچ توجیه اخلاقی نخواهد داشت و تنها به همین دلیل است که جنگ دولت‌ها را برای دفاع از تمامیت ارضی و حاکمیت سیاسی را عادلانه می‌پنداریم (Walzer, 2006, pp. 53-54).

والزر - برای تبیین نظریه خود - به ملکیت خانه افراد مثال می‌زند و می‌گوید: همان طور که افراد حق دارند از ملکیت خانه‌های خود دفاع کنند؛ چون مملکت مثل خانه جمعی ملت می‌ماند، ملت هم حق دارد از خانه جمعی خود دفاع کند. ممکن است بگوییم که حق تمامیت ارضی یک کشور از حق افراد بر ملکیت خود سرچشمه می‌گیرد، اما مالکیت بر بخشی از یک زمین یا یک خانه قابل تصور نیست مگر این که ملازم با بقای ملت و استقلال سیاسی باشد؛ طوری که دشمن نتواند هر وقت اراده کرد مزاحم مردم شود و آزادی و خلوت آنها را نقض کند و امنیت ایشان را به مخاطره اندازد (Walzer, 2006, p. 55).

۹. نقد نظریه جمع‌گرایانه والزر

به نظر هلن فرو^۱ این استدلال مایکل والزر مخدوش است؛ زیرا بحث بر سر این است که این حقوق جمعی، منشأ دیگری غیر از حقوق افراد دارد یا نه؟ بی‌شک، حق حاکمیت سیاسی ناشی از حقوق ملت‌هاست، ولی بحث این است که آیا امور دیگری غیر از حقوق ملت‌ها نیز موجبات حق حاکمیت سیاسی را فراهم می‌آورند؟ آیا می‌توان گفت غیر از حقوق ملت‌ها هیچ امر دیگری نیست که حق حاکمیت سیاسی دولت‌ها را توجیه کند؟ والزر به این سؤال اساسی پاسخ نداده و سخن او

1. Helen Frowe

ناتمام است. حتی اگر دولت‌ها حقّ دفاع از خود را از حقوق شهروندان نشان اخذ کرده باشند، این دلیل نمی‌شود که این دو حق از نظر محتوا با هم یکی باشند (Frowe, 2016, pp. 32-33).

۱۰. فرق جنگ با نزاع دسته‌جمعی

در عین حال، والزر معتقد است که ورود در جنگ کاملاً متفاوت با ورود در یک نزاع دسته‌جمعی است. چه بسا هر دو متضمن کشته شدن انسان‌هایی باشند، اما ورود سرباز یک دولت به عرصه جنگ، کاملاً متفاوت است با موقعیتی که دو دسته طرفدار تیم‌های فوتبال با هم درگیر شده و دست به خشونت می‌زنند و احياناً مرتکب قتل می‌شوند.

سربازان جنگ، نمایندگان یک دولت هستند، در حالی که در مورد نزاع‌های دسته‌جمعی غالباً این گونه نیست. جنگ، ارتباطی خاص بین اشخاص نیست، بلکه ارتباطی خاص بین دولت‌هاست. سربازان، وارد جنگی می‌شوند که خود عامل و علت آغاز آن نبوده‌اند و اولاً و بالذات جانی به حساب نمی‌آیند؛ به‌ویژه وقتی که به اختیار وارد جنگ نشده باشند.

بنابراین، امور اخلاقی جنگ را نمی‌توان با قیاس به رفتارهای افراد تحلیل کرد. به نظر والزر، جنگ چیزی بیش از نزاع دسته‌جمعی است که صرفاً گروهی انسان با هم درگیر می‌شوند. در جنگ، نهاد سیاسی و ابزارهای انسانی که در اختیار دارند درگیر می‌شوند. وقتی سربازان در جنگی وارد می‌شوند این افراد نیستند که با هم درگیر شده‌اند، بلکه سربازان نمایندگان دولت‌هایشان هستند. بنابراین، ارزیابی اخلاقی این دو نوع فعل، یعنی نزاع دسته‌جمعی مثل دعوای طرفداران دو تیم فوتبال که منجر به قتل شود، کاملاً متفاوت است با درگیری سربازان در یک جنگ (Walzer, 2006, p. 36).

