

رویکردی انتقادی به حقوق بشر بین‌الملل در پرتو نظریه‌ی عدالت جهانی جان رالز^۱

مجید نیکوئی^۲

چکیده

مقاله‌ی حاضر با این پیش‌فرض که صرف بیان ادعایی ذیل عنوان «حق» در اسناد بین‌المللی، دلیلی بر موجه بودن ادعای مذکور نیست، در پرتو نظریه‌ی عدالت جهانی رالز، به ارائه‌ی رویکرد موجه به حق‌های مندرج در اسناد بین‌المللی می‌پردازد. پرسش پژوهش حاضر این است که «کدام یک از ادعاهای مذکور در اسناد بین‌المللی به عنوان حق واقعی بشر موجه است» و تلاش نویسنده بر تفکیک حق‌های واقعی از ادعاهای ناموجه در قالب مفهوم حق است. پاسخ به سؤال مذکور نیازمند فهم ویژگی‌های حقوق واقعی بشر و تعیین معیارهایی برای تشخیص آن است. این معیارها عبارتند از: ضروری بودن، جهانی بودن و حداقلی بودن. نتیجه آن که، برخی از حق‌های ادعایی در اسناد بین‌المللی، موجه و قابل دفاع نیستند، بلکه مطلوباتی هستند که با توجه به آموزه‌های جامع، در هر جامعه مورد قبول اعضا بوده و طبق برداشت مشترک آن‌ها از عدالت، قابل طرح و پی‌گیری است. در پایان نیز به ضرورت ایجاد معیارهای شکلی و ماهوی بین‌المللی برای به کارگیری مفهوم حقوق بشر و پیامدهای منفی «تورم حق‌ها» اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی: حق، حقوق بشر، نظریه‌ی عدالت، قانون ملل، جان رالز.

۱. تاریخ دریافت مقاله ۱۳۹۰/۵/۲۴؛ تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۰/۱۰/۱۷.

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی:

درآمد

نظام‌های حقوقی مجموعه‌ای از مفاهیم، قواعد، اصول،^۱ رویه‌ها و نهادها برای تمثیت مقتدرانه‌ی روابط جمعی انسان‌ها است (کلی، ۱۳۸۲: ۱۱). نظام‌های بین‌المللی، که نظام حقوق بشر بین‌الملل نیز جزئی از آن است، از اصل مذکور مستثنا نیست. در نظام‌های بین‌المللی نیز انتظارات بازیگران در یک حیطه‌ی موضوعی مشخص به وسیله‌ی همین مفاهیم، قواعد، اصول، رویه‌ها و نهادها به نقطه‌ی مشترک می‌رسد و دارای هم‌پوشانی می‌شود (Donnelly, 1986: 599-600).

حقوق بشر که از چند قرن گذشته در ادبیات فلسفی، سیاسی و اخلاقی از آن بحث شده است، تا پس از جنگ دوم جهانی به مثابه یک نظام حقوقی شناخته نشده بود؛ پیش از جنگ جهانی اول، حقوق بشر اساساً در حیطه‌ی صلاحیت داخلی کشورها بود و به جز ارجاع‌های کلی و مختصر به حقوق بیگانگان و حداقل رفتار استاندارد، حتی یک اعلامیه‌ی ضعیف نیز در این زمینه وجود نداشت (J. Wilson, et al, 2005: 3). بین دو جنگ جهانی نیز اگرچه تلاش‌هایی از سوی سازمان بین‌المللی کار^۲ و جامعه‌ی ملل^۳ در این مورد شد،^۴ ولی حقوق بشر نتوانست به منزله‌ی یک نظام حقوقی در عرصه‌ی بین‌المللی محقق شود (Donnelly, 1986: 614).

اواخر جنگ جهانی دوم، با تاسیس سازمان ملل متحد، حقوق بشر به مثابه یک رژیم یا نظام حقوقی بین‌المللی شناخته شد (Donnelly, 1986: 614-615). در مقدمه‌ی منشور، ایمان به حقوق اساسی بشر، شأن و منزلت انسان، حقوق برابر مردان و زنان و تمامیت ملت‌ها مورد تأیید و تأکید قرار گرفت و به مرور مفاهیمی چون «کرامت انسانی»، «حق» و «آزادی»، به همراه اصول، قواعد،^۵

۱. افزودن اصول حقوقی در کنار قواعد، سنگ بنای دیدگاه دورکین است. این اصول به عنوان راهنمای یک نظام حقوقی در رسیدن به عدالت و انصاف، نقش مکمل را بازی می‌کنند. افزون بر این، اصول برای اعتبار داشتن در یک نظام حقوقی نیازمند تصویب نیستند، لذا از قواعد متفاوتند (Dworkin, 1985).

2. International Labour Organization (ILO)

3. League of Nations

۴. تصویب کنوانسیون منع برده‌داری (۱۹۲۶) و کنوانسیون مرتبط با کار اجباری (۱۹۳۰) از نمونه‌ی این تلاش‌هاست.

۵. قواعد حقوق بشر راه همانند سایر نظام‌های حقوقی، باید در منابع این نظام جست و جو کرد. منابع نظام حقوق بشر بین‌الملل اصولاً همان منابع حقوق بین‌الملل (معاهده، عرف و...) است. همانند عرصه‌ی حقوق بین‌الملل،

نهادها^۱ و رویه‌های حقوقی مربوط پا به عرصه‌ی وجود گذاشتند. از این زمان به بعد، گفتمان حقوق بشر توانسته است در هدایت جریان‌های نظری و عملی حقوق بشر بین‌الملل نقشی محوری ایفا کند. تلاش برای تصویب اسناد جهانی و منطقه‌ای الزام‌آور و ارشادی در راستای حمایت از حقوق بشر و تأسیس نهادهای قضایی و نظارتی بین‌المللی، نشان از حرکت نظام بین‌المللی به سوی تأمین حقوق بنیادین انسان در برابر تعدی‌های دولت‌ها است.

قواعد حقوق بشر و اسناد بین‌المللی مربوط در میان کشمکش‌های سیاسی دولت‌ها تدوین شده‌اند. به خصوص میثاقین بین‌المللی حقوق بشر، که از اسناد اصلی در این زمینه‌اند، در اوج جنگ سرد و جهان دو قطبی به رشته‌ی تحریر درآمدند. به‌علاوه، در جهانی که حقوق بشر به یکی از معیارهای اصلی سنجش عملکرد دولت‌ها تبدیل شده است، و نیز با عطف نظر به پدیده‌ی «تورم حق‌ها» (فریمن، ۱۳۸۷: ۶) ضرورت بررسی نقادانه‌ی حق‌های بشری آشکارتر می‌شود.

این نوشتار بر آن است با استفاده از نظریه‌ی عدالت جهانی جان رالز در کتاب «قانون ملل»، حق‌های بشری مندرج در اسناد بین‌المللی را ارزیابی نماید. پیش از آن لازم به ذکر است که حقوق بشر، در یک تقسیم‌بندی سنتی، به سه نسل تقسیم شده‌اند. نسل اول دربرگیرنده‌ی حقوق مدنی و سیاسی است؛ نسل دوم، شامل حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است؛ و نسل سوم حقوق جمعی یا حقوق همبستگی

معاهدات در نظام حقوق بشر بین‌الملل نقشی اساسی ایفا می‌کنند. با این حال، چنان‌که کمیته‌ی حقوق بشر تصریح کرده است، میان معاهدات حقوق بشری و معاهدات حقوق بین‌المللی تفاوتی اساسی وجود دارد و آن این‌که حقوق بشر و معاهدات آن ماهیت میادله‌ی بین‌الدولی ندارند و نمی‌توانند مشمول اصل عمل متقابل کشورها شوند. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۶: ۱۷۹-۱۷۵).

۱. در یک تقسیم‌بندی کلی، سازوکارهای جهانی نظارت بر حقوق بشر به دو دسته تقسیم می‌شوند: (۱) سازوکارهایی که به طور مستقیم مجمع عمومی یا شورای اقتصادی اجتماعی) یا به صورت غیرمستقیم (مانند کمیسیون مقام زن) از منشور سازمان ملل متحد نشأت گرفته‌اند؛ (۲) سازوکارهایی که بر اساس معاهدات حقوق بشری به وجود آمده‌اند (کمیته‌ی حقوق بشر، کمیته‌ی حقوق اقتصادی اجتماعی و فرهنگی و...). افزون بر این، ارکان دیگری چون شورای امنیت، دیوان دادگستری بین‌المللی، کمیسیون حقوق بین‌الملل و مانند آن‌ها، هر کدام به مثابه یک نهاد، به نحوی از انحاء (وضع قواعد، نظارت بر اجرای قواعد و قضاوت) در اجرای حقوق بشر نقش دارند (شایگان و همکاران، ۱۳۸۲: ۸-۶). البته در کنار سازوکارهای جهانی نظارت بر حقوق بشر، سازوکارهای منطقه‌ای نیز وجود دارند.

۲. شاید دلیل اصلی ظهور پدیده‌ی تورم حق‌ها، اجبار ناشی از به کارگیری ادبیات حق باشد؛ زیرا وقتی ادعایی زیر عنوان حق بیان می‌شود، در واقع، آن را از حیثه‌ی مطلوب خود به عرصه‌ای که به لحاظ هنجاری مهم و ضروری است کشانده‌ایم (Jones, 1994: 3-6).

را در بر دارد. برای بررسی حق‌های بشر در بخش پایانی، به همین تقسیم‌بندی اتکا می‌شود.^۱

اکنون باید پرسید چرا برای ارزیابی حق‌ها باید به نظریه‌ی عدالت تمسک جست؟ پاسخ آن است که چون حق به یک معنا، اعمال محدودیت موجه بر آزادی دیگری است،^۲ از این رو تعیین انواع حقوق و آزادی‌های افراد و محتوای آن‌ها، جز با ارائه‌ی یک معیار و دستگاه توزیع ممکن نیست. نظریه‌ی عدالت در بردارنده‌ی چنین معیاری است (Steiner, 1994: 2-3). با این حال گفتنی است حق، بخش محدودی از سرزمین عدالت را اشغال می‌کند (راسخ، ۱۳۸۴: ۱۲) و عدالت، به مثابه اساسی‌ترین مفهوم در فلسفه‌ی سیاسی و حقوق، شمار دیگری از ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی و ضرورت‌های زندگی جمعی را نیز در بر می‌گیرد و تلاش دارد میان آن‌ها تعادل ایجاد کند (بشیری، ۱۳۸۳: ۷). از میان نظریه‌های گوناگون عدالت،^۳ قانون ملل از این نظر که نه تنها به فرهنگ و آموزه‌ی خاصی متمایل نیست، بلکه به پایداری همه‌ی فرهنگ‌ها می‌اندیشد، نسبت به سایر نظریه‌ها از قوت بیشتری برخوردار است. بر این اساس، لازم است ابتدا نظریه‌ی قانون ملل به اجمال توضیح داده شود.

