

مایکل فریمن

محمد کیوانفر

نظریه‌های حقوق بشر*

چرا نظریه؟

با احیای مجدد حقوق بشر توسط سازمان ملل نقدهائی که بر مفهوم اولیه حقوق طبیعی وارد شده بود مورد غفلت قرار گرفت. تصویب اعلامیه‌های حقوق بشر، تقویت، معیارگذاری و نهادسازی این حقوق توسط سیاستمداران و حقوقدانان انجام شد و فعالان حقوق بشر آنها را کمک و مساعدت کردند. آنها توجه زیادی به توجیه نظری کارشان نداشتند. در واقع، چه بسا توجیه نظری را ضروری نیز نمی‌دانستند. کاربست حقوق بشر، به طور عمده، متوجه کارهای آشکارا غلط انسان‌ها - اعمالی مثل نژادپرستی، استعمارگری و سرکوب سیاسی - شد و تبعیت از اعلامیه استقلال امریکا و صدق حقوق بشر را خود - آشکار دانستن چه بسا وسوسه‌انگیز بوده است. اما این نظری کاملاً غیرقانع‌کننده است، زیرا مفهوم حقوق بشر به روشنی مفهومی اختلافی و بحث‌انگیز و نیازمند توجیه است. پیشینه این مفهوم نشان می‌دهد که چرا چنین است.

با سکولاریزه کردن مفهوم کلاسیک حقوق طبیعی که زمانی بر نظریه مسیحی قانون طبیعی مبتنی بود مبانی‌اش به چالش کشیده شد. حال که دیگر اراده الهی ضامن اعتبار این مفهوم نبود، حقوق انسان را منتج از عقل و/یا طبیعت دانستند. اما این استنتاجی بسیار بحث‌انگیز و اختلافی بود. منتقدان "حقوق انسان" - مثل برک، بنتام و مارکس - باتوسل به عقل و

طبیعت و به گونه‌های مختلف این مفهوم را رد می‌کردند. در قرن ۱۹ عقل به "عقل علمی" تبدیل شد و [چنان که پیداست] علم نیز دشمن مفهوم حقوق طبیعی بود. افزون بر این، واکنشی علیه فردگرائی نظریه حقوق طبیعی نیز به وجود آمد و این اندیشهٔ ارسطویی که مفهوم اساسی فلسفه سیاسی جامعه است، دوباره احیا شد. بنابراین، علم اجتماعی به دو دلیل مخالف حقوق طبیعی بود: حقوق طبیعی مفهومی غیرعلمی و ضداجتماعی بود. از نظر فلسفه مدرن و علوم اجتماعی احیاء مجدد این مفهوم توسط سازمان ملل امری بسیار مشکل‌زا بود.

می‌توان از شکاکیت در باب نظریه حقوق بشر دفاع نظری کرد. ریچارد رورتی استدلال کرده است که هیچ مبنای نظری برای حقوق بشر وجود ندارد، زیرا هیچ مبنای نظری برای هیچ باوری وجود ندارد. البته این چیزی نیست که مایه تأسف باشد، چرا که هم این حقیقتی فلسفی و ضروری است و هم مسئله حقوق بشر برای موفقیتش نیازی به نظریه ندارد بلکه نیازمند همدلی است (Rorty 1993). البته رورتی در این استدلال بین انگیزش و توجیه خلط کرده است. همدلی احساسی عاطفی است. اما اینکه عمل مبتنی بر عاطفه موجه است یا نه بستگی دارد به دلائلی که برای آن عمل وجود دارد. رورتی می‌خواهد نظریه‌های مابعدالطبیعی غیرقابل اثبات را از فلسفه حذف کند اما او در نقد نظریه حقوق بشر زیاده‌روی کرده و خود استدلال را حذف می‌کند. ما در جهت پشتیبانی از اعمال مبتنی بر حقوق بشر نیازمند دلیل ایم، به دو دلیل: زیرا ۱- اغلب روشن نیست که اصول حقوق بشر مستلزم چگونه اعمالی‌اند و ۲- مخالفان حقوق بشر نیز دلائلی بر دیدگاه‌هایشان دارند، از این رو، ما باید بفهمیم آیا دلائل ما بهترند؟ و اگر هستند چرا؟ دانشمند علوم سیاسی دیوید فورسیت اشکال دیگری به نظریه حقوق بشر وارد کرده است. او می‌گوید نظریه‌های فلسفی ذاتاً اختلافی‌اند و اهتمام به نظریه عمل و کاربست حقوق بشر را تضعیف می‌کند (Forsythe 1989). اهتمام اصلی او به سیاست پردازنده به قانون حقوق بشر است، اما باید گفت سیاست حقوق بشر تحت تأثیر نظریه مضمر در آن قرار دارد و غفلت

از نظریه منجر به فهم نادرستی از سیاست و توجیه ناکافی‌ای از کاربست حقوق بشر می‌شود. او به طور ضمنی این مطلب را می‌پذیرد آنجا که می‌گوید فلسفه حقوق بشر برای بسیاری از عوامل بازیگر در عرصه سیاست جهانی مهم است (Forsythe 1989: 60). قانون حقوق بشر حاکی از نتایج دلائل خاصی است که نظریه حقوق بشر فراهم سازنده آنها است.

برک، بنتام و مارکس، به دلائل مختلف، باور داشتند که اعلامیه‌های حقوق، مثل اعلامیه انقلاب فرانسه، باید به شدت مورد نقد قرار بگیرند. دلائل ایشان را می‌توان در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به کار بست. این غیرمسئولانه خواهد بود که به گونه‌ای جزئی این گونه ادله را اشتباه بدانیم. نقدهای نظری اعلامیه‌های جهانی حقوق نیازمند واکنش نظری سنجیده‌ای‌اند. البته، چنان که فورسیت معتقد است، حصول توافق عملی در سیاست بین‌الملل در میان کسانی که نظریه‌های مختلف دارند یقیناً مطلوب خواهد بود. اما اگر بخواهیم بفهمیم چرا چنین توافقاتی مطلوب‌اند و چگونه ممکن‌اند و چرا در اجرا دچار دشواری می‌شوند باید نظریه‌های مختلف پشتیبان یا تضعیف‌کننده مفهوم حقوق بشر را مورد بررسی قرار دهیم.

فورسیت می‌گوید قانون حقوق بشر و کاربست این حقوق باید مورد ارزیابی قرار بگیرند البته نه با معیارهای ایده‌آل بل با "امکانات واقعی" (Forsythe 1989: X). البته نظریه پردازان سیاسی کنونی عموماً "نظریه ایده‌آل" و "نظریه غیرایده‌آل" را از هم تمیز می‌دهند. نظریه ایده‌آل واقعیت را توصیف نمی‌کند بلکه دلیلی عقلانی له معیارهای خاص ارزیابی‌کننده واقعیت پیش می‌نهد. اما، نظریه غیر ایده‌آل واقعیت را عرضه و به تبع آن، "امکانات واقعی" را تحلیل می‌کند. نظریه ایده‌آل ما را با "امکانات واقعی" ای مواجه می‌سازد که می‌ارزند که به جامه عمل درآیند. بنابراین، نظریه ایده‌آل نیز تا حد زیادی عملگرا است و از معیارهایی برای ارزیابی واقعیت عملی و راهنمایی اعمال ما پشتیبانی می‌کند. البته، واقعیت ممکن است دنباله‌گیری کامل امور ایده‌آل را محدود کند اما بدون درکی از امور ایده‌آل

نمی‌توان فهمید چگونه این کار را می‌کند.

الن گویرث استدلال‌های ذیل را به نفع نظریه حقوق بشر ارائه کرده است. تمام مدعیات ناظر به حقوق بشری موجه بودن خود را مفروض می‌گیرند. اما دلایل این باور اغلب واضح و روشن نیستند و اگر این‌گونه باشد نمی‌توان دانست که آیا آنها دلائلی قانع‌کننده هستند یا نه. همچنین اشخاص مختلف می‌توانند مدعیات متعارضی درباره حقوق بشر داشته باشند و بدون نظریه‌ای در باب حقوق بشر نمی‌توان به گونه‌ای عقلانی از بین آنها دست به انتخاب زد. نظریه حقوق بشر در جستجوی پاسخ به پرسش‌های ذیل است: آیا هیچ‌گونه حقوق بشری وجود دارند؟ چگونه و از کجا می‌دانیم آنها چیستند؟ محتوا و قلمروشان چیست؟ چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ آیا هیچ‌کدام از آنها مطلق‌اند یا اینکه می‌توان همه‌شان را در شرائط خاصی به کنار نهاد؟ (Gewirth 1981). ممکن است ما پاسخ‌هایی حقوقی به این پرسش‌ها بدهیم اما چنین پاسخ‌هایی فقط به پرسش دیگری در این باره که آیا این قانون همانی است که باید باشد منجر می‌شود.

