

## فصلنامه رهیافت های نوین در مطالعات اسلامی

License Number: ۸۵۶۲۵ Article Cod: Y1N1A2 ISSN-P: ۲۶۷۶-۶۴۴۲

### تحلیل و بررسی آموزه حقوق بشر با رویکردی فلسفی

(تاریخ دریافت ۱۳۹۸/۰۸/۱۵، تاریخ تصویب ۱۳۹۸/۱۱/۱۲)

دکتر الهام شراعی<sup>۱</sup>

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

نسترن باران زهی

#### چکیده

در بیشتر سال های پس از انقلاب ۵۷، در پی مصایب و فجایع باورنکردنی که رژیم اسلامی به بار آورد، غالب مردم ایران صمیمانه با این گفته مشهور موافق بوده اند که "در انقلاب ۵۷ می دانستیم چه چیزی را نمی خواهیم، اما نمی دانستیم چه می خواهیم". در چند سال اخیر گفتمان حقوق بشر در کل جامعه رشد شتابنده ای یافته است. همزمان این نکته به نحو فزاینده ای پذیرفته می شود که انتظار تحقق کمترین میزان حقوق بشر در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی، عبث است. و این سازش ناپذیری رژیم اسلامی با حقوق بشر ربطی به کیستی حاکمان ندارد، چرا که بنیاد قانون اساسی این رژیم بر پایه حقوق الهی است و نه حقوق بشر. امروزه اغلب فعالین سیاسی و نخبگان مخالف وضع موجود، در مورد تحقق حقوق بشر به عنوان آرمان عینی مبارزه توافق دارند. این وفاق را بی شک می توان به فال نیک گرفت و امیدوار بود که این بار آرمان واقع گرایانه ای انگیزاننده مردم ایران برای دفن کالبد

<sup>۱</sup> نویسنده مسئول

پوسیده ی فاشیسم مذهبی حاکم باشد. آرمانی که آنان را به جای جهنمی دیگر، عوض آرمانشهری خیالی مانند جامعه اشتراکی یا مدینه اسلامی، به سوی زندگی نیکویی در شأن انسان های آزاد سوق دهد.



## بخش اول: کلیات

حقوق بشر تضمین‌هایی اخلاقی پایه‌ای انگاشته می‌شوند که مردم در همه‌ی کشورها و فرهنگ‌ها، به صرف انسان بودن شان باید از آنها برخوردار باشند. اینکه این تضمین‌ها "حقوق" خوانده شده‌اند بدان معناست که به همه افراد جویای آن تعلق می‌گیرند، دارای اولیت بالایی هستند، و احقاق آنها اجباری است و نه مستحب. حقوق بشر را اغلب جهانشمول می‌انگارند، به این معنا که همه‌ی افراد از آن برخوردارند، و باید برخوردار باشند. این حقوق مستقل دانسته می‌شوند، به این معنا که فی‌نفسه وجود دارند و فارغ از اینکه توسط نظام قانونی کشوری به رسمیت شناخته شوند یا به اجرا درآیند یا نه، به عنوان معیارهای توجیه و نقد حاضر اند (نیکل، ۱۹۹۲: ۵۶۱-۲). آموزه اخلاقی حقوق بشر معطوف به تشخیص پیش شرط‌های پایه‌ای است که هر انسانی برای حداقل بهروزی نیاز دارد. حقوق بشر هم معطوف به پیش شرط‌های سلبی کمینه‌ی لازم برای زندگی خوب هستند، مانند حقوق منع شکنجه و هم معطوف به پیش شرط‌های ایجابی، مانند حقوق برخورداری از سلامت. این آرمان طی پنجاه سال اخیر در اعلامیه‌ها و بیانیه‌های حقوقی مختلفی تبلور یافته است، که نخستین آنها اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) بوده و پس از آن از همه مهم‌تر در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۳)، و میثاق جهانی حقوق مدنی و اقتصادی (۱۹۶۶) درج شده است. این سه سند در مجموع شالوده‌ی آموزه‌ی اخلاقی را تشکیل می‌دهند که به عقیده‌ی بسیاری، یک منشور حقوق بین‌المللی ارائه می‌دهند که قادر به برقراری نظم ژئوپلیتیک معاصر می‌باشد. با این حال مقصود از آموزه حقوق بشر ارائه‌ی یک آموزه اخلاقی جامع نیست. توسل به حقوق بشر فی‌نفسه به رویکرد اخلاقی جامعی منجر نمی‌شود. برای مثال، حقوق بشر معیاری برای پاسخ به این پرسش که "آیا دروغ گفتن ذاتاً غیراخلاقی است؟" یا اینکه "فرد تا چه حد باید نسبت به

دوستانش وفادار باشد؟" به دست نمی دهند. مقصود اصلی حقوق بشر ارائه ی مبنایی برای تعیین شکل و محتوای هنجارهای اخلاقی بنیادی حیطة ی عمومی است. به قول جیمز نیکل، مقصود از حقوق بشر صیانت از شرایطی است که لازمه ی تأمین کمینه ی زندگی نیکو برای افراد است. معمولاً مراجع عام قدرت، چه ملی و چه بین المللی، به عنوان بهترین ضامن های تأمین آن شرایط شناخته می شوند، و لذا در نظر بسیاری، آموزه حقوق بشر منشأ تعیین ضمانت های اخلاقی پایه ای محسوب می شود که همگی ما حق داریم از همدیگر، و نیز از آن مؤسسات ملی و بین المللی که مستقیماً قادر به تاثیر گذاری بر مهمترین علائق ما هستند، طلب کنیم. آرمان حقوق بشر فراهم نمودن نظم ژئوپلیتیک به اصطلاح پسا-ایدئولوژیکی است که چارچوب مشترک بنیادی اقتصادی-سیاسی مورد نیاز همه ی انسان ها برای نیل به حداقل بهروزی را تعیین کند. با اینکه دولت-ملت ها نقش مهمی در کارآمدی عملی ترویج و حمایت قانونی از آموزه ی حقوق بشر دارند، اما اعتبار غایی حقوق بشر منوط به التزام دولت ها به آن انگاشته نمی شود. توجیه اخلاقی حقوق بشر مقدم بر ملاحظات ملی محسوب می شود. یک هدف اصلی آموزه ی حقوق بشر فراهم نمودن معیارهای مشروعی است که همه دولت-ملت ها بدان ها ملزم باشند. توسل به ارزشهای ملی نباید بهانه ای به ملت-دولت ها بدهد که تعهدات بنیادی خود برای صیانت از حقوق بشر را کنار نهند. به این ترتیب، آموزه حقوق بشر درحالت ایده آل معطوف به ارائه ی ابزار نیرومندی به افراد است تا با آن مشروعیت کلیه ی صورت های معاصر اقتدار سیاسی و اقتصادی را که مدعی اعمال قدرت بر مردم اند، ارزیابی کنند. اهمیت آموزه ی حقوق بشر به عنوان یک معیار اخلاقی و سیاسی معاصر، فزاینده است. از نظر بسیاری از حامیان سرسخت حقوق بشر، این آموزه مبنای مشروعیت اخلاقی را برای برقراری نظم ژئوپلیتیک معاصر فراهم می آورد.

## بخش دوم: بررسی و شناخت ریشه های تاریخی و توسعه ی نظری و عملی

### حقوق بشر

منشاء آموزه حقوق بشر یک ادعای بنیادی فلسفی است: اینکه یک نظم اخلاقی مشخص وجود دارد؛ نظامی که مشروعیت آن مقدم بر شرایط اجتماعی / سیاسی محتمل الوقوع می باشد و برای همه ی انسان ها در همه ی زمان ها برقرار است. مطابق این دیدگاه، می توان درستی باورها و مفاهیم اخلاقی را درحالت بنیادی و جهان شمول به طور عینی (اُبژکتیو) بررسی نمود. منشاء و تکامل نظریه ی حقوق بشر، پیوندی ناگسستنی با بسط نظریه ی جهانشمول گرایی (یونیورسالیسم) اخلاقی دارد. در تاریخ تطور فلسفی حقوق بشر، آموزه های فلسفی مشخص و بارزی هستند که گرچه خود بیان کامل حقوق بشر نبوده اند، اما پیشفرض های فلسفی لازم را برای آموزه ی معاصر فراهم آورده اند. حقوق بشر متکی بر جهانشمول گرایی اخلاقی و باور به وجود یک جامعه ی جهانی است که تمامی انسان ها را در بر می گیرد. جهانشمول گرایی اخلاقی قائل به وجود حقایقی اخلاقی است که به طور عقلانی قابل تشخیص اند و فراسوی تاریخ و فرهنگ قرار دارند. معمولاً منشاء دیدگاه جهانشمول گرایی اخلاقی در اروپا را به نوشته های ارسطو و رواقیون نسبت می دهند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی استدلال روشنی در دفاع از وجود نظم اخلاقی طبیعی ارائه می دهد. این نظم طبیعی باید مبنای کلیه ی نظام های عقلانی عدالت باشد. توسل به نظم طبیعی، مجموعه ای از معیارهای جامع و بالقوه جهانشمول برای ارزیابی مشروعیت هر نظام حقوقی ساخته ی دست بشر فراهم میآورد. ارسطو درباره ی تمایز عدالت طبیعی و عدالت حقوقی می نویسد: "عدالت طبیعی آن است که همه جا اعتبار یکسانی دارد و مستقل از پذیرش [مردمان] است." (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۸۹) به این ترتیب، معیار تعیین نظام حقیقتاً عقلانی عدالت، مقدم بر قراردادهای

اجتماعی و تاریخی موجود است. وجود عدالت طبیعی مقدم بر نظام های اجتماعی و سیاسی می باشد. ابزارهای تعیین شکل و محتوای عدالت طبیعی، حاصل عمل عقل فارغ از اثرات مخرب پیش داوری یا میل صرف است. رواقیون رومی، مانند سیسرو و سنکا نیز به نحو مشابهی این ایده ی بنیادی را بیان نمودند. آنها احتجاج می کردند که اخلاقیات در اراده ی عقلانی خدا و وجود شهری آسمانی ریشه دارند که فرد از منظر آن می تواند قانونی طبیعی و اخلاقی را دریابد. قانونی که مرجعیت آن ورای همه ی قوانین محلی است. رواقیون احتجاج می کردند که این قانون اخلاقی جهانشمول، وظیفه ی پیروی از اراده ی خدا را بر همه ی ما تحمیل می کند. به موجب این دیدگاه، رواقیون قائل به وجود یک جامعه ی اخلاقی جهانشمول بودند که حاصل رابطه ی مشترک ما با خداست. باور به وجود یک جامعه ی اخلاقی جهانی در قرن های بعد هم به واسطه ی مسیحیت در اروپا باقی ماند. با اینکه قبلاً برخی کسان انگاره ی حقوق را در نوشته های ارسطو، رواقیون، و الاهیات مسیحی تشخیص دادند، اما تنها در خلال قرن های هفدهم و هجدهم بود و با طرح آموزه ی قانون طبیعی بود که مفهومی قریب به تصور معاصر از حقوق بشر به وضوح در اروپا رواج یافت. مبنای آموزه ی قانون طبیعی، باور به وجود قانون اخلاقی طبیعی است. قانون طبیعی مبنای تشخیص خیرهای بشری بنیادی می باشد. خیرهایی که به طور عینی قابل تحقیق اند. بهره مندی ما از این خیرهای بنیادی هنگامی تضمین می شود که همگی مان از حقوق طبیعی بنیادی و عیناً قابل تحقیقی برخوردار باشیم. قانون طبیعی را مقدم بر نظام های بالفعل اجتماعی و سیاسی می شمردند. به این ترتیب حقوق طبیعی حقوقی شمرده شدند که افراد، مستقل از جامعه و سیاست، دارا هستند. یعنی حقوق طبیعی فارغ از اینکه آیا قانون گزار یا مجلسی آنها را به رسمیت شناخته باشد یا نه، دارای اعتبار غایی شمرده شدند. شارح اصلی این دیدگاه، فیلسوفی قرن هفدهمی به نام جان لاک است که استدلال های عمده اش را در کتاب دو رساله درباب دولت (۱۶۸۸)

