

منشاء پدیداری حق‌های بشری از نگاه مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویستی (آثار و تبعات)

محمد مظهری^۱
فرشید بنده علی^۲

چکیده

مفهوم و منشأ پیدایش حق‌های حاکم بر نوع بشر یکی از جدال برانگیزترین مباحث دانش فلسفه حقوق است که مکاتب عمیقاً ناسازگاری را در این زمینه بوجود آورده است. به همین منظور این تحقیق که منابع آن به روش کتابخانه‌ای گردآوری و مورد بررسی توصیفی - تحلیلی قرار گرفته، برای آنکه نشان دهد گفتمان فلسفی - حقوقی مذکور چگونه با نهادینه کردن برداشتی از قانون به مثابه تجلی حقوق بنیادین، شکلی جدید به رابطه حق‌های بشری و سیاست بخشیده، ضمن بررسی و تحلیل دیدگاه‌های برخی صاحب‌نظران دو مکتب مهم حقوق طبیعی و پوزیتیویستی، با نگاهی میان رشته‌ای به حوزه‌های علوم سیاسی و زیر مجموعه‌های حقوق عمومی بویژه حقوق بشر، این سؤال که حاصل جدال مهم فکری مذکور چه آثار و تبعاتی از خود بر تعاملات میان دو مفهوم حق‌مدار «حکومت» و «شهروند» برجای گذاشته است؟ را مطرح می‌کند. نتایج بررسی نشان می‌دهد، طبیعیون منشأ پیدایش و الزام‌آوری حقوق مذکور را ناشی از طبیعت انسان و یا احکام «خدای طبیعی» می‌دانند. حال آنکه پوزیتیویست‌ها معتقدند؛ ارزش‌های اخلاقی ایجاد شده از این طریق به تنهایی نمی‌توانند نظم مقرون به عدالت حقوق را ایجاد کنند. لذا اینان حق‌های بشری را چیزی جز یک نظام قانونی وابسته به یک جامعه معین نمی‌دانند. جدال فکری که سرانجام آن صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم، با شکلی برگرفته از نظم حقوقی پوزیتیویستی و ماهیتی از حق‌های طبیعی انسان بوده است. **واژگان کلیدی:** حقوق طبیعی، پوزیتیویسم، حق، آزادی، قانون.

۱. استادیار، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
m.mazhari@tabrizu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

مقدمه

از نظر برخی یکی از جدال برانگیزترین مباحث در حوزه دانش فلسفه حقوق، بحث بر سر محتوای مفهومی و عدم ارایه تعریف مشخص از واژه «حق» در زندگی بشر است. اما به نظر می‌رسد منشاء پدیداری این حق‌ها نیز عامل دیگری برای ایجاد مکاتب عمیقاً ناسازگار در این زمینه می‌باشد. گفتمانی که بی‌تردید بر اندیشه حقوق عمومی مدرن تأثیری مهم گذاشته است. در هر حال به دلیل اینکه تنوع این مکاتب بگونه‌ای است که بدون ایجاد نظم منطقی از موضوع، هرگونه تلاش فکری برای یافتن پاسخی مناسب بدان بی‌نتیجه خواهد ماند، لذا این تحقیق تنها به بررسی دیدگاه‌های مرتبط با دو دسته از مکاتب مذکور پرداخته، دسته اول؛ طرفداران حقوق طبیعی و یا متفکرانی هستند که به این حقوق برای تبیین منشاء و مفهوم حق‌های بشری تأسی جسته‌اند. از نظر این گروه حقوق آرمان مشترک جوامع بشری تلقی و پیروی از اصول و آموزه‌های خدای طبیعی منشأ الزام‌آوری آن است. به این اعتبار می‌توان گفت نقطه شروع یا پیش درآمد مفهوم حق در معنای «حق داشتن» تحولات ایجادشده در نگرش پیروان اولیه این مکتب به مفهوم مذکور و تغییر جهت آن از ماورالطبیعه به انسان است که از قرن سیزدهم با اندیشه اشخاصی چون توماس آکویناس آغاز و رفته‌رفته بر ارزش‌های فردی افزود تا آنکه انسان‌گرایی را پدید آورد و در ادامه آن را به هیومنیزم مبدل ساخت.

دیدگاه‌های دسته دوم نیز مربوط به مکتب پوزیتیویسم و حامیان اندیشه‌های آن در زیرمجموعه‌های مختلف اعم از؛ تجربه‌گرایی، سیاسی، حقوقی و می‌باشد که بر نفع یا مصلحت داشتن حق‌های بشری تأکید و منشاء ایجاد این حق‌ها را نه اراده انسانی، بلکه فرمان حاکم یا همان اراده دولت می‌دانند. نگرشی که بنیان آن قدمتی به موازات شکل‌گیری دیدگاه‌های دسته اول دارد و مفاهیم بنیادینی مانند «مطابقت با قانون»، «عقلایی بودن» و را از آن زمان تاکنون پرورانده که ظاهراً می‌توانند مبنای یک دستگاه سازگار برای حقوق عمومی واقع شوند. در هر حال همانگونه که برخی صاحب‌نظران اظهار می‌دارند، بیش از آنکه تاریخچه پیدایش دیدگاه‌های مذکور مهم باشد، باید به انگاره فکر حقوقی آنها پردازیم. لذا هم‌راستا با این نگاه و از آنجا که بسط و گسترش دیدگاه‌های دو مکتب مذکور در باره منشاء حق واقع شدن حکومت و یا شهروندان، در دموکراسی‌های کنونی بیش از همه در مفهوم قانون تجلی می‌پذیرد. این تحقیق سعی دارد با روش کتابخانه‌ای و بررسی توصیفی - تحلیلی داده‌ها به این نکته پردازد که چگونه

گفتمان سیاسی حق طبیعی و پوزیتیویستی وارد گفتمان حقوقی شد و سپس با نهادینه کردن برداشتی از قانون به مثابه تجلی حقوق بنیادین، شکلی جدید به رابطه حق‌های بشری و سیاست، بخشیده است.^۱ در این رابطه تحقیق انجام شده با ارایه این فرضیه که گفتمان مذکور در نهایت مفهومی نوین از قانون بویژه پس از پایان جنگ جهانی دوم را ایجاد و آن را از یک متن برآمده از اقتدارات حکومتی به سمت تضمین‌گری حق‌های شهروندی سوق داده، پدیداری این تحول فکری بشری را که می‌تواند به عنوان راهنمایی موثر در امر سیاست‌گذاری‌های عمومی جامعه واقع شود، مورد بررسی قرار داده است. لذا بنابر فرض در نظر گرفته شده، ما با این سؤال اصلی مواجه هستیم که:

- سرانجام جدال فکری دو مکتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم بر سر منشاء حق‌های بشر، چه آثار و تبعاتی را در تعاملات میان دو مفهوم حق‌مدار «حکومت» و «شهروند» از خود برجای گذاشته است؟

۱. مکتب حقوق طبیعی و پی‌ریزی حقوق بشر

سرآمد متفکرین این دسته را باید توماس اکویناس دانست. او بحث خود در رابطه با منشاء حق را با یادآوری این نکته شروع می‌کند که مخلوق شبیه خدا است، اما نباید گفت که خدا شبیه به مخلوق است. زیرا همانطور که خدا با «قدرت، حضور و ذات» درون ماندگار هر چیزی است، فراتر از هر چیزی یا فراسوی آنها نیز هست. او خالق آنها از عدم بوده و به هیچ وجه به آنها وابسته نیست. او به تاسی از ارسطو عنوان می‌کند: «هیچ چیزی نمی‌تواند علت خودش باشد؛ بنابراین فاعل نخستینی که همه انسان‌ها آن را خدا می‌نامند، وجود دارد». (چارلز کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۵۵-۴۵۰) سپس اکویناس ضمن شناسایی چهار قانون ابدی، طبیعی، بشری و الهی (وحی)، به تبیین «نسبت میان قانون ابدی و طبیعی» می‌پردازد و قانون ابدی را عقل موجود در ذهن خدا و چیزی شبیه مشیت الهی بر اداره کل عالم وجود می‌داند و معتقد است مخلوقات عاقل سهم مشخصی در عقل الهی دارند و بر اساس آن به طور طبیعی به اهداف و اعمال مناسب میل می‌کنند. این قسم از مشارکت در قانون ابدی که اکویناس آن را مختص به انسان

۱. برای اطلاع بیشتر نک: (لاکلین، ۱۳۹۲: ۲۵۴)

می‌داند، به تعبیر او حقوق طبیعی نام دارد که متضمن قواعد اخلاقی تعیین کننده درست و غلط می‌باشد. از دید وی خداوند با موهبت عقلانیت به بشر گویی این حقوق را برای او آشکار کرده، بنابراین دریافت عقلانیت است که این حقوق را بر ما آشکار می‌سازد. اعم از اینکه این دریافت مطابق با ذهن الهی و قانون ابدی باشد یا نباشد و این دریافت ملاک تعیین و چپستی حقوق طبیعی است. دریافتی که برای بشر حجت است. (قاری سیدفاطمی و نیکویی، ۱۳۹۴: ۵۱)

در امتداد این نظرگاه اومانستی، فیلسوفان دیگری چون گروسوس وجود دارند که معتقدند: «هرچند خدا طبیعت و همه لوازم آن را آفریده، اما او قادر نیست این حقوق را که از لوازم عقلی طبیعت است، حذف نموده یا تغییر دهد؛ همچنان که خدا نمی‌تواند بدیهیات علوم دیگر مانند ریاضیات را تغییر دهد. بنابراین، هرچند منشأ اولیه پیدایش این حقوق اراده خداست، ولی او علت باقی‌دارنده این حقوق نیست. بر اساس این تفکر نیز منشأ حقوق طبیعی و قانون طبیعی چیزی جز اراده تکوینی خدا نیست؛ اراده‌ای که تقدّم رتبی بر وجود حقوق طبیعی دارد. او در ادامه می‌گوید: «آنچه ما (درباره قانون طبیعی) گفته‌ایم دارای اعتبار است، حتی اگر معتقد به امری باشیم که خطرناک‌تر و رذیلانه‌تر از آن امکان نداشته باشد؛ (یعنی) اینکه خدا وجود ندارد، یا امور بشری به او ارتباطی ندارد.» (Grotius, 1957: 10)

این بینش تازه نسبت به حق‌های انسانی اگرچه در برداشت تاریخی قرون وسطی از این حق‌ها تغییری به وجود نیاورد، اما در شکستن جزمیت این برداشت، ترویج شکاکیت و اوج‌گیری انگاره‌های فردگرایانه قرن هفدهم مؤثر بود و باعث شد تا ایده نوین حقوق طبیعی بر پایه نظریات قدیمی حقوق فطری که انسان‌ها را به عنوان آفریدگان خداوند ملزم می‌نمود بر مبنای فرمان‌های خدا و قوانین طبیعت زندگی خود را اداره و اجتماع خود را سازمان دهند، پدیدار شود.^۱ در چنین فضای فکری، توماس هابز نظریه‌پرداز عصر روشنگری، بحث خود را از فرد به مثابه صاحب حقوق طبیعی در حالت طبیعی آغاز می‌کند. مطالعه این وضع هابز را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که انسان حیوانی است که در طبیعت او می‌توان سه انگیزه رقابت (برای سود بیشتر) عدم اعتماد (برای حفظ جان و مال) شأن و مقام (برای نام‌آوری و آبرومندی) را یافت که مایه کشمکش می‌شود. (هابز، ۱۳۸۱: ۱۵۷) از نظر او اکنون آشکار است زمانی که یک قدرت

1. See more: The Columbia Electronic Encyclopedia, (2003).

مشترک وجود نداشته باشد که آدمیان از آن حساب ببرند، مردم در حالت طبیعی زندگی می‌کنند که «جنگ همه با همه است».^۱ از این قانون اساسی طبیعت قانون دوم مشتق می‌شود که: «هر کس باید در صورتی که دیگران حاضر باشند، تا آنجا که فکر می‌کند برای حفظ صلح و دفاع از خویشتن لازم است، به چشم‌پوشی از حق خود بر همه چیز رضایت دهد». بدین ترتیب او نظریه قرارداد اجتماعی خود را که غرض از آن حفظ صلح و دفاع از انسان به عنوان حقوق طبیعی او است و نتیجه‌اش تشکیل اجتماع سیاسی و برون رفت از وضع طبیعی است را بنیان می‌نهد. (جونز، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۰)

اوج شکوفایی عصر روشنگری در دفاع حقوق طبیعی انسان و منشأ ارادی آن از را می‌توان در اندیشه‌های جان لاک مشاهده کرد که به مدد اندیشه‌های این مکتب سه وجه از این حقوق یعنی «زندگی، آزادی و حمایت از دارایی‌ها» را مورد بحث قرار می‌دهد. لاک نیز همانند هابز نظریه سیاسی خود را بر مبنای قرارداد اجتماعی پایه‌ریزی می‌کند و معتقد است که طبیعت انسان باعث خودخواهی او می‌شود. اما برخلاف هابز، لاک چنین استدلال می‌کند که در هر حال حقوق اساسی مذکور تسلیم قرارداد اجتماعی نمی‌گردد و عقیده داشت طبیعت انسان با تعقل و بردباری مشخص می‌شود. او در رساله خود «درباره بردباری» که پس از جنگ‌های مذهبی اروپا نوشت یک فرمول‌بندی کلاسیک برای تساهل و تسامح مذهبی ارائه داد که دارای سه محور اصلی است: ۱- قضاوت دنیوی قادر نیست به طور دقیق حقیقت ادعاها را در دیدگاه‌های مذهبی رقیب یکدیگر ارزیابی کند؛ ۲- حتی اگر قضاوت دنیوی می‌توانست این کار را انجام دهد، اجبار جامعه به یک «دین راستین» اثر مطلوبی ندارد، زیرا عقاید نمی‌توانند با خشونت تحمیل شوند؛ ۳- وادار کردن جامعه به یکنواختی دینی منجر به ناهنجاری‌های اجتماعی بیشتری نسبت به تنوع دینی خواهد شد. (Alistair, 1998: 214) سپس لاک در دو رساله در باب حکومت مدنی اظهار می‌دارد: «همه انسان‌ها مخلوق خدا و در نتیجه مملوک خدایند. هرچند در نظر اول گرفتن جان افراد در غیر موارد مجازات عادلانه، سلب حق حیات آن افراد است، اما در نگاه دقیق، سلب

۱. گرچه هابز به قدرت الهی پادشاهان معتقد نبود، ولی به طبیعت خودخواه انسان‌ها و بر سر ارضای امیال خود دچار نزاع می‌شوند و در این نزاع تنها آن کس که قدرت بیشتری دارد پیروز می‌شود، اعتقاد داشت. جمله معروف هابز که: «انسان، گرگ انسان است» به همین معنا است. این عقیده بود که منجر شد وی یک قدرت مرکزی قوی را در اندیشه‌های خود در نظر بگیرد که به عنوان تنها وسیله، مانع از به هم ریختن نظم اجتماعی شود.

- Copleston, 1999: 310.

حقّ خداست. به این دلیل، کسی حقّ خودکشی و اسقاط حقّ حیات خویش را ندارد. همچنین کسی حق ندارد جان خود را در معرض اتلاف دیگران قرار دهد؛ زیرا همه چیز در نهایت، ملک و حقّ خداوند است. (Locke, 1960: 23) و اینگونه دیدگاه‌های تجربه‌گرایی چون لاک برخی مسائل مهم حقوق بشری در تفکرات پس از قرون وسطایی را در قالب یک چشم‌انداز واحد ارائه می‌نماید. به همین خاطر می‌توان لاک را به عنوان شخصی که اولین ذهن مدرن در خصوص این حقوق بویژه «حق آزادی» را داشته، توصیف نمود.

البته مقارن با لاک افرادی مانند اسپینوزا نیز بودند که اندیشه‌های حقوق بشری را در قالب خردگرایی به سطحی بیشتر از مسائل سیاسی و اجتماعی انگلستان آن روزگار که لاک برای درمان دردهای آن نسخه ارائه کرده بود، سوق دادند. در واقع باورهای اخلاقی اسپینوزا را باید با رواقیان باستان مشترک دانست، چرا که نزد وی نیز اخلاقیات فراتر از جهان مادی نبودند، گرچه که رواقیان بیشتر بر دوری از لذت‌های جسمی و اسپینوزا بر ملامت حسانی تأکید داشت. به بیان او در جهان قطعیت که در آن همه چیزها در طبیعت به کامل‌ترین شیوه و یا از ضرورتی خاص حاصل می‌شوند، هیچ چیزی اتفاقی نیست و هیچ چیزی ممکن نیست. در عالم هر چیزی رخ می‌دهد از ماهیت ضروری اشیاء است یا از طبیعت یا خدا. اگر شرایط همچون امری اتفاقی لحاظ شوند این حاصل فهم ناقص ما از طبیعت است. در حالیکه اجزاء سلسله علت و معلول فراتر از فهم انسانی نیستند، فهم انسانی از کل مجموعه نامحدود، محدود است و این بخاطر محدودیت علمی است که به صورت تجربه‌وار برداشتی از توابع کلی را بدست می‌دهد. بر طبق نظر اسپینوزا ادراک حسی گرچه عملی و مفید است، اما برای کشف حقیقت کافی نیست. فهم وی از بقاء بیان می‌کند که میل طبیعی انسان به بقاء از سوی یک وجود ضروری که همانا قوه فضیلت انسان است، محافظت می‌شود و از طریق موفقیت فضیلت در پاسداشت وجود و عقل که آموزه اساسی اخلاق است، حقیقت می‌تواند تعریف شود و بالاترین این فضیلت از نظر وی "عشق عقلانی به معرفت خدا، طبیعت و جهان است." (نجف‌زاده، ۱۳۹۷: ۸۵)

این تغییر دیدگاه‌های قرن هفدهمی نسبت به علوم طبیعی که به جای الاهیات و آموزه‌های کلیسا، عقل را به عنوان یکی از منابع مشروعیت و شیوه استدلال عقلی را مبنای تحلیل این علوم قرار داد. این پرسش چالش‌گرانه را پیش کشید که: «به راستی روشن‌نگری چیست؟» پرسشی که امانوئل کانت در مقاله خویش در سال ۱۷۸۴ به آن اینگونه پاسخ می‌دهد: «روشن‌نگری

خروج آدمی است از نابالغی به تقصیرِ خویشتنِ خود؛ و نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری». هم او در پاسخ به اینکه آیا ما اکنون در عصر روشن‌نگر زندگی می‌کنیم؟ می‌گوید: «خیر، بلکه ما در عصر روشنگری زندگی می‌کنیم». هم او روشنگری را اشتیاق به دانستن حقیقت توصیف می‌کند. (بار، ۱۳۸۶: ۳۳) این اشتیاق و تاثیرات آن که در واقع بازتاب طرح اندیشه‌های نو از حقوق طبیعی توسط فیلسوفان این عصر چون لاک بود خیلی زود مرزهای کشورها را یکی پس از دیگری درنوردید و به ایده‌های جهانشمول تبدیل گردید. اندیشه‌های مدافعان حقوق طبیعی در فرانسه عصر انقلاب که سرانجام منتهی به صدور اعلامیه حقوق بشر و شهروند در سال ۱۷۸۹ گردید، مثالی بارز از این ایده‌ها است.

از نظر مونتسکیو: «آزادی یعنی اینکه انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد، بکند و آنچه که قانون منع کرده و صلاح نیست مجبور به انجام آن نشود». (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۲۹۴) مفهوم آزادی در اندیشه او چنان جایگاه ویژه‌ای دارد که اولاً: آن را حتی برتر از برابری می‌خواند، چرا که آزادی را غایت حکومت می‌پنداشت. ثانیاً: برای اینکه بیشترین آزادی ممکن برای شهروندان در تبعیت از قانون تحقق پیدا کند، تفکیک قوا امری ضروری می‌داند. البته به ظاهر از نظر منتسکیو، وجود قانون مقدم بر آزادی است. اما او در آغاز تحقیق ارزشمندش قوانین را «روابطی ضروری که از طبیعت اشیاء ناشی می‌شود» تعریف می‌کند و با بکارگیری این مفهوم ربطی از قانون، «روح القوانين» را بدون نیاز به تعیین منبع مطلق اقتدار درمی‌یابد. (لاگلین، ۱۳۹۲: ۳۰۶-۳۰۵) سپس او قانون را به دو نوع «قانون طبیعی و قانون موضوعه» تقسیم می‌کند و در این باره می‌گوید: «موجودات خاص ذیشعور می‌توانند از قوانینی برخوردار باشند که خودشان وضع کرده‌اند، ولی تابع قوانین دیگری نیز هستند که ساخته آنها نیست». به گمان او قانون در نخستین جوامع بشری اساساً تابع وضع طبیعی بوده است. لذا «روح القوانين»، یعنی منشأ و ماهیت و گرایش قانون که در وهله اول تابع وضع طبیعی و سپس تابع عوامل زیستی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و تربیتی مردم است. (منتسکیو، پیشین) با بیان این دیدگاه‌ها است که مونتسکیو در باب از اندیشه‌های پوزیتیویستی فاصله می‌گیرد.

در مقابل این مدافعان آزادی انگلستان، ژان ژاک روسو متفکر فرانسوی قرن هجدهم و تنوریسین انقلاب ۱۷۸۹م فرانسه قرار دارد که این جمله او: «انسان آزاد به دنیا آمده و همه جا در بند اسارت و زنجیر است» به صورت شعاع قرن درمی‌آید و ایجاد تحولات اساسی را در نحوه نگرش به

حق‌های بشر نوید می‌دهد. از نظر درون مایه‌های فلسفی، روسو نیز آزادی محور اندیشه خود را قرار می‌دهد، اما این آزادی را نه از حقوق طبیعی انسان، بلکه از نظام اجتماعی و اراده اجتماع اخذ می‌کند. البته این گذشت او از حقوق طبیعی صرفاً ناشی از دغدغه‌اش در زمینی کردن حاکمیت ماورالطبیعه‌ای فرانسه زمان خود است وگرنه اتفاقاً وی فلسفه سیاسی خود در بحث واگذاری حق حاکمیت به دولت را با آزادمنشی فطری انسانی آغاز می‌کند. (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۹۸) روسو در این باره می‌گوید: «باید به زندگانی طبیعی بازگشت نمائیم. لیکن بشر نمی‌تواند قهقراء برود. اختلاف بین زندگانی طبیعی و زندگی متمدن با اندازه‌ای زیاد است که محال است بتوان از دومی به اولی برگشت. بفرض اینکه این سیر قهقرائی ممکن بود، قطعاً سبب بدبختی بشر می‌شود. زیرا انسان طبیعی و انسان متمدن با اندازه‌ای از حیث احساسات و تمایلات با هم تفاوت دارند که آنچه سبب سعادت اولی است موجب فلاکت دومی خواهد شد. بنابراین روسو هرگز بشر را دعوت نمی‌کند به حالت اولیه بازگردد، بلکه پیشنهاد می‌نماید عظمت فکر و تکامل اخلاقی این آدم تربیت شده را محفوظ داشته و در عین حال خوش قلبی، آزادی و سعادت را که انسان بطور طبیعی دارا بوده به او مسترد سازیم. این راهی است که [از نظر روسو] باید برای بازگشت به حالت انسان طبیعی به پیمائیم. (روسو، ۱۳۴۱: ۱۸) اما روسو در پیمودن این مسیر به نابرابری انسان‌ها نیز معتقد است. او این نابرابری را به دو صورت می‌داند، نابرابری طبیعی؛ همانند تفاوت‌هایی که در جسم و جان افراد وجود دارد و نابرابری‌های اخلاقی و سیاسی که در وضع طبیعی وجود ندارد، بلکه جامعه مدنی آنها را ایجاد می‌کند و انسان را فرمانده یا فرمانبردار بار می‌آورد. بدین ترتیب روسو در قرارداد اجتماعی از آزادی می‌گذرد تا برابری را تأمین کند. اما این تقدم برابری بر آزادی نیز معنادار است. چرا که به باور وی: «شهروندان هنگام مجبور بودن به رعایت اراده عمومی، مجبور به آزاد بودن می‌شوند.» پس او درصدد ایجاد شرایطی است که جامعه مدنی شهروند به «آزادی اخلاقی» دست یابد. در واقع تلاش اصلی روسو در توجیه مفهوم اراده عمومی آن است، که این اراده را به عنوان يك اصول اخلاقی که با تعلیم و تربیت توسط عقل و توسط هر شخصی که قرارداد اجتماعی را برگزیده، بیان کند. (Giovanni, 2015: 62)

بر اساس چنین دیدگاهی است که اعلامیه حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ انقلاب فرانسه، در مقدمه خود بیان می‌کند: «افراد جامعه دارای یک سلسله حقوق طبیعی مقدس مسلم و غیرقابل انکار می‌باشند. بی‌اطلاع مصادر امور از وجود این حقوق یا عدم رعایت آنها یگانه

علت فلاکت و بدبختی اجتماعات بشری است». «نمایندگان مردم فرانسه که در مجلس ملی گرد هم آمده‌اند با این باور که عدم شناسایی، فراموشی یا تحقیر حقوق انسان‌ها، تنها علل نگون‌بختی مردم و فساد حکومت می‌باشد، تصمیم گرفتند که حقوق مستدام و مقدس انسان را در یک منشور رسمی بیان کنند تا این منشور همواره در پیش‌روی مسئولان قرار داشته و حقوق و تکالیفشان را به یاد آورد، تا بتوان اعمال قوه مقننه و مجریه را در هر زمان با نهادهای سیاسی تطبیق داده و محترم شمرد و خواست‌های شهروندان را پیوسته بر اساس اصول ساده و تعرض‌ناپذیر، در جهت حفظ قانون اساسی و سعادت همگانی رهبری کرد». سپس اعلامیه مزبور اختیاراتی به نام حقوق بشر را که برای افراد ملت قائل می‌شود، در دو ماده آغازین خود اینگونه بیان می‌کند: «افراد مساوی و آزاد به دنیا می‌آیند و بنابراین باید در تمام مدت عمر خویش از آزادی و برابری در حقوق بهره‌مند گردند». (ماده ۱) «مرام اجتماعات سیاسی همانا حفظ و حراست حقوق طبیعی اشخاص است و این حقوق عبارت است از: آزادی، حق مالکیت، امنیت و حق دفاع در مقابل ظلم». (ماده ۲)

به تصویر کشیدن اندیشه‌های نوین حقوق طبیعی، نه تنها در انقلاب فرانسه، بلکه به عنوان توجیهی برای ایجاد شورش در مستعمرات آمریکایی آن زمان و بعدها اعلامیه استقلال ایالات متحده نیز مطرح شد. مدیسون در پیش‌نویس اعلامیه حقوق ویرجینیا اظهار می‌دارد: «همه مردم مساوی آفریده شده‌اند.....، برخی از حقوق طبیعی ذاتی وجود دارند که هیچ‌کدام از آنها [شهروندان] نمی‌تواند تحت هیچ قراردادی اولادشان را از آن محروم یا بی‌بهره سازند». توماس پین از دیگر پدران بنیانگذار آمریکا نیز در رساله تأثیرگذارش «حقوق انسان» با تأکید بر حقوق طبیعی بیان می‌کند؛ «که این حقوق را نمی‌توان با منشورها اعطاء کرد، زیرا چنین چیزی قانوناً این مطلب را خواهد رساند که آنها به وسیله همین منشورها می‌توانند لغو شوند. لذا در چنین شرایطی این حقوق تنها به مزیت‌های قانونی تقلیل خواهند یافت. حال آنکه این حقوق ذاتی همه ساکنان [ایالات متحده] است. بنابراین بجای آنکه این حقوق با منشورها که به دست عده‌ای اکثریت تنظیم گردیده‌اند، لغو شوند، واقع امر باید این باشد که افراد خودشان هر کدام با حق شخصی و مستقل خود و یا با همکاری یکدیگر این حقوق را وارد یک جامعه سیاسی نمایند.

(Pauline Maier, 1993: 134)

۲. پوزیتیویسم و به چالش کشیدن منشاء پیدایش حقوق طبیعی انسان

عصری که نگاه حق مدار آن به طبیعت انسان موجب بوجود آمدن مفهوم ابتدایی از حقوق بشر یعنی «حقوق انسان» گردید، در ورای خود ظهور دیدگاه‌های افراطی به منشاء و نحوه شناسایی این حق‌ها را نیز به همراه داشت. به قول ریچارد تاک نظریه‌های حق طبیعی در دو دوره مهم تاریخی از سال ۱۳۵۰ تا ۱۴۵۰ و از ۱۶۷۰ تا ۱۹۵۰ رونق داشته که این دو دوره در بستر اندیشه اروپا، نه تنها عجیب و متلاطم بوده، بلکه اولویت اصلی نسل‌های بعدی این بود که آن حق‌ها را کنار بگذارد. برای این کار تاکید بر این نکته بود که نظریه پردازان دوران اولیه مدرن، انگاره‌های حکومت را نه بر مبنای یک نظام طبیعی عینی که انسان‌ها مکلف به حفظ آن هستند، بلکه بر اساس محوریت فرد به عنوان موجود صاحب حق طراحی کردند. لذا این مطلب که چنانچه نظریه سیاسی بر پایه حق شخصی بنا شود، بی تردید به یک جواز نامحدود منتهی می‌شود، نامعقول نمی‌نمود. زیرا در چنین شرایطی هر فرد به دنبال مهمترین میل و خواسته خود است. ایرادی که نظریه پردازان حق طبیعی، ضمن تصدیق آن معتقد بودند به محض گسست از حالت طبیعی، قدرت عقلانی ما است که منبع راهنمایی واقع می‌شود. (لاگلین، ۱۳۹۲: ۲۵۸-۲۵۷) در هر حال تلاش برای مهار این ایرادات، در اندیشه سیاسی همان زمان و بویژه در قرن هیجدهم مجالی برای تحدید حقوق طبیعی توسط افرادی چون؛ «بنتام»، «آستین» و دیگران یافت.

۲-۱. رویارویی اندیشه‌های حداقلی پوزیتیویسم به حق مداری طبیعت انسان

دیوید هیوم نیز از پیشگامان مکتب پوزیتیویسم، مقدمات یورش بر حقوق طبیعی را در رساله "درباره طبیعت بشر" فراهم آورد. او در این کتاب اعتبار مفهوم عقل را آن طور که نظریه پردازان حقوق طبیعی به عنوان کاشف هنجارهای عمل اخلاقی پیشینی و ضامن رفتار درست و عدم انحراف احساسات انسان‌ها از این هنجار می‌دانستند، برداشت فهم نادرست از عقل خواند و معتقد بود عرصه استفاده از عقل بسیار محدود است. عقل می‌تواند روابط منطقی میان چیزها را نشان دهد، اما نمی‌تواند وجود (واقعیت‌ها) یا ارزش‌ها (اصول قانون طبیعی) را ثابت کند. ارزش‌های بشری را احساسات یا هیجانات بشر تعیین می‌کند و نقش عقل در این زمینه عرضی و به گفته هیوم برده احساس است. به باور او اصولی مانند؛ عدالت، اخلاق، آزادی و مانند اینها پیشینی نیستند و میزان اعتبارشان به میزان سودمندی آنها بستگی دارد. آنچه عدل و داد را به

صورت یک الزام طبیعی در می‌آورد، فایده‌مندی آن و انطباق آن با مصلحت فرد است. عدل چنانکه قدما می‌گفتند؛ فضیلتی طبیعی نیست، بلکه مثل دولت پدیده‌ای صناعی و ساخته بشر است. با این حال از میثاق‌های مستمر بین افراد پدید آمده و بر پایه اوضاع و احوال و مصلحت همگانی شکل می‌گیرد. (پولادی، ۱۳۸۸: ۸۱) سرشت اخلاقی در انسان وجود نداشته و ندارد. آنچه که بشر را به این سمت (وجود اصول اخلاقی) سوق داده، تنها یک نتیجه‌گیری کلی است که از مثال‌های جزئی حاصل شده و آنچه که حقیقت است، احساس ما است، نه ارزشی اخلاقی. از نظر هیوم فلسفه اخلاق در اصل فلسفه نیست و صرفاً منشأ احساسی دارد. در نتیجه او فلسفه اخلاق را تا حد زیادی و نه کاملاً (زیرا که او فایده‌باور بود) قبول ندارد. با سخن حق‌های طبیعی انسان او به صورت یک دستگاه و یک نظام پدید می‌آید که وقتی حکومتی این موارد را تامین تامين و تضمین کند، می‌توان گفت که وجود دارند. با چنین دیدگاهی هیوم تفکر سودمندی‌گرایانه‌ای از حق‌های طبیعی را مطرح کرد که در گسترش بعدی به دست جرمی بنتام به فلسفه سودمندگرایی تبدیل شد.^۱

جرمی بنتام معتقد است این مطلب که انسان از حقوق طبیعی بهره‌مند است که برآمده از قوانین موضوعه نیستند، مبهم و به واقع «مغالطه سیاسی» است و منشاء انحراف در اندیشه و استدلال سیاسی خواهد بود. به نظر بنتام همه حق‌ها اعم از؛ طبیعی و غیر آن برآمده از قوانین موضوعه هستند. هیچ حقی بدون قانون وجود ندارد و مقدم بر قانون نیست. به طور کلی حق همان «حق قانونی» است و از نظر او قانون «حق» و «تکلیف» را به طور هم‌زمان به وجود می‌آورد. (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۳۲) به عبارت دیگر، حقوق منافی است که قواعد تنظیم‌کننده روابط، برای اشخاص تضمین کرده است. لذا اشخاص زمانی دارای حق هستند که از اجرای یک تکلیف ملازم با آن منتفع می‌گردند. اینگونه بنتام در بحث از حقوق و قانونگذاری نظریه معروف خود، «اصل سودمندی» را مطرح می‌کند: «غایت و هدف یک قانونگذار باید سعادت مردم باشد، در امور قانونگذاری، اصل راهنما باید سودمندی همگان باشد». و برای اینکه این اصل با کارایی کامل اجرا شود؛ باید حاکمیت عالی و تقسیم‌ناپذیر آن را با نفی مطلق هر اصل دیگر اعلام کنیم و در اجرای این اصل هیچ استثنایی را در هیچ مورد قائل نشویم.

1. To see more, look at: - Hume, David (1739).

اصل مورد نظر بنام اگرچه در ظاهر منطقی به نظر می‌آید و حتی این تلاش‌های روشنفکرانه تغییرات مهمی را در باب بسیاری قوانین بوجود آورد، اما نباید دور از ذهن داشت که بنام در حالی از سنجش میزان درد و لذت در تصویب یک قانون سخن می‌گوید که معیار مطلقاً دقیقی برای آزمودن آن وجود ندارد. به همین دلیل منتقدین او بر این باورند که اصل سودمندی آنچنان ذهنی است که نتیجه‌گیری‌های شخصی بر اساس آن، گاهی در یک جهت و زمانی در جهت دیگر در حرکت است. (استنگروم و گاروی، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۴) همانند بنام، جان آستین نیز به عنوان خالق مکتب حقوق تحلیلی با رویکرد پوزیتیویستی به قانون، با این تفکر که مبحث حقوق برگرفته از طبیعی بودن حقوق انسانی است، به مخالفت برخاست. اهمیت دیدگاه‌های آستین این بود که در حقوق‌شناسی تحلیلی نخستین شخصی بود که به شکلی نظام‌مند به «پوزیتیویسم حقوقی» پرداخت. نظریه «فرمان حاکم» او که می‌توان شباهت‌های بین آن و «نظریه استیلاء» بنام پیدا کرد، نظریه‌ای مفصل است که باید در مبحثی مجزا به آن پرداخت. اما به طور خلاصه این نظریه باور دارد که تنها حقوق عینی، حقوق است و آن شبه فرمانی است که از یک دارنده قدرت مرکزی مشروع و مطلق صادر می‌شود که متابعت از آن بر همه واجب است و تابعان آن بایستی به وجه الزامی به آن احترام نهند و بپذیرند که حقوق بر تابعان آن قاعده به وجه اجبار و عادت حاکم است. توصیفی که مذاقه در آن ما را به این سمت رهنمون می‌نماید که در ساختار توصیفی حقوق او رکن «شناسایی اخلاقی» غایب است و این حقوق وجهه استقلالی و منفرد دارد که نیازمند تجمیع با اخلاق نیست، بلکه کارایی آن با اجرای وظیفه متولد می‌شود. (صادقی و صانعی، ۱۳۹۵: ۱۱۴) کما اینکه آستین با بیان این مطلب که: «وجود قانون یک چیز و خوبی و بدی آن چیز دیگر»، آشکارا میان اخلاق و حقوق جدایی می‌افکنند. رویه‌ای که بعدها از طرف افرادی چون کانت البته به شکلی نرم‌تر دنبال می‌شود.

۲-۲. نگاه حداکثری مکتب پوزیتیویسم به ارتباط میان قانون و اخلاق

امانوئل کانت که اندیشه بنیادین فلسفه نقدی او به ویژه سعی بر آن داشت تا تجربه‌گرایی نوین و عقل‌گرایی آغازین را در هم آمیزد، استدلال می‌کند؛ درک انسان، سرچشمه قوانین سراسری طبیعت است که سازنده همه تجربه ما است و خرد انسان است که قانون اخلاقی را که بنیاد ما برای باور به خدا، آزادی و جاودانگی است به ما می‌دهد. پس شناخت علمی، اخلاق و باور

دینی در برابر هم سازگار و باورپذیرند، زیرا پشتوانه همه آنها بنیاد یکسان «خودآینی» انسانند. او به اندازه اسلاف فیلسوف خود قائل به اراده آزاد انسان و در فکر اثبات این آزادی بود. اما با آگاهی به دشواری پیوند میان قانون طبیعت و اراده آزاد انسانی، اظهار می‌دارد: «از آنجا که پیوند ناگسستنی رویدادها، قانون تغییرناپذیر طبیعت است، اگر رویدادها واقعاً و مطلقاً حقیقت داشته باشند، آزادی اراده ممتنع است؛ لذا فیلسوفانی که در این مسئله به عقیده عموم بگروند هرگز نخواهند توانست دو مفهوم طبیعت و آزادی را سازگار سازند». (فروغی، ۱۳۸۸: ۵۰۸)

کانت در ادامه بیان می‌کند، هر چند آزادی اراده نیازی به برهان و استدلال ندارد، اما عقل محض در اثبات موضوع عاجز است. به همین دلیل قانون اخلاقی ما را به فرض بودن آزادی مجبور می‌کند زیرا مفهوم آزادی و اصل اعلای اخلاق آنچنان از یکدیگر لاینفک و متحد هستند که می‌توان آزادی عملی را به عنوان استقلال اراده از هر چیزی غیر از قانون اخلاقی تعریف کرد. پس نمی‌توان اثبات کرد که آزادی امکان ندارد، بلکه او به واسطه این علاقه لاینفک، آزادی را مفروض می‌دارد. از طرفی کانت مفاهیم اراده خیر و حُسن نیت را تنها مفاهیم ذاتاً خوب می‌داند که معنای آنها انجام وظیفه است و تنها دلیل موجه برای ادای وظیفه همان وظیفه بودن آن است. لذا قاعده اخلاقی او این است که شخص باید همواره چنان عمل کند که گویی شیوه عمل او قانون فراگیر طبیعت و همواره و همه وقت قانون کلی خواهد بود. پس هنگامی که انسان به این تکلیف عمل کند، محکوم اراده خود، یعنی آزاد خواهد بود. بنابراین آزادی به معنای خود قانونگذاری یعنی الزامی برآمده از عقل عملی خود انسان است. (همان، ۵۰۴)

سپس کانت در سلسله مباحث خود بیان می‌کند: «..... حقوقی که انسان در جامعه وضع می‌کند، ضامن این آزادی و حکومت، نهاد تضمین‌کننده آن است. لذا حکومت برای اینکه انسان‌ها بتوانند در شأن و کرامت انسانی خود زندگی کنند، تشکیل می‌شود و الزام‌آور بودنش برای این است که آزادی سلب نشود». لذا او آزادی را مادامی که با آزادی هر فرد دیگر بتواند در چارچوب یک قانون عمومی برقرار باشد، تنها حق اولیه‌ای می‌داند که به هر انسانی به دلیل انسان بودنش تعلق دارد. معنایی خاص از آزادی که کانت همه دیگر اصل‌های حقوق بشری مانند؛ برابری و استقلال انسان را از آن مشتق می‌کند. بدین ترتیب به باور برخی؛ کانت در فلسفه سیاسی خود، نه تنها آخرین پیوندهای میان اندیشه سیاسی دوران جدید و دوران‌های پیش از آن را به طور قطعی می‌گسلد، بلکه فراتر از آن مفهوم حق طبیعی عصر روشنگری را بگونه‌ای پیگیر رادیکالیزه می‌کند.

توماس هیل گرین نیز که فلسفه سوسیال لیبرالیسم از افکار او سرچشمه می‌گیرد، باور داشت انسان بخشی از طبیعت است و نمی‌تواند به طور کلی تحت تأثیر قوانین طبیعت قرار گیرد. چه اینکه انسان در عین برخورداری از مجموعه صفات مادی و طبیعت گرایانه، از صفات معنوی نیز برخوردار است. لذا او این تفکر را که خوبی را معادل لذت بدانیم، از خطاهای عمده رویکرد منفعت طلبی می‌دانست و آشکارا با نظریه اخلاق اپیکوری، لذت‌گرایی و سودمندگرایی بنتام مخالف می‌نمود و آن را یک آیین سیاسی بی‌حاصل معرفی می‌کرد. از این رو هدف گرین در واقع سازماندهی دوباره فرد و پیوند او با آن دسته از ارزش‌های اجتماعی بود که بنتام در فلسفه خود از آن غافل مانده بود.^۱ به همین دلیل از نظر او: «هیچ حقی نمی‌تواند بدون آگاهی اعضای جامعه از مصلحت عمومی وجود داشته باشد» و اساساً عمل اخلاقی را بایستی در اراده آزادی که صرفاً متعلق به خیر همگانی و سعادت عمومی است جستجو نمود.

البته این نگرش به طور کلی مخالف تجربی‌گرایی در فلسفه اخلاق بود و حقوق، هر چند کمال مطلوبی بود که به اخلاق بیشتر از قانون وابسته و جامعه‌ای را بر پایه خیرخواهی سازمان می‌داد. اما گرین نیز همانند سایر پوزیتیویست‌ها اراده آزاد انسانی در اجرای حقوق طبیعی را باور نداشت و آن را با این تصور که: «افراد حقوقی را به جامعه می‌آورند که از جامعه منشأ نگرفته و می‌تواند افراد را از وظایف در قبال جامعه خود جدا و حتی علیه جامعه بکار برود»، غیرقابل قبول می‌دانست. بنابراین این حقوق از نگاه گرین فقط در همراهی و اطاعت از دولت اعتقاد به ضرورت اقتدار سیاسی در جامعه محقق می‌گردد. (فریدن، ۱۳۸۲: ۲۷) لذا گرین درصدد بود تا از قدرت دولت برای "جلوگیری از موانع زندگی مطلوب" استفاده کند. اعتقادی که حوزه تازه‌ای از آزادی مختلط با اقتدار سیاسی را برای فرد بیان می‌ساخت. (همان، ۲۸) او این دیدگاه را در مقدمه "سخنرانی‌های خود در مورد اصول تعهد سیاسی" اینگونه بیان می‌کند: «اینکه من عنوان دوره را "الزام سیاسی" بیان کردم، منظورم این است که این اصطلاح شامل هر دو تعهد شهروند نسبت به دولت و تعهدات افراد نسبت به یکدیگر است که توسط یک مقام سیاسی اعمال می‌شود. هدف من این است که عملکرد اخلاقی یا موضوعی را که سیستم حقوقی دولت اعمال می‌کند را در نظر بگیرم و از این طریق زمینه یا توجیه واقعی اطاعت از قانون را کشف و بیان کنم.

1. To see more, look at: - T.H. Green, (1883).

بطور خلاصه آنچه را که عملکرد واقعی قانون می‌دانم در عین حال؛ زمینه واقعی وظیفه اخلاقی ما برای اطاعت از آن است. من وظیفه اخلاقی را همیشه از تعهد به قانون تشخیص می‌دهم.

(Green 5:1886), لذا او دولت را نهادی اخلاقی می‌دانست که تبعیت از آن برای تأمین خیر اجتماعی بر همگان لازم است. بر مبنای چنین دیدگاهی به نظر می‌رسد تعهدات حقوق بشری که بر عهده دولتها است، نه تنها شامل تعهدات منفی (سلبی)، بلکه در بردارنده تکالیف مثبت (ایجابی) نیز برای تضمین بر خوداری موثر از حقوق مزبور در عرصه عمل می‌باشند.

در هر حال ناگفته پیدا است دیدگاه‌های مکاتب پوزیتیویستی که از قرن پانزدهم تا اوایل قرن بیستم، به دنبال برطرف نمودن ضعف‌های مکتب حقوق طبیعی در خصوص مباحثی مانند ارتباط میان دولت و فرد بودند، چه با نگاه حداکثری و چه حداقلی به این رابطه، دست‌کم به جهت تقلیل دادن این حقوق به قانون برآمده از اقتدار دولت‌ها و با تأکید بر عدم لزوم ارتباط میان چنین قانونی با اخلاق، خود از درون مایه انتقاد برانگیزی برخوردارند. به باور برخی؛ از این تاریخ به بعد بود که این دیدگاه‌ها میراث مبهم خود را بر جای نهاده است. زیرا مفاهیم بنیادینی مانند: «حق و وظیفه قانونی»، «مطابقت با قانون»، «اعتبار قانونی» و... که ظاهراً مبنای یک دستگاه سازگار برای حقوق عمومی واقع شدند، بر بنیادهایی متزلزل قرار گرفته بودند و این امر سبب شد تا حکومت مدرن معمولاً به جای «قانون» به «تاکتیک» متوسل شود و از اینرو قانون را به مثابه یک تاکتیک یا به مثابه ابزار مدیریت بکار گیرد. که این خود مشکلات آشکاری را در درون نهاد حکومت مدرن، بویژه در برخورد با مسئله حق‌های بشری پنهان ساخته است. (Oakeshott, 1958: 312) با این حال وجود ضعف‌های مذکور نیز نتوانست بازگشت تدریجی به حق‌مداری طبیعت انسان را فراهم کند. زیرا علاوه بر آنکه سراسر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم محشون از اندیشه‌های مکاتب پوزیتیویستی بویژه در گرایش‌های حقوقی و سیاسی این مکتب بود. آنچه که عینیت بخشیدن به این دیدگاه‌ها را پررنگ‌تر می‌کرد، پدیدار شدن جنبش‌ها و مکتب‌های مختلف اقتصادی و سیاسی قرن نوزدهم و استمداد طلبیدن هر یک از این مکاتب از دیدگاه‌های حداقلی و حداکثری پوزیتیویسم به منظور تحکیم منطق درونی خود بود. شرایطی که نه تنها زمینه ظهور قانون‌گرایی اجتماعی در نیمه دوم قرن نوزدهم و تعمیم آن در عموم زمینه‌ها در دهه‌های را بعدی فراهم آورد، بلکه این تحولات به سمتی حرکت کرد که حتی جدی‌ترین نظریه‌های مخالف دولت‌گرایی آن دوران در نهایت دولت را محور امور قرار دادند و از این طریق

گسترش مکتب پوزیتیویسم در دانش سیاست به حد اعلای خود رسید. امری که از جمله نتایج زیانبار آن ظهور فاشیسم و نازیسم در اروپا و فجایای بشری طی دو جنگ جهانی در سراسر دنیا بود. (Ian Shapiro, 1986:40)

ارنست ترولتچ فیلسوف و محقق تاریخ، در یک سخنرانی با عنوان «مفاهیم حقوق طبیعی و انسانیت» در شرحی از این فجایا و اختلاف‌هایی که نهایتاً اروپا را به دو بخش شرقی و غربی تقسیم نمود، اظهار می‌دارد: «اعتقاد به حقوق طبیعی، هم به عنوان بازشناسی قانون مشترک برای بشریت و هم به عنوان بیان حقوق اساسی بشر، وجه تمایز بخش اندیشه سیاسی در اروپای شرقی و غربی بود. مردم آلمان در عصر رمانتیک و شاید پیش از آن، این باور [به قانون طبیعی] را کنار گذاشته بودند و از آن زمان به بعد، اندیشه آلمانی به سوی تجلیل از نیروی برتر از عقل، یعنی تجلیل از دولت به عنوان مظهر اعلای حیات اخلاقی سوق داده شد. (پاسرین ان تروز، ۱۳۸۰: ۸۴-۷۹) به نظر او، نوسانات حقوق طبیعی بین دو حد افراط و تفریط مکتب عقل‌گرایی و مکاتب ضد آن سبب شد تا تنوع بسیار در نظریه‌های اجتماعی و سیاسی ایجاد شود و تغایر عظیم میان عقاید کاتولیک و پروتستان در باره چنین موضوعاتی به یک اختلاف بنیادی در شیوه درک توان‌ها و تکالیف بشر، آن چنان که در قانون طبیعت آمده تبدیل شود.^۲

کارل پوپر نیز که بنیانگذار نخستین فلسفه انتقادی غیر توجیه‌گرا در تاریخ فلسفه است، در کتاب خود که در سال ۱۹۴۵ منتشر شد، با همه اشکال تام‌گرایی به ستیز برمی‌خیزد. وی که در آغاز با گرایش نئوکانتی همه جا از ایمانوئل کانت به عنوان فیلسوف آزادی و انسانیت یاد می‌کرد. در ادامه مسیر اندیشه‌های فکری خود تصریح می‌کند که ما باید عادت دفاع از بزرگ مردان را ترک گوئیم، چرا که بسیاری از آنان از راه تاختن به آزادی و عقل، خطاهای بزرگ مرتکب شده‌اند

1. Troeltsch.

۲. او در دفاع از حقوق طبیعی می‌گوید که این حقوق به معنای مزاحمت یک عنصر ناسازگار در مسیحیت است. آن [قانون] زیربنای برنامه اجتماعی و سیاسی را که انجیل کاملاً فاقد آن بود، تهیه کرد. از این رو، اگر حقوق طبیعی نبود ترکیب بی‌نظیر قرون وسطایی خرد رسانی و عقل دنیوی ممکن نمی‌گردید و احتمالاً انقلاب امریکا و فرانسه به وقوع نمی‌پیوست و نیز آرمان بزرگ آزادی و برابری از قلوب انسان‌ها به کتاب‌های قانون راه نمی‌یافت. بنابر چنین دلایلی است که به عقیده ترولتچ، مکتب حقوق طبیعی پس از یک و نیم قرن افول به دلیل تک‌نازی مکاتب حقوق اثبات‌گرایی (پوزیتیویستی) و تاریخ‌گرایی، در حوزه فلسفه حقوق و سیاست، دوباره در نیمه قرن بیستم احیاء گردید. نک: (Troeltsch, 1912)

و تسلط فکری آنان هنوز مایه گمراهی انسان‌ها است. پوپر متفکرانی را که با اندیشه‌های خود عملاً در خدمت خودکامگان و راه‌گشای حکومت‌های جبار بوده‌اند، «پیامبران کاذب» می‌نامد و اذعان می‌کند که این مراجع فکری چه در زمینه نظری و چه در عرصه سیاست عملی سرانجام در مقابل قاضی منتقد دادگاه عقل قرار می‌گیرند. بدین ترتیب پوپر، هگل را به عنوان یک مطلق‌گرای خطرناک مورد حمله و کارل مارکس را به دلیل کل‌گرا و موجبیت‌گرایی‌اش، محکوم می‌کند. (پوپر، ۱۳۶۴: ۶۳۹)

همراهی اینگونه انتقادات و با انزجار باقی مانده از فجایای جنگ جهانی دوم و بویژه در جریان محاکمه سران حزب نازی در دادگاه نورنبرگ، اندیشه معقول جهانیان را به این نکته مهم رهنمون ساخت که دیگر نمی‌توان به مطلق‌انگاری کارکردهای خالی از اخلاق دموکراسی خودساخته مکتب پوزیتیویست، بی‌حد و حصر اعتماد کرد، چه بسا استبداد جمع که بسیار خطرناک‌تر از استبداد فرد است. بنابراین هر چند قانون بیان اراده دولت‌ها است که قاعده حقوقی قابل اجرایی در میان مردم از آن ناشی می‌شود. اما نباید فراموش کرد که هر بیان اراده‌ای قانون نیست. به همین خاطر اولین دستاورد بازگشت به اندیشه‌های مکتب حقوق طبیعی پس از جنگ، صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر بود. دستاوردی که از آن زمان تاکنون، عقلانیت بشری را به سوی مهار هجمه قوانین دموکراسی‌ها و جهت دادن آن به سمت و سوی تضمین حق‌های حاکم بر نوع بشر رهنمون ساخته است.^۱ بویژه آنکه با ظهور مسئولیت‌حمایت، مقابله با نقض این حقوق و خصوصاً نسل اول آن در دستور کار قرار گرفت. در نتیجه هر یک از نسل اول حقوق بشر و مسئولیت‌حمایت، الزاماتی را متوجه نظام‌های سیاسی کرده‌اند. به بیان دیگر، در سایر تعهدات، دولت‌ها امتیازاتی می‌دهند تا منافع‌ی تحصیل کنند، اما در حوزه حقوق بشر، دولت‌ها ملزم به تأمین حداقل حقوق هستند، ولو آنکه از این حیث منفعتی عایدشان نشود. (جلالی‌راد

۱. این موضوع همچنین باعث شد تا طرح مسئله حقوق بشر در سازمان کنفرانس اسلامی به عنوان نهاد عمده بین‌المللی در تنظیم مناسبات میان کشورهای اسلامی و نیز ایجاد وحدت‌گفتمانی در طرح مطالبات از نظام جهانی، در دستور کار وزرای خارجه کشورهای اسلامی قرار گیرد و اعلامیه حقوق بشر در اسلام نیز طی قطعنامه شماره ۱۹/۴۹ اس، اوت ۱۹۹۰ به تصویب اعضاء برسد، که البته هر چند این اقدام گام مؤثری برای عملیاتی‌گفتمان و نظام حقوق بشری اسلامی در عرصه بین‌المللی تلقی شد، ولی به علت جایگاه غیردستوری و غیرنهادینه شده آن، فراتر از جنبه توصیه‌ای پیدا نکرد. با این وصف، اهمیت و لزوم تبعیت از یک نسخه واحد از حقوق بشر اسلامی همچنان به عنوان یک دستور کار ثابت در اجلاس‌های دیگر سازمان حفظ شد. مسئله‌ای که به علت خواستگاه متفاوت فکری و نیز نظام ارزش‌گذاری متمایز در عرصه حیات اجتماعی همچنان مورد نقد جوامع غربی قرار دارد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه نک: (محمودی‌کیا، ۱۴۰۰: ۱۶۳-۱۴۳)

و صالحی و مرادی، ۱۴۰۰: ۸۵-۸۴) در هر حال نمونه چنین دیدگاه‌هایی را می‌توان در اندیشه افرادی به مانند؛ فون هایک و یا رالز مشاهده نمود.

به باور فون هایک مفهوم عدالت اجتماعی اصول قانون عادلانه و آزادی است. حکومت قانون باید در برخورد برابر و یکسان با افراد به منزله موجودات و مصادیق ناشناس و نامعین به نابرابری آنان در بهره داشتن از امکانات بی‌اعتناء باشد. کوشش برای یکسان‌سازی و حذف اینگونه تفاوت‌ها و نابرابری‌های اولیه خود موجب رفتار متفاوت با افراد می‌شود و ناروایی‌هایی ایجاد می‌کند. اینگونه اقدامات به دادن اختیارات وسیع به حکومت می‌انجامد تا به بهانه عدالت اجتماعی بر زندگی مردم مسلط شوند. در نتیجه اندیشه عدالت اجتماعی متضمن تهدیدی جدی برای جامعه آزاد و حاوی نطفه نظام توتالیتیر است. لذا از نظر او آزادی صرفاً ارزش نیست، بلکه منبع اخلاقی‌ترین ارزش‌ها است و یک معنای دقیق و مشخص دارد و آن: «آزادی از زورگویی دلبخواه و بدون قانون، خواه از سوی پادشاه باشد، یا از سوی مجلس و مردم است». هایک بیان می‌دارد که گنج آزادی نه دقیقاً یک حق طبیعی، بلکه محصول به‌سختی فراهم شده تاریخ و تکامل بود. (فون هایک، ۱۹۷۹: ۱۲۰-۵)

جان رالز نیز عدالت را تبلور انصاف می‌داند و می‌گوید در وضع نخستین^۱ که تا حدی مشابه مفهوم وضع طبیعی است، آدمیان می‌خواهند جامعه مدنی تشکیل دهند و به ناچار روی اصولی معقول و منصفانه توافق می‌کنند. نقشی که این اصول در تفکیک حقوق، تکلیف‌ها و تقسیم مزایای اجتماعی برعهده می‌گیرد همان است که مفهوم عدالت نامیده می‌شود. او در نظریه عدالت خود می‌نویسد: «عدالت اولین فضیلت برای نهاد اجتماعی است، همچنان که حقیقت برای نظام تفکر». عدالت از نظر رالز مقدم بر خوشبختی است. خوشی و کامیابی آنگاه به عنوان یک ارزش مثبت تلقی می‌شود که عادلانه بودن آن محرز باشد. عدالت چارچوبی است که افراد مختلف در آن فرصت پی‌گرفتن آمال و ارزش‌های مورد نظر خود را پیدا می‌کنند. دو اصل نظریه بازبینی شده عدالت رالز بدین قرار است: اول؛ هر شخصی نسبت به از هر یک از آزادی‌های اساسی که برابر با آزادی‌های مشابه برای همگان باشد، حق لغو ناشدنی یکسان دارد. دوم؛ نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: الف) باید مختص

1. original position.

به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط منصفانه و برابری فرصت‌ها باب آنها به روی همگان گشوده شده باشد. ب) این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت). این دو اصل، همراه با یکدیگر مقرر می‌دارند که جامعه باید به نحوی ساختار بندی شود که بیشترین میزان ممکن از عدالت به اعضای جامعه داده شود و تنها عامل محدودکننده آزادی هر فرد این است که ناقض آزادی هیچ‌یک از اعضای دیگر جامعه نباشد. (Rawls, 1971: 62 - 84)

این تغییر رویکرد از قانون خالی از اخلاق به تضمین‌گری حق‌های بشری، علاوه بر دیدگاه‌های صاحب‌نظران مکاتب جدید حقوق طبیعی، حتی باعث شد تا ادامه دهندگان قرن بیستمی مکتب پوزیتیویسم به مانند هارت نیز نسبت به دیدگاه‌های مطلق‌گرایانه این مکتب تغییر جهت دهند. تا آنجا که در بینش پوزیتیویستی وی، در خصوص آنچه قضات از قانون و حقوق تفسیر می‌کنند می‌بایست انعطاف‌پذیری وجود داشته باشد. لذا وی هیچگاه بر پوزیتیویسم حقوقی که به شکلی متعصبانه می‌گوید: «آنچه از آن به عنوان حاکمیت معتبر و یا قوانین مورد تائید توسط قانون اساسی برمی‌آید، همان حقوق است»، اصرار ندارد. (نک: هارت، ۱۳۸۴) در نتیجه فلسفه سیاسی حق‌های بشری ما را به این نکته رهنمون می‌کند که با پذیرش اراده عمومی به عنوان منشأ حاکمیت مدرن سیاسی، این حاکمیت اقتدار خود را از قانون به مثابه اعلام اراده مذکور اخذ می‌کند. لذا اگر حاکمیت سیاسی و اقتدار ناشی از آن به عنوان اساس و بنیان دولت شناخته می‌شود، صاحب حاکمیت به گونه‌ای از منابع مانند حقوق طبیعی، فرمان الهی، قانون اساسی و غیره که مشروع قلمداد می‌شوند، اقتدار خود را دریافت و با پافشاری بایسته بر این حقوق به دولت می‌سپارد. در این حالت است که در واقع هیچ جایگزین مقتدری برای حاکمیت دولت به عنوان سازمان بندی سیاسی برای تضمین حقوق شهروندان و تأمین امنیت و آزادی برای آنان را باقی نمی‌گذارد. (نک: قهرمانی افشار و پروین و محمدزاده اصل، ۱۴۰۰: ۱۰)

نتیجه‌گیری

حق‌های حاکم بر نوع بشر یا همان اصطلاح سهل و ممتنع حقوق بشر، علی‌رغم آنکه مفهوم نسبتاً جدیدی است که پس از جنگ جهانی دوم وارد ادبیات روزمره جهانی شده، اما سابقه جدال فکری بر سر منشأ پیدایش آن، دست‌کم به قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی باز می‌گردد. در این

رابطه دو جریان اصلی فکری هسته تاریخی و بنیادین این جدال را بنا نهادند. جریان اول؛ مکتب حقوق طبیعی است که از نظر پیروان آن در عالم طبیعت حقوقی وجود دارند که ساخته و پرداخته دست بشر نیستند، بلکه ناشی از طبیعت انسان یا از احکام «خدای طبیعی» بوده و لزوماً در هر فردی وجود دارند. عاملی که منشأ الزام‌آوری و پیروی از اصول و آموزه‌های این حقوق است. لذا اگر قرار باشد خردگرایی و فردگرایی را به عنوان اساسی‌ترین بنیان‌های مفهومی حق در سیر تکاملی این مفهوم از حقوق انسان به حقوق بشر در نظر بگیریم، این فرآیند خود مبتنی بر رویکردهای مختلفی می‌باشد که اساس آن نشأت گرفته از حقوق طبیعی است. جریان فکری دوم؛ پوزیتیویست‌ها هستند که حق‌های بشری را چیزی جز یک نظام قانونی وابسته به یک جامعه معین نمی‌دانند. به باور اینان ارزش‌های اخلاقی نمی‌توانند آرمان حقوقی که برقراری نظامی مقرون به عدالت است را ایجاد کنند. به همین دلیل پیشگامان این مکتب همچون؛ بنتام و آستین با ارایه فلسفه‌ای جزئی از پوزیتیویسم در صدد مشروع ساختن دخالت دولت در تعیین این حق‌ها برآمدند. البته پوزیتیویست‌هایی نیز وجود دارند که با نگاهی ابزارگونه بحث اخلاق و رعایت حقوق طبیعی انسان در روابط فرد با نهاد دولت را به نوعی دوباره پیش می‌کشند و برخی نرم‌های طبیعت‌گرایی را هم می‌پذیرند، اما در نهایت ایشان نیز قائل به هیچگونه ارتباط ضروری میان قانون و اخلاق نیستند و همانند سایر اثبات‌گرایان انسانی بودن این قانون را در تحلیل نهایی منوط به اراده انسانی می‌دانند و نه گزاره‌های طبیعی. امری که نتیجه آن فروکاستن این حقوق به قانون برآمده از اقتدار دموکراسی‌ها بود.

در هر حال اگر بخواهیم نقطه تلاقی برای این جدال فکری بیابیم، بی‌شک صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم بهترین گزینه است. سندی بنیادین که از یک سو مبنای الزام‌آوری خود را از آنچه که پوزیتیویست‌ها ارزش قانونی می‌نامند گرفته و از سوی دیگر محتوای آن اشاره به حق‌های طبیعی انسان‌ها دارد. از آن زمان به بعد بود که مفهوم تکلیف‌مدار (man) تحت سلطه دموکراسی‌ها به مفهوم حق‌مدار (human) تبدیل شد. گفتمانی که ارزش بی‌حد «حکومت قانون» پوزیتیویستی را تهدید و آن را به سمت تضمین‌گری حق‌های طبیعی بشر رهنمون نمود. لذا هر چند امروزه دیگر تقسیم‌بندی دیدگاه‌های مورد بحث آن ارزشمندی سابق خود را از دست داده‌اند، اما با این حال می‌توان گفت؛ فهم امروزین از قانون به مثابه ابزاری برای انتظام‌بخشی به جوامع مدنی، بیش از هر چیز دارای خاستگاه لیبرالی و برگرفته از حقوق طبیعی

انسان است.

کلام آخر اینکه دموکراسی، توسعه و احترام به حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین دارای وابستگی متقابل هستند و با همدیگر مستحکم می‌گردند. دموکراسی، مبتنی برخواست مردم است که به صورت آزادانه برای تعیین نظام‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان و مشارکت کامل آنها در تمامی جنبه‌های زندگی‌شان اظهار می‌شود. در چنین بستری، ترویج و حمایت از حقوق بشر و آزادیهای بنیادین در سطح ملی و بین‌المللی باید کلی باشد و اجرای آن به هیچ قید و شرطی وابسته نباشد و جامعه بین‌المللی باید از تقویت و ترویج این ارزش‌ها در همه دنیا پشتیبانی کند.

منابع

۱. استنگروم، جرمی و گاروی، جیمز (۱۳۸۸). فیلسوفان بزرگ از سقراط تا فوکو، تهران، ناشر: کتاب پارسه.
۲. بار، ارهارد (۱۳۸۶). روشن نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، مترجم: سیروس آریز پور، تهران: انتشارات آگاه.
۳. پسرین ان تروز، الکساندر (۱۳۸۰). «حقوق طبیعی؛ درآمدی بر فلسفه حقوق»، مترجم: محمدحسین طالبی، مجله معرفت، شماره ۴۹.
۴. پولادی، کمال (۱۳۸۸). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از ماکیاولی تا مارکس، چاپ پنجم، تهران: انتشارات نگاه.
۵. جلالی‌راد، محمدحسین و صالحی، سهراب و مرادی، مریم (۱۴۰۰). «تغییر نظام سیاسی در پرتو الزامات نسل اول حقوق بشر و مسئولیت حمایت»، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، دوره ۱۰، شماره ۴.
۶. جونز، و.ت (۱۳۸۸). خداوندان اندیشه سیاسی (قسمت اول: ماکیاول، بُدن، هابز، لاک)، جلد دوم، چاپ ششم، مترجم: علی رامین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. چارلز کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). فلسفه قرون وسطی؛ از آوگوستینوس تا اسکوتوس، جلد دوم، مترجم: ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. دورانت، ویل (۱۳۳۵). تاریخ فلسفه، مترجم: عباس زریاب خوئی، تهران، ناشر: کتابخانه دانش.
۹. دومنتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا (۱۳۴۹). روح القوانین، مترجم: علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. رایموند پوپر، کارل (۱۳۶۴). جامعه باز و دشمنان آن، مترجم: علی اصغر مهاجر، تهران، ناشر: شرکت سهامی انتشار.
۱۱. روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱). قرارداد اجتماعی، مترجم: غلامحسین زیرک‌زاده، چاپ چهارم، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهر.
۱۲. صادقی، محمد و صانعی، مهدیه (۱۳۹۵). «حقوق و اخلاق در آراء جان آستین، کلسن، هارت و کانت: در جستجوی نظام حقوقی کارآمد»، فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و

کیفری، شماره ۲۸.

۱۳. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۸). سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران: نشر هرمس.

۱۴. فریدن، مایکل (۱۳۸۲). مبانی حقوق بشر، مترجم: فریدون مجلسی، تهران، انتشارات:

مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

۱۵. فون هایک، فریدریش آوگوست (۱۹۷۹). قانون، قانون‌گذاری و آزادی، جلد اول، مترجم:

موسی غنی‌نژاد، مهشید معیری، تهران: نشر طرح نو.

۱۶. قهرمانی افشار، یاسر و پروین، خیرالله و محمدزاده اصل، محمد (۱۴۰۰). «رهیافتی بر

رابطه حاکمیت دولت و حقوق شهروندی؛ با تأکید بر نظام حقوقی جمهوری اسلامی

ایران»، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، دوره ۱۰، شماره ۲.

۱۷. کاسیرر، اندرو (۱۳۷۸). مسأله ژان ژاک روسو، مترجم: حسن شمس‌آوری، تهران: نشر

مرکز.

۱۸. لاگلین، مارتین (۱۳۹۲). مبانی حقوق عمومی، چاپ سوم، مترجم: محمد راسخ، تهران:

نشر نی.

۱۹. محمودی‌کیا، محمد (۱۴۰۰). «بررسی مقایسه‌ای تعارضات هنجاری و گفتمانی نظام

حقوق بشری اسلامی با نظام حقوق بشر اروپایی»، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی،

دوره ۱۰، شماره ۴.

۲۰. نویان، سید محمود (۱۳۸۷). «جستاری در انواع حق»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۴.

۲۱. نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۷). متافیزیک قدرت: درآمدی بر فلسفه سیاسی اسپینوزا، تهران:

انتشارات ققنوس.

۲۲. هابز، توماس (۱۳۸۱). لویاتان، مترجم: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

۲۳. هارت، اچ. ال. ای (۱۳۸۴). «پوزیتیویسم و جدایی حقوق و اخلاق»، مترجم: سیدقاسم

زمانی، دوماهنامه سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۶۶-۱۶۵.

24. C.F. Ian Shapiro (1986). The Evolution of Rights in Liberal Theory, Cambridge, University Press, p: 40.

25. Caporioni, Giovanni (2015). Rousseau's General Will, Myslpolityczna, P: 62.

26. Copleston, Frederick (1999). A history of philosophy, Continuum International Publishing Group, p: 310.

27. Grotius, Hugo (1957). Prolegomena to the law of and Peace, Indianapolis, Bobbs merrill Liberal Arts Press, p: 10.
28. Hume, David (1739). A Treatise of Human Nature, by L.A. Selby-Bigge, M.A. (Oxford: Clarendon Press, 1896).
29. Locke, John (1960). Two Treatises of Government, in P. Laslett ed, Cambridge University press, sec. s 6, p: 23.
30. McGrath, Alistair (1998). Historical Theology, An Introduction to the History of Christian Thought, Oxford: Blackwell Publishers, p: 214 - 5.
31. Oakeshott, m. (1958). Morality and Politics in Modern Europe, Yale University press, p: 312.
32. Rawls, John (1971). A Theory of Justice, Edited by: Allan Bloom, (1975), The American Political Science Review, Vol. 69, No. 2. p: 62 - 84.
33. Green, T.H. (1883). ethics, metaphysics and political philosophy, (edited by: Maria Dimova-Cookson and W. J. Mander, 2010(), Clarendon Press Oxford)
34. Green, T.H. (1886). Lectures on the Principles of Political Obligation, (Edited by: Batoche Books, (1999), Kitchener, Ontario N2G 3L1 . P: 5.
35. Troeltsch, Ernest (1912). The Social Teaching of the Christian Churches, transt. by O. Wyon, 2 vols., New York, 1931.
36. The Columbia Electronic Encyclopedia (2003). natural rights, Sixth Edition, Columbia University Press.
37. Maier, Pauline (1993). American Scripture: Making the Declaration of Independence, New York: Alfred A. Knopf, p: 134.