۱. به واژه‌ی «نسل» (generation) برای تقسیم حقوق بشر ابراد شده است. بر این اساس به‌کارگیری واژه‌ی نسل به طور ضمنی این معنا را می‌رساند که با ورود نسل جدید، نسل قبلی می‌میرد و نسل جدید جایگزین آن می‌شود، با این‌که نسل قبل در صورت زنده بودن هم کاربرد و اهمیت خود را از دست می‌دهد (Wellman, 2000: 641; Alston, 1982: 316). ابراد دیگری نیز ممکن است بر کاربرد واژه‌ی نسل در خصوص حق‌های بشری وارد شود؛ جدا سازی حقوق بشر در قالب نسل‌های متفاوت، منجر به واگرایی، به جای هم‌گرایی حقوق بشر می‌شود. در اینجا واژه‌ی نسل را به هیچ‌یک از معناهای پیش گفته برای حقوق بشر به کار نمی‌بریم و صرفاً برای دسته‌بندی و توضیح ساده‌تر آن‌ها به کار برده شده است.

۲. تعریف استاینر از مفهوم حق نسبت به دو نظریه‌ی اراده و منفعت در باب حق، بی‌تفاوت است؛ مبنای محدودیت موجه آزادی دیگری می‌تواند، اراده یا منفعت صاحب حق باشد (برای بررسی تفصیلی نظریه‌ی اراده و منفعت، بنگرید به: والدرون، ۱۳۸۷: ۱۵۶)، گرچه وی در تحلیل نهایی نظریه‌ی اراده را برمی‌گزیند (Steiner, 1994: 59-73).

۳. نظریه‌های عدالت را می‌توان به نظریه‌های ارزشی و تحلیلی تقسیم کرد (استاینر، ۱۳۸۲، مقدمه‌ی مترجم). نظریه‌های ارزشی یا تک ارزشی هستند، که اصولاً به ارزش آزادی یا برابری متمایل‌اند، یا چند ارزشی که مجموعه‌ای از ارزش‌ها را برمی‌گزینند. نظریه‌ی استاینر (Steiner, 1994) نمونه‌ای از نظریه‌های تحلیلی و نظریه‌های هایک (Hayek, 1982) و نوزیک (Nozick, 1974) نمونه‌هایی از نظریه‌های تک ارزشی هستند که بر مفهوم آزادی متمرکزند. در مقابل، نظریه‌ی عدالت رالز (Rawls, 1971) نمونه‌ای از نظریه‌ی تک ارزشی است که بر مفهوم برابری استوار است. رالز در کتاب حوزه‌های عدالت، تلاش می‌کند مجموعه‌ای از ارزش‌ها را توضیح دهد که البته حاصل کار وی معرفی مفهومی پیچیده از برابری است (Walzer, 1983). نظریه‌ی قانون ملل از جهات گوناگون با نظریه‌ی اخیر هم‌خوانی دارد. در پایان این قسمت به مقایسه‌ی مختصر این دو نظریه می‌پردازیم.

۱. مفهوم نظریه‌ی قانون ملل

نظریه‌های جان رالز در باب عدالت را می‌توان به دو نظریه‌ی متمایز تقسیم کرد: یکی نظریه‌ی عدالت برای جامعه‌ی آزادی‌خواه دموکرات مانند آمریکا، که در سه کتاب خود به نام‌های «نظریه‌ی عدالت»، «آزادی‌خواهی سیاسی» و «عدالت به مثابه انصاف» به طور مفصل به آن پرداخته است (۱۹۷۱، ۱۹۹۳، ۲۰۰۱) و دیگری نظریه‌ی عدالت وی برای جامعه‌ی جهانی در کتاب قانون ملل (۱۹۹۹). اصول شکلی و شرایط رسیدن به اصول ماهوی عدالت، هم‌چون توجه به واقعیات موجود در جوامع، استفاده از سنت قراردادگرایی و قرار دادن مذاکره کنندگان در پس پرده‌ی بی‌خبری، در هر دو نظریه‌ی وی یکسان است که در ادامه شرح داده می‌شود.

از جمله واقعیات‌های موجود در جوامع، واقعیتِ تکثرگرایی معقول^۱ است. این واقعیت گویای آن است که آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی بسیار متنوعی در جهان موجود است و این تنوع یکی از ویژگی‌های اصلی جوامع انسانی است.

افزون بر این، اعمال قهرآمیز یکی از این آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی، تنها با کاربرد ظالمانه‌ی قدرت امکان پذیر است. هم‌چنین، نظامی پایدار می‌ماند که بر اثر اختلاف میان آموزه‌ها پاره پاره نشود و از جانب اکثریت قابل توجهی از اعضای آن نظام پذیرفته شود (Rawls, 2001, Ch.1).

چنین واقعیاتی، از نظریه‌های اجتماعی استنتاج نشده‌اند که قابل رد باشند، بلکه، از دقت در تاریخ و تجربه‌های سیاسی به دست آمده‌اند. بنابراین، باید آن‌ها را جدی گرفت (Rawls, 1999:126-127).

از نظر رالز (Rawls, 2001, ch. 1)، هدف عدالت ایجاد یک نظام منصفانه‌ی همکاری میان اعضای جامعه است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. اعضای که قرار است در این نظام منصفانه با هم همکاری کنند، اشخاصی معقول^۲ و عقلانی^۳ هستند. اشخاص معقول می‌پذیرند که در صورت لزوم باید به قیمت منافع خودشان به اصول عدالت احترام بگذارند. بنابراین، اگر به شرایط منصفانه‌ی همکاری که دیگران هم آن را می‌پذیرند احترام نگذاریم، کاری نامعقول انجام داده‌ایم. با این حال، افراد

1. Reasonable Pluralism
2. Reasonable
3. Rational

در عین حال عقلانی نیز هستند، یعنی ممکن است در شرایط معقول (موقعیتی که دیگران به شرایط منصفانه‌ی همکاری احترام می‌گذارند)، این شرایط را به سود خود نقض کنند؛ زیرا ممکن است از این نقض، قدرت بیشتری کسب کنند. بنابراین، افراد ممکن است در شرایط معقول، به دلیل سود شخصی، عقلانی ولی نامعقول باشند. اکنون با توجه به این که واقعیت تکثرگرایی معقول به اعضا اجازه نمی‌دهد در خصوص یک مرجع اخلاقی یا متن مقدس به توافق برسند، آنان چگونه بر سر شرایط منصفانه‌ی همکاری توافق می‌کنند؟

رالز، پاسخ را در توافق میان اعضا در شرایطی که برای همگان منصفانه باشد، می‌بیند. به این معنا که، عده‌ای از اعضا موقعیت بهتری نسبت به دیگران نداشته باشند. وی برای این که بتواند به این شرایط برسد، وضعیت نخستینی را فرض می‌گیرد که اعضای مذاکره کننده در پرده‌ی بی‌خبری هستند. در این وضعیت، اعضا از موقعیت مالی، نژادی، جنسی، اجتماعی، باورهای اخلاقی خود و سایر مواهب فطری‌شان، مانند هوش، بی‌خبرند (Rawls, 1971: 136-149).^۱ در این صورت، نمایندگان افکار و موقعیت‌های مختلف، در وضعیتی برابر قرار می‌گیرند و قاعده‌ی بنیادین برابری شکلی رعایت می‌شود و اعضا می‌توانند بر سر اصول عدالت به توافق برسند.

تا اینجا، یعنی مرحله‌ی ایجاد شرایط شکلی لازم برای رسیدن به اصول ماهوی عدالت، هر دو نظریه‌ی عدالت رالز یکسان اند. با این حال اصول ماهوی عدالت در دو نظریه متفاوت اند؛ مذاکره‌کنندگان در جامعه‌ی داخلی افراد هستند، در حالی که در جامعه‌ی بین‌المللی، ملت‌ها مذاکره می‌کنند؛ در نظام داخلی، ساختارهای بنیادین و مفاهیمی وجود دارند که در نظام بین‌المللی موجود نیستند.^۲ در ادامه، اصول ماهوی عدالت که رالز برای جامعه‌ی جهانی پیشنهاد می‌کند، یعنی اصول نظریه‌ی قانون ملل به اجمال بحث می‌شود.

۱. اصول عدالت مورد توافق، از وضعیت نخستین استنتاج نمی‌شوند، بلکه این اصول در وضعیت نخستین که شرایط منصفانه را ایجاد کرده است، از فهرست معینی انتخاب می‌شوند. وضعیت نخستین، صرفاً نوعی ابزار منصفانه‌ی گزینش اصول است (Rawls, 1999: 39-42).

۲. از جمله‌ی این مفاهیم از نظر رالز، مفهوم شهروندان آزاد و برابر است که مختص جوامع آزادی‌خواه است. از دید وی، اصرار جوامع آزادی‌خواه در عرصه‌ی بین‌المللی بر مفاهیمی که مختص ساختارها و مفاهیم جامعه‌ی خودشان است باعث می‌شود قانون ملل به نظامی و متعصب بدل شود که با مفهوم عدالت سازگاری ندارد.

۲. اصول قانون ملل

رالز نظریه‌ی قانون ملل را تفسیر خاصی از حق و عدالت می‌داند که نسبت به اصول و قواعد حقوق بین‌الملل و اجرای آن اعمال می‌شود و این نظریه را «آرمان‌شهر واقع‌گرا»^۱ می‌نامد؛ زیرا در عین آرمانی بودن، به واقعیاتی چون وجود کشورهای قانون‌شکن و جوامع محنت‌زده توجه دارد.

کنش‌گران اصلی که در وضعیت نخستین در ورای پرده‌ی بی‌خبری در مورد اصول عدالت تصمیم‌گیری می‌کنند، نمایندگان ملت‌ها، نه دولت‌ها، هستند؛ زیرا ملت‌ها ویژگی اخلاقی مشخصی دارند. ملت‌ها معقول و عاقل‌اند و در شرایط منصفانه با دیگر ملت‌ها همکاری می‌کنند؛ حال آن‌که کشورهای حاضر نیستند منافع خود را در شرایط معقول کنار بگذارند. کشورهای از قدرت خود در راه سلطه‌طلبی استفاده می‌کنند و اگر منافع‌شان اقتضا کند، برای ضمیمه کردن دیگر کشورها به خود، به جنگ‌های توسعه‌طلبانه دست می‌زنند (Rawls, 1999: 25).

اکنون نمایندگان ملت‌ها، در پس پرده‌ی بی‌خبری بر سر اصول زیر توافق می‌کنند:^۲

۱- آزادی و استقلال ملت‌ها که دیگر ملت‌ها باید به این آزادی و استقلال احترام بگذارند؛

۲- پای‌بندی به تعهدات؛

1. Realistic Utopia

۲. البته رالز، اصول قانون ملل را سیاست خارجی مردم آزادی‌خواه معقول می‌داند و کتاب خود را ادامه‌ی نظریه‌ی عدالت (۱۹۷۱) معرفی می‌کند؛ به این صورت که مردم آزادی‌خواه، پس از توافق بر سر اصول عدالت (دو اصل عدالتی که در کتاب نظریه‌ی عدالت آمده است) برای جامعه‌ی خود، وارد وضعیت نخستین دیگری می‌شوند. وی این وضعیت را، وضعیت نخستین دوم می‌نامد که جوامع آزادی‌خواه با هم بر سر هشت اصل قانون ملل توافق می‌کنند. سپس وارد وضعیت نخستین سوم می‌شوند. در اینجا نمایندگان مردم آزادی‌خواه معقول، با نمایندگان مردم شرافتمند وارد مذاکره می‌شوند و باز بر سر هشت اصل عدالت توافق می‌کنند. توجه به این مسأله مهم است که در وضعیت نخستین اول نمایندگان افراد به مذاکره می‌نشینند و در دو وضعیت نخستین دیگر، نمایندگان ملت‌ها هستند که با هم مذاکره می‌کنند. در هر صورت، رالز متذکر می‌شود که ساختار این توافقات و ترتب آن‌ها ضروری نیست. ملت‌ها در ورای پرده‌ی بی‌خبری، بر سر این اصول توافق می‌کنند و در عالم واقع هم، جوامع آزادی‌خواه معقول و جوامع شرافتمند این اصول را رعایت می‌کنند. از نظر رالز، به این دلیل که تکثرگرایی معقول یکی از ویژگی‌های اصلی جوامع آزادی‌خواه دموکرات است، آن‌ها می‌پذیرند که در عرصه‌ی بین‌المللی تنوع میان آموزه‌های جامع اخلاقی ممکن است بسیار بیش از تکثر موجود در جوامع آزادی‌خواه دموکرات باشد. بنابراین، با توجه به این تکثرگرایی معقول، جوامع آزادی‌خواه دموکرات سعی نمی‌کنند مفاهیم و ساختارهایی را که مختص جوامع خودشان است، وارد جامعه‌ی بین‌المللی کنند.

- ۳- برابری ملت‌ها که می‌توانند طرف تعهداتی قرار گیرند که آن‌ها را محدود می‌کنند؛
- ۴- تعهد به وظیفه‌ی عدم مداخله؛
- ۵- حق دفاع از خود و ممنوعیت شروع جنگ به دلیلی غیر از دفاع از خود؛
- ۶- احترام به حقوق بشر؛
- ۷- اعمال محدودیت بر اعمال جنگی؛
- ۸- وظیفه‌ی مساعدت به دیگر ملت‌هایی که در شرایط نامطلوب اقتصادی هستند؛ شرایطی که مانع از داشتن نظام سیاسی، اجتماعی عادلانه یا مطلوب است.^۱ رالز بر این باور است که اصول پیش‌گفته، کامل نیستند و ممکن است اصول دیگری به آن‌ها اضافه شوند. هم‌چنین، این اصول باید در راستای یکدیگر تفسیر شوند.

۳. حقوق بشر در قانون ملل

حقوق بشر از دید رالز (Ibid, 1999: 68) آن حق‌هایی است که به هیچ آموزه‌ی دینی یا فلسفی خاص در مورد طبیعت بشر وابسته نیست؛ زیرا اثبات حقوق بشر به آن روش، تکثرگرایی موجود را به مثابه یک واقعیت نادیده می‌گیرد. به دیگر سخن، آموزه‌های جامع، اعم از دینی و غیردینی، نظریه‌ی حق را بر فهم اخلاقی خاصی از سرشت انسانی بنا می‌کنند و از این رو، نمی‌توانند مورد توافق همه‌ی ملت‌ها قرار بگیرد؛ ملت‌هایی که هر کدام به مجموعه‌ی خاصی از آموزه‌های جامع و گاه متضاد با یکدیگر باور دارند (Ibid: 80).

بر این اساس در قانون ملل، حق‌های بشر نباید بیان‌گر سنت‌های فکری یک فرهنگ خاص باشند؛ زیرا این حق‌ها صرفاً موضوع توافق میان اعضای یک

۱. رالز در دو کتاب نظریه‌ی عدالت و آزادی‌خواهی سیاسی که در واقع نظریه‌ی عدالت وی، برای جامعه‌ی آزادی‌خواه دموکرات است، فهرستی از اصول جایگزین مانند اصول مربوط به سودانگاری را معرفی می‌کند و برای این ادعا که چرا نمایندگان افراد در وضعیت نخستین، آن اصول جایگزین را انتخاب نمی‌کنند، استدلال می‌کند. وی در کتاب قانون ملل، از آوردن اصول جایگزین خودداری می‌کند و به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که نمایندگان ملت‌های نظام‌مند، یعنی ملل آزادی‌خواه معقول و ملل شرافتمند، وقتی در مقابل این اصول قرار می‌گیرند و برابری میان ملت‌ها را در این اصول مشاهده می‌کنند، دلیلی بر عدول از آن‌ها و ارائه‌ی اصول جایگزین نمی‌بینند. البته شرط پذیرش این اصول را عمل متقابل میان ملت‌ها می‌داند.

ملت نیست، که در وحدت نظر آن‌ها نیز تردید وجود دارد، بلکه ملت‌های گوناگون، از جمله ملت‌های آزادی‌خواه و شرافتمند غیر آزادی‌خواه نیز با این حق‌ها موافق‌اند (Ibid: 68).^۱

برای اینکه ملت‌های گوناگون بر سر حقوق بشر به توافق برسند، این حقوق باید ضروری، جهانی و حداقلی باشند (Ibid: 79-80). ضروری بودن آن‌ها بدین معناست که نه تنها ملت‌های آزادی‌خواه، بلکه ملت‌های شرافتمند غیر آزادی‌خواه نیز به نقض این حق‌ها اعتراض می‌کنند. حقوق یاد شده، جهانی‌اند و همه‌ی ملت‌ها آن‌ها را می‌پذیرند، از این رو، نمی‌توانند بر یک آموزه‌ی جامع خاص بنا شوند. در آخر، حق‌های بشر حداقلی‌اند؛ بدین معنا که صرفاً معیارهایی حداقلی، نه کافی، برای سنجش مطلوبیت نظام سیاسی داخلی و نهادهای اجتماعی آن به دست می‌دهند. معیارهای حداکثری نمی‌توانند مورد توافق مللی قرار گیرند که در وضعیت نخستین از وضعیت مادی و منابع خود در عالم واقع بی‌خبرند. بنابراین، رالز تأکید می‌کند که نمی‌توان حقوق بشر در سطح بین‌المللی را با حقوق شهروندان در جوامع دموکراتیک مشروطه یکسان دانست (Ibid: 79-80). وجود حق‌های بشر، شرط لازم هرگونه نظام همکاری اجتماعی است و چنان‌چه حق‌ها به طور نظام‌مند نقض شوند، هیچ‌گونه نظام همکاری برجای نخواهد ماند و نظام بردگی و سلطه، بر اساس زور برقرار می‌شود (Ibid: 68).

۴. انواع جوامع از منظر قانون ملل

رالز پنج نوع جامعه را، بر اساس نسبت آن‌ها با اصول عدالت و حقوق بشر شناسایی می‌کند: آزادی‌خواه معقول، شرافتمند،^۲ محنت‌زده،^۲ کشورهای قانون‌شکن

۱. رالز به برداشتی سیاسی از حقوق بشر نزدیک می‌شود، یعنی توافق همه‌ی ملت‌ها شرط موجه بودن این حق‌هاست (Raz, 2007) ضمن نقد رویکردهای اخلاقی به حقوق بشر، مانند نظریه‌های گوئرت (Gewirth, 1984) و گریفین (Griffin, 2001) که نظریه‌هایشان را به ترتیب بر فاعلیت (agency) و شخص بودن (personhood) بنا می‌کنند، از رویکردی مشابه رالز دفاع می‌کند. دیدگاه رالز و رز مخالفانی هم دارد. برای نمونه، هارت معتقد بود که حق مفهومی اخلاقی بی‌طرف است (Hart, 1955). از این رو، نافی این نظر است که حق در مفهوم غیرسیاسی لزوماً بر یک آموزه‌ی جامع اخلاقی بنا می‌شود. استاینر نیز با وام گرفتن مفاهیمی از ارسطو، لاک و کانت، رویکردی مشابه هارت را برمی‌گزیند و نظریه رالز را به نقد می‌کشد (Steiner, 2010).

2. Decent Societies

3. Burdened Societies

و مطلق‌گرای خیرخواه. از آنجا که جوامع آزادی‌خواه معقول و جوامع شرافتمند اصول عدالت را می‌پذیرند و برای عضویت در جامعه‌ی ملل شایستگی دارند، از این رو «جوامع نظام‌مند» نامیده می‌شوند.

وی ملت‌های آزادی‌خواه را همان کشورهای آزادی‌خواه دموکرات می‌داند که نظام سیاسی آن‌ها بر پایه‌ی قانون اساسی‌ای استوار شده که آزادی برابر را برای همگان تضمین می‌کند. در این نظام‌ها، اصل یک شهروند-یک رأی، رایج و حاکم است. در مقابل، کشورهای قانون‌شکن به اصول قانون ملل پای‌بند نیستند و گاه آشکارا حقوق مردمان خود را نقض کرده یا به مرزهای دیگر ملت‌ها تجاوز می‌کنند. این امر مجوز اعمال فشار از سوی سایر ملت‌هاست. از دید کشورهای قانون‌شکن، صلح فقط با سلطه‌ی آنان حاصل می‌شود و لذا نمی‌توان آن‌ها را به عضویت جامعه‌ی ملت‌ها پذیرفت (Rawls, 1999: 123).^۱ جوامع محنت‌زده، آن دسته از جوامع‌اند که سایر ملت‌ها موظفند به آن‌ها کمک کنند تا بتوانند ساختار داخلی خود را به ساختاری آزادی‌خواه یا شرافتمند تبدیل کنند و عضو جامعه‌ی ملل شوند (Rawls: 105).^۲ جوامع مطلق‌گرای خیرخواه جوامعی هستند که به حقوق بشر احترام می‌گذارند، ولی از آنجا که اعضای این جوامع از داشتن نقش معنادار و فعال در تصمیمات سیاسی منع می‌شوند، در زمره‌ی ملت‌های نظام‌مند قرار نمی‌گیرند (Ibid: 63).

مهم‌ترین گروه از میان جوامع پنج‌گانه، ملت‌های شرافتمند هستند. این ملت‌ها برای اعضای جامعه‌ی خود، نقشی معنادار و فعال در تصمیمات سیاسی قائل‌اند و از آنجا که حقوق بشر و اصول قانون ملل را کاملاً رعایت می‌کنند، شایسته‌ی عضویت در جامعه‌ی ملل‌اند. با این حال ملت‌های شرافتمند، بر خلاف ملت‌های آزادی‌گرا، اصل آزادی برابر برای همه‌ی شهروندان (یک شهروند-یک رأی) را نمی‌پذیرند. گرچه ملت‌های شرافتمند می‌توانند انواع مختلفی داشته باشند، رالز صرفاً به

۱. در واقع، گستردگی و جهان‌شمولی، شرط اصلی آموزه‌های جامع این کشورهاست. یعنی اگر آن آموزه‌ها در حیطه‌ی وسیعی اجرا نشود، به این معناست که اصلاً اجرا نشده است.
 ۲. وظیفه‌ی کمک به جوامع محنت‌زده به معنای ایجاد یک نظام باز توزیع منابع در جهان نیست. (Rawls, 1999: 106). وضعیت فرهنگی خاص این جوامع (مانند عدم صداقت اعضای جامعه در کارکردن، کم‌کاری، عدم توانایی در نوآوری و تجمل‌گرایی) و وضعیت سیاسی ویژه‌ی آن‌ها مانند عدم توانایی حکومت در بهره‌وری از منابع مادی و انسانی علت وجود فقر بسیاری از این جوامع است، نه عدم وجود منابع (Ibid: 108). از این رو، وظیفه‌ی کمک به معنای کمک اقتصادی صرف، باعث ریشه‌کن شدن فقر در این جوامع نمی‌شود و وظیفه‌ای پیچیده است که باید در هر جامعه‌ی محنت‌زده‌ی خاص، جداگانه تعریف و پی‌گیری شود.

توضیح یک نوع آن، یعنی جامعه‌ی سلسله مراتبی شرافتمند می‌پردازد (Ibid: 68).
 جوامع سلسله مراتبی شرافتمند ممکن است دینی یا غیردینی باشند، ولی
 همگی هم‌گرا یا انجمن‌گرا هستند. توضیح این‌که، عضویت اعضای این جوامع در
 گروه‌های متفاوت به نحو اولی و اصیل پذیرفته می‌شود و در عین حال هر یک از این
 گروه‌ها جزئی از نظام سلسله مراتبی شرافتمندانه در نظام حقوقی این جوامع است
 (Ibid: 64). این جامعه باید دو ویژگی دیگر نیز داشته باشد:

نخست، اهداف تجاوزطلبانه نداشته باشد؛ به استقلال دیگر جوامع احترام
 بگذارد و آموزه‌های جامعه‌ی را حمایت کند که ناقض صلح نباشند (Ibid: 64).

معیار دوم خود از سه جزء تشکیل می‌شود:

۱- جامعه‌ی سلسله مراتبی شرافتمند در بر دارنده‌ی اصل عدالت به مثابه
 خیر عمومی^۱ به روایت، خودش است، ولی در این روایت حقوق بشر را برای همه‌ی
 مردم جامعه تضمین می‌کند؛

۲- در این جوامع برابری ارزشی کامل شهروندان وجود ندارد، ولی انسان‌ها به
 مثابه افرادی شرافتمند، عقلانی، مسؤول و واجد قدرت مشارکت در زندگی سیاسی
 شناخته می‌شوند (Ibid: 65-66)؛

۳- قضات و دیگر مقامات رسمی باید صادقانه به اداره‌ی نظام حقوقی بر
 اساس مفهوم عدالت به مثابه خیر عمومی اعتقاد داشته باشند. آنان باید با حسن نیت
 بی‌میلی خود را نسبت به ممنوعیت‌های غیرعادلانه‌ی قانونی به طور علنی اعلام کنند
 (Ibid: 66-67).

با این حال، رالز معتقد است معیارهای پیش‌گفته تنها به صورت کلی برای
 تشخیص جوامع شرافتمند قابل قبول‌اند، ولی تعریف دقیقی از جوامع شرافتمند
 وجود ندارد.^۲

۱. common good idea of justice رالز بین «اصل عدالت به مثابه خیر عمومی» و «هدف مشترک مردم»
 (common aim of people) تمایز قائل می‌شود. از نظر وی، هدف مشترک مردم (یا اولویت‌های ویژه) اصولاً
 شامل اهداف رشد اقتصادی و سیاسی یک جامعه است. در صورتی که اصل عدالت به مثابه خیر عمومی، روشی
 مشورتی است که جوامع شرافتمند در ساختار سیاسی خود پیشه می‌کنند. این اصل تعقیب اهداف مشترک را
 تشویق می‌کند، ولی صرف به دست آوردن حداکثری هدف مشترک مد نظر اصل عدالت، به مثابه خیر عمومی
 نیست. تحصیل هدف مشترک تا جایی تشویق و حمایت می‌شود که با روند مشورتی جامعه در تضاد قرار نگیرد
 (Ibid: 71).

۲. وی در کتاب آزادی‌خواهی سیاسی، همین روش (ارائه‌ی معیار، نه تعریف) را در تبیین مفهوم معقولیت به کار

رالز ایده‌ی جامعه‌ی شرافتمند و مفهوم حقوق اقلیت را با یک جامعه‌ی فرضی، جامعه‌ی کزانتستان،^۱ روشن‌تر می‌کند. در کزانتستان، حکومت دارای ساختار سلسله مراتبی شرافتمند است. افزون بر این، کزانتستان، جامعه‌ای اسلامی است که نظام حقوقی آن متأثر از اسلام است؛ دینی که مطلوب اکثریت افراد جامعه است. بنابراین، فقط مسلمانان حق تصدی مشاغل اصلی سیاسی را دارند، ولی با پیروان سایر ادیان مدارا می‌شود و آنان نیز می‌توانند بدون ترس و واهمه اعمال دینی خود را انجام دهند (Ibid: 76). در واقع در این جامعه، اگر چه همه‌ی اعضا در تصمیم‌گیری‌های سیاسی نقش فعالی دارند، ولی به دلیل عدم پذیرش اصل برابری همه به صورت کامل، اقلیت نمی‌توانند به مشاغل اصلی سیاسی برسند. در ساختار سلسله مراتبی کزانتستان، با همه‌ی گروه‌ها مشورت می‌شود. هر عضو جامعه، عضو یکی از گروه‌های موجود در آن است. باورهای هر گروه، از سوی نهادی از گروه ارائه می‌شود که از منافع بنیادین گروه مطلع است، لذا منافع بنیادین همه‌ی گروه‌های جامعه در نظر قرار می‌گیرد. نهاد تصمیم‌گیرنده‌ی نهایی (فرمانروا)، دیدگاه‌های همه‌ی نهادهای مورد مشورت را می‌سنجد و در راستای اولویت‌ها یا هدف مشترک مردم تصمیم می‌گیرد (Ibid: 77). شنیدن سخن مخالفان از مهم‌ترین ویژگی‌های جوامع مشورتی سلسله مراتبی شرافتمند است که آن‌ها را از نظام‌های قیم‌مآب متمایز می‌کند. فضات و مقام‌های رسمی در این جوامع صادقانه بر این باورند که نظام حقوقی باید مبتنی بر مفهوم خیر عمومی هدایت شود و در مواردی که اعتراضات موجه باشد، می‌پذیرند که انجام اصلاحات و تغییر هنجارهای موجود ضروری است (Ibid: 78 & 66-67). در آخر به باور رالز «اگر ایجاد جامعه‌ی ملل معقولی که اعضای آن حاضر باشند قدرت خود را تابع اهداف معقول قرار دهند ممکن نباشد و انسان‌ها تا این حد اخلاق‌گریز باشند، باید هم‌آوا با کانت پرسید آیا زندگی کردن در چنین جهانی ارزش دارد؟» (Ibid: 127-128).

گرفته است (۱۹۹۳).

1. Kazanestan.

۵. ارزیابی حقوق بشر در پرتو قانون ملل

در بخش گذشته، نظریه‌ی قانون ملل توضیح داده شد. در این بخش، با اعمال نظریه‌ی پیش‌گفته بر حقوق بشر، قواعد موجود در این نظام نقادانه ارزیابی می‌شود. این ارزیابی در مورد حقوق مربوط به هر نسل به صورت جداگانه انجام می‌شود.

۵-۱. حقوق نسل اول از دیدگاه قانون ملل

رالز در میان حقوق نسل اول، صراحتاً، حق حیات شامل حق بر وجود داشتن و امنیت؛ حق بر آزادی شامل آزادی از بردگی، میزان ضروری آزادی وجدان و تضمین آزادی دینی و اندیشه؛ و حق بر تساوی شکلی در مقابل قانون یعنی رفتار مشابه در موارد مشابه را می‌پذیرد (Ibid: 65). افزون بر آن، مواد ۳ تا ۱۸ اعلامیه را مورد پذیرش قرار می‌دهد (Ibid: 80). دلیل پذیرش این حق‌ها با توجه به مبانی قانون ملل این است که، اگر یک نظام اجتماعی این حقوق کاملاً حداقلی را نپذیرد، اساساً نمی‌تواند برای همکاری سیاسی و اجتماعی میان اعضا برنامه‌ریزی کند. عدم پذیرش آن‌ها در یک نظام حقوقی، باعث ایجاد جامعه‌ی بردگان می‌شود؛ جامعه‌ای که در آن هر طرحی با زور و اجبار پی‌گیری شده و جایی برای همکاری اجتماعی-سیاسی باقی نمی‌ماند. پس، ملت‌ها در پس پرده‌ی بی‌خبری مسلماً بر سر این حقوق حداقلی، جهانی و ضروری توافق می‌کنند؛ چرا که از آموزه یا ایدئولوژی خاصی نشأت نگرفته‌اند. حق تعیین سرنوشت، حق آزادی بیان، حق مشارکت سیاسی و حقوق اقلیت‌ها، از میان حقوق نسل اول، نیازمند دقت نظر بیشتر است، که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

از آنجا که در اصول عدالت، آزادی، استقلال و برابری ملت‌ها مورد تأکید قرار گرفته و ملت‌ها موظف اند در امور یکدیگر دخالت نکنند، می‌توان گفت، حق تعیین سرنوشت، به معنای استعمارزدایی، کاملاً مورد پذیرش قانون ملل است؛ زیرا هدف اصلی قانون ملل، ایجاد یک نظام همکاری منصفانه است و پی‌گیری این هدف با وجود استعمار امکان ندارد.

قانون ملل درباره‌ی حق تعیین سرنوشت به معنای استقلال طلبی نظر صریحی ندارد؛ اما از آنجا که با نبود دولت جهانی، وجود مرزها و احترام به آن‌ها برای

ایجاد نظام منصفانه‌ی همکاری ضروری است، استقلال طلبی به مثابه حق مورد قبول قانون ملل نیست. در هر حال، اگر با اعطای امتیاز مربوط به مشارکت سیاسی، باز هم گروه بر ادعای استقلال خود اصرار ورزد و رد خواسته‌ی گروه جز با نقض فاحش حقوق بشر ممکن نباشد، به دلیل منع نقض فاحش حقوق بشر باید ادعای استقلال آنان را به رسمیت شناخت.

آزادی بیان در قانون ملل به مثابه یک حق پذیرفته می‌شود، ولی لزوماً یک حق فردی نیست. در جوامع انجمن‌گرا، گرچه فرد در گروه خود حق آزادی بیان دارد، ولی نمی‌تواند عقیده‌ی مخالف خود را به مثابه یک فرد، در مقابل سایر گروه‌ها ابراز کند. بلکه اگر سایر اعضای گروه با وی هم‌نظر باشند، عقیده‌ی مذکور به عنوان نظر گروه می‌تواند بیان گردد. از آنجا که تشکیل گروه در جوامع انجمن‌گرا می‌تواند صرفاً بر اساس منفعت مشترک اعضا باشد و هویت گروه به اعضای آن تحمیل نمی‌شود، افرادی که عقیده‌ی متفاوت در یک زمینه دارند، می‌توانند تشکیل گروه دهند و بدین طریق، نظر مخالف خود را ابراز کنند.

حق مشارکت سیاسی و حقوق اقلیت‌ها، از مناقشه برانگیزترین حقوق در دیدگاه رالز است و به دلیل ارتباط خاص میان آن‌ها در قانون ملل با هم بررسی می‌شوند. حق مشارکت سیاسی در اعلامیه و میثاق، به دو حق انتخاب کردن و انتخاب شدن اشاره دارد و محتوای آن دقیقاً مطابق با حق بر دموکراسی است: حق اداره‌ی عمومی کشور به مباشرت یا به واسطه‌ی نمایندگان، حق بر انتخابات ادواری که باید به صورت مخفی و بیان‌کننده‌ی اراده‌ی آزاد انتخاب‌کنندگان باشد و حق نائل شدن به مشاغل عمومی کشور با تساوی شرایط (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۹: ۹۰). با این حال، در این اسناد واژه‌ی دموکراسی صریحاً استفاده نشده است. حقوق اقلیت‌ها نیز در منشور، به حق بهره‌مندی از فرهنگ و ابراز و اجرای دین یا زبان توسط گروه اقلیت اشاره دارد. افزون بر آن، در نظام دموکراتیک، اقلیت‌ها نیز حق تصدی مشاغل و مناصب مهم سیاسی کشور را دارند.

توجه به این نکته ضروری است که دموکراسی، بیشتر مربوط به سازمان حکومت است و به ترتیبات نهادی نظیر انتخابات رقابتی، نظام چند حزبی و... اشاره دارد، که همگی به گونه‌ای به سازمان‌دهی قدرت عمومی داخلی مربوط می‌باشند.

در مقابل، حقوق بشر به حقوق فردی و دفاع از آن‌ها مرتبط است و ناظر بر تامین حداقل شرایط ضروری برای فرد، جهت نوعی زندگی انسانی سالم می‌باشد. حقوق بشر بر خلاف دموکراسی، عام، جهان شمول و تابع تعاریف و معیارهای بین‌المللی است (بیتام، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۶). امروزه دموکراسی به عنوان مطمئن‌ترین راه تضمین و اجرای حقوق بشر شناسایی شده است.

از آنجا که دموکراسی مبتنی بر اصل یک شهروند یک رأی می‌باشد و اصل مذکور نیز فردگرا است، در جوامع هم‌گرا یا انجمن‌گرا قابلیت پذیرش ندارد. از دید رالز، حفظ حقوق بنیادین بشری مهم است. نه طریق رسیدن به آن (Rawls, 1999: 75-79) پس دموکراسی، در عین این که مطلوب‌ترین روش حکومت است، به این دلیل که بیان‌گر اصول فرهنگ فردگرا می‌باشد، در پس پرده‌ی بی‌خبری بر سر آن توافق نمی‌شود. در عوض، حق همه‌ی مردم بر داشتن نقش فعال و معنادار در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، جانشین حق بر دموکراسی می‌شود. باید توجه داشت، که این دو از این جهت متفاوت‌اند که اولی، لزوماً مبتنی بر ایده‌ی فردگرایی غربی نیست و می‌تواند در جوامع هم‌گرا نیز اعمال شود مثال جامعه‌ی کزانتستان در مبحث پیشین را به خاطر بیاوریم.

چرا حق همه‌ی مردم بر داشتن نقش فعال در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، به مثابه حق بشری مورد پذیرش قرار می‌گیرد؟

برای پاسخ، باید جامعه‌ای را متصور شد که در آن، سایر حقوق بشر شامل حق حیات، ممنوعیت بردگی و شکنجه، دادرسی منصفانه، آزادی فکر و دین، به استثنای حق مردم بر داشتن نقش فعال در تصمیم‌گیری‌های سیاسی رعایت می‌شود. اعضای چنین جامعه‌ای حق ندارند برای آینده‌ی خود تصمیم‌گیری کنند. در این جامعه، مفهوم عدالت به مثابه خیر عمومی وجود ندارد و اعضای آن به مثابه افراد عقلانی، مسؤول و دارای قدرت مشارکت در زندگی نگریسته نمی‌شوند. طرح‌ها و قانون‌های جامعه باید با زور و اجبار پی‌گیری شوند و امکان برنامه‌ریزی برای همکاری اجتماعی و سیاسی میان اعضای جامعه وجود ندارد. از آنجا که چنین نظامی پایدار نمی‌ماند، ملت‌ها، در پس پرده‌ی بی‌خبری، در مورد مشارکت همه‌ی مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی به مثابه حق بشری توافق می‌کنند.

توجیه عدم برابری همه‌ی افراد در همه‌ی زمینه‌ها و عدم امکان تصدی مشاغل مهم سیاسی برای اقلیت در قانون ملل، بر خلاف توجیه سایر حقوق، سلبی است نه ایجابی. رالز اگرچه دموکراسی و اصل برابری همه‌ی اعضای جامعه در همه‌ی زمینه‌ها را معقول‌ترین نظریه می‌داند، ولی به عواقب ناگوار ناشی از اعمال این اصل بر همه‌ی جوامع توجه دارد؛ زیرا باعث می‌شود یا اصل برابری را بر ملل شرافتمند با زور اعمال کنیم، یا در صورتی که اصل مذکور را نپذیرفتند، آن‌ها را از جامعه‌ی ملل حذف کنیم که به دلیل حذف تعداد زیاد ملت‌ها، صلح و همکاری منصفانه در عرصه‌ی جهانی از بین می‌رود.^۱ استفاده از زور یا حذف جوامع شرافتمند برای ایجاد برابری کامل، امری نامعقول و پارادوکسیکال است. به‌علاوه، فرض جهانی که در آن همه‌ی ملت‌ها آزادی‌خواه باشند، آرمان‌گرایی صرف است. پذیرش جوامع شرافتمند، از نشانه‌های واقع‌گرا بودن قانون ملل می‌باشد (Rawls, 1999: 75).

۲-۵. حقوق نسل دوم از دیدگاه قانون ملل

در اسناد بین‌المللی، حق‌های بسیاری زیر عنوان حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مطرح می‌شود. در عوض، تعهد دولت‌ها در این زمینه اصولاً تعهدات نرمی^۲ است، تا جایی که برخی آن‌ها را تعهدات تبلیغاتی می‌دانند که هیچ تکلیفی برای دولت‌ها نسبت به افراد ایجاد نمی‌کند (تاموشات، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

این مسأله در قانون ملل کاملاً متفاوت است. در قانون ملل، تعهدات دولت‌ها در حیطه‌ی حقوق نسل دوم، حداقلی ولی درعین حال جدی است. این تعهدات حداقلی که همان نیازهای اساسی می‌باشند، برای بهره‌مندی از حقوق، آزادی‌ها و منافع بشری ضرورت دارند. این نیازها، شامل حداقلی از غذا، آب آشامیدنی، مسکن، بهداشت، درمان و... می‌باشد، به گونه‌ای که در صورت عدم برآورده شدن آن‌ها حیات انسانی به خطر می‌افتد. معیار نیازهای بنیادین، راهنمای اصلی ما برای ارزیابی حقوق نسل دوم است.

۱. برخی نیز ایده‌ی عدم امکان حکمرانی غیرمسلمان بر مسلمان در جوامع اسلامی را با مفهوم ملیت و شهروندی در جوامع مبتنی بر دموکراسی مقایسه کرده‌اند: همان‌طور که در جوامع دموکراتیک، کسانی که شهروند نیستند، حق کار و... ندارند، در جوامع اسلامی هم غیرمسلمان حق حکمرانی ندارد (سروش، ۱۳۸۰). مقایسه‌ی مذکور نشان می‌دهد که حتی در جوامع دموکرات هم، به وسیله‌ی برخی مفاهیم برخی افراد محدود می‌شوند.

2. Normic

حق تعیین سرنوشت از منظر حقوق نسل دوم، با منابع و ثروت‌های طبیعی و حاکمیت هر دولت بر منابع خود در ارتباط می‌باشد. از آنجا که قانون ملل با ایجاد نظام‌های مالیاتی میان کشورها مخالفت می‌کند، می‌توان گفت، به طریق اولی با دست یازیدن کشوری بر منابع کشور دیگر مخالف است و حق هر کشور بر منابع خود را به رسمیت می‌شناسد (Smith, 2005: 200).

حقوق مربوط به کار، یعنی حق بر کار و حق در کار، یکی از مناقشه‌آمیزترین حقوق در قانون ملل می‌باشد. از دید قانون ملل، حق بر کار وسیله‌ای است تا نیازهای بنیادین افراد تامین شود. پس با رفع نیازهای بنیادین، دیگر محملی برای حق بر کار باقی نمی‌ماند. مسلماً تأمین نیازهای بنیادین همه‌ی اعضای جامعه و افزایش رشد اقتصادی که هدف اصلی جوامع است، نیازمند فراهم کردن شرایط کار برای همه‌ی اعضای جامعه می‌باشد. ولی اگر شرایط کار به هر دلیل، از رکود اقتصادی گرفته تا وجود آموزه‌های جامعه‌ی که آزادانه مورد پذیرش اعضای جامعه قرار می‌گیرد؛ به طور مثال زنان، آزادانه پذیرفته باشند که به تربیت فرزندان و کار در خانه بپردازند، برای اعضای جامعه فراهم نباشد و در عین حال نیازهای اعضای جامعه بر طرف شود، نمی‌توان گفت که حقوق بشر نقض شده است.

حق در کار شامل، حق اجرت برابر در شرایط کار برابر، تساوی فرصت ارتقاء شغلی بر مبنای طول خدمت و لیاقت، وجود مرخصی‌های ادواری، شرایط عادلانه و مساعد کار، حق پیوستن به اتحادیه‌های تجاری، اعتصاب و امثال این‌ها است. مسلماً حق در کار و وجود فضای مساعد و عاری از خطر، تا حدی که با حق حیات در ارتباط کامل است، به مثابه حق بشری قابل قبول می‌باشد، ولی سایر حقوق مرتبط با کار، کاملاً وابسته به وضعیت فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی یک جامعه است. برای مثال، ممکن است در یک جامعه، اصول عدالت بر خاسته از آموزه‌های جامع که آزادانه مورد قبول اعضا قرار گرفته، حق اجرت برابر در شرایط کار برابر را منصفانه نداند؛ چرا که اصول عدالت، تعداد افرادی که تحت سرپرستی کارگر هستند را نیز برای تعیین اجرت کارگر مد نظر قرار می‌دهد. برای مثال در برخی فرهنگ‌های شرقی، وظیفه‌ی مراقبت و نگرانی از والدین در هنگام پیری به عهده‌ی فرزندان می‌باشد. حال اگر این آموزه مورد قبول اعضای جامعه باشد و بر این اساس، میزان حقوق افراد در شرایط کار

برابر یکسان نباشد، نمی‌توان گفت که حقوق بشر نقض شده است. همین معیارها در مورد سایر حقوق در کار نیز قابل اعمال است. برای مثال، اگر جامعه در شرایط رکود اقتصادی باشد و برای تامین نیازهای اساسی افراد، نتواند به آن‌ها مرخصی ادواری بدهد، حق بشری کارگران را نقض نکرده است یا اگر با رعایت اصل آزادی بیان بتوان حقوق کارگر را تضمین کرد، نیازی به وجود اتحادیه‌های کارگری و امثال آن‌ها نباشد.

حق بر تامین اجتماعی در منشور حقوق بشر کاملاً مبهم است (ایده و غیره، ۱۳۸۹: ۲۲۸-۲۱۷). تا جایی که حتی دو جامعه‌ی لیبرال هم نمی‌توان یافت که نظام تامین اجتماعی یکسانی را پذیرفته باشند.^۱ در قانون ملل دولت‌ها موظفند نیازهای بنیادین افراد را تا آخرین لحظه‌ی زندگی تامین کنند. این مسأله در هر جامعه با توجه به فرهنگ، آموزه‌های جامع و برداشت آن جامعه از عدالت به طریق خاصی انجام شود. برای مثال، تامین این نیاز در دوران پیری، ممکن است از طریق تامین مستمری برای خود فرد و فرستادن وی به مکان‌هایی مانند خانه‌های سالمندان انجام شود و در جایی دیگر با سپردن این وظیفه به فرزندان فرد. از دید قانون ملل، تامین اجتماعی به معنایی فراتر از نیازهای بنیادین، مورد توافق ملت‌ها قرار نمی‌گیرد؛ تامین اجتماعی، نه تنها حقی حداقلی نیست، بلکه چگونگی اجرا و تامین آن باید با توجه به فرهنگ خاص هر جامعه انجام شود.

حق بر سطح مناسب زندگی در میثاق، ابتدا در سه نیاز اساسی بشر، یعنی خوراک، پوشاک و مسکن دیده می‌شود^۲ که مطابق با نیازهای اولیه در قانون ملل و بنابراین به عنوان حقوق موجه قابل تایید است. میثاق در ادامه، بهبود مداوم شرایط زندگی را از مصادیق حق بر سطح مناسب زندگی می‌داند که با معیار حداقلی بودن حقوق بشر مورد توافق ملل هم‌خوانی ندارد. افزون بر آن، از دید برخی از فرهنگ‌ها سطح مناسب زندگی، لزوماً در بهبود شرایط مادی نیست. ممکن است در جامعه‌ای به دلیل وجود آموزه‌های جامعی که زنان و مردان آزادانه پذیرفته‌اند، رشد جمعیت بالا باشد، زنان در عرصه‌ی اقتصاد فعال نباشند و بنابراین رشد اقتصادی پایین باشد.

۱. برای اطلاع دقیق از تفاوت نظام‌های ملی در این زمینه، بنگرید به:

<http://www.ssa.gov/policy/docs/progdesc/ssptw>

۲. بند ۱، ماده ۱۱ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی.

از دید یک فرهنگ مادی‌گرا در این جامعه، به دلیل عدم بهبود مستمر شرایط مادی، سطح مناسبی از زندگی وجود ندارد، ولی از دید اعضای آن، بخشی از مطلوبیت زندگی در عمل به آموزه‌های جامع است و بهبود مستمر شرایط زندگی در درجه‌ی بعدی قرار می‌گیرد. بنابراین، بهبود مستمر شرایط زندگی، نه تنها حقوقی حداقلی نیست، بلکه از آنجا که صرفاً بیان‌گر ایده‌ی فرهنگ‌های مادی‌گراست، نمی‌تواند مورد توافق ملل قرار بگیرد.

حق بر بهداشت نیز تا آنجا که مربوط به نیازهای بنیادین انسانی و حق حیات است، مورد توافق ملت‌ها واقع می‌شود، ولی رسیدن به بالاترین معیار قابل دستیابی در زمینه‌ی سلامت جسمی و روانی که در میثاق به عنوان حق بشری یاد شده، بسیار بیشتر از معیار حداقلی است که ملت‌ها می‌توانند بر سر آن توافق کنند؛ ملت‌هایی که در پس پرده‌ی بی‌خبری، از وضعیت اقتصادی خود آگاه نیستند، بر سر چنین معیارهای حداکثری توافق نمی‌کنند. البته بالاترین سطح بهداشت می‌تواند هدف مشترک اعضای یک جامعه‌ی داخلی باشد و از این جهت برای دسترسی به آن تلاش کنند.

از دید قانون ملل، حق آموزش و حقوق فرهنگی با هم گره خورده‌اند. حق مشارکت در زندگی فرهنگی و پایداری یک فرهنگ، مستلزم آموزش آن فرهنگ است. پس اگر حق استقلال و برابری همه‌ی ملت‌ها، که از اصول عدالت می‌باشد حفظ شود، همه‌ی ملت‌ها در آموزش فرهنگ خود تلاش می‌کنند. به‌علاوه اگر دولت‌ها بخواهند مشکلات خود را به صورت ساده و کم هزینه حل کنند، باید اعضای جامعه آموزش‌های لازم را دیده باشند.

در مورد حق مالکیت معنوی هم به عنوان یکی از حقوق نسل دوم باید گفت، با توجه به اهمیت بالای نیازهای اساسی در قانون ملل، به نظر می‌رسد جایی که حقوق مالکیت معنوی، باعث عدم دسترسی برخی ملت‌ها به نیازهای اساسی مانند خوراک، بهداشت حداقلی، درمان‌های حداقلی شود، رعایت این حق قابل توجیه نیست. پس اگر حل معضله‌های اساسی چون گرسنگی و بیماری‌های خطرناک که در ارتباط اساسی با حق حیات می‌باشند، در گرو نادیده گرفتن حق مالکیت معنوی باشد، می‌توان از این حق چشم‌پوشی کرد.

۳-۵. حقوق نسل سوم از دیدگاه قانون ملل

حقوق نسل سوم که حقوق هم‌بستگی نیز نامیده شده است، هنوز در اسناد الزام آور جهانی صراحتاً ذکر نشده‌اند، از این رو، برخی بر قانونی بودن این ادعاها تردیدهای جدی دارند (تاموشات، ۱۳۸۶: ۱۳۸). در این بخش سعی می‌شود، دیدگاه قانون ملل در مورد این حقوق تبیین گردد.

در اسناد بین‌المللی، حق بر توسعه به عنوان حقی که برای بهره‌مندی از توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ضروری است ذکر شده، تا در پرتو آن همه‌ی حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی بتوانند محقق شوند. بر این اساس، افراد، گروه‌ها و ملت‌ها، حق بر توسعه دارند و کشورها به همراه سایر بازیگران بین‌المللی، وظیفه دارند، کشورهای کمتر توسعه یافته را به سطحی از توسعه برسانند (مواد ۱ و ۲ اعلامیه‌ی حق بر توسعه). این حق، با وظیفه‌ی کمک در قانون ملل قابل قیاس است. در قانون ملل، ملت‌های نظام‌مند وظیفه دارند به ملل محنت‌زده کمک کنند، تا برای ورود به جامعه‌ی ملل شایستگی لازم را پیدا کنند.

از دید رالز، ملت‌های محنت‌زده تنها از یک حق اساسی و بنیادی در این زمینه برخوردارند و آن تامین نیازهای بنیادین افراد جامعه است. ملت‌های نظام‌مند نیز موظفند تا حد ضرورت، این نیازها را برطرف کنند. افزون بر آن، کشورهای نظام‌مند، وظیفه‌ی کمک به این کشورها را نیز بر عهده دارند؛ یعنی افزون بر تامین نیازهای بنیادین آن‌ها، باید به گونه‌ای به این جوامع کمک کنند که، در طول زمان، بتوانند بدون وابستگی به دیگران نیازهای اساسی خود را بر طرف کنند. ولی وظیفه‌ی کمک باعث ایجاد حق توسعه برای کشورهای فقیر نمی‌شود؛ زیرا حق بر توسعه و توسعه‌مند کردن به معنای کمک‌های مادی، انتقال تکنولوژی و امثال اینهاست، ولی از دید قانون ملل، علل توسعه نیافتگی جوامع محنت‌زده، صرفاً در نیاز مادی و نبود تکنولوژی و امثال این‌ها نیست، بلکه مسائل متعدد مانند کمبود منابع و علل فرهنگی و سیاسی در عدم توسعه یافتگی آن‌ها نقش دارد. متفاوت بودن علل فقر این جوامع، باعث می‌شود که نتوانیم، حقی ثابت و مشخص برای آن‌ها قائل شویم. ما در مقابل هر یک از این جوامع وظیفه‌ی خاصی داریم و نمی‌توان با یک دستور العمل خاص، برای توسعه‌مند کردن همه‌ی این کشورها عمل کرد. از آنجا که حقوق بشر در قانون

ملل محتوای معین و ثابتی دارد، وظیفه‌ی کمک نمی‌تواند در زمره‌ی این حقوق جای بگیرد و صرفاً به عنوان یکی از اصول عدالت مطرح می‌شود.

اگرچه هدف اصلی قانون ملل ایجاد صلحی پایدار و واقعی می‌باشد، ولی صلح به عنوان یک حق قابل شناسایی نیست. البته ممکن است این ایراد وارد شود که بدون وجود صلح، سایر حقوق بشر نیز قابلیت اجرایی خود را از دست می‌دهند و عدم صلح یعنی نادیده گرفتن حقوق بنیادین انسانی، مانند حق حیات.