نوام زوهار،^۱ استدلال می‌کند که از جمله تفاوت‌های جنگ با نزاع دسته‌جمعی این است که در جنگ گاهی تجویز می‌شود که افرادی به قتل برسند که اگر نزاع دسته‌جمعی باشد، قتل آنان جایز نیست. برای مثال، قتل رانندگان ارتش و سرآشپزان در جنگ مُجاز است؛ چون آنها نیز حسب فرض در جنگی ناعادلانه مشارکت می‌کنند، اما در نزاع دسته‌جمعی نمی‌توان این نوع افراد را به قتل رساند. حال اگر قواعد نزاع‌های فردی را به جنگ سربازان دهیم، ممکن است این توهم بروز یابد که کشتن رانندگان ارتش و سرآشپزان - حتی وقتی آنان بخشی از ارتش متجاوز هستند - مُجاز نیست.

1. Noam J. Zohar



تنها راه تجویز قتل این نوع افراد در جنگ این است که بگوییم آنها بخشی از یک جماعت متجاوز هستند؛ هرچند اگر به فرد فرد آنان نظر کنیم گناهی ندارند. به هر حال، زوهار قصد ندارد بگوید که تمامی کسانی که بخشی از یک ملت هستند، طرف جنگ هستند، بلکه او کلام خود را به سربازان جنگ محدود می‌کند (Zohar, 2004, p. 742). هلن فرو، در همین رابطه، می‌نویسد:

از آنجا که سربازان خود را عاملان یک جامعه می‌دانند، حمله به آنان مجاز است؛ حتی اگر بی‌گناه باشند و چون سربازان به نمایندگی از یک جامعه عمل می‌کنند و در جنگ شرکت می‌کنند، ما برای فهم رفتار آنان و حکم اخلاقی درباره آنان نیازمند مجموعه قواعدی اخلاقی هستیم که متفاوت با قواعد اخلاقی حاکم بر رفتار افراد است. این بدان معناست که اگر کاری اخلاقاً برای افراد ممنوع باشد، معلوم نیست که برای سربازان شرکت‌کننده در جنگ نیز ممنوع باشد (Frowe, 2016, p. 34).

این لب کلام نظریه جمع‌گرایان است. تا اینجا روشن شد که جمع‌گرایان، دولت را هویت حقوقی مستقلی می‌دانند که معیارهای ارزشی خاص و مستقل از معیارهای ارزشی فردی بر رفتارهای آن حاکم است. حال ببینیم اشکال این نظریه چیست.

۱۱. مهم‌ترین اشکال وارد بر نظریه جمع‌گرایان

مهم‌ترین اشکال نظریه جمع‌گرایان این است که صرف جمع شدن بر محور اهداف سیاسی خاص و تشکیل یک دولت، دلیل موجهی برای ظلم کردن به دیگران بدست نمی‌دهد. برای این که بدانیم رفتار یک دولت برای ورود به جنگ، عادلانه هست یا نه، تمسک صرف به اهداف سیاسی دولت کافی نیست؛ چون ممکن است آن اهداف سیاسی ریشه در شرارت داشته باشند و از انگیزه و الگویی ظالمانه سرچشمه گرفته باشند؛ مثل این که دولتی بخواهد منطقه‌ای را به قومیتی خاص اختصاص دهد و بقیه را از آن جا - به منطقه‌ای در کشور دیگر - به اجبار کوچ دهد. این که افرادی در دولت بر اهدافی خاص متمرکز هستند، دلیل موجهی برای کشتن افراد بی‌گناه نیست.

