

حقوق بشر و کارویژه انسان

محسن جوادی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

چکیده

این مقاله پس از بررسی اجمالی برخی از نظریه‌های توجیه حقوق بشر، نظریه‌ی ابتدای آن بر ارزش‌های اخلاقی موجه را می‌پذیرد. درباره‌ی چگونگی توجیه ارزش اخلاقی، رویکرد ارسطو که به «برهان ارگن» موسوم است، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. مؤلف با طرح این برهان می‌کوشد نشان دهد ارائه هرگونه تحلیل از هویت انسان در نگرش آدمی به حقوق خود تأثیر مستقیم خواهد گذاشت. حقوق آدمی نه فقط از ناحیه کارویژه یا فصل ممیز وی (هویت انسان) تعیین واقعی می‌گیرد، بلکه در عالم معرفت هم راه درست شناخت حقوق بشر، شناخت خود انسان است. واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ ارزش اخلاقی؛ برهان کارویژه؛ هویت انسان.

اول. واژه «حق» در ادبیات حقوقی به معانی مختلفی به کار می‌رود. وسلی هوفلد (Wesley N. Hohfeld) برای اجتناب از هرگونه ابهام در مباحث حقوقی، چهار معنا و کاربرد متفاوت برای واژه «حق» بازشناسی می‌کند (رک: والدرون، ۱۳۸۱: ۵۸-۱۵۲). اما برخی معتقدند معنای اصلی و کاربرد محوری واژه «حق»، در واقع، همان حق - ادعا (Claim-right) است که به صورت زیر بیان می‌شود:

الف دارای یک حق متعلق به x در برابر است به دلیل y

در اینجا پنج مؤلفه وجود دارد:

۱. شخص الف که دارنده حق است؛

۲. ماهیت حق، و اینکه داشتن حق به چه معناست؛

۳. شیء x که متعلق حق است؛

۴. شخص ب که در قبال حق مذکور پاسخگو و مسئول است؛

۵. y که مبنای توجیه حق مذکور است.

به گفته گیورث، این تحلیل از معنای «حق» به حل مسائل نظری مربوط به آن کمک مؤثری

می‌کند (Gewirth, 2001: 1506).

حقوق بر اساس اینکه مبنای توجیهی آنها چیست، عموماً به دو دسته قانونی (Legal rights) و

اخلاقی (Moral rights) تقسیم می‌شوند. حقوق قانونی معمولاً به استناد قوانین موضوعه یک کشور موجه می‌شوند. در واقع نیرو یا عامل اعتبار یک حق قانونی از ذکر آن در مجموعه قوانین موضوعه نشئت می‌گیرد. اما حقوق اخلاقی اعتبار خود را از ارزش‌ها و معیارهای موجه اخلاقی می‌گیرند (see: Gewirth, 2001: 1509). برای مثال، کودک حق دارد مورد مهربانی و عطف والدین قرار گیرد. این حق، حتی اگر در هیچ یک از قوانین موضوعه کشور بدان تصریح نشده باشد، باز به عنوان یک حق اخلاقی معتبر است. البته «حق اخلاقی» و «حق قانونی» در معنای حق و حق داشتن با یکدیگر متفاوت‌اند و این تفاوت از تفاوت اخلاق با قانون (حقوق) برمی‌خیزد.

دوم. بعد از جنگ جهانی دوم، نهادهای بین‌المللی فراوانی برای دفاع از حقوق بشر تأسیس شد و این موضوع به بسط و گسترش مباحثات مربوط به حقوق بشر در کشورهای مختلف انجامید. حقوق بشر عبارت است از حقوقی که هر انسانی صرفاً به جهت آنکه انسان است، آنها را داراست (فریمن، ۱۳۸۳: ۴۳). بحث و گفت‌وگوهای فراوانی دربارهٔ امکان وجود حقوق بشر، مبنای توجیهی آن، جزئیات و تفصیلات آن و بالاخره اجرای آن در کشورهای مختلف وجود دارد. حقوق بشر، در گذشته، بیشتر به نام حقوق طبیعی شناخته می‌شد؛ یعنی حقوقی که برخلاف حقوق مدنی یا قانونی، ریشه در طبیعت و سرشت انسان دارد (همان). در واقع، اصل تفکیک بین «حق اخلاقی» و «حق قانونی» که امروزه رواج دارد، در تفکیک قدیمی بین آن دسته از مصالح و محاسن بشر که ریشه در طبع و سرشت او دارد و دسته‌ای از مصالح و محاسن که از وضع و قرارداد پیدا می‌شود، ریشه دارد.