درحالی که پیش‌نویس اعلامیه جهانی تهیه می‌شد سازمان فرهنگی ملل متحد، یونسکو، تحقیقی را درباره مسائل نظری چنین اعلامیه‌ای انجام داد. در مقدمه‌ای که ژاک ماریتن بر نتایج انتشار یافته این تحقیق نگاشته این پروژه را جستجویی به دنبال مبانی فلسفی حقوق بشر یعنی جستجوی تفسیر و توجیه صحیحی از این مفهوم دانسته است. ماریتن می‌گوید این مفهوم نیازمند توجیه است، اما به دلیل وجود فلسفه‌های گونه‌گون در جهان حصول اجماع بر روی توجیه آن غیرممکن است. ممکن است توافقی در این باب که چه حقوق بشری وجود دارند حاصل شود اما نه بر سر اینکه چرا این حقوق وجود دارند. توافق عملی با عدم توافق نظری جمع می‌شود. بنابراین باید روش‌های متفاوتی برای توجیه فلسفی حقوق بشر وجود داشته باشد. فلسفه‌های زیربنایی متفاوت ممکن است موجب اختلاف در باب محدودیت‌های صحیح در کاربری حقوق بشر و نیز روش صحیح ارتباط حقوق بشر مختلف به یکدیگر شوند. او جهان را برحذر داشت از اینکه

از اعلامیه‌ای بین‌المللی در باب حقوق انتظار زیاده از حدی داشته باشد. ممکن است در باب الفاظ به توافق رسید، اما توافق بر روی اجرای معیارهای حقوق بشر نیازمند توافق بر سر ارزش‌هاست. بنا بر گونه‌گونی ارزش‌ها در جهان حصول توافق مشکل خواهد بود. نهایت امید این بود که بتوان بر سر ارزش‌های عملی، نه نظری، به توافق رسید (Maritain 1949).

چند تن از شرکت‌کنندگان در تحقیق یونسکو مسئله نسبت حقوق و وظایف را جدی گرفتند. مهاتما گاندی می‌گفت باید با انجام وظایف متقابل با حقوق استحقاق هر حقی را کسب کرد (Gandhi 1949). ای. ایچ. کار استدلال می‌کرد حقوق مستلزم وظایف‌اند زیرا، بدون حمایت شهروندان از حکومت‌شان و فراهم کردن امکانات و منابع لازم، حکومت‌ها نمی‌توانند از حقوق شهروندان‌شان حفاظت کنند (Carr 1949: 21-2). در آینده خواهیم دید اگرچه ارتباط بین حقوق و وظایف همچنان یکی از مسائل عمده نظریه حقوق بشر خواهد ماند اما برخی از نظریه‌پردازان این گزاره را رد می‌کنند که: انجام وظایف پیش‌شرط حقوق بشر است.

مارگارت مک دانلد در مقاله‌ای که در اواخر دهه ۱۹۴۰ نوشت، زمانی که پیش‌نویس اعلامیه جهانی تهیه می‌شد، مفهوم حقوق طبیعی را از منظر هوزیتویستی مورد پرسش قرار داد. او پرسید اگر نمی‌توان گزاره‌های درباره حقوق طبیعی را از طریق مشاهده تجربی مورد تحقیق و بررسی قرار داد اعتبار این گزاره‌ها چگونه و از کجا حاصل می‌شود. نظریه‌پردازان حقوق طبیعی مدعی بودند که این حقوق را با "عقل" می‌توان شناخت. اما به نظر مک دانلد توسل به "عقل" همانگویانه است چرا که گفتن اینکه "انسان‌ها دارای حقوق انسانی هستند زیرا انسان‌اند" مساوی است با اینکه بگوئیم "انسان‌ها انسان‌اند". نظریه‌پردازان حقوق طبیعی ممکن بود پاسخ دهند که انسان‌ها دارای حقوق طبیعی‌اند زیرا که عاقل‌اند. در مقابل، مک دانلد استدلال می‌کرد که این واقعیت مفروض که انسان‌ها عاقل‌اند منطقاً به این نتیجه منجر نمی‌شود که انسان‌ها دارای حقوق طبیعی‌اند. در اینجا فاصله و شکافی بین عقل و حقوق طبیعی وجود دارد که نظریه‌پردازان حقوق طبیعی

نمی‌توانند آن را پر کنند. جاذبه مفهوم حقوق طبیعی، به نظر مک دانلد، از تأکید بر فرد رنجور از شرایط بد جامعه حاصل آمده است. اما طبیعت هیچ معیاری برای ارزیابی به دست نمی‌دهد. در واقع چنین معیارهایی برآمده از انتخاب انسان است. طبیعت انسان را می‌توان به گونه‌های مختلفی تصویر کرد و فلاسفه نیز از تصویرهای متفاوت از سرشت انسان به نتایج مختلفی می‌رسند (Macdonald 1963). استدلال مک دانلد مبنی بر اینکه حقوق طبیعی نه واقعیت‌های قابل تحقیق تجربی‌اند و نه از مقدمات بالبداهه صادق به دست می‌آید روشن‌کننده چالشی است که در برابر نظریه توجیه‌کننده حقوق بشر وجود دارد. نتیجه‌ای که او می‌گیرد مبنی بر اینکه حقوق بشر محصول انتخاب انسان است، در واقع، رها ساختن حقوق بشر بدون هیچ توجیهی است. اما به عنوان واکنشی در برابر نازیسم این رضایت‌بخش نیست.

بدین سان، سازمان ملل متحد در زمانی مفهوم حقوق بشر را وارد قانون و سیاست بین‌الملل کرد که توجیه فلسفی این مفهوم بسیار غیرقطعی بود. این عدم قطعیت هم محصول نقد تاریخی مفهوم حقوق طبیعی بود، که ما آن را در فصل دوم بررسی کردیم، و هم نتیجه فقدان اجماع فلسفی درباره اساس و مبنای حقوق بشر، در زمانی که اعلامیه جهانی تصویب می‌شد. بدتر آنکه مفهوم حقوق بشر با استدلالات ذیل نیز زیر سؤال رفته بود:

۱- حقوق بشر در طبیعت وجود ندارد بلکه از اختراعات و مجعولات انسانی است. بنابراین این حقوق نه "طبیعی"‌اند و نه "خود-آشکار"، بلکه فقط اگر از یک استدلال توجیه‌کننده اخلاقاً الزام‌آور نتیجه شوند اخلاقاً الزام‌آور خواهند بود.

۲- ارسطو درست می‌گفت که انسان حیوانی اجتماعی است. بنابراین نظریه حقوق بشر باید منتج از نظریه جامعه سالم باشد نه مقدم بر آن.

۳- چون مصالح جامعه مقدم بر حقوق افراد است، وظائف افراد در قبال جامعه مقدم است بر حقوق افراد.

۴- مفاهیم متفاوتی از جامعه سالم وجود دارد و مفاهیم متفاوتی از

حقوق را می‌توان از آن مفاهیم استنتاج کرد، بنابراین هیچ مفهومی کلی از حقوق وجود ندارد.

۵- قانون جهانی حقوق بشر محصول قدرت سیاسی، توافق پراگماتیکی، سیاسی و اجماع اخلاقی محدودی است. هیچ توجیه نظری عمیق تری وجود ندارد. توافق لفظی بر سر اصول عام ممکن است پوششی باشد بر عدم توافق در باب معنا و لوازم روشی آن اصول. توجیه حقوق بشر باید با این استدالات مواجه شود. این است وظیفه نظریه حقوق بشر.

نظریه حقوق بشر

حقوق

وظائف زیادی برعهده نظریه حقوق بشر است: توضیح معنای مفهوم حقوق بشر، مبنای توجیهی آن، منطق و لوازم عملی آن، محتوای حقوق و اینکه چگونه حقوق برانگیزاننده تکالیف اند، چه تکالیفی را برمی‌انگیزند، چه کسی مکلف به این تکالیف است، ارتباط بین حقوق بشر و دیگر ارزش‌ها چیست؟ (Donnelly 1985:1).

