

فقر جهانی و عدالت جهان‌میهانه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۲۷

سیدعلی میرموسوی*



فقر جهانی و عدالت جهان‌میهانه

فقر از مسائلی است که نظریه‌پردازان عدالت و عدالت‌خواهان همواره نگران آن بوده‌اند و دغدغه حل آن را داشته‌اند. شکاف فزاینده میان کشورهای ثروتمند و تهی‌دست، گسترش فاجعه‌آمیز فقر جهانی را در پی داشته و حل این مسئله را بیش از پیش ضرورت بخشیده است. ملی‌گرایی حاکم بر نظریه هنجاری سیاسی، برخی از نظریه‌پردازان معاصر، مانند رالز را به این نتیجه رسانده است که در ترسیم اصول عدالت، مرزهای ملی را مهم بشمارند و برخورد با فقر را در عرصه داخلی و عرصه بین‌المللی پیرو اصولی متفاوت قرار دهند. جهان‌میهن‌گرایان با مخالفت با این دیدگاه کوشیده‌اند با نامربوط دانستن مرزهای ملی از نظر اخلاقی، آموزه عدالت جهان‌میهانه را طرح کنند. مقاله حاضر با نگاهی گذرا به جهان‌میهن‌گرایی معاصر، به بررسی چگونگی طرح این آموزه در چارچوب رهیافت‌های مختلف می‌پردازد.

کلیدواژگان: فقر، فقر جهانی، عدالت، جهان‌میهن‌گرایی، رالز.

* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید (mirmoosavi@gmail.com).

۱. مقدمه

عدالت از آرمان‌های مشترک همه ادیان و مکاتب فکری و ارزش‌های پایدار بشر است که مناقشه بر سر اصول و معیارهای آن همواره جریان داشته است. با وجود این، می‌توان ادعا کرد فقر و تهی‌دستی همواره چونان نشانه‌ای برای ظلم و سنج‌های برای ارزیابی وضعیت عدالت دانسته شده است. همچنان که همپتن به‌خوبی بیان کرده است، دیدگاه‌های گوناگون درباره عدالت به اندازه‌ای همپوشانی دارند که هواداران‌شان درباره دو دسته از دولت‌ها به توافق چشم‌گیری رسیده‌اند: دولتهایی که در سرزمینشان بیشتر مردم سخت‌فقرزده هستند و از آزمون عدالت سربلند بیرون نمی‌آیند و دولتهایی که مردمی خوب تغذیه‌شده و شاد دارند و در آنها با افراد یکسان رفتار می‌شود. در این دولت‌ها، افراد بخت‌ها و فرصت‌های فراوانی دارند و از قدرت سیاسی برخوردارند و به منابع دسترسی دارند و از آزمون عدالت سربلند بیرون می‌آیند (Hampton, 1997, p123).

جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲م) بن‌بست‌های نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم را در حل مشکل فقر و محرومیت به‌خوبی دریافت و با کوششی کم‌نظیر برای گشودن راهی نو، نظریه‌ای جدید درباره عدالت پرداخت که بتواند وضعیت طبقه تهی‌دست و محروم را بهبود بخشد. او در پی یافتن راهی برای حل مسئله عدالت بود که مورد توافق همگان باشد و در این راستا، وضعیت اولیه را به‌گونه‌ای طراحی کرد که همه در موقعیتی یکسان و در پرده جهل به هر آنچه قرار گیرند که ممکن است بر دریافت آنان از اصول عدالت تأثیر منفی بگذارد. در چنین وضعیتی، هر اصلی که پذیرفته شود، اجماع جهان‌شمولی خواهد داشت. با وجود این، رالز اصول عدالت را به چارچوب مرزهای ملی و جوامع لیبرالی محدود و با گسترش این اصول به عرصه روابط بین‌الملل و سیاست جهانی مخالفت کرد. او در قانون مردمان کوشید با نظریه‌پردازی برای عدالت در عرصه بین‌المللی، اصول ویژه و متفاوت آن را بیان کند و در نتیجه، واکنش‌هایی را در مخالفت با خود برانگیخت.

مخالفان استدلال‌های رالز، محدود کردن اصول عدالت را به مرزهای ملی ناتمام می‌دانستند و با رویکردی جهان‌میهنانه کوشیدند نظریه‌ای درباره عدالت ارائه کنند که عرصه بین‌المللی را نیز دربرگیرد. اینان در برابر منتقدان جماعت‌گرایی قرار داشتند که به نظریه رالز به دلیل عمومیت آن انتقاد می‌کردند. جهان‌میهن‌گرایان (cosmopolitans) با پذیرش اصل برابری انسان‌ها و درک فقر فزاینده جهانی، نابرابری و شکاف رو به گسترش کشورهای ثروتمند و فقیر به نظریه‌ای درباره عدالت می‌اندیشیدند که مسئولیت کشورهای



برخوردار را درباره کاهش فقر و بدبختی دربرداشته باشد.

مقاله حاضر با تمرکز بر این رویکرد، در پی تبیین آموزه «عدالت جهان‌میهنانه» (cosmopolitan justice)^۱ و پاسخ به این پرسش است که: این آموزه چه راه‌حلی برای کاهش فقر در جهان ارائه می‌کند؟ پاسخ به این پرسش را با نگاهی گذرا به پیدایش و سیر تحول مفهوم جهان‌میهن‌گرایی آغاز می‌کنیم. سپس جهان‌میهن‌گرایی معاصر را گونه‌شناسی و رهیافت‌ها و گرایش‌های گوناگون آن را دسته‌بندی خواهیم کرد. در ادامه، به نظریه عدالت رالز و کوشش در راستای گسترش آن به عرصه جهانی می‌پردازیم. در این راستا، نخست به دیدگاه کسانی خواهیم پرداخت که برداشت جهان‌میهنانه خود را از عدالت در چارچوب قراردادی مطرح کردند. چارلز بیتز و توماس پوگی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازانی هستند که در این دسته قرار می‌گیرند. پس از آن، به چگونگی طرح آموزه عدالت جهان‌میهنانه در چارچوب نگرش ارسطویی در اندیشه مارتا نوسباوم می‌پردازیم.

۲. جهان‌میهن‌گرایی؛ زایش و تحول مفهومی

خاستگاه این مفهوم به دوران باستان بازمی‌گردد و نخستین بار پس از حمله اسکندر مقدونی به یونان و فروپاشی نظام دولت - شهری پدیدار شد. جهان‌میهنی کلاسیک دو رویکرد متعارض را دربرمی‌گرفت: فردگرایانه و جامعه‌ستیزانه کلبی، و عقل‌گرایانه و برابری‌خواهانه رواقی. دیوژن کلبی (۴۱۲-۳۲۳ ق.م) نخستین کسی بود که خود را «شهروند جهان» دانست. این ادعا نه تنها پیوند با نوع بشر را بیان می‌داشت، بلکه با نگاهی بدبینانه در پی نفی فضیلت زندگی مدنی و رد هرگونه پیوند اجتماعی بود. در برابر، زنون رواقی (۳۳۵-۲۶۳ ق.م) شهروند جهان را در این معنا به کار برد که همه انسان‌ها در پرتو بهره‌مندی برابر از لوگوس، هموطن و از همبستگی برخوردارند. زنون از چشم‌اندازی جهان‌شمول به جامعه بشری می‌نگریست و قلمرو آن را به کل جهان گسترش و اخلاق همبستگی را در کانون آن قرار می‌داد (Taraborrelli, 2015, p x).

با سیسرون اخلاق همبستگی شکل وظیفه‌گرایی یافت و همه انسان‌ها، بدون توجه به روابط اجتماعی و سیاسی گوناگونشان، به اعتبار برخورداری از خرد و زبان، اعضای یک اجتماع شمرده شدند. سیسرون بر پایه این پیش‌فرض که جامعه‌پذیری، تکلیف را در پی

۱. این آموزه به برداشتی از عدالت اشاره دارد که جهان‌میهن‌گرایان در واکنش به نظریه عدالت رالز و در نقد آن مطرح کردند و در تعریف و شناسایی اصول عدالت، مرزهای ملی را نامربوط برمی‌شمارد.





دارد، بین وظایف عدالت که بر پایه احترام به انسان‌ها و دارایی‌های آن استوار است و احسان که بر پایه کوشش فعال برای آسایش هم‌وطن استوار است، تفاوت گذاشت. بدین ترتیب، آرمان جهان‌میهن‌گرایی یونانی به اجتماع بشری جهان‌شمول تکامل یافت که اهداف آن، همان اهداف اخلاقی عدالت و آسایش انسان است و هرکس باید در قبال آن احساس مسئولیت کند. البته از نظر سیسرون پابندی به قواعد اجتماع جهانی با از بین بردن دیگر تعلق‌ها وفاداری‌های محلی همراه نیست، برعکس او این قواعد را به‌گونه‌ای تشریح می‌کرد که پذیرش آنها با پیوندهای خاص و وابستگی‌های جزئی سازگار باشد. به‌رحال، سیسرون با توجه به گوناگونی سرشت وظایف، بنیادی سامان‌مند برای پیوند متقابل همبستگی بین انسان‌ها فراهم کرد تا وظیفه افراد در قبال یکدیگر از الزام اخلاقی به الزام قانونی تحول یابد (ibid, p xi).

این رویکرد در قرن هفدهم از سوی فیلسوفان حقوق طبیعی و در قرن هیجدهم به‌دست کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)، که سرچشمه جهان‌میهن‌گرایی معاصر در هر دو نوع اخلاقی - هنجاری و سیاسی - قانونی است، تداوم یافت. در صلح ابدی (*perpetual peace* ۱۷۹۵م) نخستین بنیاد نظری مدرن قانونی جهان‌میهنانه را می‌یابیم که دولت‌ها را موظف می‌کند حق ذاتی هر انسانی را برای دیدار از کشور بیگانه، بدون آنکه مورد رفتاری خصمانه قرار گیرد، شناسایی کنند. این اندیشه در واقع طرح و پیش‌بینی ایده شهروندی جهانی در مفهوم قانونی آن است. شرط نهایی دستیابی به این حق، تأسیس یک جمهوری جهانی، مرکب از دولت‌های جمهوری است که «جهان‌شهر» نامیده می‌شود. در قرن بیستم آرنست (۱۹۰۶-۱۹۷۵م) این بحث را با انتقاد از صورت‌بندی رایج و سنتی دولت ملی تداوم بخشید. او نه بر دولتی جهانی، بلکه بر تقویت حس اجتماعی در انسان‌ها تأکید می‌کرد. تحلیل او از افراد بی‌دولت، بحثی ارزشمند و مناقشه‌برانگیز را درباره ناسازواری ذاتی حقوق بشر مطرح کرد. از نظر معرفت‌شناختی، جهان‌میهنی آرنتی، نقشی تعدیل‌کننده یا برابری‌ساز ندارد، بلکه بیشتر به‌معنای پذیرش انسانیتی است که نه در خرد واحد، بلکه در خردی متکثر اشتراک دارد. این خرد که در برابر دیگری باز است، همان خرد ارتباطی است که تقویت آن نه با کنار گذاشتن سنت، بلکه با برخورد انتقادی با سنت همراه است (ibid, p xi-xii).