به عنوان نمونه، خواجه طوسی در این باره می‌گوید: «بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰). خواجه طوسی سپس به دقت به بیان تفاوت آن دو دسته از مصالح و محاسن می‌پردازد (محقق داماد، ۱۳۸۴: ۸۵۵). نظریهٔ حقوق طبیعی یا به تعبیر خواجه طوسی «مصالح و محاسن برخاسته از طبع انسان»، مورد قبول بسیاری از فیلسوفان غربی، به ویژه در دورهٔ روشنگری، بود. حتی به راحتی می‌توان نفوذ این نظریه را در اعلامیهٔ حقوق بشر، که در سال ۱۹۴۸ توسط ملل متحد تنظیم شد، نشان داد (Nickel, Encyclopedia of Ethics: 79).

اما به هر حال با شک و تردیدهایی که دربارهٔ اصل حق طبیعی پیدا شد، نظریه‌هایی مطرح شده‌اند که می‌کشند بدون توجه به حق طبیعی، مبنایی موجه برای همان حقوق (که امروزه به «حقوق بشر» موسوم است) بیابند. بنابراین پرسشی که این مقاله بدان می‌پردازد، این است که چگونه می‌توان نشان داد چون‌الف انسان است، پس دارای حقوق خاص (حقوق بشر) است.

در اینجا به بررسی همهٔ پاسخ‌هایی که به این پرسش داده‌اند، نمی‌پردازیم؛ به اشاره، چند نمونه را می‌آوریم و سپس به تبیین دیدگاهی که به نظر نگارنده قابل دفاع است، می‌پردازیم.

سوم. دربارهٔ چگونگی اعتبار یافتن حقوق بشر دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. دیدگاه قراردادگرایی، حقوق بشر را هنجارهایی ملی یا بین‌المللی می‌داند که براساس توافق قصدی و ارادی شهروندان یک کشور (که گاه حق شهروندی هم نامیده می‌شود) و یا توافق دولت‌ها در سطح بین‌المللی اعتبار می‌یابد. در این دیدگاه، اصل وجود حقوق بشر به خواست انسان‌ها یا نهادهای دولتی وابسته است و براساس تصمیم آنها موجود می‌شود؛ بنابراین هویت حقوق بشر از نوع هویت‌های اعتباری است.

اعتبارهای انسان معمولاً براساس انگیزه‌های احساسی صورت می‌گیرد. با توجه به سیال بودن دواعی احساسی انسان، و افزون بر آن، گونه‌گونی تحولات سیاسی که مبنای تصمیم‌گیری‌های کلان نهادهای حکومتی است، مبنای قراردادگرایی از لحاظ فلسفی فاقد ثبات و استواری لازم برای پی‌ریزی حقوق بشر است. به علاوه، شمول حقوق بشر برای کسانی که فاقد توان تصمیم‌گیری و مشارکت قصدی در توافق عمومی‌اند، با دشواری مواجه است.

