

بررسی نوع نگرش کارکردگرایی به انسان و تأثیر آن بر حقوق بنیادین بشر

ali.asadolahzadeh@ymail.com

علی اسداله‌زاده / دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران

khparvin@yahoo.com

خبراله پروین / استاد گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۱۵

چکیده

نوع نگاه انسان‌شناسانه مکاتب فکری مختلف، در فهم مبنا و منشأ حقوق بنیادین بشر و نیز شناخت محدوده آن تأثیرگذار است. یکی از مکاتب مهم جامعه‌شناختی، مکتب کارکردگرایی است که نظریه‌پردازان آن برداشت خاصی را نسبت به جایگاه و ماهیت انسان، به‌عنوان هسته اصلی حقوق بنیادین بشر ارائه می‌دهند. مقاله حاضر با رویکرد تحلیلی و استنادی و با هدف تبیین مفهوم انسان از دیدگاه کارکردگرایانه و تأثیر این نوع نگرش بر حقوق بنیادین بشر تدوین یافته است. یافته‌های پژوهش حکایت از این دارد که کارکردگرایان با محور قراردادن جامعه و نفی اراده مستقل افراد، دارا بودن حق ذاتی برای انسان، به ما هو انسان را انکار می‌کنند. همچنین، با بدبینی نسبت به انسان و شرایط آن، ملاک و معیار اصلی وضع حقوق بنیادین بشر را حفظ نظم و تعادل موجود در جامعه و افزایش کارکرد افراد در نظام اجتماعی می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: کارکردگرایی، حقوق بنیادین بشر، حقوق طبیعی، حقوق موضوعه

«حقوق» یک پدیده اجتماعی است که با سایر نهادها و عناصر اجتماع مرتبط می‌باشد. نمی‌توان آن را از سایر نهادها جدا تصور کرد. به عبارت دیگر، موضوع حقوق، روابط میان اشخاص بوده و هدف آن نیز تنظیم این روابط می‌باشد. از این رو، می‌توان گفت: حقوق در بستر اجتماع معنی پیدا می‌کند. بر این اساس، جامعه‌شناسی، به‌عنوان علم مطالعه جامعه، و حقوق، به‌عنوان نظم‌دهنده روابط اجتماعی، متقابلاً بر یکدیگر تأثیرگذار می‌باشند. به خصوص از زمانی که جامعه‌شناسی در سده‌های اخیر، شکل علمی به خود گرفت، این تأثیر بسیار مشهود و عمیق بوده است.

در این میان، تأثیر نظریه‌ها و دیدگاه‌های جامعه‌شناسی بر حقوق عمومی و ساختارهای سیاسی، به مراتب بیشتر از سایر حوزه‌های علم حقوق بوده است. به گونه‌ای که می‌توان مدعی شد نگرش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه مکاتب مختلف جامعه‌شناسی، منجر به ارائه تفسیر خاصی از واقعیات و پدیده‌های حقوقی از جمله قانون، دولت، مشروعیت، حقوق بشر و... شده است.

یکی از مکاتب مهم جامعه‌شناسی، که بررسی مبانی فکری و بنیان‌های نظری آن می‌تواند از یک سو، در چگونگی روابط میان دولت و پدیده‌های اجتماعی با مردم و از سوی دیگر، در تحول فهم قواعد و مقولات حقوقی نقش داشته باشد، مکتب کارکردگرایی است. طرفداران و نظریه‌پردازان این مکتب مانند سایر مکاتب فکری و اجتماعی، نگاه خاصی نسبت به مقولاتی نظیر انسان، جامعه و مناسبات بین آنها ارائه داده‌اند. می‌توان گفت: این نگرش تأثیر مستقیمی بر دکتترین حقوقی در حوزه حقوق عمومی می‌گذارد.

بر این اساس، نظر به اینکه چگونگی برداشت از جایگاه و ماهیت انسان، به‌عنوان محمول مفاهیم حقوقی، در تشخیص منشأ و مبنای حقوق بشر مؤثر است. سوال اصلی پژوهش این است که نوع نگرش مکتب کارکردگرایی، نسبت به انسان، چه تأثیری بر فهم حقوق بنیادین بشر دارد؟ در این راستا، با توجه به اینکه یکی از راهکارهای شناخت میزان و چگونگی تأثیر نظریات جامعه‌شناسی، بر پدیده‌های حقوقی، شناخت پیش فرض‌های بنیادین این مکاتب می‌باشد، این مقاله تلاش می‌کند ابتدا مبانی مکتب کارکردگرایی را تبیین، سپس با تحلیل نوع نگرش انسان‌شناسانه این مکتب، مفهوم «حقوق بنیادین بشر» و گستره آن را از منظر کارکردگرایانه به دست دهد.

پیشینه بحث

از نظر تاریخی، کارکردگرایی تقریباً از اندیشه همه‌بنیانگذاران تفکر اجتماعی مغرب زمین بهره گرفته است. درباره پیشینه کارکردگرایی، باید به گذشته دور و از آن جمله به کتب مقدس هند باستان رجوع کرد. در این کتب، آمده است که چهارکاست اصلی از دهان، بازوها، ران‌ها و پاهای برهما آفریده شده‌اند. به طوری که هرکاست، عیناً مانند اندام‌ها دارای وظایف مشخص و متمایزند. *افلاطون* نیز به تحلیل ارگانیک جامعه و دولت و وظیفه تقسیم کار اجتماعی، به‌عنوان عامل ضروری نظام اجتماعی پرداخته است. *ارسطو* هم از پیشگامان این نگرش محسوب

می‌شود. او روح را به طبقه بالا و تن را به طبقه پایین جامعه و نظارت عقل بر احساسات را به تسلط سروران بر بردگان و هماهنگی سیاسی جامعه را به هماهنگی تن انسان تشبیه کرده است (توسلی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱-۲۱۲).

در دوران جدید نیز با الگو قرار دادن زیست‌شناسی، به‌عنوان ملاک تبیین کارکردی، جامعه را به موجود زنده بارها تشبیه کرده‌اند (خانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). به نحوی که دانشمندان معاصر، به شباهت میان جامعه با اندام موجودات زنده قائل بوده، معتقدند: همچنان که اندام موجودات زنده در همبستگی کلی به‌عنوان یک نظام موثر هستند، به همان ترتیب پدیده‌های تشکیل‌دهنده یک نظام اجتماعی، که اجزای آن محسوب می‌شوند، در همبستگی و بقای کل نظام تأثیر دارند (توسلی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۹-۲۲۰).