روشن است که دفاع جمع‌گرایان از چنین اهداف سیاسی‌ای مقبول نیست و مایه موجب مصونیت این دولتمردان از مجازات نیست. سیاست‌های یک دولت، زمانی موجه است که در صدد منع یک خطا یا اصلاح آن باشد (McMahan, 2007a, p. 53).

فرو- در توضیح این اشکال- بیان می‌کند که اگر دزدی برای هر یک از دوستان من مُجاز نیست، حتماً اگر با هم اجتماعاً دست به یک دزدی بزنند نیز مُجاز نخواهد بود. مشارکت جمعی در یک عمل، حکم اخلاقی آن عمل را تغییر نمی‌دهد. بی‌شک، این دوستان نمی‌توانند یک نهاد سیاسی همچون دولت را شکل دهند و صرفاً به دلیل این که یک نهاد دسته‌جمعی هستند اقدام به دزدی کنند. اگر دزدی به هر دلیلی ممنوع است، بر پایه همان استدلال، در مورد یک نهاد سیاسی همچون دولت هم باید ممنوع باشد. هیچ نکته‌ای در نهاد سیاسی وجود ندارد که دزدی را برای آن نهاد تجویز کند؛ در حالی که برای تک تک افراد آن دولت چنان دزدی‌ای مُجاز نیست. اهداف سیاسی نمی‌تواند این دزدی را توجیه کند. اهداف سیاسی نیز باید مثل اهداف افراد عادلانه باشند. اصولاً این واقعیت که تعداد زیادی از ما به نحوی نظام‌مند به دنبال تحقق هدفی هستیم، موجب نمی‌شود که افعال ما اخلاقاً مُجاز باشد، اگر آن هدف فی‌نفسه ظالمانه باشد. همچنین سیاسی بودن یک هدف تغییری در ماهیت و ظالمانه بودن آن نمی‌دهد. به عبارت دیگر، اهداف سیاسی ممکن است مثل هر هدف دیگری عادلانه یا ظالمانه باشند (Frowe, 2016, pp. 35-36).



۱۲. تمایز بین دو نظریه

بنابر آنچه گفته شد، اگر ما فکر می‌کنیم که عمل و اقدام یک نهاد سیاسی (دولت)، احکامی متفاوت دارد و اگر افراد عادی مرتکب همان اعمال شوند، دست‌کم می‌تواند متفاوت باشد، این کلام نظر جمع‌گرایان را تأیید می‌کند و اگر در مقابل، بر این تصور باشیم که اقدام یک نهادسیاسی، در مقایسه با اقداماتی که افراد انجام می‌دهند، ویژگی متمایزی ندارد، به نظریه فردگرایانه در جنگ قائل و متمایل شده‌ایم.

صلح‌گرایان، معتقدند که دولت‌ها حق ورود به جنگ را ندارند؛ چون با ورود آنها به جنگ، جان افراد به مخاطره می‌افتد؛ در حالی که دولت‌ها - طبق نظر فردگرایان - آمده‌اند تا حافظ جان، مال و ناموس مردم باشد. در مقابل، جمع‌گرایان معتقدند که دولت‌ها از امری بیش از حقوق افراد - مانند تمامیت سرزمینی و استقلال حاکمیت و حفظ ارزش‌های ملی - دفاع می‌کنند و از همین رو، مُجاز هستند که در جنگ ورود کنند تا این ارزش‌ها را برای جامعه خود تضمین کرده و از آن حمایت کنند. اگر دشمن در صدد تدارک حمله‌ای گسترده است، نه‌تنها باید با ورود به جنگ مانع او شد، بلکه می‌توان او را غافلگیر و زمین‌گیر کرد.