از این رو، کسانی برآن شده‌اند حقوق بشر را بر مبنایی استوار و غیرقابل تغییر پی‌ریزند. یکی از معروف‌ترین این نظریه‌ها، «نظریهٔ حق طبیعی» است که حقوق بشر را موهبتی الهی برای سرشت مشترک انسان می‌داند. بدین ترتیب، هر انسانی از همان آغاز تولد، بر اساس فطرت و سرشت خود، دارای حقوق خاصی است که می‌توان آنها را حقوق بشر نامید. این حقوق هویتی مستقل از اعتبار قصدی خود انسان دارد و از این رو، از ناحیهٔ احساسات فردی یا تحولات سیاسی و اجتماعی زوال و آسیبی نمی‌بیند. نشانه‌هایی از این رویکرد را می‌توان در «اعلامیهٔ استقلال آمریکا» در ۱۷۷۶ دید که می‌گوید: «خداوند به انسان‌ها حق طبیعی حیات، آزادی و جست‌وجوی بهروزی و سعادت را داده است».

مشخصهٔ اصلی این رویکرد، تصویری فرازمانی و فرامکانی از حقوق بشر است. انسان‌ها در این تلقی، هویتی مشترک دارند که مبنای حقوق بشر مشترک در میان آنهاست. این سرشت آدمی در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت هویت واحدی دارد و همان وجه مشترک حقیقی افراد انسانی است. مشخصهٔ دوم این رویکرد آن است که حقوق مذکور براساس مشیت و ارادهٔ الهی به انسان اعطا شده است. تلفیق یک نگرهٔ وجودشناختی (وجود هویت مشترک در میان انسان‌ها) با یک نگرهٔ الاهیاتی دربارهٔ فعل الهی به دیدگاه مذکور انجامیده است.

برخی معتقدند که ویژگی فرازمانی و فرامکانی بودن مبنای حقوق بشر، به انتزاعی و کلی شدن، و در نتیجه غیرانضمامی شدن موارد حقوق بشر خواهد انجامید. به نظر اینان، حقوق بشری که امروز مورد بحث است، مواردی روشن و انضمامی است که بیشتر رنگ و بوی دوره جدید را دارد و اساساً در ادوار گذشته مطرح نبوده است. برای مثال، حق محاکمه عادلانه، حق آزادی مذهب و نظایر آن حقوقی‌اند که از طرح آنها در فرهنگ بشری بیش از چند قرن نمی‌گذرد. پرسش این است که چگونه می‌توان گفت این حقوق موهبتی الهی به انسان است، در حالی که چندین هزار سال آدمی از آنها آگاهی نداشته است.

در واقع، اگر هم بتوانیم مبنای حقوق تجریدی و عامی همچون حق حیات و آزادی را در نهاد الهی انسان جست‌وجو کنیم، دشوار می‌توان حقوق خاص و تعریف شده انضمامی امروز را، که مثلاً در اعلامیه حقوق بشر مندرج است، در سرشت مشترک انسان که موهبت خداست، جست‌وجو کرد. به علاوه، ارجاع حقوق بشر به سرشت الهی انسان، اگرچه می‌تواند در سطح وجودشناختی فلسفی نوعی استقرار و ثبات را برای حقوق بشر فراهم آورد، قطعاً در سطح عملی و در جامعه متکثر و متنوع انسانی نمی‌تواند موجب اطمینان خاطر آدمی گردد. برخی اساساً خدایی را قبول ندارند تا سرشت الهی انسان را بپذیرند، و یا اگر هم خدایی را می‌پذیرند، اعتقادی به سرشت الهی مشترک در میان انسان‌ها ندارند. برای چنین افرادی، ابتدای حقوق بشر نه فقط ثباتی بیش از آنچه با فرض قراردادی بودن در میان است، نخواهد داشت، بلکه هرگونه پایه و اساسی برای آن را از بیخ و بن برخواهد کند. به نظر می‌رسد برای چنین کسانی اعتبار حقوق بشر بیشتر از وجود خداوند و نهاد الهی انسان است که در این فرض می‌خواهد توجیه‌گر اصل حقوق بشر باشد. البته در اینجا قصد بررسی و دفاع تفصیلی از نظریه حق طبیعی را نداریم، ولی به اجمال می‌توان گفت که پیروان این تقریر از حق طبیعی به راحتی می‌توانند اشکال اول را بدین نحو پاسخ گویند که: همان‌گونه که بشر برای قرن‌ها از واقعیتی انضمامی مانند گردش زمین غفلت کرده بود، می‌توان پذیرفت که قرن‌ها از واقعیت انضمامی ولی فلسفی مانند حقوق طبیعی خود غفلت کرده است.