در نیمه اول قرن بیستم، جهان‌میهنی، آرمانی در راستای برقراری صلح و دفاع از حقوق بشر بود و تأسیس جامعه ملل و ملل متحد را در پی داشت. در نیمه دوم قرن بیستم



به‌عنوان نگرشی در واکنش به تغییرات برآمده از جهانی شدن مطرح شد و به چالش‌های ناشی از آن، به‌ویژه مسائل عدالت اجتماعی و سیاسی پاسخ می‌داد. بنابراین، جهان‌میهن‌گرایی هم‌زمان معیاری شد برای درک جهان و تشخیص عصری که در آن به‌سرمی‌بریم و موضعی هنجاری که به سود معیارهای جهان‌شمول داوری اخلاقی، حقوق بین‌الملل و عمل سیاسی اتخاذ می‌شود. براین اساس، از نظر جهان‌میهن‌گرایی می‌توان بحران‌هایی را دریافت که از سوی فرایند در حال انجام جهانی شدن برای دموکراسی پدید می‌آید و در جریان آن با تضعیف اصل حاکمیت سرزمینی و استقلال دولت‌ها، تصمیم‌های دموکراتیک و سیاسی در دسترس آنان مشروط، تضعیف یا سلب می‌شود. از چشم‌انداز جهان‌میهنی الگوهای جدیدی از دموکراسی و شکل‌های تازه‌ای از مشارکت، نمایندگی و مسئولیت در زندگی سیاسی پدید می‌آید که فراتر از مرزهای ملی در زمینه جهانی شده گسترش می‌یابد. از درون چشم‌انداز جهان‌میهن‌گرایی است که نقض حقوق بشر به استناد اعمال حاکمیت ملی محکوم می‌شود. بر پایه جهان‌میهن‌گرایی بهره‌مندی از حقوق بشر و حکومتی جهانی که آن را بدون توجه به عضویت افراد در دولت‌ها به اجرا گذارد، تضمین می‌گردد (ibid, p xiii).

۳. جهان‌میهن‌گرایی معاصر؛ رویکردها و گرایش‌ها

کوشش‌های نظری یادشده، احیای جهان‌میهن‌گرایی را به‌عنوان بینش و چشم‌اندازی جدید در پی داشته است. این چشم‌انداز رویکردها و برداشت‌های گوناگون و متفاوتی را دربرمی‌گیرد که بر اساس معیارهای متفاوتی طبقه‌بندی شده‌اند. توماس پوگی در مقاله‌ای با عنوان «جهان‌میهن‌گرایی» با تمرکز بر ایده مرکزی آن، یعنی «فراگیری انسان‌ها به‌سان افراد برابر» (Including all humans as equal) در دو مرحله به طبقه‌بندی و بررسی آن می‌پردازد: در مرحله نخست از نظر موضوعی مواردی را که این ایده مرکزی در خصوص آن به کار می‌رود، جدا می‌سازد. در مرحله دوم چگونگی کاربرد و فهم متفاوت این ایده را درباره هر موضوع بررسی می‌کند. در این راستا او با روشی که برای دسته‌بندی موضوع برداشت‌های اخلاقی به کار می‌رود، چهار موضوع را از هم جدا می‌کند: عاملان فردی و جمعی، رفتار این عامل‌ها، نهادهای اجتماعی و دولت‌های جهان. او براین اساس جهان‌میهن‌گرایی را به چهار گونه تقسیم می‌کند: اخلاقی، قانونی، عدالت اجتماعی و یگانه‌انگارانه (monistic cosmopolitanism) (pogge (eds), p312-313).

از نظر پوگی، جهان‌میهن‌گرایی قانونی، از نظم نهادی جهان‌میهنانه جانبداری می‌کند؛



درحالی که سه برداشت دیگر، از نوعی معیار یا استاندارد اخلاقی برای ارزیابی عاملان انسانی و رفتارشان، نهادهای اجتماعی و دولت‌های جهان پشتیبانی می‌کنند (ibid, p316). او با توجه به ادبیات اخیر، چهار اصل مشترکی را که این سه نوع جهان‌میهنی اخلاقی به آن پایبندند، این‌گونه بیان می‌کند:

(۱) فردگرایی هنجاری (normative individualism): واحد نهایی دغدغه اخلاقی به‌جای خانواده، قبیله، نژاد، جماعت فرهنگی - مذهبی یا دولت، انسان‌ها یا اشخاص هستند. بنابراین، ارزیابی‌ها و تجویزها تنها بر اساس آگاهی‌های مربوط به چگونگی معیشت افراد یا رفتار با آنان انجام می‌شود.

(۲) بی‌طرفی (impartiality): در تهیه این آگاهی‌ها همه افراد به شکل همسان ارزیابی می‌شوند. اقتصاددانان این را «موقعیت گمنامی» می‌نامند؛ یعنی تعداد معینی از افراد که وضعیت مشابهی را تجربه می‌کنند، بدون توجه به اینکه چه کسانی‌اند، به شکل یکسان ارزیابی می‌شوند.

(۳) همه‌شمولی (all inclusiveness): هر انسانی چونان واحد نهایی دغدغه اخلاقی به شمار می‌آید و مشمول آگاهی‌هایی قرار می‌گیرد که بر پایه آن معیار اخلاقی جهان‌میهنانه ارزیابی می‌شود و تجویز خود را استوار می‌کند.

(۴) عمومیت (generality): وضعیت خاص هر انسان، نیرویی جهانی دارد. اشخاص واحد نهایی دغدغه اخلاقی برای هرکس هستند، نه فقط برای هم‌میهنان یا هم‌مذهبان خود و مانند آن. ارزیابی و تجویز یک معیار اخلاقی جهان‌میهنانه برای همه عاملان انسانی، اعم از فردی و جمعی، مرجعیت و اعتبار دارد (ibid).

تارابورلی در طبقه‌بندی دیگری، جهان‌میهن‌گرایی معاصر را به سه نوع اخلاقی، قانونی - سیاسی و فرهنگی تقسیم کرده است. از دیدگاه وی، جهان‌میهنی اخلاقی در پی توجیه وظیفه کمک به غیرهموطنان بر پایه اصول هنجاری جهان‌شمولی است که به‌عنوان قواعد داوری درباره افراد، نظام‌های سیاسی و نهادها به‌کار می‌رود. گونه‌ای دیگر از جهان‌میهنی اخلاقی، جهان‌میهنی نهادی است که هدف آن بهبود حقوق بشر از راه معرفی اصول عدالت جهانی، اصلاح ساختار بین‌الملل و توسعه نهادهای جدید برای بازتوزیع منابع بین محرومان جهان و تضمین حقوق بشر آنان است. جهان‌میهنی قانونی - سیاسی در راستای ایجاد نهادهای قانونی - سیاسی دموکراتیک و جهان‌شمول می‌کوشد بهره‌مندی همه شهروندان جهان را از حقوق بشر و مشارکت سیاسی تضمین کند.

جهان‌میهنی فرهنگی در پی توسعه فعالیت‌های جهان‌میهنانه یا شناسایی نوعی جدید در بستر فرهنگ‌های غیرغربی از راه صورت‌هایی از مباحثه جهان‌میهنانه است (Taraborrelly, 2015, p xiv).

جهان‌میهنی اخلاقی در تقسیم‌بندی اخیر، دامنه‌ای گسترده دارد و بیانگر نگرشی است که بر پایه آن همه انسان‌ها اعضای اجتماع اخلاقی یگانه‌اند و صرف‌نظر از ملیت، زبان، مذهب، رسوم و مانند آن، وظیفه اخلاقی در خصوص دیگر انسان‌ها دارند. وجه مشترک برداشت‌های اخلاقی این است که انسان‌ها ارزش اخلاقی برابر و در نتیجه، مسئولیت‌هایی با گستره جهان‌شمول دارند. این رویکرد در چالش با نظریه‌هایی قرار دارد که دولت یا اجتماع‌های ملی را حوزه مسئولیت‌های ویژه‌ای می‌دانند که از مسئولیت‌های عام و جهانی متمایزند. قوت و ضعف جهان‌میهنی به دیدگاه درباره این مسئولیت‌های ویژه بستگی دارد. در شکل حداقلی یا میانه، وجود تعهداتی در برابر افرادی که هم‌وطن نیستند، پذیرفته می‌شود، ولی به مواردی محدود می‌گردد که به شکل جهان‌شمول، برای زیست محترمانه ضرورت دارند. در شکل رادیکال و حداکثری ادعای برابری جهانی حتی در مواردی فراتر از شرایط حداقلی برای زیست محترمانه مطرح می‌شود.

جهان‌میهنی رادیکال و میانه را همچنین بر اساس نوع دیدگاه درباره عدالت می‌توان جدا کرد. گونه رادیکال، وجود هنجارهایی را برای عدالت نمی‌پذیرد که درون یک جامعه موجه باشند، ولی برای کل جمعیت جهان موجه نباشند. نوع میانه، وجود وظایفی عادلانه را در برابر اعضای جامعه خاص، نه در برابر همه افراد جهان می‌پذیرد. در این میان، طیفی از برداشت‌ها قرار دارند که درباره محتوا و وزن تعهدات در خصوص هم‌میهن و غیرهم‌میهن و ارزش میهن‌دوستی و پیوندهای ویژه و مرزهای ملی با یکدیگر تفاوت دارند. از این چشم‌انداز تفاوت بنیادین اصول عدالت در عرصه ملی و جهانی مورد پذیرش نیست. از این رو، جهان‌میهن‌گرایان کوشیده‌اند نظریه عدالت رالز را به گونه‌ای بازسازی کنند که عرصه بین‌المللی را دربرگیرد. در ادامه به بررسی این کوشش، مخالفت رالز با آن و دیدگاه‌هایی خواهیم پرداخت که از درون این مناقشه پدیدار شدند.

۴. کوشش نافرجام

جهان‌میهنی عدالت اجتماعی در شکل قراردادگرایانه‌اش در پارادایم لیبرالی، به شکلی که رالز در کتاب‌های سه‌گانه‌اش؛ *نظریه عدالت* (۱۹۷۱)، *لیبرالیسم سیاسی* (۱۹۹۳) و *قانون مردمان* (۲۰۰۲) توصیف کرده، گسترش یافته است. بسیاری از فیلسوفان کوشیده‌اند نظریه





«عدالت به مثابه انصاف» رالز را در عرصه روابط بین الملل بسط دهند. این کوشش به تنش میان دو مفروض بنیادین لیبرالیسم سیاسی، یعنی باور به برابری همه انسان‌ها و تضمین برابری تنها در چارچوب مرزهای ملی انجامیده است. این گرایش بر پذیرش این فرض مبتنی است که مرزهای ملی و وفاداری ملی، تفاوتی در کمک به هم‌نوع پدید نمی‌آورد. اگر همه انسان‌ها شایسته رفتار برابر هستند، نابرابری نباید بر بنیانی توجیه شود که بیرون از خواست انسان و از نظر اخلاقی دلبخواهانه باشد. با توجه به اینکه انتخاب پدر و مادر و نیز زادگاه فرد به دست او نیست، تفاوت بر مبنای شهروندی و ملیت، همانند تفاوت بر مبنای نژاد و جنسیت توجیه‌پذیر نخواهد بود (Carens, 1992, p26).

نظریه عدالت رالز بر اساس دو مفهوم وضعیت اصلی و پرده جهل، دو اصل را مطرح می‌کند: اصل آزادی و اصل تفاوت. بر پایه اصل تفاوت، نابرابری‌ها باید به گونه‌ای باشند که در مجموع به نفع ناب‌خوردارترین افراد باشند (Rawls, 2001, p42-43). هدف نظریه عدالت رالز، همیاری اجتماعی افرادی است که در عضویت در یک دولت ملی اشتراک دارند. اصول عدالت، توزیع منصفانه امتیازها و معایب حاصل از همیاری اجتماعی را مشخص می‌کند. بدون همیاری اجتماعی، اساساً مسئله عدالت مطرح نمی‌شود و نه کالایی هست که درباره آن ادعا و نه نهادی هست که این اصول درباره آن اجرا شود. رالز جوامع را به عنوان نظام‌های بسته و جدا در نظر می‌گیرد و آنها را چونان اجتماع‌های خودبسنده ملی تصور می‌کند. از این دیدگاه نمی‌توان روابط بین افرادی را که در ملت‌های گوناگون زندگی می‌کنند، بر اساس عدالت جهانی سامان بخشید.

