

## آیا حقوق بشر اخلاقاً جهان‌شمول است؟ (نقد مبانی اخلاقی حقوق بشر جهان‌شمول)

سلمان عمرانی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۲۵

### چکیده

از آنجا که وصف «جهان‌شمولی» یکی از مهمترین اوصاف «حقوق بشر» در عصر حاضر دانسته شده، تلاش‌های گسترده‌ای از سوی نظریه‌پردازان برای تحلیل مبانی جهان‌شمولی حقوق بشر صورت گرفته است. نظریات اخلاقی به عنوان راه حلی فراحقوقی یکی از مهمترین مسیرها برای نیل به این مقصود بوده به نحوی که اخلاقی دانستن هنجارهای «حقوق بشر» تاکنون بزرگترین دلیل برای اثبات جهان‌شمولی حقوق بشر بوده است. بررسی نظریات اخلاقی که ظرفیت ارائه هنجارهای جهان‌شمول دارند، نشان می‌دهد که ادعاهای مطرح شده در این زمینه قرین واقعیت نیست؛ حتی نظریه اخلاقی کانت که قواعد اخلاقی «جهان‌شمول» و «انسان‌مدار» ارائه می‌کند، علاوه بر آنکه بخش بسیار مهمی از ابعاد حقوق بشر را تحت پوشش قرار نمی‌دهد، با ایرادات نظری فراوانی روبرو است. روش این پژوهش تحلیلی است.

### واژگان کلیدی

نظریات اخلاقی، حقوق بشر، جهان‌شمولی، کانت

\* استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

### مقدمه

پرسش از مبنا و توجیه اخلاقی «حقوق بشر»، اگر چه ظاهراً پرسشی صرفاً نظری جلوه کرده و تأثیری در واقعیت‌های عملی و جهانی نخواهد داشت، اما در واقع چنین نیست. در وضعیت کنونی «حقوق بشر»، ردایی رسمی و ساختاری به تن کرده و در قالب اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸ میلادی) و میثاقین (۱۹۷۶ میلادی) و برخی دیگر از اسناد منطقه‌ای ظهور کرده است. نتیجه آنکه هنجارهای موجود در این اسناد، با بهره‌گیری از ابزارها و الزامات حقوقی و قراردادی توانسته بر تابعین خود حاکم شده و جنبه‌ی الزام‌آور به خود گیرد. (Campbell, 2005, p.12) این هنجارها - حسب روح مفاد اسناد فوق‌الذکر - دارای ابعاد فراسرزیمینی، فراملیتی، فرایدئولوژیک و به اختصار جهان‌شمول است.<sup>۱</sup> این ادعا در واقع متضمن آن است که هنجارهای حقوق بشری، ماهیتی فراقانونی داشته و فارغ از سازوکارها و الزامات حقوقی، لازم‌الاتباع است. (www.iep.utm.edu/hum-rts) هرچند این مسأله در نزاع تاریخی بر سر «حق طبیعی» در برابر «حق قانونی» که میان مکتب حقوق طبیعی و پوزیتویسم حقوقی در گرفته است، ریشه دارد اما در مطالعات فلسفه حقوق بشر به صورت مستقل مورد توجه قرار گرفته است. (Raz, 2007, Paper No. 14) اینکه چگونه یک هنجار فراتر از قواعد حقوقی بتواند الزام‌آور باشد، مسیر را برای ورود نظریات اخلاقی در زمینه حقوق بشر می‌گشاید (Forst, 2010, Vol. 120, No. 4) چرا که یک نظریه‌ی اخلاقی به دنبال آن است که فارغ از هنجارهای حقوقی و دینی، دلیلی بی‌طرفانه برای درستی رفتارهای انسانی ارائه دهد. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۲۵ و ۳۰) ارائه «دلیل بی‌طرفانه»‌ای که عقول بشر بتواند درستی آن را درک کند، موجب می‌شود تا در قالب مستقلات عقلیه، ماهیتی فراسرزیمینی و فرایدئولوژیک پیدا کرده و «جهان‌شمول» جلوه کند. به همین دلیل یافتن توجیه اخلاقی برای هنجارهای حقوق بشری یکی از بزرگترین چالش‌های طرفداران جهان‌شمولی حقوق بشر است تا بتوانند بر اساس آن حقوق بشر را فراتر از قواعد و اسناد حقوقی لازم‌الاجرا تلقی کنند؛ به طوری که اسناد حقوقی حقوق بشر، صرفاً پشتوانه‌ای برای ضمانت اجرای هنجارهای آن محسوب شوند.

نکته دیگری که ضرورت تمسک به توجیهات اخلاقی را هویدا می‌کند، بسترهای

تاریخی و فلسفی حقوق بشر معاصر است. حقوق بشر در معنایی که امروز از آن مستفاد می‌شود، حاصل تکاپوی تاریخی و فلسفی اروپاییان است. این فرانسویان بودند که در سال ۱۷۸۹ میلادی متن اعلامیه حقوق بشر و شهروندی را به تصویب رساندند و بعدها در قالب اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) به جهانیان عرضه کردند و مسیر «آمره» شدن آن را هموار ساختند. این اعلامیه بر ویرانه‌های جنگ‌های جهانی که اروپاییان آغازگر آن بودند بنا شد. این سابقه تاریخی، اجتماعی و فلسفی موجب می‌شود تا تردید در ماهیت اخلاقی و جهان‌شمول‌های حقوق بشر، همچنان از جایگاه معقولی در مطالعات حقوق بشر برخوردار باشد.

در این میان، هرچند بسیاری بر این باورند که هنجارهای حقوق بشر دارای پایه‌های محکم اخلاقی است، اما برخی نویسندگان از نحله‌های مختلف عقیده دارند که حقوق بشر به دلایل متعدد (Raz, 2007, Paper No. 14) قابلیت جهان‌شمولی نداشته و اخلاقاً توجیه‌ناپذیر است. (MacIntyre, 1981, p. 67) برخی نیز بر این باورند که هنجارهای حقوق بشری بر اساس چند نظریه اخلاقی، کاملاً موجه است اما بر اساس نظریات دیگر دچار چالش‌های جدی است. این نویسندگان اگر چه تأکید دارند که حقوق بشر نه تنها با اندیشه اخلاقی کانتی قابل توجیه است، که حتی با اندیشه‌های فایده‌گرایانه نیز موجهند، اما در نهایت با استناد به رویکرد مبنای‌گرایانه، تأکید کرده‌اند که «حتی مخالفان توجیه اخلاقی مبانی حقوق بشر از سر ضرورت و نیاز، به موجه بودن هنجارهای حقوق بشری تن داده‌اند». (این اصطلاح برگرفته شده است از: قاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، شماره ۳۵ و ۳۶) به نظر می‌رسد استناد به تن دادن عملی مخالفان، به هیچ عنوان نمی‌تواند به عنوان مبنایی برای جهان‌شمولی حقوق بشر شناخته شود. چه اینکه گاه تن دادن به یک نظام حقوقی ممکن است از سر غلبه پوپولیسم حقوقی و استفاده از ابزارهای غیراستدلالی و قدرت‌گرایانه صورت گرفته باشد.