ورود این دیدگاه در جامعه‌شناسی و گسترش آن توسط برخی نظریه‌پردازان مانند *تالکوت پارسنز*، *کینگزلی دیویس* و *روبرت مرتن*، منجر به پیدایش مکتب کارکردگرایی در جامعه‌شناسی گردید. منشأ این جریان فکری، به پیشرفت‌های زیست‌شناسی در سده نوزدهم و تحلیل ارگانیک و وام گرفته از آن علم باز می‌گردد. آگوست کنت می‌گوید: درست مانند یک ارگانیسم زیستی، که متشکل از اجزای متفاوت است، ارگانیسم اجتماعی نیز از ساختارهای گوناگون ساخته و ترکیب شده است و هر یک از اجزاء، نقشی حیاتی ایفا می‌کنند (علیزاده، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸). این مکتب، در قرن بیستم تأثیرات عمیقی بر سایر علوم مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و حتی معماری گذاشته است (Shoemaker، ۱۹۸۴، ص ۱۸۴-۲۰۵). این تأثیرات، به اندازه‌ای بود که می‌توان گفت: امروزه برجسته‌ترین نگرش در جامعه‌شناسی معاصر در غرب، نگرش اصالت کارکرد یا «فونکشنالیسم» است؛ چراکه در حوزه‌های گوناگون جامعه‌شناسی، به وسیله اندیشمندان مختلف به کار برده شده و در پس زمینه تئوریک غالب نظریات جامعه‌شناختی، نشانه‌هایی از آن قابل رصد است (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۸۴).

مبانی نظری

۱. مفهوم کارکردگرایی

واژه «کارکرد»، دارای معانی گوناگونی می‌باشد. ولی جامعه‌شناسان، بیش از همه به سه معنا کار، وظیفه و نقش تأکید دارند. از نظر ایشان، مراد کارکردی است که هر پدیده در نظام اجتماعی داشته و در جهت برآوردن یک نیاز یا نیازهای نظام انجام می‌دهد. از سوی دیگر، اثر یا پیامدی که یک پدیده در ثبات، بقا و انسجام یک نظام اجتماعی دارد، نیز به‌عنوان کارکرد پدیده اجتماعی در نظر گرفته می‌شود (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱).

کارکردگرایان معتقدند: کلیت نظام را باید در رابطه با اجزاء کوچک‌تر آن مانند فرد و نهادهای مختلف جامعه جست‌وجو کرد که هر یک دارای وظیفه و کار معینی هستند و بر سایر نهادها تأثیر می‌گذارند. همه این نهادها با سایر نهادها، کارکردی مرتبط و به هم پیوسته دارند و برای حفظ یکدیگر، وظایف خود را مبادله می‌کنند؛ هر یک سهم خود را در برابر نهادهای دیگر ایفا می‌کنند (توسلی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۶-۲۴۷). به‌عنوان نمونه، نهاد سیاست، توسط نهاد حقوق چارچوب‌بندی می‌گردد و در نهایت، توسط دولت اداره و حمایت می‌شود.

از نظر مکتب کارکردگرایی، جامعه شبکه‌ منظم و سازمان یافته‌ای از گروه‌های در حال همکاری با یکدیگر است که منطبق با قوانین و ارزش‌هایی است که بیشتر اعضای جامعه در آن شریکند (آزادارمکی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). در این مکتب، فرض بر این است که کل جامعه، همانند سیستمی است مرکب از بخش‌های مختلف، که هر یک کار ویژه‌ها و وظایف خاص خود را انجام می‌دهند و بین اجزای سیستم، روابط مکمل و متقابل وجود دارد (بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۸۴). یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در نگرش کارکردگرایان، مفهوم «نظام اجتماعی» است. آنها جامعه را نظام پیچیده‌ای می‌دانند که بخش‌های گوناگون آن، همراه با هم در جهت ایجاد ثبات و انسجام عمل می‌کنند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۲۶). از این رو، این مکتب معتقد به تعادل اجتماعی بوده، ثبات را از خصایص ذاتی هر نظام اجتماعی می‌داند (منوچهری، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸). شالوده این دیدگاه، بر این گزاره استوار است که دوام و بقای همه سنت‌ها، مناسبات و نهادهای اجتماعی به کار یا وظیفه‌ای بستگی دارد که در نظام اجتماعی بر عهده دارند. بنابراین، آنچه که در این نظریه مطرح است، سودمندی پدیده‌ها در کل نظام می‌باشد، به نحوی که اگر نهادی دارای کارکرد مناسب نباشد، یعنی کارکرد آن برای جامعه مفید نباشد، وجود آن لازم و ضروری نیست.

۲. حقوق بنیادین بشر

حقوق بنیادین بشر، به مثابه عالی‌ترین هنجار حقوقی است که نسبت به حقوق موضوعه و نیز حقوق شخصی، در مرتبه والاتری قرار دارد (کاپور، ۱۹۹۸، ص ۳۳۵). پیش از ارائه هرگونه تعریف مفهومی از «حقوق بنیادین بشر»، ضروری است ابتدا مفهوم «حق» را به‌عنوان کلیدواژه اساسی در این اصطلاح بیان کنیم.

«حق» عبارت است از: انطباق و هماهنگی اراده دو نفر، با قانون عقل عملی در روابط اجتماعی. براین اساس، حق منشاء تکالیف متعددی است (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۲۹) از اصطلاح «حق» به «سلطنت» تعبیر می‌شود. مقصود از «سلطنت»، همان تسلط و اقتدار می‌باشد. از این نظر، حق سلطنت، دارای دو جنبه بوده که یک طرف آن، صاحب حق و طرف دیگر، من علیه الحق می‌باشد (میرزای نائینی، ۱۳۷۳ق، ص ۱۴). این همان دیدگاه غربیان است که حق را به معنای قدرت به کار می‌برند. براین اساس، تنها افرادی دارای حقوق هستند که قدرت انتخاب داشته باشند (بندیت، ۱۹۸۲، ص ۱۴). پوفندروف می‌گوید: حق و سلطه یک چیزند. با این تفاوت که سلطه صرفاً به تصرف و استیلای بالفعل دلالت دارد (موحد، ۱۳۸۱، ص ۴۴). ویژگی این نظریه، آن است که شخصی که حق انجام کاری را دارد، حق عدم آن را نیز دارد (کمپل، ۲۰۰۶، ص ۴۴). علاوه براین، حق به معنای منفعت نیز تعبیر شده است. از نظر طرفداران این نظریه، حق، همان سود می‌باشد (گیورس، ۱۹۹۶، ص ۱۰۲-۱۰۳). بنام معتقد است: اینکه شخصی دارای حق است، صرفاً به این معنا است که او از اجرای تکلیف دیگری «احتمالاً سود می‌برد»، یا «توانایی سود بردن دارد» و یا «در موقعیتی است که سود ببرد» (لایونز، ۱۹۹۴، ص ۲۵).