بیان نمود. اساس استدلال لاک این مدعاست که افراد فارغ از اینکه دولت حقوق شان را به رسمیت بشناسد یا نه، دارای حقوقی طبیعی هستند. این حقوق طبیعی، مستقل از ساختار هر جامعه‌ی سیاسی و مقدم بر آن می‌باشند. لاک استدلال کرد که حقوق طبیعی از قانون طبیعی ناشی شده‌اند. و منشاء قانون طبیعی خداست. تشخیص دقیق اراده‌ی الهی، یک قانون اخلاقی پیش روی ما می‌نهد که دارای مرجعیت غایی است. همگی ما ذاتاً در مقابل خدا وظیفه‌ی صیانت از نفس را داریم. برای ادای موفقیت آمیز این وظیفه نباید حیات و آزادی فرد، و نیز آنچه که لاک وسایط ایجابی ابتدایی صیانت نفس می‌خواند، یعنی مالکیت خصوصی، تهدید شود. این وظیفه‌ی صیانت نفس که ما در پیشگاه خدا داریم، وجود حقوق طبیعی پایه، یعنی حقوق حیات، آزادی و مالکیت را لازم می‌دارد. لاک استدلالش را چنین پی می‌گیرد که مقصود اصلی از مداخله‌ی اقتدار سیاسی دولت در زندگی افراد، فراهم نمودن حقوق طبیعی افراد و صیانت از این حقوق است. از نظر لاک تنها توجیه ایجاد دولت، حمایت و ارتقای حقوق طبیعی افراد است. حقوق طبیعی حیات، آزادی، و مالکیت، قیود آشکاری بر اقتدار و مشروعیت دولت می‌نهند. از نظر لاک، فلسفه‌ی وجودی دولت‌ها خدمت به علائق، یا حقوق طبیعی مردم است و نه علائق پادشاه یا هیأت حاکمه. لاک استدلال خود را به اینجا رسانید که اگر دولتی به طور سازمان یافته و ارادی از حفظ و صیانت از حقوق طبیعی افراد فرو ماند، افراد از نظر اخلاقی مجازاند تا در برابر آن دولت سلاح بردارند. معمولاً در تحلیل ریشه‌های تاریخی نظریه‌ی معاصر حقوق بشر اهمیت بسیاری به نقش لاک اعطا می‌شود. مسلماً لاک از این جهت تقدم دارد که مشروعیت اقتدار سیاسی را برپایه‌ی حقوق قرار داد. این مطلب مؤلفه‌ی اساسی و انکار ناپذیری از حقوق بشر است. با این حال، تکمیل فلسفی مبانی حقوق بشر مستلزم رویکردی به خرد اخلاقی بود که درعین سازگاری با مفهوم حقوق، لزوماً نیازمند مرجعیت یک هستنده‌ی فرا-انسانی برای توجیه ادعای نوع بشر بر داشتن حقوقی معین نباشد.

فیلسوف قرن هجدهمی آلمانی، امانوئل کانت، این رویکرد را ارائه داد. بسیاری از موضوعات عمده ای که در فلسفه اخلاق کانت بیان شده، امروزه نیز به نحو بسیار بارزی برای توجیه فلسفی حقوق بشر به کار می روند. نخستین این موارد، ایده آل برابری و خودفرمانی (اوتونومی) اخلاقی انسان عاقل است. کانت ایده آل جامعه ی بالقوه جهانشمولی از افراد را به نظریه ی معاصر حقوق بشر ارزانی داشت. جامعه ای که افراد آن به خودی خود اصول اخلاقی ضامن شروط برابری و خودفرمانی را تعیین می کنند. کانت، با اتکا به مرجعیت خرد انسان، ابزار توجیه حقوق بشر به عنوان مبنای تعیین سرنوشت خود را فراهم نمود. فلسفه ی اخلاق کانت بر اصول صوری اخلاقی متکی است، و نه بر مفهومی مانند خیر. از نظر کانت، تنها پس از تعیین درست خاصه های صوری خرد انسان می توان خیرها را تعیین کرد. پس خیرها ابزارهای غایی برای تعیین هدف های صحیح یا موضوعات خرد انسان نیستند. فلسفه اخلاق کانت با کوشش برای تشخیص صحیح آن اصول عقلانی پایه آغاز می شود. اصولی که بتوان آنها را به نحوی یکسان بر همه اشخاص عاقل، فارغ از امیال یا علائق خاص شخصی شان، اعمال کرد. به این طریق کانت شرط کلیت/جهانشمولی را به تشخیص صحیح اصول اخلاقی الصاق می کند. در نظر او، مبنای استدلال اخلاقی باید شرطی باشد که همه ی افراد عاقل ناچار به تصدیق آن باشند. به این ترتیب، عمل درست، کنشی نیست که علاقه یا میل تعیین می کند، بلکه کنشی است که مطابق اصلی باشد که همه ی افراد عاقل ناچار به تصدیق آن باشند. کانت این اصل را حکم مقوله ای می خواند. این حکم چنین صورت بندی می شود: فقط مطابق اصلی عمل کن که همزمان بتوانی بخواهی که بصورت یک قانون کلی در آید (۱۹۴۸:۸۴). کانت محاجه می کند که در تعیین اصول اخلاقی حاکم بر روابط میان آدمیان، این شرط بنیادی کلیت، مبین ضرورت خودفرمانی اخلاقی و برابری بنیادین همه افراد عاقل است. افراد عاقلی که از نظر اخلاقی خودمدار و از نظر صوری برابراند، حکم مقوله ای را بر



خود فرض می‌گیرند. این حکم مبنای تعیین حیطه و شکل قوانینی است که افراد اخلاقاً خودفرمان و متساویاً عاقل برای صیانت از این شرایط دقیقاً یکسان وضع می‌کنند. به باور کانت، قابلیت خردورزی وجه مشخصه‌ی انسانیت و مبنای توجیه کرامت انسان است. صورت بندی اصول اعمال خرد، به عنوان وجه مشخصه‌ی انسانیت، ضرورتاً باید از آزمون کلیت سرافراز درآید، یعنی کلیه‌ی کنشگران متساویاً عاقل باید بتوانند آن را تصدیق کنند. صورت بندی کانت از حکم مقوله‌ای این چنین بود. فلسفه‌ی اخلاق کانت به انتزاعی بودن شهره است و به راحتی فهمیده نمی‌شود. اگرچه اغلب در رویکرد تاریخی به بالندگی حقوق بشر از نقش کانت چشم پوشی می‌شود، اما او تأثیر عمیقی بر این اندیشه نهاده است. کانت صورت بندی‌ای از اصول بنیادی اخلاقی ارائه می‌دهد که گرچه بسیار صوری و انتزاعی است، اما بر پایه‌ی دو ایده‌ی برابری و خودفرمانی اخلاقی بنا شده است. می‌توان گفت حقوق بشر حقوقی هستند که ما به عنوان موجوداتی خودفرمان و اصولاً برابر به خود اعطا می‌کنیم. از نظر کانت، این حقوق ریشه در خاصه‌های صوری خرد آدمی دارند، و نه اراده‌ی یک موجود فرا انسانی. ایده‌های فلسفی‌ای که کسانی مانند لاک و کانت مطرح کردند، جزئی از پروژه‌ی عام روشنگری در قرون هفدهم و هجدهم بودند که در قرن‌های بعد دامنه‌ی تأثیر آن کل عالم را درنوردید. ایده‌آل‌هایی مانند حقوق طبیعی، خودفرمانی اخلاقی، کرامت انسانی و برابری، شالوده‌ای هنجاری فراهم آورد تا کوشندگان سیاسی بر پایه‌ی آن به نوسازی نظام‌های سیاسی، سرنوشتی رژیم‌های خودکامه و جایگزینی آنها با صوری از اقتدار سیاسی پردازند که قادر به حمایت و ارتقای ایده‌آل‌های رهایی‌بخش جدید باشد. این ایده‌آل‌ها در خیزش‌ها، و حتی انقلاب‌های سراسر قرن هجدهم نقش مهمی داشتند، و در اسنادی مانند بیانیه‌ی استقلال ایالات متحده آمریکا و بیانیه‌ی حقوق انسان و شهروند مجلس ملی فرانسه تبلور یافتند. در کل قرن نوزدهم نیز مفهوم حقوق فردی مقتدرانه تداوم داشت. قرنی که نمونه تلاش

های آن در حیطه ی حقوق زنان "حمایت از حقوق زنان" نوشته ی مری وولستن کرافت، و دیگر جنبش های سیاسی معطوف به اعطای حق رأی به بخش هایی از جامعه بود که حقوق سیاسی و مدنی شان دریغ شده بود. در آن زمان مفهوم حقوق دیگر به صورت وسیله ای برای خواست تغییرات سیاسی درآمده بود. گرچه می توان ادعا کرد که پیش شرط های مفهومی دفاع از حقوق بشر از مدت ها پیش فراهم بود، اما تجلی کامل این آموزه سرانجام در خلال قرن بیستم، و در واکنش به سبعانه ترین انواع نقض حقوق بشر، که آدم سوزی های رژیم نازی مثل اعلامی آن بود، مطرح شد. اعلامیه جهانی حقوق بشر (DHR: UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS) در دهم دسامبر ۱۹۴۸ توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد. این اعلامیه صراحتاً تلاشی برای اجتناب از تکرار هرگونه سبیت مشابه عنوان شد. اما مضمون اعلامیه از صرف تأکید مجدد بر این که همه افراد دارای حق حیات، به عنوان یک حق بنیادی و سلب ناشدنی بشری هستند بسی فراتر می رود. اعلامیه دارای یک مقدمه و ۳۰ ماده است که هر یک حقوق جداگانه ای را مشخص می کند، مانند حق شکنجه نشدن (ماده ۵)، حق پناهندگی (ماده ۱۴)، حق مالکیت خصوصی (ماده ۱۷)، و حق برخورداری از شرایط مناسب زندگی (ماده ۲۵). این حقوق به عنوان حقوق بنیادی مطرح شده اند. چنان که پیش تر ذکر کردم، UDHR دارای اسناد الحاقی ای مانند کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی های بنیادی (۱۹۵۳)، و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) است. آرمان های مشخص مندرج در این سه سند، در اعلامیه ها و میثاق های پرشمار دیگر نیز تأکید و تکرار شده اند. مجموعه ی این اعلامیه ها، کنوانسیون ها و میثاق ها آموزه ی معاصر حقوق بشر را تشکیل می دهند. در این اسناد باور به وجود یک نظم اخلاقی جهانشمول معتبر، و باور به اینکه همه ی انسان ها جایگاه اخلاقی اساساً برابری دارند که در مفهوم حقوق بشر تبلور یافته، بیان شده است. توجه به این نکته مهم است که گرچه