حال با عنایت به اینکه هواداران نظری حقوق بشر با تمسک به ادعای اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری، ادعای جهان‌شمولی آنها را مطرح کرده‌اند، باید توانایی نظریات اخلاقی در رسیدن به این مدعا را مورد بررسی قرار داد. در این نوشتار کوشش نویسنده بر آن است که پس از طرح چارچوب نظری؛ ابتدا نظریات اخلاقی ناهمگرا با آرمان جهان‌شمولی حقوق بشر مورد بررسی قرار گیرند و سپس

ظرفیت نظریات همگرا با هنجارهای جهان‌شمول حقوق بشری - که مورد استناد هواداران فلسفی حقوق بشر است - مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

### ۱. چارچوب نظری

ارزیابی نظریات اخلاقی و توانایی آنها برای توجیه هنجارهای حقوق بشری، نیازمند آن است که یک دسته‌بندی کلی از نظریات اخلاقی عرضه شود. فلاسفه علم اخلاق از مناظر گوناگون، نظریات اخلاقی را به دسته‌های مختلف تقسیم کرده‌اند؛ برخی از منظر کشف قواعد اخلاقی (معرفت شناختی) دست به تقسیم زده و از واقعگرایی (شناختگرایی) و ناواقعگرایی (ناشناختگرایی) اخلاقی سخن به میان آورده‌اند. از منظر دسته اول، قواعد اخلاقی، قواعدی با ماهیت عینی (Objective) بوده و دارای وجود خارجی نسبت به ذهن انسان است، فلذا باید در کشف آن کوشید. در مقابل، دسته دوم معتقد است که قواعد مزبور واجد ماهیت ذهنی (Subjective) است و به هیچ وجه نمی‌توان خارج از ذهن افراد، قواعد اخلاقی را تعریف نمود. (مک ناتن، ۱۳۸۳، صص ۲۰-۲۳) به عبارت دیگر، هر قاعده اخلاقی، محصول ذهن انسان است و به تبع تحول ذهن، متحول می‌گردد. نظریات ناواقعگرا از آن جهت که مروج نسبیت اخلاقی هستند، مدعی توجیه هنجارهای جهان‌شمول نیستند و به همین سبب، از سوی طرفداران جهان‌شمولی نیز مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

در حوزه تبیین مفهوم حقوق بشر نیز همچون نظریات اخلاقی، آشفتگی و چندگانگی تئوریک، امری انکارناپذیر است. ریشه این اختلافات پر دامنه را می‌توان در تعریف مکاتب فلسفی و حقوقی مختلف از ماهیت «حق» و ماهیت «بشر» جستجو کرد. (فریدن، ۱۳۸۹، صص ۷-۱) هرچند در این اثر، مجال آن نیست که به ابعاد فلسفی این موضوع پرداخته شود، اما به جهت تاثیر آن در نتیجه تحقیق، از ارائه چارچوب، گریزی نیست. تعاریف عرضه شده در خصوص حقوق بشر را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند؛ دسته اول «حقوق بشر فلسفی» است که از حقوق انسان بماهوانسان واجد آن است بحث می‌کند. این تعریف، از هزاران سال پیش در میان فلاسفه یونان مورد توجه قرار گرفته و جدال‌های گسترده نظری و تاریخی را موجب گردیده است. از آن زمان تاکنون، جدال بر سر ماهیت انسان و حقوق ناشی از این ماهیت همچنان بحث اصلی

فلاسفه و انسان‌شناسان بوده و هست. (فلسفی، ۱۳۷۴، شماره ۱۶ و ۱۷) دسته دوم، با رویکرد پوزیتیویستی (حقوق موضوعه) بر اسناد بین‌المللی موجود در این زمینه تکیه کرده و هر آنچه را که در عرف حقوق بین‌الملل و در اسناد حقوق بشری درج گردیده است، حقوق بشر می‌دانند. (جانسون، ۱۳۷۸، صص ۱۵۴-۵)

اگر چه نظریات فلسفی راجع به «طبیعت بشر» و رابطه آن با «حقوق بشر» نقش تعیین‌کننده‌ای در رویکرد به حقوق بشر دارد، اما به دلیل کلیت و عام بودن این نظرات نسبت به موضوع مورد مناقشه، تنها به آنچه که در عرف کنونی حقوق بین‌الملل مورد توجه قرار گرفته است، اکتفا خواهد شد؛ زیرا که در رویکرد مدرن نسبت به حقوق بشر، غایت‌اندیشی نسبت به انسان و جهان کنار گذاشته شد و محرک‌های طبیعی و وضع طبیعی انسان مورد توجه قرار گرفت و حقوق بر تکلیف مقدم گردید و همین رویکرد منجر به تدوین اسناد حقوق بشری شد. (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۴۶) این اسناد از آن جهت که وجهه بین‌المللی به خود گرفته و در زمره قواعد آمره بین‌المللی شمرده شده است، محور اصلی این نوشتار است. بدین‌سان، از نظر این تحقیق، «حقوق بشر» به هنجارهای موجود در اسناد حقوق بشری اطلاق می‌شود که از مجاری بین‌المللی و سایر سازوکارهای مبتنی بر منشور ملل متحد صیانت شده و به اجرا گذاشته می‌شود.

## ۲. نظریات اخلاقی ناهمگرا با جهان‌شمولی حقوق بشر

هر چند که نظریات اخلاقی از جنبه‌های مختلف، به اقسام متعدد قابل تقسیم‌اند، لکن به دلیل حساسیت توجیه اخلاقی حقوق بشر، لازم است تا نظریات عمده مطرح در این زمینه مورد تحلیل قرار گیرند. از میان چند نظریه برجسته اخلاقی (که گاه به عدد فلاسفه اخلاق قابل احصاء هستند) که به جهت ماهیت ناشناخت‌گرایی و گرایش ذهنی‌گرایانه، مدعی جهان‌شمولی نبوده و حتی در این ادعا گام بر می‌دارند مورد توجه قرار می‌گیرند.

### ۲-۱. نسبی‌گرایی فرهنگی (Cultural Relativism)

نخستین نظریه ناشناخت‌گرا، نظریه مشهور نسبی‌گرایی فرهنگی است. به جهت

چالش‌های جدی این نظریه با جهان‌شمولی حقوق بشر، تلاش‌های زیادی صورت گرفته تا میان آموزه‌های این نظریه و آموزه‌های حقوق بشر آشتی ایجاد شود، لکن همچنان یکی از بزرگترین موانع جهان‌شمولی حقوق بشر، همین نظریه اخلاقی و فرهنگی است. (Donnelly, 1984, pp. 400-419) بر اساس این نظریه، هیچ معیار عینی برای قضاوت در مورد خوب یا بد بودن رفتارهای اجتماعی وجود ندارد و این رفتارها از هر جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. فلذا ضوابط هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان برتر از ضوابط جوامع دیگر ارزیابی کرد و در نتیجه هیچ حقیقت جهان‌شمولی در اخلاق وجود ندارد. در هر جامعه‌ای ضوابط اخلاقی آن جامعه است که تعیین می‌کند چه چیز درست است. به بیان دیگر، این نظریه ابراز می‌دارد که درست و نادرست - و در نتیجه باید و نباید - صرفاً موضوعی عقیدتی است و عقاید و فرهنگ‌های مختلف متفاوتند. آنان صراحتاً بیان می‌کنند که «هیچ حقیقت جهان‌شمولی در اخلاق وجود ندارد». (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۳۷ و ۳۹) حتی حامیان افراطی این نظریه معتقدند که تنوع ضوابط، نه تنها از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است، که از فردی به فرد دیگر نیز تفاوت دارد. (هولمز، ۱۳۸۲، ۳۲۰)