این دیدگاه‌ها در خصوص مفهوم «حق»، بیشتر از نگاه حقوق خصوصی قابل توجه است. درحالی‌که مفهوم

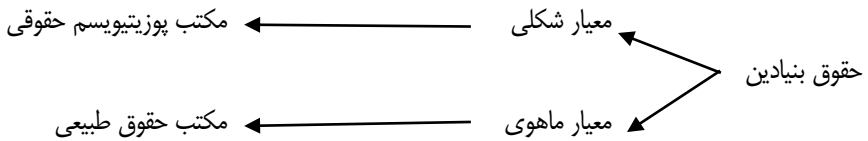
«حق»، از منظر حقوق عمومی دارای معنایی عام‌تر است؛ زیرا حق در اصطلاح حقوق اساسی، اختیاری است که شخص صاحب حق از آن برخوردار است و دارای دوجنبه ایجابی و سلبی است. جنبه ایجابی و مثبت این اختیار، همان توانایی بهره‌مندی و استفاده از آن است. جنبه سلبی آن، به معنای برخورداری صاحب حق از اولویت استفاده از حق خود نسبت به دیگران می‌باشد (پروین، ۱۳۹۵، ص ۲۰۶). براین اساس، می‌توان گفت: واژه «حق» در اصطلاح «حقوق بنیادین بشر»، دارای معنا و مفهوم عام بوده و صرفاً ناظر به حق‌های خصوصی و فردی نمی‌باشد. به عبارت دیگر، حقوق بنیادین بشر مجموعه‌ای از حق‌ها اعم از مالکیت، سلطنت، اختیار و... بوده که اشخاص به صورت فردی یا جمعی از آن بهره‌مند می‌باشند. به عبارت دیگر، حقوق بنیادین بشر، مفهومی عقلی است و به مجموعه‌ای از حقوق و امتیازاتی اطلاق می‌شود که وجود آن برای نوع انسان، از آن جهت که انسان است، فارغ از اختلافات عقیدتی و تفاوت‌های افراد بشر در نژاد، قومیت، ملیت و تابعیت، ذاتی و طبیعی بوده، رعایت آن الزامی و ضروری می‌باشد (پروین، ۱۳۹۳، ص ۱۲-۲۶). در جهان امروز، اهمیت و ضرورت این حقوق به اندازه‌ای است که می‌توان گفت: سطح ارزیابی و سنجش کشورها در حوزه‌های گوناگون سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و... وابسته به میزان رعایت و احترام به حقوق بشر توسط آنها در نظام بین‌المللی است.

اگرچه برخی اندیشمندان با اصطلاح «حقوق بنیادین بشر» موافق نیستند (ر.ک: MEYER، ۱۹۹۹)، اما این یک واقعیت است که در میان انواع حقوق به رسمیت شناخته شده برای بشر، دسته‌ای هستند که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده، وجود آنها برای قوام شخصیت انسانی ضروری است که از آن به‌عنوان «حقوق بنیادین بشر» نام برده می‌شود. البته بنیادین بودن برخی حقوق بشر هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ شکلی، مورد بحث قرار گرفته است.

شیوع مفهوم «حقوق بنیادین»، برخاسته از دیدگاه فردگرایانه طرفداران آزادی فردی می‌باشد. آنها بیان می‌کنند که هر شخصی، به‌عنوان موضوع حقوقی محسوب می‌شود که آن حقوق باید در برابر جامعه تضمین شود؛ چراکه جامعه نمی‌تواند از اشخاص در برابر قدرت حمایت کند (ساماک، ۱۹۸۲، ص ۷۷۱). گروهی بر این باورند که معیار بنیادین بودن یک حق این است که رسماً توسط قانون اساسی (یا مقررات هم‌شأن آن) تضمین شده باشد. برای مثال، در حقوق آلمان و اسپانیا، اصطلاح «حقوق بنیادین» توسط قوانین اساسی این کشورها به کار گرفته شده است. بدین ترتیب، وارد نظم اساسی آنها شده است. روشن است که اشکال این نظریه در شکل‌گرایی مطلق و تقدیس، بیش از حد مبانی حقوق وضعی است. در حقیقت، این دیدگاه برخاسته از نوعی پوزیتیویسم افراطی است و در همه موارد قابل تصور، نمی‌تواند به دغدغه‌های عدالت‌خواهانه دیگر حقوقدانان پاسخ گوید (گرچی، ۱۳۸۳، ص ۸ و ۱۴). در مقابل، برخی دانشمندان به درستی و با ارائه یک تعریف ماهوی از حقوق بنیادین بشر، معتقدند: معیار شکلی نمی‌تواند سنجش مناسبی برای بنیادین بودن یا نبودن حقوق بشری باشد. بنابراین، با یک نگرش ماهیت‌گرا بیان می‌دارند که تمامی حقوقی که وجود آنها موجب

استدام انسان و فقدان آنها، منجر به از بین رفتن شخصیت انسانی می‌گردد، حقوق بنیادین بشر می‌باشد. از آن جمله، می‌توان به حق حیات، حق آزادی و حق برابری اشاره کرد (فراجولی، ۲۰۰۱، ص ۲).

شکل ۱. حقوق بنیادین



انسان از دیدگاه کارکردگرایان

یکی از مباحث بسیار مهم در حوزه شناخت مبانی مکاتب گوناگون، بررسی نوع نگرش آن مکتب، به انسان و ابعاد آن می‌باشد. این بررسی و شناخت، در دستیابی به دیدگاه کارکردگرایان نسبت به حقوق بنیادین بشر موثر می‌باشد. در فرهنگ لغت عمومی، از انسان‌شناسی معمولاً به‌عنوان علم شناخت انسان تعبیر شده است. اما این تعریف، صرف ریشه‌شناسانه و پایه‌ای می‌باشد. مبحث انسان‌شناسی، از مسائل مهم و اساسی در فلسفه سیاسی، اجتماعی و حقوقی غرب می‌باشد. فلاسفه بزرگی مانند *افلاطون*، *ارسطو*، *کانت* و *هگل* برای ارائه نظرات درست و صحیح خود، همیشه به دنبال پاسخگویی به پرسش بنیادین در خصوص حقیقت طبیعت انسان بوده‌اند (بودن‌هایمر، ۱۹۷۱).
سقراط می‌گوید:

علما و متفکران باید بدانند که نباید در آسمان به دنبال حقیقت بگردند که حقیقت در زمین و در وجود بیکران انسان است. چنین نپندارند که این موجود کاملاً شناخته شده است و از همه‌سو مورد تحقیق قرار گرفته‌است و همه مشکلات او بررسی و حل شده‌است، بلکه بدانند این موجود به اندازه‌ای پیچیدگی و معماهای حل نشده در وجود خود دارد که در مقایسه با معضلات و مسائل عالم خارج، اگر بیش تر نباشد کمتر هم نیست (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۶۳).