پاسخ قانون ملل به ایراد مذکور این است که اگر چه صلح بسیار مهم است، ولی در هر صورت کشورهای قانون‌شکن وجود دارند و وجود آن‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت. این کشورها، آموزه‌های جامعه‌ی دارند که آن‌ها را دعوت به توسعه‌طلبی می‌کند. گستردگی و فراگیر بودن آموزه‌های جامعه‌ی آن‌ها، از اصول پایه‌ی آن آموزه است؛ به گونه‌ای که اگر آموزه‌ی مذکور در کل جهان اجرا نشود، گویا اصلاً اجرا نشده است. از دید این کشورها، صلح، فقط با سلطه و اجرای آموزه‌ی آن‌ها در کل جهان ممکن است. حال اگر وجود چنین کشورها و چنین آموزه‌هایی را انکار کنیم، طرح عدالت، آرمان‌گرایانه است و قابلیت اجرایی چندانی ندارد. هم‌چنین، اگر با وجود چنین کشورهایی بخواهیم حق بر صلح قائل شویم، به سلطه‌طلبی این آموزه‌ها تن در داده‌ایم.^۱ هم‌چنین، از آنجا که فقط یک آموزه‌ی جامع در دنیا وجود ندارد و این آموزه‌ها، متعدد و متنوع‌اند (واقعیت تکثرگرایی)، پذیرش سلطه‌طلبی آموزه‌های جامع، به دلیل تفاوت نوع آموزه‌های آن‌ها و تعارض‌های آن‌ها با یکدیگر، خود منجر به ایجاد جنگ و درگیری می‌شود؛ زیرا پذیرفته‌ایم که آموزه‌های متعدد جامعه‌ی که با هم تعارض نیز دارند، هم‌زمان در کل دنیا اجرا شود.

بنابراین، با پذیرفتن صلح به عنوان یک حق، جنگ در می‌گیرد و نقض غرض حاصل می‌شود. از دید قانون ملل باید وجود آموزه‌های جامع سلطه‌طلب را، به عنوان بخشی از واقعیت جامعه‌ی جهانی پذیرفت و در صورت توسعه‌طلبی باید با آن‌ها برخورد شود. جوامع نظام‌مند می‌توانند در این صورت، در مقام دفاع مشروع از خود، با آن‌ها وارد جنگ شوند و تا وقتی که قانون‌شکنان از گسترش مرزهای خود دست برنمی‌دارند، جنگ را با آن‌ها ادامه دهند.

۱. چراکه از دید این آموزه‌ها و کشورها، صلح زمانی ایجاد می‌شود که آموزه‌های آن‌ها بر کل دنیا حاکم شود. در واقع توسعه‌طلبی و سلطه‌طلبی، بخش جدایی‌ناپذیر این آموزه‌هاست.

قانون ملل، با حق بر محیط زیست نیز، به عنوان حقوق بشر، همدلی چندانی ندارد؛ البته حق بر محیط زیست سالم، تا آنجا که با حقوق ضروری و حداقلی انسانی سروکار دارد، قطعاً مورد پذیرش است. پس، اگر محیط زیست به گونه‌ای نامساعد باشد که به حق حیات یا حقوق اولیه‌ی بهداشتی انسان‌ها لطمه بزند، حقوق بشر نقض شده است، اما صرف تخریب طبیعت، نقض حقوق بشر نیست؛ چراکه معیارهای اساسی حقوق بشر در قانون ملل را دارا نیست.

البته در قانون ملل، از آنجا که طرح عدالت و همکاری منصفانه، برای نسل‌های آتی نیز ریخته شده، و قرار است به مرور زمان با افزایش وابستگی متقابل کشورها، در نسل‌های بعدی صلحی پایدارتر میان آن‌ها ایجاد شود، از وارد کردن صدمات جدی به محیط زیست منع شده است. نسل‌های آتی نیز در قانون ملل جایگاه ویژه‌ای دارند؛ زیرا هرچه قانون ملل در بازه‌ی زمانی طولانی‌تری اجرا شود، معقولیت آن بیشتر مورد پذیرش قرار می‌گیرد و کارآمدی آن نمایان‌تر می‌شود. بنابراین حفظ محیط زیست، در عین اهمیت آن، به عنوان حق بشری شناخته نمی‌شود.

برآمد

همان‌طور که گذشت، از منظر قانون ملل ویژگی‌های اصلی حقوق بشر عبارت است از: وابسته نبودن به ایدئولوژی و دین خاص، ضروری بودن؛ جهانی بودن و حداقلی بودن بر اساس این معیارها، برخی از حقوق مندرج در اسناد اصلی حقوق بشر، به عنوان حقوق موجه و واقعی قابل قبول نیستند. این نظریه، به رغم تمام ایرادات احتمالی،^۱ ما را متوجه یک مسأله‌ی بسیار مهم و اساسی می‌کند: هر امر

۱. اولین انتقاد، انتقاد به روش رالز در رسیدن به اصول عدالت است: منتقدان بر این باورند که پرده‌ی بی‌خبری، وضعیت نخستین و توافق بر سر اصول عدالت، همگی موقعیت‌های غیر واقعی و فرضی هستند که در عالم خارج قابلیت عینیت خارجی را ندارند و انسان‌ها در عالم خارج به هیچ وجه علائق و منافع خود و طبقه‌ی خود را نادیده نمی‌گیرند. این انتقاد شامل هر دو نظریه‌ی عدالت رالز یعنی نظریه‌ی عدالت وی برای نظام داخلی و نظریه‌ی عدالت وی برای نظام بین‌المللی «قانون ملل» می‌شود. هم‌چنین در انتقاد به نظریه‌ی قانون ملل گفته‌اند: از نظر رالز، کشورهای لیبرال باید به سبک‌های مختلف زندگی و آموزه‌های جامعه‌ی که در نظام‌های حقوقی کشورهای شرافتمند پذیرفته شده است، احترام بگذارند و بنابراین دولت‌ها و حکومت‌های شرافتمند را در جامعه‌ی ملل بپذیرند، اما رالز با این نظر خود، دولت‌ها را به عنوان شخصیت‌های حقوقی در نظر گرفته است که دارای حق هستند. در صورتی که کشورها تأسیسات حقوقی اند که قدرت قهری خود را بر اشخاص طبیعی تحمیل می‌کنند. احترام به اشخاص با احترام به دولت‌ها، نتایج بسیار متفاوتی دارد. احترام به اشخاص، در تعیین سبک زندگی خود، نمی‌تواند به معنای احترام به دولت‌های غیرلیبرالی باشد که برای خود، در سیاست، آموزه‌های جامعه‌ی دارند. (Blacke, 2001: 251). انتقاد دیگری که بر نظریه‌ی رالز وارد شده، این است که تصویر رالز از روابط بین کشورها، تصویری واقعی نیست. از دید رالز، کشورها به اندازه‌ی کافی از یکدیگر مستقل اند و بنابراین هر دولت، می‌تواند مسؤول رفاه شهروندان خود باشد. از دید وی، تفاوت در سطح ثروت کشورها بیشتر ناشی از فرهنگ سیاسی و اجتماعی ملل است. در صورتی که بسیاری از شرایط نامطلوبی که بر کشورها حاکم می‌شود، ناشی از عوامل خارجی است (Pogge, 2001: 123) از دید پوگه، در جامعه‌ی بین‌المللی، هر گروهی که قدرت موثری در یک سرزمین ایفاء می‌کند، به عنوان دولت شناسایی می‌شود و جامعه‌ی بین‌المللی در بسیاری از موارد توجهی ندارد که این دولت چگونه بر سر قدرت آمده است. این دولت‌های متجاوز، به راحتی می‌توانند از جانب اعضای جامعه‌ی خود، منابع طبیعی کشور را بفروشند و از نظام‌های موجود بین‌المللی در مواقع نیاز قرض بگیرند و به وسیله‌ی این منابع راحت بر سر قدرت بمانند. کشور های خارجی هم به این دلیل که از منابع طبیعی آن‌ها نفع می‌برند و به منابع آن‌ها وابسته اند و نیز به این دلیل که اگر دولتی مردمی بر سر کار بیاید، به راحتی نمی‌توانند از منابع آن‌ها استفاده کنند، از این دولت‌های متجاوز به صورت ضمنی حمایت می‌کنند. در این میان، اعضای این کشورها متجاوز اند که رنج می‌برند (Pogge, 2001: 134). قانون ملل این واقعیات را نادیده می‌گیرد و رابطه‌ی ساده‌ای از روابط را متصور می‌شود که از واقعیات بسیار دور است. ایراد دیگر این است که رالز وضعیت اقتصادی یک کشور را وابسته به همکاری نهادهای درون یک کشور می‌داند، ولی امروزه، مؤسسات چندملیتی و سازمان‌های اقتصادی بین‌المللی و امثال این‌ها، همگی بر وضعیت اقتصادی یک کشور تاثیر بسیار زیادی دارند. این وابستگی، از نوع وابستگی متقابل نیست، بلکه یک گروه کشورهای ثروتمند، با در دست داشتن کارخانجات بزرگ، رسانه‌های قوی و مانند این‌ها، دیگر کشورهای جهان را به خود وابسته کرده‌اند (Kuper, 2000: 656). انتقاد دیگر، مربوط به فهرست حق‌های بشری است که مورد توافق ملت‌ها قرار می‌گیرد. این فهرست بسیاری از حق‌های موجود در اسناد حقوق بشر را در بر نمی‌گیرد. به علاوه در فهرست حقوق بشر رالز، جایی برای حق‌های دموکراتیک دیده نمی‌شود. در صورتی که این حق‌ها، صرفاً ارزش‌های غربی نیستند، بلکه که عنصر اصلی آن‌ها در همه‌ی فرهنگ‌ها و سنت‌ها دیده می‌شود. با این استدلال برخی مدعی شده‌اند، که حقوق

خوبی را نباید حق بشری دانست و نقض هر امر مطلوب و انجام هر کار بد، نقض حقوق بشر نیست. به‌علاوه، صرف بیان ادعایی زیر عنوان حق در اسناد بین‌المللی حقوق بشر دلیل موجه بودن این ادعا نیست.

پس از جنگ جهانی دوم، حقوق بشر ترجیح‌بند مباحث بین‌المللی شد. برای مثال یونسکو حق بر خواب، حق کشته نشدن در جنگ، حق بر تحت تاثیر دیگران (نه فقط رسانه) قرار نگرفتن، حق دسترسی به کارهایی که نیازمند خلاقیت است را به عنوان فهرستی که باید به حقوق بشر موجود اضافه شود، شناسایی می‌کند (Galtung & Wirak, 1978). هم‌چنین در همایش جهانی رفتارشناسی جنسی^۱، حقوق جنسی مانند حق بر لذت جنسی، اطلاعات جنسی بر مبنای تحقیقات علمی، آموزش کامل جنسی به عنوان حقوق اساسی و جهانی بشر شناخته شده است.