این نظریه هر چند که در بادی امر جذاب جلوه کرده و تفاوت انسان‌ها را مورد پذیرش قرار می‌دهد، لکن در توجیه قواعدی عام‌الشمول و فراگیر برای مشروعیت بخشی هنجارهایی برای تمام انسان‌ها ناتوان است و می‌توان آنرا از معارضان جدی جهان‌شمولی حقوق بشر قلمداد نمود. (گروس اسپیل، ۱۳۸۰، شماره ۳۳ و ۳۴) این نظریه اخلاقی، به صراحت بر این نکته تأکید دارد که نمی‌توان هیچ نوع رفتاری را برای تمام انسان‌ها توصیه نمود و این بر خلاف مقتضیات فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری است. (<http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism>) این نظریه، یکی از مشهورترین نفی‌کنندگان جهان‌شمولی حقوق بشر به حساب می‌آید، ضمن اینکه اصولاً هیچ معیاری برای رفتار اخلاقی ارائه نمی‌دهد.

## ۲-۲. ذهنی‌گرایی اخلاقی (Ethical Subjectivism)

ذهنی‌گرایی اخلاقی عبارت است از این ایده که عقاید اخلاقی مبتنی بر احساسات ما هستند و بر این اساس چیزی به نام درست و نادرست عینی وجود ندارد. طبق این این

نظریه، در مباحث اخلاقی، هیچ واقعیت خارجی وجود ندارد و حق با هیچ کس نیست. به عقیده طرفداران این تئوری، قضاوت‌های افراد راجع به رفتارهای نیک و بد، اساساً گزاره‌هایی احساسی است و نه یک امر خارجی و در واقع گوینده تنها به بیان احساس خود پرداخته است. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۵۴-۵۶) به زعم دیوید هیوم؛ فیلسوف انگلیسی قرن هجدهم میلادی، هر فعل رذیلانه‌ای که انسان تصور کند - نظیر قتل عمد - نمی‌تواند یک ما به ازای واقعی برای آن به عنوان «رذیلت» پیدا کند؛ آنچه که در انسان نسبت به این قضیه پدید می‌آید، تنها یک احساس ناخشنودی است. این تنها یک احساس است نه تعقل؛ هر چند که در قالب یک جمله خبری عرضه شده است. (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۳۴۵)

با این وصف مفهومی با عنوان رفتار ضدبشری - و یا بشردوستانه - که ماهیت جهان‌شمول داشته باشد، قابل تصور نیست. حتی رفتارهای جنایت‌باری که هیتلر در جنگ جهانی دوم علیه برخی گروه‌ها مرتکب شد نیز قابل توصیف به درست یا نادرست نیست. بلکه صرفاً یک احساس نفرتی است که در برخی انسان‌ها به وجود می‌آید و این احساس ممکن است در برخی دیگر حادث نشود. (Budd and Scoville, 2005, p. 15-16) کما اینکه رفتارهای ضدبشری که گروه «داعش» در کشور سوریه و عراق مرتکب شده است، احساس مجاهدت را در مرتکبان آن و احساس جنایت و ظلم را در مخالفان آن پدید می‌آورد. بر اساس نظریه ذهنی‌گرایی اخلاقی، در واقع امر نمی‌توان درباره درستی یا نادرستی و یا باید و نباید درباره این رفتارها سخن گفت. از آنجا که احساسات انسانی تابع افراد است، فلذا سخن از جهان‌شمولی نیز بی‌معنا خواهد بود.

### ۲-۳. عاطفه‌گرایی (Emotivism or The Emotive Theory)

پس از آنکه «ذهنی‌گرایی اخلاقی» با انتقادات جدی فلاسفه اخلاق روبرو گشت، چارلز ال استیونسون دست به کار شد و کوشید تا ایرادات وارد بر آن را به شکل منطقی اصلاح نماید.<sup>۲</sup> به عقیده وی، گزاره‌های اخلاقی اصولاً گزارش و اخبار (*Reporting*) از واقع نیست، بلکه اظهار یک نگرش (*Expressing*) است. در نتیجه گزاره‌های اخلاقی به خلاف ذهنی‌گرایی اخلاقی - که جملات خبری بیان‌کننده یک واقعیت بودند - تنها

گزاره‌هایی احساسی هستند که منطقاً نمی‌توان صدق و کذب را بر آن مترتب نمود، همانند آنکه به جای آنکه گفته شود، «قتل عمد بد است»، بیان شود «قتل عمد؟! وای چه بد!». (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۶۴-۶۶) به عقیده عاطفه‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی هیچ پشتوانه منطقی ندارند و صرفاً برای تأثیرگذاری بر مخاطبان بیان می‌شوند. از آنجا که اثبات جهان‌شمولی حقوق بشر متضمن آن است که گزاره‌های حقوق بشری، منطقی و قابل اتصاف به صدق و کذب و باید و نباید هستند، فلذا پرداختن به نظریه مزبور سالبه به انتفاء موضوع است. تنها تفاوت این نظریه با نظریه ذهنی‌گرایی اخلاقی نحوه بیان و ارائه چارچوب‌های نظری است و تفاوتی در نتایج بر آنها مترتب نیست.

#### ۴-۲. خودگرایی روانشناختی (Psychological Egoism)

«انسان ذاتاً خودخواه است و ما نمی‌توانیم از او بخواهیم خودخواه نباشد». (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۹) این ایده را می‌توان مبداء تمایز خودگرایان از سایر مکاتب اخلاقی دانست و از همین نقطه بود که ایده‌ای نو وارد کارزار فلاسفه اخلاق گردید. از نظر آنان -از جمله تامس هابز- سرشت انسان به گونه‌ای است که تنها به دنبال منافع خویش است و تنها هنگامی به نیازهای دیگران پاسخ می‌دهد که نفعی برایش مفروض باشد. به نظر آنان کسی که به گرسنگان کمک می‌کند، در واقع، از نمایش قدرت خویش لذت می‌برد و صرفاً برتری خویش را اظهار می‌کند. به عقیده هابز، دلسوزی برای دیگران، یعنی تصور مصیبت آتی مشابه برای خودمان که در اثر مشاهده صحنه مصیبت برای ما ایجاد شده است؛ (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۴) به عبارت دیگر نمی‌توان رفتاری غیرخودخواهانه از انسان توقع داشت. خودگرایان به صراحت بیان می‌دارند که پیگیری مسائل مربوط به دیگران، در تعارض آشکار با منافع شخصی انسان‌هاست. نکته جالب‌تر آنکه این نظریه به طرز زیرکانه‌ای از ابطال‌پذیری می‌گریزد و هر مثال نقضی که بر آن عرضه می‌شود را با توجیحات خودگرایانه توجیه می‌کنند. آنان حتی اینارگرانه‌ترین رفتارهای بشری را در راستای خودخواهی و جلب توجه و ارضای تمایلات فردی توجیه می‌کنند. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۱۰۰-۱۰۲)

این نظریه، در واقع تنها در مقام توجیه رفتارهای آدمی است و در نهایت معیاری برای رفتارهای آتی او ارائه نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر فاقد فرمول‌هنجاری (نرماتیو)



برای رفتارهای انسانی است. خودگرایی در پی آن است که علل رفتارهای انسان را کشف کند، بی‌آنکه بر آن ارزش‌گذاری کرده و از باید و نباید سخن بگوید. همین مسأله موجب شده است تا این نظریه نیز از توجیه قواعد جهانی فراگیر سرباز زده و توانایی لازم برای ارائه مبانی اخلاقی حقوق بشر را نداشته باشد. در این میان تامل‌ساز در سایر مکتوبات خود نیز تمایلی به ارائه چارچوب سیاسی برای دفاع از حقوق شهروندان از خود نشان نداده است. او در کتاب لویاتان کوشیده تا نیاز بشر به یک حکومت مقتدر، فراگیر و مطلق را موجه نشان داده و قدرت بی‌حد آن را معقول نشان دهد. (هیوود، ۱۳۸۹، صص ۴۲-۴۳)

## ۲-۵. خودگرایی اخلاقی (Ethical Egoism)

این نظریه -که به وضوح بر مبانی اومانیستی بنا گردیده- معتقد است که اخلاق عبارت است از این که هر شخص باید منحصراً به دنبال منافع شخصی خویش باشد. این نظریه قرابت مشهودی با نظریه «خودگرایی روانشناختی» دارد، با این تفاوت که علیرغم توصیفی بودن خودگرایی روانشناختی، خودگرایی اخلاقی به دنبال هنجارسازی بوده و می‌گوید که اصولاً انسان‌ها «باید» بر اساس منافع شخصی‌شان عمل کنند. (هیوود، ۱۳۸۹، صص ۱۱۹-۱۲۱) طرفداران این نظریه اصرار دارند که انسان‌ها «تنها و تنها» باید بر اساس منافع فردی‌شان در جامعه رفتار کنند و هر انتخاب دیگری که انجام دهند، ضد اخلاقی است. آنان همچنین بر این نکته پافشاری می‌کنند که نظریه مورد نظر آنان به بهترین وجه، ابعاد وجودی انسان را تفسیر و تبیین می‌کند. (Olson, 1965, p.13)

وجه بارز تفاوت این نظریه با نظریات فوق‌الذکر، ورود به عرصه «هنجارگذاری» است. نظریات پیشین مدعی توصیف رفتارهای اخلاقی انسانی بودند و می‌کوشیدند پا از عرصه «هست‌ها» فراتر نگذاشته و به «بایدها» نپردازند. اما این نظریه به گونه‌ای وارد عرصه هنجارگذاری شده و مجال را برای ارزیابی آن در توجیه جهان‌شمولی حقوق بشر مهیا کرده است. با این حال، به نظر می‌رسد این نظریه نیز به سبب پایه‌های ذهنیت‌گرا و نسبت‌گرایانه‌اش، همچنان قادر به توجیه هنجارهای جهان‌شمول نباشد. اگر چه این نظریه به دنبال ارائه یک قاعده و هنجار اخلاقی است، اما از آنجا که معیار این هنجار کاملاً شخصی و ذهنی است، در هیچ صورتی مدعی جهان‌شمولی هنجارهای

خود نیست. این نظریه اخلاقی علاوه بر آنکه موجب تشدید تعارضات منافع انسانها در جامعه می‌گردد، افراد را تشویق می‌کند تا برای سبقت از دیگران، نسبت به حقوق آنان تعدی نمایند. در واقع، خودگرایی اخلاقی در پیش روی هر انسان، جهان را به دو نیمه تقسیم می‌کند: «من» و «بقیه انسانها»؛ و در جدال میان منافع این دو نیمه، باید به دنبال غلبه منافع «من» بر منافع «دیگر انسانها» بود. تعارض جدی این رویکرد اخلاقی با رعایت حقوق سایر انسانها، مانع از آن می‌شود که بتوان از توجیه اخلاقی حقوق بشر سخنی به میان آورد.

### ۳. نظریات اخلاقی همگرا با جهان‌شمولی حقوق بشر

آنچه تاکنون بیان شد، بیان نظریات ناهمگرا با جهان‌شمولی حقوق بشر بود؛ نظریاتی که نه ظرفیت توجیه هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول دارند و نه ادعای آن را مطرح می‌کنند. در این قسمت نظریاتی پیش‌روی تحلیل‌گران قرار دارد که علاوه بر ظرفیت عرضه هنجارهای جهان‌شمول، از سوی طرفداران حقوق بشر به عنوان مبنای جهان‌شمولی حقوق بشر مطرح شده‌اند. آنچه مورد نظر این نوشتار است، میزان صحت مدعیات این نظریات و هواداران آنها در توجیه هنجارهای جهان‌شمول است.

#### ۳-۱. فایده‌گرایی (Utilitarianism)

به یقین یکی از مشهورترین و پرطرفدارترین نظریه‌های اخلاقی در میان فلاسفه مغرب زمین -به خصوص در قرن هجدهم میلادی- نظریه فایده‌گرایی اخلاقی است که تأثیرات آن بر فلسفه حقوق به وضوح در اندیشه‌های حقوقی قابل مشاهده است. اندیشه‌ورزان انگلیسی بزرگی چون دیوید هیوم<sup>۳</sup>، جرمی بنتام<sup>۴</sup>، جان استوارت میل<sup>۵</sup> از جمله کسانی بودند که در آثار خود در زمینه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، به جد از این مکتب دفاع کرده‌اند، هر چند که در برداشت از آن، اختلافات غیر اصولی اما متعددی با یکدیگر داشته‌اند. بنتام در بیانی ساده، تعریف خود از فایده‌گرایی را چنین توصیف می‌کند: «اخلاق نه عبارت است از راضی کردن خداوند، و نه پایبندی و ایمان به قوانین مطلق؛ بلکه اخلاق چیزی جز تلاش برای ایجاد حداکثر ممکن خوشبختی در این جهان نیست». (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰) او با تمسک به اصل فایده، هرگونه رجوع

به خدا و قواعد مطلق اخلاقی را منتفی دانست و به حمایت از تصویب قوانین فایده‌گرایانه در پارلمان انگلیس پرداخت.

پس از بنتام، جان استوارت میل، در کتاب «فایده‌گرایی» خود با تبیین ابعاد این نظریه، تاکید کرد: «آموزه فایده‌گرایی آن است که خوشبختی امری مطلوب است و به عنوان یک هدف تنها چیز مطلوب است؛ همه چیزهای دیگر به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف مطلوب هستند». (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷) قاعده «هدف وسیله را توجیه می‌کند» چنان در میان نظریه‌پردازان این مکتب موجه جلوه کرد که جوزف فلچر در کتاب «مسئولیت اخلاقی» خود به صراحت بیان می‌دارد: «باید پرسید که اگر هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، پس چه چیزی را توجیه می‌کند؟ پاسخ آن البته این است که هیچ چیز!» (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹)

مکتب فایده‌گرایی با بیان این نکته که فعل اخلاقی فعلی است که بیشترین خیر را برای بیشترین انسان‌ها فراهم آورد، تلویحاً می‌پذیرد که چیزی به نام عدالت و انصاف نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد؛ چرا که -به عنوان مثال- اگر تمام ساکنان یک شهر سفیدپوست، تصمیم بگیرند تنها خانواده سیاه پوست ساکن آن شهر را بکشند، و الا کل شهر را به آشوب خواهند کشید، مکتب فایده‌گرایی به وضوح اعلام می‌دارد، کشتن یا اخراج آن عده قلیل سیاه‌پوست توسط پلیس، عملی اخلاقی است چرا که بیشترین خیر را برای بیشترین انسان‌ها فراهم کرده است. در این رویکرد، توجه به مصالح عمومی جامعه<sup>۵</sup> حتی اگر موجب پایمال شدن اقلیت گردد- یقیناً عملی اخلاقی است. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، شماره ۳۵ و ۳۶)

علاوه بر این، مکتب فایده‌گرایی اخلاقی در توجیه حق حریم خصوصی افراد، ناکارآمدی خود را آشکار نموده است. (Gibbard, 1984, Vol. 1) به عنوان مثال، چنانچه با انتشار تصاویر خصوصی یک زن و شوهر، تعداد بسیار زیادی از افراد منتفع شده و لذت کسب کنند، به عقیده حامیان مکتب فایده‌گرایی، عمل ضداخلاقی صورت نپذیرفته است.

با این اوصاف، قاعده جهان‌شمول حاصل از اندیشه فایده‌گرایانه این است که باید به منافع اکثر مردم جهان اندیشید، هر چند که برای اجرای آن حقوق برخی زیر پا نهاده شده و حریم خصوصی افرادی، بدون هیچ توجیه دیگری غیر از بهره‌بردن بیشترین

افراد، مورد تعرض قرار گیرد. دستاورد عملی این مکتب آن است که اولاً هیچ حق دائمی و مطلق برای بشر نمی‌توان تصور کرد، چرا که هر حقی که در زمان و مکان خاصی متضمن خیر حداکثری است، ممکن است در زمان و مکانی دیگر متصف به چنین وصفی نباشد. فلذا به تناسب زمان‌ها و مکان‌ها و انسان‌ها متغیر خواهد بود. ثانیاً به سبب تأکید خاص بر جایگاه اکثریت، حقوق اقلیت‌ها<sup>۵</sup> که کانون اصلی برخی اسناد حقوق بشری است - از هیچ بعد اخلاقی بهره‌مند نخواهد بود. هر آنچه اکثریت مطالبه کند، مطالبه‌ای اخلاقی است، هر چند که جان و مال و عرض اقلیت مورد تعرض واقع شود.

نتیجه آنکه - به عنوان مثال - چنانچه اکثریت مردم جهان «خیر» خویش را در آن مشاهده کنند که ساکنان یک سرزمین را از خانه آباء و اجدادی‌شان اخراج کنند و قومی دیگر را از سرزمین‌های دوردست در خانه‌های آنان ساکن کنند، یقیناً یک رفتار اخلاقی صورت گرفته است. همچنین اگر مردم جهان تنها در صورتی احساس امنیت کنند که مردمان یک کشور را از بهره‌مندی از انرژی هسته‌ای محروم کنند، در این صورت نیز محروم ساختن آنان از حقوق مشابه با دیگران رفتاری اخلاقی خواهد بود.

### ۲-۳. امر اخلاقی مطلق کانت (Categorical Imperative)

بی‌تردید، هیچ فیلسوف اخلاقی به سان ایمانوئل کانت<sup>۶</sup> بنایی عمیق و عقلانی برای دفاع اخلاقی از حقوق بشر، بنا نهاده است چرا که او توانست تعهد به احترام به انسان‌ها را صرفاً بر پایه عقلانیت انسانی توجیه کند. شاید تعبیر اچ. جی. بیتون در مقدمه ترجمه «قانون اخلاقی» کانت به خوبی تأثیر کانت را در تحول علم اخلاق به تصور بکشد. به نوشته وی «کتاب «قانون اخلاقی: زمینه مابعدالطبیعی اخلاقیات» کانت به رغم عنوان ترسناکش، یکی از آن کتاب‌های کم حجمی است که به معنای راستین کلمه عظیم است: تأثیری که این کتاب بر اندیشه بشری نهاده است، به قدری با حجم کتاب نامتناسب است که تقریباً مضحک به نظر می‌رسد.» (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹)

کانت، تئوری اخلاقی خود را به شکلی پیچیده و دشوار، به نحوی ارائه کرد که احکام اخلاقی را بدون هیچ وابستگی به مرجع بیرونی - حتی خدا - الزام آور جلوه کند. کانت معتقد بود، رفتاری اخلاقی و شایسته ستایش است که تنها با انگیزه فعل اخلاقی

و نیت خیر<sup>۷</sup> انجام گرفته باشد و هیچ انگیزه دیگری، همچون عقاب و پاداش و لذت، در آن دخیل نباشد. (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲) به عقیده وی، هر انگیزه دیگری به جز انگیزه‌ی انجام تکلیف، در مقوله میل قرار دارد و در نهایت به حب ذات بازمی‌گردد (مقایسه کنید با نظریه خودگرایی اخلاقی). وی تأکید داشت، «باید»‌های مطلق، برای تمام ذی‌عقول الزام آورند، تنها و تنها به این دلیل که ذی‌عقلند (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲)، و به این ترتیب تمام ساختار نظریه‌ی اخلاقی خود را بر اساس الزام «ذی‌عقول» در برابر «ذی‌عقول» بنیان نهاد.

وی برای توصیف امر مطلق اخلاقی خود، دو اصل پایه اخلاقی مطرح کرد که بنیان تئوری اخلاقی او را تشکیل می‌دهند. بر اساس قاعده اول - که نسبت به قاعده دیگر برتری ملحوظی دارد - وی تأکید می‌کند «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی جهان‌شمول شود». (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴) بر اساس این ضابطه، هر فرد در حین انجام هر فعلی باید از خود بپرسد، که آیا حاضر است رفتار وی به قاعده‌ای جهان‌شمول تبدیل شود یا خیر؟ اگر پاسخ او مثبت بود، فرد مُحق است - بلکه باید - بدان عمل کند، اما اگر مایل نبود تا دیگری نیز همان رفتار را انجام دهد، آن رفتار ضداخلاقی است. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۱۸۲ و ۱۸۳) وی سپس با ذکر مثالی از «راستگویی» و «دروغگویی»، احکام اخلاقی حاصل از این قاعده را مطلق و استثنایناپذیر توصیف می‌کند و در هیچ صورتی تخطی از این قاعده را اخلاقی نمی‌داند. کانت حتی در مقاله‌ای به موضوع «دروغ نوع دوستانه» پرداخت و با ذکر مثال «قاتل پرسشگر»<sup>۸</sup>، حتی دروغگویی برای نجات جان انسان دیگر را رفتاری ضداخلاقی ارزیابی کرد. به نوشته وی، اگر یک قاتل اسلحه به دست، از شما بپرسد که آیا «الف» در خانه هست یا نه؟ چنانچه شما به دروغ جواب منفی بدهید، مرتکب رفتار ضداخلاقی شده‌اید زیرا قواعد اخلاقی، نه استثنایپذیرند و نه نتیجه‌گرا. انسان باید به تکلیف خود عمل کند و نباید به نتیجه آن بیندیشد. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۱۸۶ و ۱۸۷)

قاعده دوم مورد نظر او، به صراحت «انسان» را غایت رفتار انسان‌ها قرار داده و تأکید می‌کند «طوری عمل کن که انسان (انسانیت) را، خواه شخص خودت خواه دیگران، همواره غایت بدانی و هرگز وسیله به شمار نیآوری». (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲)

او با طرح این قاعده بر آن بود تا «کرامت انسانی» را محور تمام قواعد خویش قرار دهد، و آنرا با ارزش‌تر از همه موجودات توصیف کند. او در توصیف قاعده دوم خود تصریح می‌کند که هیچ رفتار اخلاقی نباید به گونه‌ای باشد که از انسان به عنوان یک وسیله و ابزار استفاده شود. وی بر مبنای همین ضابطه در کتاب *درسهایی درباره اخلاق*<sup>۹</sup> تأکید می‌کند «تا جایی که به حیوانات مربوط می‌شود، ما هیچ وظیفه مستقیمی نداریم. حیوانات... صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به یک غایت وجود دارند و آن غایت انسان است». (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۱۹۴)

بدون شک، دو ضابطه‌ی «جهان‌شمولی» (قاعده اول) و «انسان‌محوری» (قاعده دوم) که کانت ارائه کرد، بنیادی‌ترین و بنیادسازترین ضوابطی بودند که تدوین‌کنندگان حقوق بشر از آن بهره برده‌اند. مفهوم «کرامت انسانی»<sup>۱۰</sup> که در اسناد متعدد حقوق بشری بدان اشاره شده و به عنوان محور حقوق بشر شناخته شده است، یکی از نتایج تلاش‌های کانت به حساب می‌آید. به علاوه، تأکید ویژه او بر این‌که اصولاً قواعد اخلاقی، قواعدی جهان‌شمول هستند، دیگر دستاورد بزرگ مدوّنان اسناد حقوق بشر از آموزه‌های کانت است.

با وجود همه وزانت و قوت نظریه اخلاقی کانت در دفاع اخلاقی از حقوق بشر جهان‌شمول، به نظر می‌رسد نظریه امر اخلاقی مطلق نیز در توجیه جهان‌شمولی آن با چالش‌هایی روبرو است. نخستین نقصان نظریه کانت در توجیه جهان‌شمولی حقوق بشر، تأکید مطلق و قراردادگرایانه او بر انسان به عنوان موجودی «ذی‌عقل» است، تا جایی که ماسوای آنرا مستحق احترام و مراعات ندانسته و آنها را صرفاً ابزاری برای انسان متعقل ارزیابی می‌کند. او اگر چه به صراحت آزار حیوانات را امری مجاز قلمداد کرد، اما به طور ضمنی، استفاده ابزاری از کودکان و مجانین - به عنوان غیر ذی‌عقل - را نیز مجاز دانسته و بدین ترتیب حمایت از محیط زیست، کودکان و افراد دارای اختلالات روانی را خارج از دایره اخلاق ارزیابی کرده است. او با تأکید ویژه بر انسان متعقل و تأکید بر قاعده نخست خود، به نوعی قراردادگرایی متمایل گردیده که تنها انسان عاقل می‌تواند طرف این قرارداد قرار گیرد. در نتیجه توجیه هنجارهای حقوق بشری راجع به اطفال و محیط زیست بر مبنای اندیشه کانت با چالش تئوریک روبرو خواهد بود.

دومین ایراد وارد بر اندیشه اخلاقی کانت، ضعف وی در توجیه موارد تزامم است. او با حرمت قائل شدن فوق‌العاده برای امر اخلاقی، هرگونه استثناء و تخطی از آنها را جایز ندانسته و در هر شرایط، آنها را لازم‌الرعايه دانسته است. بر این اساس، چنانچه -به عنوان مثال- میان دو قاعده‌ی اخلاقی «حفظ حیات انسان‌ها» و «صداقت» تزامم رخ دهد، کانت چه پاسخی برای آن خواهد داشت؟ یا اگر امر میان حفظ حیات چند نفر در برابر نابودی جان یک نفر مردد شود، تکلیف چه خواهد بود؟ او بدون رتبه‌بندی میان قواعد اخلاقی مطلق، همه را در یک درجه از الزام قرار داده و عملاً انسان‌ها را در فرض تزامم، با بن بست روبرو ساخته است.

سومین ایراد ایده کانت در توجیه جهان‌شمولی حقوق بشر، ایراد «این‌همانی» یا «توتولوژی»<sup>۱۱</sup> است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، صص ۹۳ و ۹۴) به عقیده کانت، رفتاری اخلاقی است که منطبق با وظیفه و تکلیف باشد؛ به عبارت دیگر، او بیان می‌دارد، باید کاری را انجام داد که منطبق با تکلیف است و این در حالی است که از نظر منطقی، «عمل منطبق با تکلیف»، همان «عملی است که باید انجام داد». در واقع گزاره اخلاقی کانت، دچار این همانی است و اعلام می‌دارد، «الف، الف است». علاوه بر این، ایراد توتولوژیک دیگری نیز بر توجیه اخلاقی حقوق بشر از منظر کانت، وارد است. او در قاعده اخلاقی نخست خود بیان داشته است: «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه، قانونی جهان‌شمول شود»، حال آنکه تمام موضوع نوشتار حاضر، حول این محور است که چه قاعده‌ای جهان‌شمول است. به عبارت دیگر، کانت در پاسخ به این سوال که «قواعد اخلاقی جهان‌شمول چیست؟»، خواهد گفت: «هر قاعده‌ای که بتوانی جهان‌شمولش پنداری». با این وصف، جستجو برای یافتن توجیه اخلاقی حقوق بشر در میان اندیشه‌های کانت، اگرچه می‌تواند در بسیاری موارد موثر واقع شود، اما حوزه‌های گسترده‌ای از حقوق بشر از حیطة توجیهات آن بیرون افتاده است.

### ۳-۳. قرارداد اجتماعی (Social Contract)

هر چند که ایده‌ی «قرارداد اجتماعی»، پیش و بیش از فلسفه اخلاق، مورد توجه فلسفه سیاسی قرار گرفته و به عنوان یکی از نظریات توجیه‌کننده نظام اجتماعی و سیاسی

مطرح است (مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۹۲)، اما فلاسفه اخلاق نیز از آن برای توصیف رفتارهای انسان بهره برده‌اند. تامس هابز با طرح ایده‌ی حالت طبیعی در کتاب مشهور خود «لویاتان»<sup>۱۲</sup>، معتقد بود که انسان‌ها چنانچه در برابر یک قدرت مشترک<sup>۱۳</sup> سر فرود نیاورند، در وضعیت جنگ به سر خواهند برد و در این صورت از تمدن و مزایای آن خبری نخواهد بود. (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، صص ۴۶ و ۴۷) او با کنار هم نهادن «برابری نیازهای بشر»، «کمبود منابع»، «برابری ذاتی قدرت بشری» و «نوع دوستی محدود انسان‌ها»، نتیجه گرفت چنانچه ضمانتی برای منع آسیب افراد به یکدیگر وجود نداشته باشد و در صورت وجود ضمانت، مردم به آن اعتماد نداشته باشند، هرج و مرج و جنگ بر جامعه انسان‌ها سایه خواهد افکند. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۲۱۰-۲۱۳) ایده قرارداد اجتماعی چندی بعد توسط ژان ژاک روسو<sup>۱۴</sup> فرانسوی در کتابی تحت همین عنوان، مورد تحلیل جدی قرار گرفت و رفته رفته به مثابه یک نظریه اساسی در توجیه رفتارهای اخلاقی انسان شناخته شد.