در نظر رایج و غالب غربیان، جوهر و ماهیت انسان، استعدادها و غرایز دنیوی اوست. همین استعدادها و غرایز، مدار کنش و واکنش و انتخاب‌گری انسان می‌باشد و مسیر حیات فردی را ترسیم می‌کند. بدین ترتیب، استعدادها و غرایز و خواسته‌های انسان اصل می‌شود و بنیان فلسفی اصالت فرد شکل می‌گیرد. انسان‌شناسی‌های اومانستی، اگزیستانسیالیستی و غالب انسان‌شناسی‌های مطرح در غرب، عمدتاً جوهره فردیت و اصالت خواسته‌های فردی را به عنوان ماهیت انسان پذیرفته‌اند و تقریرهای متفاوت از آن، تغییری در اصل مسئله ایجاد نکرده‌است (نبوی، ۱۳۷۶، ص ۳۹-۴۰). برای مثال، از منظر مکتب اگزیستانسیالیسم، همه موجودات دارای سرشت و طبیعت هستند و ماهیتشان بر وجودشان تقدم دارد. انسان تنها موجودی است که وجود او بر ماهیتش مقدم است و بدون طبیعت به دنیا می‌آید. انسان ابتدا به دنیا می‌آید. سپس، با انتخاب خود هویت و طبیعت خود را ساخته و شکل می‌دهد (ابراهیمیان، ۱۳۸۱، ص ۸۷). *ژان پل سارتر*، منکر چیزی

به عنوان طبیعت انسان است و مانند وجودگراها، از بیان گزاره‌های کلی درباره انسان روی برگردان است. از نظر وی، وجود انسان‌ها مقدم بر ماهیت آنها است. او می‌گوید: ما انسان‌ها برای هیچ هدفی خلق نشده‌ایم، بلکه فقط می‌دانیم که وجود داریم، پس باید تصمیم بگیریم از خود چیزی بسازیم. در این ساختن خویش و شکل دادن به ماهیت انسانی خود، کاملاً آزاد و مختاریم (استونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵). هر یک از ما در برابر آنچه در زندگی خود انجام می‌دهیم، هویت یا خصوصیت جوهری خود را معین می‌کنیم. بنابراین، جوهر ما برگزیده می‌شود، نه آنکه داده می‌شود (کاریج، ۲۰۰۰، ص ۲۶۵).

کارکردگراها نیز تحت تأثیر این نوع نگرش کلی غرب نسبت به انسان هستند، اما علاوه بر این با برتر تلقی نمودن جامعه نسبت به انسان، انسانیت بدون جامعه را منتفی دانسته، مدعی هستند: انسان تابع و مقهور محیط و ساختارهای اجتماعی است (گولدرن، ۱۳۸۳، ص ۴۶۱). این دیدگاه، در واقع نوعی نگرش جبرگرایانه به انسان است، به طوری که فرد را بخشی از کل و محصول محیط اجتماعی می‌داند که نمی‌تواند بدون توجه به قوانین محیط و جدا از دیگران معنا و مفهوم داشته باشد. به عبارت دیگر، انسان از منظر کارکردگرایان، یک «مفهم اجتماعی» است و نه مستقل.

از این منظر، انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند، در می‌یابد که تحت فرمان نیروهایی قرار دارد که مستقل از او هستند. او خود را در جهانی حس می‌کند که با جهان فردی او متفاوت است. چنین شخصی، دل از خود بر می‌کند و به سوی جمع کشانده می‌شود و خویش را یکسره وقف غایات مشترک می‌کند (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸). کارکردگرایان، همانند *فلاطون* همواره از استقلال و فردگرایی ناخشنود بوده‌اند؛ زیرا آن را دشمن وفاق جمعی و نظم اجتماعی می‌دانند (گولدرن، ۱۳۸۳، ص ۴۶۹). آنها اراده و اختیار افراد را در چارچوب اهداف اجتماعی تفسیر می‌کنند و با اعطای اصالت به جامعه، آنچه را که در شکل‌گیری ماهیت انسان و اعمال و رفتار او مؤثر است، «اجتماع» می‌دانند و نه اراده او.

طرفداران این مکتب، معتقدند: این اجتماع است که انسان‌ها را به انجام دادن خواست‌های خود وامی‌دارد. در این میان، تنها کاری که انسان می‌تواند انجام دهد، این است که با قبول این وضعیت، احساس فشار وارده بر خود را کم کند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۳۱). نفی اراده مستقل انسان و توجه به اصالت جامعه در این مکتب، به اندازه‌ای است که پیروان آن ضمن اعتراف به دوگانگی ساختاری فطرت انسان، روح به معنای متافیزیکی آن را انکار کرده، جامعه را به منزله روح انسان تلقی می‌کنند و بیان می‌دارند: «انسان موجودی است که دارای دو هستی است: یکی جسم و دیگری جان. جسم انسان همان فرد انسانی است که ریشه در اندام دارد و جان هم جامعه است که در درون انسان ها می‌باشد» (تنبه‌ای، ۱۳۸۷، ص ۳۹). بنابراین، شیوه تحلیل کارکردگرایان به این معنا است که برای جامعه، موجودیت و شخصیتی مستقل از اعضایش تصور می‌کنند که اراده انسان در آن نقشی ندارد.

بدینی نسبت به انسان، از دیگر مبانی انسان‌شناسی مکتب کارکردگرایی می‌باشد. کارکردگرایان، نسبت به

شرایط انسان بدبین هستند، از این رو، نظام اجتماعی را طرح ریزی می‌کنند که نیروی دفاعی و متعادل کننده آن، هرگز از میان نرود (گولدرن، ۱۳۸۳، ص ۴۵۷). آنها مدعی هستند: انسان موجودی حریص است که ذاتاً ارضا شدنی نیست و دارای علائق و میل‌های سیری ناپذیر است. از این رو، حرص و میل بیشتر داشتن را که خصلت ذاتی بشر است، تنها می‌توان از طریق نظارت خارجی و بیرونی مهار کرد که به تک تک افراد احاطه داشته باشد. بنابراین، رسیدن به ثبات اجتماعی، که مهم‌ترین گزاره طرفداران این مکتب است، صرفاً از طریق ایجاد محدودیت‌ها تحقق پیدا می‌کند، نه افزایش رضایتمندی انسان؛ زیرا جامعه زمانی در حال تعادل است که از طریق فشار اجتماعی، میل‌های افراد را در جهت منافع کل نظام هدایت نماید (تنهایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

کارکردگرایی و اصالت فایده

مکتب اصالت فایده یا فایده‌گرایی، آنچنان که از عنوان آن بر می‌آید، بر فایده و منفعت پدیده‌ها تأکید دارد. این اصطلاح، که اولین بار توسط بنتام (Jeremy Bentham) به کار رفته است، تأثیر مهمی بر مکتب کارکردگرایی داشته است. تاجایی که کارکردگرایان با اثرپذیری از فرهنگ این مکتب، به نتیجه و دستاوردهای واقعیت اجتماعی، بیش از ذات و ماهیت آن نظر دارند (همیلتون، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱).

آنچه در دیدگاه کارکردگرایی اهمیت دارد، کارکرد پدیده‌ها می‌باشد که می‌توان آن را معادل مفهوم «منفعت» در مکتب اصالت فایده دانست. بر این اساس، تمام اعمال آدمی بر اساس فایده حاصل از آن عمل برای اجتماع، قضاوت و ارزش‌گذاری می‌گردد. در نهایت، افراد تنها زمانی به عنوان یک انسان دارای حقوق پذیرفته می‌شوند که فایده و کارکرد مورد انتظار اجتماع را تأمین نمایند. کارکرد و فایده در جامعه، به‌عنوان یک ارزش اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که مانند سایر ارزش‌ها جامعه از آن حمایت می‌شوند. افراد برای رسیدن به جایگاه مهم اجتماعی، می‌باید تا حد امکان در پی برآورده کردن خواست‌های اجتماع باشند. در این میان، تعارض منافع فردی با منافع جمعی از سوی جامعه تحمل نمی‌شود (منوچهری، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸).

به هر حال، در مکتب فایده‌گرایی هم مانند کارکردگرایی، سعی می‌شود تا منافع فردی با منافع جمعی در یک راستا قرار گیرد و جامعه همواره به سمت نوعی انسجام و پیوستگی سوق داده می‌شود. بر این اساس، مهم‌ترین کارکرد قوانین و قواعد حقوقی، تضمین نظم موجود و جلوگیری از هرگونه تغییر و تحول ناگهانی و در نتیجه، ایجاد همبستگی اجتماعی می‌باشد.

علی‌رغم این تشابهات، تفاوت‌هایی نیز میان این دو مکتب وجود دارد. به اعتقاد فایده‌گرایان، از آنجایی که نیروهای اجتماعی خصوصی خواسته‌های متفاوتی دارند و برخورد این نیروهای اجتماعی در جامعه، برای هدایت آن به سمت اهداف جمعی، قدرت کافی ایجاد نمی‌کند. باید بر اهداف مشترک میان اعضای اجتماع تأکید شود و یا اهداف مشترکی برای آنها تعریف گردد تا بتوان جامعه را به سمت مناسب هدایت کرد. این دیدگاه فایده‌گرایان، از

آنجا ناشی می‌شود که آنها برخلاف کارکردگرایان، به دنبال تامین توامان منافع و خواسته‌های فردی و اجتماعی هستند. درحالی‌که در نظر کارکردگرایان، منافع و خواسته‌های اجتماعی بر خواسته‌های فردی ترجیح دارد و افراد همواره باید در پی تأمین خواسته‌ها و منافع اجتماع باشند، نه الزاماً منافع شخصی.

کارکردگرایی و حقوق بنیادین بشر

مبنا و منشأ شناخت حقوق بنیادین بشر، برای انسان به صورت کلی، متأثر از دو مکتب عمده حقوق طبیعی و حقوق موضوعه می‌باشد.

در مکتب حقوق طبیعی، حقوق بنیادین بشر می‌تواند از طریق «طبیعت بشری»، که مقدم بر مفهوم چیستی انسان است، قابل درک باشد؛ زیرا این حقوق، متضمن حقوقی است که انسان به ما هو انسان دارا می‌شوند. از این جهت، دارای اعتباری افزون است (روالز، ۲۰۰۵، ص ۵۰۶). به عبارت دیگر، بر اساس این نظریه، انسان‌ها ذاتاً دارای حقوقی هستند که خارج از اراده و خواست نهادهای بیرونی مانند جامعه، دولت و... می‌باشد، به طوری که حتی این نهادها نیز خود را ملزم به رعایت این حقوق برای انسان‌ها می‌دانند.

در مقابل، طرفداران مکتب حقوق موضوعه، نظریه حقوق طبیعی را احساسی، غیرقابل تعیین، مابعدالطبیعه و در نتیجه، بی‌فایده تلقی می‌کنند (مایکل، ۱۳۶۱، ص ۲۶۰۶) آنها با این پیش‌فرض که انسان خارج از جامعه نمی‌تواند موضوع حق قرار گیرد، وجود حقوق ذاتی برای بشر را نفی کرده، جامعه را به عنوان اعطا کننده حقوق به انسان‌ها تلقی می‌کنند. دولت نیز به عنوان نماینده اراده جمع، تعیین کننده حقوق بنیادین بشر می‌باشد. به عبارت دیگر، مشخصه خاص مکتب حقوق موضوعه، تکیه بر اقتدار دولت در تعیین و تعیین حقوق است و مبنای واقعی بودن حقوق را وضع و تقریر آن توسط دولت می‌داند (پروین، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

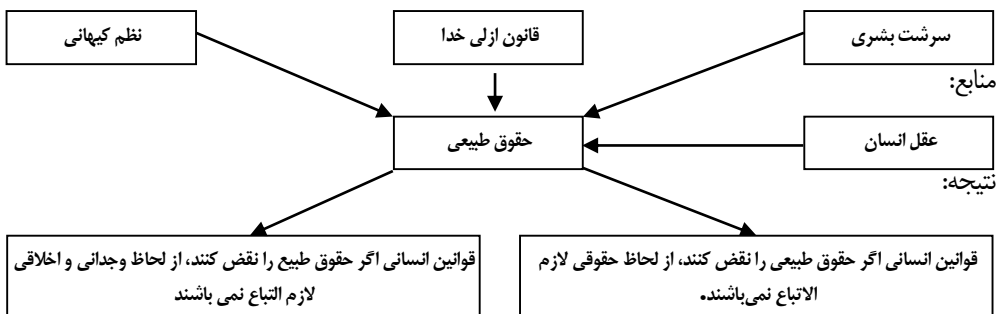
در اینجا، ابتدا به تبیین منشأشناسانه حقوق بشر در این دو مکتب پرداخته، سپس دیدگاه کارکردگرایان را در این خصوص تحلیل می‌کنیم:

۱. طبیعت به‌عنوان منشأ حق

حقوق طبیعی را باید یکی از کهن‌ترین واژه‌هایی دانست که قدمت استعمال آن، به قرن‌ها پیش از میلاد حضرت مسیح صلی الله علیه و آله برمی‌گردد (پارساپور، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲). این نظریه، تاریخچه‌ای طولانی و ویژه دارد؛ تاریخچه‌ای که حاوی نظریه‌ها و نظریه‌پردازان متعدد و متنوعی است. اما همه آنها، بر یک چیز اتفاق نظر دارند و آن هم وجود قانون طبیعی در جهان و لزوم متابعت تمام قوانین از آن است. *توماس آکویناس*، فیلسوف بزرگ قرون وسطی، در این باره معتقد است: «قانون موضوع بشری از قانون طبیعی سرچشمه می‌گیرد و هر قانون بشری فقط تا آنجا صحیح است که ماخوذ از قانون طبیعی باشد، اما اگر قانون بشری در امری برخلاف قانون طبیعی باشد، در آن صورت نه قانون، بلکه انحراف از قانون خواهد بود» (آکویناس، ۱۹۹۳، ص ۳۲۴).

