

## نظریه حقوق بشر

جی. شستاک<sup>(۱)</sup> (Jerome J. Shesstack)

ترجمه: جواد کارگزاری

### مقدمه:

مجموعه کتاب حقوق بشر در حقوق بین‌المللی<sup>(۲)</sup> به بررسی دنیای حقوق بشر می‌پردازد و خیلی سریع خواننده را در دریایی از میثاقها، اعلامیه‌ها و اسنادی غوطه‌ور می‌سازد که پروزیهای کوچک و ناکامیهای بزرگی را در این زمینه در خود ثبت کرده است. از این رو سنجیده و خردمندانه است که در ابتدا به نارسایی و کمبودی در این فرایند اذعان و اعتراف داشته باشیم، نارسایی و کمبودی که چالشی را پیش روی دانش

---

۱- تذکر: ارجاعاتی که طی شماره‌های بدون پرانتز در متن آمده مربوط به نگارش لاتین اسامی و برخی اصطلاحات می‌باشد که در ذیل هر صفحه درج گردیده است. ضمناً ارجاعاتی که طی شماره‌های داخل کروشه در متن وجود دارد مربوط به یادداشت‌های نویسنده مقاله می‌باشد که در انتهای مقاله درج شده است. م.

۲- "Jurisprudence of Human Rights", in *Human Rights In International Law: Legal and Policy Issues*, ed. by Theodor Meron, Oxford: Clarendon Press, pp.69-105 (1989).

در اینجا لازم می‌دانم از راهنماییهای جناب آقای دکتر محمد راسخ و جناب آقای دکتر جمشید شریفیان در ترجمه این مقاله تشکر و قدردانی نمایم. م.

۲- اشاره نویسنده به کتابی است که این مقاله در آن چاپ گردیده است، مشخصات کتابشناسی کتاب مزبور در بالا ذکر شده است.

پژوهان ساعی قرار می دهد. «موسی موسکویتز»<sup>(۱)</sup> این نارسایی را چنین ترسیم می کند: «حقوق بشر بین المللی هنوز در انتظار نظریه پردازش به سر می برد تا اندیشه ها و باریک اندیشیهای راجع به آن موضوع را نظام بندی نموده و اهداف مطلوب را تعیین و ترسیم نماید. خودآشکاری و بدیهیت عقلی لزوماً به یک نظریه اضافه نمی شود. هیچ کس تاکنون واقعیات و اوامی را که هر روزه از وقایع دارای پیچیدگی گنج کننده پدید می آید در یک چارچوب ایجابی و تجربه پذیر، در کنار هم قرار نداده و بحثی واقعی را پی نگرفته است. در فقدان یک مجموعه معین از آموزه ها، و علاوه بر آن، فقدان اعتقادات عمیقاً ریشه دار، حقوق بشر بین المللی براساس تغییرات امور روزمره و انگیزش و تحریکات وقایع روزمره مورد بحث و بررسی قرار گرفته است...» [۱].

علی رغم قوت این نگرش درباره شرایط نابسامان و از هم پاشیده فلسفه معاصر، بحث از نظریه های حقوق بشر منافع و سودمندیهایی را در بردارد. در واقع، چنانچه سعی در فهم فلسفه های حقوق بشر نشود، این امکان وجود دارد که دیدگاهها و نگرشهای ما در این باب همچنان تیره و مبهم باقی بماند. وظیفه اساسی تحقیق فلسفی، تعمیق فهم و ادراک ما از مسائل است نه لزوماً با ارائه جواب، بلکه با توضیح و تبیین مفاهیم و منطقی که با آن مسائل را مورد اشاره و توجه قرار می دهیم. شاید هدف ما نباید چیزی بیش از تشخیص و تعیین سؤالات مناسب و درخور باشد. حکایت «گرتروید استین»<sup>(۲)</sup> در این باره درخور تأمل و مناسب به نظر می رسد. «استین» در بستر مرگ از دوستان خود پرسید: «پاسخ چیست، پاسخ؟» دوستی فیلسوف به جلو خم شد و آهسته در گوشش سخنی گفت. گرتروید استین چشمانش را بست و به نجوا گفت: «پس، سؤال چیست، سؤال؟» از این رو، در این نوشتار، تمرکز ما بر سؤالات خواهد بود و نه بر پاسخها.

1- Moses Moskowitz

2- Gertrud stein

## الف - ماهیت حقوق

یکی از نخستین سؤالات این است که مقصود ما از حقوق بشر چیست؟ این سؤال، سؤالی کم اهمیت و جزئی نیست. مسأله تعریف بخصوص در قلمرو بین‌المللی، [جایی که فرهنگهای متنوع درگیر بوده، مبانی اثبات‌گرایی سست و متزلزل گردیده و ساز و کارهای اجرایی وجود نداشته یا ترد و شکننده شده‌اند]، می‌تواند مهم و اساسی باشد. چنان که «سارتر»<sup>(۱)</sup> می‌گوید، انسانها، «تعقیب‌گران معنا»<sup>(۲)</sup> می‌باشند. معنا به ما می‌گوید چرا، چگونگی و کیفیت فهم ما از معنای حقوق بشر، بر داوریهای ما درباره موضوعاتی نظیر این که کدام حقوق مطلق تلقی می‌شوند، کدام یک جهانی هستند، کدام حقوق می‌بایست مقدم شمرده شوند، کدام یک می‌توانند به واسطه منافع دیگر کنار گذاشته شوند، کدام حقوق مستلزم فشارهای بین‌المللی می‌باشند، کدام یک برای اجرا، می‌توانند برنامه‌هایی را مطالبه کنند و این که برای به دست آوردن کدام حقوق مبارزه و تلاش صورت خواهد گرفت [۲] تأثیر می‌گذارد؟

فرایند تعریفی مزبور ساده و آسان نیست. در ابتدا اصطلاح «حقوق» (جمع حق) را در نظر بگیرید. اصطلاحی که به تعبیر پروفیسور هوفلد،<sup>(۳)</sup> بوقلمون صفت و چند پهلو می‌باشد. مطمئناً هنگام مطالعه حقایق مورد بحث در این کتاب مشاهده خواهیم کرد که حقوق یک اصطلاح مبهم می‌باشد که برای توصیف طیف متنوعی از روابط قانونی به کار می‌رود [۳] براساس تحلیل هوفلدی، واژه حق گاهی در معنای مطلقش، یعنی استحقاق صاحب حق به چیزی، همراه با یک تکلیف متلازم بر عهده شخص دیگر دلالت دارد. گاه برای دلالت بر «مصونیت» از تغییر وضعیت حقوقی مورد استفاده قرار می‌گیرد. گاه دلالت بر یک «امتیاز» به انجام چیزی و بعضی اوقات اشاره به یک قدرت برای ایجاد یک رابطه حقوقی دارد.<sup>(۴)</sup> [۴]

1- Sartre

2- Stalker of meaning

3- Hohfeld

۴- در این زمینه رک جرمی والدرون، «فلسفه حق» ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، ←

اگرچه همه این اصطلاحات، بعضی اوقات، تحت عنوان «حقوق» تعریف شده‌اند اما هر مفهومی حمایت‌های مختلفی را به دنبال داشته و نتایج متفاوتی را پدید می‌آورد. برای مثال، حقوق بشر مورد توجه در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی [۵] را در نظر بگیرید. بعضی از حقوق ذکر شده در آن ماهیت «مصونیت» دارند، به این معنا که حکومت نمی‌تواند از آنها عدول نماید. اما آیا هیچ حق مطلقی وجود دارد؟ مطمئناً حق حیات تضمین شده در بند (۱) اصل (۶) میثاق مزبور به نظر آن قدر اساسی می‌رسد که مطلق تلقی شود. با وجود این، بند (۱) اصل (۶) تنها در مقابل سلب حیات غیرقانونی<sup>(۱)</sup> مصونیت ایجاد می‌کند. تأثیر این قید بر ماهیت حق مورد بحث چیست؟

هنگامی که ما از حقوق انتقال‌ناپذیر سخن می‌گوییم، چه معنایی از آن اراده می‌کنیم؟ آیا منظور ما حقی است که هیچ استثناء یا قیدی بر آن وارد نیست؟ یا منظور ما از حق محمول بر صحتی<sup>(۲)</sup> است که طرفدار و حامی بطلان آن، ملزم به اقامه دلیل ویژه است؟ یا مراد ما اصلی است [۶] که می‌بایست مورد اطاعت قرار گیرد مگر این که بعضی از اصول دیگر به اندازه کافی مهم و جدی باشند که اجازه استثناء قایل شدن بر آن اصل را بدهند؟ آیا ملاحظاتی که توجیه‌گر یک استثناء می‌باشند، باید از همان مقوله اخلاقی‌ای باشند که زیربنای حق مزبور را تشکیل می‌دهند؟ [۷]

اگر ما حق را ادعایی در مقابل حکومت به عدم انجام بعضی اعمال صورت بندی کنیم، نظیر این که شهروندان را شکنجه ندهد یا آنها را از آزادی بیان، مذهب و یا مهاجرت محروم نکند، آن گاه پیچیدگیهای دیگری بروز می‌کند. باز، ما نیازمند این هستیم که پایه‌های اظهار چنین ادعاهایی را درک کنیم. اگر ادعای خاصی از مفهومی متافیزیکی نظیر طبیعت بشری، یا از مفهومی دینی نظیر اراده الهی،<sup>(۳)</sup> یا از مفاهیم پیشینی دیگر ناشی شود، در این صورت ممکن است ادعای مزبور واقعاً مصونیتی باشد

- 1- Arbitrary deprivation of life
- 2- A "prima facie" right
- 3- Divine will

که داوریه‌های هنجارین<sup>(۱)</sup>، نسبت به آن، نباید به کار رود، چنانچه، اگر، ادعای مزبور مبتنی بر منافع معینی نظیر خیر همگانی باشد، مسائل دیگری نظیر لزوم تعیین خیر عمومی بروز پیدا می‌کند که ممکن است طیف گسترده‌ای از تفاسیر اخلاقی [۸] را (که خیلی از آنها پشتیبان مطالبات حقوق بشری افراد نیست) جایز بشمارد. همچنین ممکن است مجبور باشیم هر ادعای ویژه‌ای را در مقابل دیگر منافع اجتماعی نظیر امنیت ملی، اخلاق عمومی یا هر چیز دیگری که ممکن است به عنوان یک محدودیت در کنار آنها قرار بگیرد، متوازن نماییم.

اگر از حقوق به عنوان «امتيازات»<sup>(۲)</sup> سخن بگوییم، مسائل دیگری پیش می‌آید: اگر امتیازات توسط دولت اعطاء شده است، پس می‌توان گفت که دولت حق دارد که آنها را مشروط نماید. در واقع، این رویکردی است که در قانون اساسی شوروی سابق وجود داشت، که در آن حقوق امتیازاتی تلقی می‌شد که مشروط به پیش بردن و تقویت ایدئولوژی کمونیستی [۹] شده بودند. آیا حقی که در یک میثاق بین‌المللی به یک دولت، برای عدول از حقوق، داده شده به این معناست که حقوق صرفاً امتیازات می‌باشند؟ برای مثال، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی اجازه عدول از حق، بیان شده در اصل ۸ (مصونیت بریایی نظام برده‌داری و بندگی) را به دولت نمی‌دهد. همان ماده همچنین دولت را از مجبور کردن فرد به انجام کار اجباری ممنوع می‌کند؛ با وجود این، حق مزبور، به هنگام وضعیت فوق‌العاده عمومی، به موجب اصل ۴ در معرض لغو و نسخ قرار دارد. آیا حق به بردگی گرفته نشدن یک «مصونیت» است یا یک حق مطلق؟ و از آنجا که گاهی اوقات حق عدم انجام کار اجباری قابل دسترس نیست، آیا حق مزبور صرفاً یک امتیاز می‌باشد؟ چگونه تعیین کنیم که در حال بحث از چه نوع حقی هستیم؟ از جمله آشفتگی‌هایی که می‌تواند از مسأله تعریفی ناشی شود، آشفتگی تعیین و گزینش «حقوق» در میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است [۱۰]. «حقوق»

1- Normative Judgments

2- Privileges

ذکر شده در این میثاق شامل موضوعاتی نظیر حق داشتن شرایط مساعد کار، حق برخورداری از تأمین اجتماعی، سلامتی، آموزش و پرورش، دستمزدهای عادلانه، حداقل شرایط زندگی و حتی حق برخورداری از تعطیلات همراه با دستمزد، می‌شود. برخلاف مورد میثاق حقوق مدنی و سیاسی، این میثاق به طور صریح عدول از چنین حقوقی را پیش بینی نمی‌کند. [۱۱] آیا این «حقوق» ادعاهایی است که افراد ممکن است اظهار نمایند؛ اگر چنین است، تکالیف متلازم با این ادعاها بر عهده چه کسی است؟ اگر حقوق مزبور، امتیاز هستند تحت چه شرایطی می‌توان آنها را کنار گذاشت؟ پروفیسور «ترابک»<sup>(۱)</sup>، به حقوق مزبور به عنوان حقوقی که «به رسمیت شناخته می‌شوند» تا این که اعلام یا تضمین شود، اشاره می‌کند و می‌گوید که این حقوق دربرگیرنده و مستلزم اصل «تحقق مرقی»<sup>(۲)</sup> می‌باشند. که ظاهراً بدین معناست که آنها آرمان یا هدف هستند. اگر چنین باشد، آیا پذیرش و اعتقاد به چنین اهدافی به عنوان حقوق نادرست و گمراه کننده نیست؟ چه کسی مکلف به فراهم آوردن این حقوق می‌باشد؟

بعضی از محققین، حقوق مدنی و سیاسی را به عنوان انواع مصونیتها<sup>(۳)</sup> طبقه‌بندی می‌کنند، چرا که آنها در مقابل مداخله و تجاوز حکومت قرار می‌گیرند. حقوق مزبور قید و محدودیت‌هایی برحکومت با ماهیت فرمان «تو نباید» می‌باشند. به طور کلی چنین قید و بندهای منفی، تنها می‌تواند از طریق قانونگذاری تأمین و محافظت شود، در مقابل، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی «حقوقی» هستند که در آن، انجام عمل مثبت از سوی دولت لازم و ضروری است. بنابراین حقوق مزبور ادعاهایی علیه حکومتها تلقی شده که بسته به موضوعاتی نظیر فراهم بودن منافع و شرایط دیگر، ممکن است تحقق پیدا کند یا غیر متحقق باقی بمانند. [۱۲]

اگر قضیه به همین سادگی می‌بود، نتیجه‌گیری منطقی این است که حقوق مدنی و

1- David M.Trubec, ibid, pp.205-271

2- Progressive realization

3- Immunity

سیاسی (در ماهیت مصونیت) سزاوار برتری سلسله مراتبی بر ادعاها یا استثنائات محتمل بود. اما همان طوری که قبلاً بحث شد دولتهای کمونیستی و بعضی از دولتهای جهان سوم اغلب ادعای مخالف دارند: به این معنا که مدعی برتری و تقدم ادعاها و مطالبات اقتصادی یا اجتماعی در میان طبقات حقوق هستند. در حقیقت،

بارها استدلال شده است که دستیابی به حقوق اقتصادی و اجتماعی، پیش شرط سایر حقوق می باشد. یعنی، تا زمان تحقق حقوق اقتصادی و اجتماعی، یک دولت در شرایطی نیست که به تدارک حقوق مدنی و سیاسی بپردازد.

خیلیها به حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، علی رغم داشتن وضعیتهای قانونی متفاوت، وضعیتی برابر و وابسته به هم را نسبت می دهند. [۱۳]. ارجح و اعتبار این دو گروه از حقوق و اولویت و برتریهایی که به آنها نسبت داده می شود متضمن مسائل سیاست واقعی است که غالباً به طور مشخص و صریح شرق و غرب، شمال و جنوب را از یکدیگر جدا نموده است. مسائل مزبور همچنین در بردارنده تضادهایی میان ارزشهای فلسفه سودانگاران و سودانگاران سستیز<sup>(۱)</sup>، تضادهای میان ارزشهای عدالت و آزادی و دیگر مسائل فلسفه معاصر است که لازم است به طور مختصر مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

و بالاخره این که، در مورد حقوق بشر بین المللی، فرد همیشه با این سؤال مواجه است که: چگونه حقوق در جایی که می دانیم شیوه های اجرایی نظام داخلی وجود ندارد، ارزشمند است؟ این امر بارها گفته شده است که یک حق بدون جلوگیری از تضییع آن نمی تواند وجود داشته باشد. اما در جایی که اشکال گزینه ها و بدیل های به دست آمده مختلف برای جلوگیری از تضییع حق از طریق فرایندهای غیر حقوقی نظیر دیپلماسی خاموش، تهدید به قطع رابطه، فشار افکار عمومی و تدابیر دیگر وجود دارد، آیا مسأله به همین شکل است؟ این موضوعی است که ارتباط ویژه ای با بحث راجع به

نقش سازمانهای غیردولتی دارد. [۱۴] به طور خلاصه، در مورد حقوق (جمع حق)، تحلیل فلسفی ماهیت آنها تنها یک عمل نظری نیست. فهم و ادراک ماهیت حقوق مطروحه کمک می‌کند که فهم ما از میزان حمایت فرادست نسبت به حقهای مختلف، عدول یا استثنائات نسبت به آنها، اولویت‌بندی آنها و نیز درک ما از این که آیا با یک دسته از حقوق به شکل روابط سلسله‌مراتبی رفتار خواهد شد یا خیر و مسائل مشابه، روشن شود. وظیفه مرکزی و اساسی یک نظام حقوق بشر در حال توسعه، اعطای موقعیتی قانونی به حقوق می‌باشد، موقعیتی که از حقوق مزبور در مقابل اعمال محدودیت یا عدول از آنها، حمایت کند. بدیهی است که بدون فهم روابط حقوقی ایجاد شده توسط یک نظام حق، نمی‌توان به وظیفه مزبور پرداخت.

### ب - کدام حقوق، حقوق بشر هستند؟

اجازه دهید بار دیگر به این سؤال، که حقوق بشر چیست؟ بازگردیم. همین که این سؤال مطرح می‌شود، پیچیدگیها نیز ظاهر می‌شوند. سخن گفتن از حقوق بشر، مستلزم برداشت و تصویری است از حقوقی که یک نفر بر حسب انسان بودن دارا می‌باشد. بدیهی است که در اینجا ما از حقوق بشر در معنای بدیهی<sup>(۱)</sup> سخن نمی‌گوییم مبنی بر این که کسانی انسان هستند که حقوق مزبور را دارند، بلکه منظور ما این است که برای داشتن آن حقوق تنها انسان بودن لازم است. به بیان دیگر، آیا حقوقی وجود دارد که انسانها تنها به دلیل انسان بودن، مستقل از شرایط اجتماعی متفاوت و درجات شایستگی شان داشته باشند؟ پاسخهایی که افراد و دولتها به این سؤال می‌دهند تأثیر زیادی بر دیدگاهها و جدیت آنها نسبت به حمایت از حقوق بشر دارد.

بعضی از محققین، حقوق بشر را حقوقی تعریف کرده‌اند که مهم، اخلاقی و جهان شمول می‌باشند. [۱۵] بدیهی است که تعریف مزبور دلخوش کردن به آراستن حقوق



بشر با آن ویژگیها می‌باشد. اما این شرایط، اگر نباید خود آشکار و بدیهی صرف تلقی شوند، پس در بردارندهٔ بعضی ابهامات می‌باشند. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم حقی «مهم» است، ما در حال سخن گفتن از یکی یا بیشتر ویژگیهای زیر هستیم: (۱) ارزش ذاتی آن حق؛ (۲) ارزش ابزاری آن حق؛ (۳) ارزش آن نسبت به ترکیب و نموداری از حقوق؛ (۴) اهمیتش در این که کمتر از ملاحظات دیگر نیست یا؛ (۵) اهمیت آن به عنوان حمایت ساختاری برای نظام زندگی خوب<sup>(۱)</sup> [۱۶]. کلمات «اخلاقی» و «جهانی» شاید به مراتب کلمات پیچیده‌تری باشند [۱۷]. چه چیزی بعضی از حقوق را جهانی، اخلاقی و با اهمیت می‌سازد و چه کسی در این باره تصمیم می‌گیرد؟ این شاید شیوهٔ دیگری از رسیدن و ورود به سؤال دربارهٔ منبع اعتبار و اقتدار حقوق بشر باشد، یا دربارهٔ این که چگونه حقوق مزبور می‌توانند ایجاد و توجیه شوند.