به هر حال، دیدگاه سومی وجود دارد که مبنای حقوق بشر را نه نهاد الهی انسان، بلکه ارزش‌ها و الزامات اخلاقی رایج در میان آدمیان می‌داند. بر این اساس، حق اصولاً از الزام یا ارزش اخلاقی برمی‌خیزد. برای مثال، «حق شکنجه نشدن» در واقع از الزام اخلاقی به عدم آزار دیگران، و «حق حیات» از ارزش اخلاقی زندگی سرچشمه می‌گیرد.

بر این اساس، حقوق بشر وجه مشترک ارزش‌های مقبول در تمام جوامع انسانی است. ثبات و تحول حقوق بشر هم تابع ثبات و تحولی است که در بنیادهای مشترک اخلاقی بشر صورت می‌گیرد. بر این دیدگاه محافظه‌کارانه چندین اشکال مطرح شده است که مهم‌ترین آنها تأکید بر تنوع و تکثر

نظام‌های اخلاقی است، به طوری که ارجاع حقوق بشر - مثلاً، حق آزادی مذهب، حق محاکمه عادلانه و حق برده نشدن - به ارزش‌ها و الزامات مشترک همه نظام‌های اخلاقی ناممکن می‌نماید. افزون بر این، «اعلامیه جهانی حقوق بشر» یک نگره اصلاحی راجع به دیدگاه‌های اخلاقی دارد. در واقع، این اعلامیه در صدد آن است که نگره اخلاقی کسانی را که برده‌داری را روا می‌دارند، تصحیح کند؛ پس چگونه می‌توان آن را برآمده از هنجارهای اخلاقی موجود و مشاع در میان آدمیان دانست.

و بالاخره، دیدگاه آخر که مبنای بحث ما درباره نقش انسان در توجیه حقوق بشر است، عبارت است از بنیاد نهادن حقوق بشر بر باورهای اخلاقی موجه و حقیقی. در این دیدگاه، صرف وجود یک باور در میان ملت‌ها نشان درستی و توجیه آن باور نیست. همچنین نبودن یک باور در مجموعه باورهای اخلاقی مشترک انسان‌ها نشانه نادرستی و ناموجه بودن آن نیست. این نظریه، حقوق بشر را برگرفته از الزامات و ارزش‌های اساسی اخلاقی یک نظام موجه اخلاقی می‌داند.

در واقع، اعلامیه حقوق بشر، به صورت ضمنی، دلالت بر نظام اخلاقی هنجاری خاصی دارد که نویسندگان اعلامیه فوق آن نظام را موجه و درست می‌دانند. حقوق بشر از ارزش‌هایی عینی برخاسته است که نویسندگان اعلامیه به عنوان کاشفان این واقعیت‌های عینی، که گاهی از چشم بسیاری از انسان‌ها دور مانده است، آن را بیان می‌کنند.

چهارم. درباره رابطه حقوق بشر با نظام اخلاقی موجه، بحث‌های فراوانی را می‌توانیم طرح کنیم. در اینجا می‌خواهیم حقوق بشر را در ارتباط با نگره ارسطویی به مقوله «توجیه اخلاقی» بررسی کنیم.

در نظریه اخلاقی ارسطو، فضیلت‌ها و رذیلت‌ها (که در «سنت اخلاقی فضیلت» پایه‌ای‌ترین مفاهیم اخلاقی‌اند) از رهگذر توجه به کارویژه (Function) آدمی شناخته می‌شوند. این استدلال برای توجیه ارزش‌های اخلاقی به برهان ارگن یا کارویژه موسوم است. این شیوه از توجیه ارزش اخلاقی بر تفکر اخلاقی فیلسوفان مسلمان و مسیحی (به ویژه در سده‌های میانه) تأثیر گسترده‌ای داشته است. با توضیح این استدلال به راحتی می‌توان رد پای آن را در مهم‌ترین مکتوبات فلسفی - اخلاقی در جهان اسلام و مسیحیت سده‌های میانه مشاهده کرد. پیش از بیان برهان کارویژه، لازم است اشاره کنم که مراد از «توجیه» در حوزه اخلاقی، توجیه ایجابی یا تأیید است (Positive or supportive) نه توجیه سلبی یا امکانی (Negative or permissive). به علاوه، مراد توجیه معرفتی (Evidential justification) است، نه ابزاری (instrumental). در اینجا بدون ورود در تفصیل معنای این اصطلاحات، به اجمال اشاره می‌کنم که مراد از توجیه ایجابی و معرفتی ارزش‌های اخلاقی عبارت است از ارائه دلایلی که صدق و درستی باورهای خاص اخلاقی را تأیید کند.

بنابراین مراد از توجیه یک باور اخلاقی این نیست که چنین باوری، حتی اگر مطابق با واقع نباشد، ممکن است منافع و فوایدی در پی داشته باشد. چنین چیزی شاید بتواند دلیلی عملی برای قبول باور اخلاقی باشد، اما هرگز صدق آن باور را تضمین یا تأیید نمی‌کند. این‌گونه توجیه‌های عملی برای قبول باور را توجیه ابزاری یا وسیله‌ای می‌نامند.

حال باید دید که ارسطو براساس برهان ارگن چگونه صدق باوری اخلاقی همچون «شجاعت یک فضیلت است» را توجیه می‌کند. در این خصوص، ذکر یک نکته مقدماتی لازم است. در اندیشه یونانیان، به ویژه فیلسوفان کلاسیک مانند افلاطون و ارسطو، هر نوعی از انواع طبیعی یا مصنوعی دارای یک کارکرد ویژه (Function) است. چاقو که یک نوع مصنوع و ساخته دست بشر است، دارای کارویژه بریدن است و بر اساس همین کارویژه تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، فصل هر نوعی دقیقاً با کارویژه آن ارتباط دارد و حتی می‌توان گفت کارویژه، از لحاظ وجودی، برخاسته از فصل آن است. هرچند به لحاظ معرفت‌شناسی ممکن است راهنمای شناخت آن باشد. این مسئله در انواع طبیعی هم صادق است؛ یعنی هر نوع طبیعی مانند انسان دارای یک فصل ممیز است که کارویژه آدمی هم در ارتباط و متخذ از همان است. بدین ترتیب، با شناسایی ذات هر چیز، به ویژه فصل ممیز آن، می‌توان به کارویژه آن چیز دست یافت. افلاطون در تعریف کارویژه می‌گوید: «کارویژه هر چیزی کاری است که فقط آن چیز می‌تواند انجام دهد و یا لاقلاً آن چیز بهتر از هر چیز دیگری آن را انجام دهد» (افلاطون، ۲/۸۵۰). فصل ممیز که مبنای بازشناسی کارویژه است، همچنین مبنای شناخت غایت آن چیز است؛ زیرا غایت هر چیزی همان کارویژه است. این تصویر غایت‌انگارانه از عالم هستی، مدت‌های طولانی بر اندیشه بسیاری از فیلسوفان سیطره داشت و هنوز هم، هرچند با دامنه نفوذ کمتر، در ذهن فیلسوفان وجود دارد. ارسطو با صراحت، وجود غایت برای هر چیز، به ویژه برای انسان، را می‌پذیرد. وی می‌گوید: «آیا نباید همچنان که چشم و دست و پا و به طور کلی هر عضوی از اعضای بدن آدمی وظیفه‌ای خاص دارند، آدمی نیز باید علاوه بر همه آنها وظیفه‌ای خاص خویش داشته باشد؟» (ارسطو: ۳۰).