حقوق بشر علی‌القاعده نوع خاصی از حق‌اند. و اغلب در مقابل حقوق قانونی یا مدنی برآمده از قوانین یا عادات جوامع خاص قرار می‌گیرند. دانلی می‌گوید حقوق بشر حقوقی است که انسان‌ها درایشان هستند فقط به این دلیل که انسان‌اند. این صورت بندی‌ای بسیار متداول اما غیرقانع‌کننده است. روشن نیست چرا کسی دارای حقوقی است فقط به این دلیل که انسان است. بویژه، روشن نیست چرا کسی دارای آن حقوقی است که در اعلامیه جهانی فهرست شده است. در واقع، این صورت بندی برای تبیین این فهرست بسیار نامناسب است. مثلاً ماده ۲۲ می‌گوید: هرکس "به عنوان عضو اجتماع" حق امنیت اجتماعی دارد. ماده ۲۱ می‌گوید: هرکسی حق دارد در حکومت کشورش مشارکت داشته باشد اما کسی این حق را ندارد به این دلیل که انسان است بلکه به عنوان یک شهروند بالغ دارای چنین حقی

است، کودکان و خارجی‌ها معمولاً چنین حقی ندارند.

جان کلام گفتمان حقوق، که آن را از دیگر گفتمان‌های اخلاقی، نظیر گفتمان‌های تأکید‌کننده بر وظیفه و/یا نیکخواهی، جدا می‌کند این است که اگر شما نسبت به الف دارای حق باشید و x را نداشته باشید، این نه تنها ظلم است بلکه ظلم در حق شماست. گفتمان حقوق توجه ما را به اشخاصی معطوف می‌دارد که استحقاق‌های عادلانه دارند. ارزش متمایز حق این است که اگر بهره‌مندی از حق مورد تهدید یا انکار قرار بگیرد سزاواری و استحقاق خاص مطالبه حقوق مربوطه برای صاحب حق محفوظ است. این نکته‌ای است که "حق مندی" را از صرف بهره‌مندی از یک منفعت یا طرف‌ذی‌نفع بودن از تکلیف شخص دیگر متمایز می‌سازد (Donnelly 1985a: 1-6; 12-13; 1989: 9-12).

ممکن است حقوق بشر آن حقوقی نباشند که کسی صرفاً چون انسان است دارایشان است، اما مسلماً حقوقی‌اند که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و برای پاسداری از منافع انسانی بنیادین و اخلاقاً معتبر بویژه در برابر تعدی قدرت سیاسی طراحی شده‌اند. این حقوق در مقابل دیگر ادعاها و مطالبات وزن خاصی دارند و فقط به دلائل بسیار قوی می‌توان آنها را نقض کرد. رانلد دوورکین این نظر ناقد را ارائه کرده است که حقوق "ورق حکم"‌اند. البته اگر حقوق را همیشه ناقض تمام دیگر ملاحظات سیاسی و اخلاقی بدانیم تفسیر گمراه‌کننده‌ای از سخن دوورکین کرده‌ایم. دوورکین حقوق را فقط برای "اهداف معمول حکومت سیاسی" ورق حکم می‌دانست، باید گفت اگر چنین باشد این در واقع مفهومی بالنسبه ضعیف از حقوق است (Dworkin 1978: Xi, 92). می‌توان حقوق بشر را به معنایی قوی‌تر ورق حکم دانست به این صورت که حوزه سیطره آنها بیش از قلمرو خط مشی‌های سیاسی معمول است، البته این نیز معقول نیست که مدعی سیطره و غلبه حقوق بر همه ملاحظات دیگر باشیم. ماده ۲۹ اعلامیه جهانی برای حقوق بشر محدودیتی منظور می‌دارد تا "مقتضیات اخلاقی صحیح و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرائط یک جامعه دموکراتیک" را برآورده سازد.

ارزش‌های دیگر

گامی منتقدان گفتمان حقوق می‌گویند ارزش‌های اخلاقی مهم‌تر از حقوق نیز وجود دارند و توسل به حقوق ممکن است تضعیف‌کننده آن ارزش‌ها باشد. مثلاً والدین باید دوستدار کودکانشان باشند و بچه‌ها باید به آنها احترام بگذارند. اما اگر بچه‌ها یا والدین بخواهند به حقوقشان توسل بجویند رابطه دوطرفه محبت و احترام از بین می‌رود. البته اگر والدین به جد به کودکانشان آسیب برسانند بچه‌ها یا بزرگسالان حامی آنها می‌توانند به حقوق کودکان متوسل شوند. پای حقوق وقتی به میان کشیده می‌شود که دیگر ارزش‌ها، که ممکن است در وضعیت ایده‌آل اولویت با آنها باشد، در کار نباشند. افراد وقتی مدعی حقوق می‌شوند که بهره‌مندی و تمتع‌شان از متعلقات حقوق‌شان مورد تهدید قرار بگیرد. ولی، اگر بهره‌مندی از متعلقات حقوق متعارف و معمول باشد و بالطبع توسل به حقوق و کاربست‌شان نادر باشد حقوق به بهترین وجهی محفوظ خواهند ماند. (Donnelly 1985a: 13-15).

توجیه اساسی گفتمان حقوق این است که این گفتمان به چالش با نظم اجتماعی ناعادلانه مشروعیت می‌بخشد. لذا در جایی که عدالت حاکم باشد توسل به حقوق غیرضروری است. این نکته پاسخی است به این ایراد که می‌گوید مفهوم حقوق تضعیف‌کننده انسجام اجتماعی است.

برخی از نظریه پردازان می‌گویند حقوقی که عملی و قابل اجرا نباشند اصلاً حقوق نیستند. اما باید گفت افراد می‌توانند نسبت به چیزهایی حقی اخلاقی داشته باشند حتی اگر آن حق قابل اجرا نباشد. یهودیان در آلمان نازی دارای بسیاری از حقوق اخلاقی بودند که اجرا شدنی نبود. با شناسایی حقوق اخلاقی که در زمان حاضر اجرا نمی‌شوند می‌توان به اجرا شدنشان در آینده کمک کرد. دانی این نکته را نیز متذکر می‌شود که حقوق می‌توانند به گونه‌ای سلسله مراتبی وجود داشته باشند، از رسوم و عادات گرفته تا قانون ملی و بین‌المللی تا یک فلسفه جهانشمول. مطالبه‌کنندگان حقوق معمولاً پائین‌ترین سطح ممکن را ترجیح می‌دهند. توسل جستن به قانون محلی معمولاً آسان‌تر و مؤثرتر از توسل جستن به اعلامیه جهانی

حقوق بشر یا فلسفه اخلاق ایمانوئل کانت است (Donnelly 1985a: 15-21).

فلاسفه گاهی از اخلاقیات مبتنی بر حقوق سخن می گویند و ممکن است حقوق بشر نمونه چنین اخلاقی به نظر برسد. اما دلائل قانع کننده ای در رد این دیدگاه وجود دارد. نخست، اگر حقوق اساس و مبنای اخلاق باشند در آن صورت نمی توان با توسل به ارزش های بنیادی تر، از حقوق در برابر منتقدان دفاع کرد. دوم، حقوق باید با دیگر ارزش ها تعادل داشته باشند و پذیرش این مسئله که حقوق همواره بنیادی تر از دیگر ارزش هایتند جزم گرایانه (دگماتیک) خواهد بود. این نکته ما را قادر می سازد که اولویت مناسبی را برای حقوق بشر در نظر بگیریم. با این حال، اگر بخواهیم تفسیری معقول و موجه از محدودیت های حقوق ارائه کنیم باید دیگر ارزش ها را نیز مدنظر داشته باشیم. نمی توان به این پرسش که مثلاً آیا من حق اهانت به دین شخص دیگر را دارم یا نه، به گونه ای معقول، فقط با این فرض که حقوق همواره نسبت به دیگر ارزش ها اولویت دارد پاسخ داد، چرا که در ابتدا باید وزن اخلاقی دیگر ارزش های موجود را مشخص و ارزیابی کنیم. حقوق مهم اند، اما تمام اخلاق را دربر نمی گیرند. ممکن است ما حق انجام کاری اخلاقاً نادرست را داشته باشیم: مثلاً نقد غیرمنصفانه دولتمان. و نیز ممکن است وظیفه ای اخلاقی در قبال انجام کاری داشته باشیم که هیچ کس دارای این حق نیست که انجامش را از ما بخواهد: مثلاً کمک های سخاوتمندانه کردن به سازمان های بشردوستانه. خلاصه آنکه ممکن است "حق انجام کار اشتباه" را داشته باشیم و نیز ممکن است مکلف به نیکوکاری باشیم در صورتی که هیچ حقی مطابق با آن وجود ندارد. هرکسی ممکن است حق آزادی های خاصی را داشته باشد اما هیچ کس حق جامعه ای آزاد را ندارد، چرا که هیچ کس وظیفه فراهم کردن چنین جامعه ای را ندارد. بنابراین، ممکن است جامعه آزاد خیری جمعی باشد که قابل تحویل به حقوق فردی نیست و نیز ممکن است توجیهات فردی یا جمعی برای حقوق وجود داشته باشد. مثلاً حق آزادی بیان را می توان به چند گونه توجیه کرد: براساس حق سخنگو در ابراز دیدگاه هایش، براساس حق شنونده در

شنیدن آن دیدگاه‌ها و یا براساس خیر جمعی جامعه‌ای آزاد. تصور درست‌تر از آزادی مطبوعات این است که این آزادی خیر جمعی یک جامعه آزاد است، نه قابل تحویل به مجموعه حقوق فردی ناشران، ویراستاران، روزنامه نگاران یا خوانندگان. ما نسبت به هر چیز خوب یا هر چیزی که بدان نیاز داریم دارای حق انسانی نیستیم. ممکن است ما نیازمند به دوست داشته شدن باشیم و محبوب بودن امری پسندیده باشد اما، ما حقی بشری نسبت به دوست داشته شدن نداریم، زیرا هیچ کس وظیفه ندارد ما را دوست داشته باشد. بنابراین حتی اگر این مطلب درست باشد که حقوق بشر ارزش‌های به‌ویژه مهمی هستند باز هم باید گفت نسبت میان حقوق و دیگر ارزش‌های اخلاقی نسبتی پیچیده است.