مسئلاً، فرض دنیایی که در آن، هر کس به امور مطلوب خود دست بیابد، آرمانی است که باید برای رسیدن به آن تلاش کرد. ولی ذکر چند نکته ضروری است: نخست، مطلوبات هر جامعه با توجه به نوع فرهنگ و آموزه‌های جامعه‌ای که دارد، متفاوت است. این آرمان‌ها باید با توجه به برداشت آن‌ها از عدالت، مطرح شود. به این طریق، تمامی فرهنگ‌ها و آموزه‌های جامع مجال رشد و شکوفایی پیدا می‌کنند. در صورتی که اگر آرمان‌هایی که صرفاً برخاسته از فرهنگ غربی است، به صورت آرمان‌های جهانی مطرح شود، با توجه به این که این کشورها قدرت رسانه‌ای عظیمی دارند، به مرور زمان نوعی نسل‌کشی فرهنگی رخ می‌دهد.^۲ هم‌چنین، اگر این مطلوبات و آرمان‌ها، به صورت ادعای «حق» مطرح شوند، رفته رفته، «حق» الزام و قوت خود را از دست می‌دهد. تورم حق‌ها در طول زمان باعث از دست رفتن

بشر موجود در قانون ملل، بی‌جهت برخی از حق‌ها را از فهرست خود حذف کرده است (Kuper, 2000: 147; Sen, 1999: 8-655).

کتاب *Rawls' Law of Peoples: A Realistic Utopia* اثر Rex Martin and David Reidy مجموعه‌ای از مقالات موافقان و مخالفان را جمع‌آوری کرده است، منبعی جامع جهت ارزیابی نظریه‌ی قانون ملل است.

1. 14th World Congress of Sexology, Hong Kong, China, August 23-27, 1999, [available at: <http://www.tc.umn.edu/~colem001/was/w14cong.htm>, accessed on 12 February 2011]

۲. کنوانسیون منع نسل‌کشی، در طرح اولیه، نسل‌کشی فرهنگی را نیز دربر می‌گرفت، ولی در پی مخالفت ایالات متحده و فرانسه، این بند حذف شد (Smith, 2005: 125).

ارزش حق به عنوان یک پیشنهاد اخلاقی می‌شود (گلدینگ، ۱۳۸۷: ۲۰۱).^۱ بر طبق مستندات این پژوهش، حقوق بشر، حقوقی ضروری، جهانی و حداقلی است که در گسترش و کاربرد آن باید دقت نظر کافی داشت و حتی صرف بیان ادعاهایی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، دلیل پذیرش آن‌ها به عنوان حقوق واقعی و موجه بشر در نظام داخلی نیست.

البته جلوگیری از تورم حق‌ها به معنای ایستا بودن مفهوم حق نیست. بلکه، به تعبیر آلستون^۲ (Alston, 1984: 609)، باید بتوانیم میان حفظ ارزش و اعتبار حقوق بشر؛ و نیز داشتن رویکردی فعال که نسبت به تغییر نیازها و تهدیدهای جدید علیه کرامت انسانی عکس‌العمل نشان می‌دهد، تعادل ایجاد کنیم.

یکی از پیشنهاد‌های اصلی این نوشتار بر اساس نتایج پیش‌گفته، ضرورت ایجاد معیارهای شکلی و ماهوی بین‌المللی برای توسعه‌ی حقوق بشر است تا از این طریق بتوانیم به نقطه‌ی تعادل برسیم. در هر صورت، اقدام عملی ضعیفی در زمینه‌ی تعیین معیار برای حقوق بشر در عرصه‌ی بین‌المللی صورت گرفته است. مهم‌ترین اقدام در این زمینه، اعلامیه‌ی مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۸۶ با عنوان «تعیین معیارهای بین‌المللی در زمینه‌ی حقوق بشر»^۳ می‌باشد که پنج اصل راهنما برای توسعه‌ی اسناد در زمینه‌ی حقوق بشر معرفی می‌کند. این اعلامیه به رغم ضعف‌هایی که دارد،^۴ هرگز توسط کشورها و نهاد‌های بین‌المللی پی‌گیری جدی نشده است. امید است مفهوم حق در آینده‌ی جامعه‌ی بین‌المللی جدی گرفته شود و در ذیل مفهوم عدالت بتواند نقش واقعی خود را ایفا کند.

۱. برای بررسی اثر ازدیاد حق‌ها و مفید یا نامفید بودن آن در عرصه‌های متفاوت، بنگرید به: Wellman, 1999.

2. Alston

3. Setting International Standards in the Field of Human Rights, A/RES/41/120, 4 December 1986.

۴. از جمله‌ی مهم‌ترین ضعف‌های این اعلامیه این است که در اصل اول خود، اسناد ایجاد شده تا آن زمان را به عنوان معیار توسعه‌ی حقوق بشر معرفی می‌کند؛ در صورتی که از دید ما، همه‌ی حقوق مذکور در اسناد مادر نیز موجه و پذیرفتنی نیستند.

فهرست منابع

- استاینر، هیلل، «مفهوم عدالت»، برگردان: محمد راسخ، تهران: مجلس و پژوهش، جلد ۳۸، ۱۳۸۲.
- امیر ارجمند، اردشیر، «مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر»، جلد نخست، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، چاپ نخست، ۱۳۸۱.
- ایده، آسیبورن و کراوزه، کاتارینا و روساس، ال، «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»، برگردان: اردشیر امیر ارجمند. تهران: مجد، چاپ نخست، ۱۳۸۹.
- بشیریه، حسین، «فلسفه عدالت»، در: حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، تهران: دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چاپ نخست، ۱۳۸۳.
- بیتم، دیوید، *دموکراسی و حقوق بشر*، برگردان: محمدتقی دل‌فروز، تهران: طرح نو، چاپ نخست، ۱۳۸۳.
- تاموشات، کریستیان، *حقوق بشر*، برگردان: حسین شریفی طرازکوهی، تهران: میزان، چاپ نخست، ۱۳۸۶.
- راسخ، محمد، «تئوری حق و حقوق بشر بین‌الملل»، مجله‌ی تحقیقات حقوقی، تهران: دانشکده‌ی حقوق دانشگاه شهید بهشتی، جلد ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
- سروش، عبدالکریم، «اخلاق عارفان»، در: اخلاق زیبای عارفان (سروش سخن ۸)، تهران: موسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۸۰.
- شایگان، فریده و محمدرضا، گلشن پژوه و مستقیمی، بهرام و مولایی، یوسف، *تقویت همکاری‌های بین‌المللی در زمینه حقوق بشر*، زیر نظر: جمشید ممتاز، تهران: دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران: چاپ نخست، ۱۳۸۲.
- فریمن، مایکل، «حقوق بشر: رویکردی میان رشته‌ای»، برگردان: محمد کیوان‌فر، تهران: هرمس، چاپ نخست، ۱۳۸۷.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، *حقوق بشر در جهان معاصر، در آمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع*، تهران: شهر دانش، چاپ نخست، ۱۳۸۶.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، *حقوق بشر در جهان معاصر، جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها*، تهران: شهر دانش، چاپ نخست، ۱۳۸۹.
- کلی، جان، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، برگردان: محمد راسخ، تهران:

- طرح نو، چاپ نخست، ۱۳۸۲.
- گلدینگ، مارتین پی، *مفهوم حق (۱): درآمد تاریخی*، در: حق و مصلحت، برگردان: محمد راسخ، تهران: طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- والسدرون، جرمی، «*فلسفه حق*»، در: حق و مصلحت، برگردان: محمد راسخ، تهران: طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- Alston, P., “*A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?*”, Netherlands International Law Review, Vol: 29, 1982.
- Alston, P., “*Conjuring up New Human Rights: A proposal for Quality Control*”, American Society of International Law, Vol. 73, No. 3, 1984.
- Blacke, M., “*Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy*”, Philosophy and Public Affairs. Vol. 30, No. 3, 2001.
- Donnelly, J., “*International human rights: a regime analysis*”, International Organization. Vol. 40, No. 3, 1986.
- Dworkin, R., “*The Mater of Principles*”, Cambridge : MA Harvard University Press, 1985.
- Freeman, S., “*The law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice*”, Social Philosophy and Policy., Vol. 23, No. 1, 2006.
- Galtung, J. and Wirak, A., “*On the Relationship between Human Rights and Human Needs*”, UNESCO Doc. SS-78/CONF.630/4. 1978.
- Hart, H. L. A., “*Are There Any Natural Rights?*”, The Philosophical Review, Vol. 46, No.2, 1955.
- Hayek, F. A., “*Law, Legislation and Liberty, A New Statement of the Liberal principles of Justice and Political Economy: Law, Legislation and Liberty*”, London : Routledge & Kegan Paul Ltd. 1982.
- Jones, p., “*Rights*”, Basingstoke: the Macmillan Press LTD, 1994.

- Kuper, A.,. **“Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of persons”**, Political Theory, Vol. 28, No. 5, 2000.
- Martin, F. F; Schnably, S. J; Simon, J. S; Tushnet, M. V. and, Wilson, R. J;. **“International Human Rights and Humanitarian Law: Treaties, Cases, and Analysis”** New York : Cambridge University Press. 2005.
- Nozick, R.,. **“Anarchy, State, and utopia”**, Oxford : Blackwell, 1974.
- Pogge, T.,. **“Priorities of Global Justice”**, Metaphilosophy, Vol. 32, 2001.
- Rawls, J.,. **“A Theory of Justice”**, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971.
- Rawls, J.,. **“Justice as Fairness, A Restatement”**, Harvard : Harvard University Press, 2001.
- Rawls, J.,. **“Political Liberalism”**, New York : Colombia University Press, 1993.
- Rawls, J.,. **“The Law of Peoples”**, Cambridge : Harvard University Press, 1999.
- Raz, J.,. **“Human Rights Without Foundation”**, Oxford Legal Studies, 14, 2007.
- Reidy, D.,. **“Rawls on International Justice: A Defence”**, Political Theory, Vol.32, 2004.
- Smith, R. K. M.,. **“Textbook on International Human Rights”**, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Steiner, H.,. **“An Essay On Rights”**, Oxford: Blackwell, 1994.
- Steiner, H., **“Human Rights and the Diversity of Value”**, Presented at a conference in honour of Peter Jones, The Value and Limits of Rights, February 2010: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/politics/about/themes/mancept/workingpapers/documents/SteinerHumanRightsJonesconference.pdf>.

Walzer, M.,. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*, New York : Basic Books, 1977.

Walzer, M.,. *“On Toleration”*, New Haven : Yale University Press, 1997.

Walzer, M.,. *“Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality”*, New York: Basic Books, 1983.

Walzer, M.,. *“Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad”*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

Wellman, C.,. *“Solidarity, the Individual and Human rights”*, Human Rights Quarterly, Vol. 22, 2000.

Wenar, L.,. *“Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian”*, in Rawls’ Law of Peoples: A Realistic Utopia?, Martin, R. and Reidy, D., Malden : Blackwell, 2006.

<http://www.ssa.gov/policy/docs/progdsc/ssptw>, accessed on 5 May 2011.