با مطالعه آثار و مکتوبات مربوط به طرفداران نظریه حقوق طبیعی، اغلب ابهام خاصی در خصوص مرجع «طبیعی» در «حقوق طبیعی» به چشم می‌خورد. در واقع، بین نظریه‌پردازان این مکتب راجع به واضع حقیقی حقوق طبیعی و معیار و ملاک شناخت آن، اختلاف نظر وجود دارد؛ دسته‌ای مرجع حقوق طبیعی را خداوند می‌دانند. از نظر اکویناس، حق طبیعی برگرفته از چیزی جز خود خدا نیست؛ چرا که در جهان‌شناسی او طبایع امور مخلوق، برآمده از خدایند و خیر آنها در او ریشه دارد. او آنها را راهبری می‌کند و هر چه در خدا باشد، خود خداست و با او متحد است. پس، تمام اشیاء را قانون ازلی راهبری می‌کند؛ چون خدا ازلی است (دیویس، ۱۹۹۳، ص ۲۴۷). برخی دیگر معتقدند: این حقوق به این دلیل «طبیعی» هستند که از «طبیعت بشر»، به معنای ذات، عقل یا وجدان بشری قابل حصول هستند که به آن، «حقوق فطری» نیز می‌گویند. آنها می‌گویند: حقوق طبیعی، همان احکام عقل است که عملی را برحسب سازش یا عدم‌سازش با طبیعت عقلایی و اجتماعی انسان خوب و یا قبیح تلقی می‌کند. گروسوس، همواره بر دو صفت عقلایی و اجتماعی در طبیعت بشر تکیه می‌کند و بیان می‌کند: قواعد حقوق طبیعی از دو راه قابل درک است: نخست، به طریق پیشینی؛ یعنی آنچه که در ارتباط با جنبه عقلایی و مدنی انسان ملحوظ او می‌گردد. دوم، به طریق پسینی؛ یعنی آنچه در ارتباط با عمل ملحوظ می‌شود و قبول و التزام جوامع بشری را می‌طلبد (موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵). کشف این حقوق ذاتی به وسیله عقل و تنها از طریق طبیعت انسان ممکن است. قدرت سیاسی آن را پدید نمی‌آورد، بلکه موظف به احترام بدان می‌باشد. انسان‌ها می‌توانند در برابر قدرت سیاسی، بدین حقوق استناد جویند (تروپر، ۱۳۸۴، ص ۳۶۲). دیدگاه دیگر، در این مکتب این است که «طبیعی»؛ یعنی اینکه در جهان پیرامون و فیزیکی ما این حقوق بیان می‌شود. به عبارت دیگر، نظم طبیعی اشیاء چنین اقتضایی دارد. اولپین (Olpin) می‌گوید: «حقوق طبیعی، حقوقی است که طبیعت به طور مشترک به انسان و حیوان می‌آموزد. در واقع حقوق طبیعی همان حقوق مشترک میان انسان و حیوان است» (نصیری، ۱۳۱۹، ص ۱۱۶۵). این دسته از اندیشمندان معتقدند: مبنای توجیه حقوق طبیعی، در سلسله مراتب نظمی است که ریشه‌های آن در ساختمان طبیعت بشر نهفته است. افراد قدرت طبیعی خود را به جامعه‌ای که در آن وارد می‌شوند، تفویض می‌کنند. جامعه نیز باید حفظ حقوق طبیعی افراد را تضمین نماید. از این رو، تنها جامعه‌ای که چنین بنا شده باشد، مشروع و مطابق قانون طبیعی است (اشتروس، ۱۳۷۴، ص ۱۴۶). بنابراین، طرفداران این نظریه قانونمندی طبیعت و انتظام موجود در آن را به‌عنوان منشأ حق معرفی می‌کنند.

شکل ۲. حقوق طبیعی



۲. وضع یا قرارداد به عنوان منشأ حق

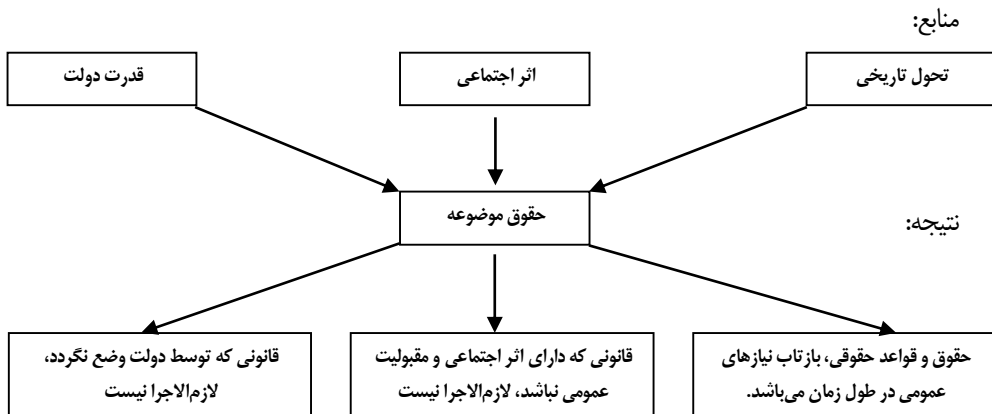
در مقابل نظریه حقوق طبیعی، دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که به نفی مفروضات حقوق طبیعی پرداخته‌اند. آنها با هرگونه قواعد آرمانی و برتر از حقوق حاکم بر اجتماع مخالفت کرده، توانایی عقل انسان در یافتن بهترین راه‌حل‌ها و عام بودن حقوق فطری را یک‌سره انکار کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۲۶). طرفداران این دیدگاه‌ها، با این استدلال که قوانین طبیعی دارای واقعیت عینی نمی‌باشند، بلکه واقعیت آنها اعتباری است، معتقدند: منشأ حق، وضع و یا قرارداد می‌باشد و به‌جای حقوق طبیعی، از حقوق موضوعه دفاع می‌کنند.

پیشینه این نظریه، به دوران تجربه‌گرایانی چون هیوم برمی‌گردد. بعدها توسط تجربه‌گرایان فایده‌گرایی چون بنتام و جان استوارت میل پیگیری شده است. هیوم معتقد است: حقوق مبتنی بر قرارداد است؛ یعنی بر ضوابط کلی که تجربه مفید بودن آنها را نشان داده است، می‌باشد، نه مبتنی بر اصول بدیهی و یا حقایق ازلی (کاپلتسون، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۷).

