

## مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر

دکتر سید محمد قاری سید فاطمی\*

بخش اول: موافقان مبناساز

نظریه حقوق طبیعی

سیسرو و اولین گامهای منسجم در زمینه حقوق طبیعی

آکویناس و قرائت دینی از حقوق طبیعی

گروسیوس و معرفی کردن حقوق طبیعی

جان لاک و لیبرالیسم حقوقی طبیعی مدار

جان فینیز اچیاگر معاصر نظریه سنتی حقوق طبیعی

لان فولر دغدغه‌ای متفاوت

حقوق بشر و ایده قراردادگرایی

قرارداد مداری کانتی و حقوق بشر

جان رولز اچیاگر معاصر سنت قراردادگرایی کانتی

---

\*. استادیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی. نگارنده بر خود فرض می‌داند که بدین وسیله سپاس و تشکر خود را از مسؤولان و همکاران محترم کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو، وابسته به دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی به خاطر حمایت‌های بی‌دریغشان اظهار دارد. همچنین از همکار محترم جناب آقای دکتر راسخ به خاطر بازخوانی و تذکرات عالمانه‌شان سپاسگزارم.

**بخش دوم: رقیبان ناهمدل**

نظریات اخلاقی نفع‌مدار و حقوق بشر

مارکسیسم و حقوق بشر

ذهنیت‌گرایی در اخلاق و حقوق بشر

پست مدرنیسم و حقوق بشر

محافظه‌کاران و حقوق بشر

**بخش سوم: حمایت مداخله‌گرایانه از حقوق بشر در آیینه اخلاق**

جان رولز و مسأله مداخله حمایت‌گرایانه از حقوق بشر

مداخله حمایت‌گرایانه و اخلاق کانتی

مداخله حمایت‌گرایانه و اخلاق نفع‌انگار

مداخله حمایت‌گرایانه و اخلاق فضیلت‌مدار

مداخله حمایت‌گرایانه و رویکردهای پست مدرن

شهرت‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## چکیده

در بخش اول این مقاله نگارنده نظریات حقوق طبیعی و اخلاق کانتی را به‌عنوان دو جریان اصلی مدافع حقوق بشر معاصر مورد بررسی قرار داده است. بویژه در مباحث مربوط به حقوق طبیعی سیسرو به‌عنوان اولین کسی که حقوق طبیعی را به‌گونه‌ای منسجم و روشمند معرفی نموده مورد اشاره قرار گرفته است. همچنین آکویناس به دلیل قرائت دینی‌اش از حقوق طبیعی، گروسیوس بخاطر تفسیر سکولار از این نظریه، فینیز به‌عنوان احیاگر معاصر حقوق طبیعی سنتی و فولر به‌عنوان نماینده بارز حقوق طبیعی مدرن مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین ضمن معرفی اجمالی نظریه اخلاق کانتی، این تئوری به‌عنوان نظریه قرارداد محورانه مورد اشاره قرار گرفته است. اصل غایت بودن انسان در این نظریه مبنای اخلاقی مستحکمی برای حقوق بشر معاصر فراهم خواهد کرد. بویژه تئوری عدالت جان رولز به‌عنوان نظریه‌ای جدید در سنت کانتی با ایتنای برد و اصل آزادی و تفاوت می‌تواند توجه‌گر هر دو نسل اول و دوم حقوق بشر معاصر باشد. در بخش دوم این نوشته نظریه‌های سودانگاران، مارکسیستها و محافظه‌کاران و رویکردهای پست‌مدرن به‌عنوان رقبای ناهمدل حقوق بشر معاصر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. با این وجود این نکته مورد توجه قرار گرفته که حتی اینان تحت تأثیر عمق و اقتدار گفتمان حقوق بشر معاصر حداقل به لحاظ عملی، به ضرورت تأمین حقوق و آزادیهای بنیادین در شکوفایی انسان معترف هستند.

در بخش سوم این نوشتار نگارنده توجیهات اخلاقی‌ای را به نفع مداخله حمایتی بشردوستانه در جهت ارتقای حقوق جهان‌شمول بشر ارائه داده است. در این بخش افزون بر استدلال رولز در کتاب حقوق ملت‌ها خواهیم دید که این

مداخله حمایتی بر مبنای نظریات فضیلت‌مدارانه و حتی سودانگاری جدید قابل توجیه است، چه رسد به نظریه اخلاقی کانتی.

## Moral Foundations of Contemporary Human Rights

Dr. S. M. Ghari S. FATEMI

### Abstract

In the first section of this theoretical study, I have dealt mainly with natural law theories and kantian approaches as the main theories providing moral foundations for the contemporary human rights. In particular, I have concentrated on Cicero as the first step on introducing the natural law theory in a systematic manner, on Aquinas because of this religious interpretation of the theory, on Grotius for his secular reading, on Finnis as a contemporary revival of the traditional natural theory and finally on Fuller for his rather analytical and procedural idea of the modern version of the theory. In this section I have also presented the kantian moral theory as a rational contractual foundation for contemporary human rights. Considering the principle of "kingdom of Ends" as the main pillar of his theory, I have in particular concentrated on Rawls's theory of justice in order to justify both the first and the second generations of human rights by referring

to his two principles of liberty and difference. The second section of this study deals with "Utilitarianism", "Marxism", "Conservatism" as well as "Postmodern" approaches to the contemporary human rights as the main rivals of both natural law theories and kantian approach. I, argue, however, that the justificatory power of human rights discourse is so strong that its power to convince its rivals of the necessity of respecting fundamental rights and freedoms for human flourishing, at least, practically is beyond question. The third section of this study is devoted to offering some moral justification in favor of protective humanitarian intervention to improve implementation of universal human rights standards. In addition to Rawls's argument in "Law of People", we shall see that the idea is justifiable via such moral theories as "Virtue Ethics" and even "New-utilitarianism, let alone kantian theory.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پیش در آمد

۱- آیا با وجود حجم عظیم اسناد حقوق بشری اعم از بین‌المللی، منطقه‌ای و حتی داخلی که دربردارندهٔ هنجارهای مشخص در این حوزه هستند، بحث از مبانی نظری حقوق بشر بحثی بی‌حاصل و صرفاً آکادمیک نیست؟ نگارنده بر این باور است که هنوز هم بحث از مبانی نظری حقوق بشر و بویژه مبانی اخلاقی آن بحثی زنده و پُرثمر خواهد بود. با این توضیح که حقوق بشر معاصر - به‌لحاظ تاریخی - خاستگاهی غربی دارد. هنجارهای مدرن حقوق بشری در گفتمان انسان‌مدارانه پس از عصر روشنگری متولد شده و رشد نموده است. سؤال این است که آیا یک ایده و دستاورد انسانی به فرهنگ و خاستگاه تاریخی خود اختصاص دارد؟ به دیگر سخن آیا مبانی اخلاقی که هنجارهای حقوق بشر از آن متولد شده است، صرفاً صبغه‌ای غربی داشته و مختص به همان فرهنگ هستند؟ ادعای وجود هنجارهای جهان‌شمول حقوق بشری جز با اثبات هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول ممکن نیست.

۲- حقوق در تعاملی تنگاتنگ با ضرورت‌ها و مقتضیات اجتماعی است. ضرورت‌ها و مقتضیات اجتماعی ضرورتاً پدیده‌هایی فراگیر و

جهان‌شمول نیستند. حتی می‌توان ادعا کرد که این ضرورت‌ها در اکثر موارد زمانی و مکانی هستند. به همین دلیل است که سیستم‌های حقوقی باید خود را با شرایط و اوضاع و احوال در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون هماهنگ سازند. آیا هنجارهای بنیادین حقوق بشری نیز چنین ویژگی‌ای دارند؟ یعنی محصول ضرورت‌ها و مقتضیات ویژه‌ای هستند؟ در سیر تحول این بحث، مشخص خواهد شد که هنجارهای حقوق بشری ماهیتی متفاوت از سایر هنجارهای حقوقی دارند. این تفاوت همانا در اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری است. در حالی که هنجارهای دیگر محصول مقتضیات و نیازهای خاص اجتماعی هستند، هنجارهای حقوق بشری ریشه در وجدان اخلاقی انسان دارند. حقوق انسان پیش از آن که حق‌های قانونی باشند حق‌هایی اخلاقی هستند.

۳- همین ویژگی اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری است که به نظریه‌پردازان جرأت ادعای جهان‌شمولی آنها را داده است. در حقیقت نزاع در مورد جهان‌شمولی هنجارهای حقوق بشری، نزاع بر سر وجود یا فقدان هنجارهای جهان‌شمول اخلاقی است. اگر حق‌های جهان‌شمول اخلاقی وجود داشته باشند - که وجود دارند - پس ناگزیر حق‌های جهان‌شمول حقوقی نیز بایستی به رسمیت شناخته شوند و مورد حمایت نظام‌های حقوقی قرار گیرند.

۴- بنابراین بحث ما در مورد مبانی اخلاقی حقوق بشر، در حقیقت مبناسازی نظری در اثبات جهان‌شمولی هنجارهای بنیادین حقوق بشر است. از این گذشته، رشد و تعمیق گفتمان حقوق بشر عرصه را بر نظریات

فلسفی نسبیّت گرای اخلاقی تنگ کرده است، چرا که انعکاس مستقیم نظریات اخلاقی در ساحت حقوق بشر، به درستی و قابل دفاع بودن نظریات نسبی گرایانه در عرصه اخلاق به شدت لطمه زده است. به عبارت دیگر، قلمرو حقوق بشر آزمایشگاه نظریات اخلاقی است. نظریه‌ای که از نسبیّت اخلاقی دفاع می‌کند منطقاً بایستی ملتزم به این باشد که ملاک و معیاری اخلاقی برای محکوم کردن نقض بنیادین‌ترین حقوق انسان وجود ندارد، چرا که ممکن است چنین نقضی براساس عرف، عادت و یا معیارهای فرهنگی موجّه جلوه کنند.

۵- حقوق بشر حق‌هایی جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب هستند که انسان‌ها به خاطر انسان بودنشان به صورت برابر بایستی از آنها بهره‌مند گردند. حقوق بشر نظامی است هنجاری، که وظایف متقابل افراد در انجام و یا خودداری از عملی و همچنین روابط آنها با اشیاء و یا موقعیت‌ها را در چارچوبی هنجاری و «باید مدار» تنظیم می‌کند. جهان‌شمولی، ذاتی و غیرقابل سلب بودن، ویژگی حق‌هایی هستند که انسان به دلیل حیثیت و کرامت (Dignity) خود باید به‌طور یکسان از آنها برخوردار گردد. جهان‌شمولی (Universality) به معنای فرافرهنگی، ذاتی (Intrinsic) به معنای پیوند با حیثیت و کرامت انسانی و غیرقابل سلب بودن (Inalienable) بدین معنی است که این حق‌ها ریشه در قانونگذاری و یا اراده حکومت ندارد. روشن است که غیرقابل سلب بودن به این معنی نیست که تحت هیچ شرایطی نتوان از برخی افراد به دلایل موجّه، پاره‌ای از این حقوق را سلب و یا اعمال آن را محدود کرد.



۶- از بررسی مبانی حقوق بشر، به‌طور منطقی به سؤال اخلاقی توجیه حق‌ها (Justification of Rights) منتقل می‌شویم. در حقیقت سؤال این است که چرا و کدام مبنای اخلاقی توجیه‌گر وجود حق‌های جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب برای انسان است. در مباحث آتی نظریاتی که می‌توانند توجیهی اخلاقی بر بهره‌مندی انسان از چنین حقوقی را ارائه دهند، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. دو مکتب حقوق طبیعی و اخلاق کانتی با تأکید بیشتری در این زمینه مورد اشاره قرار می‌گیرد، چه این که این دو رویکرد به‌خوبی می‌توانند چارچوبی تئوریک در توجیه اخلاقی حق‌های جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب برای انسان به‌عنوان انسان ارائه دهند.

۷- البته باید توجه داشت که مکتب‌های «حق‌مدار» فوق، تنها چارچوب‌های نظری مطرح در زمینه حقوق بشر نیستند. در این راستا دو رویکرد رقیب مورد توجه است؛ رویکردهایی اخلاقی که به‌لحاظ مبنایی قادر به توجیه وجود حق‌های جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب نیستند. شامل مارکسیسم (Marxism)، اخلاق فضیلت‌مدار (Virtue Ethics)، مکتب سودانگار (Utilitarianism)، رویکردهای محافظه‌کارانه (Conservatism) و نیز رویکردهای موسوم به پست‌مدرنیسم (Post-Modernism). از سوی دیگر رویکرد افرادی که به‌رغم تأکید بر ضرورت بهره‌مندی انسان از حقوق بنیادین در جهان معاصر، توجیه اخلاقی آن را لازم نمی‌دانند. در این مقاله، پس از بررسی نظریات حق - مدار، اشاره‌ای هم به این‌گونه رویکردها خواهیم داشت.

## بخش اول موافقان مبناساز

### نظریه حقوق طبیعی

#### طرح موضوع

۸- نظریه حقوق طبیعی نظریه‌ای است که به دوره یونان باستان باز می‌گردد. در حقیقت رگه‌های اولیه این نظریه در آثار فیلسوفان یونانی و بویژه رواقیان قابل جستجو است. نظریه‌های حقوق طبیعی را می‌توان به دو گروه نظریات سنتی و مدرن تفکیک کرد؛ دغدغه اصلی نظریات سنتی وجود قانون برتر و انطباق هنجارهای حقوقی با قواعد برتر است حال آن‌که دغدغه اصلی گروه مدرن ارائه تفسیری از ماهیت حقوق است. از بین نظریه پردازان قدیم سیسرو فیلسوف رومی به‌عنوان نماینده بارز سنت باستانی حقوق طبیعی و آکویناس متکلم معروف مسیحی در قرون وسطی، نظریه پردازانی همچون گروسسیوس، جان لاک و روسو در دوره پس از رنسانس و بالاخره جان فینیز از فیلسوفان معاصر - که می‌توان او را احیاگر حقوق طبیعی سنتی در دوره معاصر نامید - مورد توجه قرار می‌گیرند. نظریات حقوق طبیعی در حقیقت تئوری‌هایی درباره حقوق و بویژه رابطه اخلاق و حقوق هستند. البته بحث از حق‌ها (Rights) مؤلفه‌ای الزامی در همه نظریات حقوق طبیعی نیست. به عبارت دیگر، گرچه حق‌های طبیعی (Natural Rights) ریشه در نظریات حقوق طبیعی (Natural law theories) دارند، لیکن الزاماً بخش عمده‌ای از این نظریات را تشکیل

نمی‌دهند.<sup>۱</sup> به هر روی ایده‌های طبیعی که محصول نظریات حقوق طبیعی است، مهمترین تأثیر نظری را در تعمیق گفتمان حقوق بشر مدرن داشته است. در مباحث آتی به معرفی اجمالی دیدگاه‌های نظریه‌پردازان فوق و ارتباط آنها به حقوق بشر خواهیم پرداخت.

### سیرو (Cicero) و اولین گام‌های منسجم در زمینه حقوق طبیعی

۹- سیرو<sup>۲</sup> نظریه‌پرداز و سخنران مشهور رومی قرن اول قبل از میلاد همانند بسیاری از دیگر نویسندگان حقوقی یونان و روم شدیداً تحت تأثیر فلاسفه رواقی قرار داشت. گرچه در آثار افلاطون، ارسطو و سایر فلاسفه یونان قدیم نیز می‌توان رگه‌هایی را یافت که دلالت بر گرایش آنان به گونه‌ای حقوق طبیعی دارد، لیکن سیرو به کاملترین وجه، آنچه را که هسته محوری دیدگاه حقوق طبیعی سنتی است، اظهار داشته است. سیرو حقوق طبیعی را چنین توصیف می‌کند:

«قانون حقیقی همانا عقل سلیمی است که در مطابقت با طبیعت باشد؛ قانونی که جهان شمول، تغییرناپذیر و جاوید است؛ قانونی که از طریق فرامینش تعهد آفرین است و از طریق نواهی‌اش از انجام عمل نادرست باز می‌دارد. فرامین و نواهی این قانون، بر انسانهای خوب فرامین بیهوده‌ای نیستند، گرچه این فرامین تأثیری بر افراد فاسد نداشته باشند.»

1. Feldman, D. (1993), "Civil Liberties and Human Rights in England and Wales", Clarendon Press, Oxford, p. 20.

۲. برای آشنایی بیشتر رک.

Marcus Tullius Cicero (106-43-BC), Honderich, T., (1995), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, p. 135.

تغییر این قانون گناه است و تلاش بر بی‌اعتبار کردن آن مجاز نیست و حذف تمام آن غیرممکن است. اراده و تصویب مجلس سنا و یا اراده مردم نمی‌تواند ما را از تعهد نسبت به این قانون رها سازد. نیازی به مراجعه به خارج از خود، برای تفسیر و تبیین آن نداریم. قوانین متفاوتی برای روم، آتن و یا برای حال و آینده وجود ندارد، بلکه تنها یک قانون جاوید و غیرقابل تغییر برای تمام ملتها و تمام زمانها معتبر است. ارباب و حکمرانی بر تمام ما جز خداوند وجود ندارد، چرا که او نویسنده، قانونگذار و قاضی نسبت به این قانون است. هر آن کس از این قانون اطاعت نکند از خود می‌گریزد و طبیعت خود را انکار می‌کند و به دلیل همین واقعیت چنین کسی از بدترین مجازاتها رنج خواهد کشید، حتی اگر چه چنین شخصی بتواند از مجازاتهای متداول بگریزد»<sup>۳</sup>.

۱۰- این بیان سیسرو که در واقع می‌توان آن را وجه مشترک دیدگاههای سستی نسبت به حقوق طبیعی دانست، ویژگی‌های ذیل را برای حقوق طبیعی معرفی می‌کند:

- الف. عقلانی بودن این حقوق و توان دستگاه ادراکی انسان در تفسیر و تبیین آن، این حقوق گرچه ریشه‌ای الهی دارد لیکن در عمل، عقل آدمی است که آنها را مشخص، تفسیر و تبیین می‌کند.
- ب. جهان‌شمولی این حقوق نسبت به تمام زمانها و مکانها.

3. Freeman, M. D. A. (1994), "Lloyd's Introduction to Jurisprudence", Sweet and Maxwell, London, pp. 130-131.

ج. تغییر ناپذیری این حقوق و نادرستی تصویب هرگونه مقرراتی که کلاً و یا جزئاً در تعارض با این حقوق باشند.

د. انطباق این حقوق با طبیعت به طور عام و طبیعت انسانی به طور خاص.

ه. اخلاقی بودن این حقوق، به گونه‌ای که به دلیل ریشه وجدانی و عقلانی، ضمانت اجرای آن در مرحله اول وجدان اخلاقی - عقلانی انسان است.

و. به دلیل اخلاقی - عقلانی بودن این حقوق و ریشه آن در طبیعت انسانی، وضع و رفع آن نمی‌تواند به دست قانونگذار بشری باشد. به عبارت دیگر ریشه‌ای فراقراردادی و فراوضعی دارند.

رویکرد سیسرو را می‌توان گامی در جهت پیوند دادن اخلاق و حقوق به شمار آورد. در چنین نگاهی حقوق بایستی انعکاس اخلاق باشد. نظام حقوقی غیراخلاقی، نظامی است غیرموجه.

۱۱- گرچه نمی‌توان از این تحلیل سیسرو فهرستی از حقوق بنیادین بشر ارائه داد، لیکن براساس این تحلیل می‌توان ادعا کرد که حقوقی فراتر از اراده قانونگذار بشری و فراتر از توافق قراردادی وجود دارند. حقوقی که مرز زمانی و مکانی نمی‌شناسد و ریشه آن، نه در اراده قانونگذار و یا توافق جمعی، بلکه در طبیعت انسانی است. باور به وجود هنجارهای برتری که ریشه در وجدان اخلاقی انسان دارند، بعدها الهام‌بخش حرکت‌های آزادی‌خواهانه در تحدید قدرت حاکمیت دولت‌ها و توسعه گفتمان حقوق

بشری شد. در بررسی دیدگاه نویسندگان پس از عصر روشنگری خواهیم دید که گرچه آنان تلقی نسبتاً متفاوتی از سیسرو داشته‌اند، لیکن تحلیل آنها بر باوری محورمدارانه از حقوق طبیعی که میراث رویکرد یونان قدیم و به‌ویژه سیسرو می‌باشد، استوار است. مفاهیمی همچون حقوق غیرقابل سلب و جهان‌شمول که در اسناد حقوق بشری قرن هجدهم و حتی اسناد معاصر دیده می‌شود، بی‌تردید ریشه در همین نگاه باستانی به حقوق طبیعی دارد. در حقیقت سیسرو با طرح مفهوم حقوقی جهان‌شمول، فرازمان و فرا قانون، از هنجارهایی سخن می‌گوید که به‌عنوان اصول برتر، عقل انسانی فارغ از شرایط و مقتضیات اجتماعی قادر به شناسایی آنها است. این اصول جهان‌شمول اخلاقی و عقل‌مدار هدایت‌گر هنجارهای حقوقی است. به هر روی ایده وجود چنین هنجارهایی به وضوح می‌تواند الهام‌بخش حقوق بنیادین انسانی باشد. حقوقی که با حیثیت انسانی در پیوند مستقیم است.

۱۲- گرچه سیسرو واضع اصلی حقوق طبیعی را خداوند می‌داند، اما نمی‌توان وی را در کنار آکویناس<sup>۴</sup> متکلم مسیحی قرن سیزدهم میلادی نشانند. آکویناس بی‌تردید از فلسفه یونان (عموماً) و رویکرد سنتی حقوق طبیعی (خصوصاً) عمیقاً تأثیر پذیرفته است، لیکن دغدغه او دغدغه‌ای متفاوت از سیسرو و فلاسفه رواقی و یا افلاطون و ارسطو است. آکویناس در واقع دغدغه کتاب مقدس را داشته و می‌خواهد تئوری خاصی، مبتنی بر

4. Thomas Aquinas (1224-7).

برای آشنایی با آراء فلسفی و همچنین زندگی‌نامه علمی وی رک.

Honderich, T. (1995), pp. 43-47.

جمع بین وحی و عقل ارائه دهد. برای متکلم هوشمندی همچون آکویناس بسی روشن است که نگاه و تحلیل رایج کلیسا به دلیل بستن راه عقل، بزودی در تقابل با وجدان عقلانی - اخلاقی جامعه قسار خواهد گرفت. تحولات آتی جامعه انسانی برای فرهیخته‌ای همچون او چندان غیرقابل پیش‌بینی نبود، بنابراین رسالت خود می‌دید که با ارائه تئوری تفسیر وحی، جایگاه ویژه‌ای برای عقل تعریف کند.

#### آکویناس و قرائت دینی از حقوق طبیعی

۱۳- آکویناس متکلم و فیلسوف شهیر مسیحی، بی‌تردید مهمترین احیاگر حقوق طبیعی در قرون وسطی است. حقوق طبیعی آکویناس در فضایی کلامی و الهیاتی مطرح می‌شود، در واقع چنانکه بیان شد دغدغه اصلی او نه حقوق طبیعی که ارائه تفسیر و چارچوبی نظری برای جایگاه وحی و قوانین الهی در نظام هنجاری جوامع انسانی است. آکویناس قانون را به چهار گروه طبقه‌بندی می‌کند:<sup>۵</sup>

الف - قانون جاوید (Lex aeterna) را که تجلی حکمت الهی است تنها خداوند می‌داند و آنان که به حریم قدسی او راهی دارند. این گونه قوانین در واقع طرح خداوند برای جهان هستی است که نه تنها انسان که تمام هستی محکوم و مشمول آن هستند.

۵. رک.

Aquinas, T., "The Various Types of Law", Summa Theological, Translated by J. G. Dawsom, ed., l'Entrèves, Basil Blackwell

به نقل از:

Freeman, M. D. A, (1994), pp. 132 -137.

ب - قانون الهی (Lex divina)، قانونی است که توسط وحی ارسال و در کتب مقدس منعکس شده است.

ج - قانون طبیعی (Lex naturalis) که قانونی جاوید، ابدی و جهان‌شمول است و شامل همه انسانها خواهد بود. قانونی که نتیجه شهود عقلانی انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی عاقل بوده و قابل درک و فهم برای عقل بشری است، البته این قانون برای همه انسانها به‌گونه‌ای یکسان قابل فهم و قابل اعمال است.

د - قانون بشری (Lex humana) و یا قانون وضعی (Positive law) که اعتبار آن در قانون طبیعی ریشه دارد، کپی صرف از این قانون نیست، بلکه بیان جزئیات و موارد، به اقتضای شرایط و اوضاع و احوال در پرتو قواعد کلی قانون طبیعی است. قانون انسانی در صورتی عادلانه و قابل قبول است که مفید، ضروری، روشن و خیرخواهانه باشد.

۱۴- آکویناس بحث قابل توجهی، راجع به قوانین عادلانه و غیرعادلانه و رابطه آنها با قانون الهی و قانون طبیعی دارد. نگاه او به طبقه‌بندی قوانین و ایده قانون طبیعی وی، پیامدهای قابل توجهی به‌ویژه در عرصه احترام به مالکیت خصوصی داشته است. همچنان‌که در ابتدای این بحث اشاره شد، دغدغه اصلی آکویناس ارائه نظریه‌ای تمام‌عیار درباره نقش وحی و رابطه وحی و عقل بوده است. پیامد این طرح، ارائه جایگاه قابل توجهی برای عقل بشری، در دو حوزه بسیار مهم هنجارسازی در روابط اجتماعی است. پذیرش شهود عقلانی در درک و فهم حقوق طبیعی و به‌رسمیت شناختن نقش انسان در تبیین جزئیات ضروری در پرتو حقوق



طبیعی، راه را در جهان مسیحیت بر عقلانی شدن رویکردهای حقوقی و یا به عبارت دقیق تر عرفی شدن (Secularization) نظام حقوقی باز کرد. در مباحث آتی خواهیم دید که چگونه نظریه پردازان بعدی به رغم وفاداری به مسیحیت، قرائتی عرفی (Secular) و غیردینی از حقوق طبیعی ارائه دادند. آکویناس خود در پی عرفی کردن حقوق در جهان مسیحیت نبود، لیکن راهی که او آغاز کرد، سرانجامی جز این نمی توانست داشته باشد. همچنین ایده حقوق یکسان و جهان شمول که مشخصه حقوق طبیعی آکویناس است به وضوح متأثر از ایده های یونانیان قدیم و بویژه رواقیان است. ایده های که سیسرو نظریه پرداز رُم قدیم به روشنی از آن دفاع کرده بود.

### گروسیوس (Grotius) و عرفی کردن حقوق طبیعی

۱۵- رنسانس<sup>۶</sup> عصری جدید و متمایز در حیات معرفتی اروپا و جهان می باشد. بررسی تحولات معرفتی این دوره و پس از آن، افق های عبرت آمیزی را در حوزه تحولات هنجاری خواهد گشود. معمولاً عرفی کردن حقوق طبیعی (Secularization of natural law) را بانام گروسیوس پیوند می زنند.<sup>۷</sup> گروسیوس عرصه جدیدی را که همانا رویکردی مدرن و متأثر از دستاوردهای فلسفی و معرفتی دوره روشنگری و پس از رنسانس بود، در مقابل حقوق طبیعی باز کرد. رویکرد مدرن با

6. Hugo Grotius (1583-1645),

برای آشنایی با زندگی علمی وی رک.

Honderich, T. (1995), p. 328.

7. See Freeman, M. D. A. (1994), pp. 100-101 and Bix, B. (1995), "Natural Law Theory", Patterson, D., A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory, Blackwell Publisher, p. 227.

این بیان گروسیوس که حقوق طبیعی حتی اگر خداوند هم وجود نداشت قابل تحصیل بود، پیوندی غیرقابل انکار دارد. در حقیقت نگاه غیردینی به حقوق طبیعی نقطه عطفی است که این ایده را از فضای کلامی و دینی به قلمرو بشری وارد می‌کند. اما دیدیم که ایده عقل‌مداری حقوق طبیعی در طبقه‌بندی معروف آکویناس نیز پذیرفته شده است. به نظر می‌رسد - آنچنان که فینیز (Finnis) به‌خوبی بیان کرده، دغدغه آکویناس نه غیردینی کردن حقوق طبیعی که ارائه تبیینی مستقل از حقوق طبیعی است. آکویناس در واقع در پی آن است که بگوید حسن و قبح اشیاء و هنجارها در طبیعت آنها (و نه در احکام الهی) نهفته است. ایده‌ای که دستاورد معمای معروف افلاطون است؛ «مطلوبیت و یا به عبارتی حسن و قبح اشیاء به خاطر آن است که خدایان خواسته‌اند؟ یا این که چون اشیاء و احکام مطلوب و خوب هستند خدایان آنها را می‌خواهند و چون نامطلوب و قبیح باشند، خدایان از آنها باز می‌دارند؟»<sup>۸</sup> ایده ذاتی بودن حسن و قبح اشیاء و هنجارها نه تنها ایده‌ای شناخته شده در جهان غرب است، بلکه در جهان اسلام نیز ایده‌ای شناخته شده می‌باشد. معتزلیان برخلاف اشعریان از چنین دیدگاهی دفاع می‌کردند، دیدگاهی که حسن و قبح را نه وابسته به اراده الهی بلکه مستقل از اراده الهی می‌دانست.

8. Is the pious loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is loved by the gods? Plato, "Euthyphro", M. Cahn, S. (1990), "Classics of Western Philosophy", Hackett Publishing Company, U.S.A, p. 28.

۱۶- دغدغه گروسیوس - که مبتنی بر ایده قرارداد اجتماعی (Social Contract) است - ارائه نظامی هنجاری در روابط بین الملل و بویژه حقوق جنگ است.<sup>۹</sup> تردیدی نیست که در جنگ بیشترین تهدیدها متوجه حقوق بنیادین انسانی که همانا حیات و امنیت است خواهد بود. گروسیوس که در زمان جنگ‌های طولانی اروپا ایده‌های خود را تنظیم می‌کرد، در پی ارائه نظریه‌ای منسجم برای تنظیم روابط ملتها بویژه در هنگام جنگ بود. نکته قابل تأمل در اندیشه گروسیوس این است که وی از یک سو آزادی افراد را در حذف و برکنار کردن حاکمیت رد می‌کند. او معتقد است که افراد در یک قرارداد اجتماعی، آزادی خود را به بهای امنیت به حاکمیت وامی‌گذارند و لذا نمی‌توانند علیه حاکمیت طغیان کنند، حتی اگر حاکمیت قوانین غیرعادلانه‌ای وضع کند. این نگاه گروسیوس با هیچ قرائتی از حقوق طبیعی سازگار نیست. نگاه مصلحت‌محورانه به حاکمیت و امنیت و قربانی کردن آزادی افراد در پای آن بیشتر با نظریات سود مدار سازگار است تا رویکردهای حقوق طبیعی. از سوی دیگر گروسیوس به صورت تناقض آمیزی حاکمیت را ملزم و محدود به حقوق طبیعی می‌داند. محدودیت حاکمیت به حقوق طبیعی از یک سو و انکار حق آزادی مردم در عدم اطاعت از قوانین ناعادلانه و یسا طغیان، با آموزه‌ها و ایده‌های محوری حقوق طبیعی قابل توجیه و تبیین نیستند. با این وجود نایستی نقش مهم وی را به بویژه در حوزه حقوق بشردوستانه در شرایط جنگی نادیده گرفت. تئوریزه کردن حقوق طبیعی عرفی نیز به نوبه خود دستاورد دیگری است که این نظریه پرداز از خود بجای گذاشت؛ دستاوردی که

9. Freeman, (1994), ibid.

بعدها الهام بخش بسیاری از فیلسوفان جهان غرب در ارائه طرحی عرفی از حقوق طبیعی بوده است. ایده‌ای که گروسیوس بی تردید مبدع آن نبود، لیکن در دوره مدرن به نام او ثبت شد.

### جان لاک و لیبرالیسم حقوق طبیعی مدار

۱۷- جان لاک<sup>۱۰</sup> بی تردید یکی از مؤثرترین فیلسوفان در دوره پس از عصر روشنگری است که تأثیر غیرقابل انکاری در تعمیق و گسترش گفتمان حقوق بشر مدرن داشته است. در تأثیرگذاری او همین بس که بنیانگذاران قانون اساسی ایالات متحده امریکا و تدوین کنندگان اعلامیه استقلال امریکا (The 1776 Declaration of Independence)، ایده‌های حقوق بشری خود را که رنگ و بویی فردگرایانه و حقوق طبیعی محورانه داشته است تا حدود زیادی از اندیشه‌های جان لاک الگو گرفته‌اند.<sup>۱۱</sup> حتی برخی نویسندگان، تمام ویژگی‌های فرهنگ امریکایی و قانون اساسی آن را به لیبرالیسم لاک می‌دهند،<sup>۱۲</sup> گرچه به دشواری بتوان از چنین ادعایی دفاع کرد و نقش دیگر نظریه پردازان اندیشه سیاسی همچون روسو و مونتسکیو را نصادیده گرفت. جان لاک همانند توماس هابز (Thomas Hobbes) از وضعیتی طبیعی (State of nature) سخن می‌گوید

10. John Locke (1632-1704).

برای آشنایی با زندگی علمی وی رک.

Honderich, T. (1995), pp. 493 - 496.

۱۱. رک.

Hames T. and Rae N. (1996), "Governing America. History, Culture, Institutions, Organization, Policy", Manchester University Press, UK, pp. 47-55.

12. Ibid, p. 53.

که انسانها قبل از تشکیل جامعه مدنی (Civil society) در آن زیست می کرده‌اند. در وضعیت طبیعی لاک، حکومت و مراجع سیاسی که حقوق و آزادیهای مردم را محدود کنند وجود نداشته و تکالیف مردمان مستقیماً از خداوند نشأت می گرفته است. این تکالیف عبارت از تکلیف به احترام و عدم اضرار به جان، مال و آزادی دیگران بوده است.<sup>۱۳</sup>

۱۸- در وضعیت طبیعی لاک انسانها آزاد بوده‌اند. در حقیقت تصویر لاک از وضعیت طبیعی برخلاف تصویر بد بینانه هابز از طبیعت انسانی، تصویری خوشبینانه است. بنابراین قرارداد اجتماعی از منظر وی قرارداد حداقلی است، به گونه‌ای که مردمان در قرارداد اجتماعی، حداقل لازم از آزادی خود را برای تشکیل جامعه مدنی به حاکمان می سپارند؛ حداکثر آزادی برای مردمان و اختیارات محدود برای حاکمان. بی جهت نیست که سنت نهادینه شده لیبرالیسم در قانون اساسی امریکا را با نام لاک پیوند زده‌اند. به هر روی اصل عدم ولایت به عنوان محوری ترین اصل در تشکیل جامعه مدنی و شکل گیری نهادهای کنترل کننده حقوق و آزادیهای مردم، در اندیشه لاک میراث بجای مانده از وضعیت طبیعی است؛ میراثی که حاکمان و شهروندان بایستی به مقتضیات آن پایبند بوده و آن را پاس بدارند. حاصل جمع منطقی اصل عدم ولایت و قرارداد اجتماعی همانا نظام مبتنی بر قانون اساسی می باشد که براساس آن حوزه اختیارات حاکمان در تحدید حقوق و آزادیهای فردی، محدود به میزان گذشت افراد از

13. Loke, J. (1960), "Two Treaties of Government", Peter Laslett, Cambridge University Press, II, cap. 6.

آزادیهایشان خواهد بود، که از دید لاک این گذشت از آزادیها به نفع حکومت بسیار محدود خواهد بود، محدود به حفظ آزادی و امنیت آنها و حل و فصل تعارضات بین افراد. لازمه عملی چنین نظامی وجود ابزارهای کنترل حکومت است، چه این که حکومت که اکنون از حاصل جمع آزادیهای اعطایی افراد، قدرتی وافر یافته است خود می‌تواند به تهدیدی جدی برای آزادیها تبدیل شود. در این رابطه در اندیشه لاک رد پای دو راه حل سازمانی و ماهوی را مشاهده می‌کنیم. ساز و کار سازمانی لاک همچون برخی دیگر از نظریه پردازان پس از عصر روشنگری همانا سیستم تفکیک قوا است و راه حل ماهوی او محدودیت‌هایی است که قانونگذار بشری در وضع مقررات دارد، محدودیت‌هایی که در چارچوب اندیشه کلاسیک حقوق طبیعی معنا می‌یابند.

۱۹- دغدغه اصلی لاک جان، مال و آزادی افراد است. طبیعی است که چنین دغدغه‌ای بیشتر ناظر به حقوق مدنی - سیاسی خواهد بود. این دغدغه به خوبی در اسناد متأثر از اندیشه لاک همچون اعلامیه استقلال امریکا و قانون اساسی آن منعکس است. اصولاً به دلیل شرایط خاص سیاسی آن دوره و وجود حکومت‌های فاسد و خودکامه، عمده عنایت اندیشمندان حقوق مدنی - سیاسی افراد بوده است. از دیدگاه لاک هیچ کس قدرت مطلق بر دیگری ندارد و از آنجا که حکومت چیزی جز حاصل جمع قدرت‌های اعطایی افراد برای تشکیل جامعه مدنی نیست، نمی‌تواند قدرت مطلق داشته باشد. آدمیان در وضعیت طبیعی نیز قدرت محدودی داشته، مکلف به احترام به جان، مال و آزادی دیگران و عدم اضرار به یکدیگر

بوده‌اند. حکومت نیز اکنون چنین تکلیفی دارد و قدرتی بالاتر از افراد در وضعیت طبیعی نخواهد داشت. آنچنان که افراد در وضعیت طبیعی حق نداشتند بی‌جهت متعرض جان، مال و آزادی افراد شوند و تنها حق داشتند در مقام دفاع از جان، مال و آزادی خود در برابر دیگران اقدام کنند، حکومت نیز براساس قرارداد اجتماعی، در همین محدوده نماینده مردم خواهد بود.

«قانون وضعیت طبیعی به‌عنوان قانون و قاعده ابدی برای تمام انسانها اعم از قانونگذاران و دیگران باقی خواهد ماند. قانونی که آنها برای رفتار و اعمال خود و دیگران وضع می‌کنند بایستی در مطابقت با قانون طبیعت باشد، یعنی باید با اراده الهی هماهنگ باشد. قانونی که اعلام و بیان است، اعلام قانون بنیادین طبیعت که نگهدارنده نوع بشر بوده، هیچ تصویب و تجویز انسانی نمی‌تواند بر علیه آن مطلوب و یا معتبر باشد».<sup>۱۴</sup>

نگاه لاک به حقوق طبیعی نگاهی کلاسیک و سنتی است، یعنی وجود قوانین برتر (Higher law) به‌عنوان معیاری برای تشخیص درستی و نادرستی رفتار و مقررات موضوعه. این نگاه به حقوق طبیعی در کنار تلقی او از وضعیت طبیعی که تلقی خوشبینانه و مثبتی از وضعیت آدمیان است، قرار می‌گیرد. وضعیتی که افراد آزادی و حقوقشان تنها محدود به احترام و عدم اضرار به جان، مال و آزادی دیگران می‌شده است.

14. Loke, J. (1960), *ibid*, II, cap 11.

۲۰- محوریت حق مالکیت در اندیشه جان لاک، این ایده را متبادر می‌سازد که او از مدافعان سرسخت سرمایه‌داری و از مخالفان دولتهای رفاه (Welfare-state) باشد. لیکن تأمل در آراء جان لاک نشان می‌دهد که به‌رغم محوریت حق مالکیت، لاک هرگز به حاکمیت مطلق بازار در حوزه روابط انسانی قائل نیست. در حقیقت لاک به‌وضوح گونه‌ای از حق افراد بر حداقل‌های معیشتی را مطرح می‌نماید، حتی که از یک‌سو به دولت‌ها اختیار مداخله حمایت‌گرایانه در جهت تأمین حداقل‌های معیشتی را می‌دهد و از سوی دیگر افراد را در برابر هم‌نوعان نیازمند خود موظف می‌سازد. از نظر جان لاک اگر در اثر آزادی مطلق بازار در روابط اقتصادی و عدم مداخله تعدیلی دولت، انسانهایی از گرسنگی بمیرند، طرفی که بر این وضعیت اصرار داشته و به گرسنگی دیگران بی‌توجه بوده مرتکب قتل شده است.<sup>۱۵</sup> بازگرداندن بر خورداری افراد از حداقل معیشتی به حق و ارزش حیات، ایده ارزشمندی است که می‌تواند به‌عنوان توجیه حق اخلاقی افراد بر نسل دوم حقوق بشر - که همانا حداقل‌های معیشتی و تکلیف دولتها بر تأمین آنها است - مطرح گردد. همچنین ارجاع حق به «حداقل‌های معیشتی» و «حق حیات» به‌گونه‌ای توجیه این حق‌ها در چارچوب «نظام‌واره حقوق طبیعی» محور جان لاک است.

15. Freeman, M. D. A. (1994), p. 107,

به نقل از:

Vendito in J. Dunn, "Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory", (1968), XVII, Political Studies, p. 84.



جان فینیز احیاگر معاصر نظریه سنتی حقوق طبیعی

۲۱- جان فینیز<sup>۱۶</sup> بی تردید یکی از فیلسوفان مؤثر در حوزه فلسفه حقوق، فلسفه سیاست و بویژه در بحث رابطه اخلاق و حقوق - در ادبیات فلسفه هنجاری - در دنیای انگلیسی زبان است. در واقع نمی توان تردید کرد که اثر گرانسنگ فینیز تحت عنوان حقوق طبیعی و حق های طبیعی (Natural Law and Natural Rights)<sup>۱۷</sup> با اهمیت ترین تبیینی است که در دهه های اخیر از حقوق طبیعی سنتی ارائه شده است، به همین جهت نمی توان دستاوردها و تأملات بدیع فینیز و در نتیجه تعمیق گفتمان حقوق طبیعی توسط وی را در آن نادیده گرفت. دغدغه اصلی فینیز نیز همانند سایر مؤلفان حقوق طبیعی رابطه حقوق و اخلاق و ماهیت حقوق است. البته کتاب مزبور نسبت به مسأله حقوق بشر نیز بی تفاوت نبوده است، در حقیقت افزون بر فصل مستقلی که این کتاب به حق ها اختصاص داده است، چنانکه خود فینیز تصریح می کند: «تقریباً همه چیز در این کتاب، درباره حقوق بشر است»<sup>۱۸</sup>.

از نظر فینیز حقوق بشر، زبان معاصر (Contemporary idiom) حق های طبیعی است و لذا تصریح می کند که این اصطلاح را وی به صورت مترادفی (Synonymously) بکار می گیرد.<sup>۱۹</sup>

16. John Finnis.

Honderich, T. (1995), p. 281.

17. Finnis, J. (1980), "Natural Law and Natural Rights", Clarendon Press, Oxford.

18. Finnis, J. (1980), *ibid*, p. 200.

19. *Ibid*.

۲۲- از نظر جان فینیز حقوق طبیعی مجموعه اصولی هستند که عقلانیت عملی (Practical reasonableness) در تنظیم زندگی و اجتماع انسانی مقرر می‌دارند. فینیز بر این باور است که ارزش‌های پایه‌ای (Basic goods) وجود دارند که از آنها به‌عنوان بنیادین‌ترین ارزش در زندگی انسانی یاد می‌شود.<sup>۲۰</sup> وی فهرستی را شامل هفت مورد به‌عنوان ارزش‌های پایه پیشنهاد می‌کند و معتقد است:

اولاً، همه آنها به‌صورت برابر گونه‌ای بدیهی از ارزش هستند؛  
ثانیاً، هیچکدام از آنها به‌صورت تحلیلی قابل فروکاستن و تحویل به یکدیگر و یا ابزار برای رسیدن به ارزش دیگری نیستند؛ و  
ثالثاً، هر کدام از آنها وقتی مورد توجه و تمرکز خاص ما قرار می‌گیرد، می‌تواند به‌عنوان مهمترین تلقی شود.

فهرست جان فینیز شامل حیات (Life)، معرفت (Knowledge)، سرگرمی (Play)، تجربیات زیبا شناختی (Aesthetic experience)، اجتماعی بودن و یا دوستی (Sociability or Friendship)، عقلانیت عملی (Practical reasonableness) و مذهب (Religion) می‌باشد. البته فینیز خود توجه دارد که در کنار فهرست هفت‌گانه بالا تعداد بی‌شماری از اهداف و مطلوب‌هایی وجود دارند که آدمیان به‌دنبال آنها هستند، لیکن وی معتقد است که هر کدام از این اهداف و مطلوب‌ها؛ یا در مسیر تعقیب و پی‌گیری ارزش‌های هفت‌گانه فوق مطرح می‌شوند و یا این که در مسیر درک و فهم آنها به کار می‌آیند.

20. Ibid, pp. 81-96.

۲۲- ارزش حیات اولین ارزشی پایه‌ای است که در پاسخ به حفظ نفس مطرح می‌شود. این واژه تمام جلوه‌های حیات مناسب انسانی، از جمله سلامت جسمانی و رهایی از درد و رنج را شامل می‌شود.

معرفت از دید فینیز ترجیح حقیقت بر باور غلط است. این ارزش در پاسخ به کنجکاوی انسان شکل می‌گیرد و همین ارزش و کنجکاوی است که انسان را وادار می‌کند تا زیر بار جهالت و نادانی نرفته و تن به هر ادعایی ندهد. معرفت، ارزشی مستقل و ذاتی است و نه یک ارزش ابزاری.

و اما سرگرمی از دید فینیز شامل ترجیحاتی می‌شود که هر انسانی در زندگی ممکن است خود را بدان مشغول دارد. این مشغولیت ممکن است اجتماعی، فکری و یا مادی باشد. فینیز، اشاره می‌کند که گرچه تحلیلی خاص از اخلاق، ممکن است این ارزش پایه را در زندگی انسان نادیده بگیرد، لیکن یک مردم‌شناس (Anthropologist) به سادگی می‌تواند این وجهه از زندگی انسان را به عنوان عنصری که به دیگر ارزشها قابل فروکاستن نیست (Irreducible Element)، در فرهنگ انسانی مشاهده کند.

تجربه زیباشناختی از دید فینیز در واقع همان تجربه زیبایی است، که نقش غیرقابل انکاری را در شکوفایی انسانی ایفا می‌کند. گرچه گونه‌های متعددی از این تجربه در سرگرمی‌های گوناگون از قبیل هنر و ورزش یافت می‌شود، لیکن زیبایی یک عنصر اجتناب‌ناپذیر و ضروری در سرگرمی نیست.

اجتماعی بودن و یا دوستی نیز ارزش پایه‌ای است که قابل فروکاستن به ارزش دیگری نیست. این ارزش خود واجد اهمیت است،

بدون آن که به عنوان ابزاری برای دیگر ارزشها قلمداد کرد. به باور فینیز این ارزش اعمالی را دربر می گیرد که به خاطر اهداف و مقاصد دوست و به منظور رفاه و زندگی خوب او صورت می پذیرد.

عقلانیت عملی عبارت از ارزش پایه‌ای است که مطابق آن فرد چگونگی زندگی و راه و رسم آن را سامان می دهد، روابط خود با افراد را تنظیم نموده، به صفات فردی خود شکل می دهد. به دلیل ارتباط این ارزش با بحث حقوق بشر در مباحث آتی بیشتر بدان خواهیم پرداخت.

مذهب از دید فینیز مفهومی گسترده دارد. از دید وی مسائلی همچون مبدأ هستی (Origin of cosmic)، نظم حاکم بر هستی (Cosmic Order)، آزادی و اختیار انسانی (Human Freedom) و عقل انسانی در حوزه این ارزش قرار می گیرند. این گونه مسائل نه تنها برای متدینان به ادیان مطرح است که برای افراد غیر متدین نیز مطرح خواهد بود. بنابراین مذهب به این معنا یک ارزش پایه برای همه انسانها است و نه تنها متدینان.

۲۴- عقلانیت عملی در اندیشه فینیز مبنای حقوق بشر معاصر است.<sup>۲۱</sup> چنانکه گفتیم بر مبنای عقلانیت عملی است که انسانها زندگی خود و روابطشان با دیگری را تنظیم می کنند. حقوق در این رویکرد بایستی جلوه گاه ارزش‌های پایه باشد. عقلانیت عملی که همانا تدبیر عقلانی انسان در دست‌یابی به شکوفایی است، چگونگی نهادینه کردن تضمین این

۲۱. رک.

Finnis, J. (1980), *ibid*, "Rights", Chapter 8, pp. 199-230; *Ibid*, "Justice", Chap. 7, pp. 160-199.

ارزش‌های پایه را تبیین خواهد کرد. بر مبنای چنین تحلیلی زندگی مطلوب انسانی در پرتو تضمین حقوق و آزادی‌های بنیادین بشر تحقق خواهد یافت، چرا که تضمین حقوق و آزادیهای مدنی - سیاسی در کنار تضمین حداقل‌های معیشتی، اجتماعی و فرهنگی بی‌تردید مطلوب انسان در زندگی معاصر است. در پرتو عقلانیت عملی است که انسان می‌تواند این‌گونه از روابط اجتماعی و انسانی را ترسیم و تبیین کند.

۲۵- باید توجه داشت که محوریت ارزش‌های پایه می‌تواند نظریه حقوق طبیعی فینیز را به گونه‌ای با نقد وارد بر نظریه نفع‌انگار مواجه نماید. در مباحث آتی خواهیم دید که مشکل نظریه سودانگار امکان قربانی کردن حق‌ها در پای نفع و سود جمعی است. آیا فینیز نیز در صورت لزوم تن به این خواهد داد که حق‌های فردی را به پای ارزش‌های پایه قربانی کند؟ از جمله پاسخهایی را که می‌توان مطرح کرد این است که ارزش‌های پایه فینیز، برخلاف ارزش محوری نفع‌انگاران، ماهیتاً حقوق بشری هستند. به دیگر سخن این ارزش‌ها به گونه‌ای هستند که در مقام تحلیل، چیزی جز به رسمیت شناختن حقوق و آزادیهای بنیادین فردی و حداقل‌های معیشتی، فرهنگی و اجتماعی را در پی ندارند. بنابراین گرچه محوریت ارزش می‌تواند به گونه‌ای حق‌ها را تحت الشعاع قرار دهد، لیکن از آنجا که این ارزش‌ها می‌توانند به گونه‌ای تحلیلی، به حق‌های بنیادین انسانی بازگردانده شوند، در عمل نمی‌توان نسبت به نظریه فینیز، آن نگرانی را داشت که نسبت به نظریه سودانگار وجود دارد.

## لان فولر (Lon Fuller) دغدغه‌ای متفاوت

۲۶- اگر پیوند ناگسستنی اخلاق و حقوق و تلاش در جهت تئوریزه کردن این پیوند و نفی عنوان حقوق از هنجارهای غیر اخلاقی را نکته محوری نظریات حقوق طبیعی بدانیم، در این صورت بی‌تردید لان فولر را بایستی از نظریه‌پردازان معاصر - و البته برجسته - تئوری حقوق طبیعی به‌شمار آورد. فولر از این جهت در بحث از حقوق طبیعی اهمیت دارد که نگاه و نحوه رویکردش به رابطه اخلاق و حقوق با رویکرد سنتی متفاوت است. اگر دغدغه اصلی تمام نظریه‌پردازان حقوق طبیعی سنتی - و از جمله نظریه‌پردازان معاصر چون جان فینیز - توجه رابطه اخلاق و حقوق از نظر محتوای هنجارهای حقوقی بوده و هست، فولر متأثر از مباحث مدرن فلسفه حقوق معاصر - و بویژه تلاش‌های جدید پوزیتیویستها - از یک سو و دفاعیات مأموران رژیم نازی آلمان مبنی بر قانونی بودن رفتارهای غیرانسانی آنان از سوی دیگر در پی تبیین مفهوم حقوق از نظر فرآیند شکل‌گیری و شرایط شکلی قانون اخلاقاً موجه بود. از همین روست که برخی نویسندگان معاصر به‌درستی فولر را جزء نظریه‌پردازان حقوق طبیعی مدرن که دغدغه‌ای متفاوت از نظریه‌پردازان حقوق طبیعی سنتی دارند طبقه‌بندی کرده‌اند.<sup>۲۲</sup>

۲۷- فولر در کتاب معروف اخلاقی بودن قانون با طرح ایده اخلاقیات درونی قانون (internal morality of law) تلاش در ایجاد پیوند

22. Bix, B., (1999), *Natural Law Theory*, in ed. Patterson, D., *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Publisher, pp. 231-232.

بین اخلاق و قانون دارد. از نظر او قانونی که واجد شرایط هشتگانه ذیل نباشد اساساً شایستگی اطلاق نام قانون را ندارد.

۱- عمومیت ۲- انتشار رسمی ۳- عطف به ماسبق نشدن ۴- وضوح و شفافیت ۵- غیرمتعارض بودن ۶- امکان امثال (یعنی فراتر از توان افراد نباشد)، ۷- استمرار نسبی (یعنی دچار تغییرات مکرر و مداوم نباشد، به گونه‌ای که شهروندان نتوانند عمل خود را با آن تنظیم کنند) ۸- وجود انطباق بین قانون اعلامی و اجرای آن توسط کارگزاران و مجریان. از نظر فولر مصوبه فاقد شرایط فوق به دلیل آن که نمی‌تواند به هدف اصلی قوانین که همانا تنظیم زندگی اجتماعی شهروندان است دست یابد، حتی اگر به ظاهر همانند قانون باشد در واقع قانون نیست، درست مثل چاقویی که توان بریدن نداشته باشد، چنین ابزاری حتی اگر به ظاهر به شکل چاقو باشد چون کارکرد اصلی چاقو را ندارد شایستگی اطلاق آن نام را ندارد.<sup>۲۳</sup>

۲۸- فولر نمی‌تواند تصور کند که یک نظام اهریمنی بتواند قوانین واجد شرایط فوق را تهیه کرده و ابزار حاکمیت غیرانسانی خود قرار دهد. در حقیقت تجربه نظام فاشیستی نازی که پیش‌روی فولر و دیگران قرار داشته، نظامی با قوانینی بوده است که برخی از مقتضیات فوق را رعایت نمی‌کرده است. بنابراین از دید فولر قوانین این‌چنینی اصولاً قانون به معنای واقعی آن نبوده‌اند. در این مورد، یعنی سلب عنوان قانون از قانون غیراخلاقی، فولر با نظریه‌پردازان سنتی حقوق طبیعی همچون آکویناس هم عقیده است. به دیگر سخن هر دو ادبیات مشترکی را انتخاب کرده‌اند.

23. See: Fuller, L. (1969), *The Morality of Law*, Yale University Press, pp. 39-44.

تفاوت اصلی فولر با آن نظریه پردازان در این است که منظور نظریه پردازان سنتی از قانون غیر اخلاقی قانونی است که از لحاظ محتوا فاقد محتوای اخلاقی باشد، یعنی با قانون برتر (higher standard) در تعارض باشد و حال آن که فولر به جای تمرکز بر محتوای قاعده به شرایط شکل گیری، انتشار و اجرای قاعده توجه دارد. از همین روست که نگارنده معتقد است دغدغه فولر پیش از آن که محتوایی و ماهوی باشد شکلی و رویه‌ای است.

۲۹- پیش از نقد و بررسی دیدگاه فولر ذکر این نکته ضروری است که به باور نگارنده دغدغه نهایی و واقعی فولر دغدغه‌ای انسانی و حقوق بشری است. در واقع فولر به دنبال آن است که رژیم‌های فاسد و اهریمنی همچون رژیم نازی را از بهره‌گیری از اهرم قانون برای موجه جلوه دادن اقدامات خود در لوای قانون خلع سلاح کند. بنابراین از دیدگاه فولر قانونی می‌تواند در خدمت تضمین حقوق بشر قرار گیرد که واجد شرایط فوق باشد. به عبارت دیگر قانون فاقد آن شرایط به‌سادگی می‌تواند خود ابزار نقض حقوق بشر باشد. البته بایستی با فولر به این مقدار همراه شد که رژیم‌های اهریمنی آلوده به نقض گسترده حقوق و آزادیهای بنیادین کمتر حاضرند تمام مقتضیات فوق را رعایت کنند. به عبارت دیگر رژیم‌های اهریمنی ناقض حقوق بشر اصولاً کمتر خود را مقید و محدود به رعایت قانون، آن‌هم قانونی با شرایط فوق خواهند کرد، و اگر چنین کنند در حقیقت به سمت محدود کردن خود و تن به رعایت اصول و قواعد اولیه‌ای خواهند داد که خود این تن دادن با ماهیت این گونه رژیم‌های خودکامه اهریمنی در تعارض خواهد بود.



۳۰- با این وجود تجربه بشری رژیم‌هایی را به خود دیده که به سادگی تن به مقتضیات فوق داده‌اند، یعنی قوانین مورد اجرائشان واجد آن شرایط بوده ولی در عین حال محتوای قواعد حقوقی آنها به‌غایت اهریمنی و غیرانسانی بوده است. رژیم نژادپرست آفریقای جنوبی در دوره آپارتاید رژیمی قانون‌گرا بود. برخی از قوانین نژادپرستانه آن واجد شرایط هشتگانه بود. دستگامهای قضایی بویژه در اجرای درست آن قوانین دقت و وسواس به خرج می‌دادند، اما هرچه آن قوانین درست‌تر اجرا می‌شد، آن رژیم اهریمنی‌تر عمل می‌کرد. در حقیقت چنانکه پروفیسور هارت بخوبی بیان داشته اصول هشتگانه فوق پیش از آن که قوانین را به قوانین اخلاقی تبدیل کند به قوانین کارآ تبدیل خواهد کرد. بنابراین این اصول هشتگانه اصول کارایی باید نامیده شوند تا اصول اخلاقی درونی قانون و پرواضح است قانون صرفاً جنبه ابزاری دارد، بسته به محتوای آن می‌تواند هدف و مقصد خوب و یا هدف و مقصد بدی را دنبال کند.<sup>۲۴</sup>

### حقوق بشر و ایده قرارداد محوری

#### طرح موضوع

۳۱- هنجارهای حقوق بشر را می‌توان در چارچوبی قرارداد مدارانه (Contractarian) توجیه کرد. موجه بودن ایده قرارداد گرایی، خود مبتنی بر به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت و استقلال فردی است. افراد حق دارند بر مبنای قرارداد جمعی هنجارهایی را به صورت معین و مشخصی

24. Simmonds, N, E, (1986), Central Issues in Jurisprudence Justice, Law and Rights, Sweet and Maxwell, London, pp. 119-120.

مورد توافق قرار داده و به عنوان حقوق بنیادین انسانی معین کنند. اما آیا این قراردادی واقعی است؟ سؤال دیگر این که آیا افراد حق دارند هرچه را خواستند بدون هیچ گونه قید و شرطی مورد توافق قرار دهند؟

۳۲- اولین سؤال سهل و ممتنع است، چه این که اصولاً انعقاد قرارداد واقعی که همه افراد در آن حضور داشته باشند، عملاً امری غیرممکن است. تجربه نشان داده که هیچ ملتی اجماع کامل و اتفاق آراء بر مجموعه‌ای از هنجارها و یا فهرستی از مقررات پیدا نکرده است. منظور از اجماع و اتفاق آراء در اینجا حالتی است که همه افراد بالاتفاق حضوری فیزیکی برای اظهارنظر پیدا کرده باشند. آنچه در عمل اتفاق می‌افتد شکل‌گیری سیستمی دمکراتیک است که بر پایه اکثریت آراء تحقق پیدا می‌کند. بنابراین نمی‌توان از وجود قراردادی واقعی بین افراد ملت سخن گفت، لیکن می‌توان از یک قرارداد فرضی سخن به میان آورد. مراد از قرارداد فرضی این است که اگر افراد بدون لحاظ تعلقات عرضی بخواهند فهرستی از هنجارها که در بردارنده حقوق بنیادین هستند برشمارند چگونه فهرستی را پیشنهاد خواهند کرد؟

۳۳- فهرست پیشنهادی انسانِ عاقلِ آگاه بی‌توجه به تعلقات عرضی در قلمرو حقوق مدنی - سیاسی، به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت و در حوزه حقوق اقتصادی - اجتماعی حداقل معیشت انسانی و در حوزه روابط جمعی ملتها شرایط سالم زندگی بین‌المللی خواهد بود. حق تعیین سرنوشت می‌تواند تمام حقوق مدنی - سیاسی مقرر در اعلامیه جهانی حقوق

بشر را پوشش دهد. حداقل معیشتی، جلوه‌های اقتصادی، اجتماعی و بهداشتی زندگی را دربر می‌گیرد و در حوزه حقوق جمعی حق بر صلح، محیط زیست سالم و زندگی اجتماعی توسعه یافته از لوازم زندگی اجتماعی سالم بین‌المللی است.

۳۴- بر مبنای تحلیل فوق حتی دولتهای مردم‌سالار نیز حق نخواهند داشت حقوق بنیادین فوق را نسبت به اقلیت نادیده بگیرند. در واقع نمایندگی اکثریت به معنای شکل‌گیری یک قرارداد واقعی و مورد اتفاق همگان نیست. نمایندگی اکثریت و دمکراسی صرفاً وسیله‌ای است عملی برای اداره کشور. دستاورد عقل جمعی و یا خواست همگان در حوزه حقوق بنیادین انسان بر مبنای چنین تحلیلی در یک قرارداد فرضی شکل گرفته و تحقق پیدا می‌کند. قراردادی که منعکس‌کننده حق تعیین سرنوشت در حوزه حقوق مدنی - سیاسی، حداقل معیشت انسان در حوزه حقوق اقتصادی اجتماعی و حداقل زندگی انسانی و سالم در حوزه روابط بین‌المللی و حقوق جمعی است.

۳۵- در حالی که حقوق بنیادین مذکور در قرارداد فرضی، مورد توافق همگان قرار گرفته و می‌توانند به عنوان محدود کننده‌ای بر تصمیمات حکومت‌های (حتی) دمکراتیک باشند، حق‌ها خود نیز به تحدید یکدیگر می‌پردازند. این محدودیت‌ها از یک سو در حوزه تعارض بین حقوق افراد و از سوی دیگر در مسأله تقدم و تأخر و اهم و مهم بودن مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرند.

۳۶- قراردادگرایی (Contractarianism) در عرصه حقوق و اخلاق، تاریخی طولانی داشته و با نام فیلسوفانی همچون افلاطون، پافندرف، هابز، لاک، روسو، کانت و حتی هیوم ارتباط پیدا می‌کند. در این مقاله در پی بررسی همه‌جانبه این سنت فکری نیستیم. البته سنت قرارداد اجتماعی جان لاک و تا حدودی هابز در مباحث مربوط به حقوق طبیعی مورد بررسی قرار گرفته و برای مثال دیدیم که قرارداد اجتماعی از نظر لاک در حقیقت طرح تشکیل جامعه مدنی و شکل‌گیری حکومتی مشروع است و نه ناظر به مبنای نظری حقوق و آزادیهای بنیادین بشر، چرا که از دید وی این حقوق ریشه در حقوق طبیعی دارند.

۳۷- از سوی دیگر، نگاه نسبی‌گرایانه هیوم به اخلاق که هنجارهای اخلاقی را چیزی جز ترجیحات و تمایلات انسانها نمی‌داند، در نهایت نمی‌تواند مبنای قابل اعتمادی برای حقوق بشر ارائه دهد. در مباحث مربوط به جهان‌شمولی حقوق بشر خواهیم دید که رویکرد هیومی در نهایت می‌تواند توجه‌گر دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه باشد و در مقابل دیدگاه جهان‌شمولی مدارانه حقوق بشر قرار گیرد.

۳۸- در این میان سنت کانتی تنها سنت فلسفی است که برخلاف سنت لاکمی می‌تواند بر مبنای یک قرارداد عقلانی (و البته نه یک قرارداد حقیقی) توجه‌گر حقوق بشر باشد. قرارداد مطرح در این زمینه چنانکه گفتیم یک قرارداد فرضی، بین انسانهای فرضی و بر اصول بنیادین فرضی حقوق بشر خواهد بود. بویژه تحلیل کانت از این نظر مهم خواهد بود که با

نفوذترین نظریه معاصر عدالت که همانا تئوری عدالت رولز است - چنانکه خواهد آمد، برداشتی قرارداد گرایانه از سنت کانتی است. بنابراین برای فهم نظریه عدالت رولز نیز ناگزیر خواهیم بود که بدانیم چگونه می توان بر پایه نظریه اخلاقی کانتی مبنایی قرارداد مدارانه برای حقوق بشر ارائه داد. امتیاز رویکرد کانتی بر رویکرد حقوق طبیعی در این است که برخلاف رویکرد حقوق طبیعی که در نهایت در حوزه فرا اخلاق با مشکل شکاف منطقی بین «هست» و «باید» روبروست، با چنین مشکلی روبرو نخواهد بود. چه این که نقطه شروع این دیدگاه گزاره‌ای هنجاری که همانا «اصل غایت بودن انسان» است خواهد بود. این مقاله در پی آن است تا نشان دهد که از حاصل جمع «اصل غایت بودن» و «اصل قانون جهان شمول»، می توان مبنایی قراردادی برای حقوق بشر ارائه کرد. خواهیم دید که بر مبنای سنت کانتی، حقوق و آزادیهای بشر در چارچوب قرارداد (فرضی) مبتنی بر انتخاب انسان عاقل گزینش گر، تبیین و توجیه خواهد شد (و نه بر مبنای حقوق طبیعی).

شوربشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

قرارداد مداری کانتی و حقوق بشر

۳۹- کانت<sup>۲۵</sup> بی تردید یکی از بزرگترین فیلسوفان اروپایی و حتی از نظر برخی<sup>۲۶</sup> مهمترین فیلسوف غربی از گذشته تا به حال است. آثار اخلاقی

25. Immanuel Kant (1724-1804)

برای آشنایی با زندگی علمی وی رک.

Honderich, T. (1995), pp. 435-441.

26. See O'Neill, O. (1993), "Kantian Ethics", Singer, P., *A Companion to Ethics*, Blackwell Publisher, Oxford, p. 175.

کانت پابندی استوار وی را به آزادی و حیثیت انسانی نشان می‌دهد. در حقیقت به نظر می‌رسد هیچ فیلسوف اخلاقی بسان کانت بنایی عمیق و عقلانی برای دفاع اخلاقی از حقوق بشر بنا ننهاده باشد. کانت تعهد احترام به حیثیت انسانی و آزادی را نه همچون وحی‌مداران بر مبنای فرامین الهی (Divine command theory)<sup>۲۷</sup> و نه همچون هیوم محصول ترجیحات و امیال انسانی<sup>۲۸</sup> و یا محصول اراده حکومتها و یا مقتضیات اجتماعی جوامع نمی‌دانست، بلکه تکلیف و تعهد به احترام به حیثیت دیگر انسانها - که خود این تعهد ریشه حقوق بشر معاصر است - را صرفاً مبتنی بر عقلانیت انسانی توجیه می‌کرد.<sup>۲۹</sup>

۴۰- برای ارائه قرائتی قراردادمدارانه از نظریه اخلاقی کانت، می‌توان پرسید کدام آموزه‌های بنیادین اخلاقی مورد پذیرش جمعی انسانهای عاقل قرار می‌گیرند؟ آموزه‌هایی که این انسانهای عاقل فارغ از روابط اجتماعی و یا تمایلات نفسانی خود به آنها پایبند باشند. در حقیقت محوری‌ترین تلاش کانت در حوزه اخلاق ارائه آموزه‌هایی است که در فرایندی صرفاً عقلانی به دست آمده باشند. در گفتمان اخلاق کانتی عمل مبتنی بر اراده آزاد و همراه با نیت خیری (Good will) که ریشه در استقلال و آزادی فردی

27. See Quinn, PH. (2000), "Divine Command Theory", Lafollette, H., Ethical Theory, Blackwell Publisher, Oxford, pp. 53-74.

28. Hume, D. (1740), "A Treatise of Human Nature", L. A. Selby-Bigge (1978), Oxford Clarendon Press, Book III.

۲۹. علاوه بر آثار خود کانت که در مباحث آتی به برخی از آنها اشاره خواهد شد، رک.

O'Neil, O. (1993), *ibid*, pp. 175-185 and also see Thomas E. Hill, JR. (2000), "Kantianism", Lafollette, H., *ibid*, pp. 227-246.

(Autonomy) داشته و بدون لحاظ تمایلات نفسانی و خودخواهی‌های شخص انجام گیرد اخلاقی تلقی خواهد شد.

۴۱- اما آیا واقعاً می‌توان بر مبنای (ظاهراً) ذهنی فوق سیستمی از آموزه‌های اخلاقی را بنا نهاد. در اینجا است که نظریه اخلاقی کانتی مفهوم قاعده و قانون فراگیر (Universal law) را مطرح می‌کند.<sup>۳۰</sup> قاعده و قانون فراگیر در حقیقت ملاک و معیاری عینی‌تر برای ترسیم آموزه‌های هنجاری ارائه می‌دهد. اخلاق در نظریه کانتی با نفی هر آموزه غیر جهان‌شمول آغاز می‌شود. در حقیقت آموزه غیر قابل تسری به دیگران، نمی‌تواند یک آموزه اخلاقی تلقی شود. کانت با این آموزه بنیادین آغاز می‌کند؛ «بر اساس آموزه‌ای عمل کن که مایلی آن آموزه قاعده و قانونی فراگیر باشد». گرچه قاعده و قانون فراگیر کانتی در حقیقت خود آموزه‌ای شکلی است و محتوای ماهوی خاصی را توصیه نمی‌کند، لیکن پُر واضح است که این آموزه می‌تواند به عنوان مادر سایر آموزه‌ها مطرح باشد. قواعد آمره کانتی (Categorical imperative) را می‌توان در نهایت به همین قاعده یعنی قاعده و قانون فراگیر فروکاست.

۴۲- قاعده و قانون فراگیر در واقع چیزی نیست جز ترجمان عقلانی توافق انسانها بر اصول و هنجارهای مقبول و مطلوب. اینک می‌توان ادعا کرد که کانت پیشنهادی قرارداد مدارانه برای هنجارها و آموزه‌های اخلاقی

30. Kant, I., "Grounding for the Metaphysics of Morals", Translated by Ellington J., Third ed. (1993), Hackle Publishing Company, USA, p. 41.

و در نتیجه مبانی حقوق بشر ارائه می‌دهد، البته نه از نوع قرارداد اجتماعی لاکبی و هابزی و یا از نوع قراردادهای واقعی. طرح کانت کشف وجدان اخلاقی جامعه در یک فرایند عقلانی است. از همین رو می‌توان از نظریه اخلاقی کانت گونه‌ای تفسیر شهودی (Intuitive) ارائه داد. آیا فرض افراد عاقل بدون هیچ گونه تعلق عرضی و بدون لحاظ روابط اجتماعی و یا تمایلات نفسانی آنها چیزی جز تکیه بر شهود اخلاقی - عقلانی مردمان است؟

۴۳- برای تکمیل بحث بایستی در کنار قانون فراگیر (Universal law) کانت، به اصل دیگری در گفتمان کانتی توجه داشت؛ اصلی که عمیق‌ترین تأثیر را بر حقوق بشر معاصر داشته است. از حاصل جمع اصل غایت بودن انسان (Principle of end) و قانون جهان‌شمول، مبانی عقلانی و در عین حال قراردادی - به معنایی که بالا توضیح داده شد - برای حقوق بشر ارائه داده خواهد شد. مقتضای قانون جهان‌شمول و همچنین اصل غایت بودن انسان، تصویر برابری انسانها در حیثیت انسانی است. بنابراین می‌توان گفت اخلاق کانتی در حقیقت بر یک اصل بنیادین اخلاقی که حاصل جمع برابری و حیثیت انسانی است استوار است؛ «با همه انسانها به صورت برابری به عنوان غایت بالذات (End) رفتار کنید».<sup>۳۱</sup> به عبارت دیگر این اصل اخلاق کانتی متضمن حق همه انسانها در

۳۱. رک.

Kant, I., ibid, pp. 39-41.



بهره‌مندی از محترم شمردن حیثیت‌شان به‌عنوان موجوداتی که فی‌نفسه - و نه به‌خاطر عوامل دیگر - از ارزش ذاتی برخوردارند، می‌باشد. ترجمان این اصل کانتی در حوزه توجیهی حقوق بشر بسیار واضح است. از آنجا که همه انسانها به‌صورت برابر از حیثیت ذاتی و انسانی برخوردارند، پس به‌صورت برابر و فقط به‌دلیل انسان بودنشان از حق‌هایی که لازمه محترم شمردن آنها به‌عنوان غایت ذاتی است، بهره‌مند هستند.

۴۴- جلوه سلبی این اصل همانا منع استفاده ابزاری از انسان است. با انسانها به‌عنوان غایت فی‌نفسه و نه به‌عنوان ابزار (Means) رفتار کنید. این بدان معنی خواهد بود که هرگونه استفاده ابزاری از انسان اخلاقاً ممنوع است. استفاده ابزاری از انسان در حقیقت چیزی جز نادیده گرفتن حیثیت انسانی و انکار غایت بودن (End) او نیست. بنابراین در حوزه حقوق بشر افراد حق خواهند داشت تا از عملی که غایت بودن آنها را نادیده گرفته و آنها را در حد ابزار تنزل می‌دهد، مصون باشند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جان رولز احیاگر معاصر قراردادگرایی کانت

۴۵- جان رولز<sup>۳۲</sup> را می‌توان به‌گونه‌ای احیاگر و مفسر جدیدی از رویکرد قراردادگرایانه کانت دانست. حقوق بشر در رویکرد کانتی جان رولز بایستی در چارچوب نظریه عدالت وی مورد توجه قرار گیرد.

32. John Rawls,

برای آشنایی با زندگی علمی وی رک.

Honderich, T. (1995), pp. 745-746.

تئوری عدالت رولز در واقع نظریه‌ای در زمینه عدالت توزیعی (Distribute Justice) و عدالت اجتماعی (Social Justice) است. عدالت اجتماعی رولز حول دو محور برابری (Equality) و آزادی (Liberty) دور می‌زند. تئوری عدالت وی محصول یک قرارداد فرضی اجتماعی (Hypothetical social contract) است که اشخاص عاقل (Rational persons) در ورای پرده غفلت (Veil of ignorance)، آنها را برمی‌گزینند. این قرارداد از آن جهت فرضی است که گزینش آنها در وضعیتی فرضی (Hypothetical situation) صورت گرفته است.<sup>۳۳</sup> بنابراین تئوری عدالت رولز آنچنان که خود اعتراف می‌کند در واقع در ادامه همان سنت قرارداد اجتماعی نظریه‌پردازانی چون جان لاک، روسو و کانت است،<sup>۳۴</sup> با این تفاوت که رولز بجای وضعیت طبیعی (State of nature)، ایده قابل دفاع‌تری را مطرح می‌کند. او سخن از وضعیت فرضی اولیه و اصیلی به میان می‌آورد که در آن اصول عدالت توسط آدمیان عاقل برگزیده می‌شوند.

۴۶- وضعیت مورد نظر رولز، وضعیتی فرضی است که در آن افراد عاقل به صورت برابری در ورای پرده غفلت، بر روی اصول عدالت به معنای انصاف (Justice as fairness) توافق می‌کنند. بنابراین قرارداد فرضی رولز محصول گزینش اشخاص عاقل در ورای پرده غفلت است. منصفانه بودن این عدالت از آن جهت است که گزینش گران یعنی انسانهای

33. See Rawls, J. (1971), "A Theory of Justice", Oxford University Press, p. 12.

34. Ibid, p. 11.

عاقل، به‌رغم توجه عاقلانه به عوامل و شرایط اجتماعی، نسبت به وضعیت فردی و منافع شخصی خود غافل و بی‌توجه هستند. در واقع اشخاص عاقل، فارغ از تعلقات عرضی و منافع شخصی خود به‌عنوان موجوداتی عاقل و آگاه به شرایط، امکانات و روابط انسانی، اصولی را که زیربنای ساخت جامعه است، برمی‌گزینند. وضعیت اصیل (Original position) - چنانکه اشاره کردیم - در پاسخ به وضع طبیعی مطرح در تئوری‌های سنتی قرارداد اجتماعی (Traditional social contract) ارائه شده است.

۴۷- اصول عدالت‌گزینش شده در ورای پرده غفلت که در حقیقت همان اصول عدالت به‌معنای انصاف خواهند بود، اصول قراردادی فرضی هستند که حقوق و تکالیف افراد در جامعه بر مبنای آنها طراحی خواهند شد. در واقع هدف و موضوع قرارداد فرضی مزبور همانا سامان دادن به ساختار اولیه جامعه (Basic structure of society) است. رولز بر این باور است که افراد در وضعیت اولیه دو اصل متفاوت را برمی‌گزینند که یکی ناظر به حوزه حقوق مدنی - سیاسی بشر و دیگری ناظر بر حوزه حقوق اقتصادی - اجتماعی است.<sup>۳۵</sup> یکی آزادی محورانه و لیبرالیستی (Liberalistic) است و دیگری ناظر به بازتوزیع امکانات اقتصادی - اجتماعی و تا حدودی سوسیالیستی (Socialistic) است:

۳۵. جان رولز خود تصریح دارد که این دو اصل ناظر بر دو جنبه متفاوت از ساختار جامعه هستند. اصل اوّل ناظر به آزادیهای برابر شهروندی و اصل دوم ناظر به تنظیم عادلانه نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی است. ر.ک. Ibid, p. 61.

«اشخاص در وضعیت اولیه دو اصل متفاوت را برمی‌گزینند؛ اصل اول اقتضای برابری در تخصیص حقوق و تکالیف بنیادین دارد، درحالی‌که بر مبنای اصل دوم نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی - برای مثال نابرابری در ثروت و قدرت - تنها در صورتی عادلانه خواهند بود که منافعی را برای همگان و بویژه اعضای با امکانات کمتر جامعه، به‌عنوان جبران و غرامت به‌دنبال داشته باشد».<sup>۳۶</sup>

۴۸- رولز در توجیه عقلانی اصل اول با مشکل جدی روبرو نیست، لیکن بی‌تردید توجیه اصل دوم در چارچوبی اخلاقی - بویژه در چارچوب اخلاق حق‌مدار فرد محور - چندان آسان نخواهد بود. توسل رولز به مفهوم «ایده شهودی» (Intuitive idea) در توجیه اصل دوم،<sup>۳۷</sup> نباید به‌معنای بلور وی به شهودگرایی (Intuitionism) در حوزه فرا اخلاق (Meta-ethics) تعبیر شود. اگرچه تحلیل دقیق فرا اخلاق کانتی و حتی مفهوم (Apriori) در اندیشه وی - و البته پیروان او و از جمله رولز - نمایانگر گونه‌ای بساور به شهودگرایی است، که البته اثبات و تحلیل آن خارج از حوصله این مقاله است.

۴۹- چنانکه گفتیم، نظریه عدالت رولز ایده‌ای آزادی‌محورانه از روابط انسانی ارائه می‌دهد. اصل اول عدالت رولزی که همانا برابری در تخصیص حقوق و وظایف انسانی است، بی‌تردید بر مبنای اصل غایت بودن

36. Ibid, p. 14.

37. See ibid, p. 15.

انسان (Principle of ends) کانتی و برابری همه انسانها در حیثیت انسانی معنی و مفهوم خواهد داد. براساس چنین نگاهی که البته بی تأثیر از اندیشه آزادمحورانه جان لاک نیست، وضعیت عادلانه وضعیتی است که افراد بیشترین آزادی را داشته باشند. در حقیقت در وضعیت اولیه و در ورای پرده غفلت، مقتضای توافق فرضی افراد محدود کردن هرچه کمتر آزادی و اکتفای به حداقل ضروری محدودیت است. بنابراین سیستم عادلانه، سیستمی است که بیشترین میزان ممکن آزادی‌ها و حقوق بنیادین مدنی - سیاسی را به شهروندان تخصیص دهد.

۵۰- ترجمان چنین اصلی - توافق شده در ورای پرده غفلت - فهرست مفصلی از حقوق و آزادیهای مدنی - سیاسی خواهد بود. حقوق و آزادیهایی از قبیل آزادی بیان، آزادی عقیده، آزادی اندیشه، آزادی مذهب، آزادی تجمعات و آزادیهای شخصی (مصونیست در برابر بازداشت و توقیف خودسرانه) ترجمان این اصل بنیادین از عدالت است.

دو اصل عدالت از دیدگاه رولز:

«بین آن جنبه‌های سیستم اجتماعی که آزادیهای برابر شهروندی را تعریف و تضمین می‌کنند و آن جنبه‌هایی که نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی را تبیین و تنظیم می‌کنند تفکیک می‌نماید. آزادیهای بنیادین شهروندان به صورت تقریبی عبارتند از آزادی سیاسی (شامل حق رأی و صلاحیت تصدی مشاغل عمومی) همراه با آزادی بیان و تجمعات، آزادی عقیده و اندیشه، آزادی شخص همراه با حق داشتن مالکیت

شخص و آزادی از بازداشت و توقیف خودسرانه، آن گونه که براساس مفهوم حاکمیت قانون تبیین و تعریف شده است».<sup>۳۸</sup>

۵۱- از دیدگاه رولز براساس اصل اول عدالت، شهروندان به گونه ای برابر از همه آزادیهای فوق بهره مند خواهند بود، همه افراد در یک جامعه عادلانه بایستی از حداکثر آزادیهای بنیادین برخوردار باشند.<sup>۳۹</sup> محدود کردن حداکثر آزادی در صورتی قابل قبول است که اولاً کلیت آزادی برای همگان را تقویت کند و ثانیاً مورد پذیرش کسانی که از آزادی کمتری (نسبت به آزادی برابر) برخوردار می شوند، قرار گیرد.<sup>۴۰</sup> البته باید توجه داشت که افراد در یک وضعیت فرضی و در ورای پرده غفلت و محدودیتها و یا آزادی کمتر را برای وضعیت فرضی برمیگزینند و نه در وضعیتی واقعی. بنابراین قابل قبول بودن نیز بایستی در این وضعیت فرضی تفسیر شود و نه در وضعیتی واقعی.

۵۲- اصل اول عدالت رولزی که محصول آن حقوق و آزادیهای بنیادین سیاسی - مدنی است کمتر بحث انگیز بوده، چه این که این اصل همسو با رویکردهای متعارف نسبت به برابری حقوقی و یا به دیگر سخن عدالت حقوقی است. عدالت حقوقی به ویژه بر پایه اصل برابری در مقابل قانون، با تفسیر آزادی محورانه از برابری مطابقت دارد. اما اصل دوم عدالت

38. Ibid, p. 61.

39. Ibid.

40. Ibid, p. 302.

رولزی که ناظر به بازتوزیع ثروت و مناصب عمومی بوده بحث انگیز است. اصل تفاوت (The difference principle) - برخلاف اصل اول که اصل برابری نام داشته و ناظر به برخورد برابر با شهروندان است - در پی توجیه رفتار متفاوت در زمینه بازتوزیع ثروت و قدرت است. این اصل نیز به باور رولز همانند اصل اول به وسیله مردمان عاقل در ورای پرده غفلت به عنوان یکی از اصول عدالت و به عنوان یکی از مؤلفه‌های قرارداد اجتماعی فرضی برگزیده خواهد شد. بر مبنای این اصل منافع و تکالیف اجتماعی و اقتصادی بایستی به گونه‌ای تخصیص داده شوند که وضعیت و شرایط ضعیف‌ترها و افرادی که در جامعه در وضعیت پایین‌تری قرار دارند به حداکثر ممکن بهبود یابد.

به گفته رولز:

«نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی بایستی به گونه‌ای سامان داده شوند که:

- الف - بیشترین منافع را برای افراد با امکانات کمتر داشته، به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه همخوانی داشته باشد و
- ب - این سامان دادن نابرابریها در زمینه موقعیت و مناصب باشد که دستیابی آنها برای همگان بر طبق شرایط و موقعیت‌های منصفانه ممکن باشد».<sup>۴۱</sup>

بنابراین اولاً نابرابری فرصت‌ها بایستی به گونه‌ای سامان داده شوند که موقعیت افراد با فرصت‌های کمتر ارتقاء یابد و ثانیاً درآمدهای سنگین

41. Ibid, p. 302.

بایستی در جهت تخفیف مشکلات افرادی که در مشقت و سختی هستند تعدیل گردد.<sup>۴۲</sup>

۵۳- پیامد اصل دوم عدالت رولز ارائه چارچوبی نظری بر پایه قرارداد اجتماعی، برای تأمین حداقل‌های اقتصادی و اجتماعی با توجه به امکانات جامعه است. با این توضیح که در نظام توزیع ثروت و قدرت نابرابری‌ها به نفع ضعیف‌ترها بازتوزیع می‌شوند. طبیعی است در جامعه‌ای که منابع اقتصادی در کلیت خود پاسخگویی رفع نیازهای اولیه خواهد بود، اصل دوم عدالت، اقتضای بهره‌مندی همگان از آن حداقل‌ها را خواهد داشت. در حقیقت اضافه بر حداقل‌ها که همانا نابرابریهای اقتصادی است - بی‌تردید پس از رفع نیازهای اولیه همگان موجه خواهد بود. بنابراین در صورتی که امکانات اقتصادی جامعه به گونه‌ای باشد که فقط پاسخگویی نیازهای اولیه همگان در حداقل ممکن باشد، تصور نابرابری در آن جامعه موجه نخواهد بود. نابرابری در حقیقت پس از رفع حداقل‌ها بایستی سامان داده شود؛ به عبارت دیگر اصل دوم ناظر به سامان دادن نابرابری‌ها، بعد از رفع نیازهای اولیه است.

42. Ibid.



## بخش دوم رقیبان ناهمدل

### طرح موضوع

۵۴ - حق مداری، اخلاق حق مدار و بالطبع ایده حقوق بشر از ناحیه نحلها و نظریات گوناگونی مورد حمله قرار گرفته است. افزون بر نفع‌انگاران سنتی همچون جرمی بنتام (Jermy Bentham)، این رویکرد مورد تهاجم مارکسیستها و محافظه‌کاران چه در جهان غرب و چه در شرق قرار داشته است. مارکسیستها از آنجا که حق مداری، ایده نسبیست تاریخی آنان و محوریت عوامل اقتصادی را زیر سؤال برده و از ترجیح حق‌ها بر عوامل اقتصادی سخن می‌گویند ناخشنودند. محافظه‌کاران در غرب از تفوق لیبرالیسم حق مدار و تهدید هنجارهای سنتی هراسناکند و محافظه‌کاران مذهبی - بویژه محافظه‌کاران مسیحی، مسلمان و یهودی - نگران غلبه لیبرالیسم حق مدار و تحت‌الشعاع قرار گرفتن هنجارهای تکلیف‌مدار دینی هستند.<sup>۴۳</sup>

۵۵- با این حال نیاستی تصور کرد که مارکسیستها و ارباب مذاهب از منافع تفوق‌گفتمان حق مدار غافل بوده‌اند. مارکسیستهای جدید به خوبی دریافته‌اند که در یک فضای مردم‌سالار حق محور می‌توانند آزادانه به تبلیغ و ترویج ایده‌های خود پرداخته و حتی به‌عنوان رقیبی برای نظام سرمایه‌داری فعالیت داشته باشند. در سیستمی سرکوبگر و فاشیستی مارکسیستها احساس

43. Almond, B. (1993), "Rights", Singer, P. (1993), p. 267.

امنیت شخصی برای اظهار اراده و دیدگاه خود نمی‌یابند. از این روی مارکسیستهای جدید در غرب به بازسازی و ارائه قرائت و تفسیری جدید از مارکسیسم برآمده که به گونه‌ای در پی آشتی با حقوق بشر است. پیروان مذاهب نیز به خوبی دریافته‌اند که در چارچوب نظامی حق‌مدار با خیالی آسوده‌تر و با امنیت بیشتری می‌توانند به مناسک و باورهای خود عمل کنند. نابدرباری مذهبی، اصل آزادی مذهب را به خطر خواهد انداخت. از این رو برخی محافظه کاران اهل مذهب - حداقل در عمل - به منافع تفوق اخلاق‌مدار پی برده‌اند. تجدیدنظر طلبان اهل مذهب به صراحت در پی بازخوانی و بازتفسیر منابع دینی هستند، به گونه‌ای که نه تنها با حقوق بشر معاصر سازگار باشند، بلکه به‌عنوان مبنا و مرجعی برای حمایت و تضمین حقوق بشر تلقی گردند.

۵۶- منظور از دیدگاههای رقیب، نظریاتی است که اصالتاً توجیه‌گر و مدافع حقوق بشر معاصر نیستند. دیدگاههایی که بنا بر اقتضای مبانیشان - چنانکه خواهیم دید - علی‌الاصول بایستی به‌عنوان نقاد حقوق بشر عمل کنند و نه مدافع آن. با این وجود چنانکه گفته شد، در شرایط حاضر امتیازات غلبه‌گفتمان حقوق بشر به گونه‌ای بوده که حتی دیدگاههای رقیب نیز در پی بازخوانی و بازتفسیر مبانی خود برای توجیه حقوق بشر هستند. در سطور آتی ابتدا به بررسی نظریه هنجاری نفع‌مدار که یکی از دیدگاههای مسلط در ادبیات اخلاقی، حقوقی و سیاسی معاصر غرب بوده است می‌پردازیم. در ادامه مارکسیسم نیز به‌عنوان یکی از بانفوذترین مکاتب فلسفی معاصر مورد توجه قرار می‌گیرد، و در پایان، رویکردهای

مبتنی بر اخلاق فضیلت‌مدار، دیدگاه‌های محافظه‌کاران و همچنین دیدگاه‌های موسوم به پست مدرنیسم مورد بررسی اجمالی قرار خواهد گرفت.

### نظریات اخلاقی نفع‌مدار<sup>۴۴</sup> (Utilitarianism) و حقوق بشر

۵۷- امروزه نظریات نفع‌مدارانه بی‌تردید از جمله مؤثرترین دیدگاه‌های اخلاقی در حوزه ادبیات هنجاری و جهت‌گیری‌های قانونگذارانه و سیاست‌گذاران می‌باشد. نظریات نفع‌مدار بارزترین نمونه دیدگاه‌های نتیجه‌گرا (Consequentialism) در حوزه هنجارهای اخلاقی هستند. نتیجه‌گرایان، اخلاقی بودن عمل و یا قاعده را بر مبنای پیامدها و نتایج آن ارزیابی می‌کنند. بنابراین بایستی (Ought) عمل و یا قاعده، مبتنی است بر این که آیا عمل و یا قاعده مزبور بهترین نتیجه را به دنبال دارد یا خیر؟ رویکرد نتیجه‌مدارانه در حقیقت رقیب اصلی نظریات اخلاقی وظیفه‌گرا (Deontologism) که رویکرد کانتی نماینده بارز آن در دوره مدرن است - می‌باشد. وظیفه‌گرایان «بایستی» و یا به عبارت دیگر «اخلاقی بودن عمل و یا قاعده» را فارغ از نتایج آن ارزیابی می‌کنند و لذا عمل و یا قاعده اخلاقی را بدون توجه به نتایج آن قابل ارزیابی عقلانی می‌دانند. بنابراین کوتاه سخن آن که نفع‌انگاران را می‌توان از جمله جدی‌ترین رقیبان کانتیان - اگر نه جدی‌ترین آنها - به‌شمار آورد.

۴۴. برای اطلاعات کلی پیرامون این نظریات اخلاقی رک.

Frey, R. C. (2000), "Act-utilitarianism"; and Hooker, B. (2000), "Rule-Consequentialism", Lafloette, H. (2000), pp. 165-205. Also see Pettit, Ph. (1993), "Consequentialism"; and Goodin, R. (1993), "Utility and the Good", Singer, P. (1993), pp. 230-249.

۵۸- نفع‌مداری سنتی به گونه‌ای نگاه «لذت‌مدارانه» (Hedonism) به اخلاق دارد. بدین معنی که اخلاقی بودن بر پایه ایده تجربه شادکامی و لذت (Pleasure and happiness) و درد و رنج (Pain) است. براساس نظریه نفع‌مدار که با نام فیلسوفان شهیری همچون جرمی بنتام و جان استوارت میل (John Stuart Mill) گره خورده است، ملاک ارزیابی موجه بودن عمل و یا قاعده، میزان نفع و یا به عبارت دیگر میزان شادکامی و لذتی است که آن عمل و یا قاعده به دنبال دارد. شادکامی و لذتی که نفع‌مدارانی چون بنتام از آن سخن می‌گویند همانا شادی، لذت و رنجی حسی (Sensual) است.<sup>۴۵</sup> شادی و لذت حسی شامل ثروت، قدرت، دوستی، شهرت، آوازه نیکو، علم و معرفت و درد و رنج شامل فقر، ناتوانی، دشمنی، بدنامی، بی‌آبرویی و ترس می‌شود. بنابراین در نگاه نفع‌مدارانه، جهت‌گیری نظام حقوقی در صورتی موجه خواهد بود (که نفع که همانا لذت و شادکامی است) را به حداکثر رسانیده، ناکامی‌ها و دردها را به حداقل ممکن برساند (Maximizing the pleasure and minimizing the pain). به عبارت بهتر نظام حقوقی موجه نظامی است که بیشترین نفع را متوجه بیشترین افراد جامعه نماید.

۵۹- به نظر می‌رسد نفع‌مداری عمل محور (Act-Utilitarianism) جریان غالب در رویکرد نفع‌مدارانه به اخلاق باشد. این رویکرد نتیجه‌گرا دغدغه درستی و نادرستی عمل را دارد و درستی و نادرستی را بر مبنای نتایجی که عمل به دنبال دارد ارزیابی می‌کند. هرگاه نتایج و پیامدهای عمل

۴۵. قاری سید فاطمی، سید محمد، «نظریات اخلاقی در آیین حقوق»، نامه مفید، بهار ۱۳۸۱.

بهرتر و یا حداقل همپای جایگزین آن عمل باشد، انجام چنین عملی درست و اخلاقاً موجه خواهد بود. بنابراین درستی و نادرستی عمل صرفاً بر مبنای نتایج حقیقی و خارجی آن عمل ارزیابی می‌شود.<sup>۴۶</sup> نفع‌مداری عمل محور به نظر بارزترین مصداق نتیجه‌مداری در اخلاق است.<sup>۴۷</sup> نفع‌مداری عمل محور از این انتقاد در امان نمانده است که نتیجه‌گرایی صرف، حتی با توجیه برده‌داری، شکنجه و حتی قتل افراد بی‌گناه در صورت ضرورت کنار خواهد آمد. این درحالی است که وجدان اخلاقی انسان به هیچ‌وجه نمی‌تواند چنین اعمالی را به بهانه پیامدها و نتایج آن - شادکامی و نفعی که متوجه اکثریت می‌کند - بپذیرد.

۶۰ - ثمره ملاک قرار دادن نفع اکثریت در قلمرو قانونگذاری، محوریت نفع و مصلحت عمومی (Public interest) خواهد بود. بنابراین در صورتی که نفع اکثریت در نادیده گرفتن حقوق بنیادین افراد و یا اقلیتها باشد، این نقض حقوق موجه می‌نماید. به دیگر سخن اگر شادکامی و لذت اکثریت و رفع درد و رنج آنها مثلاً در گرو بردگی و یا حتی نسل‌کشی گروه خاصی باشد، براساس این رویکرد چنین اعمالی اخلاقاً موجه خواهد بود. پُر واضح است که نگاه نفع‌مدارانه - حداقل به‌لحاظ نظری - می‌تواند در مواردی توجیه‌گر نظامهای نژادپرست و یا حتی فاشیستی باشد، به شرط این که این‌گونه رژیمها نفع اکثریت جامعه را ملاک سیاستگذاری‌ها و قانونگذاری‌های خود قرار دهند.

46. See Frey, R. G. (2000), p. 165.

47. Ibid, p. 166.

۶۱- به نظر می‌رسد اکنون پیامد التزام به رویکرد نتیجه‌گرای نفع‌مدار در عرصه حقوق بشر واضح باشد. نظریه اخلاقی نفع‌مدار بنا بر تحلیلی که گذشت نمی‌تواند اصالتاً باوری به حقوق بشر داشته باشد. معهذا ممکن است پاره‌ای، نظریه نفع‌مدار قاعده محور (Rule-Utilitarianism) را به‌عنوان جایگزین و رقیب نظریه نفع‌مدار عمل محور (Act-utilitarianism) در پذیرش ایده حقوق بشر موفق‌تر بدانند. با این تقریر چون در این رویکرد بر محور پیامدهای قواعد - برای مثال قواعد حقوقی - ارزیابی صورت می‌گیرد، نتایج قاعده‌بایستی در مجموع مورد توجه باشد. بنابراین قاعده‌ای که در آن مثلاً قتل، شکنجه و یا حتی به‌بردگی کشیدن دیگران تجویز شود، نمی‌تواند در کل پیامد اخلاقی موجهی داشته باشد.

قاعده‌مداران با تکیه بر شهود (Intuition) و وجدان اخلاقی انسانی نمی‌توانند چنان قواعدی را اخلاقاً موجه بدانند. اما باز باید توجه داشت که رویکرد نفع‌مدار قاعده محور نیز نمی‌تواند اصالتاً به حق‌ها و حقوق بشر باور داشته باشد. منع موارد فوق و یا تأیید بهره‌مندی انسان از حقوق بنیادین نه در چارچوب گفتمان حق‌مدار که به دلیل ناسازگاری نقض حقوق بنیادین با شهود و وجدان اخلاقی پذیرفته می‌شوند.

۶۲- البته تحلیل فوق تنها تحلیلی نیست که نفع‌مداری را به‌گونه‌ای از تخالف با حقوق بشر دور می‌کند. جان استوارت میل از آزادی و عدالت بدین‌گونه دفاع می‌کند که آنها در درازمدت به نفع بشریت بوده و شادکامی و لذت زندگی انسانی را افزایش می‌دهند. در هر دو رساله

«نفع‌مداری» (Utilitarianism) و «درباره آزادی» (On liberty)<sup>۴۸</sup>، میل چنین موضعی را در دفاع از لزوم بهره‌مندی انسان از آزادی‌های بنیادین پیشه کرده است. البته به جز جان استوارت میل نفع‌مداران دیگری نیز به گونه‌ای چنین موضعی را اتخاذ کرده‌اند. برای مثال ریچارد هیر (Richard Hare)<sup>۴۹</sup> حق‌ها را به گونه‌ای مبتنی بر نفع نموده و در نتیجه قرائتی نفع‌مدارانه از حق‌ها ارائه می‌دهد. لیکن به باور او - چنانچه آلموند بدرستی بیان داشته<sup>۵۰</sup> - برخلاف جان استوارت میل در صورتیکه اوضاع و احوال و بویژه اگر در مجموع ترجیحات انسانی اقتضا کند، می‌توان حق‌ها را به نفع این خواست‌ها قربانی کرد.

۶۳ - هیر در حقیقت با این بیان نشان می‌دهد که برخلاف حق‌مدارانی همچون رونالد دورکین<sup>۵۱</sup> که حق‌ها را به عنوان برگ برنده (Rights as trumps) معرفی می‌کنند، بر این باور است که اگر در نهایت نفع اکثریت اقتضا کند، می‌توان حق‌های فردی و حتی حق‌های بنیادین اقلیت را به نفع خواست‌ها و ترجیحات اکثریت نقض کرد. کوتاه سخن آنکه نظریه اخلاقی نفع‌مدار نه تنها نمی‌تواند اصالتاً مبانی توجیهی نظری

48. Mill, J.S. (1863), "Utilitarianism" and "On Liberty", Cahn, S. (1990), Classic of Western Philosophy, pp. 1063 - 1178.

49. Hare, R.M. (1978), "Essays on Political Morality", Clarendon Press, Oxford.

Justice and Equality, *ibid*, pp. 182 - 202.

به‌ویژه در همین مجموعه نک.

50. Almond, B. (1993), "Rights", Singer, P. (1993), p. 265.

51. See Dworkin, R. (1981), "Rights as Trumps", Waldron, J. (1984), "Theories of Rights", Oxford University Press, pp. 153-167, Also See Dworkin, R. (2000), "Taking Rights Seriously", Duckworth, London, pp. 186 - 205.

برای حقوق بشر ارائه دهد، بلکه پیامد التزام به آن - در صورتی که نفع و ترجیحات اکثریت اقتضا نماید - پذیرش امکان نظری نقض حقوق بنیادین افراد و اقلیت‌ها است. با این وجود محوریت نفع و مصلحت دراز مدت اکثریت و نه نفع و مصلحت کوتاه مدت، می‌تواند به گونه‌ای توجیه‌گر منع نقض حقوق اقلیت به نفع اکثریت باشد، چراکه ثبات جامعه منوط به رعایت حقوق بنیادین همگان بصورت برابر خواهد بود. نبود ثبات به نفع و مصلحت اکثریت نیست.

#### مارکیسم و حقوق بشر

۶۴ - نفع‌مداران، تنها رقیبان جدی رویکرد کانتی و طرفداران حقوق طبیعی نیستند. مارکیستها از موضعی متفاوت نقادان جدی‌تری در موضوع حقوق بشر به‌شمار می‌آیند. چنانکه در مقدمه گذشت، مارکیسم به‌عنوان یک نظریه مهم، رقیبی جدی برای اخلاق حق‌مدار بوده و رویکرد سنتی مارکیستی نمی‌تواند به حقوق بشر و آزادیهای فرد خوشبین باشد. این عدم خوشبینی به تلقی خاص مارکیسم از اخلاق و حقوق و در نتیجه عدالت باز می‌گردد، چه اینکه اصولاً از مارکیسم نمی‌توان رابطه منطقی هنجاری بین حقوق و اخلاق، عدالت و اخلاق و حقوق و عدالت برقرار کرد. بنابراین مارکیسم اصولاً نمی‌تواند خاستگاهی اخلاقی و عدالت‌مدار برای حقوق بشر تصور کند.

۶۵ - از آنجا که حقوق و آزادیهای مدرن انسان ماهیتی فردگرایانه دارند، بنابراین مارکیسم نمی‌تواند به دفاع نظری از آن برخیزد. نه تنها



مارکسیسم نمی‌تواند مدافع حقوق و آزادیهای فردی باشد، بلکه به طور منطقی، با رویکرد عمیقاً جامعه‌گرایانه‌اش عملاً یکی از نقادان سرسخت و رقیبان جدی آن است. از دیدگاه مارکس حقوق انسان، به‌عنوان حقوق اعضای جامعه مدنی، حقوق انسان خودپسند و خودبین (Egoistic man) است. به باور کارل مارکس:

«حقوق‌های موسوم به حقوق‌های انسانی بصورت خیلی ساده باید به‌عنوان حقوق‌های یک عضو جامعه مدنی به شمار آیند که همانا انسانی خودپسند و خودبین است، انسانی که از دیگر انسانها و از جامعه جا مانده است».

مارکس آزادی را به‌عنوان آنچه بر پایه روابط انسان مبتنی است نمی‌بیند بلکه آن را بر پایه جدائی انسانها مبتنی می‌داند. حق بر آزادی در واقع چیزی جز حق بر جدائی انسانها از یکدیگر و بی‌توجهی به دیگران و جامعه نیست. از دید مارکس پیامد عملی چنین تلقی از حقوق بشر و آزادیهای فردی، حق بر اموال خصوصی است.<sup>۵۲</sup>

۶۶ - نکته قابل توجه اینکه مارکس و انگلس حقوق بنیادین انسانی را نه تنها با نگاه مثبتی نمی‌نگرند که آن را مانعی بر سر راه تحقق انقلاب مارکسیستی به شمار می‌آورند. به باور آنها آنچه به‌عنوان حقوق پایه شناخته می‌شود (Basic laws) همانا مقرر داشتن اصولی برای تنظیم ادعاهای متعارض (Regulation of conflicting claims) است و در نتیجه

52. Marx, K., "Early Writings" (ed. T. B. Bottomore), (1963), pp. 24-26; Freeman, M. (1994), p. 127.

این حقوق پایه در جهت ارتقا و سازش بین طبقات خدمت خواهند کرد. طبیعی است که نتیجه چنین سازشی بین طبقات، چیزی جز تأخیر تغییرات انقلابی که مطلوب مارکسیسم است نخواهد بود.<sup>۵۳</sup> در عمل نیز نظام‌های مارکسیستی نشان دادند که دل خوشی از حقوق مدنی - سیاسی که در بردارنده حقوق بنیادین انسانی است ندارند و تأمین آن را برای افراد به‌عنوان مانعی بر سر راه تحقق ایده‌های محوری خود می‌دانند. در حقیقت نظام‌های کمونیستی از جمله رژیم‌های سیاسی بودند که حقوق مدنی - سیاسی افراد، بصورت گسترده‌ای در آنها نادیده گرفته می‌شد.

۶۷ - ابتدای صرف نظام حقوقی بر اخلاق حق مدار (Ethics of Rights)، انسانها را به موجودات از هم جدا و ذرات به هم ناپوسته‌ای که دغدغه یکدیگر را فقط در چارچوب نظام حق‌ها دارند، تبدیل خواهد نمود. با این وجود، حق‌ها از چنان قدرت و ضرورت اجتماعی در تنظیم روابط انسانی برخوردارند که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آنها گذشت. نادیده گرفتن حق‌ها - تجربه تاریخی بشریت نشان داده است - به‌سادگی می‌تواند جوامع انسانی را گرفتار رژیم‌های سیاسی خودکامه‌ای نماید که نه دغدغه حقوق انسانی را دارند و نه دغدغه جامعه را، بلکه مهمترین اولویت آنها حکومت کردن است. از این رو در کنار اخلاق حق‌مدار بایستی اخلاق نوع دوستانه (Ethics of care) و اخلاق

53. Freeman, M. (1996), *ibid*.

فضیلت مدار (Virtue Ethics) را نیز به عنوان مکملی بر اخلاق حق مدار - و نه رقیب آن - در نظر داشت.<sup>۵۴</sup>

۶۸ - کارکرد سیاسی و اجتماعی حقوق بشر در کنترل خودکامگی عریان رژیم‌های سیاسی، نکته‌ای نبوده است که از چشمان تیز بین مارکسیست‌های جدید (New Marxists) به دور مانده باشد. آنان به خوبی می‌دانند که اگر در جوامع لیبرال به سادگی می‌توانند بنویسند و فعالیت سیاسی نمایند و به عنوان رقیب جدی در مقابل جریان‌های غیرمارکسیستی عرضه اندام کرده، حتی داعیه تصاحب قدرت را داشته باشند، تنها از برکت غلبه تفکر حق مدارانه در ادبیات سیاسی این کشورها است. مارکسیست‌ها طعم تلخ فاشیسم را چشیده‌اند و به خوبی آگاهند که جریان‌های محافظه کار راست‌گرای افراطی با گرایش‌ات نژادپرستانه خود به سادگی ممکن است به جاده صاف کنی برای فاشیسم تبدیل شوند. به واقع حقوق بشر در جوامع لیبرال محکم‌ترین سد - اگر نه تنها سد - در برابر غلبه دوباره این جریان‌های افراطی است، که نه با مارکسیست‌ها سرخوش دارند و نه با لیبرال‌ها. از همین روی مارکسیست‌های جدید نه از سر باور اخلاقی که از سر نیاز و ضرورت اجتماعی بر بهره‌مندی انسان از حقوق بنیادین بشر صحه می‌گذارد.

۵۴. قاری سید فاطمی، سید محمد، همان.

## ذهنیت گرایی در اخلاق و حقوق بشر

۶۹ - ذهنیت گرایی (Subjectivism) در فلسفه اخلاق مدرن بطور عمده وامدار دیوید هیوم (David Hume) فیلسوف شهیر تجربه گرایی اسکاتلندی الاصل است. البته رویکردهای موسوم به پست مدرنیسم نیز به رغم تفاوت‌های مبانی و معرفت شناختی عمیقشان در مسأله شناخت و بویژه فلسفه علم، در موضوع اخلاق به نتایجی شبیه هیوم خواهند رسید. چه این که وجه اشتراک آنها در نفی عینیت هنجارهای اخلاقی به معنای امکان توجیه عقلانی و یا اصولاً وجود ملاک‌های عقلانی در قلمرو هنجارهای اخلاقی است. از این رو در این مختصر ضمن اشاره به دیدگاه هیوم نسبت به مسأله اخلاق و هنجارهای اخلاقی و تأثیر این تلقی در موضوع حقوق بشر، نگاهی گذرا به موضع پست مدرن‌ها به مسأله حقوق بشر خواهیم داشت.

۷۰ - هیوم هنجارهای اخلاقی را هنجارهایی غیر معرفتی و غیر عقلانی می‌دانست.<sup>۵۵</sup> به باور او آنچه به عنوان اخلاق شناخته می‌شود چیزی جز توجیهات نفسانی افراد نیست. کارکرد اصلی قضاوت اخلاقی هدایت رفتار انسانی است، اما از دید هیوم عقل به تنهایی نمی‌تواند چنین قضاوتی داشته باشد. عقل نمی‌تواند به انسان بگوید که چه کاری درست و چه کاری نادرست است. عقل صرفاً می‌تواند درباره ماهیت و پیامدهای اعمال به ما آگاهی‌هایی دهد. برای مثال دزدی را در نظر بگیرید؛ عقل به ما خواهد

55. Hume, D. (1728), "A Treatise of Human Nature", Selby - Bigge. (1978), Oxford University Press, Book III.

گفت که اگر کسی پولی نیاز داشته باشد و اقدام به دزدی کند، (۱) اگر موفق شود و مال مورد نظر را بدست آورد مشکل مالیش را حل کرده است. (۲) مال‌باخته مال خود را از دست داده است. اما آیا این عمل نادرست است؟ نفس این عمل به خودی خود عقلاً نه می‌تواند درست باشد و نه نادرست. پیامدهای این عمل برای جامعه ممکن است ناپایداری و ناامنی باشد که این موضوع دیگری است. اما در مورد اخلاقی و غیراخلاقی بودن نفس دزدی عقل نمی‌تواند نظر دهد.<sup>۵۶</sup> اصولاً این‌گونه قضاوتها از دسترس عقل به دور است. واضح است که نگاه هیوم به اخلاق بایستی در پرتو نظام معرفتی او و اصرارش بر تجربی بودن شناخت فهمیده شود. از دید هیوم تنها گزاره‌های قابل تجربه ارزش معرفتی دارند و طبیعی است که چون گزاره‌های اخلاقی ماهیتاً از مقوله گزاره‌های تجربی نیستند، نمی‌توانند مورد قضاوت عقلانی قرار گیرند.

۷۱ - ذهنیت گرایسی هیومی در حقیقت به معنای فروکاستن قضاوت‌های اخلاقی به ترجیحات نفسانی افراد است. هیوم معتقد است حتی علیه جنایت قتل نیز نمی‌توان قضاوت عقلانی داشت. واکنش ما در برابر قتل مبتنی بر قضاوت عقلانی نیست بلکه صرفاً احساسات و عواطف درونی ما است:

«هر عملی را که گفته می‌شود رذیلتانه است در نظر بگیر؛ برای مثال قتل از روی اراده و اختیار. از تمام ابعاد این عمل را مورد بررسی قرار

56. Hume, D., (1777), "An Enquiry Concerning Human Understanding", Cahn, S. (1990), pp. 783 - 869.

ده و ببین که آیا برای (قضاوت درباره) ردیلاته بودن این عمل هیچ واقعیت خارجی یا به عبارت دیگر وجود حقیقی که بتوانی آن را ردالت بنامی می‌یابی؟ نه تو هرگز چنین واقعیتی را نخواهی یافت، تا این که در واکنش به آن کار به سینه خود مراجعه می‌کنی و احساس عدم تأیید نسبت به آن عمل خواهی داشت، که همین، احساس تو را در برابر ایسن عمل برمی‌انگیزد. البته این موضوع یک مسأله واقعی است. اما این موضوع احساس شما است و نه عقل شما».<sup>57</sup>

چنانکه دیدیم کوتاه کردن عقل انسان از دامن قضاوت‌های اخلاقی به معنای نفی اخلاق از زندگی انسانی نیست. در حقیقت هیوم در پی انکار موجه بودن واکنش‌ها، گرایش‌ها، احساسات و ترجیحات انسانی در مسائل اخلاقی نیست، بلکه در پی آن است که مبنایی غیر شناختی (Non cognitive) به مقوله اخلاق بدهد.

۷۲ - باید توجه داشت صرف‌نظر از مثال قتل - که این نیز ممکن است در برخی موارد و در برخی جوامع با چنان واکنش انکاری روبرو نشود -، مثالهای فراوان دیگری وجود دارند که درباره آنها برپایه دلایل عقلانی، قضاوت اخلاقی صورت گرفته، حال آن که نمی‌توان بر مبنای احساسات و ترجیحات نفسانی - حداقل در همان جامعه - درباره آنها قضاوت داشت. بگذارید همان مثال قتل را برای نمونه بیاوریم. کمتر از دو صده قبل از هیوم، در همان جامعه‌ای که که وی زندگی می‌کرده است

57. Hume, D. (1778), *ibid.*

عالمان و فیلسوفانی را به دلیل اظهار عقیده برخلاف کلیسا به شعله‌های آتش می‌سپرده‌اند و احتمالاً اکثر مردمان در برابر آن عمل احساس انزجار و عدم تأیید نداشته‌اند. آیا امروز ما نمی‌توانیم عقلاً بگوییم که آن عمل، ناپسند بوده است؟ از دید هیوم خیر. امروز هم ما احساس درونی و شخصی خود را بیان می‌کنیم و نه انعکاس عقلانیت اخلاقی خود را.

۷۳ - رویکرد ذهنیت‌گرایانه هیومی و یا به عبارت دیگر رویکرد غیرشناختی وی، بی‌تردید حداقل ثمره‌ای که به لحاظ نظری می‌تواند داشته باشد، نسبی‌گرایی اخلاقی (Moral - Relativism) است. نسبی‌گرایی اخلاقی در حوزه حقوق بشر ثمره‌ای جز نفی امکان عقلانی سیستم جهان شمول (Universal) نیست. به علاوه این نگاه به اخلاق مجالی برای توجیه اخلاقی حق‌ها باقی نمی‌گذارد، چه این که ادعای حق‌ها - حداقل در مورد حق‌های بنیادین - پیوند عقلانی آنها با انسانیت انسان است. البته نمی‌توان انکار کرد که می‌توان هیومی بود، ولی به گونه‌ای از حقوق بشر ملتزم ماند؛ حقوق بشری پوزیتیویستی (Positivistic). مراد از حقوق بشر پوزیتیویستی نظام حقوق بشری است که دستاورد توافق افراد جامعه‌ای خاص به التزام در برابر احساسات خودشان است. بنابراین در صورتی که مردمان جامعه‌ای دزدی و یا ممنوعیت از تحصیل زنان را مخالف عواطف و احساسات خود بیابند، ممکن است آن را با واژگان «حق دارد» و یا «حق ندارد» بیان کنند. اما آیا چنین نگاهی واقعاً نگاهی حقوق بشری است. به دشواری بتوان در چارچوب نگاه هیومی به اخلاق، مبنایی هنجاری برای حقوق بشر دست و پا کرد.

## پست مدرنیسم و حقوق بشر

۷۴ - پست مدرنیسم نگاه و رویکردی واحد به همه مسائل نیست. تمام پست مدرن‌ها نیز در همه زمینه‌های زندگی اجتماعی سخن نگفته‌اند، از هنر گرفته تا نقد قدرت حوزه‌های متعدد و گسترده‌ای وجود دارد که مورد توجه پست مدرن‌ها می‌باشد. لیکن اگر بخواهیم وجه اشتراکی برای همه این رویکردها بیابیم نقد آنان به پروژه مدرنیته (Modernity) است می‌توان گفت مدرنیسم کم و بیش بر سه مؤلفه عمده استوار است:

الف - مبناگرایی معرفت شناختی (Epistemological foundationalism)؛ معرفت در صورتی موجه و قابل قبول خواهد بود که بر مبنا و اساسی غیرقابل تردید و قطعی استوار باشد.

ب - نظریه زبان (Theory of Language)؛ زبان دو کارکرد محوری دارد: اول. انعکاس ایده‌ها، عقاید و وضعیت‌ها، دوم. اظهار ذهنیت گوینده.

ج - فرد و جامعه (Individual and Community)؛ جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای از ذرات اجتماعی که همانا افراد هستند، قابل تحلیل و درک است.<sup>۵۸</sup>

۷۵- البته هر کدام از موارد فوق با توجه به نظریه‌های گوناگون قابل بحث و بررسی هستند، لیکن از آنجا که این نوشتار از منظری خاص که همانا مبانی توجیهی و اخلاقی حقوق بشر است به موضوع می‌پردازد از ارائه

58. Murphy N. and McClendon, J. (1989), "Distinguishing Modern and Post-Modern Theologies", *Modern Theology*, 5, p. 191.



بحث بیشتری در این زمینه خودداری می‌ورزد. لیکن بی‌تردید می‌توان گفت نگاههای موسوم به پست مدرن بی‌تردید، در مؤلفه اول خود را نقاد مدرنیسم می‌بینند. نفی عقلانیت مدرن از ویژگی‌های مشترک تمام رویکردهای پست مدرن است. نفی عقلانیت در حوزه اخلاق به معنای نفی امکان قضاوت عقلانی در حوزه هنجارهای اخلاقی است. بنابراین چنانکه در ابتدای این بحث آمد گرچه پست مدرن‌ها را نمی‌توان در حوزه معرفت‌شناسی عمومی همگام و هم‌اندیشه با هیوم دانست، لیکن در حوزه اخلاقی به نتایجی شبیه هیوم خواهند رسید. محصول نگاه پست مدرنیستی به اخلاق، حقوق و اصولاً قلمروهای هنجاری، چیزی جز گونه‌ای شکاکیت افراطی و نسبت‌گرایی لجام‌گسیخته نخواهد بود. مطابق این نگاه هر هنجاری در زمینه (Context) خاص خود بایستی مورد توجه قرار گیرد و تنها در آن زمینه موجه خواهد بود. چرا که جوامع و حتی انسانها به یکدیگر پنجره‌ای ندارند تا بتوانند نسبت به هنجارها، باورها و رفتارهایشان قضاوت کنند.

۷۶ - پیامد نگاه پست مدرنیستی به حقوق بشر بی‌تردید در مرحله اول، نفی وجود هرگونه هنجار جهان شمول حقوق بشری مبتنی بر اخلاق است. بنابراین هیچ فردی خارج از چارچوب جامعه‌ای خاص نمی‌تواند بگوید که افراد آن جامعه چه حق‌هایی دارند و یا این که حقوق آنها نقض شده است. برای مثال یک فیلسوف اخلاق غربی و یا ژاپنی به هیچ وجه نمی‌تواند بصورت موجهی رفتارهای خشن طالبان در افغانستان و یا نازیها در جنگ دوم جهانی را محکوم کند. نژادپرستی نژادپرستان آفریقای

جنوبی در زمینه (Context) خود موجه بوده و یک ایرانی و یا مسلمان نمی‌تواند به هیچ‌وجه آن را محکوم کند، چرا که در آن جامعه و براساس هنجارهای سفید پوستان آفریقای جنوبی آن روز زندگی نمی‌کرده است.

### محافظه کاران و حقوق بشر

۷۷ - مارکیست‌ها و نفع‌مداران، تنها رقبای جدی توجیه اخلاقی حقوق بشر نیستند. محافظه کاران نیز با دغدغه‌های متفاوت، سرسازگاری با غلبه اخلاق حق‌مدارانه ندارند. دغدغه اصلی محافظه کاران حفظ سنت است. سنت بی‌تردید گونه‌ای انسجام اجتماعی ایجاد می‌کند و بی‌تردید ریشه در خواست اجتماعی و پایبندی عمومی دارند. به همین دلیل سنت‌های اجتماعی می‌توانند استقلال فردی و اصولاً فردیت انسان را به‌عنوان یک هسته مجزا در اجتماع، مورد تهدید قرار دهند. از سوی دیگر ایده فردمداری که حقوق بشر معاصر بر مبنای آن بنا نهاده شده، نمی‌تواند به سادگی به چنین رقیبی میدان را واگذار کند. به همین دلیل محافظه کاران سنت‌مداری همچون ادmond بروک (Edmund Bruke)، نظریه حق‌ها را به عنوان تهدیدی برای انسجام فرهنگی و سنتی جامعه می‌دانند،<sup>۵۹</sup> انسجامی که از نظر آنان به هم خوردن آن به آشفته‌گی فرهنگی و اجتماعی می‌انجامد.

۷۸ - محافظه کاران سنت‌گرا از منظر دیانت نیز ممکن است به نظریه حق‌ها و حقوق بشر معاصر بتازند. از نقطه نظر آنان حقوق بشر معاصر می‌تواند فرهنگ دینی و سنت‌های مذهبی را به مبارزه بطلبد. سنت‌های

59. Almond, B. (1993), "Rights", p. 267.

دینی ممکن است در پای ایده فرد مدار حقوق بشری کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر شده، وحی مداری دینی جای خود را به فرد مداری عقلانی بدهد. در نگاهی موجه‌تر انسان بریده از تعالیم دینی و انسان بی‌اعتنای به سنت، انسانی است که صرفاً به «حق خود» و «حق‌های خود» به عنوان چارچوبی اخلاقی ایمان دارد، او دیگر نه درد خدا دارد و نه دغدغه جامعه و نه توجهی به هم‌نوعان خود. فردگرایی حقوق بشری، انسان را موجودی جدای از سایر افراد جامعه معرفی می‌کند، یک هسته اجتماعی (Social atom) که فقط خود را می‌بیند و بس. بگذریم که برخی هنجارهای حقوق بشری ممکن است در تعارض آشکار و خاص با آموزه‌های سنتی و دینی باشند. در واقع می‌توان گفت محافظه‌کاران سنت‌گرا چه مذهبی و چه غیرمذهبی به گونه‌ای جامعه‌گرایی - البته نه از نوع مارکسیستی آن - باور دارند. از منظر آنان لیبرالیسم غربی که محصول سلطه گفتمان حقوق بشری است، انسانها را به افرادی بی‌ریشه که پیوند خود را با جامعه از دست داده‌اند تبدیل می‌کند. تنها راه دوری از این وضعیت آن است که نقش اجتماعی افراد و روابط آنان با یکدیگر، درون یک جامعه انسانی و در چارچوب هنجارهای سنتی شکل گیرد و تعریف شود.<sup>۶۰</sup>

۶۰. برای نمونه جهت آشنایی با این گونه انتقادات نسبت به لیبرالیسم و فردگرایی حقوق بشری، می‌توان به رویکرد مکین تایلر اشاره کرد.

Mac Intyre, A. (1981), "After Virtue", Duckworth London,

همچنین درخصوص رویکرد فضیلت‌مدار به اخلاق و حقوق و تأثیر آنها در مورد حقوق بشر رک. همین قلم، ۱۳۸۱.

۷۹ - فضیلت‌گرایی اخلاقی، یکی از جایگزین‌هایی است که برخی سنت‌گرایان جامعه‌گرا همچون مکین تسایر به‌عنوان جایگزین و رقیب رویکرد حق‌مدار لیبرالیستی ارائه می‌دهند.<sup>۶۱</sup> ورود اخلاقی در عرصه اجتماعی - سیاسی و یا به‌عبارت دیگر تنظیم روابط اجتماعی، سیاسی افراد، جز در پرتو داشتن نظریه عدالت امکان‌پذیر نخواهد بود.<sup>۶۲</sup> نظریه عدالت چارچوبی اخلاقی است که یک نظریه برای تنظیم روابط افراد ارائه خواهد داد. نظریه عدالت ناگزیر بایستی به مسأله توزیع و بازتوزیع ثروت، قدرت، آزادی و فرصت‌ها پردازد. بنابراین فضیلت‌مداران ناگزیر بایستی پا را از تمرکز صرف بر روی صفات انسانی فراتر گذارده و ملاک‌های «عمل‌مدار» برای تبیین نظریه عدالت ارائه دهند. به دیگر سخن فضیلت‌مداران در نهایت یا به دام نتیجه‌گرایی نفع‌مدار خواهند غلطید یا تن به غایت‌مداری کانتی می‌دهند و یا چون مارکسیست‌ها گرفتار گونه‌ای جامعه‌گرایی آرمانی خواهند شد.

۸۰ - در ارتباط با کم‌رنگ شدن سنتها و ارزشهای دینی در پرتو غلبه هنجارهای حقوق بشری باید توجه داشت؛ فروکاستن غلبه هنجارهای حقوق بشری به فردگرایی محض تنها روی یک سکه است. روی دیگر سکه آن است که «حق‌ها» نه در حوزه ارزش‌ها «یعنی حق‌های وصفی» که در حوزه «حق‌های هنجاری» مطرح هستند. حقوق بشر نظامی هنجاری در تنظیم روابط افراد با یکدیگر است. حقوق بشر به دلیل تأکید بر آزادی

61. See Mac Intyre, A. (1981), *ibid*.

۶۲. برای تفصیل بیشتر رک. قاری سید فاطمی، سید محمد، همان.

انسان، نظام ارزشی سنتی و دینی را مادام که به انکار آزادی‌های افراد منجر نشده باشد به رسمیت می‌شناسد. بنابراین طرفداران حقوق بشر معتقدند به دلیل وجود نظام تکثرگرایی ناشی از حقوق بشر، پیروان مذاهب و طرفداران سنت آزادانه‌تر می‌توانند به سنت‌ها و ارزش‌های خود پایبند باشند، تنها به این شرط که برای دیگران نیز حق مشابهی را قائل باشند. بی‌جهت نیست که در جوامع چند مذهبی و چند قومی هنجارهای حقوق بشری کارایی خود را بیشتر نشان داده‌اند. شاید بتوان ادعا کرد در پرتو آزادی‌مداری حاصل از غلبه هنجارهای حقوق بشری، سنت‌گرایان و ارباب مذهبی انسجام و نفوذ چشم‌گیری در بین مردمان و پیروان خود پیدا کرده‌اند.

### بخش سوم

## حمایت مداخله‌گرایانه از حقوق بشر در آیین اخلاق

### طرح موضوع

۸۱ - آنچه تاکنون گذشت مباحثی پیرامون مبانی توجیهی حقوق بشر بود. لیکن توجیه استحقاق بشر با مسأله حمایت از حقوق بشر و یا به عبارت دیگر واکنش در برابر نقض حقوق دیگران متفاوت است. به دیگر سخن استحقاق افراد به بهره‌مندی از حقوق بنیادین، ضرورتاً به معنای موجه بودن مداخله دیگران در برابر نقض این حق‌ها نیست. سؤال این است که آیا انسانها - و البته کشورها به‌عنوان نماینده مردمانشان - حق دارند که در برابر نقض حقوق دیگران واکنش نشان دهند؟ طبیعی است منظور از

واکنش، صرفاً اظهار نظر، محکوم کردن و یا اقداماتی همچون تجمع نیست. بلکه منظور از واکنش، مداخله - در صورت نیاز قهرآمیز - در امور داخلی دیگر کشورها جهت اعمال فشار برای تغییر رویه آنها است.

### جان رولز و مسأله مداخله حمایت گرایانه از حقوق بشر

۸۲ - جان رولز در کتاب «حقوق ملتها»،<sup>۶۳</sup> راهی را پیش گرفته است که شاید نتوان به سادگی آن را در چارچوب قرارداد مدارانه توجیه کرد. رولز در این اثر کشورها را به پنج گروه تقسیم می کند؛ نوع اول کشورهای آزاد و معقول (Reasonable liberal states)، نوع دوم کشورهای اخلاقاً مورد قبول و معقول (Decent states)، نوع سوم کشورهای یاغی و قانون شکن (Outlaw states)، نوع چهارم کشورها و جوامعی که شرایط نامطلوبی به آنها تحمیل شده است (Societies burdened by unfavorable conditions) و بالاخره نوع پنجم کشورهایی که رژیم های تمامیت خواه و در عین حال خیر خواهی (Benevolent absolutism) بر آنها حاکم است. از دیدگاه رولز دو گروه اول، مردمان و کشورهای به خوبی سامان داده شده (Well ordered peoples) هستند.<sup>۶۴</sup> رولز با این طبقه بندی بدنبال بستر سازی و توجیه مسأله مداخله در امور داخلی کشورها در جهت ارتقاء حقوق بشر داخلی و جلوگیری از نقض حقوق بشر در آن کشورها است.

63. Rawls, J. (1999), "The Law of People", Harvard University Press.

64. Ibid, p. 4.

۸۳ - از دید جان رولز کشورهای به‌خوبی سامان داده شده (Well ordered states)، یعنی کشورهای لیبرال و کشورهای اخلاقاً معقول و مورد قبول، برای حمایت از حقوق بشر و مقابله با نقض آن می‌توانند علیه کشورهای طغیان‌گر وارد عمل شوند. این مداخله گاهی تا حد مداخلات عملی و اعمال فشار برای وادار کردن آنها به تغییر رویه و یا حتی تغییر در رژیم‌های آنها نیز پیش می‌رود.<sup>۶۵</sup> اما برای رولز به‌عنوان یک فیلسوف اخلاق و سیاست این سؤال به‌طور جدی مطرح خواهد بود که با چه توجیه اخلاقی کشورهای مزبور حق دارند در امور داخلی کشورهای دیگر یعنی همان کشورهای طغیان‌گر و قانون شکن مداخله کرده و آنها را وادار به رعایت حقوق شهروندان خود کنند؟

۸۴ - رولز به‌رغم وفاداری به رویکرد قرارداد مدارانه کانتی در تئوری عدالت، در «حقوق ملت‌ها» توجیه کانتی را برای دفاع از مداخله و مقابله با نقض حقوق دیگران به کار نگرفته است. در عوض رولز نقض حقوق بنیادین بشر بوسیله کشورهای طغیان‌گر و قانون شکن را به‌عنوان خطری برای کشورهای جهان یاد می‌کند. در حقیقت نقض حقوق بشر در این گونه کشورها در نهایت برای کشورهای به‌خوبی سامان داده شده نیز می‌تواند خطر آفرین باشد، چرا که این گونه کشورها ممکن است در دراز مدت و یا حتی کوتاه مدت عملاً از طغیانگری و قانون شکنی این گونه کشورها در نقض حقوق شهروندان خود، صدمه و لطمه ببینند و در خطر افتند. بنابراین کشورهای به‌خوبی سامان داده شده حق خواهند داشت که

65. Ibid, p. 81.

حتی با مداخله، کشورهای طغیان‌گر را وادار به تغییر رویه نمایند و یا حتی آنها را تغییر دهند.

«کشورهای طغیان‌گر، متجاوز (Aggressive) و خطرناک هستند، تمام مردمان در صورت تغییر رژیم آنها و اجبار آنها به تغییر رویه از امنیت بیشتری برخوردار خواهند بود».<sup>۶۶</sup>

۸۵- آیا جان رولز ناخواسته گرفتار نوعی نتیجه‌گرایی نفع‌مدارانه نشده است؟ جای این سؤال از رولز باقی است که اگر کشورهای طغیان‌گر و قانون شکن هیچ خطری برای کشورهای دیگر نداشته باشند، در این صورت آیا دیگر نمی‌توان در برابر نقض حقوق بشر در آنها هیچ واکنشی نشان داد؟ به دیگر سخن صرفاً به خاطر حفظ امنیت در برابر خطر کشورهای طغیان‌گر است که می‌توان واکنش نشان داد و یا این که حتی اگر این‌گونه کشورها نتوانند - فرض کنید کشورهایی که در گوشه‌ای از جهان بدون هیچ رابطه‌ای با دیگر کشورها - خطری متوجه کشورهای دیگر کنند، باز هم موضوع مداخله در برابر نقض حقوق بشر مطرح خواهد بود. به عبارت دیگر آیا حق مداخله در مقابله با نقض حقوق بشر تنها در چارچوب حق دفاع موجه است و یا این که می‌توان توجیه دیگری نیز ارائه داد؟

۸۶- البته توجه داشته باشیم که جان رولز در جای دیگر از همین کتاب، وقتی سخن از حکومت‌های مبتنی بر قانون اساسی عادلانه به میان

66. Ibid, p. 81.



می‌آورد این حکومتها را چنین توصیف می‌کند که آنها صرفاً در پی تحقق بخشیدن به خواسته‌های ملت خود هستند. این گونه حکومت‌ها تشکیلاتی نیستند که به دنبال پیاده کردن اهداف خاص خود بوده و فارغ از خواست مردمانشان، به صورت مستقلی عمل کرده و یا تحت هدایت قدرت‌های اقتصادی خصوصی باشند.<sup>۶۷</sup> همچنین رولز تصریح می‌کند که مردمان در این گونه کشورها از ویژگی‌های اخلاقی معینی برخوردار هستند،<sup>۶۸</sup> در صورتی که مردمان آن کشورها به لحاظ اخلاقی به گونه‌ای باشند که نسبت به وضعیت و سرنوشت دیگر ملتها و نقض حقوق بنیادین انسانها در جوامع و کشورهای دیگر حساس باشند، می‌توان منطقاً نتیجه گرفت که اصل انعکاس خواست ملت توسط حکومت اقتضا می‌کند که حکومتها نیز نه از سر احساس خطر بلکه از سر انعکاس دغدغه‌های اخلاقی ملت‌هایشان واکنش نشان دهند.

۸۷ - به نظر می‌رسد امکان توجیه مداخله حمایت‌گرایانه در امور داخلی دیگر کشورها نیازمند توجیه اخلاقی عمیق‌تری از آنچه گذشت می‌باشد. از این رو این مسأله مختصراً در پرتو نظریات اخلاق کانتی، اخلاق فضیلت‌مدار و اخلاق نفع‌مدار بررسی خواهد شد. همچنین اخلاق نوع‌دوستانه که خود ممکن است به‌عنوان مکملی بر اخلاق حق‌مدار و اخلاق فضیلت‌مدار تلقی شود، می‌تواند توجیه اخلاقی قابل قبولی در این زمینه ارائه دهد. چنانکه در مباحث آتی خواهد آمد، اخلاق فضیلت‌مدار و اخلاق

67. Ibid, p. 24.

68. Ibid, p. 25.

نفع‌انگار به‌رغم آن که نمی‌توانند اصالتاً به‌عنوان مبنای نظری و اخلاقی حقوق بشر مطرح باشند، لیکن می‌توانند در مسأله حمایت از حقوق نقض شده دیگران به کار آیند. این ادعا در بادی امر تناقض‌آمیز می‌نماید، لیکن باید توجه داشت که باور اخلاقی به حقوق بشر و مسأله مقابله با نقض و نادیده گرفتن حقوق دیگران، دو مسأله متفاوت هستند که هر کدام مبنای اخلاقی خاص خود را می‌طلبند. ممکن است شخص به هنجارهای حقوق بشری در جهان معاصر نه از نقطه نظر اخلاقی بلکه از نقطه نظر سودمندی عملی باور داشته باشد و مقابله با نقض آن را نیز از منظر سودمندی عملی آن توجیه کند.

#### مداخله حمایت‌گرایانه و اخلاق کانتی

۸۸ - بر مبنای اخلاق کانتی مسأله حمایت از حقوق دیگران و واکنش در برابر نقض حقوق بشر، بدین‌گونه قابل توجیه است که هر کس حق دارد در برابر درخواست کمک دیگران به وی کمک کند. حوزه حاکمیت و صلاحیت بین‌المللی یک کشور مانع از اجرای این حق نخواهد بود. البته اعمال این حق نیایستی موجب اضرار به غیر گردد. بنابراین در سطح کلان بین‌المللی همگان محق خواهند بود که در برابر درخواست کمک هم‌نوعان خود اقدام کنند. حق کمک کردن به دیگران در نظریه اخلاق کانتی در حقیقت ترجمان استقلال فردی و یا به عبارت دیگر حق تعیین سرنوشت افراد است. افراد به‌عنوان غایت‌های بالذات حق خواهند داشت که در برابر درخواست کمک دیگران با مداخله خود اعمال اراده

کرده و استقلال اراده خود را نشان دهند. البته اعمال این حق اخلاقاً تا آنجا موجه است که منجر به استفاده ابزاری از دیگران نگردد.

۸۹ - ممکن است چنین تصوّر شود که اصولاً حمایت بین‌المللی از حقوق بشر متوقف به درخواست کمک نیست و در بسیاری از موارد درخواستی صورت نمی‌گیرد. در پاسخ می‌توان گفت، از آنجا که بر مبنای اخلاق کانتی اصول بنیادین حقوق بشر اصولی جهان‌شمول و فراگیر بوده و نقض آنها در حقیقت نادیده گرفتن حیثیت انسانی قربانیان است، هیچ انسانی - علی‌الاصول - در برابر نقض حقوق بنیادینش و در نتیجه نادیده گرفتن کرامتش بی تفاوت نخواهد بود. اگر عملاً درخواست کمک نمی‌کند به دلیل ملاحظات عملی و وجود موانع و مشکلاتی است که در این زمینه ممکن است وجود داشته باشد. بنابراین اگر یک سیستم بی‌خطر دادرسی در زمینه حقوق بشر وجود داشته باشد که برای همگان بدون کوچکترین هزینه‌ای قابل دسترسی باشد، فرض بر آن است که افراد در برابر نقض حقوق بنیادینشان به آنجا شکایت برده و درخواست کمک خواهند کرد.

#### مداخله حمایت‌گرایانه و اخلاق نفع‌انگار

۹۰ - بر مبنای دستگاه اخلاقی نفع‌انگار این حمایت ممکن است بر مبنای منفعت کلی و غایی که رعایت حقوق بشر برای زندگی اجتماعی انسان به ارمغان می‌آورد، توجیه شود. توضیح آن که گرچه رعایت حقوق بنیادین همهٔ آحاد مردم - و بویژه اقلیت - مورد عنایت اصلی نفع‌انگاران سنتی نیست (چه این که در رویکرد رایج نفع‌انگار تحصیل نفع بیشتر برای

اکثریت افراد جامعه مبنای اخلاقی وضع مقررات حقوقی است)،<sup>۶۹</sup> رویکرد نفع مدارانه نیز می‌تواند به‌عنوان مبنایی اخلاقی در حمایت از حقوق بشر مورد استناد قرار گیرد. با این تقریر که رعایت حقوق بنیادین همهٔ آحاد و از جمله اقلیت در درازمدت به نفع همه خواهد بود. به دیگر سخن تحصیل نفع بیشتر برای بیشترین تعداد افراد جامعه - که مبنای اخلاقی مکتب نفع‌انگار است - در پرتو رعایت حقوق بنیادین همهٔ افراد در دراز مدت به‌صورت باثبات‌تری تضمین خواهد شد. برای مثال گرچه تبعیض علیه اقلیت فی‌نفسه نمی‌تواند در تعارض با مبانی اخلاقی اخلاق نفع‌انگار باشد، لیکن از آنجا که سیستم حقوقی تبعیض‌آمیز در دراز مدت نمی‌تواند سیستم با ثباتی بوده و جامعه‌ای سالم و با ثبات را تضمین کند، طبیعی است که چنین جامعه‌ای حتی برای اکثریت منتفع از تبعیض نیز نمی‌تواند شرایط با ثباتی فراهم آورد. بنابراین حتی بر مبنای رویکرد نفع مدارانه نیز رفع تبعیض از اقلیت ضروری است.

۹۱ - با این وجود از آنجا که چنین رویکردی نیز حقوق را نه به‌طور اصیل بلکه به‌عنوان ابزاری برای تحقق نفع اکثر می‌داند، مستند مناسبی برای حمایت از حقوق بشر نیست. لیکن بایستی توجه داشت که این بدان معنی نیست که نفع‌انگاران نسبت به مسألهٔ مهمی همچون حقوق و آزادیهای بنیادین بی‌تفاوت بوده و هیچگونه دغدغه‌ای ندارند. در واقع نقش مؤثر آزادیها بویژه در حوزهٔ اصلاحات اجتماعی آنچنان واضح و

69. Pettit. (1993), "Consequentialism"; also "Utility and Good", Singer P., Blackwell Companion to Ethics, pp. 230-248.

هویدا است، که نمی‌تواند مورد انکار حتی نفع‌گرایان قرار گیرد. نویسندگانی همچون جان استوارت میل، به‌رغم وابستگی نظری به سنت اخلاقی نفع‌انگار، به شدت از آزادی‌های بنیادینی همچون آزادی بیان، آزادی انتشار، آزادی اندیشه، آزادی عقیده و آزادی مذهب به‌عنوان نفع‌های بنیادینی که در جامعه باید به حداکثر ممکن رسانیده شوند، دفاع کرده‌اند.<sup>۷۰</sup>

#### مداخله حمایت‌گرایانه و اخلاق فضیلت‌مدار

۹۲ - اخلاق فضیلت‌مدار الزاماً تنها در سنت ادیان رایج نیست بلکه ریشه این رویکرد اخلاقی، در تعالیم فلاسفه قدیم یونان همچون ارسطو به‌خوبی پیدا است. البته متکلم مسیحی قرن سیزدهم میلادی توماس آکویناس با نگاهی کلامی و از منظری مسیحی قرائتی دینی از این اخلاق برای مسیحیان عرضه داشت.<sup>۷۱</sup> از آنجا که تأکید اخلاق فضیلت‌مدار بر چگونه بودن و تعمیق فضائل اخلاقی، همچون شجاعت و کمک به هموعان است، در این رویکرد بسیاری از مذاهب و بویژه ادیان ابراهیمی مشترک هستند. این ادیان بی‌تردید فهرستی از فضیلت‌ها را به پیروان خود عرضه می‌کنند و از آنها می‌خواهند که به این فضیلت‌ها پایبند باشند تا به سعادت مطلوب برسند.

70. See Mill, J. S., "Utilitarianism", also see Chapter Two of his "On Liberty", Cahn. M. (1990), pp. 1063-1104.

71. See for a general information: Pence, G. (1993), "Virtue Theory", Singer, P. (1993), Oxford, pp. 249-250.

در این که کمک به دیگران بویژه مظلومان از جمله فضایل انسانی در مذاهب ابراهیمی است تردیدی نیست.<sup>۷۲</sup> نکته قابل توجه این است که در گفتمان اخلاق دینی، انسانها مکلفند که متصف به صفات و فضائل مطلوب باشند. به دیگر سخن ادیان مزبور پیروان خود را نه محق به حرکت به سوی کمال بلکه مکلف به اتّصاف به این فضیلت‌ها می‌دانند. با این تحلیل پیروان این ادیان اخلاقاً مکلف به کمک و فریادرسی از مظلوم و حق پایمال شده هستند.

۹۳- معهداً آنچه ممکن است مورد تردید قرارگیرد، این است که آیا تکلیف به یاری رسانی، صرفاً متوجه هم‌کیشان است یا تمام انسانها. به دیگر سخن آیا مسلمان مکلف است که به کمک هر انسان ستمدیده بشتابد؟ بی‌تردید قرائتی فراگیر و انسانی از مفاهیم اسلام، متضمن تکلیف کمک به هر انسان ستمدیده است.

اما نکته در این است که ظلم و ستم - دست کم - در برخی قرائت‌های سنتی از مذهب مفهوم متفاوتی از نقض حقوق بشر دارد. به دیگر سخن آنچه از دیدگاه حقوق بشر معاصر، به‌عنوان ستم و بی‌عدالتی تلقی می‌شود در برخی تفسیرهای ارائه شده از متون دینی با این عنوان شناخته نخواهد شد و بالطبع نمی‌تواند مقابله و اعتراض به آن، فضیلت اخلاقی تلقی شود.

۷۲. از پیامبر گرامی اسلام (ص) چنین نقل شده است: هر کس به مسائل مسلمانان همت نگذارد و به انسانی که فریادرس می‌طلبد کمک نکند مسلمان نیست. (من اصیح ولایه‌م بامور المسلمین فلیس بمسلم و من سمع رجلاً ینادی یاللمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم). به نقل از کلینی، اصول الکافی، ج ۲، ص ۱۶۴، مکتبه الاعلوم الاسلامی.

## مداخله حمایت‌گرایانه و رویکردهای پست مدرن

۹۴ - چنانکه دیدیم رویکردهای موسوم به پست مدرنیسم نگاهی واحد و رویکردی همسان به مسائل مختلف ندارند. بسا این وجود، وجه مشترک همه این رویکردها نفی وجود هرگونه هنجار جهان‌شمول اخلاقی است. پیامد چنین دیدگاهی نفی وجود هرگونه هنجار جهان‌شمول حقوق بشری است. تکثرگرایی مبتنی بر تفسیرپذیری در پرتو شرایط و مقتضیات خاص اجتماعی و فرهنگی هر جامعه، ایده‌ای است که پست مدرن‌ها به‌طور جدی در نقد مدرنیسم جهان‌شمول گرا مطرح می‌کنند. رویکرد مدرنیستی به‌واقع دغدغه‌گونه‌ای سیاست کلان (Macro-politics) با طرحی جهان‌شمول را دارد که البته پیامد آن بی‌تردید ایده حقوق بنیادین و جهان‌شمول انسانی است. درحالی‌که رویکردهای پست مدرنیستی مروج گونه‌ای سیاست خرد (Micro-politics) می‌باشند که منکر وجود ایده‌ها و ارزش‌های جهان‌شمول است.<sup>۷۳</sup>

۹۵- در حقیقت می‌توان ادعا کرد که ایده تکثر فرهنگی (Multiculturalism) که محصول انتقاد پست مدرن‌ها به ایده جهان‌شمولی (Universalism) هنجارهای بنیادین اخلاقی است - برخلاف ظاهر و سوسه‌انگیز آن - می‌تواند هر ضد ارزش اخلاقی را توجیه کند. چه - تامپسون به‌درستی بیان داشته - پست‌مدرنیسم با طرح ایده فوق، هر چه را که در فرهنگ‌های ضد اخلاقی و ضد انسانی مورد قبول و معمول است، در

73. Thompson, S. (1998), "Post-Modernism", Lent, A. (1998), "New Political Thought". Lawrence and Wishart, London, p. 155.

زمینه (Context) خود موجّه و مورد قبول می‌داند. بنابراین حتی شکنجه و یا رفتارهای خشن و بی‌رحمانه در صورتی که در فرهنگی و در جامعه‌ای موجّه و مورد قبول باشد، ایده تکثر فرهنگی پست مدرن‌ها آن را موجّه و مورد قبول و البته به‌دور از امکان نقد اخلاقی می‌داند.<sup>۷۴</sup> نتیجه چنین ایده‌ای بالطبع نمی‌تواند با مداخله حمایت‌گرایانه کنار آید. ایده چنین مداخله‌ای در واقع مبتنی است بر رویکرد جهان‌شمولی اخلاقی و هنجاری - و البته طرح و سیاست کلان - که نمی‌تواند با ایده تکثر فرهنگی از نوع پست مدرن که در پی سیاست‌های خرد و منطقه مدار است توجیه شود.

### نتیجه‌گیری

حقوق بشر معاصر ریشه‌ای عمیق در وجدان اخلاقی بشر دارد. سنت حقوق طبیعی که با بیان‌های گوناگون در فرهنگ‌های مختلف جلوه‌گر شد، به لحاظ تاریخی نقطه آغاز و ریشه اخلاقی حقوق بشر معاصر است. حقوق طبیعی، هم در سنت‌های دینی مطرح بوده و هم در چارچوب عقل مدار غیردینی مطرح است. حقوق طبیعی بار دیگر در دوره پس از عصر روشنگری، حقوق بشر را به جنگ استبداد آورد و جان و رنگ و بویی تازه بخود گرفت. اما مشکلات معرفت‌شناختی رویکرد حقوق طبیعی آن‌قدر بود که از اعتبار این رویکرد در برابر رقیب تازه نفس، ولی در عین حال همدل خود یعنی نگاه کانتی به انسان بکاهد. اصل «بایدی» غایت بودن انسان در نگاه کانت و کانتیان جدید روحی تازه به گفتمان حقوق بشر معاصر بخشید. مشکل گذار از «هست» به «باید» را حل کرد و

74. Ibid.



توجیهی عقلانی از اخلاقی بودن حقوق بشر در پرتو نظریه‌های عدالت عرضه داشت.

با این وجود ساده لوحانه است اگر تصور شود مبانی توجیهی و اخلاقی حقوق بشر معاصر از گزند رقیبان ناهمدل در امان مانده است. نفع‌مداران، جامعه‌گرایان، محافظه‌کاران، فضیلت‌مداران و حتی پست‌مدرن‌ها هریک از نگاهی و با دغدغهای، سری‌مهری با حقوق بشر معاصر گذاشته‌اند.

در حقیقت توجیه‌پذیری اخلاقی حق‌ها چیزی نبود که به‌سادگی مورد پذیرش این نحله‌ها و نظریه‌های رقیب قرار گیرد. جالب آن که پست‌مدرن‌های منکر عقلانیت مدرن به نتیجه‌ای شبیه هیوم تجربه‌گرا و حتی محافظه‌کاران سنت‌مدار و بالاتر فضیلت‌مداران ارسطویی رسیدند، البته طبیعی است که نه چون جامعه‌گرایان از سر دغدغه جامعه و یا چون محافظه‌کاران در دفاع از سنتهای اجتماعی ریشه دوانیده در تاریخ و یا حتی چون هیوم از سر غیرعقلانی بودن هنجارهای اخلاقی، بلکه از سر انکار مبانی عقلانی مدرنیسم. از همین رو است که اندیشمند مدرنیستی همچون هابرماس (Jürgen Habermas) که خود نیز به‌گونه‌ای نقاد مدرنیسم است پست‌مدرنیسم را غیرمعقول (Irrational) و حتی محافظه‌کاری جدید (Neo-conservatism) می‌خواند. پست‌مدرن‌ها به واقع نهیلیسم (Nihilism) نیچه‌ای را در نفی امکان وجود هنجارهای حقوق بشری جهان‌شمول بازسازی کردند، چرا که از نظر آنان ملاکهای صدق عقلانی حتی برای گزاره‌های علمی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چه رسد به گزاره‌های هنجاری. هر هنجاری باید در زمینه (Context) اجتماعی خاص

خود مورد توجه قرار گیرد و البته می‌تواند در آن زمینه اجتماعی موجه باشد.

اما واقعیت این است که رقیبان نیز به فایده و نفوذ و عمق هنجارهای حقوق بشری معاصر پی برده‌اند. حداقل می‌توان ادعا کرد که اگر نه به دلیل باور معرفتی که از سر نوعی عمل‌گرایی جدید (Neo-pragmatism) - از آن گونه که ریچارد رورتی (Richard Rorty) بدان پایبند شد - به نتایج عملی التزام به فرهنگ حق‌ها در حوزه روابط اجتماعی باور پیدا کرده‌اند. اینان با نگاهی عمل‌گرایانه، به این باور رسیدند که می‌توان به مؤلفه و شالوده معرفتی مدرنیسم باور نداشت ولی در عین حال در عمل به حقوق بشر و لزوم رعایت حقوق بنیادین پایبند بود و ضرورت آن را برای تنظیم روابط انسانی تأیید کرد.

کوتاه سخن آن که در جهان معاصر حتی مخالفان توجیه اخلاقی مبانی حقوق بشر از سر ضرورت و نیاز، به موجه بودن هنجارهای حقوق بشری تن داده‌اند. آیا این بدان معنی است که بشریت تجربه‌ای جدید از اخلاق را پیش رو دارد؟ «اخلاق حقوق بشرمحوری» که بر مبنای ضرورت‌های عملی و اجتماعی توجیه می‌شود و نه بر مبنای عقلانی - اخلاقی. پاسخ هرچه باشد این واقعیت دیگر قابل انکار نیست که نقض حقوق بنیادین بشر، وجدان اخلاقی انسانی را آزار می‌دهد و واکنش سرزنش‌آمیز انسان معاصر را برمی‌انگیزد. خواه این پدیده را بخواهیم در چارچوب اخلاق عقل‌مدار کانتی توجیه کنیم و یا ضرورت‌های عمل‌گرایانه.