برمی‌گردیم به مثال چاقو که ارسطو آن را ذکر می‌کند. چاقو می‌تواند به صورت‌های مختلف و در افراد متفاوت وجود یابد و البته این افراد در برآوردن آن غایت، و یا تحقق بخشیدن به کارویژه چاقو که بریدن اشیاست، وضعیت یکسانی ندارند. برخی از چاقوها این غایت را به صورت ناقص و ضعیف برآورده می‌کنند، اما بعضی از چاقوها دارای برندگی زیادند و غایت مذکور را به خوبی محقق می‌کنند. چاقویی که خوب می‌برد، در اصطلاح، دارای مزیت و برتری است (Arete) و این مزیت و برتری یک حالت واقعی وجودشناختی است که آن را از چاقوی دیگر متمایز می‌کند.

در مورد انسان هم وضع چنین است؛ یعنی غایت وجود انسان که به نظر ارسطو کارویژه و وظیفه او را

معین می‌کند، عقلانیت و حیات عقلانی است. «روشن است که کارویژه انسان زیستن نیست، زیرا گیاهان نیز زندگی می‌کنند - پس زندگی به معنی تغذیه و رشد را باید به یک سو نهمیم. بعد از آن، به زندگی به معنی احساس می‌رسیم، ولی آدمی در زندگی بدین معنی نیز با اسب و گاو و دیگر جانوران شریک است. پس می‌ماند زندگی به عنوان فعالیت آن جزء روح آدمی که بهره‌ور از عقل است» (ارسطو، ۳۱). هرچه آدمی در تحقق بخشیدن به عقلانیت بهتر عمل کند، دارای مزیت و برتری، و یا به تعبیر دیگر فضیلت است. این فضیلت به حالتی وجودشناختی و وصفی واقعی اشاره دارد. بدین ترتیب، آنچه ارزش اخلاقی می‌نامیم، مانند عفت و شجاعت، یا ارزش عقلی نظری می‌نامیم، مانند ذکاوت، همگی اوصافی از آن فرد انسانی است که عقلانیت در وی ظهور بیشتر و بهتری دارد. فصل ممیز انسان که در واقع علت صوری وجود وی است، با غایت انسان که علت غایی وجود اوست، اشتراک کامل دارد. ارزش‌های اخلاقی در چارچوب این فصل ممیز قابل توجیه‌اند.

پس از نظر ارسطو اینکه چه چیزی واقعاً ارزش اخلاقی یا فضیلت است، تابع هویت انسان است. اگر بپذیریم هویت انسان یا به قول ارسطو فصل ممیز او عقلانیت است، باید قبول کنیم بهترین شکل ظهور و بروز عقلانیت در انسان سازنده ارزش‌های اخلاقی اوست. اما اگر درباره هویت انسان نظر دیگری داشته باشیم و مثلاً آدمی را حیوانی تغذیه‌کننده بدانیم، البته مزایا و فضایل اخلاقی که بر فرض، بهترین و کامل‌ترین شکل تحقق کارویژه و غایت آدمی است، در فهرستی کاملاً متفاوت از فرض قبلی نظم و نسق می‌گیرد. هویت انسان به صورت عینی فضیلت اخلاقی را متعین می‌کند و از رهگذر تعین و توجیه فضیلت اخلاقی است که جایی برای حقوق بشر باز می‌شود. در این نگره، بنیاد حقوق بشر بر ارزش‌های اخلاقی موجه، که یک حالت وجودشناختی عینی است، استوار می‌باشد و از ناحیه قرارداد اجتماعی یا اعتبار فردی یا محبوبیت و مکروه بودن آن در نزد برخی گزندی نمی‌یابد.

در اینجا بیش از آنکه در صدد دفاع از نظریه ارسطو درباره سرشت و هویت انسان باشم، می‌کوشم درستی و اعتبار برهان ارگن را نشان دهم. البته درباره هویت انسان نظریه‌های مختلفی وجود دارد (رک: تریگ)، اما نکته‌ای که مورد تأکید است روش استدلال ارگن است که در آن، فضیلت‌های هر چیزی را (که در انسان به «سعادت» معروف است) در پرتو غایت، کارویژه یا فصل ممیز ذات آن چیز می‌شناسیم و توجیه می‌کنیم.

پنجم. اگر بناست حقوق بشر ریشه‌ای استوار بیابد و به صورت کلی برای همه انسان‌ها، صرف نظر از اختلافات فرهنگی و نژادی، وجود داشته باشد، باید بر ارزش‌های اخلاقی‌ای مبتنی باشد که در چارچوب غایت انسانی توجیه شده‌اند.

البته امکان دارد و اتفاقاً بسیار هم واقع شده است که آدمی از این ارزش‌های اخلاقی که هویت

او را به صورتی کامل، ظاهر و محقق می‌کنند، غفلت کند یا حتی آنها را انکار نماید، اما این غفلت و انکار از ارزش آنها نمی‌کاهد؛ زیرا ارزش در امری عینی که همان شیوه وجود و تحقق کامل و تمام-عیار غایت انسان است، ریشه دارد.

در این نگره، هرگونه دیدگاه درباره حقوق بشر باید مأخوذ از نگره بنیادی تری درباره ارزش‌های اخلاقی باشد که آن هم به نوبه خود ریشه در تلقی و درک ما از هویت انسان دارد. برای تنظیم یا تصحیح اعلامیه حقوق بشر باید از ارزش‌های اخلاقی شناخت درستی داشته باشیم و به واقعیت مستقل اخلاقی نزدیک شویم. نزدیک شدن به واقعیت اخلاقی در گرو داشتن دیدگاهی درست درباره طبیعت انسان است که مشخص‌کننده کارویژه او و به تبع، حقوق اوست.

بی‌تردید بخش‌های مهمی از اعلامیه حقوق بشر در تطابق و یا حتی برگرفته از همین ارزش‌های موجه اخلاقی است، اما یک نگرانی عمده در این میان وجود دارد. اگر درباره مبنای نگارش این اعلامیه بحث و بررسی دقیق صورت نگیرد و اگر چارچوب اصلی آن، که می‌تواند ضامن اصالت و توجیه این حقوق باشد، به روشنی معلوم نگردد، بیم آن می‌رود که پاره‌ای حقوق برای انسان به رسمیت شناخته شود که با اصل آن چارچوب که فصل‌میز هویت انسانی است، در تعارض افتند.

کسانی که هویت آدمی را به گونه‌ای تعریف و بازشناسی می‌کنند که گویی کاری جز جست‌وجوی لذت و بهره‌گیری از شهوات نفسانی ندارد، البته در فهرست ارزش‌های اخلاقی خود، آزادی هرزه نگاری یا تشکیل خانواده‌های متشکل از دو هم‌جنس را نیز خواهند داشت و از این رو، بر حق تشکیل چنین خانواده‌ای به عنوان حقوق بشر تأکید خواهند کرد. اما راه جلوگیری از ورود چنین حقوقی به عرصه اعلامیه‌های ملی و بین‌المللی حقوق بشر، اصلاح نگرش ساختاری انسان به هویت خود است. رابطه هویت انسان با حقوق وی فقط یک رابطه هستی‌شناختی نیست؛ افزون بر آن، یک ارتباط معرفت‌شناختی هم وجود دارد. نه فقط هویت آدمی حقوق وی را در عالم هستی متعین می‌کند، بلکه تنها از راه شناخت هویت انسان است که می‌توان به درستی حقوق انسان را شناخت.

در سنت اسلامی، روایات زیادی درباره ارزش شناخت نفس مطرح شده است. برای مثال، گفته شده که «انّ انفع المعارف معرفة النفس؛ بهترین دانش‌ها شناسایی نفس و جان آدمی است». شارحان این روایت و روایت‌های مشابه معمولاً در بیان وجه و دلیل برتری معرفت نفس به این نکته اشاره می‌کنند که معرفت نفس راهی به معرفت خداست، و چون معرفت خدا برترین معرفت‌هاست، پس معرفت نفس که راه وصول به آن است، از هر معرفت دیگری برتر است. ما ضمن تأکید بر درستی این سخن، این احتمال را هم در نظر می‌گیریم که یکی از فواید شناخت نفس

شناسایی ارزش‌های اخلاقی موجه، و از رهگذر آن بازشناسی حقوق بشر واقعی، و نه پنداری است. بر این نظریه این اشکال وارد نیست که از بازشناسی نفس فقط حقوقی کلی و انتزاعی برای آدمی ثابت می‌شود، در حالی که در عمل، نیازمند تعریف حقوقی انضمامی برای او هستیم. در پاسخ می‌توان گفت همان‌طور که ارسطو از همین نفس انسانی فهرستی جامع از فضیلت‌ها را بازشناسی می‌کند که تقریباً عمده ارزش‌های انضمامی اخلاق معلوم می‌گردد، ما نیز می‌توانیم حقوق انضمامی بشر را از بازشناسی حد و مرزها و امکانات و استعداد‌های نفس و قوای آن شناسایی کنیم. البته انسان‌شناسی که مبنای شناخت حقوق انسان است به شیوه‌های مختلفی ممکن است، ولی نکته مهم این است که انسان‌شناسی هم مانند هر علم دیگری می‌تواند رشد و شکوفایی داشته باشد و آنچه دیروز به عنوان حقی برای انسان شناخته می‌شد امروز به رسمیت شناخته نشود و یا حق ناشناخته‌ای، شناخته شود. برای هر پدیده انسانی، به ویژه علم و دانش، این ویژگی بالندگی و پویایی چیز عجیب و غریبی نیست. بنابراین ابتدای حقوق بشر بر هویت انسانی در عالم وجود و ثبوت، موجب تعیین قطعی آن حقوق است؛ زیرا فرض آن است که ذات انسان به صورتی یکسان در همه افراد وجود دارد (مفهوم کلی طبیعی ارسطویی). اما این به معنای تعیین معرفت‌شناختی حقوق بشر نیست؛ زیرا ممکن است آگاهی ما از انسان تصحیح یا حتی تخریب شود و از این رو، تصور ما از حقوق بشر متفاوت گردد. گفت‌وگو و مباحثه و نگریستن آدمی از منظرهای مختلف راهی مطمئن برای شناخت انسان و حقوق وی است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که تلاش بی‌وقفه در شناخت هویت آدمی، به ویژه نفس انسانی که وجه مشترک افراد نوع انسانی است، همواره ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که می‌تواند به شناسایی ارزش‌های اخلاقی و به تبع آن حقوق اخلاقی، و تصحیح حقوق قانونی بینجامد.

منابع:

- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۸۵۰.
- تریگ، راجر، *نظریه‌هایی درباره سرشت انسان*، جمعی از مترجمان.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۳.
- فریمن، مایکل، «نظریه‌های حقوق بشر»، ترجمه محمد کیوانفر، *ناقد*، سال اول (۱۳۸۳)، شماره سوم.
- محقق داماد، مصطفی، «فرازمایی و فرامکانی بودن اصول حقوق بشر»، *مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)*، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴.
- والدرون، جرمی، «فلسفه حق»، ترجمه محمد راسخ، *حق و مصلحت*، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.

- Armstrong, Walter sinnott, «Moral skepticism and justification», in Armstrong (ed), *Moral Knowledge*, Oxford, 1996.
- Gewirth, Alan, «Rights», in Lawrence C. Becker and Charlote B. Becker (eds), *Encyclopedia of Ethics*, Routledge, 2001.
- Nickel, James W., «Human Rights», in Lawrence C. Becker and Charlote B. Becker (eds), *Encyclopedia of Ethics*, Routledge, 2001.