بر اساس این نظریه، اخلاق متشکل است از مجموعه قوانین حاکم بر چگونگی رفتار مردم با یکدیگر، که افراد متعقل (ذی عقل) برای تأمین منافع متقابل شان بر سر پذیرش آن توافق کرده‌اند، مشروط بر اینکه سایرین نیز از آن قواعد تبعیت کنند. (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۲۱۵) این نظریه با ارائه پاسخ ساده و قابل درکی به مسائل لاینحل فلاسفه اخلاق در خصوص رفتارهای انسان، توانست جایگاه مهمی در مباحث فلسفه اخلاق به خود اختصاص دهد.

با وجود همه این مزیت‌ها، اندیشه قرارداد اجتماعی در برابر حجم گسترده انتقادات وارد بر خود، تاب نیاورده و عملاً اتقان لازم برای توجیه مبانی حقوق بشر جهان‌شمول را از دست داده است. به عقیده دیوید هیوم<sup>۱۵</sup>، اندیشه قرارداد اجتماعی با هیچ یک از وقایع تاریخی انطباق ندارد و اساس آن مبتنی بر خیالات واهی است. (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، صص ۳۵۸ و ۳۵۹) همچنین این ایده، در توجیه قرارداد اجتماعی منعقد شده میان نیاکان و تسری آن به نوادگان با چالش روبرو است. از همین رو، الزام آور تلقی کردن برخی هنجارها برای تمامی ملت‌ها - هر چند که به میثاق‌ها و اعلامیه‌های حقوق بشری ملحق نشده باشند - از حال تا آینده فاقد توجیه خواهد بود. به علاوه، این نظریه نیز همچون نظریه امر اخلاقی مطلق کانت، فاقد قدرت



تئوریک کافی برای توجیه حقوق اطفال، مجانین و محیط زیست خواهد بود چرا که مبنای خود را بر قرارداد منعقد شده میان «افراد متعقل» استوار کرده و طبیعی است که بر اساس اصل بنیادین «نسبی بودن قراردادها»، هر قراردادی تنها برای اطراف آن لازم‌الاتباع بوده و تسری آن به اشخاص ثالث خلاف اصول عقلی است. از همین رو، خروج موضوعی اطفال، مجانین و... توجیه هنجارهای حقوق بشری راجع به آنان را غیرممکن خواهد ساخت. از آنجا که آن‌ها در هیچ نوع قرارداد اخلاقی نمی‌توانند مشارکت کنند، طبعاً از قلمرو هنجارهای اخلاقی بیرون خواهند ماند.

ضعف دیگری که این نظریه در توجیه مبانی اخلاقی حقوق بشر دارد، بحث امکان مقابله به مثل در موارد زیر پا گذاشته شدن متن قرارداد است. بر اساس تئوری قرارداد اجتماعی، چنانچه جامعه به مفاد قرارداد پایبند نباشد، شهروندان می‌توانند تحت عنوان *نافرمانی مدنی*<sup>۱۶</sup> از عمل به مفاد قرارداد اجتماعی سرپیچی کنند (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۲۲۷-۲۳۱)، حال آنکه مفاد هنجارهای حقوق بشری به گونه‌ای است که در هیچ حالتی نمی‌توان به بهانه نقض آن از سوی سایر کشورها یا شهروندان یا دولتمردان، آن را نادیده گرفت و دست به اقدامات مغایر با هنجارهای حقوق بشر زد.

#### ۴-۳. اخلاق فضیلت‌گرا (Virtue Ethics)

به اذعان فلاسفه بزرگ اخلاق، مکتب فضیلت‌گرایی اخلاقی، یکی از کهن‌ترین و در عین حال جالب‌توجه‌ترین مکاتب اخلاقی به شمار می‌رود و به جهت نسب باستانی آن، همواره مورد توجه صاحبان اندیشه اخلاقی بوده است. (شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۶۱-۳۱) ارسطو ۳۲۵ سال قبل از میلاد مسیح<sup>(ع)</sup> در کتاب «*اخلاق نیکوماخوس*» خود، خیر بشر را در فضیلت‌های اخلاقی دانسته و تاکید کرده که این فضیلت‌های اخلاقی هستند که خصوصیات شخصیتی یک انسان خوب را تشکیل می‌دهند. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۲۳۹-۲۴۰) فضیلت‌گرایان با طرح پرسش به شکل معکوس، به جای آن‌که همچون سایر فلاسفه اخلاق به دنبال پرسش از این‌که «چه رفتاری پسندیده است»، این سوال را مورد توجه قرار دادند که اصولاً چه «خصوصیاتی» شخصیت یک انسان خوب را تشکیل می‌دهد. آنان اصولاً به دنبال تعیین مصداق در حوزه رفتارهای انسانی نبودند و تنها به نتیجه‌کردار آدمی می‌نگریستند که آیا منجر به خصوصیت مثبت و یک

«فضیلت» شده است یا خیر. ارسطو سپس بیان می‌دارد که فضیلت عبارت است از خصوصیتی از شخصیت، که در اعمال فرد تجلی یافته و داشتن آن برای انسان خوب است. (نقیب زاده، ۱۳۸۹ ف ص ۲۹)

اگر چه منشاء اخلاق فضیلت‌گرا را یونان باستان دانسته‌اند، اما در سال‌های اخیر نیز منتقدان جدی نظریات اخلاقی مدرن، با اعلام شکست و گمراهی نظریات جدید، نظریه فضیلت‌گرایانه را نجات بخش نظام اخلاقی اعلام کرده‌اند. (شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۳۷۵-۳۹۵) فضیلت‌گرایان با بر شمردن ملکاتی چون صداقت، شجاعت، انصاف، مهربانی، اعتماد به نفس، سخاوت، ادب، وفاداری، کوشا بودن و... فضیلت را حد وسط دو رذیله اخلاقی افراطی و تفریطی دانسته‌اند. به عنوان مثال ارسطو شجاعت را حد وسط دو رذیله اخلاقی «جبن» و «تهور» می‌داند. همین طور است درباره «سخاوت»، که تعادل میان «خست» و «تبدیر» است. (ریچلز، ۱۳۸۷، صص ۲۴۵-۲۴۷)

هر چند که فضیلت‌گرایی به خوبی قادر است خلأ انگیزه اخلاقی در سایر نظریات اخلاقی را جبران کرده و تا حدی بی‌طرفی اخلاقی در قبال افراد مختلف را مراعات کند، اما از منظر نظری و در مقام توجیه مبانی حقوق بشر جهان‌شمول، با خلاءهای جدی روبرو است. اخلاق فضیلت‌گرا اگر چه به خوبی توانسته است خصایص نیکوی انسانی را موجه جلوه دهد، با این حال در عرصه عمل با این ابهام روبرو است که در نهایت، نظریه فضیلت اخلاقی دقیقاً چه رفتاری را اخلاقی می‌داند؟ پاسخ آن در برابر اخلاقی بودن یا نبودن هر رفتار انسانی چیست؟ در واقع فضیلت‌گرایان تنها اعلام می‌کنند که ملکه‌ی «صدق» برای شخصیت انسان خوب است، اما صریحاً بیان نمی‌کنند که آیا باید در هر حال راست گفت و در هیچ صورتی نمی‌توان دروغ گفت. این نظریه در بطن خود هیچ‌هنجاری را برای رفتارهای بشری ترسیم نمی‌کند و به انسان اعلام نمی‌کند که چه خط قرمزهایی برای رفتارهای او وجود دارد. به بیان دیگر، نظریه فضیلت‌گرایی اصولاً نظریه‌ای هنجارگرا نیست که بتواند هنجارهایی همچون الزامات حقوق بشر را توجیه نماید. فلذا علیرغم جاذبه‌هایی که این نظریه می‌تواند به همراه داشته باشد، به دلیل نقص ذاتی در بیان هنجارهای اخلاقی، قادر به توجیه نظری هنجارهای حقوق بشری جهان‌شمول نیست.

### جمع‌بندی

علی‌رغم تمام تلاش‌های تئوری‌پردازان برای توجیه جهان‌شمولی هنجارهای حقوق بشری و اخلاقی جلوه دادن آنها، این مسأله هنوز با خلاءهای جدی تئوریک روبرو است و از پایه‌های اخلاقی متزلزلی برخوردار است. حقوق بشری جهان‌شمول است که بتواند فراتر از هنجارهای حقوقی و ضمانت‌اجراهای آن، برای نوع بشر، فارغ از قومیت و دین و سرزمین و ایدئولوژی قابل تبعیت باشد. هر چند که فلسفه اخلاق در مقام تلاش برای یافتن هنجاری برای درستی یا نادرستی رفتارهای انسان، همواره به عنوان یکی از بزرگترین توجیه‌کنندگان قواعد جهان‌شمول بشری مورد استناد حقوق‌دانان قرار گرفته، مع‌هذا توانایی آن در تحقق این هدف قابل اتکاء نیست. جالب آن‌که حتی جدی‌ترین و قوی‌ترین نظریه اخلاقی در فلسفه غرب - تئوری اخلاقی کانت - که نقل تمام نوشته‌های فلسفی در حوزه حقوق بشر است، نیز در مقام توجیه قواعد عام‌الشمول و جهانی بشری قادر نیست چارجوب جهانی به دست دهد. ناتوانی نظریات اخلاقی در توجیه هنجارهایی جهان‌شمول، هر چند به تنهایی موجب انکار حقوق بشر معاصر نمی‌شود، اما مانع از تبدیل شدن آن به مستقل عقلی و لازم‌الاتباع خواهد شد. به همین سبب است که برخی هواداران جدی جهان‌شمولی حقوق بشر با تمسک به «عملگرایی» و - به تعبیر آنان - «نتایج خوب»ی که حقوق بشر برای انسانیت به دنبال داشته، خود را بی‌نیاز از اثبات اخلاقی حقوق بشر دانسته‌اند. این نوشتار در مقام اثبات نظریه‌ای خاص در زمینه مبانی اخلاق حقوق بشر نبود، بلکه کوشید تا ادعاهای نظری در زمینه جهان‌شمولی حقوق بشر را مورد بازاندیشی قرار دهد. نتیجه، دور از انتظار بود؛ به نظر می‌رسد حقوق بشر اخلاقاً جهان‌شمول نیست.

## یادداشت‌ها

- ۱- به عنوان مثال بنگرید به: مقدمه و مواد ۱ و ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸ میلادی)
- 2- C.L. Stevenson, "Facts & Values", New Haven, Yale University Press, 1963
- 3- David Hume (1711-1776)
- 4- Jeremy Bentham (1784-1832)
- 5- John Stuart Mill (1806-1873)
- 6- Immanuel Kant
- 7- Good Will
- 8- The Inquiring Murderer
- 9- Lectures on Ethics (1779)
- 10- Human Dignity
- 11- Tautology
- 12- Leviathan, (1651)
- 13- Common Power
- 14- Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)
- 15- David Hume, (1711-1776)
- 16- Civil Disobedience

## فهرست منابع

### الف. منابع فارسی:

- ۱) هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.
- ۲) استوارت میل، جان (۱۳۸۵)، رساله درباره در آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳) مک کالوم، جرال د سی (۱۳۸۳)، فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، قم: نشر طه.
- ۴) ریچلز، جیمز (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران: انتشارات حکمت.
- ۵) شهریار، حمید (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک ایتنایر، تهران: انتشارات سمت.
- ۶) مک ناتن، دیوید (۱۳۸۳)، نگاه اخلاقی، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.
- ۷) هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

- ۸) میرموسوی، سیدعلی و حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۱)، *مبانی حقوق بشر*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۹) قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۱)، «مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر»، *مجله تحقیقات حقوقی*، شماره ۳۵ و ۳۶.
- ۱۰) کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال الدین علم، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۵.
- ۱۱) جانسون، گلن (۱۳۷۸)، *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*، ترجمه: محمدجعفر پوینده، تهران: نشرنی.
- ۱۲) فریدن، مایکل (۱۳۸۹)، *مبانی حقوق بشر*، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۳) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: موسسه اطلاعات.
- ۱۴) نقیب زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۰)، *درآمدی به فلسفه*، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۵) کاپالدی، نیکولاس (۱۳۸۱)، *میل و فایده گرایی*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: انتشارات اقبال.
- ۱۶) فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۷۴-۱۳۷۵)، «تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین‌المللی»، *مجله تحقیقات حقوقی (دانشگاه شهید بهشتی)*، شماره ۱۶ و ۱۷.
- ۱۷) گروس اسپیل، هکتور (۱۳۸۰)، «جهان‌شمولی حقوق بشر و تنوع فرهنگی»، ترجمه ابراهیم بیگ زاده، *مجله تحقیقات حقوقی*، شماره ۳۳ و ۳۴، ۱۳۸۰.

#### ب. منابع لاتین:

- 18) Gibbard, Allan (1984), *Utilitarianism and Human Rights*, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 1
- 19) Fagan, Andrew (2016), *Human Rights*, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, visited June 2016, [www.iep.utm.edu/hum-rts/](http://www.iep.utm.edu/hum-rts/)
- 20) C.L. Stevenson (1963), "*Facts & Values*", New Haven, Yale University Press
- 21) Campbell, Kenneth (2013), "Legal Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/legal-rights/](http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/legal-rights/).
- 22) Gowans, Chris (2007), "Moral Relativism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>
- 23) Henkin, Louis, "The Universality of the Concept of Human Right" *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, No. 506

- 
- 24) Kant, Immanuel (2005), *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals* Translated by Herbert James Paton, Psychology Press
- 25) Donnelly, Jack (1984), Cultural Relativism and Universal Human Rights, *Human Rights Quarterly*, Vol. 6, No. 4
- 26) W. Budd, John (2005), James G. Scoville, *The Ethics of Human Resources and Industrial Relations* Cornell University Press
- 27) F. Fletcher, Joseph (1967), *Moral responsibility: situation ethics at work*, London: Westminster Press
- 28) Raz, Joseph (2007), Human Rights without Foundations *Oxford Legal Studies Research*, Paper No. 14/2007.
- 29) MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*, London: Gerald Duckworth & Co.
- 30) Forst, Rainer (2010), The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach *Ethics*, Vol. 120, No. 4
- 31) G. Olson, Robert (1965), *The Morality of Self-Interest*, New York, Harcourt
- 32) Campbell, Tom (2005), Moral Dimensions of Human Rights, in: *Human Rights and the Moral Responsibilities of Corporate and Public Sector Organisations*, Tom Campbell & Seumas Miller (Ed.), Springer