در اینکه چه کسی در برابر حقوق بشر مکلف است اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاه سنتی بر آن است که فقط یا عمدتاً دولت‌ها چنین وظیفه‌ای دارند. اما این دیدگاهی قابل تردید است. ماده ۳۰ اعلامیه جهانی، نقض حقوق بشر از سوی گروه‌های غیردولتی یا افراد را تصویر می‌کند. توجه به عوامل غیردولتی قدرتمندی، مثل شرکت‌های چند ملیتی و نیز تحلیل فمینیستی از حریم "خصوصی" به عنوان جایی که حقوق زنان در آن نقض می‌شود، منجر به دیدگاه جدیدی در میان متفکران حقوق بشر شده است. مبنی بر اینکه نظریه سنتی حقوق بشر به صورتی افراطی دغدغه دولت را، به عنوان موجودی که مطالبات حقوق بشری را از او باید خواست، داشته است. ممکن است مخالفان بگویند با این همه هنوز وظیفه اصلی ممانعت از نقض حقوق بشر توسط شرکت‌های خصوصی و یا حفاظت از حقوق زنان برعهده دولت است. همچنین پرسشی در اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر مفهوم حقوق بشر به آسیب‌های حریم "خصوصی" بسط یابد و جرم‌های زیادی را شامل شود آیا این امر موجب از دست رفتن تمایز و روشنی مفهوم حقوق بشر نمی‌شود؟

چرا باید این باور را پذیرفت که حقوق بشر بر ارزش‌های سنتی متعارض با خود اولویت دارد؟ دانلی می‌گوید عوامل مدرنیزاسیون

تضعیف‌کننده جوامع سنتی و پاسداری هائی است که آنها از اعضایشان می‌کردند؛ لذا این اعضاء اکنون نیازمند حفظ و حراست ناشی از حقوق بشر هستند، حتی اگر حقوق بشر مفهومی بیگانه از فرهنگ‌های سنتی آنان باشد. ممکن است در امر تعیین سرنوشت فرهنگی و سیاسی به دست خود حسن و امتیازی نهفته باشد، اما باید توجه کرد که مفهوم حقوق بشر در جهت حفاظت از کرامت انسانی محدودیت هائی برای تعیین سرنوشت ایجاد می‌کند (Donnelly 1985a: 82-5). این مطلب جایگاه حقوق بشر را به خوبی نشان می‌دهد اما از حقوق بشر در برابر معتقدان به برتری فرهنگ‌هایی که از بعضی لحاظ‌ها ناقض حقوق بشرند (فرهنگ‌هایی که مثلاً به دین خاصی امتیاز می‌بخشند) نسبت به فرهنگ‌هایی که به اعلامیه جهانی التزام مؤکدتری دارند دفاع نمی‌کند.

دائلی با توسل به اجماع بین‌المللی بر سر حقوق بشر، اجماعی که به نظر او مبتنی است بر "نظریه‌ای معقول و جالب در باب سرشت بشر"، از دلیل "مدرنیزاسیون" خود دفاع می‌کند (9: 2001; 85: 1999; 4-21: 1989). در واقع باید گفت دائلی سه مبنا برای حقوق بشر قائل است: اجماع، نظریه‌ای معقول درباره سرشت انسان، نظریه‌ای جذاب درباره سرشت انسان، اما به نظر می‌رسد دائلی دوستدار دلیل اجماع است، چرا که این دلیل از نظریه‌های فلسفی بحث‌انگیز درباره سرشت انسان اجتناب می‌کند. اما این دلیل قانع‌کننده نیست نه تنها به این دلیل که روشن نیست که اجماعی واقعی موجود باشد بلکه نیز به این دلیل که این اجماع مقروض مبتنی بر واقعیت است نه اخلاق و بنابراین فی حد نفسه چیزی را توجیه نمی‌کند. توسل دائلی به نظریه‌ای "معقول" و "جذاب" درباره سرشت انسان و اینکه آن را مبتنی بر ارزش لیبرال خودگردانی¹ می‌داند نشان‌دهنده پذیرش ضمنی این اشکالات است (11-12: 2001). این نظریه بدیل نیز مشکلاتی دارد: برخی از فرهنگ‌ها برای خودگردانی ارزشی قائل نیستند و

حتا لیبرال‌ها که عموماً به آن ارجح می‌نهند با یکدیگر درباره معنا و اهمیت آن اختلاف دارند (Parekh 1994; Kymlicka 1995; Barry 2001).

سرشت انسان

دانشی این نظر را که حقوق بشر بر نیازهای انسان مبتنی است رد می‌کند، زیرا که به نظر او هیچ راه علمی برای تثبیت مجموعه‌ای مورد وفاق از نیازهای انسان وجود ندارد و در واقع، نیاز به "کرامت" بشر است که مبنای حقوق بشر است نه "نیازهای" او از این لحاظ که نیازهای اویند. اما رابطه بین حقوق بشر و "کرامت" همانند رابطه اش با "نیازها" مشکل‌زاست: برای مثال، حق امنیت شخصی ممکن است مبتنی بر نیاز انسان یا شرط کرامت باشد. اکثر مردم در اکثر اوقات به امنیت "نیاز دارند" اما امنیت همواره برای زندگی با کرامت لازم نیست: مثلاً سربازان می‌توانند زندگی با کرامتی داشته باشند اما بدون همانقدر امنیتی که شهروندان معمولاً بدان نیاز دارند. ارتباط بین نیازها و حقوق یقیناً پیچیده است. کسی ممکن است نیاز به چیزی داشته باشد اما هیچ حقی نسبت بدان نداشته باشد، زیرا باعث تحمیل خواسته‌های نامعقول بر دیگران می‌شود. شما ممکن است نیاز به دوستی داشته باشید اما حق بشری برای آن ندارید زیرا هیچ کس وظیفه ندارد که دوست‌تان باشد. گرچه حقوق بشر را نمی‌توان مستقیماً از نیازها استنتاج کرد، اما به نظر می‌رسد نیازهای خاصی، مثل نیاز به غذا، می‌تواند مبنایی برای برخی از حقوق بشر باشد. ممکن است سطح خاصی از غذا لازماً زندگی با کرامت باشد و این می‌تواند مبنایی برای حق انسان نسبت به غذا باشد اما از آن طرف نیاز انسان به غذا نیز می‌تواند از این حق حمایت کند.

استفاده ترکیبی از نیازها و کرامت، به گونه‌ای ضمنی، در نظریه "قابلیت‌ها"¹ی مارتا نوسبام مندرج است. این نظریه سعی در تبیین مبنایی دارد که ما براساس آن دیگران را به رغم همه تغییرات تاریخی و تمایزات

فرهنگی به عنوان انسان می‌شناسیم. بنابر نظریه او، قابلیت‌های معینی برای تعریف انسان لازم‌اند. این قابلیت‌ها از نظریه‌ای مابعدالطبیعی و اختلافی درباره سرشت انسان استنتاج نمی‌شوند بلکه برآمده از شواهدی تاریخی‌اند. نظریه قابلیت‌های انسانی می‌خواهد با تحت پوشش قرار دادن تفاوت‌های دینی و مذهبی، فرهنگی و فلسفی، البته در عین حساسیت به تاریخ و تفاوت فرهنگی، تا حد ممکن عام و جهانشمول باشد. لذا این گونه نیست که این نظریه تنها تفاسیری خاص از سرشت انسانی را معتبر بداند، بلکه به دنبال اجماع درباره هر چیزی است که ضرورتاً انسانی است. فهرست این نظریه از کارکردهای ضروری انسان عمداً مبهم است تا خصوصیات گونه‌گون انسان، بنابر درک‌های شخصی و محلی مختلف، را جایز بشمرد. به هر حال، این فهرست باید باز و قابل انعطاف باشد زیرا محصول تبادلات میان فرهنگی است. این فهرست هم محدودیت‌ها و هم قابلیت‌های انسان را دربرمی‌گیرد، زیرا انسان موجودی است که هم نیاز دارد و هم قابلیت.

پیامدهای این دیدگاه چیست؟ ما انسان را موجودی میرا می‌شناسیم، موجودی که عموماً از مرگ بیزار است، گرچه در برخی شرایط خاص مرگ را بر بدیل‌های آن ترجیح می‌دهد. انسان‌ها دارای بدن هستند. آنها لااقل نیازمند کمترین میزان غذا، نوشیدنی و سرپناه هستند. انسان‌ها در آغاز زندگی‌شان به صورت کودکانی وابسته و نیازمندند. آنها لذت و درد را تجربه می‌کنند و به طور کلی از درد و رنج بیزارند. اکثرشان شهوت جنسی را تجربه می‌کنند. از مکانی به مکان دیگر حرکت می‌کنند. درک‌شان از جهان بیرون از راه حواس‌شان است. تخیل دارند، فکر می‌کنند، تمیز می‌دهند و به دنبال فهمیدن هستند. از عقل عملی برخوردارند، درباره موجبات یک زندگی خوب می‌اندیشند و به دنبال عمل براساس این اندیشه‌ها هستند. نوعی احساس وابستگی و علاقه به دیگر انسان‌ها را تشخیص می‌دهند و دارند. در جهانی طبیعی زندگی می‌کنند که با آن باید ارتباطی مناسب برقرار کنند. بازی می‌کنند و می‌خندند. با این حال، افرادی جدای از هم‌اند: در تمام فرهنگ‌ها مرگ و تولد انسان‌ها به

گونه‌ای فردی است، و هر چه قدر روابط نزدیکی با دیگران داشته باشند اما به هر حال به گونه‌ی افرادی جدا از هم با یکدیگر ارتباط دارند.

این نظریه دو آستانه^۱ تعیین می‌کند زیر آستانه اول زندگی انسانی نیست و زیر آستانه دوم زندگی خوب نیست. با اینکه این نظریه زمینه ساز خودگردانی انسان است، اما چندان سخنی در این باره نمی‌تواند بگوید که چگونه مردمی که به آستانه اول رسیده‌اند می‌توانند به دومی هم برسند. البته تمام قابلیت‌های اساسی متمایز و به گونه‌ای بنیانی مهم‌اند. به همین دلیل میزانی که مجازیم یکی از آنها را، به بهای کاستن از دیگری، افزایش دهیم محدودیت‌های مؤکدی دارد. البته ممکن است قابلیت‌ها به یکدیگر وابستگی دو جانبه داشته باشند: ما ممکن است برای رسیدن به غذا نیازمند حرکت باشیم.

اعتبار نظریه قابلیت‌ها نیازمند توافق همگانی بالفعل نیست. البته برخی از ایرادات به فهرست ارائه شده از سوی نظریه موجب تأیید برخی از مؤلفه‌های آن نظیر عقل عملی و اعتناء به دیگران^۲ می‌شود. این نظریه به دست دهنده مفهومی از انسانیت مشترک، احترام به تفاوت‌های فرهنگی، و نیز مبنایی برای نقد اعمال فرهنگی خاص است. نظریه قابلیت‌ها مبتنی است بر گفت و گوی مشارکت جویانه میان کسانی که اصول به عمد مبهم آن را به گونه‌ای متفاوت و در واکنش به شرایط متفاوت خود تفسیر می‌کنند. این نظریه، با تلقی‌اش از عقل عملی به عنوان یکی از قابلیت‌های بنیادین انسان، به ارزش خودگردانی انسان توجه می‌کند. از این رو، با پاره‌ای از ارزش‌های اساسی لیبرال هماهنگ است. ولی، تأکید بر شرایط مادی انتخاب بیشتر سوسیال دموکراتیک است تا لیبرال. این نظریه به شدت ضد نژادپرستانه و ضد جنس‌گرایانه^۳ است زیرا نژادپرستان و جنس‌گرایان دقیقاً منکر مفهوم انسانیت مشترک مورد تأکید نظریه هستند.

1. threshold

2. the recognition of others

3. anti-sexist

نظریه قابلیت‌ها، با ارجاع به کیفیت زندگی برای همه افراد جامعه مبنایی برای ارزیابی سنت‌ها، شرایط اجتماعی و جوامع فراهم می‌کند. مارتا نوسبام مدعی است نظریه‌اش برانگیزاننده عمل اخلاقی است، زیرا اندیشه آسیب‌پذیری مشترک، زیربنای احساس همدلی و اندیشه قابلیت‌های انسانی، اساسی برای احترام است (Nussbaum 1992).

شباهت‌های زیادی بین مفهوم نوسبام از قابلیت‌ها و مفهوم حقوق بشر وجود دارد. مثلاً قابلیت عقل عملی اساسی را برای پاسداری از آزادی وجدان فراهم می‌کند. اما نوسبام ملاحظات درباره حقوق بشر دارد. او می‌گوید مفهوم قابلیت‌ها هم روشن‌تر است و هم از نظر میان فرهنگی جذاب‌تر، گرچه او می‌پذیرد که ممکن است نظریه او توجیهی برای مطالبات حقوقی باشد (Nussbaum 2000:5, 79, 96-101). مع‌هذا، دو ایراد اساسی به نظریه قابلیت‌ها وجود دارد. اول آنکه قابلیت‌ها واقعیت‌هایی طبیعی‌اند و بنابراین از نظر اخلاقی خنثی و به گونه‌ای بالقوه اخلاقاً بد هستند: برای مثال تخیل می‌تواند آفریننده آثار هنری یا روش‌های جدید شکنجه باشد. در این صورت، ما نیازمند نظریه اخلاقی دیگری هستیم تا با آن قابلیت‌های خوب را از بد تمیز دهیم. ایراد دوم آن است که نظریه در مورد تعارض بین برآوردن یک نیاز و برآوردن نیاز دیگر هیچ‌گونه راهنمایی نمی‌کند (Gray 1986: 47-9).

انسانی است و این امر تا اندازه‌ای قابلیت‌های خوب و بد را از هم جدا می‌سازد: برای مثال، هنر، بیشتر منتهی به رشد انسانی می‌شود تا به شکنجه. پاسخ به ایراد دوم این است که قابلیت‌های اولیه بر قابلیت‌های پیشرفته‌تر اولویت دارند و نظریه ادعای بیشتری درباره تعیین اولویت‌ها ندارد. نوسبام برای نظریه‌اش حجیت نهایی و تمامیت قائل نیست، بلکه معتقد است که نظریه او نسبت به دیگر نظریه‌های رقیب مبنای قوی‌تری برای ارزیابی سیاست‌های اجتماعی به دست می‌دهد (Nussbaum 2000) از این حیث نظریه او مبنای انسان‌شناسانه - فلسفی بالنسبه قوی‌ای برای توجیه حقوق بشر فراهم می‌کند.

هم نظریه حقوق طبیعی و هم جایگاه حقوق بشر در حقوق بین‌الملل نشان از محتوای بالنسبه ثابت حقوق بشر دارد. البته مفاهیم حقوق بشر در طول زمان تغییر می‌کنند. چنین تغییراتی را می‌توان با ارجاع به تغییرات پدیدار شونده در ارزش‌ها و تهدیدات علیه آنها توضیح داد. (Donnelly 1985a:35) نظریه قابلیت‌ها بین قابلیت‌های ایستاتر و پویاتر فرق می‌گذارد. ممکن است این نظریه نتواند به خوبی دیدگاه دانلی که حقوق بشر را حقوقی "ساخته شده به دست اجتماع" می‌داند تغییرات حقوقی را توضیح دهد، اما با ارجاع به مفهومی که از کیفیت زندگی دارد ارزیابی بهتری از چنین تغییراتی ارائه می‌کند. دانلی می‌گوید حقوق بشر شرایط را برای توسعه سالم¹ فراهم می‌کند (Donnelly 1985a: 38, 40) اما ساخت‌گرایی اجتماعی² نمی‌تواند بدون اتکا به نظریه‌ای، مثل نظریه قابلیت توضیح دهد که توسعه سالم چیست. دانلی می‌پذیرد که نظریه ساخت‌گرایانه نیازمند یک "انسان‌شناسی فلسفی از لحاظ سیاسی متناسب" است تا بتواند "نظریه‌ای بنیادین در باب سرشت انسان" عرضه کند که به دنبال آن فهرست‌هایی از نظر فلسفی قابل دفاع از حقوق بشر فراهم آید (Donnelly 1985a: 36-7). به نظر دانلی، توجیه و هدف کاربست حقوق بشر واقعاً انسان ساختن انسان است و این نکته موجب نزدیک‌تر شدن نظریه دانلی به رویکرد "قابلیت‌ها"ی نوسبام می‌شود (Donnelly 1989:17-19, 212).