رویکردها به این سؤال به طور گسترده‌ای متفاوت هستند [۱۸] هرچه انسان بیشتر در این موضوع نمود و بررسی می‌کند، بیشتر وسوسه می‌شود که با فلاسفه اخلاق شهودگرا<sup>(۲)</sup> همراهی کند. فلاسفه‌ای که مدعی هستند تعاریف حقوق بشر بیهوده و پوچ می‌باشند، چرا که مستلزم داورهای اخلاقی‌ای هستند که باید بدیهی و خود پدیده بوده و بعلاوه تفسیرپذیر و شکافتنی نیستند [۱۹]. دیگر فلاسفهٔ اخلاق، که مواجه با ناپایداری و تزلزل معنا بودند، بر تأثیر و نتیجه حقوق بشر یا آنچه که مقصود از آن حقوق می‌باشد، تمرکز می‌کنند [۲۰]. در این مسیر، پیرایش و اصلاحی توسط مکتب هنجارگرا صورت گرفته است. این مکتب بر آن است که ما نباید دل مشغول و نگران آنچه که دستیابی به آن با انتشار یک گفتهٔ اخلاقی (حقوق بشر) دنبال می‌شود، باشیم بلکه باید دل مشغول آنچه که عملاً با انتشار آن رخ می‌دهد باشیم، یعنی، چه عملی انجام می‌شود؛ و چه واقعیاتی به منصفهٔ ظهور می‌رسند [۲۱]. این رویکردها، هرچند ممکن است مفید باشند، اما سؤالات توجیه کننده باقی می‌مانند. منابع ادعاهای اخلاقی (حقوق بشر) (چنانچه اصلاً منبعی

1- Good life

2- Intuitive moral philosophers

وجود داشته باشد) چه هستند؟ توجیهاات مزبور تا چه حد متقاعد کننده هستند که بتوان له یا علیه آنها استدلال نمود؟ قلمرو یا مفاد آنها چیست؟ و چگونه با هم ارتباط پیدا می‌کنند؟ چنین سؤالاتی در واقع برای هر مکتب اندیشه فلسفی - کلامی<sup>(۱)</sup>، حقوق طبیعی، اثبات گرا، تاریخ گرا، سودانگار، علوم اجتماعی، واقع گرا؛ مایه دل مشغولی و توجه بوده است و بر این اساس تفاوت و تمایز پیدا می‌کنند. هر نظریه‌ای سهم به سزایی در شناخت و آگاهی ما دارد، اما در این نوشتار تنها مجال توجه به نظریاتی است که به طور خاص با توسعه ساختاری حقوق بشر در ارتباط باشد.

## پ - منابع حقوق بشر

### ۱- دین

اصطلاح «حقوق بشر» بدین شکل، در ادیان کهن و باستانی یافت نمی‌شود. با وجود این، علم کلام مبنایی را برای یک نظریه حقوق بشر ارائه می‌دهد که از قانونی برتر از دولت سرچشمه گرفته و منبعش خداوند می‌باشد. البته این نظریه مستلزم پذیرش آموزه‌ای وحیانی به عنوان منبع چنین حقوقی می‌باشد. اگر فرض کتاب عهد عتیق (تورات) پذیرفته شود که حضرت آدم به شکل خداوند خلق شده، این فرض متضمن این است که مُهر (نقش و نشان) الهی<sup>(۲)</sup> به انسانها ارزش بالایی را اعطای کند [۲۲].

بعلاوه، یک پدر مشترک جهانی، موجب پدیداری بشریتی مشترک می‌شود و این خود موجب جهان شمولی بعضی از حقوق می‌گردد [۲۳] و از آنجا که حقوق از یک منبع الهی سرچشمه می‌گیرند، توسط قدرت زوال پذیر، انتقال پذیر می‌باشند [۲۴]. این مفهوم نه تنها در سنت یهودی - مسیحی بلکه در دیگر ادیانی که دارای زیرساختی لاهوتی و خدا باورانه هستند نیز بافت می‌شود.

1- Theological

2- Divine stamp

حتی اگر حقیقت وحی بنیاد<sup>(۱)</sup> پدری خداوند و برادری انسانها پذیرفته شود، این مسأله باقی خواهد ماند که حقیقت مزبور موجد چه نوع حقوق بشری خواهد بود. برابری همه انسانها از دید خداوند، می تواند نتیجه و پیامد ضروری آفرینش مشترک توسط خداوند تلقی شود اما آزادی زندگی، آن طور که هر فرد خود ترجیح می دهد، چنین نیست. در واقع، ادیان به طور کلی محدودیتهای شدیدی را بر آزادی فردی تحمیل می کنند. به علاوه وحی مستعد تفاسیر مختلفی، حتی نسبت به برابری، می باشد و بعضی از ادیان، علی رغم این که معتقدند همه انسانها مخلوق خداوند هستند، نسبت به بردگان، زنان و کفار و افراد لامذهب بسیار محدود کننده بوده اند.

علی رغم مشکلات موجود در رویکرد کلامی، آموزه دینی، همان طوری که پروفیسور «پاگلز»<sup>(۲)</sup> خاطر نشان نموده، امکان گزینش عناصری از سنتهای مختلف مذهبی را برای بنا نهادن یک پایه عقلانی میان فرهنگی گسترده ای که حامی اصول مختلف برابری و عدالت باشد فراهم می آورد. اصولی که زیربنای حقوق بشر بین المللی را تشکیل می دهد [۲۵]. در حقیقت، مذهب هنگامی که با آغوش باز پذیرفته شده باشد، ممکن است جذابترین رویکردهای نظری باشد [۲۶]. هنگامی که انسانها در صورت خداوند تجسم نشوند، آن گاه ممکن است حقوق اساسی آنها فلسفه وجودی متافیزیکی<sup>(۳)</sup> خود را از دست بدهد. مفهوم بشریت خلق شده در صورت خداوند، ارزش و کرامتی به مردان و زنان می بخشد که از نقطه نظر منطقی می تواند موجد مؤلفه های یک نظام حقوق بشری جامع و فراگیر باشد [۲۷].

## ۲- قانون طبیعی: انسان خودمختار

فلاسفه و حقوقدانان موضوع حقوق بشر را فقط به یزدان شناسان و انبیا و به آرای آنها بسنده نکرده اند. آنها در کاوش برای یافتن قانونی که برتر از قانون موضوعه باشد،

1- Reveald truth

2- Pagels

3- Metaphysical raison d'être

نظریه قانون طبیعی را پیش نهاده‌اند. نظریه قانون طبیعی ریشه‌هایی در آثار سوفوکل<sup>(۱)</sup> و ارسطو<sup>(۲)</sup> دارد، اما اولین بار توسط رواقیون دوره هلنیستیک<sup>(۳)</sup> و بعدها توسط رواقیون دوره رومی شرح و بسط داده شد. آنها بر این عقیده بودند که قانون طبیعی متضمن اصول اولیه عدالتی است که مطابق با عقل سلیم، یعنی، بر طبق طبیعت و غیر قابل تغییر می‌باشد [۲۸].

فیلسوفان مسیحی قرون وسطی نظیر توماس آکویناس، تأکید زیادی بر قانون طبیعی، که اعطا کننده بعضی حقوق غیر قابل تغییر به افراد بود، داشتند؛ هر چند که آنها قانون طبیعی را بخشی از قانون خداوند تلقی می‌کردند [۲۹]. نظریه‌های سکولار جدید قانون طبیعی، بویژه به شکلی که توسط گروسیوس<sup>(۴)</sup> و پوفندورف<sup>(۵)</sup> بیان گردیده، قانون طبیعی را از دین جدا کرده و پایه و بنیادی را برای برداشت سکولار و عقل بنیاد از قانون طبیعی جدید فراهم نمودند. بنا به نظر گروسیوس خصیصه و ویژگی طبیعی بشر، گرایش اجتماعی به زندگی صلح آمیز و هماهنگ با دیگران می‌باشد؛ هر چیزی که با طبیعت مردان و زنان به عنوان موجودات خردمند، اجتماعی تطبیق کند، درست و عادلانه و هر چیزی که با آشفته نمودن هماهنگی و سازواری اجتماعی، با آن در تضاد باشد، اشتباه و ناعادلانه است. گروسیوس قانون طبیعی را ندای عقل سلیم تعریف می‌نمود که نشان می‌دهد از دید قانون طبیعی، یک عمل، برحسب هماهنگی و مطابقت با طبیعت عقلانی دارای ضرورت و در غیر این صورت، دارای قبح اخلاقی است [۳۰] لازم به ذکر است که گروسیوس پدر حقوق بین‌الملل جدید نیز بود. او منابع حقوق بین‌الملل را هم شامل قانون منبعث از اراده انسان (متمایز از اصول غیر قابل تغییر) و هم قانون مشتق از اصول قانون طبیعی می‌دانست. بدیهی است که این نظریه اهمیت زیادی برای جایگاه حقوق

1- Sophocles

2- Totle

3- Hellenistic

4- Grotius

5- Pufendorf

بشر و مشروعیت آن به عنوان بخشی از نظام حقوق بین‌الملل دارد [۳۱].

تئوری قانون طبیعی به تئوری حقوق طبیعی منتهی گردید. تئوری‌ای که پیوند تنگاتنگی با حقوق بشر مدرن پیدا کرده است. نماینده اصلی این تئوری جان لاک بود، لاک فلسفه‌اش را در چهارچوب انسان باوری و فعالیت سیاسی قرن هفدهم مطرح نمود. او وجود بشر در حالت طبیعی را تصویر نمود. در آن حالت، مردان و زنان در یک وضعیت آزاد و برابر، قادر به تعیین اعمال خویش بودند، به این معنا که هیچ کس تابع اراده یا قدرت دیگری نبود. برای پایان دادن به بعضی مخاطرات و ناگواریهای حالت طبیعی، مردان و زنان قراردادی را منعقد نمودند که به موجب آن، به طور متقابل برای تشکیل یک جامعه و تأسیس یک پیکره سیاسی<sup>(۱)</sup> توافق نمودند. با وجود این، به هنگام ایجاد آن قدرت سیاسی، آنها حقوق طبیعی حیات، آزادی و مالکیت را، که متعلق به خودشان بود، برای خود حفظ نمودند [۳۲]، حکومت متعهد به حمایت از حقوق طبیعی اتباعش گردید و چنانچه حکومت این تعهد را فراموش می‌کرد، اعتبار و سمت خود را از دست می‌داد.

تئوری حقوق طبیعی کمک مهمی به حقوق بشر می‌نماید. این تئوری امکان پژوهش خواهی را از واقعیات قدرت برهنه و بی‌حفاظ به مقام بالاتری که برای حمایت از حقوق بشر ادعا شده فراهم می‌سازد. تئوری مزبور با آزادی و برابری انسان، که دیگر حقوق بشر به آسانی از آن ناشی می‌شوند، پیوند می‌خورد. این تئوری، ویژگیهای اتکاء‌پذیری،<sup>(۲)</sup> امنیت، و حمایت را برای یک نظام حقوق بشر، چه در سطح محلی و چه در سطح بین‌المللی، فراهم می‌کند [۳۳].

مسئله اساسی که اکنون در مقابل آموزه حقوق طبیعی قرار دارد چگونگی تعیین هنجارهایی است که باید به عنوان بخشی از قانون طبیعی، و بنابراین غیرقابل تغییر، یا دست‌کم، ظاهراً غیرقابل تغییر در نظر گرفته شوند [۳۴]. بر طبق دیدگاه لاک درباره

1- Body politic

2- Dependability

انسان، در حالت طبیعی، تمام چیزی که مورد نیاز بود. فرصت خوداتکایی<sup>(۱)</sup> بود؛ زندگی، آزادی و مالکیت، حقوق لاینفکی بودند که این خواسته را برآورده می‌ساختند. اما در جهانی متفاوت از دوران لاک، که در آن منابع کافی برای برآوردن و ارضای نیازهای بشری وجود ندارد، تکلیف چیست؟ فرصت مزبور در چنین جهانی ممکن است اهمیت کمتری از درآمد تضمین شده داشته باشد. آیا تئوری حقوق طبیعی برای برآوردن ادعاهای جدیدی که مبتنی بر شرایط معاصر و فهم جدید بشری می‌باشد، از انعطاف‌پذیری لازم برخوردار است؟ شاید چنین باشد. اما همین استعداد انعطاف‌پذیری است که مبنای اساس انتقادات عمده‌ای از تئوری حقوق طبیعی شده است. منتقدین به این نکته اشاره دارند که بخش عمدهٔ هنجارگذاری تئوریهای حقوق طبیعی، دربردارنده عناصری پیشینی است که توسط هنجارگذار استنتاج شده‌اند. به طور خلاصه، مشکل عمدهٔ تئوری قانون طبیعی این است که گسترهٔ حقوقی که طبیعی تلقی می‌شوند، از یک نظریه پرداز به نظریه پرداز دیگر متفاوت است.

به دلیل این مشکل و مشکلات دیگر، تئوری حقوق طبیعی با بی‌توجهی و عدم اقبال دانش پژوهان حقوقی و فلاسفه مواجه گردید [۳۵] با وجود این فلسفهٔ حقوق طبیعی همان طور که به نحو مختصر بحث خواهد شد، پس از جنگ جهانی دوم، در قالبی بازنگری شده و جدید تولد و زایشی دوباره یافت.

### ۳- نظریه حقوق موضوعه: اقتدار دولت

رویکرد دیگر در مطالعهٔ حقوق بشر، رویکرد پوزیتیویسم یا اثبات‌گرایی قانونی<sup>(۲)</sup> است، این فلسفه در طی بیشتر سالهای قرن نوزدهم تئوری حقوقی را تحت نفوذ خود داشته و در قرن بیستم نیز طرفداری و حمایت چشمگیری را کسب نموده است. پوزیتیویستهای کلاسیک وجود یک منبع پیشینی<sup>(۳)</sup> حقوق را رد کرده و چنین می‌پندارند

1- Seft- dependence

2-Legal positivism

3- A prior source

که همه اقتدارات از آنچه حکومت یا مقامات دولتی تعیین می‌کنند، نشأت می‌گیرند. این رویکرد هرگونه تلاش برای درک و بیان ایده حقوقی ماورای از واقعیات تجربی نظامهای حقوقی موجود را رد می‌کند. برطبق تئوری پوزیتیویستی، منبع حقوق بشر تنها قوانین و مقررات یک نظام حقوقی، همراه با مجازاتهای ملحق به آن می‌باشد. دیدگاههای راجع به آنچه حقوق «باید» باشند، هیچ جایگاهی در قانون ندارند و از لحاظ معرفت‌شناختی بی‌ارزش هستند. ضرورت و لزوم بازساخت و تمیز بسیار روشن میان قانون چنان‌که «هست» و قانون چنان‌که «باید» باشد ذهن فلاسفه پوزیتیویست را به خود مشغول داشته است. به همین دلیل [خدشه‌دار کردن تمایز اساسی مزبور] متفکرین قانون طبیعی از سوی آنها، مورد انتقاد و سرزنش قرار گرفتند [۳۶].

سهم و مشارکت پوزیتیویستها در خور اهمیت است. اگر فرایندهای دولتی بتوانند در حمایت از حقوق بشر به کار برده شوند، آن‌گاه تمرکز بر سلب حقایق واقعی و بر ابزار خاصی که برای حمایت از حقوق خاص لازم است، آسانتر می‌شود. در حقیقت، متفکرین پوزیتیویست نظیر بنتام<sup>(۱)</sup> و آستین<sup>(۲)</sup> در صف جلواندیشمندانی قرار داشتند که در صدد فراهم آوردن زمینه اصلاح و بازسازی قانون بودند. همچنین یک نظام پوزیتیویست، از آنجا که تحت کنترل انسان است، فضای انعطاف‌پذیری را برای مواجهه با نیازهای متغیر فراهم می‌آورد.

روش‌شناسی حقوقدانان این مکتب در ساخت فنی مفاهیم حقوقی نیز از نقطه نظر علمی در توسعه و پیشبرد نظام حقوق بشر در بستر و بافت حقوق بین‌الملل مفید و سودمند می‌باشد. برای مثال، معاهدات حقوق بشری مورد بحث در این کتاب، منعکس‌کننده مجموعه‌ای از حقوق موضوعه است، یعنی قواعدی که توسط خود دولتهای حاکم و مستقل توسعه یافته و بخشی از یک نظام حقوق بین‌الملل را شکل داده‌اند. اگر چه دولتها درباره مبانی نظری این قواعد اختلاف نظر دارند، اما خود این قواعد، در جهت

1- Bentham

2- Austin

تهیه و تدارک پایه و مبنایی حقوقی برای حمایت از حقوق بشر همچنان باقی می ماند. به عبارت دیگر، در تئوری پوزیتیویستها به دلیل تأکید بر برتری حاکمیت ملی و عدم پذیرش تأثیر محدود کننده حقی ذاتی در فوق حکومت، به سوی تعیین پایه و مبنایی بین المللی برای حقوق بشر گرایش دارند. بر طبق این دیدگاه، قواعد حقوق بین الملل قانون نیستند بلکه تنها اخلاق موضوعه مقرر یا تحمیل شده به موجب عقیده می باشند. بعلاوه رویکرد پوزیتیویستی با تأکید بر نقش دولت ملی، این نگرش را به دنبال دارد که فرد هیچ جایگاهی در حقوق بین الملل ندارد.

تقد و انتقادات راجع به تئوری پوزیتیویستی بسیار گسترده است و ما در اینجا صرفاً به بحث و بررسی پاره‌ای از نارساییهای این تئوری مبادرت خواهیم کرد. یکی از نارساییهای تئوری مزبور این است که قانونی از این دست بهتر از منبع اقتدارش نیست؛ اقتداری که سنتش، ممکن است، تجسم بخش مفاهیمی باشد که نه حامی و پشتیبان حقوق بشر، بلکه در حقیقت حقوق بشرستیز<sup>(۱)</sup> هستند. نظریه حقوق موضوعه (پوزیتیویسم) با تأکید بر «هست» قانونی، گرایش به عدم ترغیب تأمل و اندیشه درباره آنچه که قانون «باید» باشد، دارد. با جدایی فلسفی نظام حقوقی از پایه‌های اخلاقی و معنوی جامعه، نظام مزبور فاقد هرگونه انگیزه‌ای برای عمل یا اهدافی برای پیشرفتهای آینده می شود [۳۷] و بدتر از همه این که، اگرچه فقط قانون موضوعه، قانون باشد، آن هنگام این باور رایج و تشویق می شود که آن قانون بایستی اطاعت شود، فارغ از این که قانون مزبور تا چه اندازه ممکن است غیراخلاقی باشد. احکام یهود ستیزانه<sup>(۲)</sup> نازیها، علی رغم مغایرت با قانون اخلاقی، به عنوان قانون موضوعه، مورد اطاعت قرار می گرفتند. همین مسأله درباره رویه‌های غیراخلاقی تبعیض نژادی (آپارتاید)، که سابقاً در قوانین آفریقای جنوبی درج شده بود، صادق است. این واقعیت که فلسفه پوزیتیویستی در جهت موجه جلوه دادن اطاعت از قوانین شرارت آمیز مورد استفاده قرار

1- Anti-Human Rights

2- Anti-semitic



گرفته است، نقطه تمرکز مرکزی و اساسی بیشتر انتقادات مدرن از آن دکترین می باشد. فیلسوف تأثیرگذار و منتقد اخلاق، پروفیسور اچ. ال. هارت<sup>(۱)</sup> تلاش زیادی برای اصلاح فلسفه پوزیتیویستی و پیراستن آن از خطاها و اشتباهات نموده است. هارت اقتدار و اعتبار قواعد قانونی را در متن معیارهای حقوقی ای می یابد که حکومت براساس آنها اقدام می کند؛ معیارهایی که توسط جامعه برای آن حکومت شناسایی و پذیرفته شده است. این عمل به تصمیمات حکومت مشروعیت داده و به آنها تاروپود تعهد می بخشد، تعهدی که احکام عربان<sup>(۲)</sup> پوزیتیویسم کلاسیک فاقد آن می باشد. بر این اساس، پوزیتیویسم اندکی مطلوبتر می شود. اما، هنگامی که هارت تئوری اش را نسبت به قانون شرارت آمیز (برای مثال قوانین پاکسازی نازیها)<sup>(۳)</sup> به کار می برد: او نمی گوید که «این قانون نیست» بلکه در مقابل می گوید «این قانون است، اما شرارت آمیزتر از آن است که اطاعت شود» [۳۸].

به طور خلاصه، او درباره مفهوم از قانون بحث می کند که اجازه می دهد بی اعتباری قانون از اخلاقی بودن آن تمیز و تشخیص داده شود و این موضوع به عنوان یک تفاوت اساسی میان فلسفه حقوق طبیعی و فلسفه پوزیتیویست باقی می ماند.

#### ۴- مارکسیسم: انسان به عنوان موجودی طبقاتی

تاکنون دو تئوری اصلی مربوط به سرچشمه و منبع حقوق بشر مورد بررسی قرار گرفته است. یک منبع و خاستگاه، طبیعت خودمختار و مستقل انسانها (نظریه حقوق طبیعی) و سرچشمه و منبع دیگر اراده دولت (نظریه قانون موضوعه) است.

اکنون به تئوری مارکسیستی می رسیم، رویکردی که به همین ترتیب دلمشغول طبیعت انسان می باشد. با وجود این، در این تئوری به مردان و زنان، به عنوان افراد صاحب حقی که حقوق آنها به خاطر طبیعت الهی یا ذاتی آنها رو به تکامل نهاده،

1- H.L.Hart

2- Naked commands

3-Nazi purification Laws

نگریسته نمی‌شود، بلکه آنها به مثابه «موجوداتی طبقاتی»<sup>(۱)</sup> در نظر گرفته می‌شوند [۳۹].

مارکس رویکرد «قانون طبیعی» به حقوق بشر را، «آرمانگرایانه» و «ضدتاریخی»<sup>(۲)</sup> تلقی می‌کرد [۴۰]. به نظر او هیچ چیز «طبیعی» یا «مسلمی» درباره حقوق بشر وجود ندارد. در جامعه‌ای که سرمایه داران ابزار تولید را در انحصار خود گرفته‌اند، به نظر او مفهوم حقوق فردی، پنداری بورژوازی است. مفاهیمی نظیر قانون، عدالت، اخلاق، دموکراسی، آزادی و... مقولاتی تاریخی هستند که محتوای آنها به وسیله شرایط مادی زندگی یک ملت و شرایط اجتماعی آنها تعیین می‌شود. همان طوری که شرایط زندگی تغییر می‌کند، به همین شکل ممکن است محتوای مفاهیم و ایده‌ها نیز تغییر نمایند.

مارکسیسم ماهیت و ذات انسان را استعداد و قابلیت استفاده از تواناییهای شخصی تا بیشترین حد ممکن و ارضای نیازهای فردی می‌داند [۴۱]. از این رو، در جامعه سرمایه داری که تولید توسط عده‌ای کنترل می‌شود، چنین جامعه‌ای نمی‌تواند نیازهای مزبور را برآورده سازد. واقعیت بخشی به استعداد و تواناییهای فردی موقوف به بازگشت مردان و زنان به خود به عنوان موجودی اجتماعی است که در یک جامعه کمونیستی عاری از تضاد طبقاتی رخ می‌دهد. با وجود این، تا قبل از دستیابی و رسیدن به آن مرحله، دولت مجموعه‌ای اجتماعی و ماشین تغییر جامعه است. بنابر دکتربین مدرن کمونیستی، نظام فعلی در اروپای شرقی و اتحاد شوروی سابق، نشانگر وضعیت در حال گذار، سوسیالیسم می‌باشد که در آن دولت و حزب حاکم نقش کلیدی در جامعه در حال تغییر بازی می‌کنند. همان طور که پروفیسور «پولیس»<sup>(۳)</sup> با عباراتی ساده و پرمعنی این امر را چنین خلاصه نموده است:

چنین مفهوم سازی‌بی از ماهیت جامعه، وجود حقوق فردی ریشه دار در حالت

1- Specie beings

2- Ahistorical

3- Pollis

طبیعی مقدم بر دولت را کنار می‌گذارد، تنها حقوق قانونی وجود دارند. حقوقی که توسط دولت اعطاء گردیده و اجرای آنها موکول به ایفای تعهدات در قبال جامعه و دولت شوروی است. بعلاوه، از آنجا که سرمایه داری استثمارگر است و حقوق فردی، شامل حق مالکیت خصوصی، بورژوازی هستند، حقوق سوسیالیستی، که برآورنده نیازهای اساسی بقاء و امنیت می‌باشند، اساس حقوق بشر را تشکیل می‌دهند... [۴۲].

درج حقوق اقتصادی و اجتماعی در اعلامیه‌ها و میثاقهای سازمان ملل، تاحد زیادی، اگرچه نه به طور کامل، مدیون تحریکات کشورهای کمونیستی است. امروزه شک و تردید کمی می‌تواند وجود داشته باشد که توسعه تعریف حقوق بشر در جهت دربرگیری نیازهای اساسی اقتصادی و اجتماعی ارزشمند و با اهمیت می‌باشد. اندیشه فلسفی غرب بی‌هیچ شک و تردیدی اهمیت حقوق اقتصادی و اجتماعی را، به عنوان بخشی از یک نظام ارزشی به رسمیت می‌شناسد. نظامی ارزشی که عدالت را (به همراه مؤلفه برابری) هدف قرار داده است. اما تفاوت مشخص و دقیقی میان تئوریهای غربی و کمونیستی وجود دارد که از مسأله گسترش اساس و پایه حقوق و تصمیم‌گیری راجع به تقدم آنها فراتر می‌رود. به رسمیت شناختن حقوق از سوی تئوریهای غربی، ریشه در دیدگاه غربی درباره طبیعت مستقل انسان و لزوم برآورده ساختن خواسته‌های افراد دارد که شامل نیازهای مختلف اقتصادی و اجتماعی می‌شود. در حالی که شناسایی مارکسیستی حقوق ناشی از نگرشش به افراد به مثابه موجوداتی غیرقابل تقسیم از کلیت اجتماعی است؛ تنها بر آوردن خواست و اراده کل، می‌توان به آزادی عادلانه‌تر افراد دست یافت. برطبق این نگرش، حتی می‌توان ارضای نیازهای اساسی انسان را موکول به تحقق اهداف اجتماعی نظیر صنعتی شدن یا ایجاد جامعه کمونیستی نمود.

نظام کمونیستی حقوق، اغلب به عنوان نظامی قیم مآبانه<sup>(۱)</sup> با هیأتی نظانی - سیاسی که هدایت انتخاب ارزشی فرد را به عهده دارد، مورد توجه و اشاره قرار گرفته است.

البته ریشه‌های این نظریه که طبقه نخبه یا حزب سیاسی حاکم، آگاه به بهترین چیزها برای مردم هستند، حداقل تا زمان افلاطون قابل شناسایی و ردیابی است. حتی برای آنهایی که این ایده را به عنوان گزاره‌ای کلی رد می‌کنند، ممکن است بعضی اوقات اجبار اشخاص به نام یک هدف - مثلاً واکسیناسیون یا آموزش اجباری کودکان توجیه‌پذیر یا دست کم معقول باشد. کارهایی که اگر افراد تحت اجبار، آگاهتر می‌بودند، خود به انجام آن مبادرت می‌کردند. اما آنچه که دکترین مدرن کمونیستی می‌گوید این است که هیچ اهمیتی ندارد که خواسته‌های واقعی مردان و زنان چه چیزی ممکن است باشد، «انتخاب درست» آنها، گزینش اهدافی است که دولت تعیین کرده است [۴۳]. با آن مقدمه، اجبار مردم به پذیرش آن اهداف، به موجبی برای رسیدن به خودهای واقعی‌شان و پرورش آن در بستر پیشرفت به آزادی واقعی تبدیل می‌شود. ایجاد و خلق «موجودی طبقاتی» گونه‌ای از «پدرسالاری»<sup>(۱)</sup> است که نه تنها عقل برین<sup>(۲)</sup> را نادیده می‌گیرد، بلکه فردیت را نیز انکار می‌کند. در عمل، تعقیب خواسته‌های مقدم و پیشین جامعه، انعکاس یافته در منافع و مصالح کشور کمونیست، منجر به سرکوب سیستماتیک حقوق مدنی و سیاسی فرد شده است. با وجود این، نمی‌شود نتیجه گرفت که چنین سرکوبی توسط نظریه مارکسیستی اجبار گردیده باشد، یعنی شیوه‌ای که نظریه مزبور، به طور کلی طراحی کرده است.

در سطح بین‌المللی، تئوری مارکسیستی با نظام کارکردی جهانی حقوق بشر سازگار به نظر نمی‌رسد. کنارگذاری و نقض خواسته‌ها و ادعاهای پیشینی یک جامعه کمونیستی به وسیله ارزشهای بین‌المللی به رسمیت شناخته نمی‌شود [۴۴]. هرچند کشورهای کمونیستی ممکن است شناسایی نظری صلاحیت جامعه بین‌المللی به ایجاد ارزشهای فراملی را بپذیرند، اما کاربرد و اجرای آنها را مربوط به صلاحیت انحصاری ملی خود می‌دانند. ادعای همیشگی دولت‌های کمونیست در صحنه بین‌المللی، مبتنی بر این که

1- Paternalism

2- Transcendental reason

ادعای سؤاستفاده آنها از حقوق بشر، یک موضوع مربوط به صلاحیت انحصاری ملی است، تنها به حمایت از حق حاکمیت یا جلوگیری از مزاحمت نظارت‌های بین‌المللی مربوط نمی‌شود، شاید چنین باشد، اما ادعای مزبور همچنین منعکس‌کننده نظریه کمونیستی درباره نقش نامحدود حکومت در تصمیم‌گیری راجع به خیر و صلاح «موجودات طبقاتی» نیز می‌باشد.

### ۵- رویکرد جامعه‌شناسانه: فرایند و منافع

از دید بسیاری از محققین، هیچ کدام از نظریات حقوقی که تا اینجا مورد بحث قرار گرفت واجد جامعیت نمی‌باشند. بعلاوه، قرن بیستم، قرن کاملاً متفاوت از قرن نوزدهم است. در این قرن، علوم طبیعی و اجتماعی رو به تکامل نهاده و درصد افزایش درک و شناخت درباره مردم و فرهنگها، تضادها و علایقشان برآمده‌اند. بینش و شناخت دیگر رشته‌ها نیز رشد پیدا کرده است. این پیشرفت‌ها الهام‌دهنده آنچه که مکتب جامعه‌شناسانه آیین حقوقی<sup>(۱)</sup> نامیده شده، بوده است. شاید به کار بردن کلمه «مکتب» غلط و بی‌مسما باشد، زیرا آنچه تکامل پیدا کرده، تعدادی تئوری ناهمگون، با مخرج مشترک تلاش برای همگون سازی حقوق با واقعیات زندگی انسانی در جامعه است. فلسفه جامعه‌شناسانه آیین حقوقی گرایش به کناره‌گیری از تئوریهای پیشینی<sup>(۲)</sup> و انواع فلسفه تحلیلی دارد. این رویکرد تاحدی که به حقوق بشر ارتباط پیدا می‌کند، گاهی به مسائل توسعه سازمانی توجه نموده؛ گاهی بر مشکلات خاص سیاست عمومی اثرگذار بر حقوق بشر تمرکز کرده و بعضی اوقات طبقه بندی ابعاد رفتار حقوق و جامعه را هدف قرار می‌دهد. در یک بستر و بافت حقوق بشری، رویکرد مزبور به این دلیل مفید و سودمند است که مؤلفه‌های تجربی نظام حقوق بشر را در بستر فرایند اجتماعی تبیین می‌کند [۴۵].

سهم و مشارکت اولیه مکتب جامعه‌شناسانه در تئوری حقوق بشر، تأکید آن مکتب

1- Sociological School of Jurisprudence

2- A priori theories

بر دستیابی به توازن عادلانه منافع میان احساسات اخلاقی غالب و شرایط اجتماعی و اقتصادی زمان و مکان می‌باشد. می‌توان گفت این رویکرد، تا حد زیادی، بر اصل پراگماتیک (عمل‌گرا) و ویلیام جیمز<sup>(۱)</sup> که «جوهره خوبی یک چیز، صرفاً بر آوردن خواسته و نیاز است» مبتنی است. این رویکرد همچنین به توسعه مطالبات رشد یافته در جامعه قرن بیستم نظیر کمک به بیکاران، معلولان، محرومان، اقلیتها و دیگر بخشهای جامعه ارتباط پیدا می‌کرد. خواسته‌هایی که فراتر از آزادیهای مدنی و سیاسی کلاسیک بود. در این نوشتار امکان طرح رویکردهای خاص متفکرین پیشگام مکتب جامعه‌شناسی وجود ندارد اما شایسته و سزاوار است که اشاره‌ای ویژه به تحلیل روسکو پاوند<sup>(۲)</sup> داشته باشیم. پاوند خاطر نشان می‌کند که در طول قرن نوزدهم، تاریخ حقوق عمده به مانند گزارشی از شناسایی فزاینده حقوق فردی نوشته شده است. او ادامه می‌دهد: «اما در قرن بیستم، این تاریخ باید برحسب شناسایی پیوسته و گسترده‌تر نیازهای انسانی، مطالبات بشری و منافع اجتماعی نوشته شود».

پاوند این منافع را تحت عنوان منافع فردی، عمومی و اجتماعی دسته بندی و تدوین نمود. او سعی نکرد که به این منافع برتری و اولویت ارزشی بدهد. اصل راهنمای او، یکی از اصول «مهندسی اجتماعی»<sup>(۳)</sup> بود، یعنی، سامان بخشیدن به روابط انسانی از طریق جامعه سازمان یافته سیاسی، به طوری که منافع همگان، تاحد امکان با کمترین قربانی از مجموع منافع تأمین گردد [۴۶].

رویکرد پاوند به طرز مفید، فهم ما از قلمرو حقوق بشر و همبستگی و ارتباط آن با خواسته‌ها را توسعه می‌دهد. چیستی‌شناسی (هویت‌شناسی) وی از منافع مورد بحث، واقعیات فرایند اجتماعی را به حساب می‌آورد. او به ما نشان می‌دهد که چگونه برحسب نیاز و دلمشغولی مردم بر حقوق تمرکز نماییم. او ما را «نتیجه‌نگر»<sup>(۴)</sup> «علت اندیش»<sup>(۵)</sup> و

1- William James

2- Roscoe Pound

3- Social engineering

4- Result- minded

«فرایند باور»<sup>(۶)</sup> می‌سازد. با وجود این، مشکل همراه با این رویکرد، که صرفاً خواسته‌های بشری را تدوین و فهرست می‌کند، فقدان، تمرکز بر چگونگی ارتباط دو سویه حقوق یا برتری و اولویت‌های ضروری است. همان‌طور که «لیولین»<sup>(۷)</sup> می‌گوید: «در حوزه اجتماعی تنها علوم توصیفی کافی نیست» [۴۷] به نظر می‌رسد که در حوزه حقوق بشر نیز این گفته صادق باشد. به طور کلی نظریه پردازان منفعت‌گرایی<sup>(۸)</sup> از نبود و فقدان خاص چیستی‌شناسی هدف رنج می‌برند. آنها به این سؤال منطقی که چگونه یک نتیجه‌گیری هنجارین درباره حقوق می‌تواند به طور تجربی از مقدمات واقعی نظیر دارا بودن منافع ناشی شود، پاسخی نمی‌دهند. از این رو، رویکردهای آنان متد و روشی سودمند را فراهم می‌آورد، اما متد و روشی که نیازمند نگرشی فلسفی است. مع الوصف این مکتب با تدارک تحقیق و پژوهشی سنجیدنی از منافی که نیازمند برآورده شدن هستند، درک و شناخت از ارزشهای مورد بحث و سیاستهای لازم برای دستیابی به آنها را صیقل می‌دهد.

### ت - تئوریهای مدرن حقوق بشر

تئوری پردازان مدرن حقوق، شماری از ویژگیها و خصوصیات مشترک را ابراز می‌دارند. اولین ویژگی این است که آنها التقاطی هستند، بدین معنا که از بینش و شناخت یکدیگر بهره می‌برند، به طوری که توصیف تئوریهای آنها به مثابه تئوریهای صرفاً منفعت‌گرا، حقوق طبیعی، شهودی و رفتاری، دقیق و مطابق با واقع نمی‌باشد. دوم این که، تئوری پردازان مدرن، تنش میان آزادی و عدالت را تصدیق نموده و می‌کوشند با استفاده از رویکردهای مختلف به بررسی و فهم آن همت گمارند. بعضی از تئوری

5- Cause- minded

6- Process- minded

7- Liewellyn

8- Interest theorists

پردازان، از طریق تئوریهای سازشی<sup>(۱)</sup> به این کار می‌پردازند. تئوریهایی که تلاش می‌کنند نشان دهند اهداف مزبور، آزادی و عدالت، در چهارچوب نظم اجتماعی یکسان، سازش‌پذیر و دست‌یافتنی هستند. بعضی دیگر تنش مزبور را سازش‌ناپذیر دانسته و درصدد هستند تا بی‌تکلیفی مزبور را با طبقه‌بندی سلسله‌مراتبی آزادی و عدالت حل نمایند. عده‌ای دیگر، تئوریهای پیرایشگر<sup>(۲)</sup> را پیش نهاده‌اند. این تئوریه‌ها رابطه میان آزادی و عدالت را، که با باز تعدیل متغیر<sup>(۳)</sup> توصیف می‌شود، می‌پذیرند [۴۸] سوم این که، بیشتر تئوری پردازان اذعان به لزوم ترسیم نظام کاملی از حقوق دارند. اما، تاکنون، تئوریهای غالب و رایج، نتوانسته‌اند به طور کامل، تحقیقی پسینی<sup>(۴)</sup> دربارهٔ بسندگی اصول طرح شده، برای تبیین و سنجش همهٔ اعمال و نهادهای اخلاقاً مرتبط به شیوه‌های همساز و ناهم‌ساز حل اختلاف<sup>(۵)</sup> ارائه دهد.

#### ۱- تئوریهای مبتنی بر حقوق طبیعی: حقوق هسته‌ای و محوری

حقوق طبیعی، پس از جنگ جهانی دوم، بازگشت و حیاتی دوباره یافت. بدون شک این حیات دوباره معلول احساس تنفر علیه نازیسم بود. نازیسم نشان داد که از یک نظام پوزیتیویست، که هیچ اهمیتی به فرد نمی‌دهد، چه مصایب و فجایعی می‌تواند نشأت بگیرد. از این رو جای تعجب نیست که لزوم انجام جستجویی دوباره برای یافتن اصول تغییرناپذیر مطرح می‌گردد. اصولی که حامی بشریت در مقابل چنین درنده‌خوییهایی باشد. همان طوری که پروفیسور سیدورسکی<sup>(۶)</sup> تشریح می‌کند: «یافتن اشکالات منطقی در تئوری برابری افراد، یک چیز و تخریب آگاهانه پایه‌های تئوری مزبور، هنگامی که کرامت انسانی به طور سیستماتیک زیرآگذاشته می‌شود، چیز دیگری است [۴۹].»

1- Theories of Resolution

2-Refining Theories

3- Shifting readjustment

4- A posteriori inquiry

5- Consistent and conflict- resolving ways

6- Sidorsky



اگرچه فیلسوفان جدید حقوق مانند مفسرین اولیه حقوق انسان، تن پوش متافیزیکی مشابهی را بر تن نمی‌کنند اما آنها رویکردی را می‌پذیرند که می‌توان آن را رویکرد مقید حقوق طبیعی نامید. چرا که آنها سعی در تعیین و تعریف ارزش‌هایی دارند که واجد وجه ازلی و جاودانه باشند، آنها همچنین درباره این برداشت اشتراک نظر دارند که تنها قانون موضوعه‌ای که واجد آن ارزشها باشد می‌تواند به مثابه یک نظام حقوقی مؤثر عمل کند. به طور کلی، موضوع و هدف و عمده اندیشه و تفکر احیاء شده حقوق طبیعی، می‌تواند به مثابه تلاش برای طراحی اصولی تلقی شود که سازش دهنده «هست» و «باید» باشند. البته در میان محققین نو-اسکلاستیک و دیگر محققین حق مدار<sup>(۱)</sup> نظیر: دل وکچو<sup>(۲)</sup>، رادبراج<sup>(۳)</sup>، لی فر<sup>(۴)</sup>، ماریتین<sup>(۵)</sup>، دابین<sup>(۶)</sup>، نورثراب<sup>(۷)</sup>، سیچز<sup>(۸)</sup>، کوینگ<sup>(۹)</sup>، رز<sup>(۱۰)</sup>، فولر<sup>(۱۱)</sup>، و غیره طیف گسترده و متنوعی از نظرات و تعلیله‌ها به چشم می‌خورد [۵۰]. اما به نظر می‌رسد که همه آنها در این نکته هم رأی هستند که اصل موضوعه مطلق یا هسته‌ای حداقل، در هر نظام عادلانه حق می‌بایست در بردارنده ارزش آزادی یا استقلال فردی باشد. حتی اکنون بیشتر فیلسوفان پوزیتیویست پذیرفته‌اند که جز در صورت پذیرش و قبول ایده حق اخلاقی غیرحقوقی، نمی‌توان هیچ گونه نه برداشت و تفسیری از عدالت به عنوان یک بخش بی‌همتا و برجسته از نظام اخلاقی ارائه داد. برای مثال، پروفیسور هارت، در حالی که به دفاع از تئوری پوزیتیویستی ادامه می‌دهد، بعد

- 1- Right oriented
- 2- Del vechio
- 3- Radbruch
- 4- Le fur
- 5- Maritain
- 6- Dabin
- 7- Northrup
- 8- Siches
- 9- Coing
- 10- Raz
- 11- Fuller

ابتدایی از یک تئوری حق را در سطور زیر باز نموده است. هارت با یک گزاره پیشینی متوسط آغاز می‌کند، مبنی بر این که حق حیات عنصر غیرقابل اختلاف مرکزی می‌بخشد که معنا و مفهوم تجربی خوبی را به تئوری حقوقی طبیعی می‌بخشد. او استدلال می‌کند که در هر نظام اخلاقی، دست کم یک حق طبیعی، حق برابر همه مردم به آزاد بودن وجود دارد [۵۱]. هارت حق مزبور را حقی تلقی می‌کند که به طور منطقی به هنگام استناد به دیگر گونه‌های حقوق، مسلم انگاشته می‌شود. به بیان ساده‌تر، هر جامعه‌ای که وازگان حق<sup>(۱)</sup> را به کار می‌برد، از پیش فرض می‌کند که برای تجاوز به آزادی یک شخص نیاز به برخی توجیهات است. بدون حق حداقل آزادی، بخش مهمی از طرح اخلاقی ما باید کنار گذاشته شود و مسؤولیتهای گوناگون سیاسی‌یی که ما درباره آنها سخن می‌گوییم، نمی‌توانند وجود داشته باشند. اما هارت خود می‌پذیرد که این بُعد تعیین کننده ویژگیهایی که می‌تواند از تئوری مزبور شکل بگیرد نیست. همچنین تعیین کننده طریقی که آن بُعد و ویژگی نظام اخلاقی با دیگر ارزشهای تشویق شده از سوی حکومت ارتباط پیدا کند، نیز نمی‌باشد.

برخی از فلاسفه مدرن نظیر جان راولز<sup>(۲)</sup> و آلن گیوربت<sup>(۳)</sup> براساس درک شهودی کانت، تمرکز اصلی اخلاقی را «شخصی بودن»<sup>(۴)</sup> دانسته‌اند؛ یعنی، توانایی شخص به پذیرش مسؤولیت نظام غایات خویش به مثابه یک عامل آزاد و خردمند و به عبارت دیگر، حقوق از استقلال فرد در انتخاب آمال و غایاتش ناشی می‌شود.

به نظر می‌رسد که تئوریهای هسته‌ای مزبور در قالبهای مختلف، مفاهیم ضرورت طبیعی<sup>(۵)</sup> را می‌پذیرند؛ یعنی ضرورت به معنای تعریفی حداقل از چیزی که به معنای انسان بودن در جامعه است [۵۲]. با وجود این همان طوری که بحث خواهد شد، توافق

1- Vocabulary of rights

2- John Rawls

3- Alan Gewirth

4- Personhood

5- Natural necessity

بر تعریف حداقلی یا هسته‌ای مزبور به معنای توافق درباره قلمرو حقوق ناشی از آن و یا توافق بر تأکید نسبت به آن حقوق نیست.

و بالاخره این که، نسبت به برخی از تئوریهای جدید، وجه «اثباتی» و «توجیهی»<sup>(۱)</sup> خاصی وجود دارد. به نظر می‌رسد که آنها چنین می‌گویند که اگر ما بعضی از حقوق بشر، مثلاً آزادی را به مثابه هنجار بپذیریم، می‌توانیم نوع معینی از جامعه را ایجاد کنیم و اگر کسی آن نوع جامعه را مطلوب تشخیص داد، باید هنجارهای مزبور را بپذیرد و آنها را اصول مطلق بداند. بدیهی است که این نوعی همانگویی<sup>(۲)</sup> است. پس، همانگوییها، در صورتی که جامعه متمایل به قبول آنها باشد، می‌توانند معنا دار و با اهمیت باشند.

علی‌رغم کاستیهای نظریه مزبور، پدیداری و طرح دوباره این تئوری حق، تأثیر سودمندی بر هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر داشته است. بازتابی از این تأثیر در اعلامیه جهانی حقوق بشر یافت می‌شود، که با مفهوم زیر شروع می‌شود: «نظر به این که شناسایی کرامت ذاتی و حقوقی برابر و انتقال‌ناپذیر اعضای خانواده بشری پایه و مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان می‌باشد...» به سیاقی مشابه، اصل را، اعلامیه مزبور مقرر می‌دارد: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.»

علی‌رغم شکاف میان اصل اخلاقی و عمل (هرچقدر که باشد) چنین بیانی انعکاس دهنده این فلسفه است که در هر قالب اخلاقاً تسامح‌پذیر زندگی اجتماعی، لازم است که حمایت‌های معینی برای حقوق فردی وجود داشته باشد. هرچند که مثبت این امر باشد که اصل اخلاقی یک چیز و تبیین و ترسیم تمام عناصر یک نظام حق چیز دیگری است. در بخشهای ذیل به بحث درباره بعضی از تئوری پردازان پیشگام که در صدد توسعه یک نظام جامع و فراگیر حق بوده‌اند، خواهیم پرداخت.

1- Tautology

2- Value of utility

۲- تئوریهای مبتنی بر ارزش سودمندی<sup>(۱)</sup>

رویکرد به مسأله حقوق از طریق تئوری ارزشها<sup>(۲)</sup> جاذبه و کشش آشکار و روشنی دارد. در این تئوریا ارزشها (برابری، خوشی، خوشبختی، آزادی، کرامت، احترام و غیره) به رفتار افراد مربوط می شود. این ارزشها، نه در معنای متافیزیکی، بلکه در همان معنایی که از سوی عامه مردم پذیرفته شده و بر طبق آن عمل می شود، شناخته می شوند؛ از این رو در اینجا ممکن نیست که تعهدی هستی شناسانه<sup>(۳)</sup> ضروری و لازم باشد. (حداقل خیلی بدیهی و آشکار نیست)

از آن جا که تئوری سودانگاران نقش مقتدرانه و مسلطی را در فلسفه و تئوری سیاسی قرن نوزدهم و بیستم بازی کرده است، بحث خود را از ارزش سودمندی آغاز می کنیم. از این روی می بایست دسته ای از تئوریهای موسوم به سودانگار، و نیز تئوریهایی را که فیلسوفان متمایل به اخلاق تجویزی، رد، اصلاح یا پذیرفته اند به شمار آورد.

تئوریهای سودانگار از ساختاری غایتمند برخوردار هستند، بدین معنا که آنها به دنبال تعریف مفاهیم حق، تنها بر حسب تمایل و گرایش به بعضی غایات مشخص، مثلاً، خیر عمومی، می باشند. جرمی بنتام، شارح کلاسیک سودانگاری، معتقد بود که هر تصمیم انسانی، تحت تأثیر محاسبه لذت و الم است. او بر این اندیشه بود که هر تصمیم سیاسی، باید براساس همان محاسبه گرفته شود؛ یعنی، به حداکثر رساندن تولید خالص لذت بر الم. از این رو، دولتها و محدودیتهای آنها باید برحسب گرایششان به پیشبرد بیشترین خوشی<sup>(۴)</sup> (خوشبختی) بیشترین مردم سنجیده و قضاوت شود و نه با در نظر گرفتن حقوق فردی افراد. براساس آموزه سودانگاری، هر فرد به طور مساوی و برابر در نظر گرفته می شود؛ اما این بدان معنا نیست که با هر فرد به طور برابر رفتار می شود؛ چرا که عوامل توزیع، به خودی خود، نامربوط و خارج از بحث هستند. از این

1- Theories of values

2- Ontological commitment

3- Ontological commitment

4- Happiness

رو این امکان وجود دارد که دو شیوه مختلف توزیع کالا، جمع همسانی از خوشی (خوشبختی) را پدید آورده و مطالبات برابری را، بر طبق تئوری سودانگاری، داشته باشند. به طور خلاصه، سودانگاری یک اصل «حداکثرساز»<sup>(۱)</sup> و «اشتراکی ساز»<sup>(۲)</sup> است که حکومت را ملزم به حداکثر سازی جمع خالص خوشی (خوشبختی) همه اتباعش می‌کند. این اصل با تئوری حقوق طبیعی که یک اصل «توزیعی»<sup>(۳)</sup> و «فردی ساز»<sup>(۴)</sup> است و اولویت را به منافع اساسی خاص هر کدام از افراد جامعه می‌دهد، متعارض است. اصل خوشی (خوشبختی) بنام در طول قرن نوزدهم، هنگامی که بیشتر اصلاح‌گران به زبان سودانگاری سخن می‌گفتند، شهرت و تأثیر بسیار زیادی کسب کرد [۵۳]. از وجود این، اصل بنام از گزند انتقادات مصون نماند. حساب لذت‌سنج<sup>(۵)</sup> او یعنی، افزودن و کسر نمودن لذت و الم اشخاص مختلف در جهت تعیین چیزی که بیشترین تراز خالص خوشی (خوشبختی) را ایجاد نماید، به عنوان یک امتناع عملی<sup>(۶)</sup>، اگر نه تئوری، تلقی گردید.

متفکرین اخیر سودانگار، تقریر دیگری از این آموزه در قالب «ترجیحات آشکار»<sup>(۷)</sup> ارائه داده‌اند. در این تقریر، راهنما و هادی رفتار حکومت لذت یا اصل خوشی (خوشبختی) نخواهد بود، بلکه یک ارزش کانونی اقتصادی و مؤکد مربوط به رفاه عمومی می‌باشد، که منعکس‌کننده حداکثر کامیابی و حداقل ناکامی نیازها و به شماریها (ترجیحات) است. حتی در این صورت نیز، مشکلات مفهومی و عملی همراه با فرایند تعیین نتایج یک عمل و برآورد ارزش نتایج باقی می‌مانند.

مطلبی که به طور خاص به بحث ما مربوط می‌شود، نقد جدید سودانگاری است.

- 1- Maximizing
- 2- Collectivizing
- 3- Distributive
- 4- Individualizing
- 5- Hedonic calculus
- 6- Practical impossibility
- 7- Revealed preferences

این نقد مبتنی بر این است که سودانگاری از شناسایی استقلال فردی قاصر است. نقد مزبور به این شرح می‌باشد: سودانگاری، علی‌رغم پیرایش و اصلاح، اصل مرکزی حداکثرسازی آمال یا رفاه عمومی جمع را به عنوان معیار نهایی ارزش حفظ کرده است. در حالی که سودانگاری، اشخاص را برابر تلقی می‌کند. اما این عمل را تنها به منظور گنجاندن آنها در یک معادله ریاضی و نه به منظور ارزش دادن به آنها انجام می‌دهد. بر طبق معادله سودانگاران، این امکان وجود دارد که آمال یا رفاه یک فرد، در صورتی که منجر به افزایش کامیابی یا رفاه جمع گردد، قربانی و فدا شود. همان طور که پروفیسور ریچاردز<sup>(۱)</sup> بیان داشته است: «از این قرار، سودانگاری ناتوان و قاصر از این است که با اشخاص به مثابه موجوداتی برابر رفتار کند، از این جهت که بی‌هیچ تعارضی شخصیت اخلاقی انسانها را به سرجمعهای سودانگاران کاهش می‌دهد.» [۵۴] بعلاوه، افزایش صرف خوشی (خوشبختی) یا رفاه جمع، چنانچه جدا از مسائل توزیع و ارزش فرد باشد، یک ارزش واقعی یا هدف درست اخلاقی به شمار نمی‌آید.

بنابراین، منتقدین نشان داده‌اند که علی‌رغم ظاهر مساوات طلبانه آموزه سودانگاری، این آموزه سمت و سوی زیان آور دارد که در آن، ممکن است، خوشی (خوشبختی) فرد قربانی و فدا شود. در عصری موصوف به عصر بی‌رحمی و بیدادگری انسان نسبت به انسان، سمت و سوی تاریک آموزه سودانگاری موجب شده است تا پذیرش این آموزه، به عنوان فلسفه غالب و رایج، در معرض شک و تردید زیادی قرار بگیرد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که اغلب تئوری پردازان مدرن به اجماعی سودانگار ستیز، حداقل در شناسایی بعضی حقوق اساسی فرد به عنوان قیودی بر هر اصل حداکثر جمعی، رسیده‌اند. به تعبیر نغز و لطیف رونالد دورکین<sup>(۲)</sup>، حقوق «برگهای برنده‌ای»<sup>(۳)</sup> در مقابل محاسبات تلافی کننده سودانگاران می‌باشند. اما همان طور که خواهیم دید

1- Richards

2- Ronald Dworkin

3- Trumps

اجماع مذکور، اجماع محدودی است و اختلافات روشن و مشخص درباره قلمرو حقوق اساسی و شیوه برخورد با موضوعات خود بنیاد و اساسی اقتصادی و ماهیت تعارض میان آزادی و عدالت و دیگر ارزشهای رقیب همچنان حل نشده باقی می‌ماند.

### ۳- تئوریهای مبتنی بر عدالت

«تئوری عدالت» جان راولز را می‌توان فرضیه شگفت و به یادماندنی فلسفه جدید اخلاق نامید. به گفته راولز، عدالت اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است. بدیهی است که حقوق بشر غایت و هدف عدالت هستند؛ در نتیجه عدالت نقش اساسی و مهمی را در فهم حقوق بشر بازی می‌کند. امروزه طرح و توسعه هر نظریه‌ای در باب حقوق بشر نیازمند توجه و در نظر گرفتن فرضیه «راولز» است، [۵۵]

اصول عدالت، بنابر نظر راولز، شیوه‌ای را برای بررسی و ارزیابی حقوق و تکالیف در نهادهای اساسی جامعه فراهم می‌سازد. اصول مزبور تعیین‌کننده توزیع مناسب مزایا و تکالیف ناشی از همکاری اجتماعی هستند. فرضیه راولز این است که هر شخصی مصون از تعرض بوده و این مصونیت مبتنی بر عدالت است و حتی رفاه جمع به عنوان یک کل، نمی‌تواند آن را زیر پا بگذارد. عدالت اجازه نمی‌دهد که نبود و فقدان آزادی برای بعضی، براساس فایده و نفع بیشتر افراد دیگر، درست شمرده شود. بنابراین، در یک جامعه عادلانه، آزادیهای ناشی از شهروندی برابر برقرار می‌گردد؛ و حقوقی که به موجب عدالت تضمین شده، دستخوش معاملات سیاسی یا محاسبه منافع اجتماعی نمی‌شود [۵۶] حقوق نشأت گرفته از عدالت چیست؟ برای تعیین آنها، راولز گروهی از مردان و زنان را تصویر می‌کند که با یکدیگر برای انعقاد یک قرارداد اجتماعی به توافق می‌رسند. راولز آنها را در یک «وضعیت اولیه»<sup>(۱)</sup> تساوی و برابری نسبت به قدرت و آزادی می‌پندارد و این که آنها همچنین،

تحت «پوشش بی‌خبری» از توجه به ویژگیهای خاص خود، منع می‌شوند. او مدعی

است که اگر آنها خردمند بوده و در شرایط بی طرفی یا فراموشی نسبت به وضعیت و انتظارات خود عمل کنند، آنها دو اصل عدالت را انتخاب خواهند کرد [۵۷] نخستین اصل این است که هر کسی برخوردار از حق یکسانی نسبت به جامع‌ترین آزادیهای اساسی هماهنگ با آزادی مشابه دیگران باشد، دومین اصل این است که نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی بناست به گونه‌ای ترتیب یابند که اولاً بیشترین سود را برای کسانی که دارای کمترین مزایا هستند به همراه داشته باشند، ثانیاً تحت شرایط برابری منصفانه با مشاغل و موقعیتهای گشوده برای همه در ارتباط باشند. (فرصت برابر) مفهوم کلی عدالت در این اصول، مفهوم انصاف است و مقرر می‌دارد که همه کالاهای اولیه اجتماعی<sup>(۱)</sup> - آزادی و عدالت، درآمد و ثروت، زمینه‌های احترام به خویش - باید به طور برابر توزیع شوند مگر آن که توزیع یکی از این کالاها یا همه آنها به نفع کم بهره‌مندترین افراد باشد. (این وجه اخیر در تئوری راولز مهم بوده و به عنوان «اصل تفاوت»<sup>(۲)</sup> شناخته می‌شود). اصول عدالت راولز به شکل سلسله مراتبی سازمان می‌یابند که در آن، در وهله نخست، آزادی، تقدم و برتری دارد. آزادی تنها می‌تواند به خاطر آزادی محدود شود؛ دو نمونه از چنین مواردی وجود دارد: (الف) آزادی کم دامنه‌تر باید متعرج به تقویت نظام کلی آزادی، که همگان در آن سهیم هستند، بشود و (ب) حد کمتر از آزادی برابر، باید برای آن شهروندانی که دارای آزادیهای کمتر هستند، پذیرفتنی باشد.

آزادیهای اساسی که اصل نخست اشاره به آن دارد، چه آزادیهایی هستند؟ راولز شمارش دقیقی از این آزادیها به دست نمی‌دهد؛ اما، قطع نظر از جزئیات، نشان می‌دهد که این آزادیها شامل آزادی سیاسی، آزادی بیان و اجتماع، آزادی وجدان و فکر، آزادی شخصی (همراه حق داشتن مالکیت خصوصی) و آزادی از بازداشت و توقیف خودسرانه می‌باشد، از آنجایی که شهروندان یک جامعه عادلانه باید حقوق اساسی مشابهی داشته باشند، اصل نخستین مقرر می‌دارد که همه این آزادیها برابر و مساوی باشند.

1- Social Primary goods

2- Difference Principle



راولز تصدیق می‌کند که یک شخص ممکن است، در نتیجه فقر و جهالت و فقدان کلی امکانات، قادر به بهره‌وری از حقوق و فرصتهایش نباشد. با وجود این عواملی از این دست به عنوان قیودی بر آزادی تلقی نمی‌شوند؛ به بیان دقیقتر، عوامل مزبور مسائلی هستند که «اهمیت» یا «ارزش» آزادی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. آزادی «با نظام کلی از آزادیهای مربوط به شهروندی برابر نشان داده می‌شود، در حالی که «ارزش آزادی» نسبت به افراد و گروهها متناسب با توانایی آنها برای پیش بردن اهداف خود در درون چهارچوب تعیین شده توسط نظام مزبور است [۵۸]. آزادیهای اساسی مزبور باید به طور برابر داده شوند، از این رو، موضوع جبران و تلافی آزادی کمتر از آزادی برابر پیش نمی‌آید. اما «ارزش» آزادی ممکن است متفاوت باشد، چرا که نابرابری در ثروت، درآمد، یا قدرت بر طبق اصل دوم مجاز بود. بنابراین برخی از افراد نسبت به دیگران از ابزارهای بیشتری برای رسیدن به اهدافشان برخوردارند. هرچند که ارزش کمتر آزادی با اصل تفاوت جبران می‌شود. به طور خلاصه راولز ساختاری دوباره از آزادی بنا می‌نهد که اجازه سازش آزادی و عدالت را می‌دهد [۵۹]. البته این نگرش فلسفی بسیار تجربیدی و انتزاعی بوده و به آسانی درک نمی‌شود.

به هنگام تلاش برای اعمال اصول راولز نسبت به موارد واقعی، پاسخها و نتایج حاصله همیشه راضی کننده نیستند. راجع به آزادیهای اساسی، راولز تصدیق می‌کند که ممکن است برخوردهایی میان آزادی و دیگر منافع نظیر نظم عمومی و امنیت، یا تدابیر کافی برای سلامتی و ایمنی عمومی ایجاد شود. او اصل سازش<sup>(۱)</sup> را پیشنهاد می‌کند که بر طبق آن ممکن است آزادیهای اساسی محدود گردد و این در صورتی است که روشهای استدلالی که مقبول همه باشد، برای همه روشن سازد که آزادیهای نامحدود منجر به نتایجی می‌شود که به طور کلی، عموم مردم زیان بار بودن آنها را می‌پذیرند، اصل سازش مزبور، اصل سود همگانی<sup>(۲)</sup> است. به عبارت دیگر، یک آزادی سیاسی

1- Principle of Reconciliation

2- Common interest

تنها در مواردی که نفعی برای نظام کلی آزادی اساسی وجود داشته باشد، محدود شود. محدودیت آزادی در جهت کمک و پشتیبانی از دفاع ملی در یک جنگ مشروع، نمونه‌ای ساده از این تئوری است. اما موارد مشکلتتری نیز وجود دارد؛ برای مثال، کشورهای سوسیالیست، غالباً ادعا می‌کنند که محدودیتهای مختلفی که آنها بر آزادیهای اساسی خاص می‌نهند به دلیل نظم عمومی بوده و از این رو در جهت منفعت و سود نظام کلی آزادیها می‌باشد. حتی در داخل یک نظام دموکراتیک، دو شخص می‌توانند معیار راولز را به کار برده و نتایج مختلفی را به دست آورند.

با فرض چهارچوب نهادی مقرر گردیده توسط آزادی برابر و برابری فرصتها «اصل تفاوت» راولز عدالت توزیعی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. این اصل یک تصور و بینش بشدت مساوات طلبانه است، به این معنا که یک توزیع برابر، جز در صورت وجود توزیعی که هر دو گروه را برخوردارتر کند، ترجیح داده می‌شود. اصل مزبور معتقد است که انتظارات بالاتر از آنهایی که موقعیت بهتری دارند تنها در صورتی عادلانه است که آن انتظارات بخشی از طرحی باشند که انتظارات کم بهره‌مندترین افراد را بهبود ببخشد.

در تئوری راولز، اصل تفاوت، مساوات طلبانه‌ترین اصلی است که پذیرش آن عقلانی می‌باشد. البته در عمل سؤال تجربی مشکل این است که اصل تفاوت تا چه حدی نابرابر در درآمد ثروت را مجاز می‌شمرد. در هر ساختار اجتماعی خاص که نابرابریهایی بر طبق «اصل تفاوت» مجاز شمرده شده، این امکان وجود دارد که ثابت شود نابرابریهای مذکور شدیدتر از آن است که مطالبات متعارف برای توزیع مساوات طلبانه‌تر کالاها و منافع را برآورده سازند.

بدیهی است که نمی‌توان تئوری شوکانتی بسیار انتزاعی راولز، با تحلیلهای انتقادی پر حجمی را که از آن تئوری شده است در یک مقاله طرح یا مورد بحث قرار داد [۶۰]. اما همین بحث مختصر، اهمیت تئوری او را بر هر نظام سیاسی که به دنبال پیش بردن و پشتیبانی از حقوق بشر است، روشن می‌کند. راولز توافقی و سازشی در تنشهای میان

مساوات طلبی و عدم مداخله (دخالته پرهیزی)<sup>(۱)</sup>، میان خواسته‌های آزادی طلب افراد بهره‌مند و مطالبات برابری طلب افراد کم بهره‌مندتر ایجاد می‌کند. ساختار عدالت اجتماعی او، آزادی و ارزش آزادی را، برای هر دو گروه، به حداکثر می‌سازد. بدیهی است که تئوری راولز تنها برای نهادها و ترتیبات دمکراسی مبتنی بر قانون اساسی تسلی بخش می‌باشد. در حقیقت راولز به این دلیل که تئوری اش را برای حمایت و پشتیبانی از نهادهای دمکراسی مدرن طراحی نموده، مورد انتقاد قرار گرفته است. اما این واقعیت که فرضیه راولز ساختارهای اقتصادی و اجتماعی غربی را حمایت می‌کند، نمی‌تواند دلیل رد فرضیه او قرار بگیرد، بلکه منتقدین او باید ثابت کنند که نظریه او اشتباه است. چه شخص با او موافق باشد و چه نباشد، تئوری عدالت راولز، جایگاه برجسته‌ای در فلسفه اخلاق و سیاست پیدا نموده است و همچنین به فهم مغلق و دیریاب عدالت اجتماعی کمک می‌کند. قبل از بررسی دیگر تئوریهای رایج لازم به نظر می‌رسد که اشاره مختصری نیز به تئوری عدالت پروفیسور «کان»<sup>(۲)</sup> داشته باشیم. اگرچه تئوری «کان» تأثیر و نفوذ پیشین خود را از دست داده است اما هنوز جاذبه خاصی برای فعالان حقوق بشر دارد «کان» ادعا می‌کند که اگرچه ممکن است حقایق پیشینی جهان شمول راجع به عدالت وجود داشته باشد و استنتاج حقوق یا هنجارهایی از آن ممکن باشد. اما بهتر است که رویکردمان به عدالت به طور سلبی (منفی) باشد تا ایجابی (مثبت) [۶۱]. به عبارت دیگر تعریف و تعیین بی‌عدالتی از طریق تجربه و مشاهده، خیلی ساده‌تر از ضرورت تعریف عدالت است. بعلاوه، به گفته «کان» جایی که عدالت به شیوه متعارف، به عنوان یک روش یا وضعیت آرمانی تلقی می‌شود، واکنش و پاسخ انسانی حاکی از دقت و ژرف‌اندیشی خواهد بود و هیچ نتیجه و اثری ندارد. اما واکنش و پاسخ به یک نمونه واقعی یا خیالی بی‌عدالتی، سرشار از حرکت و گرمی بوده و خشم و عصبانیت شدیدی را به دنبال دارد [۶۲]. از این رو «کان» نتیجه می‌گیرد، عدالت فرایندی پویا از

1- Noninterference

2- Edmund cahn

جبران یا جلوگیری از آن چیزی است که احساس بی عدالتی را تحریک و بیدار می‌کند. بر این اساس، بررسی نمونه‌هایی که ناعادلانه تلقی می‌شوند مجال و فرصت ارائه جمع‌بندی مثبت (ایجابی) از عدالت را فراهم می‌آورند.

این مفهوم از ضرورت و لزوم جبران نمودن، استعداد تأثیرگذاری و ایجادکنش را دارد. نقطه آغاز عملی، چه بسا واکنشی شدیداً احساسی به کلماتی باشد که با «نیرو و جبر عاطفی و فوریت عملی» فرد را تحریک می‌کند که مصرانه خواستار ارضاء و برآوردن یا جبران یک نیاز، تهدید یا ناامنی شود [۶۳]. بدیهی است که چنین رویکردی عکس‌العمل و واکنشی را در میان مدافعین حقوق بشر که مشتاق به تمرکز توجه عمومی به بی عدالتی ناشی از ناپدید شدن در آرژانتین، سرکوب و جلوگیری از مذهب و مهاجرت در اتحادیه شوروی سابق، با دیگر سؤاستفاده‌های رایج از حقوق بشر هستند، به دنبال خواهد داشت [۶۴] هنگامی که به گونه‌های خیلی پیچیده شایستگیها و استحقاقاتی می‌رسیم که از ملاحظات عدالت اجتماعی ناشی می‌شود، توافق کمتری بر آنچه که موجب بی عدالتی است، وجود دارد و بینش «کان» نیز کمک کمی در این باره ارائه می‌دهد. در اینجا ما به یک ساختار فراگیر و جامع، از آن گونه که توسط راولز، گیورث و اکرم<sup>(۱)</sup> ارائه شده، نیازمندیم [۶۵]. با وجود این، بینش کان مفید و سودمند می‌باشد؛ و در پایان، چه بسا چنین شود که ما تنها آن حقوقی را حفظ و تأمین کنیم که برای آنها تحریک به مبارزه می‌شویم.

#### ۴- تئوری مبتنی بر وضع طبیعی اصلاح شده و دولت کمینه‌گرا<sup>(۲)</sup>

پروفیسور رابرت نوزیک یک راه‌حل آنارشویست‌گرا برای حل تنش میان آزادی و برابری ارائه می‌دهد [۶۶] نوزیک با حرکت از وضع طبیعی در فلسفه حقوق طبیعی، مفهومی از یک دولت حداقلی را پیش می‌نهد، دولتی که به تلقی او الهام دهنده و در حقیقت آرمانی و اتوپیایی است. مبنای نظام اخلاقی نوزیک از اجرای مجموعه

1- Ackerman

2- Minimalist State

محدودی از حقوق فردی تشکیل می‌شود. این حقوق شامل حق کشته نشدن یا مورد کلاهبرداری قرار نگرفتن، حق مالک شدن، نگاه داشتن یا انتقال اموال، حق عمل بر طبق انتخاب شخصی به شرط عدم نقض حق مشابه دیگران می‌باشند. از دید پروفیسور نوزیک، گناه اخلاقی یک شکل دارد: نقض این حقوق.

برطبق دیدگاه نوزیک، نقش دولت، یک نقش حداقلی است؛ دولت باید از شهروندان در مقابل زور، کلاهبرداری دزدی و نقض قرارداد حمایت کند، اختلافات را حل نموده و متخلفین را مجازات نماید. دولت نباید از فقرا دستگیری نموده، برای رفاه عمومی تدارک دیده و یا در میان شهروندان عدالت توزیعی را برقرار نماید. به طور خلاصه، دولت نباید تکالیف یا محدودیت‌هایی را بر برخی از شهروندان به منظور بر آوردن نیاز شهروندان دیگر، هرچند که این نیازها خیلی مهم باشند، تحمیل نماید. در چشم انداز اخلاقی نوزیک، دولت نقش ناظر را دارد، هرچیزی گسترده‌تر از این دولت حداقلی، توجیه‌ناپذیر است، چرا که آن با نقض حقوق طبیعی شهروندان، آنها را از آزادی‌هایشان محروم می‌کند.

نظام نوزیک، که وی آن را «سرمایه داری آزادی‌گرا»<sup>(۱)</sup> می‌نامد، بعدی رادیکال از نظریه (آزادی عمل در بگذار بکنند)<sup>(۲)</sup> می‌باشد. دیدگاه‌های او ممکن است برای محافظه کاران افراطی جذاب باشد، محافظه کارانی که هنوز سهم بزرگی از اموال دنیوی را به خود اختصاص داده و تنها به ناظرانی احتیاج دارند که از ثروت آنها حمایت و محافظت کند. اما نظریه نوزیک به عنوان یک دیدگاه سیاسی، برای قرن بیستم قابل دفاع نبوده و نیازی نیست که جدی گرفته شود.

از یک دیدگاه انتزاعی فلسفی، تئوری نوزیک بسیار جالب توجه است. معمولاً آموزه

#### 1- Libertarian Capitalism

۲- مراد از آزادی اقتصادی یا لسه - فر (Laissez-faire) دخالت نکردن دولت است در فعالیتهای اقتصادی افراد. این عبارت را، که به آزادی اقتصادی تعبیر شده، گاهی به صورت مصدری Laissez-faire به کار برده‌اند و گاهی نیز به صورت امری Laissez-faire یا Laissez-nous-faire، که به معنی «ما را تنها بگذارید» یا «دست از سر ما بردارید» است.

[آزادی عمل در بگذار بکنند] با این استدلال توجیه می‌شود که عدم مداخله دولت منجر به توزیع مطلوب یا برابر بازار می‌شود. این استدلال با تجزیه و تحلیل اقتصادی و اجتماعی، پیش بینیهایی مبتنی بر اجراء، مقایسه با نظامهای جایگزین و ارزیابی درآمدها یا نتایج، تقویت و پشتیبانی می‌شود. با این همه، نوزیک با طرح یک توجیه مبتنی بر حقوق طبیعی برای دولت حداقلی غیر مداخله‌گرای<sup>(۱)</sup> خود، از استدلال مزبور، چشم‌پوشی و اجتناب می‌کند. او تئوری متفاوتی پیچیده‌ای را پیش می‌نهد تا نشان دهد اگر دولتی پا را فراتر از نقش حداقلش بگذارد، به طور غیراخلاقی شهروندان را از آزادی محروم می‌کند [۶۷]. این به این دلیل است که مداخلات دولت، شخص را به خاطر دیگران قربانی و مورد استفاده قرار می‌دهند و به طور کافی به این واقعیت احترام نمی‌گذارند که هر شخصی مستقل بوده و این که «زندگی متعلق به او، تنها زندگی بی است که او دارد.» [۶۸]

نظام مزبور، یک نظام اخلاقی تقریباً بی ثمر است. این نظام ممکن است با دیدگاه اخلاقی نوزیک دربارهٔ بشر سازگار باشد، اما افراد بسیاری هستند که اعتقاد دارند یک مفهوم اخلاقی دربارهٔ آنچه که به معنای انسان بودن است، شامل آزادی از تبعیض، گرسنگی و آوارگی و بی‌خانمانی نیز می‌شود، چرا که چنین حقوقی در جوهرهٔ حیات و زندگی قرار می‌گیرند.

مشکلات مفهومی دیگری نیز با تئوری نوزیک همراه است. او به نحو مؤثری سودانگاری را به دلیل نادیده گرفتن و فراموشی فردیت مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما، بعد، با مسلم انگاشتن این که افراد هیچ نفعی در کمک به رفاه اشخاص کم بهره‌مند ندارند، مرتکب اشتباه مشابهی می‌شود. او معتقد است که در یک دولت کمینه‌گرا، افراد صاحب امتیاز، از قدرت خود، برای زیان رساندن به دیگران استفاده نمی‌کنند، که از نظر تاریخی دیدگاهی نادرست از قدرت است [۶۹]. او خود مدار انگاری شخصی<sup>(۲)</sup> را به

1- Minimal non-interventionist state

2- Personal egoism

شهود کانتی شخصیت اخلاقی<sup>(۱)</sup> تحریف و تغییر می‌دهد. نوزیک آزادی فردی را با انتخاب فردی مساوی و یکسان فرض می‌کند؛ غافل از این که این انتخابها تحت نظام او بسیار محدود می‌شوند، مانند انتخاب افراد فقیر، که پلهایی را برای خوابیدن در زیر آنها، انتخاب می‌کنند.

منتقدین نوزیک، این کاستی و نقص و نیز کاستیهای دیگری را در تئوری او نشان داده‌اند [۷۰]. با وجود این، فهم و درک چنین قالب اخلاقی مضیقی که از شیوه‌ای متافیزیکی مربوط به نظریه حقوق طبیعی ساخته شده، برای فیلسوفان حقوق طبیعی پر زحمت خواهد بود. به نظر می‌رسد که تئوری مزبور، انتقادات قدیمی را تثبیت می‌کند که فلسفه حقوق طبیعی هیچ برتری و مزیتی بر فیلسوفی که آن را طرح و ترسیم می‌کند، ندارد. تئوری نوزیک، هرچه باشد، از دیدگاه حقوق بشری، نه عادلانه است و نه الهام دهنده.

#### ۵- تئوریهای مبتنی بر کرامت<sup>(۲)</sup>

پروفسور «مک دوگال»<sup>(۳)</sup>، «لاسلول»<sup>(۴)</sup> و «چن»<sup>(۵)</sup> تلاش و کوشش قهرمانانه و شجاعانه‌ای را برای ساختن نظامی جامع و فراگیر از حقوق بشر انجام داده‌اند. آنها آنچه را که موسوم به رویکرد سیاست - ارزش‌گرا<sup>(۶)</sup> و مبتنی بر حمایت از کرامت انسانی است دنبال می‌کنند [۷۱].

«مک دوگال»، «لاسلول» و «چن» با این مقدمه آغاز می‌کنند که مطالبات برای حقوق بشر، درخواستهایی برای سهم بری گسترده در همه ارزشهایی است که حقوق بشر بر آن متکی بوده و نیز درخواست برای مشارکت مؤثر در تمام فرایندهای ارزشی جامعه می‌باشد. آنها ارزشهای همپشت و وابسته به یکدیگر را مشخص می‌کنند که با مطالبات

- 1- Kantian intuition of moral personality
- 2- Theories Based on dignity
- 3- McDougal
- 4- Lasswell
- 5- Chen
- 6- Value- Policy oriented approach

مربوط به (۱) احترام،<sup>(۱)</sup> (۲) قدرت،<sup>(۲)</sup> (۳) روشننگری،<sup>(۳)</sup> (۴) خوشبختی،<sup>(۴)</sup> (۵) سلامتی،<sup>(۵)</sup> (۶) مهارت،<sup>(۶)</sup> (۷) محبت<sup>(۷)</sup> و (۸) راستی<sup>(۸)</sup> ارتباط پیدا می‌کنند. آنها فهرست عظیمی از خواسته‌هایی که برآورنده آن هشت ارزش است و بعلاوه، همه شیوه‌هایی را که در آن ارزشهای مزبور، مورد تجاوز قرار می‌گیرند جمع می‌کنند.

«مک دوگال»، «لاسول» و «چن» ناهمگونی بزرگی میان خواسته‌های مشترک و فزاینده مردم برای ارزشهای کرامت انسانی، از یک طرف، و دستیابی به آنها، از طرف دیگر، می‌یابند. این ناهمگونی به دلیل عوامل «محیطی» نظیر «جمعیت» «منابع» و «ترتیبات نهادی» و نیز در نتیجه «عوامل گرایشی»<sup>(۹)</sup> می‌باشد؛ منظور از عوامل گرایشی منافع و سودآوریهای خاصی است که، علی‌رغم منافع مشترک پیش برنده و پشتیبان ارزشهای حقوق بشری، به دنبال «بازده کوتاه مدت»<sup>(۱۰)</sup> هستند. هدف نهایی، به نظر آنها، جامعه‌ای جهانی است که در آن توزیع دمکراتیک ارزشها تشویق گردیده و پیش برده می‌شود؛ همه منابع دسترسی‌پذیر، تا حد اکثر ممکن مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند؛ و حمایت از کرامت انسانی به مثابه یک هدف برتر و عدالت اجتماعی تلقی می‌گردد. اگرچه آنها رویکرد خود را دیدگاه سیاست‌گرا می‌نامند، اما انتخاب کرامت انسانی به عنوان یک ارزش برین در شکل‌دهی و سهم بری از همه ارزشهای دیگر، انعکاس و جلوه‌ای از حقوق طبیعی به آن داده است [۷۲]

این رویکرد به دلیل جهت‌گیری و گرایش غربی آن مورد انتقاد قرار گرفته است، که

- 1- Respect
- 2- Power
- 3- Enlightenment
- 4- Well-being
- 5- Health
- 6- Skill
- 7- Affection
- 8- Yectitude
- 9- Predispositional factors
- 10- Short term payoffs



البته داشتن چنین سمت و سویی به معنای نادرست بودن آن نمی‌باشد. یک انتقاد رایج از این رویکرد، صعوبت و سختی استفاده و بهره‌وری از نظام ارائه شده توسط آنها می‌باشد. لیست مطالبات و خواسته‌های آنها بسیار زیاد می‌باشد؛ هیچ نظامی میان آن مطالبات وجود ندارد؛ هم مطالبات جزئی و هم مطالبات جدی به هم پیچیده شده‌اند؛ و کل آن در نثر پیچیده‌ای ارائه می‌شود که بعضی اوقات فهم‌ناپذیر است با وجود این، «مک دوگال»، «لاسول» و «چن» نشان داده‌اند که چگونه یک ارزش اساسی نظیر کرامت - ارزشی که ممکن است بیشتر مردم بر آن اتفاق نظر داشته باشند - می‌تواند سگوی پرشی برای ساختن یک نظام حق باشد. ولو این که شخص با فرمول بندی آنها موافق نباشد، اما آنها افق جدیدی را به یک ساختار خیلی ساده و مفید گشوده‌اند؛ ساختاری که مبتنی بر بینش و دید آنها می‌باشد.

#### ۶- تئوری مبتنی بر برابری احترام و توجه<sup>(۱)</sup>

و بالاخره در بحث از تئوریهای مدرن، لازم می‌آید که آثار پروفیسور رونالد دور کین،<sup>(۲)</sup> که نظریه خاص خود را درباره سازش میان آزادی و برابری طرح نموده، مورد بررسی قرار دهیم [۷۳]. پروفیسور دورکین از اصلی مسلم از اخلاق سیاسی آغاز می‌کند، بدین معنا که حکومت می‌بایست با همه شهروندانش با توجه و احترام برابر رفتار کند. تا اینجا درست. در فقدان چنین مقدمه‌ای، نمی‌توان وجود پایه و مبنایی را برای هر بحث و گفتگویی معتبر درباره حقوق و ادعاها تصور نمود.

دورکین، سپس، ویژگی مساوات طلب این اصل سودانگاران را تأیید می‌کند که «هرکسی یک نفر حساب می‌شود و هیچ‌کسی بیش از یک نفر به حساب نمی‌آید». (یک نمونه کاربرد عملی - سیاسی این اصل، دموکراسی مشارکتی می‌باشد.) بر طبق این اصل، دورکین، معتقد است که دولت می‌تواند کارکردهای مداخله جویانه گسترده‌ای را به منظور پیشبرد و توسعه رفاه اجتماعی انجام و اعمال نماید.

1- Theory Based on Equality of Respect and concern

2- Ronald Dworkin

وی معتقد است که حق آزادی به طور کلی، مبهم‌تر از آن است که مهم و معنادار باشد. اگرچه، بعضی از آزادیهای خاص، نظیر آزادی بیان، آزادی عبادت، آزادی تشکیل انجمن و داشتن روابط شخصی و جنسی، قطعاً نیازمند حمایت‌های خاصی در مقابل مداخله حکومت هستند. حمایت مزبور به این دلیل نیست که این آزادیهای ممتاز و تقدّم یافته، دارای یک ارزش خاص ماهوی یا ذاتی هستند (چنانچه اکثر فلاسفه حقوق معتقدند) بلکه به دلیل نوعی مانع شکلی<sup>(۱)</sup> است که این آزادیها، ممکن است، با آن مواجه شوند. مانع مزبور این است که چنانچه آن آزادیها به محاسبه‌ای سودانگارانه؛ یعنی، محاسبه‌ای نامحدود از نفع عمومی، واگذار شوند، موازنه و توازن به نفع محدودیتها به هم خواهد خورد.

علت وجود چنین مانعی چیست؟ دورکین می‌گوید که اگر یک رأی‌گیری برآستی سودانگارانه می‌بود، آن گاه همه رأی دهندگان آزادیها را برای خودشان طلب می‌کردند و آزادیهای مزبور بر طبق یک محاسبه سودانگارانه مورد حمایت قرار می‌گرفتند. اما یک رأی‌گیری درباره این آزادیها، برآستی نه سودانگارانه خواهد بود و نه صرفاً با انعکاس نیازها یا کامیابیهای شخصی افراد و تدارک توجه برابر و یکسان نسبت به دیگران، توجه و احترام یکسان و برابری را برای آزادیها تأمین خواهد کرد. و دلیلش آن است که ممکن است ترجیحات خاصی، نظیر پیشداوری و تبعیض علیه افراد دیگر، [نشأت گرفته از شکست و ناکامی در برخورد با افراد دیگر به مثابه افراد برابر] داخل در این قضیه بشوند. این ترجیحات خارجی با مجبور نمودن افراد به رأی دادن علیه آزادیهای دیگر افراد، سودانگاری را تعریف و تباه می‌کنند.

بر این اساس، به آزادیهایی که باید در مقابل چنین ترجیحات خارجی حمایت شوند، باید وضعیت ممتازی اعطاء شود. به این ترتیب ما می‌توانیم از «حق بنیادین و اساسی شهروندان به توجه و احترام برابر» حمایت کنیم. چراکه ما، به طور پیشینی، تصمیماتی را

که ممکن است بر حسب مؤلفه‌های خارجی ترجیحات آشکار شده از سوی دموکراسی اخذ شود ممنوع می‌کنیم [۷۴] این استدلال، استدلال جذاب و گیرایی می‌باشد، چرا که دورکین نظیر راولز (اما به شیوه‌ای متفاوت) تنش میان آزادی و برابری را به حداقل می‌رساند. «دورکین» این کار را نه با مسلم فرض نمودن یک حق کلی به آزادی (که ممکن است تنش مزبور را بدتر کند)، بلکه با مشخص نمودن آزادیهای اساسی خاصی که باید در جهت جلوگیری از فساد و انحراف وظیفه حکومت به برخورد برابر با افراد، مورد حمایت قرار بگیرند، انجام می‌دهد.

چنین به نظر می‌رسد که تئوری «دورکین»، هم مزایای تئوری حق را، بدون نیاز به تعهدی هستی‌شناسانه (وجودی)، و هم مزایای تئوری سودانگاران را، بدون نیاز به قربانی کردن حقوق اساسی افراد، حفظ می‌کند. از این رو چنین به نظر می‌رسد که عالم گفتمان درخشنده «دورکین» دو سیاره اصلی تفکر و اندیشه فلسفی را در خود جای می‌دهد. وجه مشکل زای استدلال دورکین این است که به نظر می‌رسد استدلال او متکی بر ارتباط و پیوند سست و شکننده میان انکار آزادیهای تقدم یافته و ممتاز از یک طرف و انکار احترام و توجه برابر، از طرف دیگر، می‌باشد. این امکان وجود دارد که مورد اول (انکار آزادیهای تقدم یافته) بدون دیگری وجود داشته باشد. برای مثال، اکثریت ممکن است حق مهاجرت افراد را، نه به علت هرگونه فقدان توجه و احترام، بلکه دقیقاً به دلیل این احساس که مهاجرت<sup>(۱)</sup> برای جامعه آنها ارزشمند بوده و نمی‌خواهند آن را از دست بدهند، رد و انکار کنند. ممکن است دورکین با تعریف خاصی از احترام و توجه، بتواند به این اشکال پاسخ بدهد، اما ارتباط و پیوستگی مزبور، همچنان سست و شکننده باقی می‌ماند.

پروفسور «هارت» اعتراضاتی به تئوری دورکین داشته است، اما انتقاد عمده او این است که «دورکین» موفق به تعیین شُر و بدیهای واقعی در انکار آزادی نمی‌شود. به گفته

«هارت» شر و بدی واقعی، انکار آزادی برابر نیست بلکه انکار آزادی است. «هارت» خاطر نشان می‌سازد، آنچه مایه تأسف است «برخورد بد با قربانیان است، نه موضوع ارتباط غیرمنصفانه بودن برخورد با آنها در مقایسه با دیگران» اگرچه ممکن است بعضی جنبه‌های سؤال‌انگیز نسبت به آن انتقاد وجود داشته باشد، اما به نظر می‌رسد که آن، انتقاد منصفانه‌ای باشد. با وجود این تئوری «دورکین» به دلیل تمرکز بر جنبه‌های ارتباطی تا اختلافی و تضادانگیز میان آزادی و برابری ارزشمند می‌باشد. ولو این که شخص در این مرحله با تحلیل دورکین کاملاً راضی و قانع نشود، با وجود این هنوز امکان پیش نهادن و طرح تئوری سازشگری از سوی او وجود دارد، تئوری سازشگری که برای بقای نهادهای دموکراسی سیاسی تلاش می‌کند.

#### ۷- تئوریهای نابالیده و توسعه نیافته: نسلهای جدید حقوق

حقوق مدنی و سیاسی، و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، به ترتیب، نسل اول و دوم حقوق نامیده شده‌اند. در سالهای اخیر، مطالباتی برای شناسایی سوم حقوق، شامل حقوق صلح<sup>(۱)</sup>، حقوق توسعه<sup>(۲)</sup> و حقوق همبستگی<sup>(۳)</sup>، مطرح شده است [۷۵] غریب تقاضای فزاینده برای به شمار آوردن و احتساب این حقوق در خور توجه است.

این حقوق جدید سؤالات نظری مشکلی را به دنبال دارند. گفته می‌شود که حقوق مزبور، حقوق جمعی، و بعلاوه حقوق فردی هستند. این مسأله که آیا حقوق جمعی، می‌تواند حقوق بشر تلقی شود یا نه، هنوز مبهم و ناروشن است. می‌توان به زبان کانتی، استدلال نمود که حقوق پیشینی، نه تنها نسبت به افراد، بلکه نسبت به همه موجودات ذی‌شعور، که شامل گروهها نیز می‌گردد، به کار برده می‌شود [۷۶] اما این استدلال چه نتیجه‌ای را به دنبال خواهد داشت؟ اگر مردان و زنان به طور جمعی (گروهی) دارای

1- Rights of peace

2- Rights of development

3- Rights of solidarity

حقوقی باشند، این حقوق، ممکن است، مهمتر از حقوق فردی به شمار آمده و در جهت زیر پا گذاشتن حقوق افراد مورد استفاده قرار بگیرد. مطالبات جمعی، اغلب، مطالبات متقابل جامعه نسبت به حقوق فردی معرفی می‌گردد و در نتیجه ممکن است نتیجه و پیامد ضد حق فردی<sup>(۱)</sup> به دنبال داشته باشد. مشکلات مزبور، ناهمسان و متفاوت از مشکلات ناشی از برخورد مارکسیستی با انسان به مثابه «موجودی طبقاتی» نیست.

مشکل دیگر در این قلمرو، ضرورت تعیین و تعریف معنا و ارزیابی انگیزه طرح این حقوق می‌باشد. دولتهای کمونیستی مدعی حق زندگی صلح‌آمیز به عنوان یک حق جدید فردی بوده‌اند. هیچ کس نمی‌تواند اهمیت درجه اول زندگی صلح‌آمیز را انکار نماید. یک جامعه صلح‌آمیز را می‌توان جامعه‌ای تعریف کرد که در برگیرنده حقوق مختلف اعلام شده بشر در میثاقهای بین‌المللی می‌باشد. اما، همان طور که «تاسیتوس»<sup>(۲)</sup> به ما می‌آموزد، می‌توان بیابانی را نیز ایجاد کرد و آن را صلح نام نهاد. در عمل، حق زندگی صلح‌آمیز، اغلب از سوی دولتهای کمونیستی، به مثابه حقی جمعی تلقی گردیده و برای تجاوز به آزادیهای فردی به نام امنیت و نظم جمعی، مورد استفاده قرار می‌گیرد. هنگامی که تعریف یک دولت از حق زندگی صلح‌آمیز به آن دولت اجازه توجیه سرکوب آزادی بیان را بدهد، آن گاه حق مزبور خصیصتی ضد حق فردی را پیدا می‌کند. یک «حق» جدید، چه جایگاه و وضعیتی پیدا می‌کند که به خودی خود مطلوب می‌باشد، اما از سوی طرفداران و حامیان در جهت تجاوز یا نقض حقوق مستقر، مورد استفاده قرار می‌گیرد؟

به همین ترتیب، حق توسعه نیز پیچیده می‌باشد. توسعه، خود، به نحو بسنده و کافی، تعریف نشده است. به طور سطحی، به نظر می‌رسد که حق مزبور در برگیرنده چیزی بیش از حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی باشد که در میثاقهای موجود یافت می‌شوند، بلکه پتانسیل و توانمندی این حق، در ماورای مفاد این دو میثاق قرار دارد. این

1- Anti-individual right

2- Tacitus

حق، برای مثال، می‌تواند شامل اصل تفاوت تئوری راولز باشد. و همچنین می‌تواند شامل ارزشهایی بشود که در میثاقهای مزبور، ذکری از آن به میان نیامده است، نظیر افزایش احترام، ارتقای خودبشترانی فردی، شناسایی هم پستی و وابستگی چند سویه حقوق و دیگر تدابیر.

بعلاوه، به این دلیل که حقوق توسعه به یک ابزار تبلیغاتی در سازمان ملل تبدیل گردیده، در فرایند تعریف حق مزبور وقفه پدید آمده است. حق مزبور، همچنین از سوی بعضی از متجاوزین عمده حقوق بشر، در جهت طرح ادعاهای رادیکال جهان سومی علیه دمکراسیهای غربی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو، حقوق مزبور به وسیله‌ای برای مطالبه سهمی از منابع جهانی، ابراز انزجار نظم اقتصادی بین‌المللی جدید، لزوم جبران استثمار و بهره‌برداریهای گذشته، و به طور کلی، محکوم کردن ایدئولوژی غربی تبدیل گردیده است.

بعلاوه، هدف حامیان حق توسعه، اغلب، تخفیف و تحقیر ارزش اصول سنتی و دیرین حقوق بشر، با در هم آمیختن این حقوق در معجون از اولویتها و برتریهای مبهم و بحث برانگیز، است. به طوری که مجال اندکی برای قلمرو فاقد برتری و پیشینگی حقوق فردی بماند [۷۷]. این عمل بسیار بد است، چرا که مفهوم توسعه برای پیشبرد و ارتقای شخصیت انسانی شایسته توجه می‌باشد. انسان، غالباً با این سؤال مشکل‌زا مواجه می‌شود که آیا سوء استفاده ثابت و همیشگی از یک فرضیه مشروع و قانونی می‌تواند از بین برنده مشروعیت آن باشد یا خیر؟

حق همیشگی، گشتالت<sup>(۱)</sup> خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد که این حق، ارتباط خاصی با ارزشهای موقعیت و شناسایی و آزادی از کنترل و نفوذ قدرت خارجی دارد. بدیهی است که این ارزشها، برای ملتهای جهان سوم، که زندگی شان مدتهای مدیدی توسط حکمرانان مستعمره‌ای اداره می‌گردید، جذاب هستند. آزادی مطلوب، ابتدائاً،

آن قدر که به یکپارچگی تلاشها و وابستگی مشترک میان گروه مزبور، یعنی همبستگی وابسته و مربوط است به فهرست معمول آزادیهای منفی و مثبت وابسته و مربوط نیست. به نظر می‌رسد که رابطه همبستگی و برادری با دیدگاههای کمونیستی دربارهٔ تمامیت اجتماعی، عامل جذب بعضی از ملت‌های جهان سوم به فلسفه مارکسیستی بوده است. اما این نکته حائز اهمیت است و به نظر می‌رسد که الگوهای جهان سومی سوسیالیسم، باز تفسیری دوباره از تئوری مارکسیستی انجام داده‌اند. آنها خیلی زیاد بر هستی ذره‌وار که جزئی از تمامیت اجتماعی بوده و به وسیلهٔ دولت تعیین می‌شود، تأکید ندارند، بلکه تأکیدشان بر موجودی اجتماعی است که نیازهای اساسی انسانی‌اش، به بهترین نحو، می‌تواند در درون یک جمع برآورده شود. همبستگی ممکن است توصیف خوبی برای این نوع رویکرد سیاسی باشد؛ حق همبستگی لزوماً ضد حقوق فردی بشر نمی‌باشد و شایستهٔ تحلیل و درک دقیقتر است.

نسل جدید حقوق، تعریف و تحلیل نظری برجسته و چشمگیری را می‌طلبد. این نسل از حقوق، علی‌رغم ماهیت مبهم و دیرپای کنونی‌اش، قطعاً توانمندی و امکان توسعه خانواده حقوق را به شیوه‌ای سودمند برای فرد، فراهم می‌آورد. اما حقوق مزبور، همچنین توانمندی و امکان شرارت و فتنه‌انگیزی را نیز دارند، مثل همیشه، هوشیاری و مراقبت لازم است تا حق و باطل را، با هم اشتباه نکنیم.

بدیهی است که این توصیف کوتاه از تئوریهای مدرن، دربرگیرنده و جامع موضوع مزبور نیست. توسعه حقوق، مطمئناً، از پویش فلسفی و علمی جدید، بهره خواهد گرفت. برای مثال، دانش پژوهان زبانی، تئوریهایی را راجع به «زبان» پیش نهاده‌اند که دلالت بر انتقال و توارث اصول عمیق و ریشه‌دار گرامر، به عنوان بخشی از دانش شناختی ما دارند.

با وجود این همین اهمیت نوع تئوری ممکن است اثبات کند که اصول و ادعاهای مختلف حقوق بشر، برخوردار از مشروعیت شناختی هستند که تاکنون درک نشده

است. پروفیسور بی.اف.اسکینر<sup>(۱)</sup> پیشنهاد استفاده از تکنیکهای نیروافزایی رفتاری، به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقوق بشر، را طرح نموده و محققینی نظیر «راولز»، «اکرمن»<sup>(۲)</sup>، «دوگال»، «دورکین»، «نوزیک»، «ناگل»، «ریچاردز» و غیره، هنوز در حال توسعه یا پالایش تئوریهای خود هستند.

این میدان و حوزه، مهیج و تکان دهنده بوده و امکان و توانمندی کشفهای جدید در این قلمرو، همچنان، بسیار می باشد.

### ث - از تئوری تا عمل: کارآزماییها و کاربردهای مربوط به برابری

مدها پیش، هیوم<sup>(۳)</sup> این پرسش را مطرح نمود که «استدلالات اخلاقی که منتهی به نظرات بسیار گسترده درباره عمل کلی بشر شود، چه اعتباری می تواند داشته باشد» پرسش هیوم، پرسش منصفانه ای است که به هنگام نگرش به شکاف عمیق میان اصل اخلاقی از یک طرف و رویه جاری از طرف دیگر، ما را نگران می سازد. اما شاید سؤال مقتضی و مناسبتر این باشد که آیا استدلال اخلاقی می تواند شکاف میان اصل اخلاقی و عمل را کم کند. هیچ شکمی وجود ندارد که فلاسفه در نشان دادن چگونگی کاربرد نظریه های خود، که اغلب از گزینشهای فرضی در یک وضعیت خیالی امور سرچشمه می گیرد، نسبت به جهان واقعی دچار مشکل هستند. ما حق داریم پرسیم که آیا تئوری فلسفی صرفاً تجربیدی و ذهنی است؛ که در این صورت، کم اهمیت و جزئی می باشد؛ یا این که به مثابه دستگاهی یابنده برای حل مسائل واقعی عمل می کند.

به طور قطع مورد اخیر درست می باشد، همان طوری که پروفیسور «مایکل مان»<sup>(۴)</sup>، «ریچاردز» و «فلچر»<sup>(۵)</sup> به روش بسیار خوبی با به کار بردن تئوری نسبت به حوزه های

1- B.F.Skinner

2- Ackerman

3- Hume

4- Michelman

5- Fletcher



خود بنیاد و اساسی حقوق رفاهی و کیفری آن را اثبات کرده‌اند. تجزیه و تحلیل‌های برنده و نافذ آنها بسیار حساس و پیچیده می‌باشد و بایستی سرمشق و الگویی برای دیگران باشد [۷۸]. در فضایی که در اینجا در دسترس است، سعی خواهیم کرد که به شکل خیلی ساده، بعضی از روشهایی که در آن، تئوری فلسفی، ممکن است در رویکرد به مسائل حقوق بشر مفید و مناسب باشد نشان دهیم. از آن جا که تقاضا برای برابری و برای جنبش حقوق بشر مرکزیت دارد، تمرکز ما بر آن حوزه خواهد بود.

بدیهی است که گونه‌ها و انواع مختلف برابری وجود دارد که می‌تواند در یک نظام حقوق بشر دنبال شود و مشکل عملی ما تصمیم‌گیری درباره این مسأله این که هر کدام تا کجا و تا چه حدی قابل پیشگیری است [۷۹]. یک نوع برابری که متمایز سهم‌بندی و تخصیص منابع است، برابری نسبت به «آزادیهای اساسی» است. این نوع برابری مستلزم شناسایی خود مختاری فردی، به شکلی که به آزادیهای اساسی نظیر آزادی بیان، اختیار، مذهب، اجتماع، محاکمه منصفانه و غیره ترجمه شده، می‌باشد. خواسته‌های مورد مطالبه، دارای خصلتی منفی می‌باشند؛ به طور اصولی، آنها مستلزم تحمیل محدودیتهای معینی بر حکومت در جهت شناسایی و تصدیق اهمیت خودمختاری فردی می‌باشد.

به نظر چنین می‌رسد که دیدگاه خاص فلسفه سودانگاری، برابری خواهی و حقوق طبیعی مدرن، در این باره، توافق کلی دارند. بعلاوه، دسته‌بندیها و گروه‌گراییها زیاد مشکل نمی‌باشد؛ چرا که دربرگیری همه اشخاص، نافی سهم هر کدام یا کاهش دهنده آن نمی‌باشد؛ از این رو احتمال برخورد و تضاد با دیگر ارزشها وجود نخواهد داشت. هر قدر فراگیری یک ادعا بیشتر باشد. تأکید و پافشاری بر برابری، بر آن خواسته و ادعا، آسانتر است. از این رو بخردانه است که به هنگام بنا نهادن یک نظام حق، بر دوش آنهایی که بار د و انکار آزادیهای اساسی انسان، با او به طور نابرابر رفتار می‌کنند، فشار زیادی تحمیل شود. انسان در اینجا، به این درک می‌رسد که چگونه فلسفه، می‌تواند در تعیین پاسخ صحیح به ادعاها و مطالبات مفید و سودمند باشد.

ادعای دیگر برای برابری، به برابری فرصت مربوط می‌شود. قاعده‌مند کردن فرصت بیان شده به عنوان اصل عدم تبعیض ساده و آسان است و در واقع میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر و بسیاری از قوانین اساسی داخلی، هرگونه تبعیض برحسب جنس، نژاد، مذهب یا خاستگاه ملی خاص فرد را ممنوع می‌شمرند. با وجود این دانسته‌های تجربی به ما می‌گوید که برابری فرصت (به تنهایی) کافی نیست؛ چرا که برابری مزبور در جامعه‌ای دنبال می‌شود که تعیین‌کننده شرایط شغلی تأثیرگذار بر درآمد است. برای مثال، شخصی که در شرایط تبعیض و محرومیت رشد می‌یابد، به مانند کسی که دست پرورده طبقه غالب جامعه و برخوردار از آموزش ابتدایی و متوسطه خوبی بوده، از فرصت یکسان و برابر برای ورود به دانشگاه نمی‌باشد [۸۰]. از این رو، برای تهیه و تدارک برابری فرصت، تلافی و جبران نقاط شروع نابرابر، لازم و ضروری است. مع الوصف حمایت از فرصت‌های دیگر افراد جامعه نیز لازم است. بنابراین هدف ما اعطای نقاط تعادل لازم به کسانی است که شروع نابرابری داشته‌اند، و در عین حال عدم تهدید و مخدوش نمودن آزادیها و فرصت‌های دیگران، در این باره، ممکن است میان فلاسفه حقوق محض و نظریه پردازان سودانگار و برابری خواه، تفاوت‌های خود بنیاد و اساسی وجود داشته باشد، اما فهم برداشتهای اخلاقی مختلف، دست کم ما را قادر می‌سازد که بررفع اختلافات و سازگاری تمرکز نماییم.

و سرانجام، نوع دیگر برابری، به بررسی تقسیم خیلی برابر همه انواع منافع، به خصوص منافع اقتصادی می‌پردازد.

در این زمینه، تضاد و اختلاف بسیار قابل ملاحظه‌ای در میان دیدگاه‌های فلسفی، چه راجع به لزوم انجام باز توزیع گسترده منافع اقتصادی و چه راجع به شیوه‌های انجام آن، دیده می‌شود. این مسائل بویژه به دلیل مشکلات فراوان دست‌یابی به اجماع درباره علل اساسی شرایط نابرابری و تعیین جایی که مسؤولیت و وظیفه اصلی و آغازین جبران بردوش آن قرار بگیرد، پیچیده می‌شود. تئوری اخلاقی هر شخصی، آنچه را که او تمایل دارد به عنوان واقعیات مربوط و نیز راه‌حلهای معقول بپذیرد تحت تأثیر قرار می‌دهد.

از دیدگاهی دیگر، می‌دانیم که اگر لازم باشد حقوق به معنای چیزی باشد، آن چیز باید به خواسته‌هایی ترجمه شود که از شانس منطقی برآورده شدن برخوردار باشد. بدیهی است که دنبال کردن گونه‌های مختلف برابری، مستلزم تحمیل خواسته‌های مختلفی بر جامعه است. دستیابی به کدام خواسته، سخت‌تر از همه می‌باشد؟ و کدام یک آسانتر از همه؟ تئوریهایی که ما مورد بحث قرار دادیم به طور قطع ما را متقاعد نموده‌اند که ساده‌ترین خواسته‌ها، درخواست تهیه و تدارک حمایت نسبت به حقوق اساسی به اضافه مزایای اقتصادی از سوی جامعه است. به طور تجربی می‌دانیم که این مزایا ممکن است از مزایای کوچک و ناچیز نظیر آموزش و پرورش رایگان، کمک به سالمندان، کمک به معلولین، تأمین اجتماعی و غیره تا باز توزیع عمده ثروت را در بر بگیرد. اما روشن است که این مزایا صرفاً با قید و محدودیت منفی بر حکومت قابل تأمین نیست، بلکه اصلاح و تعدیل نظام توزیع نیز لازم است. آیا دلیلی اخلاقی برای عدم انجام این کار وجود دارد؟ در این باره، تحلیل‌های ما ممکن است نشان دهند که نابرابری‌های موجود در جامعه بیشتر در نتیجه عوامل خارج از کنترل فرد نظیر طبقه، محیط، آموزش و پرورش و حتی عوامل ژنتیکی است تا «شایستگی و لیاقت» شخصی، این واقعیت که چنین عواملی تا حد زیادی خودسرانه و خارج از کنترل می‌باشند، ممکن است ما را متقاعد سازد که اصلاح نظام توزیع، چنانچه اصلاح مزبور به دستیابی به اهداف مطلوب کمک نماید، هیچ اشکالی ندارد.

این موضوع ما را به این سؤال منتقل می‌کند که اصلاح نظام توزیع، چه اندازه و برای چه اهداف مطلوبی، خوب و پسندیده می‌باشد. پاسخ این سؤال ممکن است بسته به این باشد که ما نیازهای اقتصادی را، ادعاهایی جدا نهاده و منفرد تلقی کنیم یا ادعاهایی جمعی (رفاه عمومی). این موضوع را چگونه حل کنیم؟ نظیر اشخاص خردمند علاقه‌مند به خیر عمومی، باید تصدیق کنیم که بعضی نیازهای اقتصادی کسانی که در لایه پایینی جامعه هستند، نشان دهنده ضرورت کمک و یاری هستند و منصفانه است که آنها سرجمع بیشتری از مزایا، نسبت به آنهایی که در سنجه اقتصادی از وضعیت بهتری

برخوردارند، داشته باشند. برای مثال، مشکل بتوان در این باره اختلاف داشت که اخذ بعضی مالیاتها به منظور برآوردن نیازهای کسانی که در سطح پایین تری هستند، خوب و پسندیده می باشد. بیشتر نظریه پردازان مدرن، به استثنای یک دیدگاه به غایت آزاد خواه (یعنی، نوزیک)، در این موضوع هم رأی و موافق می باشند. اما این مزایای سرجمع شده تا چه حد می تواند پذیرفته شود؟

ادعای اخلاقی فرد نسبت به مزایای اقتصادی چقدر می باشد؟ در چه نقطه ای می توان گفت که بیش از این سهم بندی و تخصیص عمومی مزایا به منظور برآوردن مطالبات کسانی که در قشر پایین جامعه هستند، قربانی و فدا نمی شود؟

بدیهی است که مسأله میزان فداکاری که اکثریت افراد جامعه به منظور دنبال نمودن اهداف مساوات طلبانه خواهند پذیرفت، از نظر فلسفی، سیاسی، یا عملی، مسأله ساده ای نیست. برای تعیین این موضوع، باید ربط اخلاقی و قوت ادعاها را بر روی طیفی از پرفوریت ترین تا کم فوریت ترین ادعاها، مورد ارزیابی قرار دهیم. اگرچه ما ادعاهای کسانی را که مدعی توزیع عادلانه مزایای اقتصادی هستند تصدیق می کنیم، اما با وجود این باید مشخص کنیم که در چه نقطه ای از طیف مزبور، خطی را کشیده و اعلام می داریم که ادعاهای کسانی که مدعی برابری هستند، ارزشمندتر و مهمتر از ارزشهای رقیب آزادی یا منافع جمعی سودانگاران نیست. این بار نیز، فهم و درک مباحث فلسفی، این فرایند تصمیم گیری را روشن و تبیین می کند، و پاسخ مزبور، تا حد زیادی، تعیین خواهد کرد که جامعه ما، چقدر مساوات طلب است. به همین شکل مباحث فلسفی در کاوش و بحث از مسأله برابری در بستر و بافت بین المللی در خور توجه و مناسب به نظر می رسد. برای مثال، بعضی از اختلافات اساسی مورد بحث در نظم اقتصادی جدید بین المللی<sup>(۱)</sup> را در نظر بگیرید که از سوی دولتهای جهان سوم به عنوان برنامه ای برای دستیابی به عدالت اقتصادی بین المللی مورد دفاع قرار می گیرد و مبتنی است بر این فرض که

دولتهای در حال توسعه از نظر اقتصادی بی چیز و محروم بوده‌اند، بدین معنا که با توجه به شرایط جوامعشان، امکان غلبه بر محرومیتها با خودیاری، برای آنها امکان‌پذیر نیست و این که غلبه بر آن محرومیتها، تنها با انتقال واقعی و اساسی منابع و دیگر مزایای مورد استفاده کشورهای توسعه یافته، می‌تواند جامه عمل بپوشد. مبنای اخلاقی این ادعا، این است که محرومیتها و بی چیزهای مزبور نتیجه استثمار کشورهای توسعه یافته از طریق استعمارگری، امپریالیسم، نژادپرستی، عملکرد کمپانیهای چند ملیتی تشکیل شده در کشورهای توسعه یافته و غیره... می‌باشد.

نوع پاسخ اخلاقی که به این ادعا داده می‌شود، مهم و با اهمیت می‌باشد. اگر دولتهای توسعه یافته، مبنای اخلاقی چنین اتهاماتی را بپذیرند، چه خواهد شد؟ در این صورت، این احساس و بینش وجود خواهد داشت که کشورهای توسعه یافته به کشورهای کم توسعه یافته‌تر ضرر و آسیب رسانده‌اند و جبران این ضرر و آسیب را به آنها مدیون و بدهکار هستند. اگر برعکس، اتهام مزبور (به عنوان اتهامی ناعادلانه، بسیار قدیمی، ناسنجیده و نادرست و...) رد و انکار شود، کشورهای توسعه یافته، ممکن است هنوز خواستار کمک به جبران نابرابری اقتصادی بین‌المللی باشند، اما رویکرد مزبور روی هم رفته متفاوت خواهد بود. اگر وظیفه مزبور، نه به دلیل گناهکاری یا لزوم جبران خسارت، بلکه به دلیل تمایل به دستیابی به نظم جهانی عادلانه‌تر مورد قبول واقع شود. آن‌گاه ممکن است دولتهای توسعه یافته کمک کنند. از دولتهای کمک گیرنده بخواهند که بعضی از آزادیهای مدنی، سیاسی مطلوب آنها را رعایت نمایند. به عبارت دیگر، از آن‌جا که چنین آزادیهایی مطابق با برداشت دولتهای کمک کننده از عدالت است، از این رو ممکن است که آنها از دولتهای کمک گیرنده بخواهند که خودشان را با آن برداشت، به منزله بهای پرداخت شده از سوی آنها برای اقتصاد مساوات طلبانه‌تر بین‌المللی وفق دهند. شرط دیگر برای انتقال منابع از کشورهای توسعه یافته به کشورهای توسعه نیافته، ممکن است این باشد که کشورهای دریافت کننده، منابع مزبور را در جهت بالا بردن عدالت توزیعی در میان شهروندان خود، مورد استفاده قرار دهند و بدین وسیله به افراد

فقیر در آن کشورها سود برسانند. یعنی مطابق با خطوط تئوری راولز باشد. [۸۱]

بدیهی است که این موضوعات بسیار پیچیده و همراه با حجم زیادی از ملاحظات هم برش و متقاطع سیاست واقعی هستند. اما حتی همین بحث کوتاه نشان می‌دهد که مسائل حقوق اقتصادی و اجتماعی، که در حال حاضر در سطح بین‌المللی از جایگاه رفیعی برخوردارند، نمی‌توانند از مسائل اخلاقی‌ای که در حول محور فلسفه اخلاقی و فلسفه سیاسی معاصر در گردش هستند، جدا شوند. تئوریهای اخلاقی، ممکن است بر اثر فقدان جامعیت و یا ارائه تبیین نامناسب، از کمک و مشارکت در حل مشکلات موجود در نظم حقوقی و سیاسی بازداشته شوند، اما جلوی درهم پیچیدگی مزبور با امور جزئی یا نامربوط گرفته نمی‌شود. همین امر، به نحو قاطعتری می‌تواند در توجیه مطالعه و بررسی فلسفه حقوق بشر ادعا شود؛ بدین معنا که ایجاد و پدیداری چیزی، چنانچه با درک آن چیز، همراه شود، اغلب آسانتر می‌باشد.

به دلیل محدودیت صفحات، بحث این نوشتار، در بهترین حالت، مقدمه‌ای بر نظریه حقوق بشر می‌باشد. هدف این بحث آگاه نمودن خوانندگان به بعضی از موضوعات اساسی، در حوزه مزبور و تشویق پیگیری و جستجوهای عقلانی و روشنفکرانه بیشتر می‌باشد. این تمایل و گرایش طبیعی تحلیلی نظریه است که سوالات و تردیدهای دقیق و گویایی را برانگیزد. با وجود این امیدوارم که مشکلات فلسفی اظهار شده، به معنای شک و تردید من درباره جستجو و طلب یک جامعه انسانی تعبیر نشود. اهداف مزبور فی نفسه خوب هستند و همین طور است عمل کردن؛ که به تعبیر گزیده «والت ویتمن»<sup>(۱)</sup>، آنها قوی می‌سازند درسها می‌آموزند.

## یادداشتها:

1-M.Moskowitz, 'The politics and dynamics of Human Rights, 98-99(1968).

مسأله مزبور، چنان که اخیراً «مک دوگال، لاسول و چن» آن را طرح کرده‌اند، همچنان باقی است: «یکی از مهمترین شرایط تأثیرگذار بر شکست و ناتوانی جامعه فراملی در تأمین حمایت از حقوق بشر را می‌توان آشفته‌گی فکری صرف توصیف نمود.

citbup dlrow dna sthgiR namuH ,nehc.L dna ,llewssal ,JI ,lagoUD cM.M

63-68(1980)[hereinafter cited as Mc Dougal, lasswell and chan]order

همچنین بنگرید به:

Hart, Between utility and rights, 79 colum.L.Rev. 828-846(1979) [Hereinafter cited as Hart]

۲- تئوریهای فلسفی بحث شده در این نوشتار، به طور کلی در چهارچوب نظامهای حقوقی داخلی طرح و توسعه یافته‌اند. بدیهی است که بر طبق نظام فعلی سازماندهی جهانی، حمایت عمده و اصلی از حقوق بشر، باید از سوی نظامهای داخلی صورت بگیرد. با وجود این بحث ما، در برگزیده کاربرد و اجرای تئوری حق نسبت به بستر و بافت بین‌المللی است، جایی که تردیدی اساسی نسبت به موقعیت و جایگاه فرد در حقوق بین‌الملل وجود دارد. دیدگاه سنتی این است که حقوق بین‌الملل در میان دولتها قابل اعمال است، اگرچه افراد ممکن است «موضوعات» حقوق بین‌الملل باشند اما آنها «نهادهای» آن، یعنی، صاحبان تکلیف و مسؤلیت، نیستند. گروهی با این دیدگاه موافق نیستند و نمونه‌هایی از دسترسی افراد به قلمرو بین‌المللی و یا دلائل و امارات دیگر را بیان می‌کنند. این مسأله مهم می‌باشد. پروفیسور «لوتر پاخت» (Lauter pacht) خاطر نشان کرده است که: «ظهور و تکامل حقوق بین‌المللی که در آن فرد موضوع تکالیفی تحمیل شده از سوی آن باشد، تا حدودی نتیجه منطقی انتساب حقوق پایه‌گذاری شده در حقوق بین‌الملل (به فرد) می‌باشد. استدلال و توجیه وجود یکی بدون پذیرش اعتبار دیگری، مشکل و سخت است»، بعلاوه، «قبول کامل و مؤثر این اصل که فرد موضوع تکالیف بین‌المللی می‌باشد، تأثیر مستقیمی بر ظهور و تکامل اخلاق بین‌المللی دارد.» H.L.lauterpacht, international law Human Rights 45-46(1973).

رویکردهای مختلف نسبت به این موضوع، در نوشته زیر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

Higgins, conceptual Thinking about the individual in International law, 24 N.Y.I.S.I.. Rev.

13(1978).

از دیدگاه فلسفی، (D.o' connell) استدلال موجز و مستدلی درباره جایگاه فرد در حقوق بین‌الملل بیان داشته است: «آیا درست است که بگوییم هدف و غایت دعوی حقوقی، هدف و غایتی فلسفی است و از این رو وکیل می‌تواند، براساس آن، مدعی بی‌طرفی شود؟ همین کافی است که بپذیریم نفع و خیر فرد و هدف غایی قانون است اما هرگونه توانایی را از فرد در جهت تحقق و بود بخشی به آن نفع و خیر دریغ بداریم؟ آیا هدف مزبور، در واقع، با رفتار و برخورد با فرد به مثابه ابزار قانون و نه بازیگر آن، به دست می‌آید؟ فلسفه و رویه نشان می‌دهند که پاسخ به همه این سؤالات باید منفی باشد. فرد به عنوان غایت جامعه، عضو آن جامعه می‌باشد و یک عضو دارای جایگاهی است؛ او یک شی نیست. این پاسخ کافی نیست که ادعا کنیم دولت، واسطه‌ای میان حقوق بین‌الملل و اتباع خودش است، چراکه حقوق مزبور هنگامی که در رسیدن به هدفش ناکام مانده، اغلب این پیوند و ارتباط را شکسته است. (D.o'connell, 1 international Law 118 (1965).

3- See Hohefeld, Fundamental legal conceptions as Applied in Judicial Reasoning, 23 Yale L.J.16 (1913); Allen and laymen, Right<sub>1</sub> Right<sub>2</sub> Right<sub>3</sub> Right<sub>4</sub>, and How About Right, in Human rights 106 (E. Pollack ed. 1971). [hereinafter cited as pollack].

این لغات در اینجا به معنایی که در تحلیل هوفلدی به آنها نسبت داده شده، استفاده می‌شوند. در حقوق بین‌الملل، امتیازات (Privileges) و مصونیتها (immunities) لغات اصطلاحاتی هستند که در اوضاع و اصول خاصی کاربرد دارند و اغلب بدون فرق‌گذاری استفاده می‌شوند.

5- G.A.Res, 2200, 21 U.N.GAOR. Supp.(No16) 52,u.NDOC A/6316 (1966).

۶. برای دیدن بحث مکفی تفاوت میان فاعده و اصل ر.ک.

R.Dowrkin, Taking rights seriously 22-31 (1977) [here inalter cited as dowrkin].

7- See Human Rights (A.Melden ed.1970) [hereinafter cited as Melden]Melden, Interoduction, in id.at ,IVlastas,Justic and Equality id.at 79.

۸. همان طوری که این مقاله در ادامه تصدیق خواهد کرد، این موضوع همیشه یک مسأله مشکل بوده است. برای مثال، در حالی که «توماس آکوئیناس» (Tomas Aquinas) به طور کلی با ایده ارسطویی برتری خیر عمومی بر خیر شخصی موافق و همدل است، با این وجود قیدی را بر آن می‌افزاید مبنی بر این که دنباله روی و پیروی سعادت فردی از سعادت عمومی دولت، در نقطه‌ای که ارزشهای روحی، که تنها انسانی ذی روح و نه یک سازمان حقوقی می‌تواند داشته باشد، مطرح می‌شود، متوقف می‌گردد. اما آن ارزشها کدامند؟ و آیا همه انسانها دارای روح تلقی می‌شوند یا این که کسانی دارای روح تلقی می‌شوند که ایمان آورده‌اند.

۹. از این رو قانون اساسی اتحاد جماهیر شوروی سابق اعلام می‌داشت که آزادیهای مختلف، از جمله آزادی بیان، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات «به لحاظ رعایت مصالح خلق و به منظور تقویت و گسترش



نظام سوسیالیستی» اعطا می‌شوند. ر.ک. اصول ۳۹ و ۵۰. البته قوانین اساسی دیگر، متضمن ایدئولوژیهای دیگری هستند. برای مثال، قانون اساسی جمهوری فدرال آلمان مصوب ۱۹۴۹ مقرر می‌دارد: «کرامت انسان تخطی‌ناپذیر و مصون از تعرض است... از این رو مردم آلمان، حقوق بشر تخطی‌ناپذیر و لایتغیر را پایه و اساس هر جامعه انسانی و صلح و عدالت در جهان تلقی می‌کند.» اصل ۱، پارگراف ۱ و ۲.

10- G.A.Res. 2200, 21 U.N.GAOR,supp.(NO.16)49, U.N.DOC.A/6316(1966)

11- See id. art.4.

12-Sec M.Cranston, what are Human Rights, ch. VIII (1973) [hereinafter cited as cranston].

این دیدگاه مقایسه شود با دیدگاه گیوریت (Gewirth) مبنی بر این که: حتی اگر حقوق اقتصادی و اجتماعی از آزمون جهانشمولی و عملی بودن به طور کامل سربلند بیرون نیابند. باز هم باید به عنوان حقوق بشر به شمار آیند.

A.Gewirth, Reason and Morality (1978) [hereinafter cited as Gewirth].

همچنین ر.ک.

Gewirth, The basis and content of Human Rights, 13 Ga. L.Rev.1143, 1168- 7.(1979);

Watson, welfare Rights and Human Rights. 6J. soc. pol'y 31-46(1977).

۱۳- دفاع موجز و فشرده از وابستگی دو سوبه حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی و اجتماعی در اظهار نظری از «آندره آمالریک» (Andre Amalrik) یافت می‌شود. او اظهار می‌دارد انسان گرسنه، آزاد نیست، اما یک برده با شکم پر، هنوز یک برده است. «دانیل پاتریک موینیهان» (Daniel Patrik Moynihan) استدلال کرده است. که حقوق اقتصادی و اجتماعی، بیشتر در جوامعی احتمال رونق و کامروایی دارند که حقوق مدنی و سیاسی را توسعه می‌دهند.

بررسی کنید که تحت چه شرایطی ممکن است حقوق مدنی و سیاسی پیش شرط دستیابی به حقوق

اقتصادی و اجتماعی باشد. ر.ک: گیورث، پی‌نویس شماره ۱۲

۱۴- در جای دیگری، ظرفیت و توانایی سازمانهای غیردولتی حقوق بشر در عملی کردن جلوگیری از سوء

استفاده‌ها را مورد بحث قرار داده‌ام. ر.ک:

Shestack, Sisyphus Endures: The International Human Rights NGO,24 N.Y.L.

S.L.Rev.89(1978)

15- See, e.g. Edcl, some Reflections on the concept of Human Rights, in Pollack, supra note 3, at 1.see also cranston, supra note 12,at 1.

16 See Edcl, in pollack, supra note 3, at 4-6

۱۷- برای دیدن بحثی دربارهٔ مشکلات تعیین جهانشمولی یک قضیه ر.ک.:

R.Hare, Freedom and Reason 10-13, 30(1963).

18 See Weyrauch, on Definitions, Tautologies and Ethnocentrism in Regard to universal Human Rights, in pollack, supra note 3, at 198-202.

19- See H.Prichard, Moral obligations(1949); W.Ross, The Right and The Good(1930).

این دیدگاه با اعلامیهٔ استقلال ایالات متحده مقایسه شود: «ما این حقایق را بدیهی تلقی می‌کنیم که همهٔ انسانها برابر آفریده شده و دارای بعضی حقوق انتقال‌ناپذیر، اعطا شده از سوی خداوند، می‌باشند...»

20- See C.Stevenson, Ethics and language (1944); cf. Aiken, Rights, Human and otherwise, 52 The Monist 515(1968).

21- See, e.g. Gewirth, supra note 12, Hare, supra, note 17.

۲۲- تلمود (Talmud)\* در این باره بیان جذاب و گیرایی دارد:

انسان ممکن است سکه‌های متعددی با قالبی یکسان ضرب کند و همه مشابه باشند، اما رب‌الارباب، قادر متعال، هر انسانی را با قالب مشابه آدم آفریده است و هیچ یک شبیه دیگری نیست. از این رو، هر انسانی باید بگوید که تمام جهان برای من خلق شده است.

۲۳- برای مثال بنگرید به:

S.Greenberg, Foundations of a Faith (1967); M.Konvitz, Judaism and Human Rights (1972).

برای نمونه کتاب مقدس مفاهیم مختلف حقوق بشری را تعیین می‌کند که در آن زمان بسیار مترقی بودند نظیر محدودیت برده داری (یسفر خروج [در تورات] ۲۱:۲): عدالت نسبت به فقرا (کتاب اشعیا نبی ۱۶-۱۷): رفتار منصفانه با بیگانگان (سفر لاویان ۲۳:۲۲)؛ برابری نژادی (کتاب عاموس نبی ۹:۷)؛ حمایت از طبقهٔ کارگر (سفر تثیبه، ۱۵ و ۱۳-۱۲ و ۱۰ و ۶ و ۲۴:۲۶ و ۲۳:۲۵) و غیره

۲۴- فرامین الهی واجد یک جنبهٔ پوزیتیویستی می‌باشند، از این رو اطاعت و فرمانبری از آنها، نه از طبیعت ذاتی انسانی بلکه از تکلیف انسان در برابر خداوند سرچشمه می‌گیرد. اما واقعیت این است که با تعیین تکالیف مزبور از سوی خداوند، آن تکالیف به نفع فرد افزوده شده و این امکان وجود دارد که از تجاوز دولت، که هدف مهم هر نظام حقوق بشری است، مصون بمانند. برای نمونه، کتاب مقدس پر از مواردی است که پیامبران حاکمان را به خاطر عدول از قانون الهی به ضرر افراد، به باد انتقاد گرفته‌اند. ر.ک.:

Greenberg, Foundation of a Faith ch. IV(1967).

همچنین بنگرید به:

Nasr, The concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic civilization, in the philosophy of Human Rights 96-101.(A.Rosenbaum ed. 1980) [hereinafter cited as Rosenbaum]

25- Pagels, The Internationalization of Human Rights, paper delivered at Aspen institute, Aspen, Colo. Aug. 14-19,1977.

۲۶- اما بی‌فایده‌گی این رویکرد نباید بیش از حد مورد تأکید قرار بگیرد، چرا که بعضی از ادیان به ایده و مفهوم طبیعت بشری عقیده داشته و از آن حمایت می‌کنند. مفهومی که به طور بنیادین با مفاهیم و ایده‌های آموزه‌های یهودی و مسیحی متفاوت می‌باشد. بنگرید به

A.Donagan, The Theory of Morality 32-36(1977).

۲۷- اگرچه بحث مزبور در اینجا مبتنی بر ملاحظات کلامی بوده است، اما این امکان وجود دارد که نظامی از حقوق اخلاقی، از ارزشهای اخلاقی سنت یهودی - مسیحی بدون تکیه بر مبنایی دادارباورانه<sup>۳۳</sup> شکل داد: پروفیسور دونگان (A.Donagan) این کار را در کتاب نظریه اخلاق (1977) انجام داده است.

۲۸- برای دیدن توضیح کوتاهی از نظریه حقوق طبیعی ر.ک:

Sidorsky, in Essays on Human Rights-contemporary Issues and Jewish perspectives 92-98 (D.sidorsky, S.Iiskofsky and J. shestack eds. 1979) [hereinafter cited as sidorsky]

29- St. Tomas Aquinas, summa Theologis, pt.II, 1st pt. L.strauss, Natural Right and History (1953); Henle, A catholic view of human Rights: A Thomistic Reflection, in Rosenbaum, supra note 24, at 87 97

30- H.Grotius, De Jure Belli ac pacis, BK.I.ch 1.sec also International protection of Human Rights (A.Fide and A.schou eds. 1968); H.Rommen, The Natural law: A study in legal and social History and philosophy(1948).

۳۱- (Lauterpacht)مدافع عمده و اصلی حاکمیت و تسلط حقوق طبیعی در یک نظام حقوق بین‌المللی

بوده است. بنگرید به:

H. Lauterpacht, International law and Human Rights(1973).

32- J. lock, The second Treaties of civil goverment.

۳۳- دادارباوری (dcism): ایمان به خدا در مقام آفریدگار طبیعت، بدون ایمان به وحی و دخالت خدا در

گردش طبیعت

نظریه «لاک» در باب حقوق طبیعی، همراه با آموزه مونتسکیو درباره تفکیک قوا، در نهضت قانون اساسی آمریکا دیده می‌شود. بنگرید به:

Henkin, Rights: America and Human, 79 colum. 1..Rev. 405(1979); E.Crowin, The Higher law background of Americal constitutional law(1955).

۳۳- بنگرید به:

Edel, in pollack, supra note 3, at 14-15

۳۴- لزوم تعیین قلمرو حقوق طبیعی زیاد ضروری و مبهم نبود: حیات، آزادی، مالکیت، محاکمه توسط هیأت منصفه، حق تشکیل انجمن و نظم خواهی، نمایانگر ارزشهای بدیهی و بسیار آشکاری بودند که شرح و بسط آنها چندان لازم به نظر نمی‌رسید. از این رو آموزه حقوق طبیعی بیشتر با اصول و دلایل منطقی نظیر طبیعت ذاتی بشر، اراده الهی یا سنت تاریخی مربوط بود تا با محتوی و مفاد حقوق. البته در مقیاس کلان، اصول و دلایل منطقی مزبور، مفاد و محتوی حقوق را تعیین می‌کردند.

۳۵- برای مثال جرمی بنتام، حقوق طبیعی را، کلاً «نعره کشیدنه‌ای نظری» تلقی می‌کرد. نقد و حمله پرشور و معروف وی به حقوق طبیعی چنین است: «حق زاده قانون است؛ از قوانین واقعی، حقوق واقعی پدید می‌آیند، اما از قانون خیالی، «قانون طبیعت» حقوق خیالی پدید می‌آیند... حقوق طبیعی مهملات صرف است؛ حقوق طبیعی و غیرقابل اسقاط، مهملات سخنورانه، مهملاتی برپایه چوبین هستند...

Bentham, Anarchical Fallacies.

برای دیدن خلاصه‌ای از نقد بنتام از تئوری حقوق طبیعی ر.ک:

Hart, utilitarianism and Natural Rights, 53 Tul. L.Rev.663(1979); Mc Dougal, lasswell and chen, supra note 1,at 68-71; M.cohen, Reason and Nature, BK.III, ch.4(1931)

۳۶- بنگرید به:

J.Austin,The province of Jurisprudence Determind and the uses of Jurisprudence (1954);

H.Kelsen, principles of International law(1952).

به طور کلی بنگرید به:

Hart, positivism and the sepration of law and Morals, 71 Harv. L.Rev. 593(1955)

37- C.E.L.Fuller, The Morality of law (1964) and Fuller, Positivism and Fidelity to law- A Reply to professor Hart, 71 Harv. L.Rev. 630(1950).

در نوشته فوق، فولر (Fuller) در صدد اثبات این موضوع است که قانونگذاری (پوزیتویسم) لزوماً مستلزم مطابقت و پیروی از بعضی از سنجه‌های اخلاقی ماهوی می‌باشد. برای دیدن نقد عریضه فولر ر.ک:

Dowrkin, philosophy, Morality and law- observations prompted by Professor Fuller's Novel claim, 113 u.P.A.L.Rev. 668(1965)

برای دیدن نقطه میانی دیدگاه‌های قانون طبیعی و بوزینوستی مبتنی بر معیار عقلانیت و خردپذیری ر.ک:

Perclman, can the Rights of Man Be Founded, in Rosenbaum, supra note 24, at 46-51

۳۸. استدلال «هارت» (Hart) این است که با امتناع از شناسایی قانونی قواعد شرارت‌آمیز، این امکان وجود دارد که به طرز فاحشی تنوع موضوعات اخلاقی‌ای که، آنها باعث می‌شوند، را بیش از حد ساده کنیم. سؤال اخلاقی تنها راجع به اطاعت و فرمانبرداری نیست؛ آیا باید این کار زشت و قبیح را انجام دهیم؟ بلکه سؤال سقراطی راجع به تسلیم و فرمان‌پذیری نیز وجود دارد: آیا باید به دلیل نافرمانی، خود را تسلیم مجازات کنم یا بگیریم؟ هارت استدلال می‌کند که مفهومی از قانون که اجازه می‌دهد بی‌اعتباری قانون از اخلاقی بودن آن‌ها را داده شود ما را قادر می‌سازد که به طور خیلی روشن‌تر پیچیدگی و تنوع مسائل مختلف را تعیین کنیم.

39- I.Berlin, Two concept of liberty(1958)[hereinafter cited as Berlin]

۴۰. بنا به نظر انگلس (Angels) وضعیت ماقبل تمدنی، وضعیت افراد خودگردان و مستقل نبود، بلکه یک وضعیت کمون - بنیادی<sup>#</sup> (communalism) اولیه بود.

41- K.Marx, The Economic and philosophic Manuscripts of 1944, at 135(D.Struch ed.1964)

42- A.Pollis, culture, Ideology, Economics and Human Rights(1981) [hereinafter cited as pollis]

۴۳. بنگرید به «برلین»، یادداشت شماره ۳۹. در این جا هیچ کوششی برای بررسی باز تفسیرها و اصلاحات بنیادی نظریه مارکسیستی به عمل نیامده است. باز تفسیرها و اصلاحاتی که طیفی از کشورهای سوسیالیست جهان سوم به انجام آن مبادرت نموده‌اند. ر.ک:

G.Senghor, on African socialism (1964); J.Nyerere, Essays on socialism(1968).

برای دیدن تحلیلی هوشمندانه در این باره ر.ک: Pollis, supra note 42.

۴۴. نویسندگان و دیپلمات‌های شوروی سابق به حقوق مدنی و سیاسی و همچنین وابستگی دو سویه حقوق ابراز پایبندی می‌کردند. برای مثال ر.ک:

S.Zivs, Human Rights: continuing the Discussion(1980)

(این کتاب، بحث دقیقی از فلسفه حقوق بشر شوروی سابق را ارائه می‌دهد)

روشن است که با وجود ستایش خیلی از حقوق فردی مختلف در نوشته‌ها یا مجامع عمومی، منافع «خلق»،

#- یعنی وجود جامعه‌های کوچک مستقل در درون نظام دولت. قبیله‌گرایی

به طوری که توسط دولت تعریف شده، بر آزادی فردی غلبه پیدا می‌کند. در عمل سوء استفاده‌های شوروی سابق از هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر، نظام یافته و متداوم بوده است. برای نمونه بنگرید به:

V.Chalidze, To Defend These Rights: Human Rights and Soviet Union (1974); Annual Report of the International League for Human Rights 1977-1982.

۴۵. بنگرید به: Liewllyn, Jurisprudence(1962)

به طور کلی بنگرید به: R.claude ed.(1976), particularly chs 1 and 2R, Comprative Human Rights

46-R.pound, Jurisprudence(1959)

منافع شخصی «پوند» شامل شخصیت (تمامیت جسمانی، آزادی، آبرو، آزادی عقیده و...) و روابط خانوادگی و دارایی (مایملک، قراردادها و...) می‌شود. منافع عمومی دربردارنده منافع دولت به عنوان یک شخص حقوقی و پاسدار منافع اجتماعی است. منافع اجتماعی شامل امنیت عمومی، امنیت نهادهای اجتماعی، حفظ اخلاق عمومی، حفظ منافع اجتماعی، پیشرفت همگانی و زندگی فردی می‌شود.

47- Liewllyn, Book Review, 28 U.chi. L.Rev.174(1960)

همچنین بنگرید به:

Stone, Rosco pound and sociological Jurisprudence, 78 Harv.L. Rev.1578(1965).

۴۸. مایکل من (Michel man) چنین باز تعدیلهایی را «گونه‌ای دیالکتیک بی‌پایان از «پیشرفت» به سمت

حل و فصل و رفع اختلاف نهایی می‌داند».

Michel man, In Pursuit of constitutional welfare Rights: one view of Rawls' Theory of Justice,

121 U.pa.L.Rev.962, 970(1973).

49- Sidorsky, supra note 28, at 98.

۵۰. برای نمونه بنگرید به:

J.Finnis, Natural law and Natural Rights(1980); E.Bodenheimer, Jurisprudence, Ch. IX(1974);

The legal philosophy of lask, Radbruch and Dabin(1950).

۵۱. منظور هارت (Hart) این است که هر انسان صاحب اختیار (۱) حق دارد که اجبار یا محدودیتی بر او از سوی افراد دیگر اعمال نگردد مگر برای جلوگیری از اجبار یا محدودیت و (۲) در انجام هر عملی که اجبار کننده، مقید کننده یا صدمه زننده به دیگران نباشد، آزاد باشد. ر.ک:

Hart, Are There Any Natural Rights in Human Rights, in Melden, supra note 7.

۵۲. همان طوری که «اولد فرم» بیان می‌کند، بعضی از حالتهای رفتاری انسانها «برای وجود هر چیزی که

تمایل داریم آن را جامعه بنامیم. به قدری بنیادین و اساسی است که به خوبی مفید این معنا است که پذیرش و

قبول آنها را، به مثابه عنصر سازا و پایه‌ای ماهیت انسان، به عنوان یک موجود اجتماعی، تلقی کنیم تا آداب و رسومی مصنوعی».

Oldfrom, Essence and concept in Natural law Theory, in law and philosophy 239(1964)

۵۳- حتی فلاسفه‌ای که ایده حق اخلاقی غیر حقوقی را می‌پذیرند تلاش می‌کنند تا این کار را در چهارچوب الفاظ نظریه سودانگاری انجام دهند. از این رو جان استوارت میل (J.S.Mill) ادعا می‌کند که احترام به آزادی فردی، که مقتضای عدالت است، با سودمندی تضاد و تعارضی ندارد بلکه بخشی از آن است. میل با این استدلال به نتیجه مزبور می‌رسد که عدالت و احترام به حقوق فردی نمایانگر بخش خاصی از سودمندی عمومی است که انسانها نیروی الزام آور و برتر آن را نسبت به ادعاهای عادی سودمندی به رسمیت می‌شناسد. تلاش میل برای سازش میان عدالت و سودانگاری با تعریف دوباره سودانگاری ممکن است تا حدی سفسطه گرانه باشد اما این واقعیت که او برای سازش دادن میان عدالت و سودانگاری احساس نیاز می‌کند نشانگر قوت بینش مرکزی سودانگاری است مبنی براین که هر کسی باید، در هر وقت ممکن، خوشی را افزایش و مانع از بدبختی شود.

54- Richards, Human Rights and the Moral Foundation of the substantive criminal law, 13

Ga.L.Rev. 1372. 1450(1979).

همچنین این انتقاد راولز غالباً بیان می‌شود که «سودانگاری تمایز میان اشخاص را جدی نمی‌گیرد».

J.Rawls, A Theory of Justice 187(1971) [hereinafter cited as Rawls]

همچنین بنگرید به:

Hart, supra note 1, at 829-31

55- Rawls, supra note 54.

جوهره تئوری راولز را می‌توان در صفحات ۱ تا ۱۱، ۹، ۴ تا ۲۰، ۱۷ تا ۳۰، ۳۳ تا ۳۹، ۳۵ تا ۴۰ مشاهده کرد. محدودیت صفحات امکان بحث از آثار گیورث (Gewirth)، دیگر فیلسوف تأثیرگذار، نتوانست، که سراوار بررسی و بازخوانی است، را نمی‌دهد. بنگرید به: یادداشت شماره ۱۲. هم راولز هم گیورث از زمینه مشترک زیادی برخوردارند. اگرچه تا حدودی مقدمات کانتی را به طور متفاوت توسعه می‌دهند. برای دیدن مقایسه‌ای موجز از آثار این دو فیلسوف، بنگرید به:

Richards, Human Rights and the Moral Foundations of the substantive criminal law, 13

Ga.L.Rev. 1396(1979) [hereinafter cited as Richards]

56-Rawls, supra note 54, at 28.

۵۷- همان منبع. نظریه راولز می‌تواند با نظریه گیورث مقایسه شود. گیورث معتقد است که یک «عامل» در

عقل ورزی، از نظر اخلاقی، از غایات و افکار خاصش، بر حسب آن که چه حقوق عامی را برای خود رهبری عقل بنیاد به شرط تسری و گسترش همسان به همه دیگر «عوامل» مطالبه کند جدا و منتزع می‌شود. این حقوق، حقهای آزادی و خوشبختی می‌باشند، که گویویرت آنها را حقوق عام و کلی می‌نامد. گویویرت فرضیه اخلاقی اش را بر اصل انسجام و سازواری عام بنا می‌نهد: هماهنگ و مطابق با حقوق عام پذیرندگان و نیز حقوق عام خودت عمل و رفتار کن. گویویرت بیان می‌دارد که از این حقوق عام و نوعی ساختار کلی حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ناشی می‌شود.

۵۸- یعنی، توانایی اشخاص کم بهره‌مند برای رسیدن به اهدافشان، چنانچه نابرابریهای موجود را نمی‌پذیرفتند، در صورت اعمال اصل تفاوت، ممکن بود حتی کمتر شود.

59- Rawls, supra note 54, at 204.

۶۰- حجم مطالبی که به بررسی فرضیه راولز می‌پردازند بسیار است. برای دیدن تحلیلی از این نظریه بنگرید

Scanlon, Rawls' Theory of Justice, 121 U.Pa.L.Rev. 1020(1973).

برای دیدن مهمترین تحلیل انتقادی از نظریه راولز بنگرید به:

R.Wolff, Understanding Rawls(1977).

همچنین بنگرید به:

Chattopadhyaya, Human Rights, Justice and social context, in Rosenbaum, supra note 24, at 170-93.

61- E.Cahn. The sense of Injustice(1949).

۶۲- همان منبع صفحه ۱۳. یکی از امتیازات رویکرد «کان» (Cahn) این است که رویکرد مزبور به بررسی وضعیت عدالت در کارکرد واقعی جامعه می‌پردازد. در مقابل، راولز اشخاص را در «وضعیت اولیه» در پس «حجاب جهل» مورد بررسی قرار می‌دهد. در آن وضعیت، ریسک کنندگان ممکن است پیشنهاد راولز را قماری منصفانه او از این رو به طور جهانی و عام قابل قبول بدانند. هرچند که، ممکن است معیارهای عدالت و خطراتی که یک نفر حاضر به قبول آن می‌باشد، در یک جامعه واقعی به نحو بسیار متفاوتی تصویر شود.

63-Parker, From sensed Injustice to Natural Legal and Human Rights, in Pollack, supra note 3, at 257-61.

۶۴- برای نمونه بنگرید به: گزارشهای سالانه مجمع بین‌المللی برای حقوق بشر، عفو بین‌الملل و کمیسیون

بین‌المللی حقوق‌دانان.



۶۵- محدودیت صفحات امکان بررسی اثر «اکرمین» (Acker man)، عدالت اجتماعی در دولت لیبرال\* (۱۹۸۰)، را به ما نمی‌دهد. هرچند که این کتاب توضیح و شرحی تأثیرگذار و بدیع از ایده لیبرالی دولت است و در کنار آثار راولز و گیورث شایسته بررسی و مطالعه می‌باشد.

66- Nozick, *Anarchy, State and Utopia*(1974) [hereinafter cited as Nosick]

۶۶- نسبت به نظریه «نوزیک» وجهی دوری وجود دارد. بدین عبارت که او نقش نظارتی را برای دولت مسلم انگاشته، سپس استدلال می‌کند که هرگونه انحراف از آن نقش، نقش مناسب دولت را خدشه‌دار و نقض می‌کند، در صورتی که بدیهی است نقش مزبور از مسائل محل بحث است.

68- Nozick, *supra* note 66, at 33.

همچنین بنگرید به:

G.Gilder, *Wealth and poverty*(1980).

۶۹- نوزیک دولت کمینه‌گرای خود را اوتوپیا معرفی می‌کند. اما، به شیوه‌ای دوری، تصورش از اوتوپیا، تصور دولت کمینه‌خواه است.

۷۰- برای نمونه بنگرید به:

Teitel man, *Book Review*, 77 colum. L.Rev.495(1977); Hart, *supra* note 1,at 831-36 (1979);

Nagel, *Libertarianism Without Foundations*, 85 Yale.L.J.136(1975).

71- Mc Dougal, *Lasswell and chen*, *supra* note 1.

۷۲- به درستی روشن نیست که چرا کرامت انسان، یک ارزش برین می‌باشد. نویسندگان مزبور این توضیح را ارائه می‌دهند:

امروزه قبول و توجیه بن انگاره و اصل موضوعه (postulate) پیشنهادی ما، کرامت انسان، خیلی ساده‌تر از قبل است. تصور کنونی از انسان به عنوان کسی که قادر به احترام به خود و دیگران بوده و به نحو سازنده‌ای در شکل دهی و سهم بری از همه ارزشهای مربوط به کرامت انسانی مشارکت دارد، نقطه اوج و حاصل نهایی بسیاری از گرایشهای مختلف فکری، سکولار و نیز مذهبی، می‌باشد با ریشه‌های گسترش یافته به گذشته دور تا عهد باستان و جاری و ساری در همه قرون با وسعت و دامنه فرهنگی و جغرافیایی.

بن انگاره و اصل موضوعه کرامت انسان، دیگر نمی‌تواند به مثابه آموزه‌ای نامتعارف و عرف‌شکنی تنها فلاسفه و نحله‌های خاص تلقی شود. این بن انگاره، همان طوری که بر حسب مطالبات برای تولید بیشتر و سهم بری گسترده‌تر از همه ارزشها و ترجیح ترغیب بر اجبار تعریف گردید، بنابر پژوهش و مطالعه ما درباره فرایند

\*- Social Justice in Liberal state(1980)

بایه گذاری و تأسیس، با درجات بسیار متفاوت تمامیت و کمال و دقت و صراحت در دسته‌ای بزرگ از قواعد جهانی، چه قراردادی و چه عرفی، در قوانین اساسی و عادی بسیاری از جوامع مختلف درج شده است.

73-Dowrkin, supra note 60

دورکین به‌طور شگفت‌انگیزی واضح و روشن است و کتابش بسیاری از پریشانیها و آشفتگیهای فلسفه معاصر درباره حقوق را روشن می‌کند، حتی جدای از این که فرد با نظریه‌ای که او شرح می‌دهد، موافق باشد یا نه.

74- Hart, supra, note 1

بعضی از ایرادات به نظر خرده‌گیرهای معنایی می‌رسد؛ و بعضی دیگر اساسی‌تر است.

۷۵- این حقوق موضوع بحثی دامنه دار در کنفرانسهای «آرماند هامر» (Armand Hammer) درباره صلح و حقوق بشر بوده‌اند که در شهرهای اسلو ۱۹۷۸، کامپوبلو (Compobello) ۱۹۷۹، وارسو (Warsow) ۱۹۸۰، ایگس -ان پروونس (Aix-en provence) ۱۹۸۱ و هاید پارک (Hide park) ۱۹۸۲ برگزار گردید. خلاصه مذاکرات این کنفرانسها و به ویژه مقاله «کارل واساک» (Karl vasac) چکیده مفیدی درباره این موضوع هستند.

۷۶- بنگرید به:

Axinn, kant on collective Human Rights, in Pollack, Supra note 4, at 321; Bayles, Axinn, Kant and Rights of collective Person, in id, at 411.

برای دیدن ادعایی درباره حقوق جمعی جوامع اخلاقی بنگرید به:

Van Dyke, The Individual, The State and Ethnic Communities in Political 'Theory, in Human Rights and American Foreign Policy (D.Kommers and N.Loeschers eds. 1979); Shmudi, The Right to self- Realization and Its Predicaments, in Rosenbaum, supra note 24, at 151-63

77-Liskofsky, The United Nations and Human Rights: Alternative Approaches, in Sidorsky, supra note 28, at 63.

همچنین بنگرید به:

M.Moskowitz, The Roots and Reaches of United Nations Actions and Decisions 154-170 (1980).

۷۸- بنگرید به:

Michel man, In Pursuit of constitutional Weifare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice, 121 U.Pa.L.Rev. 962(1973); Richards, supra note 55; Fletcher, Rethinking Criminal law (1978).

۷۹- در تعیین مسائل و مشکلات کارکردی، من از اثر «فروند» (Freund)، فلسفه برابری، بهره گرفته‌ام.

The Philosophy of Equality, 25 Wash. Univ.L.Q.11(1979)

و در تفسیر در این باره از اثر زیر بهره برده‌ام: Nagel' id, at 25

و به خصوص نوشته زیر مفید است: T.Nagel, Mortal Questions 106-21 (1974)

۸۰- برای نمونه بنگرید به:

De Funis Symposium, 75 Colum. L.Rev. 483(1975); Ely, The Constitutionality of Reverse Racial Discrimination, 41u. ch.L.Rev. 487(1974).

۸۱- نکته‌ای که اثبات شده این است که در صورتی که چنین توزیعی انجام بگیرد، نظم اقتصادی جدید

بین‌المللی، تنها اخذ مالیات از طبقه فقیر کشورهای ثروتمند به نفع طبقه ثروتمند کشورهای فقیر خواهد بود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروشہ گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی