

فرهنگ‌ها و جهانی شدن قواعد حقوق بشردوستانه، با تأکید بر آسیب‌ها

حسن سواری *

سیدرضا رفیعی **

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۱۴

چکیده

حقوق بشردوستانه از ابتدای شکل‌گیری تلاش کرده است به عنوان حقوقی بی‌طرف و همگانی ظاهر شود تا بتواند به بهترین شکل به هدف خود که همانا حمایت از بشریت در جریان مخاصمات مسلحانه و تسکین درد و رنج و آلام بشری است دست یابد. اما گاه مقاومت برخی جریان‌های فکری و فرهنگ‌های ملی، قومی و مذهبی در برابر این ایده-آل، یعنی جهانی و همگانی شدن حقوق بشردوستانه، باعث بروز مشکلات و تشدید مصائبی شده است. این مقاله درصدد است با شناسایی ماهیت و چرایی این مقاومت‌ها راه‌حلی در جهت آشتی دادن حقوق بشردوستانه با آن‌ها ارائه دهد و زمینه‌های فرهنگی گسترش جهانی حقوق بشردوستانه را بازشناسد.

کلیدواژگان: حقوق بشردوستانه، جهانی شدن، فرهنگ، دین، ارزش‌های حقوق بشردوستانه

مقدمه

جهانی شدن را در یک بیان تمام‌فرآیندهایی دانسته‌اند که به کمک آن‌ها مردم جهان در یک جامعه جهانی واحد قرار می‌گیرند.^۱ فرآیند جهانی شدن که با سرعت در جریان است تمامی ابعاد زندگی انسانی نظیر اقتصاد، ارتباطات، نقل و انتقال کالا و مسافر و غیره را تحت تأثیر قرار داده

* عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

h_Savari80@sbu.ac.ir

** دانشجوی دکتری دانشگاه بوعلی سینا همدان

^۱ Martin Albrow, 'Introduction', in: Globalization, Knowledge and Society, edited by M. Albrow and E. King, London: Sage, 1990, p. 8.

است. حقوق و فرهنگ نیز از جمله حوزه‌هایی هستند که از تأثیر این فرآیند دور نبوده و در مواردی خود نیز بر آن تأثیر گذاشته‌اند. تبادل اطلاعات در ورای مرزها از طریق اینترنت و رسانه‌های جمعی، افزایش رفت‌وآمد کالا و مسافر بین جوامع مختلف، تبادل محصولات فرهنگی و غیره به پیدایش یک فرهنگ جهانی کمک کرده است. از جمله ابعاد جهانی شدن فرهنگ، جهانی شدن باورها و هنجارهای حقوقی است. هدف مقاله حاضر بررسی لوازم و موانع یکی از ابعاد فرهنگ حقوقی جهانی یعنی جهانی شدن فرهنگ حقوق بشر دوستانه بین‌المللی است.

حقوق بشر دوستانه به خصوص در عصر پس از پایان جنگ سرد با چالش‌های متعددی مواجه بوده است. افزایش یک‌باره جنگ‌های داخلی در کشورهای متعدد به خصوص کشورهای آفریقایی، وقوع نسل‌کشی در کشورهای نظیر رواندا و بوسنی و هرزگوین و پیوستن بیش از پیش افراد به گروه‌های تکفیری یا تروریستی به خصوص پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و تهاجم ایالات متحده آمریکا به عراق در سال ۲۰۰۳ از جمله این چالش‌ها محسوب می‌شوند. وقوع نقض‌های گسترده و ارتکاب فجایع انسانی در ابعاد وسیع در این مخاصمات دلایل متعددی دارد. چشم‌پوشی قدرت‌های جهانی از برخی نقض‌های گسترده حقوق بشر دوستانه به علت ترجیح منافع سیاسی، کارایی ناکافی سازوکارهای کیفری موجود برای مجازات ناقضین قواعد حاکم بر مخاصمات مسلحانه، کامل نبودن قواعد حقوق بشر دوستانه به خصوص در مخاصمات مسلحانه داخلی از جمله عواملی هستند که در شکل‌گیری و تداوم وضعیت کنونی تأثیر دارند. اما بی‌شک یکی از مهم‌ترین دلایل ارتکاب این جرایم و فجایع عدم توجه رهبران، فرماندهان و مبارزان به اصول اولیه حقوق بشر دوستانه است. این بی‌توجهی در بسیاری از موارد از عدم آموزش مناسب و مؤثر حقوق بشر دوستانه و فقدان باور افراد ناشی می‌شود، اما در برخی موارد دیگر و به خصوص زمانی که سخن از یک گروه متخاصم غیر دولتی در میان باشد این وضعیت بیشتر زمانی رخ می‌نماید که فرد به فرهنگ یا ایدئولوژی دیگری معتقد است که احکامی برخلاف قواعد این حقوق مقرر داشته است. این مقاله در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول به نقش کلی فرهنگ در پیشبرد یا مخالفت با حقوق بشر دوستانه می‌پردازد و نظریات مختلف و راه‌حلی که در این زمینه ارائه شده‌اند را تشریح می‌کند؛ در بخش دوم تأثیر ادیان به عنوان مهم‌ترین فرهنگ‌های تأثیرگذار بر اعمال حقوق بشر دوستانه مورد بررسی قرار گرفته است؛ و بخش سوم

به مبانی ارزشی قواعد حقوق بشر دوستانه می‌پردازد و امکان جایگزین کردن مبنایی جدید در جهت اجرای گسترده‌تر حقوق بشر دوستانه را بررسی می‌کند.

۱- نقش کلی فرهنگ در حقوق بشر دوستانه

۱-۱- فرهنگ چیست؟

فرهنگ را می‌توان به عنوان مجموع ویژگی‌های رفتاری و عقیدتی اکتسابی اعضای یک جامعه خاص تعریف کرد. واژه تعریف کننده در این بیان همان واژه اکتسابی است که فرهنگ را از رفتاری که نتیجه وراثت زیست‌شناختی است متمایز می‌سازد.^۱ به عبارت دیگر فرهنگ عبارت است از هر آنچه در یک جامعه معین کسب می‌کنیم، می‌آموزیم و می‌توانیم انتقال دهیم.^۲ فرهنگ اموری از قبیل فناوری، نهادهای مذهبی، زبان، ارزش‌ها، باورداشت‌ها، قوانین و سنت‌ها را دربر می‌گیرد و به وسیله نهادهای رسمی (مانند مدارس دولتی) و هم به وسیله نهادهای غیر رسمی مثل گروه‌های هم‌سالان انتقال داده می‌شود.^۳

فرهنگ ممکن است حالت آرمانی یا واقعی داشته باشد. فرهنگ آرمانی به الگوهای رسمی آشکار و رسماً پذیرفته شده اطلاق می‌شود. در حالی که فرهنگ واقعی به آن چیزی اطلاق می‌شود که مردم واقعاً آن را انجام می‌دهند. برای مثال فرهنگ آرمانی از افراد جامعه انتظار دارد که در معامله با دیگران درست‌کاری و امانت را رعایت کنند، ولی در عمل و در فرهنگ واقعی در بسیاری از اوقات تقلب و دروغ‌گویی در بازار معاملات رواج دارد.^۴

بر این اساس آنچه که در مورد رفتار قابل پذیرش در عرصه مخاصمه مسلحانه در جوامع مختلف وجود دارد بخشی از فرهنگ حاکم بر آن جوامع را تشکیل می‌دهد، زیرا ارزش‌ها، هنجارها، باورداشت‌ها، قوانین و سنت‌های راجع به جنگ همگی عناصر و پدیده‌های فرهنگی هستند. همچنین ممکن است بخشی از فرهنگی که راجع به حقوق بشر دوستانه در جوامع وجود دارد حالت

^۱. کوئن، بروس، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۲، ص ۳۷.

^۲. سازگارا، پروین، نگاهی به جامعه‌شناسی با تأکید بر فرهنگ، تهران: کویر، ۱۳۷۷، ص ۹۴.

^۳. کوئن، پیشین، ص ۳۸-۳۷.

^۴. همان، ص ۴۱.

آرمانی داشته باشد، یعنی پایبندی به رفتارهای خاصی را از افراد تقاضا نماید، در حالی که آنچه عملاً در میدان‌های نبرد رخ می‌دهد با الزامات فرهنگ آرمانی مطابقت نداشته باشد.

۲-۱- نقش فرهنگ در احترام به حقوق بشر دوستانه

عموماً در حوزه حقوق بشر دوستانه به نقش فرهنگ در ایجاد یا اعمال قواعد این حقوق توجهی نمی‌شود و برعکس حقوق بین‌المللی بشر که در آن نقش جهان‌شمولی و پلورالیسم فرهنگی به مدت چندین دهه محل مباحثات شدید بوده است، در حقوق بشر دوستانه توجه چندانی به این موضوع نشده است، زیرا این اعتقاد فراگیر وجود داشته که نسبییت و خاص‌گرایی^۱ با این حقوق که مبتنی بر مفهوم بی‌طرفی است ارتباطی پیدا نمی‌کنند. همچنین به لحاظ مفهومی و تاریخی دلایل بسیاری وجود دارد که حقوق بشر دوستانه می‌تواند با استناد به آن‌ها تأثیر فرهنگ را بر شکل‌گیری، اعمال و سازوکارهای اجرایی خود انکار کند.^۲

اما این به هیچ وجه به معنای بی‌اهمیتی نقش فرهنگ در حقوق بشر دوستانه نیست. یکی از عواملی که موجب اطاعت دولت‌ها از قواعد حقوق بین‌الملل می‌شود آن است که این قواعد تا چه میزان در بردارنده ارزش‌هایی هستند که دولت‌ها و مردمان آن‌ها را در جامعه بین‌المللی مهم تلقی می‌کنند و این قواعد تا چه میزان برای اعضای جامعه بین‌المللی به لحاظ ماهیت و اجرا مشروع تلقی می‌شوند.^۳ افراد در بسترهای فرهنگی به دنیا می‌آیند، بزرگ می‌شوند و مسئولیت‌هایی را در جامعه بر عهده می‌گیرند. جامعه طی این فرآیند از طریق سازوکارهای اجتماعی ارزش‌های خود را به اعضایش منتقل کرده و آن‌ها را درونی می‌کند و این ارزش‌های درونی شده به عاملی تعیین‌کننده در رفتار شخص تبدیل می‌شوند. از این رو اگر عناصر یک

^۱. Particularism

^۲. Report of the Second Conference in The Hague on Islam, Politics and Law: Perspective on International Humanitarian Law between Universalism and Cultural Legitimacy, 27 November 2009, edited by Olivier Ribbelink, p. 6, available at: <http://www.hiil.org/events/seconde-conference-the-hague-on-islam-politics-and-law-perspectives-on-international-humanitarian-law-between-universalism-cultural-legitimacy> (last visited: July 11, 2013).

^۳. Onuma Yasuaki, 'International Law in and with International Politics: The Function of International Law in International Society', European Journal of International Law, Vol. 14, No. 1, 2003, 105-135 at 115.

فرهنگ قومی یا دینی، دارای رویکرد انحصارگرایانه بوده و بقیه فرهنگ‌ها را تحقیر نماید احترام به اساسی‌ترین قواعد حقوق بشر دوستانه به خطر می‌افتد. می‌توان این اتفاق را در برخی از جنگ‌های استعماری، و نبردهای آلمان در جنگ جهانی دوم که در آن‌ها کرامت انسانی به شکلی نظام‌مند زیر پا گذاشته شد، اجبار زنان به فاحشگی توسط ژاپنی‌ها و پاکسازی‌های قومی در بالکان در دهه ۹۰ میلادی مشاهده کرد.^۱ بنابر این احترام و اجرای حقوق بشر دوستانه عمیقاً با برقراری یک ارتباط روشن بین معاهدات مربوطه و عرف‌ها یا سنت‌های محلی و احترام به فرهنگ‌های دیگر بستگی دارد.

۳-۱- چندفرهنگی‌گرایی^۲

در واکنش به این نیاز برای احترام به فرهنگ‌های دیگر، گروهی کوشیده‌اند با استفاده از ایده چندفرهنگی‌گرایی که در حقوق بشر بسیار به آن پرداخته شده محملی برای احترام بیشتر به حقوق بشر دوستانه بیابند. اصطلاح چندفرهنگی‌گرایی تعریف ساده و واحدی ندارد. می‌توان از این اصطلاح دو معنای توصیفی و تجویزی را برداشت کرد. در کاربرد اول، این اصطلاح به معنای افزایش تنوع و هویت‌های متعددی است که به یکی از مشخصه‌های جهان امروزی بدل شده است. در این معنا، حیات بشری به قالیچه رنگارنگی تشبیه می‌شود که در آن هر گروه از مردم هویت خود را به شکلی که دوست دارند ابراز می‌کنند و چندفرهنگی‌گرایی مشکلی با این تعدد هویت‌ها ندارد.^۳ در معنای تجویزی این اصطلاح به گسترش لوازم چندفرهنگی‌گرایی توسط حرکت‌های سیاسی و احزابی اشاره دارد که معمولاً دارای ماهیتی لیبرال هستند.^۴

به لحاظ تاریخی حمایت از چندفرهنگی پس از جنگ جهانی دوم و در واکنش به نژادپرستی، برچیده شدن نظام استعماری و سربرآوردن جنبش حقوق مدنی در آمریکا صورت گرفت^۵ و

^۱ Michael Bothe, 'Multiculturalism and the Development of International Humanitarian Law', in: Multiculturalism and International Law, edited by Sienho Yee and Jacques-Yvan Morin, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2009, p. 621.

^۲ Multiculturalism

^۳ Kevin Bloor, The Definitive Guide to Political Ideologies, UK: Author House, 2010, p. 272.

^۴ Ibid.

^۵ Will Kymlicka, 'The Rise and the Fall of Multiculturalism: New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies', in: The Multiculturalism Backlash: European

بنابراین بیشترین مباحث و مطالعات راجع به نقش فرهنگ نه در حقوق بشر دوستانه، بلکه در حقوق بشر^۱ انجام شده است. با وجود این، یک سری از وقایع موجب توجه دوباره به این مفهوم در یک دهه اخیر شده است؛ از جمله رویدادهای پس از یازده سپتامبر ۲۰۰۱ و پیدایش گروه‌های متعدد بنیادگرای اسلامی^۲. چندفرهنگی‌گرایی نقطه مقابل هم‌سان‌سازی^۳ است. ایده چندفرهنگی‌گرایی در رابطه با فرهنگ‌ها و اقلیت‌های موجود در یک کشور به «ظرف سالاد»^۴ و «موزائیک فرهنگی»^۵ تشبیه می‌شود که در مقابل استعاره «دیگ ذوب»^۶ هم‌سان‌سازی قرار دارد که در آن فرهنگ غالب تمام فرهنگ‌های دیگری را که وارد آن می‌شوند در خود حل می‌کند.

۱-۳-۱- طرف‌داران تکثر فرهنگی در حقوق بشر دوستانه

مدافعین تکثر فرهنگی در حقوق بشر دوستانه می‌کوشند از رهگذر اشتراکات موجود بین فرهنگ‌های مختلف محملی برای اجرای بهتر حقوق بشر دوستانه در سراسر جهان و بین اقوام و فرهنگ‌های مختلف پیدا کنند. به گفته ژان پیکته «امروزه هم‌سانی طبیعت روانشناختی انسان‌ها و جهانی بودن استانداردهای حاکم بر رفتار ملت‌ها مورد شناسایی قرار گرفته است و دیگر یک تمدن از تمدن‌های دیگر برتر شمرده نمی‌شود، بلکه تکثر فرهنگ‌ها و ضرورت بهره بردن از آن‌ها و مطالعه عمیق آن‌ها مورد شناسایی قرار گرفته است. بدین سان این آگاهی به دست می‌آید که اصول بشر دوستانه در میان تمام جوامع بشری مشترکند. وقتی عرف‌ها، اخلاقیات و فلسفه‌های مختلف، برای مقایسه، در یک جا گرد آیند و ذوب شوند ویژگی‌های مخصوص به آن‌ها از بین می‌رود و تنها آنچه بین آن‌ها عمومی است باقی می‌ماند. آنچه باقی می‌ماند خالص

Discourses, Policies and Practices, edited by: Steven Vertovec and Susanne Wessendorf, New York: Routledge, 2010, p. 35.

^۱. برای مثال رجوع کنید به:

Jack Donnelly, 'Cultural Relativism and Universal Human Rights', *Human Rights Quarterly*, Vol. 6, No. 4, 1984, 400-419.

^۲. Dominic McGoldrick, 'Multiculturalism and Its Discontents', *Human Rights Law Review*, Vol. 5, No. 1, 2005, 27-56, at 29.

^۳. Assimilation

^۴. Salad bowl

^۵. Cultural mosaic

^۶. Melting pot

است و آن میراث مشترک بشریت است^۱. در این تلقی، حقوق بشردوستانه «به مثابه ملاتمی است که ساختمان فرهنگ‌های مختلف را به یکدیگر پیوند می‌دهد. بنابر این ضروری است که این قواعد را به افراد یادآوری کرده و آن‌ها را به پیروی از این قواعد ترغیب کرد»^۲. به عبارت دیگر این دیدگاه با تأکید بر مشترکات موجود بین فرهنگ‌های مختلف در مورد احترام به حقوق اولیه لازم‌الاجرا در جنگ درصدد یافتن راهی برای اجرای بهتر قواعد حقوق بشردوستانه است.

۲-۳-۱- مخالفین تکثر فرهنگی در حقوق بشردوستانه

در مقابل کسانی که بر نسبی‌گرایی فرهنگی تأکید دارند، برخی صاحب‌نظران، یا در این نسبی‌گرایی با احتیاط بیشتری حرکت می‌کنند یا اینکه تکثر فرهنگی را از اساس امری زیان‌بار می‌دانند. این دیدگاه همه هنجارهایی که در بین فرهنگ‌های مختلف راجع به حقوق جنگ مشترک است را لزوماً با معیارهای پذیرفته شده امروزی سازگار نمی‌داند. برای مثال برده‌داری، شکنجه به منظور کسب اقرار در دادگاه، بیگانه‌هراسی و بسیاری از چیزهای منفی دیگر هم تقریباً به همه جوامع تعلق دارند. به بیان یکی از نویسندگان «تمام چیزهای پرده رنگارنگ [فرهنگ بشری] دارای ارزشی یکسان نیستند... و همه ویژگی‌های فرهنگی ارزش توسعه یافتن یا حتی حفظ و نگهداری را ندارند»^۳. لوئی لافرانس ضمن پذیرش اهمیت بررسی تفاوت‌های موجود در نظام‌های مختلف فرهنگی راجع به قواعد حقوق بشردوستانه اظهار می‌دارد: «احترام قائل شدن برای دیگر نظام‌های فرهنگی - که هدیه‌ای است که انسان‌شناسی برای ما به ارمغان آورده- نباید به این معنا تفسیر شود که بزرگ‌ترین دستاوردهای عصر مدرن یعنی مهارت انتقادی را کنار بگذاریم. بنابر این اگر به گروهی از انسان‌ها برخورد کنیم که به نام سنت یا دین به شکلی نظام‌مند زندانیان را شکنجه می‌کنند، نباید تصور کنیم که به این خاطر شکنجه قدری قابل پذیرش‌تر می‌شود. در واقع از زمانی که دوره استعمار پایان یافته، به ویژه در غرب، تلقی اشتباهی

^۱. Pictet, Jean, 'Humanitarian Ideas Shared by Different Schools of Thought and Cultural Traditions', in: International Dimensions of Humanitarian Law, Geneva: Martinus Nijhoff Publishers, 1988, pp. 3-4.

^۲. Jean-Marie Henckaerts and Louise Doswald-Beck, Customary International Humanitarian Law, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, at xxiii.

^۳. Rein Mullerson, 'From E Unum Pluribus to E Pluribus Unum in the Journey from an African Village to A Global Village?' in: Multiculturalism and International Law, edited by Sienho Yee and Jacques-Yvan Morin, Leiden: 2009, p. 52.

به وجود آمده است. کشف غنای فرهنگ‌هایی که قبلاً به نام پیشرفت در هم کوبیده می‌شدند نباید مانع قضاوت انتقادی درباره آن‌ها شود. جهانی بودن مسلتم همفکری کامل نیست»^۱. وی ادامه می‌دهد: «به نظر می‌رسد برخی از طرفداران افراطی نسبی بودن فراموش کرده‌اند که انسانیت و فرهنگ نمی‌توانند بدون ممنوعیت وجود داشته باشند. در هر جامعه‌ای افراد از همان دوران کودکی می‌آموزند که احساسات پرخاش‌گرانه و جنسی خود را کنترل کنند. این مرحله‌ای ضروری برای عبور از طبیعت به فرهنگ است. در واقع همین خطوط ممنوعه است که ما را مبدل به انسان می‌کند. حقوق بین‌الملل بشردوستانه هم دقیقاً خطوطی را مشخص کرده که اگر مبارزان بخواهند انسانیت خود را حفظ کنند و به طبیعت وحشی خود برنگردند هرگز نباید از آن‌ها عبور کنند»^۲. در این دیدگاه لازم نیست برای جهان‌شمول شدن حقوق بشردوستانه نسبی‌گرایی را تبلیغ کرد و مبنای وضع و اجرای قواعد آن را در فرهنگ‌های مختلف یافت، بلکه مبنای دیگری برای این امر وجود دارد: «آیا حقوق بین‌الملل بشردوستانه در کل جهان‌شمول^۳ است؟ بی‌شک اصول اساسی این حوزه از حقوق جهان‌شمول هستند، زیرا از حقوق طبیعی نشأت گرفته‌اند. اینکه قواعد حقوقی بنیادینی وجود دارد مبتنی بر یک نیروی درونی است که نه تنها اکثریت قاطع روشن‌فکران، بلکه مردم عادی را نیز در برابر قتل، شکنجه، بردگی و قضاوت غیرعادلانه به واکنش وامی‌دارد. این نیرو، خواه ناشی از عقل باشد یا هماهنگی جهانی یا سرچشمه الهی آدمی، چیزهای مطلوبی را درباره طبیعت انسان گوشزد می‌کند. از این رو حقوق بین‌الملل بشردوستانه با مطرح شدن به عنوان مظهر ارزش‌های مشترک انسانی بعدی جهانی کسب می‌کند»^۴.

^۱. Marco Sassòli et al., How Does Law Protect in War, Geneva: ICRC, Third edition, Vol. 1, 2011, p. 7.

^۲. Ibid.

^۳. Universal

^۴. Ibid.

۲- فرهنگ‌های دینی و حقوق بشر دوستانه

۲-۱- جدا نبودن دین از حقوق بشر دوستانه

با وجود این که ادیان و به خصوص دین مسیحی همواره منبع الهامی برای حقوق بشر دوستانه بوده‌اند، به دلایلی به نقش آن‌ها در توسعه این حقوق کم‌تر توجه شده است. اگر به تحولاتی که از ۱۸۶۴ میلادی به بعد در حقوق مخاصمات مسلحانه رخ داد نگاهی بیفکنیم متوجه می‌شویم افرادی چون هانری دونان^۱، مارتنس^۲، لیبر^۳ و ماکس هوبر^۴ که در پیشبرد این حقوق نقش داشته‌اند به طور قطع و یقین از مسیحیت الهام می‌گرفتند، ولی آن‌ها مراقب بودند که مبانی حقوق بشر دوستانه را بر پایه مذهب مسیحیت تشریح نمایند و به جای آن از مفاهیمی نظیر «انسانیت»، «بشر دوستی»، «تمدن» و «پیشرفت» استفاده کنند، زیرا بیم را آن داشتند که تکیه بر ارزش‌های مسیحی، جهانی بودن قواعد جدیدی را که آن‌ها در نظر داشتند به خطر بیندازد. یکی از نشانه‌های این واژه این بود که در ماده ۱۸ کنوانسیون ۱۹۰۶ ژنو صلیب سرخ را به عنوان علامت حمایتی و میزبانی سوئیس از این سازمان [و نه به عنوان نماد دین مسیحیت] انتخاب نمودند. بنابر این به لحاظ تاریخی شکل‌گیری حقوق بشر دوستانه تحت سلطه هیچ

¹ Henry Dunant (1828-1910)

تاجر و فعال اجتماعی سوئیس و مبتکر طرح ایجاد سازمان صلیب سرخ.

² Friedrich Fromhold Martens (1849-1909)

حقوق‌دان شاغل در امپراتوری روسیه که سهم عمده‌ای در پیشبرد حقوق بین‌الملل داشت و شرط مارتنس (رفتار انسانی با نظامیان و غیر نظامیان در موارد سکوت قانون) یادگار اوست.

³ Francis Lieber (1798/1800-1872)

حقوق‌دان، فیلسوف سیاسی و دانشمند سیاسی آمریکایی آلمانی‌الصل. وی در جریان جنگ داخلی آمریکا از سوی آبراهام لینکلن مأمور به تدوین دستورالعملی برای ارتش آمریکا راجع به قواعد جنگ شد. این دستورالعمل که بعداً به نام کد لیبر معروف شد در ۲۴ آوریل ۱۸۶۳ توسط لینکلن امضا و به ارتش ابلاغ گردید. کد لیبر که مجموعه قواعدی را راجع به جنگ، رفتار با نظامیان دشمن، اسیران جنگی و دیگر موارد در خود دارد اولین اقدام برای تدوین مقررات جنگ به شمار می‌رود. این کد تأثیری قابل توجه بر تحولات بعدی حقوق بشر دوستانه به جا گذارد.

⁴ Max Huber (1874-1960)

حقوق‌دان و دیپلمات سوئیس که به مدت چندین سال ریاست کمیته بین‌المللی صلیب سرخ و ریاست دیوان دایمی بین‌المللی دادگستری را بر عهده داشت.

فرهنگ خاصی قرار نگرفت. این حقوق صرف‌نظر از تعلق فرهنگی فردی که در حال مبارزه است یا فردی که قربانی آن مبارزه است اعمال می‌شود.^۱

با وجود این، نباید از آنچه گفته شد این‌گونه نتیجه گرفت که مذهب هیچ تأثیری در حقوق بشردوستانه نداشته است. حقوق بشردوستانه در روند شکل‌گیری خود از یک سری اصول اخلاقی نشأت گرفته است که خود سرچشمه مذهبی داشته‌اند و حقوق بشردوستانه هیچ‌گاه به طور کامل از مذهب جدا نبوده است. این قواعد تنها توسط نیروهای نظامی شکل نگرفتند، بلکه نوشته‌های رهبران مذهبی نیز بر آنان تأثیر داشتند.^۲ دولت‌ها نیز تأثیر دادن علائق ملی و مذهبی خود را در حوزه حقوق بشردوستانه پنهان نمی‌کردند. از این روست که با وجود اینکه در کنفرانس ۱۹۰۶ اعلام شده بود صلیب سرخ یک علامت مذهبی نیست، مصر و ترکیه بر استفاده از علامت هلال احمر و ایران بر استفاده از شیر و خورشید سرخ تأکید نمودند.^۳ تلاش اسرائیل برای ثبت علامت ستاره داوود^۴ و تصویب پروتکل سوم الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو راجع به علامت مشخصه^۵ را نیز باید در همین راستا تلقی کرد. علاوه بر این امروزه چالش‌های جدید و زیادی وجود دارند که روایت‌های جدیدی را در مورد نقش مذهب و فرهنگ مطرح می‌کنند. تأثیر فزاینده مذهب بر سیاست، درگیری‌ها و زندگی روزمره باعث شده است که دولت‌ها، نهادهای بشردوستانه، صلیب سرخ و دیگر کسانی که درگیر مسأله مخاصمات مسلحانه هستند به بازبینی دوباره موانعی بپردازند که بر سر راه اعمال حقوق بشردوستانه قرار گرفته‌اند.^۶

^۱ Bothe, op. cit., p. 619.

^۲ Henckaerts and Doswald-Beck, op. cit., at xxxi.

^۳ <http://www.icrc.org/ihl/COM/365-570047> (last visited: 21 July 2013).

^۴ Ibid.

^۵ Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Adoption of an Additional Distinctive Emblem (Protocol III), 8 December 2005.

^۶ Report of the Second Conference in the Hague on Islam, Politics and Law: Perspective on International Humanitarian Law between Universalism and Cultural Legitimacy, op. cit., p. 6.

۲-۲- همراهی دین با حقوق بشر دوستانه

در تمام ادیان می‌توان عناصری را یافت که محدودیت‌هایی را بر جنگاوران تحمیل می‌کنند؛ هر چند که شاید این عناصر در تمام دوران‌ها رایج نبوده‌اند. از جمله این محدودیت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- لزوم تفکیک بین رزمندگان و غیر رزمندگان
- مصونیت کسانی که از نبرد دست کشیده‌اند
- ممنوعیت قتل و آزار افراد آسیب‌پذیر و بی‌گناه (کودکان و سالمندان و معمولاً زنان)
- ممنوعیت غارت و محروم کردن یک جمعیت از وسایل ادامه حیات
- مصونیت محیط زیست نظیر ممنوعیت قطع درختان
- رفتار انسانی با زندانیان^۱

۲-۳- تعارض دین با حقوق بشر دوستانه

آنچه درباره اشتراکات دین و حقوق بشر دوستانه‌ی معاصر گفته شده نباید ما را به این نتیجه برساند که دین الزاماً همواره رویکردی منفی نسبت به جنگ دارد. مفهوم جنگ عادلانه برای اولین بار در دین‌هایی که خدایی واحد را می‌پرستیدند یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام به اشکال گوناگون شکل گرفت، اگرچه در مورد این برداشت از تعالیم دینی اختلاف نظر بسیار است. به نظر می‌رسد که دین‌های آسیایی (هندو و بودیسم) و فلسفه‌های باستانی چین تمایل کم‌تری نسبت به چنین نظریاتی دارند.^۲ در خصوص چگونگی انجام جنگ می‌بینیم که کتب عهد عتیق

^۱. Bothe, op. cit., p. 622.

^۲. On Buddhism, see: Draper, G.I.A.D., 'The Contribution of the Emperor Asoka Maurya to the Development of the Humanitarian Ideal in Warfare', in: Reflections on Law and Armed Conflict, edited by M.M. Meyer and H. McCoubrey, Hague: Kluwer Law International, 1998, p. 37; On Chinese philosophy: Ajtbenova, S., Symbolism of Chinese Philosophy and Nature of Conflict Culture, IICP (Institute for Integrative Conflict Transformation and Peacebuilding) Paper, 2005, available at: <http://www.docstoc.com/docs/21401622/IICP-Institute-for-Integrative-Conflict-Transformation-and>, p. 4. All reported in: Bothe, op. cit., p. 622.

برخی کشتارها و نابودی جمعیت‌ها را مجاز دانسته‌اند.^۱ دکترین «جنگ عادلانه» در دین مسیحیت پوششی برای ایراد درد و رنج و انجام اعمال شدید غیر انسانی در جنگ بود. حقوق‌دانان قانون شرع مسیحی تقریباً هر عملی را در جنگ عادلانه مجاز می‌دانستند و علاوه بر آن این دکترین توسط جنگاوران برای ارتکاب اعمالی نظیر غارت و سوزاندن شهرها، تجاوز به زنان و مثله کردن اسرا مورد سوءاستفاده قرار می‌گرفت.^۲ اهمیت توجه به مذهب به خصوص در دو دهه اخیر افزایش یافته است، زیرا در این زمان است که گروه‌های اسلام‌گرا مانند طالبان در افغانستان و پاکستان و همچنین گروه‌های جهادی بین‌المللی مانند القاعده در کشورهای مختلف بیشترین فعالیت خود را متکی و منبعث از دستورات دینی تلقی کرده و مبارزات خود را به وسیله آن توجیه کرده‌اند.^۳ این گروه‌های تندرو بسیاری از مفاهیم و قواعد مندرج در حقوق بشر دوستانه

^۱ «چون به شهری نزدیک آبی تا با آن جنگ نمایی، آن را برای صلح ندا بکن. و اگر تو را جواب صلح بدهد، و دروازه‌ها را برای تو بگشاید، آن‌گاه تمامی قومی که در آن یافت شوند، به تو جزیه دهند و تو را خدمت نمایند. و اگر با تو صلح نکرده، با تو جنگ نمایند، پس آن را محاصره کن. و چون پهوه، خدایت، آن را به دست تو بسپارد، جمع ذکورانش را به دم شمشیر بکش. لیکن زنان و اطفال و بهایم و آنچه در شهر باشد، یعنی تمامی غنیمتش را برای خود به تاراج ببر، و غنایم دشمنان خود را که پهوه خدایت به تو دهد، بخور. به همه شهرهایی که از تو بسیار دورند که از شهرهای این امت‌ها نباشند، چنین رفتار نما. اما از شهرهای این امت‌هایی که پهوه، خدایت، تو را به ملکیت می‌دهد، هیچ ذی‌نفس را زنده مگذار. بلکه ایشان را، یعنی حتیان و اموریان و کنعانیان و فرزبان و حویان و یبوسیان را، چنانکه پهوه، خدایت، تو را امر فرموده بالکل هلاک ساز.» سفر تثنیه، فصل بیست، آیات ۱۰ تا ۱۷. در مورد کشتار تمام مردان و زنان و حیوانات شهر مغلوب توسط یوشع رجوع کنید به: کتاب یوشع، فصل ششم، آیات ۲۰، ۲۱ و ۲۴؛ در مورد کشتار زنان و اطفال شهر سیحون: سفر تثنیه، فصل دوم، آیات ۳۲ تا ۳۷؛ در مورد کشتن همه مدیانیان به جز دختران باکره: سفر اعداد، فصل ۳۱، آیات ۹ تا ۲۰. برای اطلاعات بیشتر راجع به قواعد جنگ در تورات و دیگر متون مذهبی دین یهود رجوع کنید به:

Solomon, N. 'Judaism and the Ethics of War', *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 858, 2005, 295-309, at 295-298.

^۲ Draper, G.I.A.D., 'Christianity and War', in: *Reflections on Law and Armed Conflicts*, op. cit., pp. 15-16.

^۳ سید قطب که بسیاری عقاید وی را الهام‌بخش حرکت‌های تندرو سلفی معاصر می‌دانند در کتاب مشهور خود به نام «معالم فی الطریق» (دارالشروق، الطبعة السادسة، ۱۹۷۶) آورده است: امت اسلامی چندین قرن است که به علت عدم اجرای قوانین اسلامی از بین رفته (ص ۵) و هم‌اکنون بشریت در نوعی «جاهلیت» زندگی می‌کند (ص ۸). این نظام جاهلی دارای قدرت مادی و سازمان‌هایی است که به وسیله آن مردم را به بندگی غیر خدا وادار می‌کند و از این رو برای از بین بردن آن باید علاوه بر تبلیغ و موعظه به جهاد متوسل شد (ص ۵۷). رجوع کنید

بین‌المللی را قبول ندارند^۱. از این روست که بررسی و حل تعارضات مذاهب با حقوق بشردوستانه برای رسیدن به مشروعیت بیشتر برای این حقوق اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد.

در بررسی چرایی وجود تعارض بین حقوق بشردوستانه‌ی نوین بین‌المللی و حقوق ناظر بر جنگ در ادیان مختلف باید به خاستگاه و منابع مختلف پیدایش هر یک توجه کرد. عمر حقوق بین‌الملل بشردوستانه‌ی معاصر به بیش از صدوپنجاه سال نمی‌رسد و تولد آن را باید مرهون تلاش‌های هانری دونان و هم‌فکران وی دانست که منجر به انعقاد عهدنامه ۱۸۶۴ ژنو گردید؛ اما حقوق مذهبی ناظر بر جنگ، قدمتی چندصد یا چندهزار ساله دارند و منبع آن‌ها نیز متون مقدس یا کلام پیشوایان دینی است. نگاه غرب جدید به جنگ نگاهی سکولار است، اما ماهیت جنگ و اخلاق نظامی برای مثال در جهان اسلام از خاستگاهی مذهبی نشأت گرفته است. بنابر این نصوص دینی تعیین‌کننده‌ی رفتار انسان مسلمان در خصوص جنگ و اخلاق نظامی در گذشته و امروز است و درست به همین دلیل بحث جنگ و صلح در جهان اسلام در قلمرو دانشی به نام دانش فقه قرار گرفته است. این خاستگاه‌های متفاوت و فاصله زمانی بین این دو دسته از حقوق گاه موجب بروز تضادها و تعارضات عمده‌ای بین آن‌ها شده است، به گونه‌ای که امکان پیروی هم‌زمان از هر دو را در بسیاری موارد عملاً غیر ممکن می‌سازد. نمونه این تعارضات را می‌توان در فقه شیعه یافت: حقوق اسلامی در مواردی چگونگی رفتار با اسرای جنگی را در اختیار امام دانسته و در مواردی نیز کشتن یا به بردگی گرفتن آنان را جایز شمرده است^۲، حال آنکه در حقوق بین‌الملل نوین رفتار با اسرای جنگی باید مطابق مقررات کنوانسیون سوم ژنو ۱۹۴۹ و دیگر حقوق عرفی موجود صورت پذیرد و به بردگی درآوردن انسان‌ها و کشتن اسرای جنگی نیز

به: فرمانیان، مهدی، «گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز»، مجله تاریخ و فرهنگ اسلامی، شماره ۱۰۴، ۱۳۸۸، ص ۹۷.

^۱ برای مثال برداشت‌های صورت گرفته از نظرات سید قطب و دیگر نظرات شبیه به آن باعث شده است جنگجویان جهادی علاوه بر غیر مسلمانان، به تکفیر بسیاری از مسلمانان نیز پرداخته و در نتیجه این مسلمانان مرتد را همراه با خانواده‌هایشان مستحق قتل و هدف مشروعی برای عملیات نظامی محسوب کنند، حال آنکه مصونیت غیر مبارزان و احترام به اسرا از اصول مسلم حقوق بشردوستانه نوین است. مراجعه کنید به: Cook, David, Understanding Jihad, London, Los Angeles and Berkley: University of California Press, 2005, p. 139.

^۲ میری‌زاده، حسین، حقوق بین‌الملل اسلام، تهران: دانشگاه پیام نور، چاپ نهم، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴.

به عنوان جرم علیه بشریت^۱ و جنایت جنگی^۲ تعریف شده است. در حقوق بین‌الملل نوین استفاده از کودکان در جنگ ممنوع است^۳، در حالی که در حقوق بین‌الملل اسلامی فرد با رسیدن به حد بلوغ شرعی می‌تواند در جنگ شرکت نماید^۴. در فقه شیعه حمله به غیر نظامیان ممنوع است، ولی در صورت استفاده دشمن از غیر نظامیان به عنوان سپر انسانی (تترس) می‌توان آنان را حتی اگر مسلمان نیز باشند مورد حمله قرار داد^۵. در حوزه روش‌ها و ابزارهای جنگی در اسلام استفاده از سم به صورت ریختن آن در آب یا پخش آن در هوا در سرزمین مشرکین نهی شده و شاید بتوان با استفاده از قیاس از آن ممنوعیت هر نوع سلاح کشتار جمعی را نتیجه گرفت^۶، ولی در عین حال فقها استفاده از هیچ سلاح دیگری را در جنگ ممنوع ندانسته‌اند^۷. این در حالی است که در حقوق بشردوستانه علاوه بر اصول کلی ناظر بر سلاح‌ها و روش‌های جنگی، کاربرد سلاح‌های متعددی طی معاهدات مختلف ممنوع شده است^۸.

راه‌حل هم‌سانی این ارزش‌های متعارض چیست؟ چگونه می‌توان هم به حقوق مذهبی پای‌بند بود و هم ارزش‌های بین‌المللی حقوق بشردوستانه را نقض نکرد؟ به نظر نمی‌رسد که پاسخی برای این پرسش وجود داشته باشد. ادیان عمدتاً ویژگی تغییرناپذیری دارند و حقوق بشردوستانه

^۱. Rome Statute of the International Criminal Court, 17 July 1998, Article 7(1)(c).

^۲. Elements of Crimes, International Criminal Court Publication, RC/11, Article 8 (2) (a) (i), p. 13.

^۳. Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), 8 June 1977, Article 77.

^۴. ارگانی، «مقارنه تطبیقی حقوق بشردوستانه بین‌المللی و شریعت اسلام»، مجموعه مقالات همایش اسلام و حقوق بین‌المللی بشردوستانه، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰. لازم است یادآوری کنیم که یکی از چالش‌ها در این باره به سن کودک مربوط می‌گردد؛ در حقوق بین‌الملل سکولار ملاک ثابت ۱۸ سالگی مورد عمل است، حال آنکه دیدگاه‌های مذهبی ملاک‌های عددی متفاوتی را دیکته می‌کنند.

^۵. فیرحی، داوود، «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، فصلنامه سیاست، مجله حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۸، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷، صص ۱۵۹-۱۳۱، ص ۱۵۲؛ ارگانی، پیشین، ص ۲۳۶.

^۶. فیرحی، پیشین، ص ۱۵۱.

^۷. همان، ۱۵۰.

^۸. برای دیدن فهرستی از این معاهدات رجوع کنید به:

معاصر هم بر مبانی و اسنادی بنا شده که تغییر آن‌ها به آسانی امکان‌پذیر یا حتی قابل تصور نیست. بنابر این هیچ‌یک به نفع دیگری عقب نخواهد نشست. شاید تنها بتوان با اتخاذ راه‌کارهایی برخی از مشکلات مطرح شده را موقتاً از سر راه برداشت یا آن‌ها را به تأخیر انداخت. برای مثال تأکید بر اشتراکات موجود بین این سامانه‌های حقوقی بر یکدیگر به جای پافشاری بر نقاط افتراق بین آن‌ها، استفاده از معاهدات بین‌المللی برای تنظیم روابط حقوقی و در فقه اسلامی استفاده از مفاهیم ضرورت و مصلحت می‌تواند این تعارض‌ها را به حداقل برساند.^۱

۳- فرهنگ و مبانی ارزشی حقوق بشر دوستانه

۳-۱- معنای ارزش و رابطه آن با فرهنگ

چنانکه پیش‌تر اشاره شد ارزش‌ها از جمله اجزای تشکیل دهنده یک فرهنگ محسوب می‌شوند. واژه ارزش در حقوق، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی معانی نسبتاً متفاوتی دارد و متفکران و مکاتب مختلف در هر یک از این علوم تعاریف مختلفی از آن ارائه کرده‌اند.^۲ راجع به اصطلاح ارزش دو برداشت متفاوت عینی و ذهنی وجود دارد. در برداشت ذهنی (Subjective Value) ارزش را مفهومی نسبی قلمداد کرده و آن را به معنای تمایلات و ترجیحاتی می‌دانند که هر فرد نسبت به اشیا و اعمال دارد. این برداشت از ارزش بیشتر توسط اقتصاددانان برای دریافت علت رفتارهای اشخاص و انتخاب‌های اقتصادی آن‌ها به کار می‌رود.^۳ در مقابل ارزش‌های ذهنی، ارزش‌های عینی (Objective Values) قرار دارند و منظور از آن‌ها ارزش‌هایی است که به فرهنگ، زمان و مکان خاصی تعلق ندارند و جهان شمول، فراتاریخی و فرافرهنگی‌اند. ارزش‌های عینی به اموری می‌پردازند که به لحاظ اخلاقی در زندگی اجتماعی و رفتار فردی «مهم» و

^۱ «تقابل جهانی شدن اسلام و جهانی شدن حقوق بین‌الملل»، قابل دسترسی در وبلاگ شخصی دکتر سیدیا سر ضیائی به نشانی:

(بازدید شده در ۲۹ تیر ۱۳۹۲) yaserziaee.blogfa.com/post-5.aspx

^۲ Edgar F. Borgatta and Rhonda J.V. Montgomery, Encyclopedia of Sociology, United States: Gale Group, Second edition, Vol. 1, 2000, p. 3212, "Values Theory and Research".

^۳ William A. Darity, Jr (edited by), International Encyclopedia of the Social Sciences, United States of America: The Gale Group, Second edition, Vol. 8, 2008, p. 578, "Value, Subjective".

«درست» تلقی می‌شوند.^۱ در سطور آتی هر جا که کلمه ارزش به کار رفته، معنای اخیر مدنظر بوده است.

۲-۳- ابتدای حقوق بشر دوستانه معاصر بر ارزش‌ها و اشکالات آن

جریان غالب فکری به خصوص در حوزه حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه این بوده است که هنجارهایی که توسط این حقوق مقرر شده‌اند بر یک سری ارزش‌ها استوارند. دیوان بین‌المللی دادگستری نیز در آرای خود همین نظر را برگزیده است و بنا به موقعیت، به مفهوم ارزش‌ها اشاره‌ای کرده است. برای مثال در قضیه کانال کورفو دیوان اشاره داشت که برخی از این قواعد بر ملاحظات اولیه بشریت مبتنی هستند.^۲ در نظر مشورتی مربوط به حق شرط‌های اعمال شده به کنوانسیون ژنوساید دیوان مجدداً از اصول اولیه اخلاق نام برد.^۳ دیوان در رأی ۲۰۰۷ خود راجع به ژنوساید از ارزش‌های اساسی بشر دوستانه سخن به میان می‌آورد.^۴ رأی ژنوساید اولین رأیی است که در آن دیوان به طور صریح از لفظ ارزش (Value) استفاده کرده است.^۵

اما مبتنی کردن قواعد حقوق بشر و بشر دوستانه بر مفهوم ارزش‌ها علی‌رغم مزایایی که به دنبال دارد مشکلاتی را نیز مطرح می‌کند. بسیاری معتقدند که این ارزش‌ها در فرهنگ غرب نضج گرفته‌اند و در واقع ساخته و پرداخته کشورهای غربی هستند و بنابر این عنصر جهان‌شمولی در آن‌ها وجود ندارد. به عقیده برخی این ارزش‌های جهان‌شمول تنها ابزاری برای سلطه قدرت‌های بزرگ و پیشبرد منافع آن‌ها هستند. برای مثال دیوید هاروی اظهار می‌دارد که «اصول جهان‌شمول»ی که کانت ارائه کرده به مانند یک «قانون به شدت تبعیض‌آمیز است که نقاب یک امر خوب جهان‌شمول (Universal Good) را به صورت زده است».^۶ کارل اشمیت

^۱ Ibid., p. 577, "Objective Value".

^۲ Corfu Channel Case, (United Kingdom v. Albania), Judgment of April 9th, 1949, I.C.J. Reports 1949, p. 22.

^۳ Reservations to the Convention of Genocide, Advisory Opinion, I.C.J. Reports 1951, p. 23.

^۴ Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), Judgment, I.C.J. Reports 2007, p. 104.

^۵ Report of the Second Conference in The Hague on Islam, Politics and Law, op. cit., p. 18.

^۶ Harvey, David, 'Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils', Public Culture, Vol. 12, 2000, 529-564, at 535, reported in: Alex Jeffrey, 'Justice Incomplete: Radovan

جهان‌شمولی اخلاقی که از عقاید کانت ناشی می‌شود را رد می‌کند و چنین مفاهیمی را ابزارهایی ایدئولوژیک می‌داند که توسط بازی‌گران قدرتمند برای مجازات رفتار بازی‌گران کم‌قدرتر به‌کار گرفته می‌شود.^۱ برای اثبات نظرات اشمیت و هاروی به اندازه کافی مثال وجود دارد. در دوره بعد از جنگ جهانی دوم دولت‌های قدرتمند از گفتمان جهان‌شمول‌گرایانه‌ی حقوق بشر و مداخله بشردوستانه استفاده کرده‌اند، در حالی که در همان زمان به نام منافع ملی نسبت به نقض حقوق بشر چشم‌پوشی می‌کردند. در دهه گذشته اعضای شورای امنیت سازمان ملل متحد کنوانسیون‌های ژنو را نادیده گرفته‌اند؛ برای مثال می‌توان از رفتار روسیه با اسرای جنگی در جریان مخاصمات چچن یا رفتار ایالات متحده آمریکا با «مبارزان دشمن» در کمپ دل‌تا در خلیج گوانتانامو نام برد.^۲ از این روست که این جهان‌شمولی مورد انتقاد پژوهش‌گران واقع شده و آن را نقاب‌ی بر بازی قدرت دانسته‌اند، زیرا برخی از صداها تا حد معیارهای اخلاق ارتقا داده می‌شوند، در حالی که تفاوت‌ها با عنوان مخالفت با اخلاق یا خطرناک بودن حذف می‌گردند.^۳

۳-۳- منفعت به عنوان مبنای حقوق بشردوستانه

در پاسخ به ایراداتی که در مبحث قبل ذکر شد برخی پیشنهاد کرده‌اند که حقوق بشردوستانه به جای اینکه بر ارزش‌ها استوار باشد باید بر بنیان منافع، مفید بودن و سودمندی پایه‌ریزی گردد. برای مثال یکی از دانشمندان ژاپنی به نام یاسواکی اونوما^۴ عقیده دارد که ما باید واقعاً از محدود کردن حقوق بشر و حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی به شکل ارزش‌ها خودداری کنیم، زیرا این امر موجب تردید در مورد تأثیر هژمونی و فرهنگ غربی می‌شود و ما باید این ایده را بپذیریم که

Karadžić, the ICTY, and the Spaces of International Law', *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 27, 2009, 387- 402, at 390.

¹ Jürgen Habermas, 'Kant's Idea of Perpetual Peace: at Two Hundred Years' Historical Remove', in: *The Inclusion of the Other Studies in Political Theory*, Edited by C. Cronin and P. De Greiff, Cambridge: Polity Press, 1998, pp 187-190, reported in: Alex Jeffrey, op. cit., at 390.

² Alex Jeffrey, op. cit., at 390.

³ Sabino Cassese, 'The Globalization of Law', *International Law and Politics*, 2005, 973-993, at 976.

⁴ Alex Jeffrey, supra note, at 393-394.

⁵ Yasuaki Onuma

کشورها به این خاطر به حقوق بشردوستانه و حقوق بشر رضایت می‌دهند که این حقوق برای همه آنها و شهروندانشان مفید هستند. در این جا بحث ارزش مطرح نیست، بلکه این حقوق صرفاً سودمند هستند. وی سلامت شهروندان، رزمندگان و غیر نظامیان را در مفهوم سودمندی وارد می‌کند.^۱

یک مبنای دیگر برای حقوق بشردوستانه می‌تواند منافع فردی هر کشور باشد؛ مثلاً احترام به حقوق بشر و حقوق بشردوستانه می‌تواند در بهبود چهره‌ای که یک کشور از خود در عرصه جهانی عرضه می‌کند تأثیر داشته باشد، به خصوص در جهان امروز که احترام به حقوق بشر معیاری برای تشخیص این است که آیا یک دولت دارای حکومتی خوب است یا خیر. همچنین می‌توان محاسبات اقتصادی را نیز در این امر دخالت داد، به خصوص در زمان حاضر که روابط اقتصادی بین دولت‌ها به احترام به حقوق بشر و حقوق بشردوستانه مشروط می‌شود. دلیل دیگری که می‌تواند دولت‌ها را به رعایت حقوق بشردوستانه ترغیب کند این است که اجرای قواعد مندرج در این حقوق نگرانی‌های افکار عمومی را کاهش داده، به دولت‌ها کمک می‌کند که اتهامی متوجهشان نشود.^۲

ایرادی که در این جا ممکن است به بحث منافع وارد شود این است که اگر اجرای حقوق بشردوستانه بر منافع کشورها مبتنی گردد، تمامیت و اعتبار این سامانه‌ی حقوقی مخدوش خواهد شد، چه آنکه در صورتی که منافع کشورها با حقوق بشردوستانه در تعارض واقع شود قطعاً آن را اجرا نخواهند کرد و به این وسیله حمایتی که مدنظر حقوق بشردوستانه است محقق نخواهد شد. حتی خود آقای ژان دسپرمون هم که منافع فردی کشورها در اجرای حقوق بشردوستانه را به صورتی که در بالا ذکر شد پیشنهاد کرده، عقیده دارد که این منافع فردی کشورها برای توجیه اینکه چرا دولت‌ها نسبت به حقوق بشردوستانه رضایت می‌دهند کافی نیستند.^۳ مضافاً اینکه چنین دیدگاهی موجب می‌شود تا زخم کهنه ناسیونالیسم^۴ بر ساحت قواعد بشردوستانه سایه افکند.

^۱. Report of the Second Conference in The Hague on Islam, Politics and Law, op. cit., p. 17.

^۲. Ibid.

^۳. Ibid.

^۴. ناسیونالیسم، که نتیجه عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است، عبارت است از کیفیت تفکر و احساس یک دسته مردمی که در محیط محدود جغرافیایی زندگی می‌کنند و با یک زبان مشترک سخن می‌گویند

در پاسخ ایراد بالا می‌توان منافع فردی را به منافع کوتاه‌مدت و بلندمدت تقسیم کرد. ممکن است کشوری در جریان یک مخاصمه مسلحانه در موقعیتی قرار بگیرد که بتواند با کشتار وسیع غیر نظامیان در یک شهر وحشت گسترده‌ای ایجاد کند و آن شهر و احتمالاً شهرهای دیگری را به تسلیم وادارد. بر فرض اینکه در صحنه سیاسی بین‌المللی مانعی برای آن کشور در انجام این کار وجود نداشته باشد منفعت کوتاه‌مدت کشور مزبور اقتضا می‌کند که با انجام آن کشتار به پیروزی‌های بزرگ نظامی مدنظر دست یابد. اما آیا انجام این کار منافع کشور را در آینده طولانی نیز تأمین خواهد کرد؟ می‌توان پاسخ این پرسش را با ذکر یک مثال بیان کرد: ممکن است راننده‌ای برای آنکه چند ثانیه زودتر به محل کار خود برسد در غیاب پلیس چراغ قرمز را نادیده گرفته و از چهارراه عبور کند. اگرچه وی فعلاً در هدف خود موفق شده، با رفتار خود به رانندگان دیگر نیز آموخته است که آن‌ها نیز می‌توانند به همین روش زودتر به محل کار خود برسند. سرانجام یکی از آن راننده‌ها در یک چهارراه دیگر از چراغ قرمز خود عبور کرده و چراغ سبز راننده اول را نقض خواهد کرد. اگرچه ممکن است فاصله بین این دو عمل بسیار طولانی باشد،

و دارای ابیاتی هستند که از آرزوهای ملی ایشان حکایت می‌کند و رسوم و عادات مشترکی آنان را به هم پیوسته است و به قهرمانان خویش احترام می‌گذارند و حیاتیاً پیرو یک دین می‌باشند. ناسیونالیسم، اثر حساسی دوگانه بر گروهی از مردم دارد. اول آنکه تعلق خاطر، وحدت و همبستگی بین افراد یک جامعه را به خاطر داشتن ارزش‌های مشترک (تاریخ، زبان، نژاد، دشمن مشترک و فرهنگ عمومی) به اوج می‌رساند؛ دوم آنکه احساس اختلاف و تفاوت اساسی، افراد جامعه را نسبت به افراد و گروه‌های دیگر جوامع برمی‌انگیزد. این تأثیرات دوجانبه، به خودی خود، محرک‌هایی از احساسات تهاجم و تخاصم را ایجاد می‌کند. روح ناسیونالیسم، تمایل شدید به وحدت و استقلال سیاسی است که در قالب ملت - کشور تجلی و نمود پیدا می‌کند. ویژگی‌هایی چون: خود را تافته‌ی جداافتته از دیگران دانستن، دیگران را بیگانه تلقی کردن، اعتقاد به برتری و رجحان فرهنگ و تمدن خویش، تعقیب منافع ملی و خواستن همه چیز برای رفاه ملی خود و ... زمینه‌های مساعدی را برای سیاست‌های جنگ‌طلبانه فراهم می‌سازد. در واقع، این جنبه‌های ناسیونالیسم، آن را به عنوان یکی از عوامل موجهه جنگ قرار داده است. یکی از ریشه‌های جنگ‌های اروپایی در قرن نوزدهم و جنگ‌های جهانی اول و دوم را پدیده ناسیونالیسم دانسته‌اند. ایالت‌های «آلزاس و لرن»، «ایالت‌های آزاد نشده‌ی ایتالیایی»، «هلیت‌های تحت اداره اتریش - هنگری» و «مردم سرزمین‌های بالکان» موجبات برافروختن شعله‌های جنگ جهانی اول بوده‌اند که وجه مشترک همه آن‌ها، روح ستیزه‌جویی ناسیونالیسم و رسیدن به یک ملت واحد بود. گسترش ملی‌گرایی در قاره‌های آسیا و آفریقا که تحت استعمار اروپاییان قرار داشتند، از علل مهم جنگ‌های ضد استعماری و مبارزات نهضت‌های آزادی‌بخش محسوب می‌شود. احساس و تفکر تشکیل ملت مستقل و مبارزه مسلحانه علیه سلطه‌گران استعمارگر، سرآغاز و منشأ جنگ‌های متعددی بعد از جنگ جهانی دوم بوده که جنگ آزادی‌بخش الجزایر علیه استعمار فرانسه یکی از نمونه‌های آن است.

اما به احتمال زیاد این اتفاق بالاخره رخ خواهد داد. بنابر این منافع طولانی‌مدت فرد اقتضا می‌کند که بر منافع کوتاه‌مدت خود چشم ببوشد تا در آینده با مشکل مواجه نشود. همین مثال می‌تواند در مورد رفتار کشورها در مخاصمات مسلحانه نیز مصداق داشته باشد. اختلافاتی که سال‌ها پس از پایان یک جنگ مانع از نزدیکی ملت‌ها به یکدیگر می‌شود در بسیاری مواقع ریشه در جنایات و فجایعی دارند که در جریان مخاصمه روی داده‌اند. اختلافات چین با ژاپن بر سر کشتار نانجینگ تنها یک نمونه از چنین وقایعی است که هنوز پس از گذشت بیش از هفت دهه بر روابط دو کشور سایه افکنده است.^۱

باید توجه داشت که در هنگام توجه به منافع بلندمدت یک کشور در پای‌بندی به حقوق بشر دوستانه، تنها اثر احتمالی نقض این حقوق در روابط آینده کشور نقض کننده و کشور قربانی مدنظر نیست؛ اثر مهم‌تر این نقض‌ها ترویج بی‌قانونی در جامعه بین‌المللی و تشویق دیگر کشورها به ارتکاب جنایات جنگی و ضد بشری است که چه بسا در آینده‌ی دور یا نزدیک دامن خود کشور نقض کننده را هم در جنگ با یک کشور ثالث بگیرد. برای مثال ایده بمباران مناطق مسکونی برای تخریب روحیه دشمن که برای اولین بار توسط آلمان در جنگ جهانی اول به کار گرفته شد به سرعت به یک تاکتیک معمول در ارتش‌های کشورهای نظیر ژاپن و ایتالیا در جنگ‌های خود با چین و اتیوپی تبدیل گردید، ولی نهایتاً در جنگ جهانی دوم همین استراتژی علیه خود این کشورها نیز به کار گرفته شد و باعث ویرانی وسیع شهرهای آن‌ها به علت بمباران‌های گسترده متفقین گردید.^۲ از این روست که حتی اگر کشوری مطمئن باشد که می‌تواند با استفاده از اعمال غیر قانونی کشور متخاصم دیگر را شکست دهد و آن کشور هم در

^۱ برای نمونه رجوع کنید به:

'Japan anger at Shanghai violence', <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4452097.stm> (16 April 2005).

^۲ تنها در بمباران توکیو توسط بمب‌افکن‌های آمریکایی در نهم تا دهم مارس ۱۹۴۵ بیش از ۴۰ کیلومتر مربع از این شهر توسط بمب‌های آتشنا به خاکستر تبدیل شد. در این حمله بین ۱۰۰ تا ۱۲۵ هزار نفر کشته شدند که بیش از تلفات حملات اتمی به هر یک از شهرهای هیروشیما و ناگازاکی بود. رجوع کنید به:

Charles S. Maier, 'Targeting the City: Debates and Silences about the Aerial Bombing of World War II', *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 859, 2005, 429-494, at 430.

آینده هیچ‌گاه قدرت آن را ندارد که آن اعمال را تلافی کند، باز هم منفعت بلندمدت کشور حمله‌کننده عقلاً اقتضا می‌کند از دست زدن به نقض حقوق بشر دوستانه اجتناب ورزد. ابتدای قواعد حقوق بشر دوستانه بر منافع، علی‌رغم مزیتی که در زدودن شایبه‌های تأثیرات فرهنگ‌های غالب و سوءاستفاده قدرت‌های بزرگ دارد با یک اشکال عمده مواجه است و آن وجود اختلاف درباره ماهیت آن منافع بلندمدت (یا به بیانی مشترک) مدنظر است و این باعث ابهام و احتمالاً سوءاستفاده درباره هنجارهایی می‌شود که باید در مورد احترام قرار گیرند. به بیان یکی از متخصصین حقوق بین‌الملل «بهایی که باید در این راه (تغییر مبنای حقوق بشر دوستانه از ارزش‌ها به منافع) پرداخته شود ادامه بحث راجع به این است که چه چیزی منافع مشترک را تشکیل می‌دهد. ممکن است برخی از این بحث وحشت داشته باشند. دقیقاً همین وحشت از بحث ادامه‌دار راجع به منافع مشترک است که باعث شده است دانشمندان لیبرال بر مفهوم ارزش‌ها مهر تأیید بزنند، زیرا آن‌ها از بحث مداوم راجع به منافع مشترک وحشت دارند»^۱.

۴-۳- ارزش‌ها و منافع به شکل توامان

بنابر آنچه در سطور پیشین مورد اشاره قرار گرفت هر دو نظریه معایی دارند که آن‌ها را از حد کمال مطلوب فرومی کاهد. بنابر این باید درصدد یافتن راهی بود تا ضمن حفظ نقاط قوت هر یک، نقاط ضعف را برطرف کرد. این کار از طریق اجتماع آن‌ها امکان‌پذیر است. بدین معنی که نیازی نیست ارزش بودن احترام به کرامت انسانی، حرمت غیر رزمندگان و احترام به یافته‌های وجدان بشری را زیر سؤال برد، بلکه باید هم‌چنان که این ارزش‌ها تبلیغ می‌شوند بر سودمندی تبعیت از آن‌ها نیز تأکید کرد. این پیشنهاد با توجه به این واقعیت طرح شده که به نظر می‌رسد پیروان فرهنگ‌های دیگر بیش از آنکه نگاهی سلبی به قواعد حقوق بشر دوستانه داشته باشند، نگاهی اثباتی بر قواعد ناظر بر مخاصمات در فرهنگ خود دارند، حال آنکه ممکن است در برخی دیگر از شاخه‌های حقوقی وضع بدین گونه نباشد. ارائه یک مثال می‌تواند به روشن شدن این بحث کمک کند. آزادی دارا بودن و ابراز و تغییر مذهب و عقیده حقی است که در چندین سند

^۱. Report of the Second Conference in The Hague on Islam, Politics and Law, op. cit., p. 17.

بین‌المللی برای اشخاص به رسمیت شناخته است^۱؛ یک گروه مذهبی ممکن است با این استدلال که وجود این حق موجب پیدایش گروه‌های بی‌دین و یا منحرف شده است بر علیه نهادها و فرهنگی که چنین مقرراتی را مورد پذیرش قرار داده دست به سلاح ببرد و خواستار نابودی آن نظام حقوق بشری شود که موجبات آزادی عمل این گروه‌های کافر را فراهم کرده است. این گروه ممکن است در حین مبارزه مطابق قواعد مذهبی خود با اسیران جنگی رفتار کند و مثلاً فرماندهان اسیر شده دشمن را مطابق مقررات آن مذهب اعدام نماید و بدین طریق مرتکب نقض مقررات حقوق بشر دوستانه شود. اما احتمال اینکه همان گروه مذهبی بر ضد یک قاعده حقوق بشر دوستانه و مثلاً برای برچیده شدن اصل تفکیک یا منع درد و رنج غیر ضروری دست به مبارزه بزند بسیار کم‌تر است. از این رو به نظر می‌رسد که در حقوق بشر دوستانه برعکس حقوق بشر باقی بودن مبانی ارزشی سکولار فعلی مشکل‌چندانی ایجاد نکند. با تأکید بر منافع اجرای قواعد حقوق بشر دوستانه برای گروه‌هایی که آن را قبول ندارند می‌توان آن‌ها را با استفاده از اصولی نظیر ضرورت و مصلحت که در برخی ادیان وجود دارند به گردن نهادن به حقوق بشر دوستانه ترغیب کرد، هر چند این تبعیت به لحاظ نظری برای پیروان آن مذهب موقت و غیردایمی باشد.

نتیجه‌گیری

بی‌شک هر قاعده حقوقی برای آنکه به خوبی اجرا گردد پیش و بیش از اعمال ضمانت‌اجراهای خارجی، به رضایت و تمایل تابعین برای اجرای داوطلبانه آن بستگی دارد. علی‌رغم اینکه حقوق بشر دوستانه به لحاظ ماهیت بی‌طرفانه و نحوه شکل‌گیری خود کم‌تر از حقوق بشر با هنجارهای موجود در فرهنگ‌های مختلف دچار تعارض می‌شود، این مشکل به طور کامل برطرف نشده و هنوز فرهنگ‌های قومی یا دینی مختلف تأثیر عمده‌ای در احترام افراد متعلق به آن‌ها با حقوق بشر دوستانه دارند. در این میان فرهنگ‌های دینی علی‌رغم اشتراکاتی که با نظام حقوق بشر دوستانه‌ی معاصر دارند بزرگ‌ترین مانع فرهنگی بر سر راه اعمال قواعد حقوق بشر دوستانه به شمار می‌روند، زیرا برعکس فرهنگ‌های غیر دینی که ممکن است به مرور زمان به نفع حقوق

^۱ از جمله ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ و ماده ۱۸ میثاق حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶.

بشردوستانه عقب‌نشینی کنند، فرهنگ‌های دینی به علت ویژگی تقدیس قواعد خود سخت و یک‌پارچه هستند.

در پاسخ به این مشکلات گروهی درصدد برآمده‌اند تا با توجه دوباره به فرهنگ‌های مختلف و یافتن اشتراکات و درک تفاوت‌های آن‌ها مبنایی تازه برای احترام به حقوق بشر و بشردوستانه پیدا کنند. از منظر ایده چندفرهنگی‌گرایی، احترام به فرهنگ‌های دیگر می‌تواند به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنان با یکدیگر بیانجامد. این نظر همچنین قادر است ایراداتی را که در مورد نفوذ فرهنگ غالب در این حقوق و سوءاستفاده قدرت‌های بزرگ از بحث ارزش‌های جهانی مطرح می‌شود تا اندازه‌ای پاسخ دهد. با این همه، وجود عناصری در فرهنگ‌های مختلف که گاه با حقوق بشردوستانه‌ی نوین در غایت ناسازگاری قرار دارند اجرای این ایده را دشوار می‌کند. راه‌حل دیگری که برای گرد هم آوردن فرهنگ‌های مختلف با حقوق بشردوستانه پیشنهاد شده تغییر مبنای ارزشی حقوق بشردوستانه‌ی نوین و توجه به منافع حاصل از اجرای این حقوق است. مطابق این نظر از آن‌جا که منافع، اموری عینی و ملموس هستند پذیرش آن از سوی کشورها و گروه‌های مختلف در مقایسه با ارزش‌ها راحت‌تر است و شایبه‌ی دخالت ارزش‌های فرهنگ‌های برتر در حقوق بشردوستانه و تحمیل این ارزش‌ها بر فرهنگ‌های جوامع دیگر نیز از بین می‌رود. با این وجود این راه‌حل نیز از اشکال خالی نیست و مشخص نبودن این منافع و اختلاف‌نظر در مورد آن‌ها ممکن است اجرای حقوق بشردوستانه را با مشکل مواجه سازد و زیان تضعیف آن را به همراه داشته باشد.

در مجموع به نظر می‌رسد در حقوق بشردوستانه بهتر است از نسبییت فرهنگی نه به عنوان یک روش اصولی، بلکه بیشتر به مثابه ابزاری کمکی برای تحقق هدف اصلی حقوق بشردوستانه یعنی احترام به بشریت و کاهش آلام او استفاده کرد. همچنین می‌توان با تأکید بر اشتراکات فرهنگ‌های مختلف به جای دست گذاشتن بر نقاط افتراق آن‌ها و پافشاری هم‌زمان بر منافع اجرای قواعد حقوق بشردوستانه در عین حفظ مبنای ارزشی آن، به انسانی‌تر شدن مخاصمات مسلحانه و حذف آن‌ها کمک کرد.

منابع

کتاب و مقالات فارسی

- ۱- ارگانی، «مطالعه تطبیقی حقوق بشر دوستانه بین‌المللی و شریعت اسلام»، مجموعه مقالات همایش اسلام و حقوق بین‌المللی بشر دوستانه، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- ۲- سازگارا، پروین، نگاهی به جامعه‌شناسی با تأکید بر فرهنگ، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
- ۳- سید قطب، معالم فی الطریق، الطبعة السادسة، بیروت: دارالشروق، ۱۹۷۶.
- ۴- کتاب مقدس، ترجمه قدیم (انگلستان: انتشارات ایلام، ۱۹۹۶).
- ۵- فرمانیان، مهدی، «گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز»، مجله تاریخ و فرهنگ اسلامی، شماره ۱۰۴، ۱۳۸۸.
- ۶- فیرحی، داوود، «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، فصلنامه سیاست، مجله حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۸، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷، ۱۵۹-۱۳۱.
- ۷- کوئن، بروس، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۲.
- ۸- میری‌زاده، حسین، حقوق بین‌الملل اسلام، تهران: دانشگاه پیام نور، چاپ نهم، ۱۳۸۰.

ب- کتاب و مقالات انگلیسی

- 1- Ajibenova, S., 'Symbolism of Chinese Philosophy and Nature of Conflict Culture', IICP (Institute for Integrative Conflict Transformation and Peacebuilding), Paper, 2005, available at: <http://www.docstoc.com/docs/21401622/IICP-Institute-for-Integrative-Conflict-Transformation-and>.
- 2- Albrow, Martin, 'Introduction', in: Globalization, Knowledge and Society, edited by Albrow, M. and King, E., London: Sage, 1990.
- 3- Bloor, Kevin, The Definitive Guide to Political Ideologies, UK: Author House, 2010.
- 4- Borgatta, Edgar F. and Montgomery, Rhonda J.V., Encyclopedia of Sociology, United States: Gale Group, Second edition, Vol. 1, 2000.
- 5- Bothe Michael, 'Multiculturalism and the Development of International Humanitarian Law', in: Multiculturalism and International Law, edited

- by Sienho Yee and Jacques-Yvan Morin, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2009.
- 6- Cassese, Sabino 'The Globalization of Law', International Law and Politics, 2005, 973-993.
 - 7- Cook, David, Understanding Jihad, London, Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 2005.
 - 8- Darity, Jr, William A. (edited by), International Encyclopedia of the Social Sciences, United States of America: The Gale Group, Second edition, Vol. 8, 2008.
 - 9- Donnelly, Jack, 'Cultural Relativism and Universal Human Rights', Human Rights Quarterly, Vol. 6, No. 4, 1984, 400-419.
 - 10- Draper, G.I.A.D., 'Christianity and War', in: Reflections on Law and Armed Conflicts, edited by Michel A. Meyer and Hilaire McCoubrey, Hague, Kluwer Law International, 1998.
 - 11- Draper, G.I.A.D., 'The Contribution of the Emperor Asoka Maurya to the Development of the Humanitarian Ideal in Warfare', in: Reflections on Law and Armed Conflict, edited by M.M. Meyer and H. McCoubrey, Hague: Kluwer Law International, 1998.
 - 12- Habermas, Jürgen, 'Kant's Idea of Perpetual Peace: at Two Hundred Years' Historical Remove', in: The Inclusion of the Other Studies in Political Theory, edited by Cronin, C. and Greiff, P. De, Cambridge: Polity Press, 1998.
 - 13- Harvey, David, 'Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils', Public Culture, Vol. 12, 2000, 529-564.
 - 14- Henckaerts, Jean-Marie and Doswald-Beck, Louise, Customary International Humanitarian Law, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
 - 15- Jeffrey, Alex, 'Justice Incomplete: Radovan Karadžić, the ICTY, and the Spaces of International Law', Environment and Planning D: Society and Space, Vol. 27, 2009, 387- 402.
 - 16- Kymlicka, Will, 'The Rise and the Fall of Multiculturalism: New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies', in: The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices, edited by Steven Vertovec and Susanne Wessendorf, New York: Routledge, 2010.

- 17- Maier, Charles S., 'Targeting the City: Debates and Silences about the Aerial Bombing of World War II', *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 859, 2005, 429-444.
- 18- McGoldrick, Dominic, 'Multiculturalism and Its Discontents', *Human Rights Law Review*, Vol. 5, No. 1, 2005, 27-56.
- 19- Mullerson, Rein, 'From E Unum Pluribus to E Pluribus Unum in the Journey from an African Village to a Global Village?' in: *Multiculturalism and International Law*, edited by Sienho Yee and Jacques-Yvan Morin, Leiden, 2009.
- 20- Onuma, Yasuaki, 'International Law in and with International Politics: The Function of International Law in International Society', *European Journal of International Law*, Vol. 14, No. 1, 2003, 105-139.
- 21- Pictet, Jean, 'Humanitarian Ideas Shared by Different Schools of Thought and Cultural Traditions', in: *International Dimensions of Humanitarian Law*, Geneva: Martinus Nijhoff Publishers, 1988.
- 22- Ribbelink, Olivier (edited by), 'Report of the Second Conference in the Hague on Islam, Politics and Law: Perspective on International Humanitarian Law between Universalism and Cultural Legitimacy', 27 November 2009, available at: <http://www.hiil.org/events/seconde-conference-the-hague-on-islam-politics-and-law-perspectives-on-international-humanitarian-law-between-universalism-cultural-legitimacy>.
- 23- Sassòli, Marco et al., *How Does Law Protect in War*, Geneva: ICRC, 2011.
- 24- Solomon, N., 'Judaism and the Ethics of War', *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 858, 2005, 295-309.

اسناد بین‌المللی

- 1- Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (*Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*), Judgment, I.C.J. Reports 2007.
- 2- Corfu Channel case, (*United Kingdom v. Albania*), Judgment of April 9th, 1949, I.C.J. Reports 1949.
- 3- Elements of Crimes, International Criminal Court publication, RC/11.
- 4- Human Rights Declaration, 10 December 1948.
- 5- International Covenant on Civil and Political Rights, 16 December 1966.

- 6- Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Adoption of an Additional Distinctive Emblem (Protocol III), 8 December 2005.
- 7- Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), 8 June 1977.
- 8- Reservations to the Convention of Genocide, Advisory Opinion, I.C.J. Reports 1951.
- 9- Rome Statute of the International Criminal Court, 17 July 1998.

اینترنت

<http://www.icrc.org>
yaserziaee.blogfa.com
<http://news.bbc.co.uk>