بسیاری نظریه عدالت رالز را از این نظر مورد نقد قرار دادند و تفسیری جهان‌میهنانه از آن ارائه کردند، ولی رالز بی‌درنگ آن را در *قانون مردمان* رد کرد. در این کتاب رالز یک وضع اصلی بین‌المللی را در راستای پاسخ به این پرسش مطرح می‌کند که: افراد آزاد و برابر در شرایط منصفانه بر چه نوع همیاری توافق می‌کنند؟ نمایندگان مردم، یعنی احزاب یا گروه‌ها در پرده ناآگاهی از سرزمین، جمعیت، اندازه جمعیتی که نمایندگی می‌کنند و نیروی اقتصادی و سیاسی آن، هشت اصل را به عنوان اصول عدالت جهانی مورد توافق قرار می‌دهند (Rawls, 2002, p37). در شرایط غیرآرمانی کشورهای هستند که به این اصول احترام نمی‌گذارند یا نمی‌توانند در اجرای آن همکاری کنند. از جمله کشورهای عیال‌بار که با دست و پنجه نرم کردن با مشکلات جدی اقتصادی و اجتماعی، برای آزاد و محترم بودن می‌کوشند. این نوع مردم باید تا زمانی که به وضعیت خوب سامان برسند،

مورد حمایت و کمک قرار گیرند. از نظر رالز دولت‌ها افزون بر این کمک، هیچ وظیفه‌ای برای عدالت توزیعی بین‌المللی ندارند (ibid, p119).

در نظریه حقوق بین‌الملل رالز، وظیفه‌ای در خصوص تأمین اصل تفاوت و نیز تأمین بایسته‌های توزیع جهانی بدون هدفی واحد و روشن، وجود ندارد. وظیفه کمک تنها در شرایط محرومیت مطلق و با هدفی روشن عملی می‌شود و بر اساس آن، جوامع نیک‌سامان یافته به کمک به جوامعی موظف‌اند که در چنین وضعیتی قرار دارند. این وظیفه می‌تواند از راه کمک‌های اقتصادی یا ارتقای اجرای حقوق بشر انجام شود؛ هرچند اینها وظایفی بشردوستانه‌اند، نه از نوع وظایفی که شهروندان یا جوامع فقیر بتوانند ادعا کنند. وظیفه کمک هیچ محدودیتی را درباره توزیع محلی ثروت در جوامعی که مورد کمک قرار می‌گیرند، تحمیل نمی‌کند؛ همچنان که این وظیفه به اندازه نابرابری قابل پذیرش در یک جامعه نیز توجهی ندارد. این وظیفه با خواست عدالت توزیعی بین‌المللی همراه نیست. با توجه به اینکه این وظیفه حدی معین دارد، ایجاد نهادهایی بین‌المللی را همانند آنچه در سطح محلی برای سامان دادن به بی‌عدالتی‌ها به تأسیس نیاز دارد، ضروری نمی‌کند.

رالز همانند آنچه درباره عدالت توزیعی در داخل یک جامعه مطرح کرده است، هیچ بحثی درباره این وظیفه نمی‌کند. برای مثال، او نمی‌گوید توزیع بین‌المللی منابع طبیعی نامنصفانه است یا شرایطی که فرد در آن به دنیا آمده، از نظر اخلاقی نامربوط است. از این رو، شکاف گسترده میان عرصه محلی و بین‌المللی را حفظ می‌کند. بنیاد اخلاق سیاسی *قانون مردمان*، افراد را در ارتباط با یکدیگر مانند اعضای یک جامعه جهانی در نظر نمی‌گیرد، بلکه اعضای از مردمی برمی‌شمارد که متمایز از دیگر مردمان ادعای حق تعیین سرنوشت دارند. بنابراین، *قانون مردمان* افزون بر وظیفه کمک، که شرایط حق تعیین سرنوشت را بیان می‌کند، خواستار هیچ توجهی به نابرابری بین افراد و مردمان نیست.

مخالفت رالز با گسترش اصل تفاوت به عرصه روابط بین‌الملل، جهان‌میهن‌گرایان را بر آن داشت تا با نگاهی انتقادی برای طرح برداشتی جهان‌میهنانه از عدالت بکوشند. این کوشش‌ها نخست در چارچوب قراردادگرایی صورت گرفت، ولی در نهایت از این سنت فراتر رفت. چارلز بیتز در چارچوب قراردادگرایانه کوشید عدالت توزیعی جهان‌میهنانه را صورت‌بندی کند. او دیدگاه‌های اصلی را درباره عدالت جهانی در سه عنوان طبقه‌بندی می‌کند: واقع‌گرایی اخلاقی، اخلاق دولت‌ها (morality of states) و جهان‌میهن‌گرایانه.



بیتز با توجه به موانع عدالت توزیعی بین‌المللی، از دیدگاه اخیر دفاع می‌کند. او بین اصل بازتوزیع منابع و اصل توزیع جهانی تفاوت می‌گذارد. اصل نخست در شرایطی که عرصه بین‌الملل از دولت‌هایی تشکیل شده که خودکفا هستند، قابل اعمال است، ولی در شرایطی که جریان تولید و توزیع جهانی شده و یک همیاری اجتماعی در سطح فرامرزی شکل گرفته است، اصول عدالت رالزی در این سطح نیز قابل اجراست (Beitz, 1999, part 3).

پوگی راهبردی متفاوت را برگزیده است. او نخست در کنار جامعه کلان بشری، جوامع خودبسنده و خودکفای رالزی را شناسایی می‌کند. سپس او بر مسئولیت اخلاقی منفی نهادهای بین‌الملل در تعیین شرایط فقر جدی تأکید می‌ورزد. او پایان دادن به زیان‌هایی را مورد تأکید قرار می‌دهد که از سوی کشورهای ثروتمندی که رهبری پویایی اقتصادی را دارند، به کشورهای ضعیف وارد می‌شود. از نظر او، مسئله به بازتوزیع منابع براساس برابری خواهی مربوط نیست؛ زیرا اگر نظام اقتصاد جهانی سوءتغذیه و مرگ‌ومیر را در کشورهای فقیر پدید آورده و تحمیل کرده است، این نشان می‌دهد ما با نقض آشکار حقوق اولیه بشر روبه‌رو هستیم. کشورهای ثروتمند وظیفه منفی در خصوص عدم تحمیل شرایطی دارند که موجب کاهش وضعیت حقوق بشر در جهان شده است (Pogge 2008:319).

مارتا نوسباوم با بهره بردن از ارسطو و سیسرو، آموزه عدالت جهان‌میهنانه را از رویکرد قابلیت‌ها در میان گذاشت. رویکرد مبتنی بر قابلیت‌ها بر آنچه اشخاص به‌درستی توانایی بودن و انجام آن را دارند، متمرکز است و ده قابلیت یا توانایی بنیادی انسانی را شناسایی می‌کند که دولت‌ها برای حداقل احترام به کرامت انسانی باید آن را برای همه شهروندان تضمین کنند. احترام برابر به کرامت انسانی، مستلزم آن است که این ده توانایی در سطح حداقلی مناسب برای همه ساکنان جهان تضمین شود و دولت‌های ثروتمند باید مسئولیت جمعی برای بهبود این توانایی‌ها را از راه حذف موانع ساختاری آن بر عهده گیرند. از آنجاکه توزیع مسئولیت‌هایی که مقتضای عدالت جهانی است، سرشتی اخلاقی دارد و تنها بر فرض پذیرش آرمانی آن وجهی سیاسی می‌یابد، با توجه به اینکه هیچ ساختار اجباری فعال در جهان وجود ندارد که بتواند گروه‌ها را به انجام تکالیف خود وادارد، بیشتر از همه تغییر ذهنیت مورد نیاز است. در ادامه این سه رهیافت به‌طور دقیق‌تر بررسی خواهند شد.

۵. عدالت توزیعی جهان‌میهانه

کتاب نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل در فضایی نگاشته شد که پارادایم واقع‌گرایی در عرصه روابط بین‌الملل با بحران روبه‌رو شده بود و اندیشه رالز در فلسفه سیاسی تسلط داشت. بیتز در این کتاب با به پرسش کشیدن دو نظریه واقع‌گرایی و آنچه او «اخلاق دولت‌ها» می‌نامد، از امکان طرح نظریه جهان‌میهنی غیردولت‌محور سخن می‌گوید. به اعتقاد وی، هر نظریه هنجاری درباره روابط بین‌الملل باید با پیکر نظریه واقع‌گرایی روبه‌رو شود (Beitz, 1999, P13). از نظر بیتز، واقع‌گرایی با تصویری هابزی از روابط بین‌الملل بر چهار پیش‌شرط استوار است: دولت‌ها تنها بازیگران در روابط بین‌الملل هستند، دولت‌ها تقریباً قدرتی برابر دارند، دولت‌ها از یکدیگر استقلال دارند و توقع قابل اعتمادی درباره احترام متقابل دولت‌ها و رعایت قواعد همکاری در نبود یک قدرت برتر وجود ندارد (ibid, p36). بیتز استدلال می‌کند که وضعیت کنونی روابط بین‌الملل با این شرایط انطباق ندارد. نگرش بدیل واقع‌گرایی، چیزی است که بیتز آن را «اخلاق دولت‌ها» نامیده است و بر اساس آن عرصه روابط بین‌الملل، مانند اجتماع دولت‌های نسبتاً مستقل قلمداد می‌شود که تنها در درجاتی بسیار کم بر هم اثرگذارند (ibid, p63-65). این نگرش هم بر اساس برداشتی نادرست از استقلال دولت‌ها و نیز بر قیاسی نادرست میان دولت و اشخاص استوار است که بر اساس آن با دولت‌هایی که جامعه بین‌الملل را تشکیل می‌دهند، باید همانند افرادی رفتار شود که یک جامعه محلی را تشکیل می‌دهند و همچون منابع مستقل اهداف و از نظر اخلاقی مصون از مداخله خارجی و آزاد برای تصمیم‌گیری بر اساس صلاحدید خود، نگریسته شوند. این مبنایی است که اصل عدم مداخله و تعیین سرنوشت بر آن استوار است (ibid, p69).

از نظر بیتز، دولت‌ها برخلاف اشخاص منابع اهداف نیستند، بلکه نظامی از اعمال و نهادهای مشترک‌اند که اشخاص در چارچوب آن اهداف خود را تعیین و دنبال می‌کنند. بنابراین، مقایسه استقلال فرد و استقلال دولت، به معنای انطباق رفتار دولت با اصول عدالت محلی است. نوآوری بیتز این است که تنها دولت‌هایی می‌توانند به‌طور مشروع منبع اهداف شمرده شوند که نهادهای آنها بر اساس اصول عدالت سامان یافته باشند. استقلال دولت‌ها وجه بیرونی مشروعیت آنهاست (ibid, p81). در نتیجه، نهادهای ناعادلانه نمی‌توانند از همان مصونیت عدم مداخله‌ای برخوردار باشند که نهادهای عادلانه از آن برخوردارند. بنابراین، همان نگرانی اخلاقی که مبنای اصل عدم مداخله است، می‌تواند





توجیه‌کننده مداخله‌ای باشد که در راستای جلوگیری از بی‌عدالتی نهادهای ناعادلانه صورت می‌گیرد (ibid, p121). نتیجه مهم دیگر این مقایسه، تضعیف جدایی بین روابط بین‌الملل و جامعه محلی است. از نظر بیتز، این دو به اندازه کافی همانندی دارند تا استدلالی که عدالت توزیعی را در سطح دولت تقویت می‌کند، در سطح بین‌المللی هم معتبر باشد. او با پذیرش نظریه عدالت رالزی به‌عنوان پارادایم، استدلال می‌کند با وجود برخی از تفاوت‌ها میان دو عرصه داخلی و بین‌المللی، دلیلی وجود ندارد قرارداد اصلی رالزی در عرصه بین‌المللی کارایی نداشته باشد (ibid, p122-123).