آموزه‌ی معاصر حقوق بشر عمیقاً مدیون مفهوم حقوق طبیعی است، اما صرفاً بیان مجدد آن مفهوم نیست بلکه درحقیقت از جهات بسیار مهمی از آن فراتر می‌رود. نیکل (۱۹۸۷:۸-۱۰) به سه جنبه‌ی مشخص اشاره می‌کند که در آنها مفهوم حقوق بشر با مفهوم حقوق طبیعی تفاوت دارد و از آن فراتر می‌رود. نخست اینکه حقوق بشر معاصر بسیار بیشتر بر این مطلب تأکید دارد که تحقق برابری مستلزم عمل ایجابی دولت، مثلاً از طریق کمک‌های رفاهی، است. دوم اینکه، او احتجاج می‌کند که مدافعان حقوق طبیعی به این نظر گرایش داشتند که انسان‌ها را صرفاً به عنوان افراد، به سان جزایری جداگانه بدانند، اما مدافعان حقوق بشر معاصر تمایل بسیار بیشتری برای پذیرش اهمیت خانواده و اجتماع در حیات افراد دارند. سوم اینکه، نیکل حقوق بشر معاصر را نسبت به آنچه نوعاً در آثار مدافعان حقوق طبیعی یافت می‌شد، از لحاظ حیطة و جهت‌گیری بسیار بین‌المللی‌گرا تر می‌داند. به این معنا که امروزه حمایت و ارتقای حقوق بشر به طور فزاینده‌ای مستلزم توجه و اقدامات جهانی انگاشته می‌شود. تمایزی که نیکل میان حقوق بشر و حقوق طبیعی می‌نهد، فهم توسعه این مفهوم را ممکن می‌سازد.

### بخش سوم: نگاهی تفصیلی و فلسفی به مفهوم و ماهیت حقوق بشر

حقوق بشر حقوقی هستند که به نوع بشر اعطا می‌شوند و کارکرد آنها ایجاد تضمین‌هایی اخلاقی برای صیانت از مدعاهای ما درباره‌ی بهره‌مندی از حداقل زندگی نیکو است. از لحاظ مفهومی، حقوق بشر خود از مفهوم حقوق مشتق شده است. این بخش به تحلیل فلسفی مفهوم حق اختصاص دارد تا اجزای متشکله‌ی این مفهوم را که حقوق بشر از آن مشتق می‌شود، روشن کند. فهم کامل مبانی فلسفی آموزه‌ی حقوق بشر و شیوه‌های عملکرد حقوق مختلف بشر، نیازمند تحلیلی مفصل است.

## بند اول: تفسیر حقوق اخلاقی در برابر حقوق قانونی

برای فهم مبنا و کاربرد بالقوه حقوق بشر، تمایزی که میان حقوق اخلاقی و حقوق قانونی، به عنوان دو مقوله‌ی مجزای حقوق نهاده می‌شود دارای اهمیت بنیادی است. تمام حقوقی را که در متون حقوقی موجود یافت می‌شوند حقوق قانونی می‌خوانند. حق قانونی، حقی است که از نظر قانون به رسمیت شناخته می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد. نمی‌توان در مورد یک حق قانونی گفت که پیش از وجه قانونی یافتن وجود دارد، و حدود اعتبار یک حق قانونی تا بدانجاست که قوه‌ی قانونگذار مربوطه مجاز می‌دارد. یک نمونه از حقوق قانونی، حقی است که دختر من برای برخورداری از آموزش‌هایی دارد که در قانون آموزش بریتانیا مصوب ۱۹۴۴ رسمیت یافته است. همین مطلب کافی است که بگوییم حیطه‌ی برخورداری از این حق بریتانیاست. دختر من حق آموزش دیدن در مدرسه‌ای در جنوب کالیفرنیا را ندارد. پوزیتیویست‌های قانونی محاجه می‌کنند که تنها در مورد حقوق قانونی، یعنی حقوقی که از تصویب یک نظام قانونگذاری گذشته‌اند، می‌توان گفت که حقیقتاً وجود دارند. مطابق این دیدگاه، حقوق اخلاقی به بیان دقیق کلمه، حقوق نیستند، بلکه بهتر است آنها را مدعاهای اخلاقی دانست که ممکن است عاقبت در قوانین ملی یا بین‌المللی منظور شوند یا نشوند. از نظر یک پوزیتیویست قانونی، مانند فیلسوف حقوق قرن نوزدهمی، جرمی بنتام، چیزی مانند حقوق بشر نمی‌تواند پیش از، یا مستقل از اینکه به صورت قانون درآید وجود داشته باشد. از نظر پوزیتیویست، تعیین وجود حقوق، دشوارتر از مشخص کردن وضعیت قانونی آنها نیست. اما در رویکرد غیرپوزیتیویستی به حقوق، ادعا می‌شود حقوق اخلاقی پیش از رونوشت قانونی شان، و مستقل از تصویب قانونی وجود دارند. وجود و اعتبار حقوق اخلاقی وابسته به اعمال حقوقدانان و قانونگذاران انگاشته نمی‌شود. مثلاً بسیاری احتجاج کرده‌اند که در دوره

آپارتاید، اکثریت سیاه پوست آفریقای جنوبی واجد حقی اخلاقی برای مشارکت تام سیاسی در نظام سیاسی کشورشان بوده اند، گرچه این حق وجهه ی قانونی نداشته است. جالب اینجاست که بسیاری از مردم مخالفت شان با آپارتاید را در قالب حقوقی بیان می کردند. در مورد آپارتاید، همین عدم پذیرش بسیاری از حقوق اخلاقی بنیادی، از جمله حق مورد تبعیض قرار نگرفتن بر پایه ی رنگ پوست، و حق مشارکت سیاسی برای اکثریت ساکنان آفریقای جنوبی توسط رژیم آپارتاید بود که مایه ی نفرت بسیاری از مردم شده بود. این گونه مخالفت و اعتراض ها تنها می توانند به سبب باور به وجود و اعتبار حقوق اخلاقی برانگیخته شود. در رویکرد اخلاقی به حقوق، حقوق بنیادی کاملاً معتبر و اخلاقاً مجاب کننده انگاشته می شود، چه به تصویب قانون رسیده باشند و چه غیرقانونی باشند. واضح است که مخالفت با رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی با تکیه بر حقوق قانونی نمی توانست شکل بگیرد. کسی نمی تواند به درستی ادعا کند که حقوق سیاسی قانونی غیر سفید پوستان آفریقای جنوبی در آن رژیم نقض شده بود، چرا که چنین حقوقی اصلاً وجود نداشت. با این حال، انکار نظام مند این حقوق، به نقض فاحش حقوق اخلاقی بنیادی رنگین پوستان انجامیده بود. از مثال بالا روشن می شود که نمی توان حقوق بشر را به حقوق قانونی فروکاست یا منحصر کرد. رویکرد پوزیتیویست اخلاقی، که تنها قوانین مصوب را مصداق قانون می شمرد، مانع محکوم کردن نظام هایی مانند آپارتاید از دیدگاه حقوقی می شود. پس می توان نتیجه گرفت که بهتر است حقوق بشر را حقوق اخلاقی معادل بدانیم. بالاخره، وجود UDHR و پیمان های مختلف بین المللی، که رژیم آفریقای جنوبی از امضای اغلب آنها خودداری ورزیده بود، استدلال اخلاقی قوی ای به دست مخالفان آن رژیم دادند. آپارتاید بر پایه ی نفی حقوق بنیادی بشر بنا شده بود. مسلماً حقوق بشر در مؤلفه ای اساسی با حقوق اخلاقی اشتراک دارند، و آن اینکه معتبر شمردن آنها

مشروط به تصویب قانونی شان انگاشته نمی شود. آرمان حقوق بشر آن است که این حقوق به همه انسان ها اعطا شوند، صرف نظر از اینکه آیا توسط همه ی کشور ها به رسمیت شناخته شده اند یا نه. واضح است که کشورهای بسیاری هستند که در قوانین مصوب خود حقوق بنیادی بشر را به طور کلی یا جزئی به رسمیت نمی شناسند. با این وجود، حامیان حقوق بشر در این کشورها اصرار دارند که این حقوق به عنوان حقوق اخلاقی بنیادی معتبر اند. جهانشمولی حقوق بشر به طور ایجابی این مدعاها را لازم می دارد. جهانشمولی حقوق بشر به عنوان حقوق اخلاقی، آشکارا بار اخلاقی بیشتری به حقوق بشر می بخشد. اما از سوی دیگر، برخلاف حقوق اخلاقی، وجود و اعتبار حقوق قانونی محل مناقشه نیست. اشتباه است که حقوق بشر را منحصرأ همان حقوق اخلاقی بدانیم. بهتر است حقوق بشر را حقوقی هم اخلاقی و هم قانونی انگاشت. یک هدف اصلی مدافعان حقوق بشر این است که مشروعیت قانونی جهانشمولی برای این حقوق فراهم کنند. هدف مبارزان علیه آپارتاید نیز همین بود. ادعای مشروعیت قانونی حقوق بشر، به جایگاه آنها به عنوان حقوقی اخلاقی در اعلامیه ها و میثاق های پر شمار دیگر بستگی دارد. با این حال، کارآیی عملی حقوق بشر عمدتاً بستگی به این دارد که به قالب حقوق قانونی درآیند. در مواقعی که موارد مشخصی از حقوق بشر از نظر قانونی به رسمیت شناخته نمی شوند، مانند رژیم آپارتاید، باید تقدم به دفاع از جنبه ی اخلاقی این حقوق داده شود تا به تدریج زمینه برای رسمیت یافتن قانونی حقوق مورد بحث فراهم آید.