۱۳. نظریه سوم: جمع عقلانی بین ارزش‌های متعارض

به نظر می‌رسد می‌توان مزایای این دو نظریه را در نظریه سوم جمع کرد و در عین حال، از مشکلات آن دوری کرد. نخست، باید گفت «نظریه صلح‌گرایی» مبتنی بر دولت حدافلی است که در آن دولت صرفاً باید منافع افراد را دنبال کند و خود دارای استقلال ارزشی نیست که بخواهد منافعش را دنبال کند. بنابراین، هر جا منافع افراد به خطر افتد، دولت حق ندارد به آن صدمه بزند. این نظر مقبول ما نیست. به نظر می‌رسد که دولت - از آن جهت که دولت است - منافعی جمعی را برای اجتماع دنبال می‌کند یا باید دنبال کند و گاهی برای تأمین این منافع جمعی باید از جان افراد مایه گذاشت؛ مثل زمانی که با حمله دشمن، تمامیت سرزمینی به خطر افتاده یا استقلال حاکمیت یا حفظ ارزش‌های ملی در معرض پایمال شدن است. در عین حال، نباید تصور کنیم که حقوق افراد آن طور که به وسیله دولت‌های اقتدارگرا نادیده گرفته می‌شود، در نظریه‌های جنگ و صلح نیز نادیده گرفته شود. گاهی لازم است حاکمان - افزون بر مصالح جمعی - به مصالح فردی نیز توجه کرده و بین آنها سبک و سنگین کنند و در مقام تعارض منافع، آنچه منفعت بیشتری دارد را انتخاب کنند. ورود به جنگی طولانی که در نهایت، پیامد و عاقبتی جز ویرانی نداشته و - در قیاس با جان اشخاص - بخش کمی از منافع جمعی را تأمین کند، عاقلانه نیست و از همان ابتدا باید از آن پیش‌گیری کرد. پس ما هم ارزش‌های فردی و هم ارزش‌های جمعی را در کنار هم می‌پذیریم و در عین حال، قائل هستیم که در تعارض ارزش‌ها باید بین آنها مقایسه کرد و با نگاهی جامع بین این ارزش‌ها در هر مورد تصمیم گرفت. در این حال، عادلانه بودن ورود به جنگ به این است که در تعارض ارزش‌های فردی و جمعی - به روشی عقلانی - سرجمع منافع را لحاظ کرده و حسب مورد به جمع‌بندی برسیم که موجب کمترین آسیب به این دو نوع ارزش (فردی و جمعی) و ببار آمدن بیشترین دستاورد برای سرجمع این دو نوع ارزش باشد.



۲۰

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال چهارم

شماره چهارم

زمستان ۱۴۰۰

فهرست منابع

- آربلاستر، آنتونی. (۱۳۷۷)، لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط (ترجمه: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
عمید، حسن. (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی جیبی عمید. تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.

- Keohane, R. O. (Ed.) (1986). *Neorealism and Its Critic*. Columbia University Press.
- McMahan, J. (1993). War and peace. In P. Singer (Ed.), *A companion to ethics* (pp. 384-395). Wiley Blackwell Reference.
- McMahan, J. (2006). On the Moral Equality of Combatants. *Journal of Political Philosophy*, 14(4), 377–393. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2006.00265.x>
- McMahan, J. (2007). Collectivist Defenses of the Moral Equality of Combatants. *Journal of Military Ethics*, 6(1), 50–59. <https://doi.org/10.1080/15027570601183295>
- Rodin, D. (2002). *War and Self Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (2006). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (4th edition). Basic Books.
- Wikipedia contributors (2022, February 11). Realism (international relations). In *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Retrieved 14:30, February 12, 2022, from [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Realism_\(international_relations\)&oldid=1071131359](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Realism_(international_relations)&oldid=1071131359)
- Wikipedia contributors (2022, February 9). Pacifism. In *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Retrieved 13:05, February 12, 2022, from <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pacifism&oldid=1070878348>
- Zohar, N. J. (2004). Innocence and Complex Threats: Upholding the War Ethic and the Condemnation of Terrorism. *Ethics*, 114(4), 734–751. <https://doi.org/10.1086/383444>.





پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی