

نظریه جنگ عادلانه؛ تقابل اصلاح‌گرایان و سنت‌گرایان*

سیت لازار
ترجمه روح‌الله موحدی

چکیده: امروزه نظریه جنگ عادلانه به دو اردوگاه بزرگ تقسیم می‌شود: اصلاح‌گرایان و سنت‌گرایان. سنت‌گرایان در پی آن‌اند که برای نظریه‌ای مبنای اخلاقی فراهم کنند که با قانون بین‌الملل فعلی، به‌ویژه قوانین درگیری مسلحانه، قرابت دارد. اگرچه آنان اصلاحاتی برای این قوانین پیشنهاد می‌کنند، این کار را با احتیاط انجام می‌دهند. در مقابل، اصلاح‌گرایان استدلال می‌کنند که قانون بین‌الملل، در بهترین حالت، پنداری مصلحت‌گرایانه است که هیچ مبنای عمیق اخلاقی ندارد. مقاله حاضر، تاریخ معاصر نظریه جنگ عادلانه را، آن‌گونه که در فلسفه تحلیلی پرورش یافته، گزارش می‌کند، از ریشه‌های نظریه سنتی جنگ عادلانه در آثار مایکل والزر گرفته تا نقدهای اصلاح‌گرایان بر والزر و احیای مجدد نظریه سنتی. این مقاله هم درباره مسائل مهم روش‌شناختی بحث می‌کند و هم درباره مسائل مربوط به اخلاق توسل به جنگ و اخلاق رفتار در جنگ. من نشان می‌دهم که هرچند اصلاح‌گرایان نقص‌های فلسفی استدلال‌های والزر را آفتابی کرده‌اند، نتیجه‌گیری‌های افراطی آنان نباید ما را به رد توافق گسترده معاصر،

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Lazar, Seth. "Just War Theory: Revisionists versus Traditionalists." *Annual Review of Political Science* 20 (2017): 37-54.

بل باید ما را به جستجوی استدلال‌های بهتر برای حمایت از این توافق فراخواند.

سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان

از زمان انتشار کتاب مایکل والزر بنام جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه در سال ۱۹۷۷، در دانشگاه‌ها، دانشکده‌های نظامی و محافل حقوق بین‌الملل، دیدگاه «سنتی» بر تفکر درباره اخلاق جنگ غالب شده است. وظیفه اصلی این دیدگاه این است که برای قانون بین‌الملل، آن‌گونه که در درگیری‌های مسلحانه به کار می‌رود، مبانی اخلاقی فراهم کند: دولت‌ها (فقط دولت‌ها) می‌توانند برای دفاع ملی، دفاع از دیگر دولت‌ها یا جلوگیری از «جرائمی که وجدان اخلاقی انسان را تکان می‌دهد»، وارد جنگ شوند (والزر ۲۰۰۶b [۱۹۷۷]، ص ۱۰۷). غیرجنگجویان نباید در جنگ هدف قرار بگیرند، اما همه جنگجویان، با هر هدفی که می‌جنگند، از نظر اخلاقی مجازند یکدیگر را هدف بگیرند، حتی اگر پیش‌بینی شود که این کارشان منجر به آسیب رساندن به برخی غیرجنگجویان می‌شود (البته تا زمانی که آسیب رساندن به غیرجنگجویان بیش از حد نباشد).

در طول دو دهه گذشته که برای نخستین بار توجه پیگیر فیلسوفان تحلیلی جذب اخلاق جنگ شده است، موشکافی‌های دقیقی درباره نظریه سنتی جنگ عادلانه صورت گرفته است. فیلسوفان تحلیلی تقریباً تمام نتیجه‌گیری‌های نظریه سنتی را رد کرده‌اند؛ امروزه همان‌قدر که این نظریه در بیرون از دانشکده‌های فلسفه از محبوبیت مداوم برخوردار است، در درون دانشکده‌های فلسفه بحث‌انگیز است. بسیاری از کسانی که درباره این نظریه شکاک‌اند «اصلاح‌گرا» هستند. آنان (الف) مشروعیت دفاع ملی و به‌طورکلی وضعیت اخلاقی دولت‌ها را به چالش کشیده‌اند؛ (ب) به‌نفع مشروعیت گسترده‌تر مداخلات نظامی استدلال کرده‌اند؛ (ج) مصونیت شهروندان را زیرسؤال برده‌اند؛ و (د) استدلال کرده‌اند که جنگجویانی که برای اهداف نادرست می‌جنگند، جز کنار گذاشتن سلاح، هیچ کار درستی نمی‌توانند انجام دهند.

این مقاله درباره انتقاداتی است که اصلاح‌گرایان علیه نظریه سنتی جنگ عادلانه مطرح کرده‌اند. مقاله را با ذکر نکاتی روش‌شناختی می‌آغازم و سپس سراغ ارزیابی اخلاقی کلیت جنگ‌های ابتدایی می‌روم و در پایان اعمال افراد را در

جنگ بررسی می‌کنم.

روش‌شناسی نظریه جنگ عادلانه

در این بخش، برخی اختلافات روش‌شناختی را که زیربنای نزاع کلان بین اصلاح‌گرایان و سنت‌گرایان است، معرفی می‌کنم. در تمامی این اختلافات یادآور می‌شوم که اگرچه معمولاً اصلاح‌گرایان در یک طرف و سنت‌گرایان در طرف دیگر قرار دارند، همواره این‌گونه نیست. در هر اختلاف به اجمال بیان می‌کنم که در حال حاضر کدام طرف استدلال‌های قوی‌تری در اختیار دارند.

اولین تقسیم‌بندی به این ترتیب است که برخی فیلسوفان روی نهادها تمرکز می‌کنند و برخی دیگر روی اعمال. نهادگرایان گرایش دارند که یا به تأثیرات درازمدت قوانین جنگ چشم بدوزند (ماوردس ۱۹۷۵، دیل و شو ۲۰۱۲، شو ۲۰۱۳، والدرون ۲۰۱۶)، یا قوانین جنگ را مبنای قرارداد واقعی یا فرضی بین کشورها یا شهروندانشان بدانند (بن‌جای ۲۰۰۸، ۲۰۱۱، ۲۰۱۴؛ استاتمن ۲۰۱۴). در مقابل، نهادگرایان معتقدند که اعمال، فارغ از اینکه به نهادی واقعی یا فرضی وابستگی دارد یا نه، می‌تواند درست یا نادرست باشد. آنان معمولاً روی این مسئله تمرکز می‌کنند که اعمال جنگی کدام حقوق افراد را تهدید می‌کند و چه پیامدهایی دارد (در مقابل پیامدهای درازمدت قوانین نهادی).

همان‌طور که در ادامه توضیح می‌دهم، ارائه توجیه نهادگرایانه برای برخی اعمال، که قوانین جنگ آن‌ها را مجاز می‌داند، دشوار به نظر می‌رسد. صدق این سخن، درباره آسیب‌هایی که در راه دستیابی به هدف ناعادلانه متحمل می‌شویم، بسیار آشکار است. بنابراین شگفت‌آور نیست که اکثر سنت‌گرایان نهادگرا باشند و اکثر اصلاح‌گرایان این‌گونه نباشند. اما می‌توان هم استدلال‌های نهادگرایانه برای نتیجه‌گیری‌های نظریه سنتی اقامه کرد (مثلاً لازار ۲۰۱۵) و هم با تکیه بر استدلال‌های نهادگرایانه از اصلاح‌گرایی دفاع نمود. برای نمونه، ریان (۲۰۱۶)، به دلیل انتقاد اخلاقی از مجتمع نظامی صنعتی، از صلح‌گرایی دفاع می‌کند.

با این حال، اکثر اصلاح‌گرایان تنها از لحاظ اخلاقی اصلاح‌گرایی‌اند. آنان هرچند تلاش‌های سنت‌گرایان را برای توجیه اخلاقی قوانین جنگ‌های مسلحانه رد می‌کنند، با آنان موافق‌اند که نمی‌توانیم درباره تغییرات بازدارنده‌تر در قوانین جنگ به توافق گسترده دست یابیم؛ لذا می‌پذیرند که هرگونه تلاش برای تغییر این

قوانین اقتدار قوانین را تضعیف می‌کند و پیامدهای فاجعه‌باری دارد.^۱ شاید برخی نتیجه بگیرند که اگر سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان درباره قوانین جنگ اتفاق دارند، پس اختلافشان صرفاً ساختگی است. اما این نتیجه‌گیری اشتباه است. فرض کنید در جامعه‌ای زندگی می‌کنید که در آن حملات فیزیکی چنان گسترده است که تنها راه کاهش تلفات این حملات این است که قانون آن حملاتی را که منجر به قتل نمی‌شود مُجاز بداند. تصور کنید که پس از این اقدام، بسیاری از مردم از اینکه امکان تغییر در قانون ممنوعیت حمله وجود ندارد، منتفع شوند. در واقع، هرگونه تلاش برای انجام تغییر، اقتدار قانون را در این جامعه تضعیف می‌کند و منجر به افزایش میزان قتل می‌شود. می‌توانیم کاملاً بپذیریم که در این جامعه، قانون موجود باید حفظ شود، زیرا این بهترین کار ممکن است و دست‌کم میزان قتل نادرست را کاهش می‌دهد. اما آیا این قانون به این پرسش که شما باید مرتکب حمله شوید یا نه، پاسخ می‌دهد؟ واضح است که پاسخ نمی‌دهد.

بنابراین، حتی اگر سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان علی‌رغم میلشان بپذیرند که قوانین موجود جنگ باید حفظ شود، هنوز مسائل حل‌نشده مهمی باقی می‌ماند. آیا این قوانین دلایل اخلاقی ما را منعکس می‌کند؟ یا اینکه صرفاً معیارهای حداقلی را بیان می‌کند که باید در رفتارمان فراتر از آن برویم؟

تقسیم‌بندی بعدی بیشتر امری درون‌خانوادگی است. اکثر فیلسوفان معاصر در حوزه‌های اخلاق و سیاست از چیزی مانند روش راولز برای دستیابی به ارزیابی متأملانه استفاده می‌کنند. در این روش، ابتدا استدلال‌های اخلاقی خود را با قضاوت حساب‌شده درباره مشروعیت اعمال در موارد جزئی و تلاش برای شناسایی اصول بنیادینی که آن‌ها را متحد می‌کند، بسط می‌دهیم. سپس سراغ آن اصول رفته و کاربرد آن‌ها را در موارد دیگر می‌آزماییم. اگر آن اصول به نتایج بیانجامد که با قضاوت حساب‌شده ما در آن موارد در تعارض است، آنگاه یا باید آن اصول را بازبینی کنیم یا آن قضاوت‌ها را. همان‌طور که این برنامه تکامل می‌یابد و ما اصولمان را در پرتو قضاوت‌هایمان و قضاوت‌هایمان را در پرتو اصولمان بازبینی می‌کنیم، به ارزیابی متأملانه نزدیک می‌شویم.

اصولمان درباره اخلاق جنگ را با چه مواردی بیازماییم؟ هم می‌توانیم با در نظر گرفتن مسائل بین‌المللی و تاریخ نظامی، سناریوهای واقع‌بینانه را بررسی کنیم

و هم می‌توانیم برای جداسازی متغیرها و آزمودن تأثیر مستقل آن‌ها بر قضاوت‌های ما، بالینی‌تر عمل کرده و سراغ موارد فرضی برویم. اصلاح‌گرایان غالباً از موارد بسیار انتزاعی استفاده می‌کنند (برای نمونه، مک‌ماهان ۱۹۹۴، رودین ۲۰۰۲). اما سنت‌گرایان آنان را به دلیل این نکته به باد انتقاد می‌گیرند و بابت بی‌خبری و بی‌احساسیشان نسبت به واقعیت‌های جنگ افسوس می‌خورند (والزر ۲۰۰۶b [۱۹۷۷]، دیل و شو ۲۰۱۲). البته برخی فیلسوفان در برابر این گرایش‌ها مقاومت می‌کنند: اصلاح‌گرایانی هستند که عمیقاً بر تاریخ نظامی تکیه می‌کنند (مثلاً فابره ۲۰۱۲) و سنت‌گرایانی هستند که از موارد بسیار فرضی استفاده می‌کنند (لازار ۲۰۱۳).

توسل به موارد انتزاعی فوایدی دارد. این کار موجب می‌شود تا از نزاع‌های بی‌حاصل دربارهٔ جزئیات تاریخی و پس‌زمینهٔ مفروضات سیاسی دوری کنیم. مثلاً بحث دربارهٔ اصل تناسب با اندیشیدن دربارهٔ حملهٔ ناتو به کوزوو احتمالاً این بحث جدی را پیش می‌کشد که چه تعداد غیرجنگجو در این حمله کشته شدند. توسل به موارد مربوط به نزاع اسرائیل و غزه هم به احتمال قوی به تعصبات سیاسی دامن می‌زند.

اما توسل به موارد انتزاعی کاستی‌هایی هم دارد. شهودهای ما دربارهٔ موارد بسیار غیرواقعی ممکن است اعتمادناپذیر باشد. وقتی می‌توانیم بر تجربه دل‌خراش قربانیان واقعی جنگ تمرکز کنیم، احتمالاً از لحاظ اخلاقی مشکوک است که دست به دامن مثال‌های تروتمیز فرضی شویم. وقتی با توسل به موارد انتزاعی از ماهیت متمایز جنگ فاصله می‌گیریم، غالباً اطلاعات اخلاقاً مربوط را از دست می‌دهیم. برای نمونه، موارد فرضی معمولاً به‌جای اینکه تردید شدیدی را نشان دهند که تمام تصمیمات مربوط به جنگ و درون جنگ را با مشکل مواجه می‌کند، علم مطلق را مسلم می‌گیرند. موارد فرضی برای ترس و آسیب روانی اهمیتی قائل نمی‌شوند و جنبه‌های پدیدارشناختی مهم جنگ، مانند دل‌بستگی جنگجویان به هم‌زمان خود را نادیده می‌گیرند.

باید از جزم‌اندیشی اجتناب کنیم؛ روش‌های متفاوت بسیاری می‌تواند بر مسئلهٔ اخلاق جنگ روشنی بیافکند. اما من معتقدم که در استفاده از موارد فرضی بسیار مصنوعی باید با دقت عمل کنیم تا مطمئن شویم که نتایج حاصل از آن در

مورد واقعیت آشفته جنگ هم قابل قبول است یا نه؛ لذا باید در نظر بگیریم که قضاوت‌های شهودی افراد نقطه آغاز تحقیق است، نه نقطه پایان آن.

یکی از دلایل شیوع موارد فرضی بسیار انتزاعی در نظریه معاصر جنگ عادلانه، این است که بسیاری از اصلاح‌گرایان تقلیل‌گرا هستند. آنان معتقدند که همه کشتارهای موجه، چه در جنگ یا خارج از جنگ، به این دلیل موجه‌اند که اساساً ویژگی‌های یکسانی دارند. شکل افراطی این دیدگاه استدلال می‌کند که جنگ‌ها تنها و تنها در صورتی موجه‌اند که صرفاً از اقدامات موجه دفاع از خود و دفاع از دیگری تشکیل شده باشند (رودین ۲۰۰۲، مک‌ماهان ۲۰۰۴). در مقابل، ناتقلیل‌گرایان معتقدند که در کشتار جنگی چیز متفاوتی وجود دارد. جنگ‌ها دارای ویژگی‌های متمایزی هستند که به اخلاق کشتن مربوط می‌شود. نمونه‌های معمول این ویژگی‌ها شامل موارد زیر می‌شود: درگیری شدید، بی‌تفاوتی گسترده به قیود اخلاقی‌ای که جنگ اغلب شامل آن‌ها می‌شود، منافع سیاسی و سرزمینی در معرض خطر، «غبار جنگ»، وجود نهادهایی مانند قوانین بین‌المللی، و این واقعیت که در جنگ، گروه‌های سازمان‌یافته با هم مبارزه می‌کنند.

مانند مورد قبلی، هم می‌توانیم برای اصلاح‌گرایی استدلال‌های ناتقلیل‌گرایانه ارائه دهیم (بازرگان ۲۰۱۳) و هم برای نظریه سنتی استدلال‌های تقلیل‌گرایانه (استینهوف ۲۰۰۸، لازار ۲۰۱۵). اما گفت‌وگوی غالب برعکس این ماجرا بوده است. من در اینجا نمی‌توانم به حل نزاع تقلیل‌گرایان و ناتقلیل‌گرایان بپردازم. ملاحظات تقلیل‌گرایان مهم است؛ مردم از حقوق اساسی زندگی و آزادی برخوردارند و این حقوق را به صرف ورود به وضعیت جنگی از دست نمی‌دهند. اما بسیار جزم‌اندیشی است که قالب هنجاری خود را تنها به این دلایل محدود کنیم. هم قوانین جنگ از اهمیت اخلاقی برخوردار است، هم نهادهای در معرض خطر و هم ماهیت جمعی عملیات نظامی. بنابراین تبیین صرفاً تقلیل‌گرایانه از اخلاق جنگ ناقص است.

نظریه‌پردازان جنگ عادلانه از لحاظ نحوه نگرششان به ماهیت ظاهراً جمعی جنگ دگربر تقسیم می‌شوند. برخی از آنان فردگرای تمام‌عیار هستند: آنان معتقدند که تنها افراد در جنگ فعالیت می‌کنند، نه گروه‌ها (فردگرایی توصیفی) و تنها افراد در جنگ اهمیت دارند، نه گروه‌ها (فردگرایی هنجاری).^۲ در مقابل،

کتاب جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه والزر بیانگر جمع‌گرایی هنجاری است: این کتاب به چیزی شبه‌متعالی درباره بقای جوامع سیاسی اشاره می‌کند تا برای نمونه، حمله‌ی عامدانه به غیرجنگجویان را در اوضاع «شدیداً اضطراری» توجیه کند (والزر ۲۰۰۶b [۱۹۷۷]، ص ۲۴۷). جمع‌گرایی توصیفی غیرصریح والزر در اثر بعدی وی (۲۰۰۶a) صورت صریح به خود می‌گیرد. منتقدان اولیه والزر استدلال کردند که فردگرایی توصیفی و هنجاری تمام‌عیار مستلزم نتایج اصلاح‌گرایانه است (لوبان ۱۹۸۰b، مک‌ماهان ۱۹۹۴، رودین ۲۰۰۲). در پی این انتقادات، بسیاری از فیلسوفان سعی کردند که با رد فردگرایی توصیفی (کاتر ۲۰۰۵، والزر ۲۰۰۶b [۱۹۷۷]، لازار ۲۰۱۲b) یا هنجاری (زهر ۱۹۹۳) از سنت‌گرایی دفاع کنند. البته بازهم برخی فردگرایان هستند که از سنت‌گرایی دفاع می‌کنند (امرتون و هانفیلد ۲۰۰۹) و برخی جمع‌گرایان هستند که اصلاح‌گرایی (بازرگان ۲۰۱۳).

از بین همه تقسیم‌بندی‌هایی که اکثر سنت‌گرایان را از اکثر اصلاح‌گرایان جدا می‌کند، احتمالاً تقسیم‌بندی فوق‌مهم‌ترین است و البته حلش نیز مشکل‌ترین. جنگ می‌تواند آزمون‌های مفیدی برای اندیشیدن درباره کنش جمعی و ارزش اجتماعات فراهم کند؛ اما واقعاً لازم است که ابتدا نظریه خود را درباره کنش جمعی و ارزش اجتماعات بیورانیم و سپس آن را در مورد جنگ به کار بگیریم. بنابراین پاسخ به این پرسش حتی از قضاوت‌م درباره دیگر اختلافات محتاطانه‌تر است. به اعتقاد من، گروه‌ها می‌توانند فارغ از نقششان در رفاه اعضای خود، ارزشمند باشند، به این دلیل پیش‌پاافتاده که تنها رفاه فردی ارزش ندارد. گروه‌ها می‌توانند به خوبی‌های دیگری، همچون عدالت یا یکپارچگی، تحقق بخشند (تمکین ۱۹۹۳). اما سرانجام درباره صدق جمع‌گرایی توصیفی مطمئن نیستیم. شاید بتوان تمام اعمال ظاهراً جمعی را به اعمال اعضای آن جمع تقلیل داد. اما این کار غالباً به طرز وحشتناکی گمراه‌کننده است و به باور من مسائل اخلاقی را تغییر نمی‌دهد. برخی قیود هنجاری اولاً و بالذات درباره کارهایی که ما به صورت گروهی انجام می‌دهیم، کاربرد دارد و کاربردشان، صرف‌نظر از اینکه چگونه اعمال گروهی را به اعمال فردی تجزیه کنیم، ادامه دارد. برای نمونه، هنگام جنگ، باید اطمینان حاصل کنیم که مجموع آسیبی که به صورت گروهی وارد می‌کنیم، در کمترین حد ممکن است (لازار ۲۰۱۲b).

با توجه به آنچه گفتیم، سنت‌گرای واقعی جمع‌گرای ناتقلیل‌گرایی است که از موارد واقع‌بینانه استفاده می‌کند و اصلاح‌گرای واقعی هم فردگرای تقلیل‌گرایی است که از موارد فرضی‌ای که شامل شهاب‌سنگ‌ها و کنترل ذهن می‌شود بهره می‌برد. با اندکی ساده‌سازی، می‌توانیم دیدگاه گروه اول را رویکرد فلسفه سیاسی به نظریه جنگ عادلانه بخوانیم و دیدگاه گروه دوم را رویکرد فلسفه اخلاق به نظریه جنگ عادلانه. البته استدلال‌های سیاسی برای اصلاح‌گرایی و استدلال‌های اخلاقی برای سنت‌گرایی وجود دارد. اما می‌توانیم بسیاری از موفقیت‌های اخیر نظریه جنگ اصلاح‌گرا را به مزیت حضور فیلسوفان اخلاق در این حوزه نسبت دهیم.

ورود عادلانه به جنگ

طبق یک سنت دیرین، نظریه‌پردازان جنگ عادلانه تحقیق خود را به دو بخش تقسیم می‌کنند: اندیشیدن دربارهٔ توسل به جنگ (ورود عادلانه به جنگ)^۳ و اندیشیدن دربارهٔ رفتار در جنگ (جنگیدن عادلانه)^۴. رویکرد من نیز در امتداد همین سنت است. ورود عادلانه به جنگ به اخلاقی بودن کلیت جنگ مربوط می‌شود. روشن است که ورود عادلانه به جنگ توسل مشروع به جنگ را معین می‌کند، اما در این خلاصه نمی‌شود، بل استمرار مشروع جنگ را نیز معین می‌کند. در مقابل، جنگیدن عادلانه به اخلاقی بودن اقدامات خاص در درون جنگ مربوط می‌شود. من ابتدا سراغ ورود عادلانه به جنگ می‌روم و سپس سراغ جنگیدن عادلانه.

رنج و نابودی بسیاری که جنگ به وجود می‌آورد، تنها در صورتی موجه است که جنگ برای دستیابی به هدفی بزرگ باشد. نظریه‌پردازان جنگ عادلانه معمولاً استدلال می‌کنند که راه‌اندازی جنگ ممنوع است، مگر اینکه آن جنگ از «هدف عادلانه» ای برخوردار باشد. ویرانی جنگ آن قدر شدید است که موجب می‌شود نامزدهای اندکی برای هدف عادلانه وجود داشته باشد. نظریه سنتی جنگ عادلانه تنها دو هدف عادلانه را به رسمیت می‌شناسد: دفاع ملی (از کشور خود یا کشور متحد) و مداخله بشردوستانه برای جلوگیری از جنایات عظیم و بسیار هولناک. نکته مهم این است که صرفاً لیبرال دموکراسی‌های آرمانی از حق دفاع ملی برخوردار نیستند، بل اکثر کشورهای موجود با تمام نقص‌هایی که دارند، از این حق برخوردارند. تنها دولت‌هایی از حق دفاع ملی محروم می‌شوند که در جنایات

عظیم دست دارند، جنایاتی که مداخلات بشردوستانه را توجیه می‌کند. چهل سال پیش، کتاب *جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه* والزر، برای توجیه این مدعا که دولت‌ها حق دفاع ملی دارند، سه استدلال اقامه کرد (b) ۲۰۰۶ [۱۹۷۷]، ص ۵۸). استدلال اول این بود که دولت‌ها از حقوق پایه انسانی شهروندانش محافظت می‌کنند، یعنی از حق زندگی و آزادی آنان. استدلال دوم این بود که دولت‌ها از حیات فرهنگی مشترکی که شهروندانش در طول زمان به وجود آورده‌اند، محافظت می‌کنند. استدلال سوم نیز این بود که درباره دولت‌ها نوعی قرارداد اجتماعی انداموار وجود دارد که از طریق آن، مردم به‌منظور دستیابی به نتیجه همگانی بهتر، از برخی آزادی‌های خود دست می‌کشند. والزر این مورد را هم جزو حقوق پایه انسانی قلمداد کرد.^۵

این نوع استدلال‌ها برای اثبات حاکمیت استدلال‌هایی دوله است. آن‌ها هرچند به توجیه جنگ‌های دفاع ملی کمک می‌کند، برای توجیه مداخلات بشردوستانه مانع ایجاد می‌کند، زیرا روشن است که مداخله نظامی در امور دولت دیگر، حاکمیت سیاسی و تمامیت ارضی آن دولت را به خطر می‌اندازد. با توجه به این نکته، والزر درصدد برآمد که برای مداخلات نظامی به دولت‌های دیگر، قیود سفت‌وسختی قائل شود. او استدلال کرد که این نوع مداخلات تنها در صورتی مجاز است که به‌منظور جلوگیری از عظیم‌ترین جنایات صورت بگیرد.

اصلاح‌گرایان از استدلال‌های سنت‌گرایانه والزر در زمینه دفاع ملی و مداخلات بشردوستانه، انتقاد کردند. آنان با برجسته کردن و زیرسؤال بردن جمع‌گرایی هنجاری غیرصریح والزر (دوپلت ۱۹۷۸، بیتز ۱۹۸۰، لوبان ۱۹۸۰a)، یادآور شدند که دولت‌ها اغلب نه‌تنها از حقوق افراد دفاع نمی‌کند، که خود جدی‌ترین تهدید برای این حقوق محسوب می‌شود. آنان همچنین استدلال کردند که رفاه «زندگی جمعی» اغلب مستلزم ظلم و ستم بر اقلیت‌های فرهنگی است (کانی ۲۰۰۵). حتی اگر این نکته اخیر را کنار بگذاریم، جای این پرسش است که زندگی جمعی دولت‌ها واقعاً با جنگ تهدید می‌شود؟ و آیا به‌راستی این زندگی جمعی ارزش آن را دارد که برای آن کشتار به راه بیندازیم؟ اصلاح‌گرایان درباره اندیشه قرارداد اجتماعی انداموار هم شک و تردید دارند. آیا این اندیشه چیزی بیش از یک استعاره است (وازرستروم ۱۹۷۸، لوبان ۱۹۸۰b)؟ به‌ویژه، رودین (۲۰۰۲)

استدلال جامعی ارائه داد که دیدگاه سنت‌گرایان درباره اینکه دولت‌ها چه زمانی می‌توانند برای دفاع ملی وارد جنگ شوند، نمی‌تواند مبتنی بر دفاع از حقوق افراد باشد.

اصلاح‌گرایان با زیرسؤال بردن حق دفاع ملی دولت‌ها، توجیه مداخلات بشردوستانه را نیز آسان‌تر کردند. گاهی این استدلال‌ها با هم ارتباط مستقیم داشتند: اگر دولت‌ها نمی‌توانند امنیت شهروندان خود را حفظ کنند، از حق حاکمیت که مداخله نظامی به آن آسیب می‌زند، برخوردار نیستند (شو ۱۹۹۷). کانی (۲۰۰۵) نتیجه گرفت که مداخله نظامی فقط در صورتی امکان‌پذیر است که رضایت خالص از حقوق پایه انسانی را افزایش دهد. برخی دیگر، دست‌کم در مقام نظر، از جنگ‌های «توزیع مجدد» که علیه ثروتمندان جهان با هدف التیام آلام فقیران جهان انجام می‌شود، دفاع کردند (لویان ۱۹۸۰b، فابره ۲۰۱۲، لیپرت راسموسن ۲۰۱۳، اُورلند ۲۰۱۳).

اصلاح‌گرایان اشکالات استدلال سنت‌گرایانه والزر را آشکار می‌کنند، اما بسیاری از فیلسوفان تمایلی به تأیید لوازم افراطی انتقاد خود ندارند. به طور خاص، اگر حق دفاع ملی دولت‌ها مبتنی بر حقوق افراد باشد، آنگاه دفاع ملی در برابر «متجاوزان خفیف» ممنوع است؛ منظور از این‌گونه متجاوزان آنانی هستند که به دلایل صرفاً سیاسی و سرزمینی می‌جنگند و تنها در صورتی که دولت مقابلشان علیه آنان از نیروی مرگ‌بار استفاده کنند، زندگی و آزادی افراد را تهدید می‌کنند (تهاجم ایالات متحده و متحدانش به عراق یا جنگ فاکلند/مالویناس نمونه‌هایی از این نوع تهاجم هستند). افزون بر این، اگر هرگاه که مداخله نظامی رضایت خالص از حقوق پایه انسانی را تضمین کند مجاز باشد، آنگاه دولت‌ها حق دفاع ملی را علیه جنگ‌هایی که مثلاً برای گسترش دموکراسی و دیگر نهادهای خوب لیبرال انجام شده‌اند از دست می‌دهند. در واقع، در دیدگاه فردگرایانه، بعید به نظر می‌رسد که جز لیبرال دموکراسی آرمانی راولزی، سایر دولت‌ها از حق دفاع ملی برخوردار باشند (کاتر ۲۰۱۴). بنابراین ما دو گزینه در پیش رو داریم: یا این لوازم افراطی را بپذیریم یا به دنبال مبانی جایگزین برای حق آشنای دفاع ملی بگردیم (امرتون و هانفیلد ۲۰۱۴).

برخی اصلاح‌گرایان استدلال کرده‌اند که دفاع از حقوق افراد برای توجیه حق

آشنای دفاع ملی کافی است. آنان بر اهمیت بازدارندگی و عدم اطمینان از بدون خونریزی ماندن تجاوز خفیف تأکید می‌کنند (فابره ۲۰۱۴). برخی دیگر معتقدند که ما باید در هنگام توجیه جنگ به علایق سیاسی مردم توجه کنیم. مردم علاقه‌مندند که اگر دولت دموکراتیک انتخابی ندارند، دست‌کم دولت خودی داشته باشند. شاید این علایق آن‌قدر مهم نباشد که مقدار اندک‌ش گشتن را توجیه کند. اما هنگامی که عده فراوانی از مردم تهدید شوند، آنگاه احتمالاً مجموع علایق در معرض خطر آنان می‌تواند مرگ و نابودی جنگ را توجیه کند (هورکا ۲۰۰۷، فرو ۲۰۱۴).

این استدلال‌ها به نفع دفاع ملی دامنه مداخلات بشردوستانه را نیز محدود می‌کند. اگر در نظر بگیریم که مداخله نظامی در شرایط بسیار محدودی موفق می‌شود، آنگاه می‌توانیم محدودیت‌های بیشتری را برای مداخله نظامی موجه بدانیم، برای نمونه، متوقف ساختن یک جنایت در حال جریان به مراتب ساده‌تر از اصلاح نهادهای سیاسی یک دولت است. شاید جنگ توزیع مجدد بتواند علی‌الاصول موجه باشد. اما چون تلاش برای نجات فقیران جهان از طریق استفاده از زور علیه ثروتمندان آشکارا زندگی را برای فقرا بدتر می‌کند، این عمل از لحاظ اخلاقی موفق نیست. با وجود این، به دلیل تغییرات اقلیمی، ممکن است در اوضاع شدیداً دشوار آینده، جنگ بر سر منابع برجسته‌تر شود.

هرچند دفاع والزر از موضع سنت‌گرایانه موفق نبود، افراط‌گرایی اولیه اصلاح‌گرایان نیز از آن زمان تا کنون بسیار تعدیل شده است. به نظر من، مهم‌ترین چالش باقیمانده این است که تبیینی قوی‌تر از منافع سیاسی و سرزمینی مردم ارائه دهیم که دقیقاً توضیح دهد چرا مردم به داشتن حکومت خودی علاقه‌مندند حتی اگر دموکراتیک نباشد؛ یعنی مثلاً توضیح دهد که چرا برای شهروندان عادی ترکیه مهم است که هواپیمای روسی در خارج از فضای هوایی آنان پرواز کند. در هر صورت، باید این نکته را هم توضیح دهیم که چرا این منافع ارزش آن را دارند که برای آن کشتار به راه بیندازیم.

قوانین بین‌الملل توسط دولت‌ها و برای دولت‌ها نوشته شده است. بنابراین شگفت‌آور نیست که در آن نوعی جانب‌داری از دولت وجود داشته باشد. طبق این قانون، تنها دولت‌ها از حق دفاع ملی برخوردارند. همچنین، برخورداری از حقوقی

از قبیل حق کشتن و زندانی جنگی بودن، برای بازیگران غیردولتی بسیار سخت‌تر است تا برای اعضای نیروهای مسلح دولت که لباس نظامی به تن دارند. این دیدگاه‌ها در کنار هم حاکی از این است که در سنت جنگ عادلانه تعهد درازمدتی به اصل «قدرت مشروع» وجود دارد، اصلی که بر اساس آن تنها حاکمان حق دارند به جنگ بروند.

اصلاح‌گرایان استدلال کرده‌اند که اگر دفاع از حقوق افراد جنگ را موجه می‌سازد، دیگر لزومی ندارد که فقط حکومت‌ها/دولت‌ها را مُجاز بدانیم که در دفاع از خود به کشتار روی آورند. هنگام استفاده از نیروی مرگ‌بار در موارد عادی دفاع از خود و دفاع از دیگران، ملزم نیستیم که چشم‌پوشی راه حمایت نهادها بنشینیم. بنابراین ما باید یا شرط قدرت مشروع را نادیده بگیریم یا آن را به گونه‌ای بفهمیم که بازیگران غیردولتی هم بتوانند در عمل، واجد آن باشند (فابره ۲۰۰۸، فِلی ۲۰۱۰، شوینکن پچر ۲۰۱۳).

به نظر من، اصلاح‌گرایان درباره دفاع از حق زندگی و آزادی درست می‌گویند. زمانی که این حقوق در معرض خطر باشد، خودمان را مُجاز به دفاع می‌دانیم. اما همه جنگ‌های موجه فقط شامل دفاع از زندگی و آزادی نمی‌شود. همان‌طور که در بالا مشاهده کردیم، نمی‌توانیم حق آشنای دفاع ملی را، بدون توسل به علایق سیاسی مردم به داشتن دولت دموکراتیک یا حداقل خودی، توجیه کنیم. اما زمانی که دولت‌ها بدون مجوز از سوی جامعه خود به جنگ می‌روند، همین علایق فروکش می‌کند. بنابراین اندکی دولت‌گرایی مناسب است: دولت‌ها بهتر می‌توانند قبل از رفتن به جنگ از مردم خود کسب اجازه کنند (یا با رأی‌گیری علنی یا با مجوز ثابت قانونی). داشتن این مجوز توجیه ورود دولت به جنگ را آسان‌تر می‌کند. بازیگران غیردولتی و دولت‌های غیردموکراتیک، در این زمینه، به اندازه کشورهای دموکراتیک خوب عمل نمی‌کنند.

اصلاح‌گرایان همان‌طور که اشکالات استدلال‌های موجود سنت‌گرایان را درباره هدف عادلانه نشان دادند، درباره قدرت مشروع هم اشکالات استدلال‌های موجود آنان را نشان می‌دهند. با وجود این، بازهم واکنش مناسب این نیست که نتایج سنت‌گرایانه را رد کنیم، بل واکنش مناسب این است که به دنبال استدلال‌های بهتر بگردیم. گویا قدرت مشروع، آن‌گونه که در نظریه تاریخی جنگ عادلانه بیان

می‌شود، بی‌اهمیت است؛ دولت‌گرایی قوانین بین‌المللی هم بدون شک، بیش از حد است. اما هنگامی که بخشی از یک گروه به نمایندگی از کل گروه می‌جنگند، آنگاه قطعاً این موضوع که آنان در انجام کار از جانب گروه مجوز دارد یا نه، اهمیت پیدا می‌کند. دولت‌ها، به‌ویژه دولت‌های دموکراتیک، بهتر از بازیگران غیردولتی می‌توانند این مجوز را کسب کنند.

دیگر شرایط مهم نظریه تاریخی جنگ عادلانه عبارت‌اند از: قصد درست، چشم‌انداز معقول موفقیت، خطر قریب‌الوقوع، تناسب و ضرورت. امروزه تقریباً هیچ توجیهی به قصد درست نمی‌شود و دلیل خوبی نیز برای این کار وجود دارد: این شرط مربوط به زمانی بود که به‌جای دولت‌ها، شاهزادگان به جنگ می‌پرداختند و دغدغه اصلی نظریه جنگ عادلانه، هدایت اعتراف‌شنوان شاهزادگان بود. نظریه اصلاح‌گرایانه جنگ عادلانه به دو طریق به درک ما از چهار شرط دیگر جنگ عادلانه کمک کرده است. اول آنکه این دیدگاه متعارف را زیرسؤال برده است که همه آن چهار شرط برای عادلانه بودن جنگ، لازم است. در حقیقت، تنها دو شرط تناسب و ضرورت شرط لازم واقعی هستند. جنگ‌ها می‌توانند عادلانه باشند، حتی اگر چشم‌انداز معقول موفقیت نداشته باشند و حتی اگر خطری که می‌خواهند از آن جلوگیری کنند، قریب‌الوقوع نباشد. دوم آنکه قریب‌الوقوع بودن خطر و چشم‌انداز معقول موفقیت، در واقع شروط متمایزی برای توجیه جنگ نیستند (هورکا ۲۰۰۵، ۲۰۰۷؛ مک‌ماهان ۲۰۱۶)؛ این دو شرط راه را برای داوری درباره شرط تناسب و ضرورت هموار می‌کنند.