### بند دوم: تحلیلی بر حقوق ادعا و حقوق آزادی

به منظور فهم ویژگی های کارکردی حقوق بشر لازم است تا تمایزات مشخص تری را لحاظ کنیم که میان حقوق ادعا و حقوق آزادی نهاده شده است. اغلب مرسوم است که این بحث با رجوع به طبقه بندی گسترده تری که دبلیو.ان. هوفلد (۱۹۱۹) از حقوق کرده است آغاز

شود. هوفلد چهار مقوله برای حقوق برمی شمرد: حقوق آزادی، حقوق ادعا، حقوق قدرت، و حقوق ایمنی. با این حال پس از او بسیاری از استادان حقوق، دو مقوله آخر را ذیل دو مقوله نخست شمرده اند و به این ترتیب منحصراً توجه شان را به حقوق آزادی و حقوق ادعا معطوف کرده اند. نمونه‌ی این گرایش، اثر فیلسوف حقوق، پیترو جونز (۱۹۹۴) است. جونز توجه خود را منحصراً معطوف به تمایز میان حقوق ادعا و حقوق آزادی می‌کند. دیدگاه او منطبق بر سنت مستقری در تحلیل حقوق است که برای حقوق ادعا اهمیتی اولی قائل است. جونز حق ادعا را حقی تعریف می‌کند که مشتمل بر طلب داشتن وظیفه‌ایست. یک حق ادعا حقی است که فرد بر گردن شخص یا اشخاصی دارد که وظیفه‌ی مربوط به آن حق را به صاحب حق بدهکار اند. اگر به مثال دخترم برگردیم، حق او برای برخورداری از آموزشی مکفی، یک حق ادعایی بر متولی آموزش ناحیه است، که وظیفه‌ی برآوردن موضوع آن حق را برعهده دارد. جونز درون مفهوم حق ادعا تمایزهای ضروری دیگری می‌نهد. به این ترتیب که میان حق ادعای ایجابی و حق ادعای سلبی تفکیک قائل می‌شود. حق ادعای ایجابی حقی است که فرد برای برخورداری از خیر یا خدمات مشخصی دارد که دیگری وظیفه تأمین آن را برعهده دارد. پس ادعای دختر من برای برخورداری از آموزش حق ادعایی ایجابی است. حق ادعای سلبی، برعکس، حقی است که فرد برای محفوظ ماندن از نوعی مداخله یا تعدی دیگری در زندگی یا اموال خود دارد. مثلاً در مورد دختر من می‌توان گفت که دارای حق ادعایی سلبی‌ای علیه تلاش دیگران برای دزدیدن موبایلش است. این مثال‌ها به تمایز دیگری منجر می‌شود که جونز درون مفهوم حقوق ادعا تشخیص می‌دهد: حقوق بر شخص خاص و حقوق بر عموم. حقوق بر شخص خاص، حقوقی هستند که شخص بر وظیفه‌دار مشخصی، مانند اداره‌ی متولی آموزش دارد. حقوق بر عموم، حقوقی هستند که بر گردن هیچ شخص خاصی نیست، بلکه برعهده همگان است. به این ترتیب، حق دختر من برای کسب آموزش، اگر برعهده‌ی سازمان مشخص، مربوط و توانایی نبود عملاً بی‌فایده می‌شد. همین‌طور حق او برای اینکه

موبایلش دزدیده نشود، اگر بر عهده ی عموم کسانی که به طور بالقوه از پس چنین کاری برمی آیند نباشد، سودی ندارد. پس می توان برای حقوق ادعا خصیصه های ایجابی یا سلبی و نیز خصوصی یا عمومی قائل شد. جونز حقوق آزادی را حقوقی تعریف می کند که در غیاب هرگونه وظیفه ای که سد راه انجام فعالیت مطلوب باشد، وجود دارند و لذا شامل کنش هایی هستند که شخص از انجام شان نهی نشده است. برخلاف حقوق ادعا، خصیصه ی بارز حقوق آزادی، سلبی بودن آنهاست. برای مثال، من می توانم بگویم که دارای حق آزادی انتخاب اینکه تعطیلات ام را در ساحل زیبای خاصی در یونان بگذرانم هستم. متأسفانه، هیچ کس وظیفه ای ایجابی برای ایفای این مورد خاص از حقوق آزادی مرا ندارد. مثلاً هیچ اداره یا سازمانی، معادل اداره ی آموزش برای دخترم، وجود ندارد که مسئولیت تحقق رؤیای مرا برعهده داشته باشد. پس می توان گفت که یک حق آزادی، حقی است که فرد دارد تا آنچه را که می خواهد انجام دهد، زیرا در مضیقه ی حقوق ادعای دیگران نیست تا از چنان کنشی بپرهیزد. حقوق آزادی ظرفیت آزاد بودن را فراهم می آورند، بدون اینکه برای رساندن فرد به موضوع خواست اش هیچگونه ابزار حقیقی فراهم کنند. برای مثال، یک میلیاردی و یک مُفلس هر دو به یک میزان از حق آزادی انتخاب گذراندن تعطیلات شان در جزایر کارائیب برخوردارند.

### بند سوم: شناسایی و واکاوی مقولات اساسی حقوق بشر

بخش بالا معطوف به تحلیل اموری بود که می توان خاصه های صوری حقوق خواند. این بخش برخلاف آن به مقولات متفاوت حقوق بنیادی بشر می پردازد. اگر در اسناد متنوعی که در مجموع مکتوبات حقوق بشر را تشکیل می دهند کندوکاو کنیم، می توانیم پنج مقوله مختلف حقوق بنیادی بشر را تشخیص دهیم و متمایز کنیم. این مقولات بدین قرار اند: حق حیات؛ حق آزادی؛ حقوق مشارکت سیاسی؛ حقوق برخورداری از حمایت قانونی؛ حقوق



برخورداری از خدمات بنیادی اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی. این حقوق در به اصطلاح سه نسل حقوق بشر گسترده اند و شامل ترکیب پیچیده ای از حقوق آزادی و حقوق ادعا می باشند. بعضی حقوق، مثلاً حق حیات تقریباً به یک میزان مشتمل بر هر دو حق آزادی و ادعاست. پس حمایت موثر از حق حیات مستلزم وجود حقوق آزادی از تعدی دیگران به زندگی شخص و وجود حقوق ادعایی برای دسترسی به پیشنیازهای پایه‌ی حفظ حیات فرد، مانند تغذیه و بهداشت مناسب است. حقوق دیگر مانند حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بیشتر به سوی انواع مختلفی از حقوق ادعا میل می کنند، و مستلزم تدارک ایجابی موضوع آن حقوق هستند. معمولاً حقوق بشر دارای ارزشی یکسان انگاشته می شوند، یعنی هر حقی به همان اندازه‌ی حقوق دیگر اهمیت دارد. با این نگرش، میان حقوق بنیادی بشر تعارض بالقوه‌ای وجود ندارد. مقصود این است که ارزش اخلاقی برابری برای همه‌ی حقوق بشر قائل باشیم. این امر تنظیم حقوق بشر به ترتیب اهمیت را مجاز نمی‌دارد. با این حال، ممکن است میان حقوق تعارض رخ دهد و چنین هم می‌شود. اگر تمام حقوق را دارای اهمیت یکسان بدانیم، هر کوششی برای فیصله دادن به این تعارضات احتمالی اصولاً ناممکن می‌شود. برای مثال، یک کشور در حال توسعه‌ی را فرض کنید که دچار فقدان همه‌جانبه‌ی منابع مالی و مادی است. این کشور از تأمین منابع لازم برای ایفای همه‌ی حقوق بشری برای تمام شهروندان اش ناتوان است، گرچه موظف به این امر می‌باشد. در این حین، متولیان حکومت این کشور مایل به دانستن آنند که کدام یک از این حقوق اساسی تر از بقیه هستند، و باید به کدام یک از حقوق بشر اولویت داد و به دنبال احقاق شان بود. امتناع از این امر، هر قدر هم که از نظر فلسفی اصولی باشد، به منزله‌ی جزمیتی ناموجه است. مسلم است که تلاش برای تعیین این اولویت‌ها عمل فلسفی پرباری است. این امر مستلزم وجود معیارهای بنیادی تری است که

فرد بر اساس آنها بتواند اهمیت نسبی حقوق مختلف بشر را اندازه بگیرد. آنچه که در تحلیل مان از مفهوم حقوق بشر باقی مانده که باید بدان‌ها اشاره کنیم، پرسش‌های مربوط به این است که به کارگیری مناسب حقوق بشر عموماً مستلزم چیست، و این وظیفه بر عهده‌ی کیست؛ چه کسانی مسئولیت صیانت و ارتقای حقوق بشر را بر دوش دارند، و برای انجام این امر به چه نیاز دارند؟

### بند چهارم: حیطه‌ی وظایف حقوق بشر

گفته می‌شود که همگان به تساوی دارای حقوق انسانی هستند. نتیجه‌ی عرفی این ادعا این است که هر کسی وظیفه‌ی حمایت و ارتقای حقوق انسانی هر کس دیگر را برعهده دارد. با این حال، معمولاً تعهد صیانت از حقوق بشر مسئولیت دولت‌های ملی و سازمان‌های بین‌المللی، و بین‌الدولی شمرده می‌شود. فیلسوفانی مانند توماس پوگ (۱۹۹۵) احتجاج می‌کنند که نهادن عمده‌ی تعهد اخلاقی صیانت از حقوق بشر بر دوش چنین سازمان‌هایی درست بدین خاطر است که آنها برای انجام مؤثر این وظیفه بهترین و توانا ترین مراجع اند. در این خوانش، سازمان‌های غیردولتی و شهروندان منفرد نیز نقش مهمی در صیانت جهانی حقوق بشر دارند، اما بار تعهد اصلی باید برگردی مؤسسات ملی و بین‌المللی مربوطه، مانند ملت-دولت‌ها و سازمان‌هایی مانند سازمان ملل متحد و بانک جهانی باشد. شاید کسی به این دیدگاه متمایل باشد که اگر تمامی افراد سراسر کره‌ی زمین، وظایف متقابل شان در قبال حقوق بشر را انجام دهند می‌توان به طور مکفی از حقوق بشر صیانت کرد. اما این خصوصی‌سازی حقوق بشر دو عامل آشکار را نادیده می‌گیرد: افراد مایل اند که خواسته‌های اخلاقی نزدیکان شان، به ویژه افراد خانواده و حلقه‌آشنایان شان را در اولویت قرار دهند؛ دیگر اینکه

توانایی افراد برای انجام وظایف شان، تا حد زیادی، وابسته به موقعیت اقتصادی شان است. بنابراین، نابرابری های جهانی در توزیع ثروت عملاً به ساکنان کشور های فقیر امکان نمی دهد که از یاری کسانی که در کشور های غنی می زیند برخوردار شوند. پوگ بر پایه ی این دلایل تاکید دارد که بار مسئولیت باید بر دوش مؤسسات ملی و بین المللی باشد. حمایت و ارتقای مکفی حقوق بشر هم مستلزم آن است که دولت-ملت ها خدمات و مؤسسات لازم برای شهروندان شان را تدارک دیده باشند و هم نیازمند همکاری ملت-دولت ها در سطح سازمان های جهانی است تا شرایط ضروری جهانی جهت حمایت و ارتقای حقوق تک تک انسان ها را فراهم آورند. این سازمان ها برای صیانت مکفی از حقوق بشر افراد عملاً چه باید بکنند؟ آیا حق بشری دختر من برای برخورداری از آموزش کافی مستلزم این است که اداره متولی آموزش هر آنچه که ممکن است برای کمک و ارتقای آموزش کودک من انجام دهد؟ آیا این امر مستلزم تدارک یک کتابخانه در کلاس جهانی، سفرهای مطالعاتی مکرر به خارج، و استخدام توانا ترین و فرهیخته ترین آموزگاران است؟ مسلماً جواب منفی است. با توجه به محدودیت نسبی منابع و نیاز به اولویت بندی این منابع، می گوئیم صیانت مکفی از حقوق بشری افراد، موکول به آن است که سازمان های اجتماعی و دولتی به چنان نحو شایسته ای عمل کنند که حقوق همه ی افراد برای نیل به حداقل زندگی نیکو محفوظ بماند. معمولاً بیشترین مسئولیت فراهم کردن شرایط مکفی برای نیل به زندگی نیکو را وظیفه ی دولت های ملی می دانند. مقصود فیلسوفانی مانند براین اورند (۲۰۰۲) نیز تاکید بر همین نکته است. او می نویسد مقصود از حقوق بشر، صیانت از سطوح حداقلی رفتار شایسته و محترمانه با انسان هاست. اما توجه به این مطلب اهمیت دارد که حتی وظیفه ی تأمین سطوح حداقلی رفتار شایسته و محترمانه با انسان ها را نمی توان کاملاً محدود به مرزهای ملی نمود.

صیانت و ارتقای مکفی حقوق انسانی همگان، برای نمونه مستلزم دولت-ملت های غنی تر و قوی تری است که به یاری کشورهای بر خیزند که فعلاً از تأمین حقوق بنیادی شهروندان شان ناتوانند. گرچه ممکن است تصور آورند از حقوق بشر در نظر برخی بی جهت محتاطانه نماید، نگاه مختصری به میزان رنج و محرومیت انسان ها در بسیاری از نواحی جهان امروز کافی است تا نشان دهد که ما تا چه میزان از تحقق همین استاندارد کاملاً حداقلی نیز به دوریم. مؤسسات ملی و بین المللی در وحله اول دارای مسئولیت صیانت از حقوق بشر هستند. آزمون انجام موفقیت آمیز این مسئولیت، همانا خلق موقعیت برای همه افراد جهت نیل به حداقل زندگی نیکو است. تحقق حقوق بشر مستلزم استقرار شرایط به گونه ایست که همگان بتوانند از کمینه ی زندگی نیکو برخوردار شوند. لذا نباید این آرمان را با کوشش برای خلق جامعه ی آرمانی اخلاقی اشتباه گرفت. بسیاری می پندارند که آرمان حقوق بشر ایجاد آرمانشهر (اتوپیا) است و بنا بر این پندار بدان ایراد می گیرند. این ایراد ربطی به مطالبات اساسی حقوق بشر ندارد، اما یادآور این مطلب است که حتی تحقق معتدل ترین آرمان ها نیز در جهان امروز بسی دشوار است. آرمان های بالفعل حقوق بشر، در نظر نخست بسی معتدل اند. اما این مطلب نباید ما را از دریافت همه توان بالقوه ی حقوق بشر باز دارد. حقوق بشر خواهان ایجاد جوامعی است که از نظر سیاسی دموکرات باشند و در آنها همه شهروندان از وسائط نیل به کمینه ی زندگی نیکو بهره مند گردند. اگرچه موضوع حقوق انسانی افراد ممکن است فروتنانه نماید، اما توان این حقوق مطلق است. به بیان دیگر، خواسته های این حقوق بر دیگر اهداف اجتماعی ممکن مقدم شمرده می شوند. رونالد داورکین اصطلاح حقوق به عنوان آس ها را برای توصیف این خاصه وضع کرده است. او می نویسد، "بهتر است حقوق [بشر] را به عنوان آس های میدان بازی توجیه تصمیمات سیاسی بدانیم که بیانگر هدفی برای کلیت

جامعه است. (۱۹۷۷:۱۵۳) داورکین، محاجه می کند که ملاحظات مربوط به ادعای حقوق باید هنگام تعیین سیاست و توزیع منافع عمومی مقدم بر دیگر ملاحظات باشند. پس به این ترتیب، لحاظ کردن حقوق یک اقلیت برای اینکه تبعیضی بر آنها نرود باید مقدم بر نفعی باشد که ممکن است از آن تبعیض نصیب اکثریت شود. به این ترتیب، حق یک فرد برای برخورداری از تغذیه ی مناسب باید مقدم بر میل دیگر افراد برای سیرچرانی باشد، به رغم حظ وافری که آنان می برند. در نظر داورکین، حقوق به عنوان آس ها، بیانگر همان ایده آل برابری است که زیربنای آموزه ی معاصر حقوق بشر می باشد. حقوق را به عنوان آس ها دانستن، وسیله ایست برای تضمین اینکه با همه افراد در قبال برخورداری از حقوق بنیادی انسانی، به نحو یکسانی رفتار می شود. ممکن است تحقق تام و کمال آرمان حقوق بشر مستلزم بسیج کلیه ی منابع موجود نباشد، اما این نباید از قوت حقوق بشر به عنوان ملاحظات مقدم در تعارض های اجتماعی و سیاسی بکاهد.

### بخش چهارم: توجیه فلسفی حقوق بشر

تا بدین جا نشان دادیم که حقوق بشر به عنوان حقوقی اخلاقی شکل گرفتند اما درج موفقیت آمیز بسیاری از حقوق بشر در قوانین بین المللی و ملی، در بسیاری موارد حقوق بشر را به صورت حقوقی درآورده که هم اخلاقی هستند و هم قانونی. به علاوه، حقوق بشر هم می توانند حقوق ادعا باشند و هم حقوق آزادی، و صیانت از آن حقوق در قبال اضطراب اعمال شده از جانب دیگران، یا وجهی سلبی دارد یا ایجابی. حقوق بشر را می توان به پنج مقوله متفاوت تقسیم بندی کرد و هدف اصلی صیانت از حقوق بشر ایجاد شرایطی است که در آن تمامی افراد از مجال نیل به کمینه ی یک زندگی نیکو برخوردار باشند. و بالاخره اینکه حقوق

بشر عموماً به عنوان حقوقی انگاشته می‌شوند که در تخصیص منابع بر دیگر ملاحظات اجتماعی و سیاسی تقدم دارند. عموماً فیلسوفان در مواردی مانند خواص صوری حقوق بشر، موضوع حقوق بشر، و قوت حقوق بشر اتفاق نظر دارند. اما در مورد این پرسش که چگونه می‌توان حقوق بشر را از نظر فلسفی توجیه کرد، توافق بسیار کمتر است. به درستی می‌توان گفت که فیلسوفان پاسخ‌هایی بسیار متفاوت، و گاهی متضاد به این پرسش داده‌اند. فیلسوفان کوشیده‌اند با توسل به ایده‌های جداگانه‌ای مانند برابری، خودفرمانی، کرامت انسانی، علائق بنیادی انسان، قابلیت‌کنشگر عاقل بودن و حتی دموکراسی به این پرسش پاسخ دهند. به منظور وضوح و سهولت نسبی بحث، تمرکز من بر دو تلاش فلسفی برای توجیه قوق بشر خواهد بود که امروزه از همه برجسته‌تر اند: نظریه‌ی علاقه و نظریه‌ی اراده. پیش از آغاز این بحث، ضروری است که ابتدا به پرسش بنیادی تری پردازیم.

### **بند اول: آیا حقوق بشر نیازمند توجیه فلسفی اند؟**

بسیاری از مردم اعتبار حقوق بشر را مسلم می‌انگارند. مسلماً ممکن است همگی حقوق بشر از دید بسیاری از غیرفیلسوفان به گونه‌ای بسیار واضح مبتنی بر اصول اخلاقی بدهاها درست و سراسر معتبر باشند. از این دیدگاه، می‌توان حقوق بشر را واقعیت‌هایی تجربی درباره‌ی جهان معاصر انگاشت. امکان ندارد هیچ‌یک از مدافعان حقوق بشر از این دیدگاه شاکی باشد. بالاخره تفوق چنین دیدگاهی از نظر پراگماتیک برای حقوق بشر ارزشمند است. با این حال فیلسوفان اخلاق این مزیت را تضمینی برای از-خود-خشنودی معرفتی نمی‌یابند. فیلسوفان اخلاق همچنان دلمشغول پرسش توجیه فلسفی حقوق بنیادی بشر باقی می‌مانند. این دلیل خوبی است برای اینکه همگی ما نیز باید این پرسش را جدی بگیریم. مطابق یک دیدگاه در

مورد حقوق بشر، که می‌توان آن را از نظر فلسفی خام خواند، حقوق بشر را حقوق قانونی می‌داند. اعتبار حقوق بشر ارتباط و بستگی نزدیکی به قانونی شدن این حقوق دارد. اما چنان که پیش‌تر محاجه کردیم این رویکرد برای توجیه حقوق بشر کفایت نمی‌کند. هرگز نمی‌توان با ذکر اینکه باورها یا مفاهیم اخلاقی خاصی عملاً وجود دارند استدلال‌های به نفع اعتبار آموزه‌ی اخلاقی حامی آنها را توجیه کرد. مسائل اخلاق اصولاً معطوف به اموری هستند که باید باشند، این مسائل را نمی‌توان با توسل به آنچه که هست، یا موجود انگاشته می‌شود حل و فصل کرد. با این مبنا، استدلال به نفع اینکه رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی از نظر اخلاقی رژیمی ناعادلانه بود، بسیار دشوار است. کسی نباید در بدو امر قانون را با اخلاقیات خلط کند. و نباید این دو را هم-مصدق دانست. حقوق بشر ریشه در حقوق اخلاقی دارند. در مورد حقوق بشر ادعا می‌شود که که فارغ از اینکه کاملاً وجه قانونی یافته‌اند یا نه، و حتی فارغ از اینکه کسی با مدعاها و اصول آن موافق باشد یا نه، همه جا و برای همه کس معتبر اند. به این ترتیب کسی نمی‌تواند پرسش از اعتبار حقوق بشر را با توسل به ادعاهای صرفاً تجربی در مورد جهان پاسخ گوید. باید نشان داد که حقوق بشر هنجارهایی معتبر اند، نه اینکه واقعیت دارند. برای حصول این مطلب باید به فلسفه اخلاق رجوع کرد. امروزه دو رویکرد مشخص به پرسش از اعتبار حقوق بشر غالب تر اند: آنچه که با تسامح می‌توان رویکرد نظریه‌ی علاقه‌ناامید و رویکرد نظریه‌ی اراده.

### بند دوم: رویکرد نظریه‌ی علاقه

مدافعان رویکرد نظریه‌ی علاقه استدلال می‌کنند که کارکرد اصلی حقوق بشر صیانت و ارتقای علائق بنیادی انسان است. صیانت از علائق اساسی نوع بشر مبنای اصولی است که بر

پایه آنها می‌توان حقوق بشر را اخلاقاً توجیه کرد. پس رویکرد علائق مقدماً معطوف به تشخیص پیشنیازهای اجتماعی و زیست‌شناختی برای نیل انسان به کمینه‌ی زندگی نیکوست. جهانشمولی حقوق بشر ریشه در اموری دارد که مؤلفه‌های بنیادی و واجب برای سعادت انسان انگاشته می‌شوند، و همگی ما ضرورتاً در آنها اشتراک داریم. برای مثال، علاقه‌ای را که هر یک از ما به ایمنی فردی مان داریم در نظر بگیرید. این علاقه‌مبنایی برای مدعای ما بر آن حق فراهم می‌کند. ممکن است این امر مستلزم استخراج حقوق دیگری نیز به عنوان پیشنیازهای ایمنی باشد. حقوقی مانند ارضای نیاز به تغذیه ابتدایی و نیاز به ایمن بودن از حبس یا بازداشت خود سرانه در این مقوله می‌گنجد. جان‌فینیس نماینده مناسبی از فیلسوفان مدافع رویکرد نظریه‌علاقه‌است. فینیس (۱۹۸۰) استدلال می‌کند که حقوق بشر بر پایه‌ی ارزش ابزاری شان برای صیانت از شرایط ضروری بهروزی انسان توجیه می‌شوند. او هفت علاقه اصلی، یا آنچه که او صور بنیادی خیر انسان می‌نامد، را به عنوان زیربنای حقوق بشر برمی‌شمرد. این صور بنیادی به این قرار اند: حیات و ظرفیت بالندگی آن؛ کسب معرفت، به عنوان هدفی غایی؛ بازی، به عنوان قابلیت تفریح؛ بیان زیبایی شناسانه؛ روابط اجتماعی و دوستی؛ عقلانیت عملی، یعنی قابلیت فرآیندهای اندیشیدن هوشمندانه و عقلانی؛ و بالاخره مذهب، یا قابلیت تجربه روحانی. به نظر فینیس، اینها پیشنیازهای اساسی برای بهروزی بشر هستند، و لذا به کار توجیه مدعاهای ما بر کسب حقوق متناظرشان می‌آیند؛ چه این مدعاها از نوع حقوق ادعا باشند و چه از نوع حقوق آزادی. دیگر فیلسوفانی که با رویکرد علاقه-بنیاد به دفاع از حقوق بشر پرداخته‌اند، به این پرسش رسیده‌اند که چگونه توسل به علائق می‌تواند توجیهی برای احترام به آنها، و در صورت لزوم عمل ایجابی برای برآوردن علائق دیگران فراهم آورد. این پرسش‌ها در فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی غرب سنتی دیرینه دارند و قدمت شان دست کم به فیلسوف قرن



هفدهمی تامس هابز می‌رسد. معمولاً این رویکرد در صدد ارائه‌ی مطلبی است که جیمز نیکل (۱۹۸۷:۸۷) دلایل احتیاطی در دفاع از حقوق بشر نامیده است. مدافعان این رویکرد با ابتنا بر این ادعا که همه انسان‌ها دارای علائق ابتدایی و بنیادی معینی هستند، احتجاج می‌کنند که هر فرد دارای وظیفه‌ای اساسی و عام برای احترام به هر فرد دیگر است. مبنای این وظیفه صرفاً خیرخواهی یا بشردوستی نیست، بلکه علائق خود شخص است. به بیان نیکل، "استدلال احتیاطی بر پایه‌ی علائق بنیادی می‌خواهد نشان دهد که پذیرش و اجابت حقوق بشر در جایی که اغلب مردم چنان می‌کنند عقلانی خواهد بود، زیرا این هنجارها جزئی از بهترین ابزارهای صیانت از علائق خود شخص در برابر کنش‌ها و احترازهایی است که آن علائق را تهدید می‌کنند." (منبع قبل). صیانت از علائق بنیادی خود فرد مستلزم آن است که دیگران مایل به تشخیص و احترام به آن علائق باشند، که این خواسته در مقابل، تشخیص و احترام متقابل به علائق بنیادی دیگران را لازم می‌دارد. صیانت مکفی از علائق بنیادی هر فرد نیازمند استقرار یک نظام همکاری است، که هدف اصلی آن ارتقای خیر عموم نیست، بلکه صیانت و ارتقای علائق شخصی افراد است. در نظر بسیاری فیلسوفان رویکرد علاقه‌دفاع فلسفی قوی‌ای از آموزه حقوق بشر است. مزیت بارز آن توجه به خصایص انسانی است که همگی ما در آنها اشتراک داریم. و به این ترتیب دفاع همه‌جانبه‌ای از بسیاری از حقوق بشر را موجه می‌سازد. حقوقی که در نظر بسیاری بنیادی و لایتجزا هستند. همچنین رویکرد علاقه‌امکان‌حل و فصل برخی از مجادلات بالقوه بر سر اولویت بندی حقوق بشر را فراهم می‌آورد. برای مثال می‌توان این اولویت بندی حقوق را با تنظیم سلسله مراتب علائق به عنوان موضوع مشخص، یا محتوای متناظر با هر حق انجام داد. با این حال نقد‌های مهمی نیز به رویکرد علاقه‌شده است. این نقد‌ها در درجه‌ی نخست متوجه این است که نظریه پرداز علاقه به ناچار باید رویکردی معین به

طبیعت بشر را فرض بگیرد. رویکرد علاقه آشکارا بر اساس رویکردی، دست کم ضمنی، به طبیعت بشر مطرح می‌شود. البته توسل به طبیعت بشر بسیار بحث برانگیز بوده است و معمولاً توافق بر سر آن کمتر از میزان لازم برای مشروعیت بخشی به هر آموزه‌ی اخلاقی مبتنی بر طبیعت بشر بوده است. برای مثال، با توجه به تنوع فرهنگ‌ها و جوامع، دشوار بتوان با توسل به علائق بنیادی، آرمان صیانت از شرایط نیل همگان به کمینه‌ی زندگی نیکو را برای همه یکسان شمرد. چنان‌که فیلسوف اقتصاد آمارتا سن (۱۹۹۹) خاطر نشان کرده، آشکار است که شرایط کمینه‌ی یک زندگی شایسته از نظر اجتماعی و فرهنگی نسبی است. فراهم کردن شرایط نیل به یک زندگی نیکو برای ساکنان گرینویچ ویلج [محل‌ه‌ای اعیانی در لندن.م] بسیار متفاوت از برآوردن همان شرایط برای ساکنان قصبه‌ای در آفریقای جنوبی یا آمریکای جنوبی خواهد بود. اگر چه ممکن است خود علائق نهایتاً یکسان باشند، اما صیانت مکفی این علائق از صرفاً مشخص کردن پیشنیازهای عام ارضای علائق بنیادی افراد فراتر می‌رود. دیگر نقدها به رویکرد علاقه، متوجه این نکته است که در این رویکرد، علائق فردی مبنای عقلانی احترام تام به حقوق همه‌ی انسان‌ها محسوب می‌شود. رویکرد علاقه فرض می‌گیرد که آسیب‌پذیری افراد در مقابل همدیگر تقریباً یکسان است. اما اصلاً چنین نیست. این مدل نمی‌تواند به خوبی از پس توجیه این مدعا برآید که اگر فرد صیانت از علائق خود را می‌جوید، باید به علائق افراد بسیار ضعیف‌تر یا از نظر جغرافیایی دورتر نیز احترام بگذارد. برای مثال، چرا باید فرد متمکنی دلمشغول علائق خود که در لوس آنجلس یا لندن زندگی می‌کند، به علائق فردی گرسنه در فلان قاره‌ی فقیر دوردست توجه نشان دهد؟ در این مثال، فرد گرسنه در موقعیتی نیست که بتواند علائق همتای ثروتمند خود را تهدید کند. توسل صرف به علائق شخصی نمی‌تواند نهایتاً برای صیانت از جامعه‌ی اخلاقی جهانی، که در بطن آموزه حقوق

بشر قرار دارد، مبنایی فراهم آورد. این رویکرد نمی‌تواند جهانشمولی حقوق بشر را توجیه کند. یک ایراد فلسفی تر به رویکرد علاقه بنیاد، اشاره به غفلت این رویکرد از کنش‌گری خلاقه‌ی انسان به عنوان مؤلفه‌ی بنیادی و عام اخلاق است. به بیان ساده، رویکرد علاقه-بنیاد، وجود علائق بنیادی را پیش شرط کنش اخلاقی انسان می‌داند. این امر می‌تواند به تخفیف اهمیت کنش آزادانه به عنوان ایده آل اصلی اخلاق بیانجامد. می‌توان آزادی را یک علاقه‌ی بنیادی انسان دانست، اما در رویکرد علاقه، آزادی از علائق بنیادی نیست. توجه به این مطلب در بطن رویکرد اراده به حقوق بشر قرار دارد.

### بند سوم: رویکرد نظریه‌ی اراده

برخلاف رویکرد علاقه، نظریه‌ی اراده می‌کوشد اعتبار فلسفی حقوق بشر را بر ویژگی انسانی یگانه‌ای بنا کند: قابلیت آزادی. نظریه پردازان رویکرد اراده احتجاج می‌کنند که آنچه وجه ممیزه‌ی کنش‌گری انسان است، قابلیت آزادی است و این نکته باید هسته‌ی هر رویکردی به حقوق باشد. پس از دید نظریه پردازان اراده، حقوق بشر نهایتاً منتج از، یا تحویل پذیر به حق زایای یگانه، یا مجموعه‌ی کاملاً محدودی از ویژگی‌های بنیادی است. برای مثال، اچ.ال.ای. هارت استنتاجاً محاجه می‌کند که تمام حقوق را می‌توان به حق بنیادی یگانه‌ای فروکاست. او این حق را حق برابر همه‌ی انسان‌ها برای آزاد بودن می‌خواند. هارت تأکید می‌کند که حقوقی مانند مشارکت سیاسی یا تغذیه مکفی، نهایتاً قابل تحویل به حق برابر همگان برای آزادی، و قابل اشتقاق از این حق اند. هنری شو (۱۹۹۶) در پی توسعه‌ی استدلال استنتاجی هارت محاجه می‌کند که آزادی به تنهایی برای ابتدای تمام حقوقی که هارت برمی‌شمرد کافی نیست. شو استدلال می‌کند که مبنای بسیاری از این حقوق بیش از صرف آزادی افراد است و صیانت در برابر خشونت و تأمین ضروریات مادی بقا را نیز شامل می‌شوند. به

این ترتیب، او حقوق را بر پایه ی آزادی، ایمنی، و معاش قرار می دهد. فیلسوف اخلاق، آلن گویرث (۱۹۷۸ و ۱۹۸۲) این درونمایه را گسترش بیشتری داده است. گویرث احتجاج می کند که توجیه مدعاهای ما بر داشتن حقوق ابتدایی انسانی مبتنی بر چیزی است که او آن را وجه مشخصه ی عام انسان ها می داند: یعنی قابلیت عامل اخلاقی هدفمند بودن. در نظر گویرث معتبر شناختن حقوق بشر نتیجه ی منطقی این است که خود را عامل عقلانی هدفمندی بدانیم، زیرا داشتن حقوق، ابزار ضروری برای عمل هدفمند اخلاقی است. گویرث استدلال خود را بر پایه ی این ادعا قرار می دهد که همه ی کنش های انسان به گونه ای عاقلانه هدفمند اند. هر عمل انسان به دلیلی انجام می شود، فارغ از اینکه آن دلیل خوب یا بد باشد. او احتجاج می کند که برای پذیرش عقلانی یک هدف، گیریم میل به نوشتن یک کتاب، شخص باید لوازم منطقی آن هدف را نیز دارا باشد؛ مثلاً دست کم سواد نوشتن داشته باشد. آنگاه او می پرسد برای کنشگر عاقلانه هدفمند بودن، نخست چه چیزی مورد نیاز است؟ پاسخ او این است که آزادی و بهروزی دو شرط ضروری کنش عاقلانه هدفمند هستند. اگر انسان بودن، دارا بودن قابلیت کنشگر عاقلانه هدفمند بودن باشد، آزادی و بهروزی پیشنیازهای انسانیت اند. و هر انسانی به عنوان پیشنیاز انسانیت اش مستحق دسترسی به این حقوق است. گویرث محاجه می کند که هیچ کس نمی تواند بدون ملاحظه ی دیگران بخواهد که فقط خودش از این پیشنیازهای کنشگری عقلانی برخوردار باشد. او بر پایه ی آنچه که اصل سازگاری ژنریک می خواند ملاحظه ی حقوق دیگر انسان ها را ضروری می شمارد. گویرث استدلال می کند که ادعای هر فرد برای داشتن ابزارهای پایه ی کنش عاقلانه هدفمند، مبتنی بر لحاظ کردن ویژگی عام، و نه خاص، همه کنشگرهای عاقلانه هدفمند است. من منطقاً نمی توانم بدون اینکه همزمان ادعاهای همه کنشگر های هدفمند عاقل دیگر بر حقوق بشری شان را بپذیرم مدعی این حقوق پایه ای برای خودم باشم. این ادعای گویرث، پژواک مفهوم داورکین از حقوق به عنوان آس هاست، اما او نهایتاً از داورکین فراتر می رود. داورکین صرفاً استدلال می

کند که حق حیات مطلق است و لذا نمی تواند تحت هیچ شرایطی نقض شود. به بیان گویرث "حق هنگامی مطلق است که تحت هیچ شرایطی نتوان آن را پایمال کرد، چنان که هرگز نتوان به نحو موجهی از آن تخطی کرد. این حقوق باید بدون هیچ استثنایی به جا آورده شوند." (۱۹۸۲:۹۲). پس نظریه پردازان اراده، درصدد توجیه اعتبار حقوق بشر برپایه ی ایده آل خودفرمانی (اتونومی) شخصی اند: حقوق، تجلی عمل مطابق خودفرمانی شخصی اند. به این ترتیب، اعتبار حقوق بشر ضرورتاً وابسته به خودفرمانی شخصی است. در نگاه نخست، این موضع فلسفی بسیار قوی می نماید. آخر، چنان که کسی مانند گویرث ممکن است احتجاج کند، منتقدان این موضع نیز خود ضرورتاً خودفرمانانه عمل می کنند، و بدون فرض گرفتن همزمان ملزومات این گونه عمل خودفرمانانه نمی توانند چنین کنند: حتی در نقد حقوق بشر نیز شخص منطقاً ملزم به مفروض داشتن این حقوق است. به رغم قوت منطقی ظاهری رویکرد اراده، این رویکرد معروض انتقادهای متفاوتی بوده است. یک نقد مهم بر این رویکرد متوجه نتایج نظریه ی اراده برای به اصطلاح موارد حاشیه ای است، یعنی انسانی که موقتا یا دائما از کنشگری به گونه ای عقلانی خودفرمانانه ناتوان اند. این موارد شامل کسانی می شود که دچار جنون، اسکیزوفرنی، یا افسردگی بالینی اند، و نیز افرادی که به اغمایی فرو رفته اند که شاید هرگز از آن رهایی نیابند. اگر دارا بودن حقوق بشر موکول به قابلیت کنشگری به گونه ای عاقلانه هدفمند باشد، آنگاه چنین می نماید که نتیجه ی منطقی این رویکرد این باشد که افرادی که قادر به برآوردن این معیار نیستند نمی توانند ادعای مشروعی بر حقوق بشر داشته باشند. بسیاری این نتیجه را اخلاقاً منزجر کننده می یابند. اما تقید کامل به رویکرد اراده این نتیجه را گریزناپذیر می سازد. برخی از انسان ها موقتا یا دائما ناتوان از برآوردن شرطی هستند که گویرث برای برخورداری از حقوق بشر پیش می نهد. دشوار می توان این افراد را با معیار گویرث مشمول حقوق بشر انگاشت. اما به رغم نتیجه ی حاصل از رویکرد اراده، تمایل عمومی بر این است که بسیاری از این به اصطلاح موارد حاشیه ای را نیز در شمول حقوق بشر

آورد. شاید دفاع از این تمایل نهایتاً با توسل به خرد عملی ممکن نباشد، اما باز هم در نظر بسیاری نفی پذیرش این موارد حاشیه ای شهوداً خطاست. این نکته نشان می دهد که دفاع بسیاری از مردم از حقوق بشر واجد یک مؤلفه ی همدلی سرسختانه، یا همان توجه عاطفی عام به دیگران است. به این ترتیب، اعمال سختگیرانه ی معیار نظریه پردازان اراده برای تعیین عضویت افراد در جامعه دارندگان حقوق بشر، به حذف مقولاتی از بشر می انجامد که شایسته ی برخورداری از حقوق بشر شمرده می شوند. رویکرد نظریه ی علاقه و رویکرد نظریه ی اراده هر کدام قوت و ضعف هایی دارند. هنگامی که قرار باشد هر یک از آنها را به نحوی سازگار و جداگانه به آموزه ی حقوق بشر اعمال کنیم، هر دو رویکرد به نتایجی می انجامند که قوت تام این حقوق را زیر سوال می برند. شاید لازم باشد حامیان فلسفی حقوق بشر برای توجیه فلسفی این حقوق، مزایای فلسفی بالقوه ی ترکیب درونمایه ها و مؤلفه هایی را لحاظ کنند که در این دو رویکرد (و رویکرد های دیگر) یافت می شود. پس تلاش های آتی برای توجیه مبانی و محتوای حقوق بشر می تواند از پی گیری رویکردی بهره جوید که از نظر تماتیک از آنچه که تاکنون صورت گرفته تکرارگرتر باشد.

### بخش پنجم: نقد فلسفی حقوق بشر

گونه های مختلفی از نقد های بنیادی فلسفی بر آموزه حقوق بشر وارد شده است. این چالش ها بر سر اعتبار فلسفی حقوق بشر به عنوان یک آموزه ی اخلاقی، با ارزیابی انتقادی نظریه های فیلسوفان حامی این آموزه فرق دارند، چرا که این نقدها درصدد نشان دادن مغالطه هایی فلسفی در مبانی آموزه ی حقوق بشر هستند. دو دسته از این تحلیل های انتقادی مخصوصاً محل توجه اند: یکی ادعای جهانشمولی حقوق بشر را به چالش می گیرد، و دیگری این ادعا را که حقوق بشر دارای ویژگی عینی اند بر نمی تابد.

## بند اول: نسبی انگاری اخلاقی

حامیان فلسفی حقوق بشر ضرورتاً متعهد به صورتی از جهانشمول انگاری/مطلق انگاری/کل‌گرایی اخلاق (یونیورسالیسم) هستند. حقوق بشر به عنوان آموزه و اصول جهانشمول اخلاقی معتبر دانسته می‌شوند. با این حال جهانشمول انگاری اخلاق از دیرباز مورد انتقاد نسبی‌انگاران اخلاق بوده است. نسبی‌انگاران اخلاق احتجاج می‌کنند که گزاره‌های درست اخلاقی دارای اعتبار جهانشمول وجود ندارند. از نظر نسبی‌انگاران اخلاق، اصلاً چیزی به عنوان آموزه‌ی اخلاقی با اعتبار جهانشمول وجود ندارد. نسبی‌انگاران، اخلاقیات را پدیده‌هایی اجتماعی و تاریخی می‌دانند. از دید آنان، باورها و اصول اخلاقی از نظر تاریخی و اجتماعی محتمل‌الوقوع‌اند، و اعتبار آنها تنها مختص فرهنگ‌ها و جوامعی محسوب می‌شود که این اصول از آنها ناشی شده‌اند، و جوامعی که این باورها را وسیعاً پذیرفته‌اند. نسبی‌انگاران اخلاق، تنوع عقاید و رسوم رایج در جهان امروز را شاهدهی تجربی بر مدعای خود می‌گیرند. حتی در جوامعی مانند ایالات متحده یا بریتانیا، باورها، اصول و کنش‌های اخلاقی بنیادی افراد بسیار متنوع‌اند. پس جوامع پیچیده‌ی معاصر به گونه‌ای فزاینده واجد ویژگی تکثرگرایی و چندفرهنگی انگاشته می‌شوند. در نظر بسیاری از فیلسوفان، خصیصه‌ی چند فرهنگی چنین جوامعی حیطة و محتوای اصول تنظیم‌کننده‌ی سیاست حاکم بر این جوامع را به شدت محدود می‌کنند. در مورد حقوق بشر، نسبی‌انگاران بر مواردی مانند ویژگی فردگرایانه‌ی آموزه حقوق بشر ایراد می‌گیرند. بسیاری از نسبی‌انگاران احتجاج کرده‌اند که حقوق بشر بی‌جهت به جوامع و فرهنگ‌های اخلاقاً فردگرا گرایش دارند، و این ناگزیر به طرد ارزشهای اخلاقی اشتراکی بسیاری از جوامع آسیایی و آفریقایی می‌انجامد. این وضع در بهترین حالت به حشو و زاید بودن برخی مواد حقوق بشر برای چنین جوامعی منجر می‌شود، و

در بدترین حالت می‌توانند در صورت اعمال کامل و ایجابی این حقوق، با نهادن ارزش‌های یک تمدن به جای ارزش‌های تمدنی دیگر، به حال آن جوامع مضر باشد. و لذا به عنوان شکلی از امپریالیسم فرهنگی و اخلاقی به حساب آید. جدل فلسفی میان مطلق‌انگاران و نسبی‌انگاران اخلاقی بسی پیچیده‌تر از آن است که بتوان در اینجا خلاصه‌اش کرد. با این حال، برخی پاسخ‌های فوری به نقد نسبی‌انگاری حقوق بشر حاضر و آماده‌اند. نخست اینکه، صرف خاطر نشان کردن تنوع اخلاقی و قوام مفروض فرهنگ‌ها و جوامع خاص، به خودی خود، نه نقدی بر جهانشمول‌انگاری است و نه توجیهی فلسفی برای نسبی‌انگاری فراهم می‌آورد. بالاخره، فرهنگ‌ها و جوامعی بوده‌اند، و هستند، که رفتارشان با مردم خود بسی بدتر از آن بوده که مطلوب کسی نماید. آیا نسبی‌انگار حقیقتاً از ما می‌خواهد که قوام آلمان نازی، یا دیگر رژیم‌های سرکوب‌گر را به رسمیت بشناسیم و به آنها آن احترام بگذاریم؟ به این ترتیب دشوار بتوان شک کرد که نسبی‌انگاری با حقوق بشر ناسازگار است. در نظر نخست، چنین می‌نماید که این مطلب به نفع استدلال‌های حامی مطلق‌انگاری حقوق بشر باشد. آخر می‌توان تردید داشت که در صورتی که محیط اجتماعی ایجاب کند، هیچ نسبی‌انگاری حاضر باشد از حقوق بشری خود صرف نظر کند. به همین ترتیب، استدلال‌های نسبی‌انگاران معمولاً توسط نخبگان سیاسی حاکم بر کشورهای مطرح می‌شود که سرکوب سازمان‌یافته‌ی مردم‌شان اعتراض‌حامیان حقوق بشر را برانگیخته است. رشد‌نمایی سازمان‌های خودجوش دفاع از حقوق بشر در بسیاری از کشورهای جهان که فرهنگ‌هایشان با حقوق بشر ناسازگار شمرده می‌شوند، پرسش‌های بسیاری را در مورد اعتبار و صداقت این حاکمان نسبی‌انگار بومی بر می‌انگیزد. آموزه‌ی نسبی‌انگاری اخلاقی، در بدترین حالت می‌تواند برای مشروعیت‌بخشی به نظام‌های سیاسی سرکوب‌گر به کار گرفته شود. اما نگرانی مربوط به ناسازگاری مفروض