تعارض بین حقوق

چنان‌که در فصل دوم گفته شد فلسفه سودگرایی در گذشته تاریخی مفهوم حقوق بشر را به چالش کشیده است. سودگرایی حقوق طبیعی را به عنوان امری غیرعلمی و مخرب نظم اجتماعی رد می‌کند و اصل سود را به عنوان ضابطه‌ای جایگزین برای مشروعیت دولت‌ها پیشنهاد می‌کند. این

1. healthy development

2. social constructivism

اصل را می‌توان به صورت خیر عمومی، بیشترین سعادت برای بیشترین تعداد، افزایش رفاه یا قرآنتی مشابه تفسیر کرد. اما مفهوم حقوق بشر بعد از جنگ جهانی دوم به عنوان مفهومی مناسب‌تر از مفهوم سود در جهت روشنگری اشتباهات فاشیسم احیاء شد. مشکلی که در ارتباط با مفهوم افزایش سعادت سودگرایان وجود داشت، این بود که افزایش سعادت در اساس با فاشیسم مخالفی نداشت و حتماً ممکن بود در برخی شرایط آن را تأیید کند. البته حتماً مفهوم جدید حقوق بشر توسل به سودگرایی را در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی می‌پذیرد آنجا که می‌گوید حقوق بشر ممکن است به خاطر برخی از اهداف از جمله "رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک" دچار محدودیت‌هایی شود.

دیدیم که نظریه پردازان حقوق بشر اغلب ارتباط بین حقوق بشر و خیر عمومی را براساس ایده دورکین مبنی بر اولی بودن حقوق بشر بر خیر عمومی توضیح می‌دهند، اما معنا و توجیه این فرمول نوعاً روشن نیست. اگر حقوق انسانی یک شخص خیر جامعه را به خطر بیندازد چرا باید حقوق بشر بر خیر عمومی اولی باشد؟ این مسئله مشکل‌تر می‌شود اگر خود "خیر عمومی" را بتوان براساس حقوق بشر تحلیل کرد. فرض کنید که بتوان با کشتن یک شخص از اعضای برای نجات ۱۰ نفر استفاده کرد. آن ده نفر دارای حق انسانی نسبت به زندگی اند. اما حامیان حقوق بشر شهوداً اکراه دارند از اینکه شخصی را برای نجات ۱۰ نفر بکشند. انجام چنین کاری را می‌توان براساس آنچه گاهی "سودگرایی حقوق" نامیده می‌شود توجیه کرد که بنابراین باید حفاظت از حقوق را به حداکثر رساند. اما حامیان حقوق بشر نوعاً از قربانی کردن حقوق انسانی یک نفر برای حفاظت از حقوق انسانی دیگران اکراه دارند. توافقی بر سر راه حل‌های این تعارضات وجود ندارد.

چونز می‌گویید، ممکن است سودگرایی قاعده‌نگر به گونه‌ای پارادوکسیکال در اینجا به کمک نظریه حقوق بشر بیاید. سودگرایی قاعده‌نگر می‌گوید، ما باید مطابق قواعدی زیست کنیم که بیشترین پشتیبانی

را از خیر عمومی داشته باشند. استدلال سودگرایان قاعده‌نگر بر عدم نقض حقوق انسانی یک شخص حتا برای حفاظت از حقوق انسانی دیگران این است که این نقض، نقض یک قاعده‌ی موجه است و چنین نقضی نباید انجام شود حتا اگر، در کوتاه مدت، نفعش بیش از ضررش باشد (Jones 1994:203-4) برای کسانی که باور دارند هرگز نباید برای حفاظت از حقوق انسانی اکثریت، حقوق انسانی اقلیت را نقض کرد این راه حل موجه و معقولی است، اما قطعی نیست که ما همواره بایست چنین دیدگاهی اتخاذ کنیم.

مشکل زیربنایی پیش روی ما این است که گرچه حقوق بشر جزء ارزش‌های عمیق محسوب می‌شوند، اما ممکن است با دیگر حقوق انسانی یا با همان حقوق انسانی اما مربوط به دیگری یا با دیگر ارزش‌ها تعارض کنند. ساخت‌گرایی دانلی در مواجهه با چنین تعارضاتی راهگشا نیست. الن گویرث برای حل آنها نظریه‌ای را مطرح می‌کند. بنا بر نظر او حقوق بشر موجه‌اند زیرا برای عمل اخلاقی ضروری‌اند. لذا وقتی حقوق بشر تعارض می‌کنند، آن حقوقی که برای عمل اخلاقی مهم‌تراند باید اولویت پیدا کنند بر آن حقوقی که اهمیت کمتری از این جهت دارند. مثلاً حق از گرسنگی نمردن اولویت دارد بر حق مرخصی همراه با دستمزد (Gewirth 1978; 1982) اما این نظریه هیچ راه حلی برای تعارض بین حقوق با اهمیت برابر ارائه نمی‌کند.

آن دسته از نظریه پردازان سیاسی که باور دارند مفهوم حقوق بشر جهانی "امپریالیستی" است، اما با این حال، نمی‌خواهند اندیشه‌ی معیارهای حداقل برای رفتار حکومتی مناسب را به کنار نهند، به مفهوم "حقوق اساسی" روی می‌آورند (Walzer 1980; Rawls 1993; Miller, D. 1995). شو، حقوق اساسی را حقوقی تعریف می‌کند که بهره‌مندی از آنها برای بهره‌مندی از همه‌ی دیگر حقوق ضروری است. برای حفاظت از حقوق اساسی می‌توان دیگر حقوق را نقض کرد (اگر ضرورتی در کار باشد) اما حقوق اساسی را نمی‌توان به خاطر دیگر حقوق نقض کرد. مفهوم حقوق اساسی در ارتباط با مسئله تعارض میان حقوق راهنمایی‌هایی پیش می‌نهد (Shue 1996). البته روشن نیست که همه حقوق، برای بهره‌مندی از

دیگر حقوق ضروری باشند. مثلاً اگرچه خوردن برای بهره‌مندی از آزادی بیان ضروری است، حق خوردن ضروری نیست. دانی همچنین نگران است که تعیین "حقوق اساسی" ممکن است منجر به غفلت از دیگر حقوق انسان شود که بنابر نظریه او برای زندگی کرامت‌مندانه انسان ضروری‌اند (Nickel 1987:102-5; Donnelly 1989:38-41). پس مفهوم "حقوق اساسی" اختلافی است و در نتیجه در حل مسئله تعارض حقوق زیاد راهگشا نخواهد بود.

شاید چنین تعارضاتی از جهت نظری غیرقابل حل باشند. اگر چنین باشد نکته‌ای است قابل توجه، زیرا گفتمان حقوق بشر عموماً از پذیرش امکان حل نشدن دو راه‌های زندگی اخلاقی و سیاسی‌اگره دارد. این ممکن است به این دلیل باشد که حقوق بشر اغلب به عنوان راه‌حل‌های ساده برای مسائل پیچیده بیان می‌شوند. اما شاید بتوان با یک قاعده‌بندی پیچیده‌تر از حقوق، برخی از تعارضات آشکار را حل کرد. مثلاً، حق آزادی بیان تعارضی با حق تعدی نژادی نبودن نمی‌داشت اگر حق آزادی بیان، حق بیان برخی از اشکال تعدی را استثنا می‌کرد (Jones 1994:199-201).

اشتاینز استدلال می‌کند که تعارض حقوق منجر به خودسری‌های غیرقابل تحمل می‌شود، بنابراین حقوق باید "قابل جمع" باشند یعنی فقط نظریه‌ای درباره حقوق که از تعارضات اجتناب می‌کند معقول است. البته نظریه حقوقی او فقط آن دسته از حقوق مربوط به مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد که اکثر حقوق اقتصادی و اجتماعی مورد قبول سازمان ملل را از دور خارج می‌کند (Steiner 1994). منتقدان اشتاینز می‌گویند نظریه او کنار زده شدن غیرقابل تحمل حقوق انسانی اساسی از سوی حقوق مالکیت را رومی دارد.