قید ضرورت آسیب‌رساندن غیرضروری را منع می‌کند (در این مورد، بحث متکی بر لازار ۲۰۱۲b است). آسیب‌رساندن تقریباً همیشه بد است (مورد استثنای آن احتمالاً در جایی است که شخص آسیب‌دیده مستحق آن آسیب باشد)، بنابراین تنها در صورتی می‌توان آسیب‌رساندن را مُجاز دانست، که ما را به تحقق بخشیدن به خیری هم‌وزن یا جلوگیری از برخی شرارت‌ها قادر سازد. اگر بتوانیم با آسیبی کمتر به همان خوبی دست یابیم یا از همان شرارت جلوگیری کنیم، آنگاه آسیب مازاد، غیرضروری و در نتیجه ناموجه خواهد بود. بدیهی است که در جنگ‌های واقعی، نمی‌توانیم بدانیم چه مقدار آسیب می‌رسانیم یا در واقع شیوه خوب جنگ چه مقدار آسیب می‌رساند. بنابراین باید این عدم اطمینان را در

محاسبات خود دربارهٔ ضرورت در نظر بگیریم. ساده‌ترین راه برای انجام این کار این است که خروجی‌های محتمل را با احتمال وقوع آنان در نظر بگیریم، تا از این طریق بتوانیم بین آسیب موردانتظار و خوبی موردانتظار دست به مقایسه بزنیم. اگر دو گزینه الف و ب فراروی ما باشد و گزینه الف خوبی موردانتظار ب را داشته باشد ولی آسیب موردانتظارش از آسیب موردانتظار ب کمتر باشد، آنگاه گزینه ب آسیب موردانتظار غیرضروری دارد و از همین رو ممنوع است. اما اگر آسیب موردانتظار گزینه الف کمتر از گزینه ب باشد و سود موردانتظارش نیز کمتر باشد، آنگاه باید دربارهٔ این مسئله تصمیم بگیریم: آیا کاهش آسیب‌های موردانتظار آن‌قدر اهمیت اخلاقی دارد که ما را ملزم کند که برای دستیابی به هدف خطر بسیار بیشتر را به جان بخریم؟ اگر پاسخ مثبت است، آنگاه گزینه ب مستلزم آسیب موردانتظار غیرضروری می‌شود.

دو اصل تناسب و ضرورت، در نگاه سطحی، از هم متفاوت‌اند. این امکان وجود دارد که جنگ ضروری باشد، زیرا هیچ ابزار دیگری برای رسیدن به هدف وجود ندارد، و با این حال نامتناسب هم باشد، زیرا هدف جنگ آن‌قدر ارزشمند نیست که بتواند ابزار جنگ را توجیه کند. برای محاسبهٔ تناسب، باید بپرسیم که آیا شر دفع‌شده آن‌قدر بزرگ است که شر تحمیل‌شده را توجیه کند. معنای این سخن این است که رفتن به جنگ را با اتفاقی که در صورت عملی شدن خطر رخ می‌دهد مقایسه کنیم. این مقایسه دقیقاً مشابه مقایسه‌ای است که در به‌کارگیری قید ضرورت، بین ابزارهای مختلف برای دستیابی به اهدافمان انجام می‌دهیم. به‌کارگیری قید ضرورت بدین معناست که تمام گزینه‌هایی را که احتمال جلوگیری از خطر را دارند مقایسه کنیم تا مطمئن شویم گزینهٔ انتخابی ما آسیب غیرضروری نمی‌رساند. به‌کارگیری قید تناسب بدین معناست که بهترین گزینهٔ نظامی خود را با آنچه در صورت از بین نبردن خطر رخ می‌دهد، مقایسه کنیم. بنابراین هر دو شرط ضرورت و تناسب را می‌توانیم تحت معیار عام‌تری بگنجانیم که صرفاً تمام گزینه‌های ما را به این ترتیب مقایسه می‌کند.

اگر جنگی چندان احتمال موفقیت نداشته باشد، بعید است که متناسب باشد. ورود به جنگ مستلزم تحمیل ضررهای فراوان است. اگر در جنگی احتمال دستیابی به منفعت بسیار ضعیف باشد، به‌احتمال قوی باید این جنگ را ناموجه

بدانیم. اما این یک قرینه قابل فسخ است: ممکن است هزینه‌های شکست آن قدر زیاد باشد که حتی احتمال ناچیز موفقیت هم برای متناسب بودن جنگ کفایت کند.

اگر خطر قریب‌الوقوع نباشد، آنگاه غیر از توسل به جنگ، احتمالاً شیوه‌های کم‌آسیب‌تری برای ایمنی وجود دارد. اما این قرینه هم قابل فسخ است. گاهی به تأخیر انداختن جنگ احتمال شکست را افزایش می‌دهد. از همین روست که والزر (۲۰۰۶ [۱۹۷۷]، ص ۸۰) استدلال می‌کند که حملات پیشگیرانه، مانند حمله اسرائیل در جنگ شش‌روزه، مجاز است. توجیه جنگ «پیشگیرانه» ای که برای جلوگیری از خطری در آینده دور انجام می‌شود دشوارتر است تا توجیه جنگی که علیه خطری نزدیک‌تر انجام می‌شود. خطر هرچه دورتر باشد، این احتمال بیشتر وجود دارد که بتوانیم آن را با شیوه‌هایی غیر از جنگ خنثی کنیم. در عمل، حفظ الزام قریب‌الوقوع بودن جنگ راه معقولی است برای کاهش سوءاستفاده دولت‌هایی که برای رفتن به جنگ دنبال بهانه‌اند (باکانان و کیاها ۲۰۰۴). اما این رهنمودی مصلحت‌گرایانه برای رفتار نادرست و پیش‌بینی‌پذیر دولت‌هاست تا بیان نظریه اخلاقی.

برای محاسبه تناسب و ضرورت، باید بپرسیم که چه چیزی در جنگ مهم است و چرا مهم است. خوبی‌ها و بدی‌های برجسته کدام‌اند؟ بدیهی است که خوبی‌های دخیل در هدف عادلانه (حفاظت از زندگی و آزادی و منافع سیاسی مردم) حیاتی هستند. آشکارترین بدی‌ها هم مرگ و ویرانی‌ای است که جنگ به ناچار بدان منجر می‌شود. نکته مهم اینکه باید تمام پیامدهای خوب و بد جنگ را در نظر بگیریم، از جمله آن‌هایی را که پس از مرحله فعال جنگ رخ می‌دهند. مصائب اخیری که ایالات متحده و متحدانش در خاورمیانه به وجود آورده‌اند نشان می‌دهد که چگونه تحقق صلح ارزشمند پس از اتمام جنگ برای موجه بودن جنگ ضرورت دارد (باس ۲۰۰۴، کودی ۲۰۰۸، می ۲۰۱۲).

دانستن پیامدهای خوب و بد جنگ کافی نیست. باید نحوه سنجش آن‌ها را هم بدانیم. مثلاً ساده‌ترین روش این است که زندگی همه افراد را مساوی در نظر بگیریم. اما این روش قابل قبول نیست. زندگی افراد به دو دلیل مهم است: اولاً به دلیل اینکه جهان را ارزشمندتر می‌کند؛ ثانیاً به دلیل اینکه توسط حقوق محافظت

می‌شود (لازار ۲۰۱۵). با توجه به این نکته، پایان دادن به زندگی تقریباً همیشه بد است، اما فقط گاهی به نقض حقوق می‌انجامد. لذا توجیه کشتاری که همراه با نقض حقوق بشر باشد دشوارتر از توجیه کشتارهای مشابهی است که در آن نقض حقوق وجود ندارد. والزر (۲۰۰۶b [۱۹۷۷]) استدلال کرد که تمام سربازان حق زندگی خود را از دست می‌دهند؛ اما بسیاری از اصلاح‌گرایان پاسخ داده‌اند که حتی اگر این سخن دربارهٔ کسانی که برای اهداف ناعادلانه می‌جنگند، درست باشد، دربارهٔ جنگجویان عادل درست نیست. به‌رغم این اختلاف، همهٔ آنان معتقدند که برخی سربازان حق زندگی ندارند و این موضوع مسلماً برای تناسب جنگ مهم است.

همچنین لازم است که موضع خود را در قبال زندگی‌های ازبین‌رفته بررسی کنیم. بسیاری معتقدند که هنگام محاسبهٔ تناسب و ضرورت، نباید کشتاری را که دشمن ما در جنگ انجام می‌دهد با کشتاری که خود انجام می‌دهیم مساوی بدانیم (مقایسه کنید با رودین ۲۰۱۴). برخی معتقدند دلیل این امر این است که برای ما، وظیفهٔ آسیب نرساندن به دیگران مهم‌تر است از وظیفهٔ جلوگیری از آسیب‌های دیگران (مثلاً مک‌ماهان ۲۰۱۰b). می‌توانیم این‌گونه نیز فکر کنیم که زندگی کسانی که روابط ویژه‌ای با آنان داریم، باید در تصمیم‌گیری ما اهمیت بیشتری داشته باشد. این سخن در مقیاس کوچک که مربوط به روابط شخصی عمیق است، نسبتاً واضح به نظر می‌رسد. اما ظاهراً در سنجش زندگی سربازان وظیفه و هم‌وطنان نیز قابل قبول است (کم ۲۰۰۴، هورکا ۲۰۰۵، لازار ۲۰۱۳).

جنگیدن عادلانه

زیربنای قانون درگیری‌های مسلحانه، سه اصل اساسی است (به جدول زیر تحت عنوان کنوانسیون ژنو نگاه کنید):

- ◀ تفکیک: حمله کردن عامدانه به غیرجنگجویان ممنوع است.
 - ◀ تناسب: آسیب رساندن غیرعمدی به غیرجنگجویان تنها در صورتی مجاز است که آسیب‌ها با اهداف موردنظر حمله، متناسب باشد.
 - ◀ ضرورت: آسیب رساندن غیرعمدی به غیرجنگجویان تنها در صورتی مجاز است که کم‌آسیب‌ترین ابزارهای ممکن انتخاب شده باشد.
- اصول فوق این نکته را مسلم می‌گیرند که قربانیان جنگ به دو دسته

جنگجویان و غیرجنگجویان تقسیم می‌شوند. کشتن جنگجویان تقریباً بدون محدودیتی جایز است.^۶ اما غیرجنگجویان از مصونیت فراوانی برخوردارند. جنگجویان یا اعضای نیروهای مسلح یک گروه در جنگ هستند یا افرادی‌اند که در خصومت‌ها دخالت مستقیم دارند، از جمله کسانی که دارای عملکرد جنگی مداوم هستند. در مقابل، غیرجنگجویان کسانی‌اند که جنگجو نیستند. مرز بین این دو گروه مبهم است. چه چیزی دخالت مستقیم در خصومت محسوب می‌شود؟ چه زمانی عملکرد جنگی فرد مداوم قلمداد می‌شود؟ این‌ها پرسش‌های سختی‌اند که من در اینجا به آن‌ها نمی‌پردازم.

کنوانسیون ژنو

درباره اصل تفکیک (ماده ۴۸، اولین پروتکل الحاقی به کنوانسیون ژنو): «بمنظور اطمینان از حفاظت و مصونیت غیرجنگجویان و اموال غیرجنگجویان، اطراف درگیری باید همواره هم بین جمعیت جنگجویان و غیرجنگجویان و هم بین اموال جنگجویان و غیرجنگجویان تفکیک قائل شوند و در نتیجه باید عملیات خود را فقط متوجه اهداف نظامی کنند.»

درباره اصل تناسب (ماده ۵۱ (b۴)، اولین پروتکل الحاقی به کنوانسیون ژنو): «حمله‌ای که احتمالاً مرگ جانبی غیرجنگجویان، جراحت آنان، آسیب رساندن به اموال آنان یا ترکیبی از آن‌ها را در پی دارد و این نوع پیامدهایش بسیار بیش از منفعت نظامی مستقیم و عینی احتمالی آن حمله می‌باشد»، ممنوع است؛

درباره اصل ضرورت (از ماده ۵۷، اولین پروتکل الحاقی به کنوانسیون ژنو): «درباره حملات، اقدامات احتیاطی زیر باید انجام شود: (الف) کسانی که حمله را طراحی می‌کنند یا درباره حمله تصمیم می‌گیرند... (ii) تمام اقدامات احتیاطی ممکن را در انتخاب ابزار و روش حمله در نظر بگیرند تا از مرگ جانبی غیرجنگجویان، جراحت آنان یا آسیب رساندن به اموال آنان دوری کنند یا این‌گونه خسارات را به حداقل برسانند؛ ... ۳. وقتی برای دستیابی به منفعت نظامی مشابه، امکان انتخاب بین چندین هدف نظامی وجود دارد، باید آن هدفی انتخاب شود که احتمالاً حمله به آن کمترین خطر را برای جان و مال غیرجنگجویان در پی دارد.»

هم قانون بین‌الملل و هم نظریه سنتی جنگ عادلانه فرض می‌گیرند که هر جنگجویی که به این سه اصل پایبند باشد، به‌طور موجهی می‌جنگد، صرف‌نظر از اینکه جنگش برای چه هدفی باشد.^۷ این مطلب همان «برابری اخلاقی جنگجویان» است که «اصل تقارن» هم نامیده می‌شود. در ادامه این نوشتار با عنوان «برابری جنگجویان» از آن یاد می‌کنم.

دو اصل تفکیک و برابری جنگجویان، بحث‌انگیزترین اصول در نظریه سنتی جنگ عادلانه هستند. (در اواخر این بخش، درباره اصل تناسب و ضرورت، مختصر توضیحی می‌دهم.) والزر (۲۰۰۶b [۱۹۷۷]) استدلال کرد که مردم، به دلیل شأن اخلاقی‌شان، از حقوق بنیادین زندگی و آزادی برخوردارند. حمله به مردم در جنگ فقط در صورتی می‌تواند موجه باشد که یا این حقوق تحت‌الشعاع امری مهم‌تر قرار گیرد یا مردم حقوقشان را به‌نحوی از دست بدهند. او استدلال کرد که تنها در موارد استثنایی «شدیداً اضطراری» ممکن است این حقوق تحت‌الشعاع امری مهم‌تر قرار بگیرد، مثلاً زمانی که حمله به غیرجنگجویان تنها راه جلوگیری از سلطه نازی‌ها بر اروپا باشد. در شرایط عادی جنگ، حمله تنها زمانی مجاز است که هر قربانی «با انجام کارهایی... از حقوقش صرف‌نظر کند یا آن‌ها را از دست بدهد» (والزر ۲۰۰۶b [۱۹۷۷]، ص ۱۳۵). در مجموع، «عملیات جنگی مجاز عملیاتی است که حقوق مردم موردحمله‌اش را نقض نکند» (ص ۱۳۵).

بنابراین والزر (۲۰۰۶b [۱۹۷۷]) استدلال کرد که تمام جنگجویان و تنها جنگجویان حق زندگی و آزادی خود را از دست می‌دهند (ص ۱۳۶). اولاً چون آنان زندگی دیگران را تهدید می‌کنند، حق زندگی خود از دست می‌دهند (ص ۱۴۲). ثانیاً جنگجویان با پیوستن به نیروهای مسلح «به خود اجازه می‌دهند که به انسان خطرناک تبدیل شوند» (ص ۱۴۵) و بدین ترتیب از حقوقشان صرف‌نظر می‌کنند. غیرجنگجویان نه دیگران را تهدید می‌کنند و نه به انسانی خطرناک تبدیل می‌شوند؛ لذا حقوق آنان محفوظ است و حمله به آنان جایز نیست. نتیجه مستقیم این سخنان اصل تفکیک و همچنین اصل برابری جنگجویان است: اگر تمام جنگجویان حق کشته نشدن خود را از دست می‌دهند، آنگاه جنگجویی که برای

هدفی نا عادلانه می‌جنگد و جنگجویان عادل را می‌کشد، کار نادرستی مرتکب نمی‌شود.

اصلاح‌گرایان استدلال‌هایی را که والزر برای اصل تفکیک و اصل برابری جنگجویان اقامه کرده است، رد می‌کنند. حتی اگر روایت والزر را از اصول تفکیک، تناسب و ضرورت بپذیریم، اصل برابری جنگجویان همچنان نادرست خواهد بود؛ زیرا مرگ غیر عمدی غیر جنگجویان تنها در صورتی قابل قبول است که هدف جنگ ارزش این مرگ‌ها را داشته باشد. جنگجویان نا عادلانی که برای هدفی نا عادلانه می‌جنگند به چیزی دست نمی‌یابند که حقوق نقض شده قربانیان را جبران کند (مک‌ماهان ۱۹۹۴، رودین ۲۰۰۲، هورکا ۲۰۰۵). وقتی دولت اسلامی عراق و شام (داعش) به شهرهای سوریه و عراق حمله می‌کند، اهداف مورد نظر آنان نمی‌تواند هیچ‌گونه آسیب ناخواسته به غیر جنگجویان را توجیه کند.

همین مقدار برای رد کردن اصل برابری جنگجویان کفایت می‌کند. اما منتقدان والزر از این فراتر می‌روند. آنان این سخن والزر را که جز در موارد شدیداً اضطراری، کشتار عمدی در جنگ باید از طریق از دست رفتن حق زندگی و آزادی قربانیان توجیه شود، می‌پذیرند،^۱ اما در عین حال تبیین والزر را از نحوه از دست رفتن این حقوق رد می‌کنند. به‌طور خاص، آنان نشان می‌دهند که ایجاد تهدید نه تنها برای گشتن عمدی افراد شرط کافی نیست که شرط لازم هم نیست (مک‌ماهان ۱۹۹۴). کسانی که زندگی دیگران را برای دفاع از خود یا دفاع از دیگران تهدید می‌کنند، حق زندگی خود را از دست نمی‌دهند. جنگجویان پیش‌مرگه گرد که قهرمانانه برای نجات مسیحیان یزدی از حملات جنایت‌کارانه داعش می‌جنگند، حقوق خود را در مقابل دشمنان خود از دست نمی‌دهند. آنان مانند بوکسورها یا گلادیاتورها نیز نیستند که از حق مورد حمله قرار نگرفتن خود صرف نظر کرده باشند.

ایجاد تهدید برای اینکه شخص حق زندگی‌اش را از دست بدهد، شرط لازم هم نیست. اصلاح‌گرایان استدلال می‌کنند که مبنای واقعی سزاواری افراد این است که در قبال تهدید نادرست مسئول باشند. برای نمونه، ممکن است فرمانده کل ارتش در قبال تهدیدها مسئول باشد، اما شخصاً آن‌ها را ایجاد نکرده باشد. عین همین سخن درباره رهبر تروریست‌ها صادق است. جنگجویانی که برای اهداف

ناعادلانه می‌جنگند در قبال تهدیدهای نادرست مسئول هستند: آنان سزاوار کشته شدن هستند. جنگجویان عادل در قبال تهدیدهای نادرست مسئول نیستند: آنان سزاوار کشته شدن نیستند. تنها جنگجویان عادل می‌توانند به صورت موجه دیگران را بکشند. بنابراین برابری جنگجویان نادرست است.

باید درباره اصل تفکیک هم بازبینی کنیم (مک‌ماهان ۱۹۹۴، آرنسون ۲۰۰۶، فابره ۲۰۱۲، فرو ۲۰۱۴). غیرجنگجویان در متوسل شدن در بسیاری از دولت‌ها به قدرت نظامی نقش مهمی ایفا می‌کنند. در کشورهای صنعتی مدرن تا ۲۵٪ مردم در صنایع مرتبط با جنگ فعالیت می‌کنند (دونز ۲۰۰۶، صص ۱۵۷-۱۵۸؛ همچنین نگاه کنید به نقدی ۲۰۱۰، ص ۱۵۹؛ والتینو و همکاران، ۲۰۱۰، ص ۳۵). مردم به دولت‌های جنگاور کمک‌های مهم مالی و غیرمالی می‌کنند؛ از جنگجویانی که می‌جنگند حمایت و پشتیبانی می‌کنند؛ مالیات می‌پردازند و در کشورهای دموکراتیک رأی می‌دهند؛ بدین ترتیب مردم منابع اقتصادی و سیاسی‌ای فراهم می‌آورند که بدون آنکه جنگ غیرممکن است. مشارکت مردم در توان دولت، به دولت قدرت و پشت‌گرمی می‌دهد که بر روی جنگ تمرکز کند. اگر جنگ دولت ناعادلانه باشد، آنگاه بسیاری از غیرجنگجویان در قبال کمک به تهدیدهای نادرست، مسئول هستند و از همین‌رو اهداف مجاز محسوب می‌شوند.

این نتیجه‌گیری مشکل‌ساز است. اما اگر اصرار بورزیم که غیرجنگجویان آن‌قدر مسئولیت ندارند که در جنگ کشته شوند، آنگاه احتمالاً متوجه می‌شویم که بسیاری از جنگجویان ناعادلانه نیز آن‌قدر مسئولیت ندارند که حق حیات خود را از دست بدهند (مک‌ماهان ۱۹۹۴). بسیاری از جنگجویان، به دلیل ترس، انزجار، درست‌کاری یا ناتوانی، کاملاً در جنگ بی‌تأثیرند و در تهدید ایجادشده هیچ سهمی ندارند یا سهم اندکی دارند (مارشال ۱۹۷۸، گروسمن ۱۹۹۵). بسیاری از این افراد در ایجاد تهدیدات ناموجه به‌اندازه غیرجنگجویان سهم دارند. آنان قصد مجرمانه هم ندارند که در غیاب مشارکت علی‌مهم، سزاواری برای آنان به بار آورد. آنان صرفاً بداقبال هستند. اینکه بگوییم آنان حق زندگی خود را از دست داده‌اند، واکنش مناسبی به رفتار آنان نیست.

اگر اصرار بورزیم که کشتار عمدی در جنگ، تنها در اوضاع شدیداً اضطراری یا زمانی که افراد هدف حق زندگی خود را از دست داده‌اند، مجاز است و اگر

همان‌طور که معقول می‌نماید بسیاری از غیرجنگجویان و جنگجویان جنگ ناعادلانه در قبال تهدیدات نادرست مسئولیت یکسان داشته باشند، آنگاه با یک دوراهی مواجه می‌شویم. اگر میزان مسئولیت لازم برای از دست دادن حق زندگی بالا باشد، آنگاه غیرجنگجویان در جنگ مصون هستند؛ اما بسیاری از جنگجویان هم مصون هستند و این یعنی اینکه باید نوعی دیدگاه صلح‌گرایی تقریبی را بپذیریم. اما اگر میزان مسئولیت لازم برای از دست دادن حق زندگی را پایین در نظر بگیریم (تا مطمئن شویم که می‌توانیم در جنگ‌هایی که از جهت دیگر عادلانه است، بجنگیم)، آنگاه می‌توانیم در مقایسه با مصونیت‌هایی که امروزه قانون بین‌الملل برای غیرجنگجویان قائل می‌شود، مصونیت‌های بسیار کمتری را برای آنان قائل شویم. اگر تناسب بین رفتار شخص و از دست دادن حق زندگی را مهم می‌دانیم، آنگاه قطعاً باید بپذیریم که بسیاری از جنگجویان ناعادل هیچ کاری انجام نداده‌اند که آنان را سزاوار مرگ کند. اما اگر تناسب را مهم نمی‌دانیم، آنگاه نمی‌توانیم این نکته را انکار کنیم که در کشورهای مدرن، اکثر بزرگسالان به‌نوعی در توانایی دولت برای برپایی جنگ‌های ناعادلانه کمک می‌کنند و به همین دلیل احتمالاً سزاوار مرگ هستند. این همان «دوراهی مسئولیت» برای نظریه جنگ عادلانه است (لازار ۲۰۱۰).^۹

همچون ورود عادلانه به جنگ، متوجه شدیم که تبیین والزر از جنگیدن عادلانه هم از مقدمات نامعقول نتایج معقولی استنتاج می‌کند. اما استدلال‌های مخالف اصلاح‌گرایان هم تا مبانی قوی‌تری پیدا نکنند آن قدر قانع‌کننده نیستند که بتوانند نتایج سنت‌گرایان را از بین ببرند.

فیلسوفان در پاسخ به این دوراهی سه راه را در پیش گرفته‌اند. در اردوگاه اول اصلاح‌گرایان تمام عیار قرار دارند. وظیفه آنان این است که بدون انکار مصونیت غیرجنگجویان یا بازگشایی راه برای اصل برابری جنگجویان، توضیح دهند که چرا کشتار جنگجویان ناعادل ظاهراً غیرسزاوار مجاز است. آنان این کار را با اصرار بر این نکته که همه جنگجویان ناعادل و فقط جنگجویان ناعادل سزاوار کشته شدن هستند، انجام می‌دهند. اما این اقدام در برخی موارد آشکارا مستلزم یک بام و دو هواست: پذیرفتن مسئولیت جنگجویان و نپذیرفتن مسئولیت غیرجنگجویان (برای نمونه، مک‌ماهان ۲۰۱۱). اما آنان برای این منظور استدلال‌های جدیدی

هم ارائه کرده‌اند. برای نمونه، مک‌ماهان (۲۰۱۱) استدلال کرده است که جنگجویان ناعادل صرفاً به این دلیل سزاوار مرگ‌اند که کاری کرده‌اند جنگجویان عادل به‌طور معقولی با دلایل معمول آنان را مسئول بدانند. برخی دیگر تمرکز فردگرایانه والزر را رها کرده و استدلال کرده‌اند که جنگجویان ناعادلانه مسئول هستند، زیرا آنان در ایجاد کار نادرست هم‌دستی دارند ولو اینکه نقش علی ندارند (کم ۲۰۰۴، بازگان ۲۰۱۳).

این استدلال‌ها مشکل‌آفرین است. محفوظ ماندن یا از دست رفتن حقوق ما فقط بستگی به این دارد که خود چه کاری انجام می‌دهیم. استدلال مبتنی بر هم‌دستی بسیار به این نکته نزدیک می‌شود که صرف عضویت یا حتی همانندی را مبنای از دست دادن حق زندگی قرار دهند و این نتیجه‌ای دلسردکننده است. افزون بر این، اگر جنگجویان در کار نادرست هم‌زمانشان هم‌دست هستند، آنگاه مطمئناً بسیاری از غیرجنگجویان هم در اقدامات نادرست ارتش هم‌دست هستند. اما دربارهٔ استدلال مک‌ماهان (۲۰۱۱): مقصر بودن در قبال این واقعیت که در اثر کار ما، دیگران باور کاذبی پیدا کرده‌اند، احتمالاً به مجاز بودن آسیب مربوط است. ممکن است پلیس در کشتن فرد مسخره‌ای که وانمود می‌کند بمب‌گذار انتحاری است، مجاز باشد. اما این به این دلیل است که آن فرد مسخره مقصر است. این در حالی است که فیلسوفان معمولاً می‌پذیرند که بسیاری از جنگجویان ناعادل در قبال بی‌عدالتی جنگ مقصر نیستند (مک‌ماهان ۱۹۹۴، لازار ۲۰۱۰). پس مقصر بودن در قبال باورهای غلط دیگران قطعاً نمی‌تواند شخص را هدف مجاز برای حمله قرار دهد. البته اگر بتواند شخص را هدف مجاز برای حمله قرار دهد، آنگاه مجدداً اصل برابری جنگجویان را احیا می‌کند، زیرا اکثر جنگجویان در قبال باور معقول جنگجویان ناعادل مبنی بر اینکه آنان سزاوار کشته شدن هستند، مقصرند.

رویکرد دوم سنت‌گرایی معتدل است. این دیدگاه روایتی معتدل از اصل برابری جنگجویان را می‌پذیرد که بر اساس آن جنگجویان با غیرجنگجویان بسیار برابرتر از آن چیزی است که اصلاح‌گرایان می‌گویند، اما باین‌حال دقیقاً معادل نیستند. در اکثر جنگ‌ها، بسیاری از جنگجویان عادل به‌نحو غیرمجاز می‌جنگند، و بسیاری از جنگجویان ناعادل به‌نحو مجاز. باین‌حال، جنگجویان ناعادلی که

اقداماتشان تنها به پیشرفت هدف ناعادلانه طرف خودش کمک می‌کند، هرچقدر هم که اصول تفکیک، تناسب و ضرورت را رعایت کنند، نمی‌توانند به‌نحو مُجاز بجنگند. البته رعایت این اصول از نادرستی کارشان می‌کاهد.

کوتاه‌ترین راه برای رسیدن به روایتی معتدل از اصل برابری جنگجویان با پذیرش این نکته آغاز می‌شود که سزاوار مرگ شدن مستلزم نوعی تناسب بین رفتار شخص و شدت سرنوشت آن رفتار است. چنین تناسبی تقریباً در کُشتن هیچ‌یک از غیرجنگجویان وجود ندارد، زیرا روشن است که رفتار غیرجنگجویان حق زندگی آنان را سلب نمی‌کند. پذیرش این نکته هم کمک می‌کند که توضیح دهیم چرا کُشتن غیرجنگجویان خطای بزرگی است و هم بدین معناست که بسیاری از جنگجویان ناعادل حقوق خود را حفظ می‌کنند. گام بعدی این است که از اصلی که آن را اصل تمایز اخلاقی می‌خوانم، دفاع کنیم: کُشتن غیرجنگجویان بدتر از کُشتن جنگجویان است. صدق این سخن در زمانی که جنگجویان سزاوار باشند و غیرجنگجویان سزاوار نباشند، روشن است؛ اما دشواری کار در این است که نشان دهیم کُشتن غیرجنگجویان غیرسزاوار بدتر از کشته شدن جنگجویان غیرسزاوار است. اگر این مطلب را نشان دهیم، آنگاه ممکن است کشتار عمدی جنگجویان ناعادل غیرسزاوار در جنگ مُجاز باشد اما کشتار عمدی غیرجنگجویان ناعادل غیرسزاوار همچنان ممنوع باشد.

روشن است که حتی اگر کُشتن جنگجویان بهتر از کُشتن غیرجنگجویان باشد، معنایش این نیست که کُشتن جنگجویان مُجاز است. مرحله سوم این استدلال این است که نشان دهیم که از آنجا که کُشتن عمدی جنگجویان ناعادل غیرسزاوار نادرست‌ترین نوع کُشتن نیست، این کار حتی در جنگ‌های معمولی هم مُجاز است. این امر می‌تواند هم صلح‌گرایی را رد و هم روایتی معتدل از اصل برابری جنگجویان را تأیید کند. اگر کُشتن جنگجویان غیرسزاوار بدترین نوع کشتار نیست، آنگاه توجیه اینکه جنگجویان ناعادل علیه جنگجویان عادل از نیروی کشنده استفاده کنند، آسان‌تر است.

می‌توانیم به دو شیوه به‌نفع اصل تمایز اخلاقی استدلال کنیم. شیوه نخست این است که نشان دهیم کُشتن جنگجویان ناعادل غیرسزاوار بدترین نوع کشتار نیست و شیوه دوم این است که نشان دهیم کُشتن غیرجنگجویان غیرسزاوار

جدی‌ترین نوع خطاست. برای نشان دادن نکته نخست، می‌توانیم از استدلال‌های اصلاح‌گرایانه‌ای که اکنون بررسی کردیم کمک بگیریم. به‌طور خاص، هرچند قبول ندارم که به صرف عضویت در نیروهای مسلح، حق زندگی را از دست بدهیم، این امکان وجود دارد که به دلیل خاصی، افراد ملزم باشند هزینه‌جویی از اعمال نادرست هم‌گروه‌هایشان را بپردازند؛ این امر تا حدودی مشکل مُجاز نبودن آسیب به جنگجویان ناعادل غیرسزاوار را کاهش می‌دهد.

گذشته از این، بسیاری از جنگجویان عادل در بسیاری از جنگ‌ها فقط از روی خوش‌اقبالی است که عادلانه می‌جنگند. آنان صرفاً از دستورات اطاعت می‌کنند. ممکن است همه چیزهایی که تحت کنترل آنهاست ثابت بماند و با وجود این، انا عادلانه بجنگند. به نظر من، جنگجویانی که صرفاً به‌طور تصادفی با حقوق دیگران هم‌نمایی می‌کنند، در مقایسه با غیرجنگجویانی که برای حقوق دیگران احترام بیشتری می‌گذارند، برای شکایت آسیب دیدن خود، دلایل ضعیف‌تری دارند (پتیت ۲۰۱۵).

افزون بر این، جنگجویانی که جنگجویان مقابل را می‌کشند، معمولاً هدف خود را عادلانه و کُشتن جنگجویان مقابل راه موجهی برای دستیابی به آن هدف می‌دانند. من در جای دیگری استدلال می‌کنم که کُشتن مردم با اعتقاد به نادرستی کُشتن آنان، بسیار اعتراض‌آمیزتر است از کُشتن مردم با باور معقول به اینکه کُشتن آنان مُجاز است (لازار ۲۰۱۵). نقض حقوق افراد با اعتقاد به اینکه این کار نقض حقوق آنان است مستلزم نوع خاصی بی‌احترامی به وضعیت اخلاقی آنهاست.

سرانجام آنکه جنگجویان هرچند به معنای دقیق کلمه رضایت ندارند توسط دشمنانشان کشته شوند، در مقابل مخالفانشان اندکی از حقوق خود چشم می‌پوشند. نقش نیروهای مسلح، محافظت از غیرجنگجویان در مقابل نابودی جنگ است و تا حدی منظور از محافظت این است که آتش جنگ را از آن جمعیت دور کنند. بنابراین آنان تلویحاً به دشمنانشان می‌گویند: «باید جنگ را کاملاً متوقف کنید. اما اگر می‌خواهید بجنگید، با ما بجنگید». این کار نوعی چشم‌پوشی محدود و مشروط از حقوقشان در مقابل آسیب است. اما این کار موجب می‌شود که آسیب رساندن به آن جنگجویان اندکی کم‌اشکال‌تر از آسیب

رساندن به غیرجنگجویانی باشد که حتی اندکی از حق خود چشم‌پوشیده‌اند. دقیقاً همان‌طور که می‌توانیم نشان دهیم که کشتار جنگجویان بی‌گناه بدترین نوع کشتار نیست، می‌توانیم این امر را نیز نشان دهیم که کشتار غیرجنگجویان بی‌گناه اعتراض‌آمیزتر است (لازار ۲۰۱۵). اولاً اگرچه گاهی ممکن است کُشتن غیرجنگجویان در جنگ از روی ضرورت باشد (لازار ۲۰۱۴)، اغلب کاملاً بدون دلیل است.

ثانیاً کُشتن غیرجنگجویان معمولاً مستلزم نوعی فعالیت آسیب‌زای شدیداً اعتراض‌آمیز است: از رنج آنان به‌عنوان ابزاری برای مجبور کردن هم‌وطنان و رهبرانشان برای پایان دادن به جنگ استفاده می‌شود. این در حالی است که جنگجویان را معمولاً به دلیل جلوگیری از تهدیدی که ایجاد می‌کنند، می‌کشند. لذا آن‌گونه که از غیرجنگجویان استفاده ابزاری می‌شود، از جنگجویان نمی‌شود. البته، تمام رنج‌های جنگ، در سطح استراتژیک، ابزاری است برای سرکوب فرماندهی دشمن. اما کشتارها در سطح تاکتیکی صورت می‌گیرد، جایی که بین خشونت علیه غیرجنگجویان و خشونت علیه جنگجویان تفاوت فراوان وجود دارد.

ثالثاً از آنجا که غیرجنگجویان به‌ندرت سزاوار کشته شدن هستند، حمله به آنان بیش از حمله به جنگجویان خطر نقض حقوق را در پی دارد. کُشتن مردم از روی بی‌پروایی بدتر از این است که مردم را بکشیم درحالی‌که احتمال قوی می‌دهیم آنان سزاوار مرگ هستند. دقیق‌تر بگوییم، هرچه این احتمال سزاوار مرگ نبودن شخص بی‌گناه بیشتر باشد، کُشتن آن شخص نادرست‌تر خواهد بود (لازار ۲۰۱۵).

رابعاً غیرجنگجویان معمولاً از سربازان بی‌دفاع‌تر و آسیب‌پذیرترند. باور به اینکه وظایف ویژه‌ای برای محافظت از بی‌دفاعان داریم و آسیب رساندن به آسیب‌پذیران اعتراض‌آمیزتر است، همان‌قدر بنیادین است که باور به اینکه نباید به بی‌گناهان آسیب برسانیم. مطمئناً گاهی اوقات سربازان بی‌دفاع و آسیب‌پذیرند و این امر توضیح می‌دهد که چرا گاهی توجیه آسیب رساندن به آنان دشوارتر است (برای نمونه، «بزرگراه مرگ» در سال ۱۹۹۱ را در نظر بگیرید).

تا اینجا ثابت کردیم که کُشتن غیرجنگجویان غیرسزاوار بدتر از کُشتن جنگجویان غیرسزاوار است. می‌توانیم هم با خشونت علیه غیرجنگجویان شدیداً

مخالف باشیم و هم کُشتن جنگجویان غیرسزاوار را گاهی اوقات مُجاز بدانیم. بنابراین، به اعتقاد من، جنگجویان ناعادلی که برای دفاع از سرزمین، هم‌وطنان و هم‌زمانشان می‌جنگند ممکن است گاهی اوقات به‌نحو مُجاز ب‌جنگند (کم ۲۰۰۴، ۲۰۰۵؛ هورکا ۲۰۰۵؛ استینهوف ۲۰۰۸؛ لازار ۲۰۱۳). این سخن بدین معنا نیست که آنان مجازند برای رسیدن به اهداف ناعادلانه حمله کنند، بل بدین معناست که اصل برابری جنگجویان بیش از آنچه اصلاح‌گرایان معتقدند، به حقیقت نزدیک‌تر است.

برخی سنت‌گرایان به دنبال اثبات قوی‌تر اصل برابری جنگجویان هستند. سه استدلال نهادگرایانه آنان از بقیه مهم‌تر است. استدلال اول قراردادگرایانه است (بنیاجی ۲۰۰۸، ۲۰۱۱). بر اساس قراردادگرایی، قوانین موجود جنگ حاصل توافق منصفانه و بهینه میان دولت‌ها و مردمانشان است. این توافق به همه دولت‌ها اجازه می‌دهد تا از ارتش منظم برخوردار باشند که برای دفاع ملی و ثبات بین‌المللی ضروری است. جنگجویان از حق کشته نشدن خود چشم‌پوشی می‌کنند، تا بی‌آنکه مجبور باشند نکات خوب و بد هر موقعیت را بررسی کنند، به خود اجازه رفتن به جنگ بدهند.

اگرچه قانون بین‌الملل اهمیت اخلاقی فراوان دارد (اگر مطابق قوانین بین‌المللی ب‌جنگید، آنگاه با قاتل معمولی مساوی نخواهید بود، حتی اگر هدف جنگتان ناعادلانه باشد) معتقدم که دیدگاه بنیاجی (۲۰۰۸، ۲۰۱۱) بیش از حد دولت‌گرا است و نمی‌تواند توضیح دهد چگونه جنگجویانی که هدف ناعادلانه دارند می‌توانند به‌نحو متناسبی غیرجنگجویان غیرسزاوار را بکشند. اگر هدف آنان بد است، نمی‌توانند هیچ‌یک از کارهای بدی را که انجام می‌دهند توجیه کند.

استدلال دوم به مرجعیت قانون داخلی استناد می‌کند. همان‌طور که ما مؤظفیم از قوانین دولتمان اطاعت کنیم، جنگجویان هم مؤظف‌اند از دستورات جنگی دولیشان اطاعت کنند (برای بحث، رک: استلند ۲۰۰۷، رنزو ۲۰۱۳، رایان ۲۰۱۶). هرچند، به اعتقاد من، این استدلال واقعاً یک استدلال اخلاقی است، آن‌قدر مهم نیست که کُشتنی را که از جهت دیگر نادرست است، مُجاز بداند.

استدلال سوم اصل برابری جنگجویان را بر نتایج درازمدت آن مبتنی می‌کند. این استدلال مدعی است که قوانین موجود جنگ رنج‌های جنگ را کاهش می‌دهد

(دیل و شو ۲۰۱۲، شو ۲۰۱۳، والدرون ۲۰۱۶). از آنجا که جنگجویان و فرماندهانشان تقریباً همیشه بر این باورند که هدفشان عادلانه است، اگر از جنگجویان ناعادل بخواهیم که سلاحشان را زمین بگذارند کاملاً بی‌اثر خواهد بود؛ طرفین جنگ از مجوزهای اضافی برای جنگجویان عادل سوءاستفاده می‌کنند. قوانین موجود جنگ در مصالحه ضروری با واقعیت تلخ است.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، این استدلال مطمئناً معقول است، اما شکاف‌های مهمی را باقی می‌گذارد. روشن است که قوانین جنگ باید نسبت به سرپیچی پیش‌بینی‌پذیر حساس باشد، اما این به ما نمی‌گوید که در جنگ چه باید بکنیم. نمی‌توانیم این پرسش را بر این فرض مبتنی کنیم که ما به‌نحو پیش‌بینی‌پذیری مرتکب عمل غیرمجاز می‌شویم (لازار و والتینی ۲۰۱۷). در مواجهه با اوضاع متفاوت جنگ، هم باید بدانیم که قوانین جنگ چه باید باشند و هم باید بدانیم که چه کاری باید انجام دهیم.

پذیرش تمایز اخلاقی ما را به توجیه قانون بین‌الملل نزدیک می‌کند، اما تمام راه را نشانمان نمی‌دهد. اصل تفکیک حمله عمدی به غیرجنگجویان را ممنوع می‌کند و اصل تناسب آسیب‌های عمدی اما پیش‌بینی‌پذیر را جایز می‌داند؛ ولی اصل تمایز اخلاقی هیچ نقش خاصی برای قصد و نیت قائل نیست. برای توجیه قانون بین‌الملل فعلی، باید پیش‌تر برویم. برای انجام این کار باید سراغ یکی از قدیمی‌ترین مباحث اخلاق هنجاری درباره «آموزه تأثیر دوگانه» برویم (کووین ۱۹۸۹، رکلس ۱۹۹۷، مکینتایر ۲۰۰۱، دلانی ۲۰۰۶، تامسون ۲۰۰۸، تدروس ۲۰۱۵).

می‌توانیم، طی دو گام، از این اصل دفاع کنیم. اولاً باید نشان دهیم که حالات ذهنی در مجموع می‌تواند به جایز بودن اقدامات ما مربوط باشد (کریستوفر ۱۹۹۸). بسیاری از فیلسوفان این مطلب را انکار می‌کنند (مثلاً تامسون ۱۹۸۶، کم ۱۹۹۳). ثانیاً به تبیینی منسجم نیاز داریم که بگوید کدام حالات ذهنی به جایز بودن مربوط می‌شود، تبیینی که قصد و نیت را در زمینه قرار دهد. دیدگاه من این است که قصد و نیت به جایز بودن مربوط می‌شود، زیرا قصد آسیب رساندن به دیگری، بی‌احترامی بیشتری نسبت به آن شخص است، تا اینکه صرفاً پیش‌بینی کنیم کار ما به او آسیب می‌رساند. اما تفاوت بین آسیب عمدی و آسیب صرفاً

پیش‌بینی‌پذیر تفاوت نوعی نیست. مثلاً نمی‌فهمم که چرا نقض عمدی حقوق افراد را مطلقاً ممنوع می‌دانیم، اما نسبت به نقض حقوق صرفاً پیش‌بینی‌پذیر، مسامحه به خرج می‌دهیم. این در حالی است که تفاوت این‌ها در درجه است نه در نوع. بنابراین معتقدم که ممنوعیت مطلقه که در قانون بین‌الملل دربارهٔ حمله به غیرجنگجویان وجود دارد، مستقیماً بر دلایل اخلاقی مرتبهٔ اول مبتنی نیست. با این حال، همچون جاهای دیگر، در اینجا هم موارد دشوار است که موجب تصویب قوانین بد شده است: اینکه اصلی استثناپذیر در قانون بین‌الملل داشته باشیم بهتر از این است که مورد به مورد دربارهٔ حقیقت اخلاقی تأمل کنیم، مبادا که این کار اخیر منجر به افزایش جدی حملات نادرست به غیرجنگجویان شود. اصل تفکیک، آن‌گونه که در قانون بین‌الملل آمده است، نسبتاً روشن و دارای کاربرد آسان است (هرچند این مشکل در آن وجود دارد که چه چیزی دخالت مستقیم در خصومت محسوب می‌شود). اصل تفکیک صرفاً یک قاعدهٔ تقریبی نیست، زیرا این واقعیت که کشتن غیرجنگجویان بدتر از کشتن سربازان است و این واقعیت که کشتار عمدی بدتر از کشتار صرفاً پیش‌بینی‌پذیر است، آن را تأیید می‌کند. اما اصل تفکیک تفاوت درجات را به تفاوت در نوع ترجمه می‌کند تا بدین ترتیب موارد کشتن نادرست را کاهش دهد.

دو اصل تناسب و ضرورت مسائل جالب دیگری را هم مطرح می‌کند که در اینجا مجال بررسی کامل آن‌ها را ندارم. یکی از مسائلی که در سال‌های اخیر برجسته شده این است که آیا هنگام محاسبهٔ تناسب، زندگی غیرجنگجویانی را که دشمن از آنان به عنوان «سپر انسانی ناخواسته» استفاده می‌کند، در نظر بگیریم یا نه. مفسران طرفدار اسرائیل استدلال کرده‌اند که مسئولیت احتمالی حماس در قبال استفاده پوششی از غیرجنگجویان، مسئولیت نیروی دفاع اسرائیل (آی.دی.اف) را در قبال مرگ غیرجنگجویان کاهش می‌دهد (والزر ۲۰۰۹). استدلال آنان این است که اگر به حماس اجازه دهیم که از محدودیت اخلاقی ارتش اسرائیل سوءاستفاده کند، انگیزه‌های نامناسبی برای درگیری‌های آینده ایجاد می‌شود (کینون ۲۰۱۴؛ برای روایتی فلسفی از این دیدگاه، اسمیلانسکی ۲۰۱۰). اگر این پرسش محل اختلاف را کنار بگذاریم که آیا حماس از این طریق به استفاده از غیرجنگجویان متوسل شده است یا نه، این استدلال‌های اخلاقی سزاوار بررسی

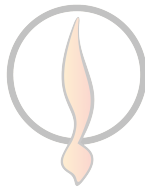
بیشتر است. نظر خود من این است که این استدلال‌ها موفق نیستند. اول آنکه طبق این استدلال، کسانی که بدون رضایت غیرجنگجویان از آنان به‌عنوان پوشش استفاده می‌کنند اهمیت حقوق غیرجنگجویان را کاهش می‌دهند. این سخن باید باعث نگرانی شود، زیرا ما معمولاً معتقدیم که صرفاً از طریق اعمال خود، از حق آسیب ندیدن خود محروم شده یا آن را از دست می‌دهیم. افزون بر این، حتی اگر حماس در قبال استفاده پوششی از غیرجنگجویان مسئول باشد، این امر مسئولیت ارتش اسرائیل در قبال کشتارهای حاصله کاهش نمی‌دهد؛ افزایش مسئولیت یک شخص موجب کاهش مسئولیت دیگری نمی‌شود. نهایت آنکه استفاده از این غیرجنگجویان به‌عنوان ابزاری برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های آتی از محدودیت اخلاقی ارتش اسرائیل، حتی از آسیب رساندن به آنان به‌عنوان تلفات جانبی اعتراض‌آمیزتر است.

قوی‌ترین بحث‌های اخیر درباره اصل ضرورت هم به موضوعات مشابهی مرتبط است. قانون بین‌المللی جنگجویان را ملزم می‌کند که «همه اقدامات احتیاطی ممکن در انتخاب ابزارها و روش‌های حمله را به کار گیرند تا از کشتار و مجروح کردن جانبی غیرجنگجویان و تخریب اموالشان اجتناب کرده یا دست‌کم آن را به حداقل برسانند» (ماده ۵۷ اولین پروتکل الحاقی به کنوانسیون ژنو). این اصل مبانی اخلاقی عمیقی دارد که نظریه معاصر جنگ عادلانه به روشن شدن آن کمک کرده است (به‌ویژه رک والزر ۲۰۰۶b [۱۹۷۷]، ص ۱۵۵؛ مک‌ماهان ۲۰۱۰b؛ لازار ۲۰۱۲b؛ لوبان ۲۰۱۴). جنگجویان ملزم‌اند که به‌منظور کاهش خطر برای غیرجنگجویان هزینه‌های فراوانی بپردازند. اما چه مقدار هزینه؟ پاسخ‌گویی به این پرسش مستلزم این است که هم به تمام استدلال‌های مربوط به اصل تمایز اخلاقی رسیدگی کنیم و هم بپذیریم که سربازان وظیفه‌ای برای دفاع از هم‌زمان و وظیفه خاصی برای دفاع از غیرجنگجویان دارند.

نتیجه‌گیری

در دو دهه اخیر، نظریه جنگ عادلانه دوران پرتلاطمی را سپری کرده است. در این دو دهه، برای نخستین بار است که شاهد تحلیل فلسفی پایداری در این عرصه هستیم که دیگر عرصه‌های فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست مدت‌ها از آن بهره‌مند بود. اولین ثمره این تحلیل پیدایش اصلاح‌گرایی بود، دیدگاهی که توافق به‌سختی

حاصل شده کنونی درباره قانون و مقررات بین الملل را زیرسؤال برد. اما با پیشرفت مباحث، مشخص شد که اکثر نتایج بسیار افراطی اصلاح‌گرایان مبتنی بر یک قالب مفهومی محدود است. اینکه دیدگاهمان را درباره اخلاق جنگ بر شهودهایمان درباره موارد محدود دفاع از خود مبتنی کنیم به این می‌ماند که دیدگاهمان را درباره عدالت توزیعی بر اصولی مبتنی کنیم که کشتی‌شکستگان جزایر دورافتاده هنگام تقسیم صدف به کار می‌گیرند. شکی نیست که می‌توانیم از نزاع‌های بسیار ساده بین افراد نکاتی درباره اخلاق جنگ بیاموزیم. اما این کافی نیست؛ باید به خود جنگ هم بیاندیشیم. وقتی کانون توجه خود را گسترش دهیم، سریعاً متوجه می‌شویم که هسته قانون درگیری‌های مسلحانه (تعهدات آن در مورد دفاع ملی، قدرت مشروع، اصول تناسب و ضرورت در خود جنگ و در اعمال جنگی و اصل تفکیک) بازتاب دقیق دلایل اخلاقی بنیادی‌تر ما نیست، اما آن‌طور هم نیست که محصول قدرت و مصالح باشد و هیچ مبنای اخلاقی نداشته باشد.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

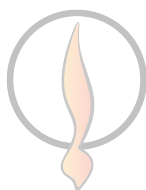
پی‌نوشت‌ها

۱. درباره رابطه اخلاق جنگ و حقوق جنگ، رک: استدلال‌های شو (۲۰۰۸، ۲۰۱۰، ۲۰۱۳) و لازار (۲۰۱۲a) که به معنای وسیع کلمه سنت‌گرایانه هستند؛ استدلال‌های مک‌ماهان (۲۰۰۸، ۲۰۱۰a) که از لحاظ اخلاقی، نه حقوقی، اصلاح‌گرایانه هستند؛ استدلال‌های رودین که هم از لحاظ اخلاقی اصلاح‌گرایانه هستند و هم از لحاظ حقوقی. برای بررسی مفصل این موضوع در قالب کتاب، رک: حق (۲۰۱۷).
۲. تاپلور (۱۹۹۵) نقطه شروع خوبی برای بررسی جمع‌گرایی هنجاری است و لیست و پتیت (۲۰۱۱) هم نقطه شروع خوبی برای بررسی جمع‌گرایی توصیفی.

3. *jus ad bellum*

4. *jus in bello*

۵. آثار والزر روی اهمیت حاکمیت سیاسی متمرکز است و سخن چندانی درباره حقوق سرزمینی نمی‌گوید. تاکنون آثار اندکی درباره نقش سرزمین در هدف عادلانه نوشته شده است (با وجود این، رک: استیلز ۲۰۱۴).
۶. اصول دیگر برخی از شیوه‌های آسیب رساندن به غیرجنگجویان، مثلاً استفاده از گاز سمی، را ممنوع می‌کند.
۷. ماده ۴۳ اولین پروتکل الحاقی به کنوانسیون ژنو صریحاً اظهار می‌کند که «جنگجویان... حق دارند که در خصوصت‌ها مستقیماً دخالت کنند». ضمناً مقدمه این پروتکل این نکته را روشن می‌کند که این اصول، «بدون آنکه بر اساس ماهیت یا منشأ درگیری مسلحانه یا بر اساس دلایلی که اطراف درگیری واقعاً بدان معتقدند یا صرفاً به آنان منسوب است، تفکیک در دسرافرینی قائل شوند»، اعمال می‌شوند.
۸. مطالب این پاراگراف و پاراگراف آتی را نویسندگان فراوانی گفته‌اند. برخی از مهم‌ترین منابع عبارت‌اند از: رودین (۲۰۰۲)، مک‌فرسون (۲۰۰۴)، آرنسون (۲۰۰۶)، مک‌ماهان (۲۰۰۹)، فابره (۲۰۱۲) و فرو (۲۰۱۴).
۹. برخی فیلسوفان بیش از من دوست دارند که سراغ دیدگاه‌های افراطی بروند. فرو (۲۰۱۴) دیدگاهی را درباره مسئولیت می‌پذیرد که لوازم مشکل‌سازی برای اصل تمایز در پی دارد. برخی دیگر (رودین ۲۰۱۴، می ۲۰۱۵) هم نوعی صلح‌گرایی مشروط را می‌پذیرند.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴

منابع

- Arneson RJ. 2006. Just warfare theory and noncombatant immunity. *Cornell Int. Law J.* 39: 663–88.
- Bass GJ. 2004. Jus post bellum. *Philos. Public Aff.* 32/4: 384–412.
- Bazargan S. 2013. Complicitous liability in war. *Philos. Stud.* 165 (1): 177–95.
- Beitz CR. 1980. Nonintervention and communal integrity. *Philos. Public Aff.* 9: 385–91.
- Benbaji Y. 2008. A defense of the traditional war convention. *Ethics* 118 (3): 464–95.
- Benbaji Y. 2011. The moral power of soldiers to undertake the duty of obedience. *Ethics* 122 (1): 43–73.
- Benbaji Y. 2014. Distributive justice, human rights, and territorial integrity: a contractarian account of the crime of aggression. See Fabre & Lazar 2014, pp. 159–84.
- Buchanan A, Keohane RO. 2004. The preventive use of force: a cosmopolitan institutional proposal. *Ethics Int. Aff.* 18 (1): 1–22.
- Caney S. 2005. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Christopher R. 1998. Self-defense and defense of others. *Philos. Public Aff.* 27 (2): 123–41.
- Coady T. 2008. *Morality and Political Violence*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Delaney NF. 2006. Two cheers for “closeness”: terror, targeting and double effect. *Philos. Stud.* 137 (3): 335–67.
- Dill J, Shue H. 2012. Limiting the killing in war: military necessity and the St. Petersburg assumption. *Ethics Int. Aff.* 26 (3): 311–33.
- Doppelt G. 1978. Walzer’s theory of morality in international relations. *Philos. Public Aff.* 8 (1): 3–26.
- Downes A. 2006. Desperate times, desperate measures: the causes of civilian victimization in war. *Int. Secur.* 30 (4): 152–95.
- Emerton P, Handfield T. 2009. Order and affray: defensive privileges in warfare. *Philos. Public Aff.* 37 (4): 382–414.
- Emerton P, Handfield T. 2014. Understanding the political defensive privilege. See Fabre & Lazar 2014, pp. 40–65.
- Estlund D. 2007. On following orders in an unjust war. *J. Polit. Philos.* 15 (2): 213–34.
- Fabre C. 2008. Cosmopolitanism, just war theory and legitimate authority. *Int. Aff.* 84 (5): 963–76.
- Fabre C. 2012. *Cosmopolitan War*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Fabre C. 2014. Cosmopolitanism and wars of self-defence. See Fabre & Lazar 2014, pp. 90–114.
- Fabre C, Lazar S, eds. 2014. *The Morality of Defensive War*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Finlay CJ. 2010. Legitimacy and non-state political violence. *J. Polit. Philos.* 18 (3): 287–312.
- Frowe H. 2014. *Defensive Killing*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Gross M. 2010. *Moral Dilemmas of Modern War: Torture, Assassination and Blackmail in an Age of Asymmetric Conflict*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Grossman D. 1995. *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. London: Back Bay Books.
- Haque AA. 2017. *Law and Morality at War*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press. In press.
- Hurka T. 2005. Proportionality in the morality of war. *Philos. Public Aff.* 33 (1): 34–66.
- Hurka T. 2007. Liability and just cause. *Ethics Int. Aff.* 21 (2): 199–218.
- Kamm FM. 1993. *Morality, Mortality*. New York: Oxford Univ. Press.
- Kamm FM. 2004. Failures of just war theory: terror, harm, and justice. *Ethics* 114 (4): 650–92.
- Kamm FM. 2005. Terror and collateral damage: are they permissible? *J. Ethics* 9 (3): 381–401.

- Keinon H. 2014. PM: Terrorists watching whether world gives immunity for attacks from schools, homes. *Jerusalem Post* Aug. 6, <http://www.jpost.com/Operation-Protective-Edge/WATCHLIVE Netanyahu-addresses-foreign-press-in-aftermath-of-Gaza-operation-370255>
- Kutz C. 2005. The difference uniforms make: collective violence in criminal law and war. *Philos. Public Aff.* 33 (2): 148–80.
- Kutz C. 2014. Democracy, defence, and the threat of intervention. See Fabre & Lazar 2014, pp. 229–46.
- Lazar S. 2010. The responsibility dilemma for *Killing in War*: a review essay. *Philos. Public Aff.* 38 (2): 180–213.
- Lazar S. 2012a. Morality and law of war. In *Companion to Philosophy of Law*, ed. A Marmor, pp. 364–79. New York: Routledge.
- Lazar S. 2012b. Necessity in self-defense and war. *Philos. Public Aff.* 40 (1): 3–44.
- Lazar S. 2013. Associative duties and the ethics of killing in war. *J. Pract. Ethics* 1 (1): 3–48.
- Lazar S. 2014. Necessity and non-combatant immunity. *Rev. Int. Stud.* 40 (1): 53–76.
- Lazar S. 2015. *Sparing Civilians*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Lazar S, Frowe H, eds. 2016. *The Oxford Handbook of Ethics of War*. New York: Oxford Univ. Press.
- Lazar S, Valentini L. 2017. Proxy battles in just war theory: jus in bello, the site of justice, and feasibility constraints. In *Oxford Studies in Political Philosophy* III, ed. P Vallentyne, D Sobel, S Wall. Oxford, UK: Oxford Univ. Press. In press.
- Lippert-Rasmussen. 2013. Global injustice and redistributive wars. *Law Ethics Philos.* 1 (1): 65–86.
- List C, Pettit P. 2011. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Luban D. 1980a. The romance of the nation-state. *Philos. Public Aff.* 9 (4): 392–97.
- Luban D. 1980b. Just war and human rights. *Philos. Public Aff.* 9 (2): 160–81.
- Luban D. 2014. Risk taking and force protection. In *Reading Walzer*, ed. Y Benbaji, N Sussman, pp. 230–56. New York: Routledge.
- Marshall SLA. 1978. *Men against Fire: The Problem of Battle Command in Future War*. Gloucester, UK: Peter Smith.
- Mavrodes GI. 1975. Conventions and the morality of war. *Philos. Public Aff.* 4 (2): 117–31.
- May L. 2012. *After War Ends: A Philosophical Perspective*. Cambridge and New York: Cambridge Univ. Press.
- May L. 2015. *Contingent Pacifism: Revisiting Just War Theory*. New York: Cambridge Univ. Press.
- McIntyre A. 2001. Doing away with double effect. *Ethics* 111 (2): 219–55.
- McMahan J. 1994. Innocence, self-defense and killing in war. *J. Polit. Philos.* 2 (3): 193–221.
- McMahan J. 2004. War as self-defense. *Ethics Int. Aff.* 18 (1): 75–80.
- McMahan J. 2008. The morality of war and the law of war. In *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, ed. D Rodin, H Shue, pp. 19–43. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- McMahan J. 2009. *Killing in War*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- McMahan J. 2010a. Laws of war. In *The Philosophy of International Law*, ed. S Besson, J Tasioulas, pp. 493–510. New York: Oxford Univ. Press.
- McMahan J. 2010b. The just distribution of harm between combatants and noncombatants. *Philos. Public Aff.* 38 (4): 342–79.
- McMahan J. 2011. Who is morally liable to be killed in war? *Analysis* 71 (3): 544–59.
- McMahan J. 2016. Proportionality and necessity. See Lazar & Frowe 2016.
- McPherson L. 2004. Innocence and responsibility in war. *Can. J. Philos.* 34 (4): 485–506.
- Øverland G. 2013. 602 and one dead: on contribution to global poverty and liability to defensive force. *Eur. J. Philos.* 21 (2): 279–99.

- Pettit P. 2015. *The Robust Demands of the Good*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Quinn WS. 1989. Actions, intentions, and consequences: the doctrine of double effect. *Philos. Public Aff.* 18 (4): 334–51.
- Renzo M. 2013. Democratic authority and the duty to fight unjust wars. *Analysis* 73 (4): 668–76.
- Rickless SC. 1997. The doctrine of doing and allowing. *Philos. Rev.* 106 (4): 555–75.
- Rodin D. 2002. *War and Self-Defense*. Oxford, UK: Clarendon.
- Rodin D. 2011. Morality and law in war. In *The Changing Character of War*, ed. S Scheipers, H Strachan, pp. 446–63. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Rodin D. 2014. The myth of national self-defence. See Fabre & Lazar 2014, pp. 69–89.
- Ryan C. 2016. Pacifism. See Lazar & Frowe 2016.
- Schwenkenbecher A. 2013. Rethinking legitimate authority. In *Routledge Handbook of Ethics and War: Just War Theory in the 21st Century*, ed. F Allhoff, N Evans, A Henschke, pp. 161–70. New York: Routledge.
- Shue H. 1997. Eroding sovereignty: the advance of principle. In *The Morality of Nationalism*, ed. R McKim, J McMahan, pp. 340–59. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Shue H. 2008. Do we need a morality of war? In *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, ed. D Rodin, H Shue, pp. 87–111. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Shue H. 2010. Laws of war. In *The Philosophy of International Law*, ed. S Besson, pp. 511–30. New York: Oxford Univ. Press.
- Shue H. 2013. Laws of war, morality, and international politics: compliance, stringency, and limits. *Leiden J. Int. Law* 26 (2): 271–92.
- Smilansky S. 2010. When does morality win? *Ratio* 23 (1): 102–10.
- Statman D. 2014. Fabre’s crusade for justice: why we should not join. *Law Philos.* 33 (3): 337–60.
- Steinhoff U. 2008. Jeff McMahan on the moral inequality of combatants. *J. Polit. Philos.* 16 (2): 220–26.
- Stilz A. 2014. Territorial rights and national defence. See Fabre & Lazar 2014, pp. 203–28.
- Tadros V. 2015. Wrongful intentions without closeness. *Philos. Public Aff.* 43 (1): 52–74.
- Taylor C. 1995. Irreducibly social goods. In *Philosophical Arguments*, pp. 127–45. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Temkin LS. 1993. *Inequality*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Thomson JJ. 1986. *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
- Thomson JJ. 2008. Turning the trolley. *Philos. Public Aff.* 36 (4): 359–74
- Valentino B, Huth P, Croco S. 2010. Bear any burden? How democracies minimize the costs of war. *J. Polit.* 72 (2): 528–44.
- Waldron J. 2016. Deep morality and the laws of war. See Lazar & Frowe 2016.
- Walzer M. 2006a. Terrorism and just war. *Philosophia* 34 (1): 3–12.
- Walzer M. 2006b (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books. 5th ed.
- Walzer M. 2009. Responsibility and proportionality in state and nonstate wars. *Parameters* Spring: 40–52.
- Wasserstrom R. 1978. Book review: *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. *Harvard Law Rev.* 92 (2): 536–45.
- Zohar NJ. 1993. Collective war and individualistic ethics: against the conscription of “self-defense.” *Polit. Theory* 21 (4): 606–22.