

نقدی بر [الن گورت و

مفهوم حقوق

مقدمه

السدير مكيبتاير استاد فلسفه در دانشگاه نوتردام و نويسنده چندين اثر در فلسفه اخلاق و فلسفه دين است. كتاب «درين فضيلت» وي، يكي از بحث انگيزترين كتابهاي فلسفه اخلاق در سايلان اخير بوده است. مكيبتاير در آنچه از [كتاب] «درين فضيلت» كه در زير مي آيد نظريه‌هاي اخلاقي مبتني بر حقوق¹ را بيشتر از حيث روح بتسمي² -شان³ به عنوان نظريه‌هاي بي‌معنايي كه بر پاي چوبين استوارند به نقد مي‌كشد. وجود حقوق طبيعي⁴ چيزي بيش از وجودتكشاخها و جادوگران⁵ نيست. انگاه مكيبتاير روايت عقلاگروانه گورت از دفاع از حقوق بشر⁶ را به تحليل مي‌كشد و استدلال مي‌كند كه گورت خطاي منطقي استنتاج يك حق از يگنيز را مرتكب گشته است.

السدير مكيبتاير
علي اكبر عبدل آبادي



«فیلسوفان تحلیلی شیوه حجت آوری کانتی رابه کار بردمانند که [براساس آن] حجیت^۷ و عینیت^۸ قواعد اخلاقی] دقیقاً همان حجیت و عینیتی است که به اعمال عقل مربوط است بدین قرار، طرح اصلی آنان این بود و در واقع این است که اثبات کنند هر فاعل خردمندی به موجب خردمندیش منطقیاً ملزم به [رعایت] قواعد اخلاقی است.

نمونه‌ای که من برگزیده‌ام نمونه‌ای است که گورث در [کتاب] عقل و اخلاق^۹ (۱۹۷۸) به دست داده است. من کتاب گورث را نه فقط به این دلیل برگزیده‌ام که یکی از جدیدترین کوشش‌های از این دست است، بلکه آن را به این دلیل هم برگزیده‌ام که دقیقاً و درست با اعتراضات و انتقاداتی سروکار دارد که نویسندگان پیشین مطرح ساخته‌اند.

علاوه بر این، گورث موضعی اتخاذ می‌کند که رویهمرفته نگاهی روشن و دقیق به چیستی عقل است. برای آنکه بتوان این موضع را به عنوان یکی از اصول عقل عملی پذیرفت، باید اصلی تحلیلی^{۱۰} باشد و برای آنکه نتیجه‌ای از مقدمات عقل عملی برآید باید آن مقدمات به روشی استدلالی، آن نتیجه را ایجاد کنند.

هیچگونه بی دقتی و ابهامی در این باره وجود ندارد که چه چیزی «دلیل موجهی»^{۱۱} را شکل می‌دهد که بواسطه آن دلیل پارهای از کوشش‌های تحلیلی گذشته برای عقلانی جلوه‌دادن اخلاق بی مایه گذشته‌اند.

شاه جمله کتاب گورث این است که: «از آنجا که فاعل آزادی^{۱۲} و آسایش^{۱۳} راه، که ویژگی‌های عام فعل موفقیت آمیز را تشکیل می‌دهند، خوبیهایی ضروری می‌دانند منطقیاً باید به این هم معتقد شود که وی در قبال این ویژگی‌های عام از حقوقی برخوردار است و تلویحاً مدعی نوعی «مطالبه حقوق»^{۱۴} [متناظر با آنهاست]» (ص ۶۳) استدلال گورث را می‌توان به شرح زیر توضیح داد: هر فاعل خردمندی باید مقدار معینی از آزادی و آسایش رابه عنوان پیش شرطهایی^{۱۵} برای اعمال فاعلیت عقلانی‌اش^{۱۶} تشخیص دهد بنابراین، هر فاعل خردمندی باید بخواهد. البته اگر اصلاً باید بخواهد - که مقداری از این خوبیها رداشته باشد این همان چیزی است که گورث به هنگام سخن گفتن از «خوبیهای ضروری»^{۱۷} در آن جمله کوتاه مراد می‌کند. روشن است که تاکنون هیچ دلیلی برای مخالفت با استدلال گورث وجود نداشته است. در مرحله بعدی روشن می‌شود که این استدلال روی هم‌رفته با اهمیت، چون و چرا پذیر^{۱۸} است.

گورث استدلال می‌کند که هر که معتقد است پیش شرطهای اعمال فاعلیت عقلانی‌اش خوبیهایی ضروری‌اند منطقیاً ملزم به اعتقاد به این مطلب نیز هست که وی در قبال این خوبیها از حقوقی برخوردار است. اما کاملاً روشن است که آشنایی با مفهوم «حقوق» مقتضی توجیه^{۱۹} است. هم بعاین دلیل که این مرحله مفهومی کاملاً نو در استدلال گورث است و هم به دلیل ویژگی خاص مفهوم «حقوق».

موقتاً روشن است این مدعا که من حق دارم که چیزی را انجام دهم یا داشته باشم مدعایی است کاملاً متفاوت با این مدعا که من نیاز دارم به اینکه از چیزی برخوردار شوم یا می‌خواهم از آن برخوردار شوم یا از

آن برخوردار خواهم شد. از مدعای نخست - اگر آن یگانه‌تأمل شایسته باشد - لازم می‌آید که دیگران نباید در کوشش‌های من برای انجام دادن یا داشتن چیزی، [حال، آن چیز] هر چه می‌خواهد باشد، دخالت کنند، خواه آن چیز به صلاح خود باشد یا نباشد. اما [از دومی چنین لازمه‌ای بر نمی‌آید و فرقی نمی‌کند که چه نوعی از خیر یا سود مطرح نظر است.

یک راه دیگر برای فهم خطایی که در استدلال گورث راه یافته، این است که بفهمیم که چرا این مرحله اینهمه برای استدلال وی ضروری است.

البته این درست است که اگر من به موجب برخورداریم از ویژگی‌های خاصی مدعی حقوقی باشیم، منطقیاً ملزم به اعتقاد بدین مطلب هستم که هر کس دیگری با همان ویژگی‌های من، از این حقوق برخوردار است. اما درست همین خصیصه کلیت پذیری^{۲۰} ضروری است که به مدعیات مربوط به برخورداری از یک خوبی، ولو یک خوبی کلا ضروری، یا نیاز به آن یا تمایل به آن، تعلق ندارد.

یک دلیل بر اینکه چرا مدعیات مربوط به خوبیهای ضروری برای فاعلیت عقلانی اینهمه با مدعیات مربوط به برخورداری از حقوق متفاوتند این است که دومی، برخلاف اولی، در واقع وجود مجموعه‌ای از قواعد را که به نحوی اجتماعی تثبیت شده‌اند از پیش مسلم می‌گیرد. چنین مجموعه قواعدی فقط در طی ادوار تاریخی مشخصی تحت شرایط اجتماعی خاصی به وجود می‌آیند. این مجموعه قواعد به هیچوجه ویژگی‌های کلی وضعیت آدمی^{۲۱} نیستند. گورث کاملاً تصدیق می‌کند که تمایزی از قبیل «حقوق» در زبان انگلیسی و اصطلاحات هم ریشه آن در زبان انگلیسی و زبانهای دیگر فقط در مرحله‌ای نسبتاً جدید از تاریخ زبان در اواخر قرون وسطی پدید آمده‌اند. اما وی استدلال می‌کند که وجود چنین تمایزی، شرطی ضروری برای تجسم مفهوم «حقوق» در صور رفتار آدمی نیست، و درعین حال اعتراضی که گورث باید با آن موجه شود دقیقاً این است که صورتهایی از رفتار انسان که مستلزم عقایدی، از قبیل عقیده به حقوق، در خصوص مبنایی برای رواداری^{۲۲} هستند، همواره خصوصیتی کاملاً ویژه و به لحاظ اجتماعی موقتی دارند و اینکه وجود انواع خاصی از نهاد یا عمل اجتماعی^{۲۳} برای اعتقاد به مدعایی درباره برخورداری از حقوق، که نوع معقولی از عمل آدمی است، شرطی ضروری است.

واقعیت تاریخی این است که چنین انواعی از نهاد یا عمل اجتماعی عموماً در جوامع بشری وجود نداشته‌اند یا فقدان چنین صورت اجتماعی، اقامه مدعایی بر [وجود] حقوق به عرضه چکی برای پرداخت در نظام اجتماعی^{۲۴} خواهد مانست که فاقد نهاد پولی^{۲۵} [و نظام بانکی] است.

بنابر این، گورث به نحوی بیمارگون^{۲۶} در استدلالش مفهومی را وارد ساخته است که به هیچوجه به توصیف جزئی^{۲۸} یک فاعل خردمند مربوط نیست. مزیرا اگر کار وی باید فرین توفیق باشد، می‌باید به توصیف مذکور مربوط باشد.

مراد من از «حقوق» آن دسته از حقوقی که قوانین یا آداب و رسوم و وضعی^{۳۱} درباره گروه‌های مشخصی از افراد فراهم آوردند نیست و من از «حقوق»، آن دسته از حقوق را مرادمی کنم که مقرر شده که به انسانها از آن حیث که انسانند تعلق داشته باشند و حقوقی که دلیلی بر اعتقاد به این امر دانسته می‌شوند که مردم در جستجوی سرزندگی،^{۳۲} آزادی^{۳۳} و سعادت^{۳۴} خویش نباید با یکدیگر به معارضه بر خیزند. آنها حقوقی هستند که در قرن هجدهم از آنها با عنوان حقوق طبیعی یا حقوق بشر یاد می‌شد این حقوق در آن عصر مشخصاً به طور سلبی و دقیقاً به عنوان حقوقی تعریف می‌شدند که نباید برسر آنها به معارضه برخاست اما گاهی در همان عصر و غالباً در عصر خودملک حقوق وضعی - که حقوق «کار مناسب»^{۳۵}، تعلیم و تربیت^{۳۶} و یا استخلام^{۳۷} نمونه‌هایی از آنها بودند - نیز به این فهرست افزوده می‌شوند. امروزه تعبیر «حقوق بشر» از هر دو تعبیر قرن هجدهمی رایج‌تر است اما خواه این حقوق سلبی باشند، بلوغی، و هر گونه که نامیده شده باشند فرض بر این است که به همه افراد اعم از اینکه جنسیت، نژاد، دین، استنادها و شایستگی هایشان چه باشند، به طور مساوی تعلق دارند و زمینهای یا کثرتی از مواضع خاص اخلاقی را فراهم می‌سازند.

البته کمی عجیب خواهد بود که [بگوییم] چنین حقوقی به انسانها از آن حیث که انسانند باید تعلق داشته باشند [اما در عین حال] در هیچیک از زبانهای باستانی یا قرون وسطایی تعبیری وجود ندارد که تقریباً تا اواخر قرون وسطی حاکی از تعبیر «حقوق» باشد واقعیتهایی که من در بحثم از استدلال گورت بنان اشاره کردم.

زبانهای عبری، یونانی، لاتین یا عربی، کلاسیک یا قرون وسطایی پیش از ۱۴۰۰ میلادی و بگنارید بگویم که انگلیسی قدیم یا حتی دیرتر [از همه] زبان زاینده نیمه قرن نوزدهم هر گونه معنایی از آن تعبیر را فاقد بودند البته از این مطلب بر نمی‌آید که هیچگونه حقوق طبیعی یا انسانی وجود نداشته‌اند [بلکه] فقط این نتیجه بر می‌آید که هیچکس نتوانسته است بداند که آنها وجود داشته‌اند این مطلب دست کم مسائلی خاصی را پیش می‌آورد اما نیازی نیست که خود را به پاسخگویی بنان مسائل مشغول سازیم زیرا حقیقت روشن است [و آن اینکه]: چنین حقوقی وجود ندارند و اعتقاد به آنها اعتقادی است همانند اعتقاد به جادوگران و تکشاخها.

بهترین دلیل برای اثبات قاطعانه اینکه چنین حقوقی وجود ندارند در واقع، دقیقاً از همان سنخ بهترین دلیلی است که برای اثبات این امر در اختیار داریم که جادوگران وجود ندارند و [نیز از سنخ] بهترین دلیلی که برای اثبات این مطلب در اختیار داریم که تکشاخها وجود ندارند: هرگونه کوششی برای به دست دادن دلایل موجهی برای این اعتقاد که چنین حقوقی وجود دارند به شکست انجامیده است. حلالهان فلسفی مشربی که از مفهوم قرن هجدهمی حقوق طبیعی دفاع می‌کنند گاهی می‌گویند که معنیاتی که بیانگر آنند که آدمیان از این حقوق برخوردارند، حقایق بی‌شکی اند؛ اما می‌دانیم که هیچگونه حقیقت بدیهی وجود ندارد «فلسوفان اخلاق» قرن بیستم گاهی به شهودهای خود و ما توسل جستند؛ اما یکی از چیزهایی که بایست از تاریخ فلسفه اخلاق آموخته باشیم این است که کار آوردن واژه «شهود» به وسیله یک فیلسوف اخلاق همواره نشانه‌ای است از اینکه قسمتی از یک استدلال به نحوی ناشایست به خطا رفته است. در اعلامیه ملل متحد درباره حقوق بشر که به سال ۱۹۴۹ تصویب شد، به آنچه از آن زمان [تاکنون] به عمل آمده ملل متحد در خصوص اقامه نکردن دلایل موجهی برای همه مدعیاتش مبتدل گشته، [حال] آن مدعیات هر چه می‌خواهند باشند گو باشند به دقت عمل شده است. آخرین منافع چنین حقوقی رونالد دورکین^{۳۸} است که در [کتاب] «حقوق را جدی بگیریم»^{۳۹} (۱۹۷۶) معتقد است که وجود چنین حقوقی را نمی‌توان مبرهن ساخته اما از این واقعیت که نمی‌توان گزاره‌ای را مبرهن ساخته بر نمی‌آید که آن صادق [نیست] ص ۸۱. [اما باید گفت که] آنچه صادق است ولی بنا به عادت از آن دفاع هم نمی‌شود درباره تکشاخها و جادوگران نیز ادعا می‌شود.

بدین ترتیب حقوق طبیعی یا انسانی موهوماتی بیش نیستند. درست همانطور که فایده چنین است - البته موهوماتی با خصوصیتی کاملاً ویژه برای تشخیص این موهومات شایسته است که به اختصار هر چه تمام به افسانه اخلاقی دیگری که از کوششهای قرن بیستم برای بازسازی اخلاق، یعنی، مفهوم فایده ناشی می‌شود توجه کنیم هنگامی که [جرمی] بنتم برای نخستین بار «فایده» را به اصطلاحی فنی نما مبتدل ساخته چنانکه قبلاً نیز توجه داشتیم، به شیوه‌ای چنین کرد که



برای موجه ساختن اعتقاد به جمع بستن دورنماهای فردی لذت‌والم در نظر گرفته شده بود اما از آن هنگام که جان استوارت میل^{۳۸} و دیگر فایده‌گروان اعتقادشان به تنوع اهدافی را که انسانها پیججویی و ارزیابی می‌کنند، بسط دادند، اعتقاد به امکانپذیری جمع بستن جمیع تجارب و فضیلت‌هایی که رضایت خاطر ایجاد می‌کنند به دلایلی که بیشتر گفتیم، به طور فرآیندهای ناموجه‌گشته است. متعلقات امیال طبیعی و اکتسابی آدمی مطلقاً ناهمگونند و اعتقاد به جمع بستن آنها برای افراد یک اجتماع، هیچ معنای روشنی ندارد. اما، بنابر این، اگر فایده‌مفهوم روشنی نداشته باشد، استفاده از آن چنان که گویی فایده هست، و به کار بردن آن چنان که گویی فایده می‌تواند معیاری عقلانی به ما عرضه کند نیز در واقع دست یازین بنوعی افسانه است.

مشخصه اصلی موهومات اخلاقی که به هنگام گره زدن مفهوم فایده به مفهوم حقوق به روشنی در معرض دید قرار می‌گیرد، اکنون قابل تشخیص است. موهومات اخلاقی [چنین] وانمود می‌کنند که معیاری عینی و غیر شخصی به ما عرضه می‌کنند اما [در واقع] چنین نمی‌کنند و فقط به همین دلیل می‌یابد میان معنی ظاهری^{۳۹} آنها و موارد استعمالی که این موهومات واقعاً برای آنها وضع می‌شوند شکافی وجود داشته باشد. علاوه بر این، ما اکنون می‌توانیم کمی بهتر بفهمیم که چگونه پدیده مقایسه ناپذیر^{۴۰} در مباحث اخلاقی معاصر سر بر می‌آورد. مفهوم حقوق برای کمک به یک دسته از مقاصدی که بخشی از دعوت اجتماعی فاعل مستقل اخلاقی^{۴۱} است، پدید آمد. مفهوم فایده برای [کمک به] دسته کاملاً متفاوتی از مقاصد [وی] بی‌ریزی شد. هر دو مفهوم در موقعیتی ساخته شده‌اند که در آن به مصنوعات جایگزینی^{۴۲} برای مفاهیم یک اخلاق کهن تر سستی‌تر نیاز افتاد می‌بود، جایگزین‌هایی که اگر می‌بایست حتی به بروز ایفای نقش‌های اجتماعی جدیدشان می‌انجامیدند، بایست از یک ویژگی شدیداً بدعت آمیز برخوردار بوده باشند. بدین قرار، آنگاه که مدعاهایی مثبت به حقوق در برابر مدعاهایی متوسل به فایده صف آرایی می‌کنند یا هنگامی که هر یک از آن دو یا هر دو با هم در برابر مدعاهایی مثبتی بر مفهومی سستی از عدالت صف می‌آریند، این امر شگفت‌آور نیست که برای تصمیم‌گیری در باب اینکه برای چه نوع مدعاهایی باید اولویت قائل شد یا اینکه چگونه باید یک مدعا را با دیگری مقایسه کرد، هیچ روش معقولی وجود ندارد. خود مقایسه ناپذیری اخلاقی [میان مفاهیم حقوق و فایده] محصول نوعی به هم پیوستگی خاص تاریخی [میان آنها] است.

این امر بینشی را به ما عرضه می‌کند که در فهم سیاست‌های جوامع معاصر مهم است. زیرا آنچه پیشتر به عنوان فرهنگ فرد گروهی دیوانسالارانه توصیف کردیم، به مباحثات سیاسی حاد مخصوص جوامع معاصر می‌انجامد که میان نوعی فرد گروهی که مدعیاتش را بر مبنای حقوق مطرح می‌کند و صورت‌هایی از سازمان‌بندی دیوان سالار که مدعیاتشان را بر مبنای فایده مطرح می‌کنند، در جری‌تند. اما اگر مفهوم حقوق و مفهوم فایده جفت هم‌توانی از موهومات مقایسه ناپذیرند، قضیه از این قرار خواهد بود که اصطلاحات اخلاقی به کار رفته، در

بهترین حالت می‌توانند نمودی از معقولیت فرایند سیاسی جدید و نه واقعیت آن، را به دست دهند. معقولیت ظاهری این بحث بر خودسرانگی اراده و قدرتی که در راه حل آن دست اندر کارند، پرده می‌افکند.

• تذکر این نکته لازم است که این واژه در متن اصلی به صورت مفرد «a right» به کار رفته است. اما مترجم بهتر آن دید که آن را به «حقوق» که از لحاظ لفظی جمع است، ترجمه کند تا معنی و مفهوم آن با استعمالات دیگر واژه «حق» ملتبس و مشتبه نشود. مترجم، از باب تذکر، لازم می‌داند توجه دهد که واژه «حق» دست کم، در چهار معنی متفاوت به کار می‌رود: نخست به معنی سخن مطابق با واقع، بنابر نظر برخی از متفکران واژه «حق» در این استعمال به معنی «درست» در مقابل «نادرست» و «باطل» به کار می‌رود. به تعبیر دیگر، حق در این استعمال به معنی «صادق» در مقابل «کاذب» است. دوم، به معنی سخن مطابق با اعتقاد که در این استعمال نیز به معنی «صادق» در مقابل «کاذب»، البته صادق و کاذب نسبت به اعتقاد، به کار می‌رود. سوم، به معنی خداوند متعال، که در مباحث دینی و مذهبی مسلمان کاربرد دارد. چهارم، حق به معنی حقوقی کلمه، که بیشتر در متون حقوقی و اخلاقی به کار می‌رود و امروز غالباً در مقابل مفهوم «تکلیف» قرار می‌گیرد. مراد از اصطلاح «حق» که در متن حاضر، نیز، آن را به «حقوق» ترجمه کردیم، همین معنی از واژه «حق» است. - [طرح این معانی چهارگانه راه، تا حد زیادی، وامدار آقای مصطفی ملکیان هستیم.]



۲۶



عقل گزاین انتقادی؛ گفتگو با دکتر عبدالکریم سروش

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

بودم (سال ۱۳۳۶) و سال اول دبیرستان را به مدرسه مرتضوی رقم که در محله‌ای بنام محله ارمنی‌ها بود این محله در ابتدای خیابان مولوی - باز هم مولوی - و در ابتدای بازار بزرگ تهران قرار داشت و دبیرستان جدیدالتاسیس مرتضوی در انتهای کوچه‌ای بود که کلیسایی در ابتدای آن قرار داشت. کلاس هفتم را به آن مدرسه رقم در همین ایام، آوازه دبیرستان علوی برخاست و پدرم من را برای کلاس دوم دبیرستان به مدرسه علوی برد و در آنجا ثبت نام کرد و چنین شد که من پنج سال بعد را تماماً در دبیرستان علوی سپری کردم دبیرستان علوی از دبیرستانهای بسیار خوشنام و موفق آن دوران ایران بود و معلمین بسیار مجربی داشت. مدیر مدبر فوق‌العاده توانا و پارسایی داشت به نام آقای رضا روزبه که قبل از انقلاب وفات کرد و مؤسس و ناظمی داشت بنام آقای کرباسچیان که نویسنده اولین رساله علمی

- جناب استاد در ابتدا برای ما بسیار جالب و نکته‌آموز خواهد بود که درباره گذشته شما و تلاش‌ها و کوششهای شما در راه تحصیل معرفت - مطالبی بنویسیم -

من هر چه نگاه می‌کنم، در زندگی دوران کودکی، دبستان و دبیرستان من حادثه و تلاطم عجیبه عظیم و برجسته قابل ذکری وجود نداشته است همچون یکی از فرزندان این دیار در یکی از روزهای آذر ماه ۱۳۳۴ شمسی در تهران، در یکی از محلات جنوبی متولد شدم - آن روز ۲۵ آذر ماه بود که بعدها دوازدهم روز وفات مولانا هم بوده است و بعدها مادرم به من گفت که آن روز، روز عاشورا هم بوده است در خیابان ما که خیابان خراسان بود مدرسه‌ای دینی ای وجود داشت به نام «مدرسه قائمیه» که مؤسس آن یک روحانی بود که پیش‌نمازی مسجدی را هم بر عهده داشت تا سال آخر دبستان را در آن مدرسه