دیدگاه مرسوم وجود دارد مبنی بر اینکه فقط حقوق سیاسی و مدنی حقوق بشر واقعی محسوب می‌شوند، زیرا لازمه این حقوق فقط عدم کنش حکومت‌ها است (برای مثال، انجام ندادن شکنجه)، لذا امکان تحقق فراگیر را

دارند در حالی که حقوق اقتصادی و اجتماعی مبتنی بر نهادهای خاصی اند که جهانی نیستند (مثل دولت رفاه) و تحقق این حقوق برای برخی از دولت‌ها زیاده از حد پرهزینه است. هیچ وظیفه‌ای برای انجام کار غیرممکن وجود ندارد و اگر غیرممکن است که به برخی از نیازهای اقتصادی و اجتماعی توجه بشود، در آن صورت، هیچ حقی نیز نسبت به برآورده شدن آنها وجود ندارد (Cranston 1973; Rawls 1999:80). شو و دانلی پاسخ استواری به این استدلال‌ها می‌دهند. دانلی می‌گوید در تمایز بین این دو گونه از حقوق اشتباهی روی داده است: برای مثال، حق مالکیت جزء حقوق مدنی محسوب شده است در حالی که به همان اندازه معقول است آن راجعاً حقوق اقتصادی بدانیم. شو استدلال می‌کند که عدم مراعات حقوق اساسی اقتصادی خاصی، مثل حق امرار معاش، حقوق مدنی و سیاسی را بی‌ارزش می‌سازد. همچنین هر دو استدلال می‌کنند که حفاظت و پاسداری از حقوق مدنی و سیاسی نیز می‌تواند پرهزینه باشد (مثل فراهم کردن دادرسی عادلانه) و هر دو نوع حقوق ممکن است کنش و یا بی‌کنشی مثبت از ناحیه دولت‌ها را لازم داشته باشند. بنابراین هیچ مبنایی برای تلقی حقوق سیاسی و مدنی به عنوان یگانه حقوق بشر واقعی وجود ندارد (Shue 1996; Donnelly 1989).

دموکراسی

باور عمومی بر این است که حقوق بشر و دموکراسی از هم حمایت می‌کنند یا از حیث تعریف به هم وابسته هستند. مثلاً اعلامیه وین در ۱۹۹۳ ادعا می‌کند دموکراسی و حقوق بشر "لازم و ملزوم یکدیگر و تقویت‌کننده هم" هستند. اما روابط بین این دو کاملاً پیچیده است. ارزش‌های مشابه، مثل احترام به کرامت افراد، ممکن است هم برای حقوق بشر و هم برای دموکراسی مبنا فراهم بیاورند. همچنین ممکن است دموکراسی از نظر تجربی مهمترین شکل حکومت برای حفاظت از حقوق بشر باشد، اگرچه برخی از دموکراسی‌های انتخاباتی نمی‌توانند از حقوق اقتصادی و اجتماعی پاسداری کنند، در حالی که برخی از رژیم‌های اقتدارگرا این کار را

به خوبی انجام می دهند (Chun 2001). مع هذا، حقوق بشر و دموکراسی مبانی نظری متفاوت و بالقوه متعارض دارند. نظریه دموکراتیک می پرسد: چه کسی باید حکومت کند و پاسخ می دهد: مردم. نظریه حقوق بشر می پرسد: حاکمان چگونه رفتاری باید داشته باشند و پاسخ می دهد: آنها باید به حقوق انسانی همه افراد احترام بگذارند. دموکراسی مفهومی جمعی است و دولت های دموکراتیک می توانند حقوق انسانی افراد را نقض کنند. در مقابل، مفهوم حقوق بشر برای محدود کردن قدرت دولت ها آمده و تا آنجا که حکومت ها را در معرض کنترل عمومی قرار می دهد دارای ویژگی دموکراتیک است. اما، حقوق بشر قدرت مشروع همه حکومت ها از جمله حکومت های دموکراتیک را محدود می کنند. لذاست که حقوق بشر را اغلب با تحکیم جایگاه شان در قانون اساسی حفظ می کنند. این امر قدرت را از تصمیم گیران سیاسی به صورت دموکراتیک انتخاب شده به قضاتی منتقل می کند که معمولاً از راه دموکراتیک انتخاب نمی شوند.

والدین نقدی مبتنی بر حقوق از مسئله تحکیم حقوق در قانون اساسی ارائه می کند. او استدلال می کند که اگر ارزش حقوق بشر از کرامت افراد ناشی می شود، نتیجه مشارکت دموکراتیک چنین افرادی باید مقدم بر رأی قضات دادگاه ها باشد (Waldron 1993). همین طور دال استدلال می کند که مردم در تشخیص خیرشان بهترین قاضی اند و بنابراین مطمئن ترین پاسداران حقوق شان نیز خودشان هستند. دموکراسی به این معنا مقدم بر حقوق است (Dahl 1989). اما دوورکین قائل به تمایز بین دموکراسی اکثریتی و دموکراسی برابرطلبانه می شود. دموکراسی اکثریت "دیکتاتوری اکثریت" را مجاز می شمرد و شکلی معیوب از دموکراسی است، چرا که منکر تساوی تمام شهروندان است. دموکراسی برابرطلبانه تساوی تمام شهروندان را به رسمیت می شناسد و بنابراین حقوق شان را در یک قانون اساسی تحکیم می کند تا از نقض توسط اکثریت محفوظ بمانند. حفاظت قانون اساسی از حقوق دموکراتیک، بنابر نظر دوورکین، امری غیردموکراتیک نیست زیرا به منظور حفاظت از تساوی دموکراتیکی صورت

می‌گیرد (Dworkin 1978; 1996). حل این نزاع مشکل است تا اندازه‌ای به این جهت که مستلزم پرسش‌های تجربی پیچیده‌ای در باب نتایج تصمیمات دادگاه‌هاست. بیشتر دموکراسی‌های موجود حفاظت از حقوق اساسی را به دادگاه‌های مستقل می‌سپارند. اما نه دادگاه‌ها و نه مجلس‌های انتخابی تضمین‌کننده دفاع از حقوق بشر یا دموکراسی نیستند. برخی از نظریه پردازان استدلال می‌کنند که یک فرهنگ سیاسی بسیار مؤثر محافظ مطمئن‌تری برای حقوق بشر و دموکراسی است تا نهادهای خاص.

نتیجه

مفهوم حقوق بشر اغلب مورد این نقد واقع می‌شود که "فردگرا" است، بر حقوق، و نه بر مسئولیت تأکید می‌کند و نیز برانگیزاننده خودخواهی است. اما باید در نظر داشت که نظریه کلاسیک حقوق طبیعی لاک مبتنی بر قانون طبیعی‌ای بود که بر همه این وظیفه را تکلیف می‌کرد که به حقوق دیگران احترام بگذارند. البته از مفهوم حقوق می‌توان به گونه‌ای خودخواهانه استفاده کرد، کما اینکه همه مفاهیم می‌توانند مورد سوء استفاده واقع شوند: مثلاً قدرتمندان می‌توانند با استفاده از مفهوم وظیفه ضعیفان را کنترل کنند. اما حامیان حقوق اغلب برای حقوق دیگران می‌جنگند و در این کارشان عاملانی خودخواه نیستند. ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر تصدیق می‌کند که همه دارای وظائف اجتماعی‌اند و گویا اعلام می‌دارد که مفهوم حقوق بشر مستلزم وظائفی برای جوامع است که حامی قانون حقوق بشر است (Gewirth 1996). البته گاهی گفته می‌شود پیش فرض مفهوم حقوق بشر مفهوم فرد غیراجتماعی است. اما باید توجه داشت که مفهوم حقوق بشر اساساً مفهومی پایه‌ای برای نظریه مشروعیت حکومت است. لذا، این مفهوم آنقدر از غیراجتماعی بودن به دور است که اساساً مفهومی سیاسی است.

اعلامیه جهانی می‌گوید: شناسایی حقوق بشر مبنای عدالت در کل جهان است. اما معلوم شده است که رابطه بین عدالت و حقوق بشر رابطه‌ای

بحث انگیز و اختلافی است. در همین ارتباط، نظریه پردازان لیبرال عدالت استدلال کرده اند که مفهوم عدالت اساسی تر از مفهوم حقوق بشر است و نظریه های عدالت بهتر می توانند درباره چگونگی توزیع حق سخن بگویند تا مفهوم حقوق بشر. با این حال، نظریه عدالت جایگاه مهمی را به حقوق بشر اختصاص می دهد (Beitz 1979; Barry 1965:149-51). اما برخی از نظریه پردازان باور دارند معتبر بودن یا نبودن مطالبات حقوق بشر بستگی دارد به اینکه مورد تأیید عدالت باشند یا نه (Cranston 1973: 14). در مقابل، دانی استدلال کرده است که مفهوم حقوق بشر روشن تر و کمتر اختلافی است تا مفهوم عدالت (Donnelly 1982). در عمل شاید اختلافات پیرامون مفهوم حقوق بشر کمتر از اختلافاتی باشد که پیرامون هر نظریه خاص درباره عدالت جهانی وجود دارند و بنابراین حقوق بشر از لحاظ سیاسی مفهومی مفیدتر خواهد بود. اما دیدیم که بسیاری از ابعاد و وجوه حقوق بشر نیز بسیار اختلافی است. نظریه های لیبرال عدالت معمولاً حقوق بشر را تأیید می کنند و این که کدام یک از دو رویکرد مبتنی بر حقوق یا مبتنی بر عدالت به سیاست بین المللی کارآمدتر است مسئله ای است که بیشتر به لحاظ عملی باید نسبت بدان تصمیم گیری شود نه نظری.

یکی از ایرادات متداول به مفهوم حقوق بشر این است که طبیعت نمی تواند منشأ حقوق باشد بلکه فقط فرهنگ و نهادهای جوامع خاص می توانند سرچشمه حقوق باشند. این ایراد حداقل به برخی از حقوق مندرج در اعلامیه جهانی وارد شده است. جونز می گوید بنابر ماده ۲۲ "هرکس" حق امنیت اجتماعی دارد و مجاز است حقوق اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی خود را که لازمه کرامت اوست با رعایت تشکیلات و منابع هرکشور به دست آورد. به نظر جونز ماده ۲۲ بیشتر تثبیت کننده حقوق شهروندی است تا حقوق بشر (Jones 1994: 160-3). البته این ماده را باید به عنوان گزاره ای درباره حقوق جهانی قرائت کرد که اجرای متفاوت حقوق را مطابق با تشکیلات و منابع کشورهای متفاوت مجاز می شمرد. مادام که حقوق بشر دارای قیود و محدودیت هائی است جامعه آن محدودیت ها را

مقرر می‌دارد. لذاست که حقوق بشر تشخیصی اجتماعی و بالطبع متغیر می‌یابد (Jones, 1994: 192-4). ماده ۲۹ اعلامیه جهانی مجاز می‌شمرد که حقوق بشر از سوی قانون و به منظور تامین اهداف خاصی محدود شوند، اگرچه متأسفانه واژگان به کار رفته در این بند استثنائاً مبهم‌اند.

حقوق برآمده از قوانین حاکم بر روابط انسان‌ها هستند. به این معنا حقوق ضرورتاً اجتماعی‌اند. این نظر هماهنگ است با این اندیشه که حقوق به دارندگان شان قدرت می‌بخشند. قدرت رابطه‌ای اجتماعی است و قدرت مشروع محدود و مقید می‌شود با قواعدی که از حقوق دیگران حفاظت می‌کنند. ویژگی شاخص مفهوم حقوق این است که صاحبان حقوق بهره‌مند از قدرت می‌شوند. تأکید بر حقوق بشر به جای وظائف بشر تأکید بر سزاواری اخلاقی دارندگان حقوق است البته بدون انکار این مطلب که وضعیت اخلاقی افراد انسانی همچنین مستلزم وظائفی نسبت به دیگران است. مفهوم حقوق بشر خواستار احترام به افراد انسان به عنوان عاملان اخلاقی و داشتن دغدغه آنها به عنوان موجوداتی شکننده و آسیب‌پذیر است. لذا، این مفهوم نه خودگرایانه است و نه ضداجتماعی. نه منکر مسئولیت فردی است نه ارزش جامعه. مفهومی است که ثبات جامعه را تأیید می‌کند در حالی که به استقلال و خودگردانی تک تک افراد احترام می‌گذارد. ممکن است ماریتن و فورسیت به درستی بگویند: بنابراین اختلافات فلسفی و دینی در جهان و ماهیت "ضرورتاً مورد مناقشه" خود فلسفه، احتمالاً اجماع بر مبانی فلسفی حقوق بشر ناممکن است. این ضربه‌ای جدی به مفهوم حقوق بشر نیست زیرا خود ایده مبانی فلسفی مشکل‌زا و دچار اشکال است (Rorty 1993). و دلائلی قوی در حمایت از حقوق بشر وجود دارد، دلائلی برآمده از احترام به کرامت انسانی (Donnelly)، مبانی عمل اخلاقی (Gewirth)، مقتضیات همدلی بشری (Rorty)، یا شرایط رشد و پرورش انسانی (Nussbaum). حقوق بشر کل اخلاق یا سیاست را پوشش نمی‌دهند، بلکه آنها باید با دیگر مفاهیم ارزشی، مثل نظم اجتماعی، متعادل شوند. علاوه بر این، حقوق بشر مطلق نیز نیستند چرا که ممکن است با

یکدیگر در تعارض باشند اما به هر حال، باید توجه داشت که دعوی اخلاقی و بشردوستانه برای اعطای نقش عمده در نظریه سیاسی به مفهوم حقوق بشر دعوی‌ای بس قوی است.



ژورنال شگانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مشخصات کتابشناختی:

* فصلی از ترجمه در دست انتشار کتاب حقوق بشر اثر مایکل فریمن که بزودی توسط نشر ناقد در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

Freeman, Michael, *Human Rights*, (UK & USA: Polity Press & Blackwell, 2003), pp. 55-75.

منابع:

- Barry, B. M. 1965: *Political Argument*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barry, B. M. 2001: *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Beitz, C. 1979: Human rights and social justice. In P. G. Brown and D. Maclean (eds), *Human Rights and U.S. Foreign Policy*. Lexington, MA: Lexington Books, 45-63.
- Carr, E. H. 1949: The Rights of Man. In UNESCO (ed.), *Human Rights: comments and interpretations*. Westport, CT: Greenwood Press, 19-23.
- Chun, L. 2001: Human rights and democracy: the case for decoupling. *International Journal of Human Rights*, 5(3), 19-44.
- Cranston, M. 1973: *What are Human Rights?* London: Bodley Head.
- Dahl, R. 1989: *Democracy and its Critics*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Donnelly, J. 1982: Human rights as natural rights. *Human Rights Quarterly*, 4 (3), 391-405.
- Donnelly, J. 1985a: *The Concept of Human Rights*. London: Croom Helm.

- Donnelly, J. 1989: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Donnelly, J. 1999: The social construction of international human rights. In T. Dunne and N. J. Wheeler (eds), *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 71-102.
- Donnelly, J. 2001: The Universal Declaration model of human rights: a liberal defense', *Human Rights Working Papers*, no. 12, (<http://www.du.edu/humanrights/workingpapers/papers/12-donnelly-02-01.pdf>).
- Dworkin, R. 1978: *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Forsythe, D. P. 1989: *Human Rights and World Politics*. 2nd edn, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gandhi, M. 1949: A letter addressed to the Director-General of UNESCO. In UNESCO (ed.), *Human Rights: comments and interpretations*. Westport, CT: Greenwood Press, 18.
- Gewirth, A. 1978: *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gewirth, A. 1981: The basis and content of human rights. In J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds), *Human Rights*. New York: New York University Press, 121-47.
- Gewirth, A. 1996: *The Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gray, J. 1986: *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press.
- Jones, P. 1994: *Rights*. Basingstoke: Macmillan.
- Kymlicka, W. 1995: *Multicultural Citizenship: a liberal theory of group rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Macdonald, M. 1963: Natural rights. In P. Laslett (ed.), *Philosophy; Politics and Society*. Oxford: Basil Blackwell, 35-55.
- Maritain, J. 1949: Introduction. In UNESCO (ed.), *Human Rights: comments and interpretations*. Westport, CT: Greenwood Press, 9-17.
- Miller, D. 1995: *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Nickel, J. W. 1987: *Making Sense of Human Rights: philosophical reflections on the Universal Declaration of Human Rights*. Berkeley:

- University of California Press.
- Nussbaum, M. C. 2000: *Women and Human Development: The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parekh, B. 1994: Decolonizing liberalism. In A. Shtromas (ed.), *The End of Isms? Reflections on the fate of ideological politics after communism's collapse*. Oxford: Basil Blackwell, 85-103.
- Rawls, J. 1993: The law of peoples. In S. Shute and S. Hurley (eds), *On Human Rights: the Oxford Amnesty lectures 1993*. New York: Basic Books, 41-82.
- Rawls, J. 1999: *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. 1993: Human rights, rationality, and sentimentality. In S. Shute and S. Hurley (eds), *On Human Rights: the Oxford Amnesty lectures 1993*. New York: Basic Books, 111-34.
- Shue, H. 1996: *Basic Rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. 2nd edn, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Steiner, H. 1994: *An Essay on Rights*. Oxford: Basil Blackwell.
- Waldron, J. 1993: A rights-based critique of constitutional rights. *Oxford Journal of Legal Studies*, 13 (1), 18-51.
- Walzer, M. 1980: The moral standing of states. *Philosophy and Public Affairs*, 9 (3), 209-29.



پروفیسر شکار علی شاہ
پرتال جامع علوم انسانی
مطالعات فرہنگی