از دیدگاه «اخلاق دولت‌ها» ساکنان کشورهای ثروتمند به موجب اصل عدالت، وظیفه‌ای برای بهبود توسعه اقتصادی دیگر کشورها ندارند. در واقع نظریه سیاسی سنتی روابط بین‌الملل چیزی درباره عدالت توزیعی بین‌المللی نمی‌گوید. فرض بر این است که هر کشوری درباره ثروت سرزمین خود حق دارد. هیچ قاعده اخلاقی وجود ندارد که ساختار و عمل روابط اقتصادی بین دولت‌ها را صورت دهد. اخلاق دولت‌ها با منطق لیبرالیسم قرن نوزدهمی در سطح بین‌المللی مرتبط است، که دو اصل آزادی عوامل فردی و بی‌تفاوتی در خصوص توزیع درآمد، تعامل‌های اقتصادی آنان را تعیین می‌کند. شهروندان جوامع نسبتاً ثروتمند تنها به کمک به کسانی موظف‌اند که در معرض نابودی هستند. بنابراین، از این دیدگاه الزام به سهیم شدن در رفاه افراد، هرچا باشند، الزامی مبتنی بر خیریه است؛ درحالی‌که الزامات عدالت فراتر از این است: به موجب آنها دولت‌های ثروتمند باید سهم خود را در خصوص کشورهای کمتر توسعه‌یافته و بازسازی فوری نظام اقتصاد جهانی افزایش دهند (ibid, p127).

حال آیا چنین الزاماتی وجود دارند؟ از نظر بیتز روشن نیست الزامات بازتوزیع بین اشخاصی که در جوامع با ملیت‌های متفاوت زندگی می‌کنند، از سوی اصول قراردادگرایانه پشتیبانی شوند؛ زیرا این اصول بر روابط بین اشخاصی مبتنی هستند که در اجتماع‌های ملی زندگی می‌کنند و با پذیرش مشترک برداشتی از عدالت یگانه شده‌اند. با وجود این، از نظر او اصول قراردادگرایانه نظریه عدالت رالزی در سطح بین‌الملل نیز کاربرد دارند؛ زیرا عرصه روابط بین‌الملل از جهات گوناگونی با عرصه داخلی شباهت دارد (ibid, p128). رالز عدالت را ارزش نخست نهادهای اجتماعی می‌داند. موضوع اصلی عدالت نیز ساختار بنیادین جامعه است؛ یعنی شیوه‌ای که در جریان آن نهادهای اصلی جامعه به توزیع حقوق و وظایف می‌پردازند و تقسیم امتیازهای حاصل از همیاری اجتماعی را تعیین می‌کنند

(Rawls, 1971, p7). رالز براین اساس دو اصل عدالت خود را بیان می‌دارد:

(۱) هر شخص حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین میزان آزادی‌های اساسی برابری دارد که با همان میزان از آزادی برای همگان سازگار باشد.

(۲) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید چنان سامان یابند که هر دو: (الف) بیشترین سود را برای نابرخوردارترین افراد داشته باشند. (ب) به موقعیت‌ها و مناصبی مرتبط باشند که تحت شرایط برابری و فرصت منصفانه بر روی همگان بازباشند (ibid, p302-303).

از نظر رالز، قلمرو این دو اصل، جوامع ملی هستند و آنها در سطح بین‌الملل کاربرد ندارند (ibid, p7-8). با توجه به اینکه رالز جامعه را اقدام برای همیاری در راستای امتیازهای متقابل می‌داند، می‌تواند ادعا کند در جایی که این همیاری نباشد، اصول عدالت قابل طرح نیست (ibid, p131). دولت‌ها نیز اجتماع‌های ملی خودبسند و نظام‌های نسبتاً خودکفای همیاری اجتماعی هستند. از این رو، روابط با اشخاصی که در جوامع مختلف زندگی می‌کنند، تابع اصول عدالت اجتماعی نیست و رفتار بیرونی دولت‌ها تابع اصول عدالت و قانون خود و نیز اصولی است که نمایندگان آنها برای حل منازعات بر آن توافق می‌کنند.

بر پایه مفهوم وضعیت نخستین، این نمایندگان از برخی از آگاهی‌ها محروم‌اند؛ درحالی که می‌دانند ملت‌های متفاوتی را نمایندگی می‌کنند که هر یک در شرایط معمول زیست انسانی زندگی می‌کنند. آنها هیچ چیز درباره شرایط خاص جامعه خود نمی‌دانند ... در اینجا نیز طرف‌های قرارداد می‌توانند شناخت کافی برای انتخاب معقول در راستای دفاع از منافع خود داشته باشند، ولی نه به اندازه‌ای که خوش‌شانس‌ترها بتوانند از امتیاز ویژه خود بهره ببرند (ibid, p378).

اصولی که در این وضعیت برگزیده می‌شوند، شامل تعیین سرنوشت، عدم مداخله، قواعد احترام به تعهدات، اصل دفاع از خویشتن و اصول حقوق بشر دوستانه می‌شود. به نظر بیتز، برخورد رالز با عدالت بین‌المللی ناتمام بوده است؛ زیرا در فهرست اصولی که طرف‌ها بر آن توافق می‌کنند، به اندازه‌ای که منابع طبیعی مورد توجه قرار می‌گیرند، به کشمکش‌های اخلاقی که ممکن است میان دولت‌ها پیش آید، توجه نمی‌شود. از دیدگاه او، طرف‌های قرارداد در وضعیت نخستین بین‌المللی باید از منابع طبیعی که به‌طور نابرابر توزیع شده است نیز چشم‌پوشی کنند، و توزیع این منابع را همانند توزیع استعدادهای طبیعی در وضعیت نخست داخلی در نظر گیرند (Beitz, 1999, p137). رالز در واقع ادعا





می‌کند برخورداری‌های طبیعی، نه عادلانه و نه غیرعادلانه‌اند. اینها واقعیت‌های طبیعی‌اند. عدالت و بی‌عدالتی به رفتار نهادها با این واقعیت‌ها مربوط است (Rawls, 1971, p87). هیچ‌کس نمی‌تواند بپذیرد که با نابرخوردارها به علتی که در دست آنها نبوده است، رفتاری نابرابر شود. از دیدگاه بیتز، در وضعیت نخستین بین‌المللی احزاب به همین قیاس باید توزیع طبیعی منابع را به همان اندازه از نظر اخلاقی دلخواهانه برشمارند: این واقعیت که شخصی در جایی واقع شود که از امتیاز منابع طبیعی برخوردار باشد، دلیلی فراهم نمی‌کند که او سزاوار است دیگران را از عایدات این منابع استثنا کند. بنابراین، طرف‌های قرارداد باید ببیندیشند که این منابع مشمول اصل بازتوزیع منابع قرار گیرند (ibid, p138).

چون برخورداری از منابع طبیعی همانند برخورداری از استعدادهای طبیعی است، بر روی اصل بازتوزیع منابع نیز باید توافق صورت گیرد. حتی با فرض اینکه مانند رالز جوامع را خودبسندگی بدانیم، این اصل وجود دارد. بیتز البته این فرض را مورد تردید قرار می‌دهد و شواهدی اقامه می‌کند که در عرصه بین‌الملل نیز در پرتو روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، نظامی از همکاری اجتماعی وجود دارد. در جهان وابستگی متقابل اصول عدالت در عرصه بین‌الملل، همانند اصول عدالت در عرصه داخلی است (ibid, p144). بیتز بر این اساس اصل تفاوت را در عرصه بین‌الملل مطرح می‌کند. این اصل نه درباره دولت‌ها، بلکه در خصوص اشخاص یا گروه‌ها اعمال می‌شود.

به‌طور خلاصه بیتز معتقد است رالز در قانون مردم به‌اشتباه اصل بازتوزیع منابع را نادیده گرفته است؛ موضوعی که به‌یقین در ذهن طرف‌های قرارداد در وضع نخستین بین‌المللی بوده است. مفروض رالز از خودبسندگی جوامع با وجود وابستگی متقابل دولت‌ها پذیرفتنی نیست. بنابراین، اصول عدالت ابتدا باید در عرصه جهان و به‌تبع در عرصه ملی اعمال شوند (ibid, p170). اصل مناسب جهانی همان اصل تفاوت رالز است. بر این اساس، کمک از حالت خیریه به یک وظیفه تبدیل می‌شود و کشورهای ثروتمند باید در راستای محرومیت‌زدایی از جهان بکوشند. این کمک نیز صرف انتقال به کشورها نیست، بلکه موضوع آن اشخاص‌اند و کشورهایی که فقر شدید در آنها ناشی از ساختارهای نادرست است، باید وادار به اصلاح آن شوند (ibid, p173). این دو مورد هرچند با استقلال دولت‌ها ناسازگارند، از نظر بیتز اصل استقلال بر این اساس باید بازسازی شود.

بیتز برای ارائه نظریه جهان‌میهنی عدالت توزیعی بین‌المللی، دو تز ضعیف و قوی ارائه

می‌کند. تز ضعیف او این است که روابط بین‌الملل با توجه به مشابهت ساختاری با جامعه داخلی، موضوع عدالت توزیعی است. تز قوی او تطبیق اصول عدالت رالز بر روابط بین‌الملل در راستای یک نظریه عدالت جهانی است. هر دو تز بر قیاس محیط بین‌المللی و داخلی در مواردی استوار است که از نظر توجیه اصول عدالت توزیعی اهمیت دارند (ibid, p198-199). جهان‌میپهنی بیتز بر تز اول استوار است و نه شکلی از جهان‌میپهنی نهادی است که در پی بهترین ساختار نهادی برای سیاست بین‌الملل باشد و نه شکلی از جهان‌میپهنی است که در پی تغییر نگرش درباره هویت و وفاداری باشد، بلکه جهان‌میپهنی اخلاقی و نگرشی در این باره است که چگونه نهادها و اعمال باید توجیه و نقادی شوند. او ادعا می‌کند این جهان‌میپهنی بیانگر این ایده است که هر انسانی چونان نهایی‌ترین واحد نگرانی اخلاقی، ارزش و احترامی جهانی دارد؛ ایده‌ای که بر اساس آن معیار ترجیح هر سیاست و سازمان‌دهی هر نهادی باید توجه بی‌طرفانه به ادعای هر شخصی باشد که از آن اثر می‌پذیرد (Ibid, p181-183).

۶. مسئولیت جهان‌میپهنانه: تأکید بر وظایف منفی و حقوق بشر

توماس پوگی در کتاب *فقر جهانی و حقوق بشر* (world poverty and human rights, 2008) عناصر موردنیاز را برای اصلاح نهادی جهانی طرح می‌کند که در سطح بین‌افرهنگی بر اساس استانداردهای جهان‌میپهنانه مبتنی بر حقوق بشر توجیه‌شدنی‌اند. مقدمه کتاب او با توصیفی دراماتیک از وضعیت جهان آغاز می‌شود. بر اساس آمارهای منتشره بانک جهانی در سال ۲۰۰۴، ۲۵۳۳ میلیون نفر یا ۳۹/۷ درصد از انسان‌ها در فقر شدید به‌سرمی‌برند که ۹۵۰ میلیون نفر از آنان پایین‌تر از نصف خط فقری قرار دارند که بانک جهانی به‌عنوان خط فقر نهایی رسمی مشخص کرده است؛ درحالی‌که متوسط هزینه مصرف شهروندان در کشورهای پردرآمد به‌حسب درجه مبادله پولی ۱۲۰ برابر بیشتر از فقر جهانی است. ۲ میلیارد و ۵۳۳ میلیون نفر از انسان‌ها با ۱/۶ درصد درآمد جهانی زندگی می‌کنند؛ درحالی‌که ۸۱ درصد درآمد جهانی به ۱۵ درصد افراد ساکن کشورهای پردرآمد تعلق دارد. هر روز ۵۰۰۰۰ انسان از فقر می‌میرند و ۲۹۰۰۰ نفر آنها را کودکان زیر ۵ سال تشکیل می‌دهند که با تغذیه بهتر، آب آشامیدنی سالم‌تر و مراقبت‌های بهداشتی می‌توان از مرگ آنان پیش‌گیری کرد (Pogee, 2008, p2).

پوگی با نگاهی آماری به وضعیت فاجعه‌آمیز فقر در جهان کنونی به طرح دو پرسش می‌پردازد: نخست اینکه، چرا با وجود پیشرفت فراوان اقتصادی و فناوری و به‌رغم





هنجارها و ارزش‌های اخلاقی روشن تمدن مسلط غربی، فقر شدید نیمی از انسان‌ها تداوم یافته است؟ دوم اینکه، چرا ما شهروندان دولت‌های برخوردار غربی، این وضعیت را از نظر اخلاقی مشکل‌ساز نمی‌یابیم؟ دست‌کم اینکه، در جهانی که به‌شدت تحت سلطه ما قرار دارد، چرا بسیاری از مردم در چنین وضعیت پست و نامطلوبی قرار دارند؟ از نظر وی پاسخ به پرسش دوم به پاسخ پرسش نخست کمک می‌کند. فقر فاحش از این‌رو تداوم می‌یابد که ما نابودسازی آن را از نظر اخلاقی الزام‌آور نمی‌دانیم. از سوی دیگر، الزامی بودن نابودسازی فقر را به‌لحاظ اخلاقی درنخواهیم یافت تا آن هنگام که دریابیم بقای فقر و رشد بی‌رحمانه نابرابری جهانی به حد کافی در دسرسازند که بازاندیشی اخلاقی جدی را ضرورت بخشند (Ibid, p3).

در نظر او، عدم حساسیت ساکنان کشورهای پیشرفته به این وضعیت از دو پیش‌داوری ریشه می‌گیرد (ibid, p7): نخست این باور که فقر در جوامع بیگانه بر اساس معیارهای جامعه خودی ارزیابی نمی‌شود. این تفاوت با استانداردهای دوگانه عقلانی‌سازی می‌شود؛ یعنی اینکه نظام اقتصاد جهانی از محدودیت‌های اخلاقی ضعیف‌تری در مقایسه با اقتصاد ملی برخوردار است. رالز نیز بر این اساس عدالت توزیعی را بر اساس اصل تفاوت در چارچوب مرزهای ملی اعمال می‌کرد. در عرصه بین‌الملل معیار توزیعی او اصل نجات عادلانه بود که بر اساس آن تا زمانی باید برای کشورهای فقیر نگران بود که آنها در وضعیتی قرار گیرند که خودشان بتوانند توسعه یابند. فراتر از این حد انتقال منابع ما به آنها شاید شایسته باشد، ولی ضرورت اخلاقی ندارد.

پیش‌داوری دوم بر دو نوع استدلال مبتنی است که می‌توان آن را با نام «مسئولیت غیرمستقیم» و «اولویت» بیان داشت. بر اساس استدلال اول، شهروندان کشورهای ثروتمند هرچند به از بین بردن فقر در کشورهای فقیر موفق نشده‌اند، علت فعال آن نیز نبوده‌اند؛ شکست در حفظ زندگی مانند عامل مرگ بودن نیست. همین استدلال درباره دولت‌ها نیز مطرح می‌شود. از این‌رو، اگرچه شاید بتوان نظامی جهانی برای جلوگیری از فقر طراحی کرد، نظم جهانی فاقد سازوکار توزیعی مؤثر، مسئولیت علی یا اخلاقی مستقیمی درباره این فقر ندارد. استدلال دوم بر اساس این باور است که شهروندان و سیاستمداران به‌ویژه در زمینه و شرایطی که دولت‌ها به‌طور متقابل در حال رقابت با یکدیگرند، موظف‌اند اولویت را به هم‌میهنان خود بدهند (ibid, p14-15).

تزوگی این است که هر نوع نظام نهادی که به‌طور قابل پیش‌بینی و پیش‌گیری به

کاهش حقوق بشر بینجامد، ناعادلانه است. از این رو، نظام موجود را ناعادلانه و کشورهای ثروتمند را مسئول آن می‌داند. جهان‌میهنی اخلاقی بر این ایده استوار است که هر انسانی واحد نهایی دغدغه اخلاقی است و اهمیتی جهانی دارد. پوگی برای نوعی از جهان‌میهنی اخلاقی مبارزه می‌کند که بر حقوق بشر متمرکز است. او بر پایه این فرض که نه تنها تعیین موارد حقوق بشر، بلکه مسئولیت‌های مربوط به آن ضرورت دارد، تفسیری اخلاقی از حقوق بشر همراه با جهان‌میهنی نهادی و نه تعاملی را طرح می‌کند. تفسیر اخلاقی به این معناست که حقوق بشر، حقوقی اخلاقی‌اند؛ یعنی هر شخصی از آن برخوردار است؛ حتی در صورتی که دولت آنها بخواهد آنها را ریشه‌کن کند یا همه مقررات بین‌المللی مربوط به آن ملغی شوند. از این نظر نهادی است که برخلاف رویکرد تعاملی مسئولیت مستقیم دستیابی به حقوق بشر را بر دوش کارگزاران فردی یا جمعی نمی‌گذارد، بلکه برعهده نظام نهادی قرار می‌دهد. بنابراین، اشخاص تا اندازه‌ای مسئولیتی غیرمستقیم و درعین حال مشترک دارند، که عادلانه بودن همه اعمالی که در آن سهیم هستند، مورد توجه قرار می‌گیرد. فرد، بدون کوشش برای کمک به قربانیان یا اصلاح نهادی، نباید در تحمیل نظم نهادی مشارکت کند که به شکل اجتناب‌پذیر مانع تحقق حقوق بشر می‌شود. این برداشت از حقوق بشر در میانه موضع حداقلی و حداکثری درباره حقوق بشر قرار دارد (ibid, p25-26).

پوگی از وظیفه مثبت، هم در برداشت حداکثری و عدالت نامحدود و هم در برداشت رالزی، که تنها وظیفه کمک به مردم محروم را در شرایط اضطراری به شکل خیریه تجویز می‌کند، فاصله می‌گیرد و بر وظیفه منفی صدمه زدن به فقراى جهان تأکید می‌کند (مرا به خیر تو امید نیست، شر مرسان). ثروتمندان نه تنها به دلیل کمک نکردن به فقرا، بلکه به دلیل برقرار کردن نهادهای فراملی که به تضعیف حقوق بشر می‌انجامد، سرزنش می‌شوند. ثروتمندان وظیفه دارند نظمی نهادی را تحمیل نکنند که به شکل پیش‌بینی‌پذیر و قابل اجتناب مانع از دسترسی افراد به حقوق بشر می‌شود، بدون آنکه اسباب جبران آن را به شکل حفظ افراد از این آسیب‌ها یا اصلاح آن نهادها فراهم کنند (ibid, p19-26).

به طور خلاصه از نظر پوگی هر شکل‌بندی نهادی در صورتی که از تحقق حقوق بشر ناتوان باشد، یا اینکه به طور پیش‌بینی‌پذیر ولی اجتناب‌پذیر به کاهش حقوق بشر بینجامد (HRD = HUMAN RIGHTS DEFICITE) ناعادلانه است. استاندارد عدالت جهان‌میهنانه پوگی تنها به تضعیف حقوق بشر حساسیت دارد که ممکن است در نهادهای





اجتماعی ریشه داشته باشند. این امر مسئولیت اخلاقی این تضعیف را بر دوش کسانی می‌گذارد که در طراحی و تحمیل این نهادها نقش و مشارکت دارند و جبران آن از راه حفاظت از قربانیان و اصلاح این نهادها نیز برعهده ایشان است. بنابراین، برخلاف وضعیت بالقوه بی‌پایان و وظیفه مثبت درباره کمک به افراد آسیب‌دیده‌تر، وظیفه منفی که نظریه عدالت اجتماعی جهان‌میهنی پوگی بر آن استوار است، وظیفه‌ای جبرانی را تقویت می‌کند که از سه نظر محدودیت دارد: طیف (اشخاصی که موضوع نظمی نهادی هستند که فرد در تحمیل آن نقش داشته است)، موضوع (خودداری از تضعیف حقوق بشر) و درخواست (جبران این تضعیف از راه طراحی جایگزین) (ibid, p26)

۷. نوسباوم؛ عدالت بر بنیاد کرامت و رویکرد مبتنی بر قابلیت‌ها

مقاله «آکادمی غیرمیهنی» (Unpatriotic academy) رورتی در ۱۹۹۴ بازنگری درباره جهان‌میهنی را در امریکا در پی داشت. رورتی لیبرال‌های چپ را برای فقدان میهن‌پرستی و انکار ایده هویت ملی و هیجان غرور ملی به نفع سیاست تفاوت، سرزنش می‌کرد. این مقاله واکنش‌های فراوانی به دنبال داشت؛ از جمله مقاله خانم نوسباوم با عنوان «میهن‌پرستی و جهان‌میهنی» (Patriotism and Cosmopolitanism) که در آن به‌طور بی‌سابقه‌ای به شیوه‌ای جدلی به بررسی موضوع پرداخت (Nussbaum, 2002a). در این مقاله، او نخست به دو پرسشی اشاره می‌کند که دیدگاه رورتی در پاسخ آنها طرح شده است: آیا رابطه‌ای ضروری میان دموکراسی و وحدت ملی وجود دارد؟ بهترین راه ترغیب ارزش‌های دموکراسی و عدالت اجتماعی چیست؟ پاسخ‌های متفاوتی در جواب پرسش نخست مطرح شده است. از دیدگاه لیبرال‌های امریکایی، دموکراسی بر وحدت ملی مبتنی بر احساس تعلق به فرهنگ مشترک استوار نیست، بلکه اشتراک و طرفداری از اصول سیاسی و جهان‌شمول آزادی و برابری مدنی کافی است (Gutmann, 2002). اجتماع‌گرایان برعکس، این اشتراک ساده در اصول را برای احساس همبستگی لازم برای تحقق برابری و سیاست‌های توزیعی کافی نمی‌دانند. این احساس از اشتراک در یک فرهنگ و آگاهی از تاریخ مشترک و پذیرش ارزش‌های اخلاقی همانند سرچشمه می‌گیرد.

نوسباوم، لیبرال‌ها و اجتماع‌گرایان را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ چون هر دو با دلایل متفاوت مرزهای ملی را از نظر اخلاقی مربوط دانسته‌اند. بحث او به‌ویژه ناسازه‌های لیبرال‌ها را هدف قرار داده است. از نظر لیبرال‌ها، مرزها از آن‌رو ارزش سیاسی دارند که زمینه‌ای را که در آن شهروندی دموکراتیک تحقق می‌یابد، تعریف می‌کنند. برای اینکه

چونان فردی آزاد و برابر زندگی کنیم، باید شهروند اجتماعی سیاسی باشیم و باید مهارت‌ها، دانستی‌ها و ارزش‌هایی را فراگیریم که مشارکت کامل و جایگاه برابر ما را در جامعه سیاسی مان تضمین می‌کند (ibid, p68). افزون بر این، آنان معتقدند تا اندازه‌ای که یک اجتماع سیاسی به‌عنوان یک اجتماع دموکراتیک پشتیبانی می‌شود، روابط همبستگی و احساس خیر مشترک تقویت می‌گردد. در نتیجه، تفسیر خدمت به بشر و آماده کردن برای شناسایی و احترام به الزامات عدالت، شامل کسانی می‌شود که خارج از مرزهای ما زندگی می‌کنند.

نوسباوم نمی‌خواهد پیوند میان میهن‌دوستی و دموکراسی را به چالش کشد، بلکه در پی اثبات این است که با توجه به جهان‌شمولی ارزش‌های امریکایی عدالت و برابری که ستون‌های بنیادین قانون اساسی امریکا هستند، جهان‌میهنی سازوارتر از میهن‌دوستی است. هرکس به دموکراسی، احترام به کرامت انسانی و حق افراد برای پی‌جویی خوشبختی و اینکه همه افراد برابر آفریده شده و از حقوق سلب‌ناشدنی ویژه‌ای بهره‌مندند، باور داشته باشد، با این پرسش روبه‌روست که: اینها چه وظایفی در برابر دیگر افراد جهان برعهده ما می‌گذارند؟ اگر همه برابرند و ارزش یکسان دارند، چگونه می‌توان توجیه کرد افرادی که بخشی از گروه ما هستند، بیش از دیگرانی که نیستند، باید مورد علاقه باشند؟ هرکس به دموکراسی باور داشته و لیبرال باشد، باید بپذیرد شهروند یک ملت خاص بودن، تصادفی و ویژگی غیرارادی است که از نظر اخلاقی باید بی‌ارتباط دانسته شود. در نتیجه، پذیرفتنی نیست که تفاوت ملیت معیار مرزبندی شهروندان یک اجتماع سیاسی و دیگران باشد و در هر موردی، نابرابری به توجیه نیاز دارد. هنگامی که سازگاری بیشتر ارزش‌های دموکراتیک با جهان‌میهنی روشن شد، باید بکوشیم از دیدگاه جهان‌شمول به وابستگی خود به نوع بشری بیندیشیم.

به‌طور خلاصه از نظر نوسباوم، اصول سیاسی جهان‌شمول آزادی و برابری که تکثرگرایی موردنظر رورتنی را دربرمی‌گیرد و دموکراسی امریکایی بر آن استوار شده است، در صورتی که احترام به کسانی را که خارج از محدوده ملی ما زندگی می‌کنند، نیاموزیم، دیر یا زود تضعیف و با مشکل روبه‌رو می‌شوند. برای سازگار شدن با آرمان‌های لیبرال‌دموکراسی که بر اساس آن هرکس از حقوقی سلب‌ناشدنی بهره‌مند است، اخلاقاً به اصلاح آموزش موظفیم. این اصلاح افزون بر اندیشیدن به اینکه برای تضمین حقوق مابقی جهان چه کاری باید انجام داد، به آموزش، چشم‌انداز جهان‌میهنی می‌دهد. این





دیدگاه زمینه را برای نوعی نگرش افراطی به جهان میهنی و برداشتی از عدالت فراهم کرد که بر بنیان کرامت انسانی مرزهای ملی را درمی‌نوردد.

جهان میهنی افراطی را در کتاب *پاسخ (Reply)* نوسباوم به منتقدانش با استناد به جهان‌شمولی اصل برابری، می‌توان ردیابی کرد (Nussbaum, 2002b). به اعتقاد او، اگر بهره‌مندی از انسانیت، خرد عملی و دیگر قابلیت‌های اخلاقی مبنای ارزش اخلاقی انسان باشد و اگر این ویژگی‌ها در همه به یکسان وجود داشته باشد، در این صورت ملیت و دیگر وابستگی‌هایی که به شرایط تصادفی بستگی دارند، در قیاس با برابری، از نظر اخلاقی نامربوط خواهند بود و نباید ارزش اخلاقی شخص را تعیین کنند. از این مقدمه فلسفی دو ادعا سرچشمه می‌گیرد: نخست اینکه، با هر هزینه شخصی یا اجتماعی باید ارزش برابر اخلاقی هر فرد انسانی با دیگران شناسایی شود. دوم اینکه، ارزش برابر هر انسانی به‌عنوان «محدودیت تنظیم‌کننده هر کنش و آرمان سیاسی است» و باید در چارچوب قانون اساسی نهادینه شود (ibid, P 133).

فهم اینکه چرا این دو ادعا هدف انتقادهای بسیار قرار گرفته‌اند، دشوار نیست. ادعای نخست که برابری با هر هزینه شخصی و اجتماعی باید مورد شناسایی قرار گیرد، از این نظر مورد انتقاد جهان میهنی‌ستیزان واقع شده که از نظر اخلاقی موضعی پرطمطراق است. ادعای دوم نیز از این نظر مورد انتقاد قرار گرفته که موضوع تحقق سیاسی و نهادی جهان میهنی را پیش می‌کشد و پرسش مربوط به قلمرو اصول عدالت توزیعی را مطرح می‌سازد. در اینجا بی‌طرفی جهان میهنانه تنها یک آرمان اخلاقی نیست که بر اساس آن افراد به‌عنوان واحد نهایی ارزش اخلاقی، شایسته توجه برابر بدون لحاظ اموری مانند شهروندی و ملیت هستند. از نظر نوسباوم، جهان میهنی مستلزم آن است که اصول عدالت توزیعی از وابستگی ملی فراتر روند و بر اساس این اصول به طور یکسان اعمال و شایستگی مستقل از شهروندی و ملیت شناسایی شود.

آرمان بی‌طرفی جهان میهنانه در تعارض با این اعتقاد اخلاقی است که مردم می‌توانند و باید وظیفه‌ای در اولویت‌گذاری نیازهای هم‌وطنان خود به بیگانگان داشته باشند. همچنان که جهان میهن‌ستیزان اشاره کرده‌اند، انکار میهن‌خواهی به‌خودی‌خود انکار این واقعیت اخلاقی بنیادین است که مردم می‌توانند روابطی ویژه را شکل دهند و این روابط ادعایی قوی‌تر از ادعاهای بی‌طرفانه‌ای دارد که آنان به‌طور عام در قبال دیگران احساس می‌کنند یا دارا هستند (Taylor, 2002; Walzer, 2002). نظریه عدالتی که نتواند فضای

کافی به پیوندهای متفاوتی بدهد که زندگی‌های افراد را مشخص می‌کنند و تعهداتی را که این پیوندها دربردارند در نظر نگیرد، همچنان که نوسباوم بعد از این می‌پذیرد، ایده عدالت را یک فانتزی توخالی می‌کند؛ زیرا نمی‌تواند با پیچیدگی و فربگی روابط و پیوندهایی که زندگی انسان را تعیین می‌بخشند، مرتبط شود (Nussbaum, 2003, p245).

نوسباوم در پاسخ این ایرادها می‌کوشد جهان‌شمولی را با روا بودن دست‌کم برخی از جانبداری‌ها آشتی دهد. از نظر او، یک جهان‌میهن به هم‌وطن یا فرزند خود به این دلیل اولویت نمی‌دهد که محلی به‌خودی‌خود بهتر است، بلکه به این دلیل چنین می‌کند که معقول‌ترین راه برای انجام خیر این است (Nussbaum, 2002b, p135-136). در اصل وظیفه‌ای در انجام خوبی به هر کس وجود دارد و ترجیح نزدیکان تنها بر مبنای زمینه عملی توجیه می‌شود، ولی هیچ راهی وجود ندارد که توجیه کند هم‌وطنان یا فرزندان ما ارزش اخلاقی بیشتری درمقایسه با دیگران دارند. در این چارچوب میهن‌دوستی تنها بر مبنای جهان‌میهنی توجیه می‌شود. از این‌رو، هرگاه دغدغه‌های جانبدارانه و تعصب، اصول بنیادین جهان‌میهنی را نقض کند، مبنای اخلاقی خود را از دست می‌دهد. این شکل از جهان‌میهنی همچنان که میلر می‌گوید از شناسایی ارزش ذاتی پیوندهای میهنی ناتوان است؛ زیرا این برداشت تعصب میهنی را در صورت سازگاری با اصول بی‌طرفی می‌پذیرد (Miller, 2000). این راه‌حل، نوسباوم را در معرض این انتقاد جهان‌میهنی‌ستیزان قرار می‌دهد که او شکلی بی‌خاصیت از میهن‌دوستی را ارائه کرده است.

نوسباوم در *ترحم و ترور* (Compassion and Terror, 2003) شکلی تعدیل‌شده از جهان‌میهنی ارائه می‌کند و از نوعی جهان‌میهنی غیرمتعصبانه به میهنی‌دوستی محدود گرایش می‌یابد. در این کتاب با انتساب جهان‌میهنی رادیکال به مارکوس اورلیوس (Marcus Aurelius) (۱۲۱-۱۸۰م) و رد آن، کوشش شده جهان‌میهنی همچون گفت‌وگوی پیچیده میان وفاداری محلی و وظیفه در قبال بشریت و مذاکره‌ای مستمر و دشوار بین آنچه برای خود نگاه می‌داریم و آنچه به بشریت و امدااریم، مطرح شود. با توجه تنش بین گرایش‌ها و وفاداری‌های متنوع افراد، شکلی از جهان‌میهنی ارائه می‌شود که با شکلی از میهن‌دوستی که با احترام به کرامت انسانی و حسی روشن درباره نیازها و کمبودهای واقعی دیگران محدود شده، سازگار است (Nussbaum, 2003, p251). او به‌جای تأکید بر ناسازگاری میان بی‌طرفی جهان‌میهنی و تعصب میهن‌دوستی، آرمان جهان‌میهنی را همچون معیاری مطرح می‌کند که فرد می‌تواند برای فهم و مفهوم‌سازی تعصب میهنی



به کار برد. به طور خلاصه، نوسباوم معتقد است افراد می‌توانند دلایل خاص فرهنگی، تاریخی و غیرجهان‌شمول برای احساس یگانگی خود داشته باشند، ولی هر تصمیمی مربوط به بهبود خیر جمعی باید با منافع بیرونی‌ها سازگار و در آشتی باشد. نوسباوم در دو اثر قبلی تأکید داشت که توجه به گروه خاص، همچون خانواده یا هم‌وطنان بر مبنای زمینه عملی توجیه می‌شود، نه بر اساس اصل، ولی در اینجا برخلاف آن، می‌پذیرد که هرکس وفاداری‌های چندگانه و مشروعی دارد که حتماً یکی از آنها تعهد و دغدغه نسبت به بشریت فراتر از شبکه تنگ روابط اوست. تعهد به کسانی که در مجاورت ما هستند، باید مشمول محدودیت‌هایی شود که از نیاز به توجه به کسانی برمی‌خیزد که از ما بیشتر فاصله دارند. بنابراین، جهان‌میهنی دیگر نقش محدودکننده دارد، نه توجیه‌کننده. نوسباوم استدلال می‌کند میهن‌خواهی باید به رعایت عدالت جهان‌میهنی محدود شود، ولی ارزش آن نباید به این کاهش یابد یا برحسب آن توضیح داده شود. او با فاصله گرفتن از جهان‌میهنی رادیکال، باید گام‌های بعدی را در تعیین وظایف و عدالت در قبال دیگران بردارد و نظریه‌ای درباره تکلیف ارائه کند که با برداشت جدیدش سازگار باشد. مقاله «وظایف عدالت، وظایف کمک‌های مادی، میراث دشواره سیسرو» فرصتی برای توضیح گونه‌های متفاوتی از وظیفه اخلاقی و تشریح نظریه‌ای است که بر محدودیت‌های دیدگاه سیسرو چیره شود.

نوسباوم به پیروی از سیسرو، بحث خود را با تأملی در وظایف آغاز می‌کند. از دیدگاهی کلی، انسان دو نوع وظیفه دارد: در برابر خویش و در برابر دیگران. سیسرو نوع اخیر را به دو نوع وظایف عدالت (وظیفه خودداری از زیان رساندن به دیگران جز اینکه حاصل یک کنش اشتباه باشد) و وظایف کمک‌های مادی تقسیم می‌کند. درحالی‌که برای انجام وظایف نوع نخست، مرزهای ملی از نظر وی نامربوط‌اند، در انجام وظایف دوم، مرزها چونان خطی منظم بین کسانی قلمداد می‌شوند که داخل یک ملت یا مردم و خارج آن زندگی می‌کنند. خارجی‌ها جمعیتی نامحدودند که اگر درخواستشان شنیده شود، منابع را نابود می‌کنند (Nussbaum, 2000b, p187). از نظر نوسباوم، رواقی‌گری سیسرو با مربوط دانستن مرزها به لحاظ اخلاقی، هیچ‌گونه پیشنهادی برای پشتیبانی از نظریه عدالت با قلمرو جهانی ارائه نمی‌کند (ibid, p178). افزون بر این، از نظر وی، رواقی‌گری هیچ بنیاد یا توجیه فلسفی برای کمک مادی فراهم نمی‌آورد؛ زیرا رواقی‌ها برای تحقق برابری اخلاقی همه انسان‌ها، اهمیت شرایط مادی را کنار نهاده‌اند. از نظر آنها، فقر نقشی در انسانیت ندارد و تنها امری بیرونی است که جایگاهی در گوهر انسانیت نخواهد داشت



(ibid, p191). به بیان دیگر، از دیدگاه رواقیان، شرایط خارجی برای شکوفایی واقعی گوهر انسانیت ضرورتی ندارند. از دیدگاه نوسباوم، این برداشت ریشه این باور مشترک و رایج بین ماست که جرایم علیه بشریت را وحشتناک می‌دانیم، ولی کوتاهی در کمک مادی را چنین جرمی نمی‌دانیم. به جای این، او همچون مارکس معتقد است فقر در تماس با گوهر انسانیت است؛ آرزوها، امیدها و طرح‌ها با جهان مادی محیط بر ما شکل می‌گیرد و اثر می‌پذیرد. رواقی‌گری تحت تاثیر ناسازهای آشتی‌ناپذیر است که از این عقیده برمی‌خیزد که اراده در برابر امکانات بیرونی خلل‌ناپذیر است. بر پایه اندیشه رواقی، حتی عدم شفقت به فقیران جهان می‌تواند موجه باشد؛ با این فرض که فقر یا در خوشبختی انسان بی‌تأثیر است یا با اراده مهارپذیر است. بنابراین، این نتیجه ضعف اخلاقی شخص است و خود آن شخص باید مورد سرزنش قرار گیرد. نوسباوم با تحلیل اندیشه رواقی درمی‌یابد این اندیشه نمی‌تواند منبعی برای نظریه معاصر برای عدالت جهانی باشد (ibid, p239).

نوسباوم دریافت که برای پیشبرد نظریه‌ای به نسبت قابل قبول درباره عدالت جهانی، او باید به بازسازی مفهومی ایده «کرامت بشری» موفق شود. این به معنای آغاز کلنجاری دشوار در این باره است که بتوانیم بگوییم چیزی در انسان‌ها وجود دارد که در تندباد شرایط ناجور ایستادگی می‌کند و بنیانی برای وظایف اخلاقی در اختیار ما می‌گذارد - و این چیزی برابر است که بنیانی برای رهیافت مبتنی بر احترام و دغدغه برابر فراهم می‌کند - و با وجود این چیزهایی که برای زندگی انسان اهمیت دارند، می‌توانند عمیقاً تحت تأثیر قرار گیرند (ibid, p200). با این حال، نمی‌توانیم بگوییم شرایط ناجور به حدی فرد را تحت تأثیر قرار دهند که او دیگر به عنوان یک انسان قابل شناسایی نباشد. در این راستا نوسباوم برداشت رواقی‌بنیاد از کرامت انسانی را با برداشت کانتی - رواقی درباره نقض‌ناپذیری و کرامت شخص جایگزین می‌کند که با این ایده مارکسی - ارسطویی تکمیل شده که توانایی‌های اصلی انسان نیازمند پشتیبانی مادی است.

در این صورت‌بندی جدید، کرامت انسانی از توانایی ذاتی برای بهبود بالاترین سطح توانایی‌های انسانی تشکیل می‌شود، که بنیان وظایف اخلاقی ما در برابر دیگران است. این توانایی در همه برابر است، ولی ممکن است از توسعه عقیم بماند؛ به گونه‌ای که صورت‌های توسعه‌یافته‌تر آن - از خردورزی، ویژگی‌های اخلاقی، جامعه‌پذیری و مانند آن - به طور کامل به بلوغ نرسد یا از بیان آن جلوگیری شود (ibid, p201). بنابراین، ارتباط میان جهان‌شمولی برابری اخلاقی و عدالت اجتماعی جهانی بر این برداشت انعطاف‌پذیر و



چندسطحی از قابلیت‌های انسانی استوار است که در کانون رویکرد مبتنی بر قابلیت‌های نوسباوم قرار دارد.

رویکرد مبتنی بر قابلیت‌ها (capabilities approach) بر آنچه اشخاص به‌درستی توانایی بودن و انجام آن را دارند، متمرکز می‌شود و ده توانایی بنیادی انسانی را شناسایی می‌کند که دولت‌ها برای حداقل احترام به کرامت انسانی باید آن را برای همه شهروندان تضمین کنند.^۱ احترام برابر به کرامت انسانی، مستلزم این است که این ده توانایی در سطح حداقلی مناسب برای همه ساکنان جهان تضمین شود و دولت‌های ثروتمند باید مسئولیت جمعی برای بهبود این توانایی‌ها از راه حذف موانع ساختاری آن برعهده گیرند. از آنجاکه توزیع مسئولیت‌هایی که مقتضای عدالت جهانی است، سرشتی اخلاقی دارد و تنها بر فرض پذیرش آرمانی آن سیاسی است و با توجه به اینکه هیچ ساختار اجباری فعال در جهان وجود ندارد که بتواند گروه‌ها را به انجام تکالیف خود وادارد، بیشتر از همه تغییر ذهنیت موردنیاز است.

این تغییر ذهنیت در طرح نوسباوم در کتاب وی با عنوان *پیشگامان عدالت* (*Frontiers of Justice*, 2006) مطرح شده و بدیلی برای سنت قرارداد اجتماعی است. از نظر نوسباوم، این سنت از حل سه مشکل عدالت اجتماعی ناتوان است: ۱. مسئله عدالت در قبال معلولان ذهنی و جسمی؛ زیرا از توجه به این واقعیت ناتوان است که نابرابری‌های نیرومندی در توانایی‌های فیزیکی و اخلاقی افراد وجود دارد. ۲. مشکل عدالت فراگیر برای همه شهروندان جهان؛ زیرا اهمیت اخلاقی را به مرزهای ملی می‌دهد و جامعه فردی را

۱. این ده توانایی عبارت‌اند از: ۱. زندگی: توانایی زندگی کردن به اندازه طول عمر معمول انسان و عدم مرگ زودرس یا نوعی زندگی که ارزش زیستن نداشته باشد. ۲. سلامت بدنی: توانایی سلامت خوب و مولد و تغذیه و سرپناه مناسب. ۳. تمامیت بدنی: توانایی تحرک آزاد از اینجا به آنجا، مصونیت در برابر تجاوز خشن جنسی یا محلی، فرصت داشتن برای رضایت جنسی و برای انتخاب تولید مثل. ۴. احساس، تصور و اندیشه: توانایی کاربرد حواس برای تصور، اندیشیدن و تعقل. ۵. احساسات: توانایی پیوند با دیگر چیزها و مردم بیرون از خودمان، مهرورزی با کسانی که به ما مهر می‌ورزند. ۶. خرد عملی: توانایی شکل‌دهی برداشتی خاص از خیر و درگیر شدن در تأمل انتقادی در طراحی زندگی خود. ۷. وابستگی: توانایی زندگی با دیگران، نگرانی از آنان، درگیر شدن در شکل‌های گوناگون تعامل اجتماعی. ۸. دیگر جنسی: توانایی زندگی کردن و نگران بودن از دیگر حیوانات، گیاهان و جهان طبیعت. ۹. بازی: توانایی بازی کردن، خندیدن، لذت بردن از فعالیت‌های تعاملی. ۱۰. کنترل بر محیط خود (سیاسی و مادی): توانایی مشارکت مؤثر در گزینش‌های سیاسی و اداره کردن زندگی خود، توانایی داشتن دارایی و داشتن حق مالکیت بر بنیانی برابر با دیگران (nussbaum, 2006, p76-78).

خودبسنده دانسته، دارای وابستگی متقابل با دیگران نمی‌داند. ۳. مسئله عدالتی که از رفتار ما با حیوانات سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا آنها را داخل در گروه اشخاصی که نظریه برای آن ارائه شده، قرار نمی‌دهد؛ چراکه آنان در توافق قرارداد مشارکت ندارند (Nussbaum, 2006, p14-20). از نظر نوسباوم، رویکرد قابلیت‌مدار امیدبخش‌تر است. او معتقد است جامعه بین‌المللی و بشریت باید وظیفه جمعی تضمین حداقلی ده قابلیت را برای همه شهروندان تضمین کنند (ibid, p71).

در برابر گزینه تشکیل حکومتی جهانی، او توصیه می‌کند ساختار نهادی در سطح جهانی باید سبک‌تر و تمرکززدایی شود. این ساختار باید از چند عنصر تشکیل یابد: ۱. ساختار بنیادی متشکل از دولت‌های ثروتمند که مسئولیت بازتوزیع میزان مشخصی از منابع در بین دیگر ملت‌ها بر دوش آن است. ۲. شرکت‌های چندملیتی که وظیفه بهبود توانایی‌ها انسانی را در کشورهایی که دادوستد می‌کنند، برعهده دارند. ۳. خط‌مشی‌های اقتصادی جهان، سازمان‌هایی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول، پیمان‌های تجاری. ۴. سازمان‌های بین‌المللی مانند سازمان ملل، سازمان کار بین‌المللی، دیوان بین‌المللی عدالت، دادگاه بین‌المللی کیفری. ۵. سازمان‌های مردم‌نهاد (ibid, p311-315). نوسباوم سپس فهرست ده اصلی را که نظم جهانی باید بر آن بنا شود تا بهبود توانایی‌های انسانی در جهان نابرابری‌ها تضمین گردد، این‌گونه بیان می‌کند:

۱. تعیین بیش از حد مسئولیت‌ها، به‌گونه‌ای که گریز محلی ممکن نباشد.
۲. حاکمیت ملی در چارچوب محدودیت برای بهبود قابلیت‌های انسانی محترم شناخته شود.

۳. ملت‌های پیشرفته سهمی از تولید ناخالص ملی خود را به ملل فقیر بدهند.
۴. شرکت‌های چندملیتی درباره بهبود قابلیت‌های انسانی در منطقه‌ای که کار می‌کنند، مسئولیت دارند.

۵. ساختار اصلی نظم اقتصادی جهانی به‌گونه‌ای سامان یابد که برای کشورهای فقیر و در حال توسعه منصفانه باشد.

۶. ما باید حوزه عمومی جهانی را ترویج دهیم که در عین نحیف و نامتمرکز بودن، قدرتمند باشد.

۷. همه نهادها و افراد باید بر مشکلات و محرومیت‌ها در ملت‌ها و مناطق تمرکز کنند.

۸. مراقبت از بیماران، پیران، کودکان و ناتوانان باید در کانون توجه جامعه بین‌المللی

باشد.

۹. خانواده باید به عنوان عرصه‌ای ارزشمند، ولی غیرخصوصی دانسته شود.
۱۰. همه افراد و نهادها مسئولیت پشتیبانی از آموزش را به عنوان کلید توانمندسازی مردم محروم دارند (ibid, p315-323).

با توجه به اینکه در عمل ساختار اجبارکننده‌ای وجود ندارد، این اصول تنها به عنوان ضرورت‌های اخلاقی می‌توانند مورد توجه قرار گیرند. با وجود این نوسبایوم چنین نتیجه می‌گیرد:

اگر بخواهیم جهان ما در آینده درست شود، باید از هم‌اکنون بشناسیم که ما شهروندان یک جهان با وابستگی متقابل هستیم که در پرتو معاشرت و پیگیری امتیازهای متقابل گرد آمده‌ایم، با ترحم و سودجویی، با عشق به کرامت انسانی همه مردم، حتی در جایی که هیچ چیزی وجود نداشته باشد که ما باید آن را با همیاری با آنها به دست آوریم یا حتی هنگامی که باید چیزی که به دست می‌آوریم، بزرگ‌ترین باشد: مشارکت در جهانی عادلانه و از نظر اخلاقی درست و سالم (ibid, p324).

نتیجه

فقر گسترده جهانی و شکاف فزاینده میان کشورهای ثروتمند و فقیر، تنها ناعادلانه بودن نظام و روابط بین‌الملل را نشان نمی‌دهد، بلکه ناکامی نظریه‌های عدالت را نیز در حل این مشکل آشکار می‌کند. رالز با کوشش فکری کم‌نظیر و دوران سازش در ارائه نظریه عدالت به مثابه انصاف، هرچند روحی تازه به کالبد نیمه‌جان فلسفه سیاسی دمید، ولی با پذیرش نظم جهانی استوار بر ملت - دولت، قلمرو عدالت توزیعی را به مرزهای ملی محدود و با گسترش آن به عرصه جهانی مخالفت کرد. از دیدگاه وی، وظیفه دولت‌های ثروتمند از کمک بشردوستانه به کشورهایی که در شرایط محرومیت مطلق قرار دارند، فراتر نمی‌رود. این وظیفه با عدالت توزیعی بین‌المللی همراه نیست، توزیع ثروت را در کشورهایی که مورد کمک قرار می‌گیرند، الزامی نمی‌کند و ایجاد نهادهایی بین‌المللی را همانند آنچه در سطح ملی برای سامان دادن به بی‌عدالتی‌ها به تأسیس نیاز دارد، ضروری نمی‌سازد.

جهان‌میهن‌گرایان، این نظریه را از پاسخ‌گویی به مشکلات برآمده از فقر و بی‌عدالتی در عرصه بین‌المللی ناتوان یافته و در پی بازسازی آن برآمده‌اند. آنان بر پایه ایده کانونی جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی، یعنی «فراگیری انسان‌ها به‌سان افراد برابر» به طرح آموزه‌ای درباره عدالت پرداخته‌اند که می‌توان با وصف جهان‌میهنانه از آن یاد کرد. این آموزه در



چارچوب سه رهیافت متفاوت طرح شده است: عدالت توزیعی بین‌المللی، مسئولیت و وظایف اخلاقی منفی دولت‌ها و کرامت و توانایی‌های انسان. بیتز و پوگی بر اساس دو رهیافت نخست در پارادایم قراردادگرایانه کوشیده‌اند نظریه عدالت رالز را به‌گونه‌ای بازسازی کنند که اصول آن در چارچوب مرزهای ملی محصور نماند. نوسباوم با رهیافتی به‌نسبت ارسطویی، پارادایم قراردادگرایی را از حل مشکل عدالت جهانی ناتوان یافته و با تأکید بر کرامت و قابلیت‌های انسانی به نظریه‌پردازی درباره عدالت پرداخته است.

بیتز با نقد دو رویکرد واقع‌گرایی و آنچه وی اخلاق دولت‌ها نامیده، نشان داده است که در شرایط جدید نمی‌توان ملت - دولت را واحدی خودکفا و خودبسند دانست و همچون رالز اصولی متفاوت برای عدالت در سطح بین‌المللی طرح کرد. از نظر وی، وابستگی فزاینده و متقابل دولت‌ها وضعیت روابط بین‌الملل را با جامعه داخلی بسیار همانند ساخته، از این رو، پذیرش نظریه عدالت توزیعی در سطح ملی با پذیرش آن در سطح بین‌الملل همراه بوده، اصل تفاوت در این عرصه نیز همانند عرصه داخلی جاری است. بر این اساس، کمک از حالت خیریه به وظیفه تبدیل می‌شود؛ وظیفه‌ای که تنها با انتقال به کشورها به انجام نمی‌رسد، بلکه موضوع آن اشخاص هستند و کشورهایی که فقر شدید در آن نتیجه ساختارهای نادرست است، موظف به اصلاح آنهایند. با وجود این، رهیافت بیتز از ارائه معیاری اخلاقی برای سنجش اعمال و نهادها فراتر نمی‌رود و سازوکاری روشن برای تحقق این وظیفه در وضعیت کنونی روابط بین‌الملل ارائه نمی‌کند. افزون بر این، کم‌اهمیت دانستن مرزهای ملی در سابه وابستگی متقابل دولت‌ها، غیرواقع‌بینانه به نظر می‌رسد.

پوگی با شناسایی جوامع خودکفا و خودبسند رالزی و با تأکید بر مسئولیت اخلاقی منفی دولت‌ها در شرایط فقر جدی به بحث درباره عدالت پرداخته است. از این دیدگاه دولت‌های ثروتمند مسئول پایان دادن به زیان‌هایی هستند که از رهگذر شکوفایی اقتصادی خود به کشورهای ضعیف وارد کرده‌اند. وظیفه منفی آنها این است که از هر کاری که به‌طور پیش‌بینی‌پذیر و درعین حال اجتناب‌پذیر کاهش حقوق بشر را در پی داشته باشد، خودداری کنند. این رهیافت وظیفه جبران را جایگزین وظیفه بی‌پایان و غیرعملی کمک می‌کند. از این رو، درمقایسه با رهیافت بیتز عملی‌تر به نظر می‌رسد. همچنین معیاری روشن با دو شرط پیش‌بینی‌پذیری و اجتناب‌پذیری برای ارزیابی در اختیار قرار می‌دهد. با وجود این، استاندارد عدالت جهان‌میهنانه آن تنها درباره آن نوع تضعیف حقوق بشر





حساسیت دارد که در نهادهای اجتماعی ریشه دارند و مسئولیت تضعیف آن را بر دوش کسانی می‌گذارد که در طراحی این نهادها نقش دارند.

نوسباوم کار خود را با نقد هم‌زمان لیبرال‌ها و اجتماع‌گرایان آغاز کرد؛ زیرا از دیدگاه وی، آنها به شکل متفاوت مرزهای ملی را از نظر اخلاقی مربوط قلمداد می‌کنند؛ درحالی‌که تقویت اصول سیاسی آزادی و برابری و تکثرگرایی در گرو احترام به کسانی است که در خارج از مرزهای ملی زندگی می‌کنند. از نظر او، ملیت و دیگر وابستگی‌هایی که به شرایط تصادفی بستگی دارند، درمقایسه با برابری، از نظر اخلاقی نامربوط و بی‌اهمیت‌اند. این رهیافت به برداشتی رادیکال از عدالت توزیعی انجامید که گستره‌ای جهانی داشت و میهن‌دوستی را در جایگاهی فرعی در برابر جهان‌میهنی قرار می‌داد. این برداشت عدالت را به یک فانتزی توخالی تبدیل می‌کرد؛ زیرا پیچیدگی و فریگی روابط و پیوندهایی را که زندگی انسانی را تعیین می‌بخشند، در نظر نمی‌گرفت. نوسباوم با پذیرش این ایراد به تدریج از جهان‌میهنی رادیکال فاصله گرفت و در چارچوب رهیافت مبتنی بر توانایی‌ها که بر نقد قراردادگرایی استوار بود، برای پیشبرد نظریه‌ای نسبتاً قابل قبول درباره عدالت کوشید.

بر اساس این رهیافت، کرامت انسانی از توانایی ذاتی برای بهبود بالاترین سطح توانایی‌های انسانی تشکیل می‌شود، که آنها را در قالب ده مورد می‌توان بیان کرد. احترام برابر به کرامت انسانی در گرو تضمین این توانایی‌ها در سطح حداقلی مناسب برای ساکنان جهان است و دولت‌های ثروتمند باید مسئولیت جمعی را برای بهبود این توانایی‌ها از راه حذف موانع ساختاری آن برعهده گیرند. تحقق این مسئولیت با توجه به نبود ساختار اجباری فعال در جهان، بیش از هر چیز در گرو تغییر ذهنیت‌هاست. نوسباوم فهرستی از ده اصل پیشنهاد می‌کند که نظم جهانی در راستای بهبود توانایی‌های انسان‌ها باید بر آن استوار باشد. او در چارچوب این رهیافت می‌کوشد با اتخاذ موضعی میانه و تأکید بر پیوند میان احترام به کرامت انسان و تضمین توانایی‌های آن، عدالت را در عرصه جهانی با عدالت در عرصه ملی پیوند دهد. این موضع می‌تواند در معرض این انتقاد باشد که پاسخی روشن در مسائلی ارائه نمی‌کند که هنگام تعارض میان تضمین این توانایی‌ها در سطح ملی و محلی پیش می‌آید.

منابع

- Beitz , C. (1999), *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press .
- Beitz , C. (2000), ‘ Rawls’s Law of Peoples ’, *Ethics* , 110 (4): 669 – 696 .
- Beitz , C. (2004), ‘ Cosmopolitanism and Global Justice ’, *The Journal of Ethics*,9:۲۷-۱۱
- Carens , J.H. (1992), ‘ Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective ’ in
- R.E. Goodin and B. Barry (eds), *Free Movement* , University Park: Pennsylvania State University Press .
- Gutmann , A. (2002), ‘ Democratic Citizenship ’, in Jo. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism: Martha Nussbaum with Respondents* , Boston : Beacon Press , 66 – 71 .
- Hampton,j.(1997), *Political Philosophy*, Colorado and Oxford: Westview press.
- Nussbaum , M. (2000 a), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge and New York: Cambridge University Press .
- Nussbaum , M. , (2000 b), ‘ Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy ’, *The Journal of Political Philosophy*, 8 (2): 176 – 206 .
- Nussbaum, M., (2002 a), ‘Patriotism and Cosmopolitanism ’, in J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism: Martha Nussbaum with Respondents* , Boston : Beacon Press, 3 – 20.
- Nussbaum, M. (2002 b), ‘Reply’, in J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism: Martha Nussbaum with Respondents*, Boston :Beacon Press, 131 – 144.

- Nussbaum , M. , (2003), ‘Compassion and Terror’, in J.P. Sterba (ed.), *Terrorism and International Justice*, Oxford: Oxford University Press, 229 – 252.
- Nussbaum, M., (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, SpeciesMembership* , Cambridge, MA: Cambridge University Press .
- Nussbaum , M. (2007), ‘The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman’, *Yale Law Journal*, 117 ,<http://www.yalelawjournal.org/forum/the-capabilities-approach-and-ethical-cosmopolitanism-a-response-to-noah-feldman> (accessed 20014: 13).
- Nussbaum , M. (2011), *Creating Capabilities: The Human Development Approach* ,Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press .
- Nussbaum , M. and Sen , A. (eds) (1993), *The Quality of Life* , Oxford : Oxford University Press.
- Pogge , T.W.M. (1994), ‘ An Egalitarian Law of Peoples ’, *Philosophy and Public Affairs* , 23 (3): 195 – 224 .
- Pogge , T.W.M. (2007), ‘ Cosmopolitanism ’, in R. E. Goodin , P. Pettit and T.W.M.
- Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford :
- Blackwell , 312 – 331.
- Pogge , T. (2008), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* , Cambridge, MA : Polity Press .
- Rawls , J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard
- University Press .



- Rawls , J. (1993), *Political Liberalism* , New York : Columbia University Press .
- Rawls , J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement* , ed. E. Kelly , Cambridge, MA : Harvard University Press .
- Rawls , J. (2002), *The Law of Peoples, with the Idea of Public Reason Revisited* , Cambridge, MA : Harvard University Press .
- Taraborelly A.(2015), *Contemporary cosmopolitanism*, Trans by IAN McGlivray, London, New York: Bloomsbury
- Taylor , C. (2002), ‘ Why Democracy needs Patriotism ’, in Jo. Cohen *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism: Martha Nussbaum with Respondents* , Boston : Beacon Press , 119 – 121 .
- Walzer , M. (2002), ‘ Spheres of Affection ’, in J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism: Martha Nussbaum with Respondents* , Boston : Beacon Press , 125 – 130 .