حقوق موضوعه، صرفاً نوعی اثبات‌گرایی است که از آن به‌عنوان «قانون یقینی» نیز یاد می‌شود و فی‌نفسه با حقوق طبیعی متفاوت می‌باشد؛ چرا که قانون طبیعی برخلاف قانون موضوعه، ابدی و مستقل از اراده انسان است (وولنسکی، ۱۹۹۹، ص ۱۵۴). به عبارت دیگر، حقوق طبیعی از قوانینی بحث می‌کند که فراگیر و تغییرناپذیرند، ولی حقوق موضوعه، از قوانینی بحث می‌کند که خاص و تغییرپذیرند؛ چرا که قانون موضوعه به علت خصوصاتی نظیر تغییرپذیر بودن، خاص بودن، ارادی بودن و ساختگی بودن با قانون طبیعی تمایز دارد (کوتا، ۱۹۸۳، ص ۲۶۸). در میان طرفداران مکتب حقوق موضوعه، این اتفاق نظر عمومی وجود دارد که اعتبار حقوق، ناشی از فرمان حاکمیت یا قواعدی است که به وسیله عناصر دولتی ایجاد شده است. از این‌رو، قوانینی که بر رفتارهای انسانی وضع می‌شود، تا زمانی که از یک کیفیت ضروری و یا قدرت الزام‌آور، که از دولت نشأت گرفته باشد، مأخوذ نشده باشند، جزو قوانین موضوعه نخواهند بود (پالات، ۱۹۸۴، ص ۶۱). آنها بیان می‌کنند که اعتبار و مشروعیت حقوق، صرفاً از طریق حس و تجربه و ناشی از وضع آن توسط مقام صلاحیت‌دار غیر از منابعی است که در مکتب حقوق طبیعی، به‌عنوان منشأ طبیعت ذکر شد.

البته در مکتب حقوق موضوعه نیز مانند مکتب حقوق طبیعی، در خصوص منابع حق و مرجع صلاحیت‌دار برای وضع آن، اختلاف نظر وجود دارد. برخی اندیشمندان این مکتب، تحول تاریخی جامعه را به‌عنوان عامل ایجادکننده حق می‌دانند. ساوینی، حقوق را مانند زبان و عادت‌ها محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی اجتماع می‌داند که به تدریج و در طول زمان، به وسیله ملت ایجاد می‌شود و امری نیست که یک‌باره بتوان آن را به وجود آورد و یا دگرگون ساخت (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷). گروهی دیگر، بر واقعیت‌های عینی و خارجی تأکید دارند و اثر اجتماعی یک قاعده و نیز قدرت دولت و تضمین حقوق، توسط حکومت را به‌عنوان مبنای حقوق موضوعه به رسمیت می‌شناسند.

شکل ۳. حقوق موضوعه



۳. منشأ حق در نگرش مکتب کارکردگرایی

در مکتب کارکردگرایی، مانند فایده‌گرایی، با اهمیت دادن به میزان کارکرد و منفعت یک پدیده، نسبت به ذات و ماهیت آن در نظام اجتماعی، ملاک و معیار برخورداری انسان از حقوق را در میزان تأثیرگذاری آن در اجتماع محدود می‌کنند. انسان نه به خاطر اینکه به ما هو انسان است، بلکه به این دلیل که در جامعه تا چه اندازه‌ای دارای کارکرد می‌باشد، شایسته برخورداری از حقوق بنیادین بشر می‌باشد. از سوی دیگر، با توجه به اینکه کارکردگرایان اصولاً تحقق انسانیت را بدون وجود جامعه انکار می‌کنند (گولدرن، ۱۳۸۳، ص ۴۶۱)، در واقع جامعه را عامل اصلی انسانیت بشر و تعیین کننده حقوق برای آن می‌دانند. این دیدگاه، با نظریه حقوق طبیعی، که اصلی فردگرایانه دارد و اولویت را به ذات انسان به ما هو انسان می‌دهد، در تعارض بوده و کاملاً منطبق بر اندیشه مکتب حقوق موضوعه و پوزیتیویسم می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت: در نگرش کارکردگرایانه، انسان ذاتاً مستحق برخورداری از حقوق بنیادین بشر نمی‌باشد، بلکه این حقوق توسط دولت و در بستر اجتماع برای انسان وضع می‌گردد.

افزون بر این، باید گفت: آنچه که در این مکتب دارای اهمیت است، حفظ نظم و تعادل موجود در جامعه می‌باشد. لذا هرگونه عمل یا پدیده‌ای که موجب برهم خوردن ثبات اجتماعی گردد، غیرقابل تحمل می‌باشد. علاوه بر اینکه طرفداران این مکتب، نسبت به انسان و شرایط او بدبین بوده و بشر را عامل مخرب نظم و تعادل اجتماعی می‌دانند. بنابراین، سعی دارند تا حداقل حقوق بنیادین را برای انسان‌ها در نظر بگیرند، تا هم تعادل در جامعه حفظ گردد و هم کارکرد و منفعت افراد برای نظام اجتماعی افزایش یابد. به عبارت دیگر، کارکردگرایان در شناخت حقوق بنیادین بشر و حدود برخورداری انسان از آن، با اهمیت دادن به منافع کل نظام، که در واقع همان حفظ ثبات و تعادل اجتماعی می‌باشد، اصولاً افرادی را که دارای کارکرد بیشتری برای جامعه هستند، در اولویت قرار داده، مستحق برخورداری از حقوق بیشتری می‌دانند. این دیدگاه، از منظر آنها،

نه تنها خلاف اصل برابری نبوده، بلکه دقیقاً منطبق بر عدالت تلقی می‌گردد. همچنین، در خصوص حق آزادی نیز تا جایی که ممکن باشد، سعی دارند تا آزادی افراد را محدود کنند؛ زیرا معتقدند: با توجه ذات شرور بشر، ثبات نظام اجتماعی با ایجاد محدودیت برای انسان تحقق پیدا می‌کند. شناخت آزادی برای بشر، به منظور افزایش رضایتمندی آن، منجر به از بین رفتن وحدت و انسجام نظام اجتماعی می‌گردد (تنهایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵). حتی می‌توان ادعا نمود که حق حیات که اساسی‌ترین حق انسان می‌باشد، از منظر طرفداران این مکتب، محدود به کارکرد افراد می‌باشد؛ چرا که اگر انسانی برای نظام اجتماعی سودمند و مفید نباشد و به عبارت دیگر، کارکردی نداشته باشد، وجود آن نیز لازم و ضروری نیست (علیزاده، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷).

نتیجه‌گیری

مکتب کارکردگرایی، نسبت به انسان دارای دو نگرش عمده می‌باشد. طرفداران این مکتب، با نگاه جبرگرایانه، انسان را محصول اجتماع می‌دانند که از خود، هیچ‌گونه اراده و استقلال نداشته، همواره تحت تأثیر جامعه می‌باشد. کارکردگرایان، ضمن اعتراف به دوگانگی ساختاری فطرت انسان و با اصالت دادن به اجتماع، روح به معنای متافیزیکی آن را انکار کرده، جامعه را به منزله روح انسان تلقی می‌کنند که ماهیت انسان و اعمال و رفتار او را شکل می‌دهد.

علاوه بر این، به اعتقاد کارکردگرایان انسان به طور طبیعی خودخواه است. از نگاه کارکردگرایانه، انسان موجودی منفعت طلب بوده که دارای علائق سیری ناپذیر می‌باشد. از این رو، برای رسیدن به ثبات اجتماعی، که از مهم‌ترین خصایص طرفداران این مکتب است، باید از طریق فشارهای اجتماعی، حق آزادی انسان را در جهت منافع کل نظام محدود نمود.

بر این اساس، و با توجه به اینکه در مکتب کارکردگرایی، کارکرد افراد در نظام اجتماعی دارای اهمیت می‌باشد، جامعه عامل اصلی تعیین‌کننده حقوق بوده، مبنای برخورداری انسان از حقوق بنیادین بشر، به میزان تأثیرگذاری و کارکرد آن در جامعه خلاصه می‌گردد. به عبارت دیگر، انسان نه به خاطر اینکه به ماهو انسان است، بلکه به این دلیل که برای جامعه دارای کارکرد است، شایسته برخورداری از حقوق می‌باشد. این مبنای، از حقوق بنیادین بشر کاملاً منطبق بر اندیشه مکتب حقوق موضوعه و پوزیتیویسم می‌باشد.

همچنین، از منظر مکتب کارکردگرایی، افرادی که کارکرد بیشتری را برای نظام اجتماعی ایفا می‌کنند، صلاحیت بیشتری برای برخورداری از حقوق دارند. این امر دقیقاً منطبق بر عدالت و برابری می‌باشد. اگر افرادی در جامعه سودمند و مفید نباشند و کارکردی نداشته باشند، وجود آنها نیز ضرورتی ندارد. داشتن حق حیات آنان، منوط به داشتن کارکرد می‌باشد.

منابع

- ابراهیمیان، سیدحسین، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی (اسلام، اکزیستانسیالیسم و اومانیزم)*، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری.
- آزاد ارملی، تقی، ۱۳۸۸، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ پنجم، تهران، سروش.
- استونس، لسلی، ۱۳۶۸، *هفت نظریه در باب طبیعت انسان*، ترجمه بهرام محسن‌پور، تهران، رشد.
- اشتراوس، لوئی، ۱۳۷۴، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)*، چ سوم، تهران، نی.
- پارساپور، محمدباقر، ۱۳۸۱، «نظریه حقوق طبیعی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۱ و ۲، ص ۱۴۱-۱۵۱.
- پروین، خیراله، ۱۳۹۳، *مبنا و منشا نظام بین‌المللی حقوق بشر و حقوق بشر اسلامی (سازگاری یا تعارض)*، تهران، خرسندی.
- _____، ۱۳۹۵، *حقوق بشر از نظر تا عمل*، تهران، میزان.
- تروپر، میشل، ۱۳۸۴، «فلسفه حقوق»، *حقوق اساسی*، ترجمه مجتبی واعظی، ش ۵، ص ۳۵۱-۳۶۸.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۴، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ پنجم، تهران، سمت.
- تنهایی، حسین ابوالحسین، ۱۳۸۷، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ سوم، تهران، مردن‌دیز.
- خانی، حسین، ۱۳۹۱، «نظریه کارکردگرایی (فونکسیونالیسم)»، *مجله سیاسی-اقتصادی*، ش ۲۹، ص ۱۴۶-۱۵۳.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- دورکیم، امیل، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- _____، ۱۳۷۳، *خودکشی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- صانعی دره بیدی، منوچهر، ۱۳۸۸، «رابطه حق و تکلیف در نظام سیاسی از دیدگاه کانت»، *حکمت و فلسفه*، ش ۲، ص ۷-۲۹.
- علیزاده، عبدالرضا، ۱۳۸۷، *مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق*، قم، زیتون.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب‌نیتس)*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____، ۱۳۸۲، *مقدمه علم حقوق*، تهران، چ سی و چهارم، شرکت سهامی انتشار.
- گرچی، علی‌اکبر، ۱۳۸۳، «مبنا و مفهوم حقوق بنیادین بشر»، *حقوق اساسی*، ش ۲، ص ۷-۲۶.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، چ دوم، تهران، نشر نی.
- گولدنز، آلین، ۱۳۸۳، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران، علمی.
- مایکل ب. فاستر، ۱۳۶۱، *خدانوردان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- منوچهری، عباس، ۱۳۷۶، «کارکردگرایی و نظریه انقلاب (نقدی بر نظریه تحول انقلابی چالمرز جانسون)»، *مدرس علوم انسانی*، ش ۴، ص ۱۳۴-۱۶۵.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۱، *در هوای حق و عدالت*، چ سوم، تهران، کارنامه.
- میرزای نائینی، محمدحسن، ۱۳۷۳، *منبه الطالب فی حاشیه المکاسب*، تهران، مطبعه الحیدری.
- نبوی، عباس، ۱۳۷۶، «انسان و جامعه توسعه یافته از دیدگاه اسلام»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۲، ص ۳۸-۶۱.
- نصیری، محمد، ۱۳۱۹، «در پیرامون حقوق طبیعی و تعهدات طبیعی»، *مجموعه حقوقی*، ش ۲۹، ص ۱۱۶۴-۱۱۶۴.
- همیتون، ملکم، ۱۳۹۲، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، چ چهارم، تهران، ثالث.

- Bodenheimer, Edgar, 1971, philosophical anthropology and the law , *California law review*, Vol. 59, No. 3, P 653-682.
- Carig, Edward, 2000, *encyclopedia of philosophy*, London, second edition.
- Compbell, Tom, 2006, *Right: A critical Introduction*, London, Rutledge.
- Cotta, Sergio, 1983, positive law and natural law , *philosophy education society INC*, vol.37 , no.2, p265-285
- Davies, Brain, 1993, *the thought of Thomas Aquinas*, New York, oxford university press.
- Ferrajoli, Luigi, 2001, fundamental right , *international journal for the semiotics of law*, Vol. 14, P 1-33.
- Gewirth, Alan, 1996, *The community of right*, Chicago, university of Chicago.
- kapoor, s., k, 1998, *international law*, 12th ed, india, centerl law agency.
- Lyons, David, 1994, *right, Welfare And Mill s Moral theory*, new York, oxford.
- M.Benditt, Theodore, 1982, *Right*, new jersey, Roman and lithfield.
- P. MEYER ° BISCH, 1999, *Dune succession de g n zations   un système des droits humains*, Liber amicorum K. VASAK, Bzuylant, Bzuxelles.
- Platt, m.charles, 1984, positive law and other law , *political science quarterly*, vol.9 , no.1 , p53-63
- Rawls, John, 2005, *A theory of justice*, Harward: Harward university press.
- Samak.a, Robert, 1982, untrenching fundamental rights , *Mcgill law journal*, Vol. 27, P 755-787.
- shoemaker, s., 1984, *functionalism and qualia*, Combrigde university press
- Wolenski, Jan, 1999, kazimierz opatek selected papers in legal philosophy , *springer Netherlands*, vol39, p135-162.