میان حقوق بشر و نظام های اخلاقی اشتراک گرا مساله ی معتبرتری به نظر می رسد. حقوق بشر به گونه ای انکار ناپذیر صاحبان این حقوق را به عنوان اشخاص منفرد در نظر می گیرد. این عمدتاً ناشی از ریشه های غربی حقوق بشر است. با این حال منصفانه خواهد بود اگر بگویم نسل سوم حقوق بشر با مبانی حیات اشتراکی و جمعی بسیاری افراد بسی همنا تر است. با عنایت به آثار فیلسوفان سیاسی مانند ویل کیملیکا، اکنون توجه فزآینده ای به متناسب نمودن اصول حقوق بشر با اموری مانند حقوق اشتراکی اقلیت ها می شود، مثلاً، ادعاهای اقلیت ها بر مسائلی مانند حقوق مالکیت اشتراکی زمین، محل توجه است. اگرچه حقوق بشر از نظر فلسفی، مبتنی بر آموزه ی اخلاقی فردگرا باقی می ماند، اما شکی نیست که جهت اعمال مناسب حقوق بشر بر جوامع اشتراک گراتر، تلاش هایی صورت گرفته است. دیگر نمی توان در مورد حقوق بشر ادعا کرد که کور-فرهنگ هستند.

### بند دوم: نقدهای معرفت شناختی بر حقوق بشر

دومین دسته ی از نقدهای فلسفی مهم به حقوق بشر، فرض وجود مبنای عینی آنها را به عنوان حقوقی اخلاقی به چالش می گیرند. این طریق نقد را می توان به سان رودی انگاشت که نهرهای فلسفی بسیاری بدان می ریزند. اساس تلاش برای انکار عینیت حقوق بشر مبتنی بر این ادعاست که اصول و مفاهیم اخلاقی خصیصه ای ذاتا سوژکتیو (ذهنی) دارند. مطابق این دیدگاه، منشاء باورهای اخلاقی، تعیین صحیح یک اراده ی هدفمند عقلانی، یا حتی شهود یافتن از اراده ی یک موجود الهی نیست، بلکه باور های اخلاقی، بیان هایی بنیادی از ترجیحات جزئی شخصی هستند. پس این دیدگاه منکر وجود مبنایی اصولی برای مفهوم حقوق اخلاقی است: یعنی منکر این است که یک دسته اصول اخلاقی پیشینی و عقلانی باشند

که بتوان آموزه‌ی اخلاقی صحیح و مشروعی را از آنها استخراج کرد. این دیدگاه در فلسفه مدرن، بیش از همه یادآور فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهمی دیوید هیوم است. روایت‌های جدیدتر این دیدگاه در آثار کسانی مانند سی.ال. استراسون، لودویگ ویتگنشتاین، ج.ال. مکی، و ریچارد رورتی یافت می‌شود. رورتی (۱۹۹۳) محاجه کرده است که حقوق بشر مبتنی بر به کارگیری خرد نیستند، بلکه نگاه احساسی آدمی اند. او تأکید می‌کند که حقوق بشر به طور عقلانی قابل دفاع نیستند و محاجه می‌کند که فرد نمی‌تواند با توسل به نظریه‌ی اخلاقی و احکام عقلانی، مبنایی اخلاقی برای حقوق بشر دست و پا کند، زیرا باورها و کنش‌های اخلاقی نهایتاً با توسل به دلیل یا نظریه اخلاقی انگیزه نمی‌شوند، بلکه ریشه در احساس همذات‌پنداری همدلانه با دیگران دارند: اخلاق از دل برمی‌خیزد و نه از عقل. رورتی با این دیدگاه گیرا اما آشکارا شکاکانه درباره‌ی مبنای فلسفی حقوق بشر، وجود این حقوق را چیزی خوب و مطلوب می‌داند. چیزی که همه‌ی ما از وجود آن سود می‌بریم. نقد او به حقوق بشر از عداوت اش با این آموزه ناشی نمی‌شود. در نظر رورتی، با توسل عاطفی به تشخیص رنج غیر ضروری دیگران بهتر می‌توان به حقوق بشر خدمت کرد تا با استدلال درباره‌ی چستی خردورزی درست. تأکید رورتی بر همذات‌پنداری عاطفی با دیگران ملاحظه‌ی درستی است. این رویکرد می‌تواند مؤیدی افزوده بر استدلال‌هایی باشد که کسانی مانند گویرث ارائه کرده‌اند. با این حال، چنان‌که اخیراً کسانی مانند مایکل فریمن خاطر نشان کرده‌اند، "استدلال رورتی... توجیه را با انگیزش اشتباه می‌گیرد. همدلی یک عاطفه است. اینکه آیا عملی که ما بر پایه‌ی عواطف مان انجام می‌دهیم موجه است یا نه بستگی به دلیل آن عمل دارد. رورتی خواهان حذف نظریه‌های متافیزیکی اثبات نشده از فلسفه است، اما در نقدش بر حقوق بشر بسی دور می‌رود، و استدلال را حذف می‌کند." (۲۰۰۲:۵۶) رویکرد خود رورتی

به مبانی و حیطه‌ی معرفت اخلاقی نهایتاً او را از ادعای اینکه حقوق بشر پدیده‌ی اخلاقاً مطلوب است منع می‌کند، چرا که او صریحاً منکر اعتبار اتکا به معیارهای مستقل مورد نیاز برای چنین قضاوتی است. آنچه از رورتنی انتظار داریم، دلیل مستقلی برای پذیرش نتیجه‌گیری اش است. اما این دقیقاً همان چیزی است که به نظر او فلسفه اخلاق از عرضه‌ی آن عاجز است. از رورتنی که بگذریم، نقد عینیت اخلاق، سنتی دیرینه و بسیار جا افتاده در فلسفه‌ی اخلاق مدرن می‌باشد. نمی‌توان به درستی گفت که بالآخره عینیت‌گرایان حریف فلسفی شان را خاک کرده‌اند یا ذهنیت‌گرایان (سوبژکتیویست‌ها). حقوق بشر مبتنی بر ادعای عینیت اخلاقی‌اند که می‌تواند برپایه‌ی رویکرد علاقه و یا رویکرد اراده باشد. بنابراین هر نقدی بر عینیت‌گرایی اخلاقی، متوجه دفاع فلسفی از حقوق بشر نیز خواهد بود. چنان که در بالا اشاره کردم، فیلسوفانی مانند آلن گویرث و جان فینیس، به شیوه‌های مجزا و متفاوت خود، درصدد تثبیت قوت عقلانی و عینی حقوق بشر بوده‌اند. لذا به خواننده‌ی علاقمند به دنبال کردن بیشتر این درونمایه‌ی خاص توصیه می‌شود که تحلیل فلسفی دقیقی از آثار هر یک، یا هر دو، این فیلسوفان داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

همانطور که می‌دانید حقوق بشر میراث تاریخی دیرینه‌ای دارند. بنیان فلسفی اصلی حقوق بشر، باور به وجود صورتی از عدالت است که برای همه آدمیان، همه جا معتبر می‌باشد. به این ترتیب، آموزه‌ی معاصر حقوق بشر در عرصه‌ی ژئوپولیتیک معاصر نقشی حیاتی یافته است. گفتمان حقوق بشر توسط مردمان بسیاری در موقعیت‌هایی بسیار متفاوت فهمیده و استعمال می‌شود. حقوق بشر در فهم معاصر از اینکه انسان‌ها و مؤسسات سیاسی ملی و بین‌المللی

چگونه باید با همدیگر رفتار کنند، نقشی ناگزیر دارد. بهتر آن است که حقوق بشر را ضمانت‌های اخلاقی بالقوه‌ای برای نیل هر انسانی به کمینه‌ی زندگی نیکو بدانیم. میزان عدم تحقق این آرمان نشانگر شکست عظیم جهان معاصر در استقرار نظامی استوار برپایه‌ی حقوق بشر است. مبنای فلسفی حقوق بشر معروض نقادی‌های سختی بوده است. اگرچه برخی جنبه‌های بحث برانگیز میان حامیان و معارضان حقوق بشر حل نشده باقی مانده‌اند، و چه بسا حل‌نشده‌باشند، درحالت کلی قوت اخلاقی حقوق بشر پابرجا می‌ماند. چه بسا معجزاننده‌ترین انگیزه‌ی پذیرش وجود حقوق بشر می‌تواند برپایه‌ی به‌کارگیری قوه‌ی تخیل باشد. بکوشید جهانی بدون حقوق بشر را تصور کنید!



## منابع و مآخذ

- آسییرون ایده و دیگران (۱۳۸۹). حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، ترجمه: اردشیر امیر ارجمند، تهران، انتشارات مجد، ص ۱۷۳.
- بادینی، حسن. (۱۳۸۷ ش.). جستارهای نقادانه در نظام حقوقی تأمین اجتماعی ایران، فصلنامه حقوق، دوره ۳۱، شماره ۳
- زمانی، سید قاسم. (۱۳۸۵). شبی هسازی درمانی و حق بر سلامتی در قلمرو حقوق بی نالملل بش. ر. پژوهش حقوق و سیاست، ش. شماره ۱۹، ص ۳۰.
- ضیائی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۸۵). حقوق معاهدات؛ انتشارات کتابخانه ی گنج دانش.
- کریون، متیوسی. آر. (۱۳۸۸). چشم اندازی به توسعه میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ ترجمه: محمد حبیبی مجنده، انتشارات دانشگاه مفید.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۲ ش.). مبانی حقوق عمومی، نشر میزان، چاپ اول.
- نشریه آوای سلامت یزد. (۱۳۸۸). سال سوم، شماره هفدهم، نیمه اول اسفند ۸۸
- هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۲ ش.). حقوق بشر و آزادی های اساسی، نشر میزان، چاپ اول.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی