

مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر - قسمت اول

چکیده

در بخش اول این نگارنده نظریات حقوق طبیعی و اخلاق کانتی را به عنوان دو جریان اصلی مدافع حقوق بشر معاصر مورد بررسی قرار داده است. به ویژه در مباحث مربوط به حقوق طبیعی سیسرو به عنوان اولین کسی که حقوق طبیعی را به گونه ای منسجم و روشمند معرفی نموده مورد اشاره قرار گرفته است. هم چنین آکویناس به دلیل قرائت دینی اش از حقوق طبیعی، گروسیوس بخاطر تفسیر سکولار از این نظریه، فینیز به عنوان

احیاگر معاصر حقوق طبیعی سنتی و فولر به عنوان نماینده ی بارز حقوق طبیعی مدرن مورد بررسی قرار گرفته است. هم چنین ضمن معرفی اجمالی نظریه اخلاقی کانتی، این تئوری به عنوان نظریه قرارداد محورانه مورد اشاره قرار گرفته است. اصل غایت بودن انسان در این نظریه مبنای اخلاقی مستحکمی برای حقوق بشر معاصر فراهم خواهد کرد. به ویژه تئوری عدالت جان رولز به عنوان نظریه ای جدید در سنت کانتی با اکتنای برد و اصل آزادی و

تفاوت می تواند توجیه گر هر دو نسل اول و دوم حقوق بشر معاصر باشد. در بخش دوم این نوشته نظریه های سودانگاران، مارکسیست ها و محافظه کاران و رویکردهای پست مدرن به عنوان رقبای ناهمدل حقوق بشر معاصر مورد بررسی قرار گرفته اند. با این وجود این نکته مورد توجه قرار گرفته که حتی اینان تحت تأثیر عمق و اقتدار گفتمان حقوق بشر معاصر

حداقل به لحاظ علمی، به ضرورت تأمین حقوق و آزادی‌های بنیادین در شکوفایی انسان معترف هستند.

در بخش سوم این نوشتار نگارنده توجیهات اخلاقی‌ای را به نفع مداخله حمایتی بشردوستانه در جهت ارتقای حقوق جهان‌شمول بشر ارائه داده است. در این بخش افزون بر استدلال رولز در کتاب حقوق ملت‌ها خواهیم دید که این مداخله حمایتی بر مبنای نظریات فضیلت‌مدارانه و حتی سودانگاری جدید قابل توجیه است، چه رسد به نظریه اخلاقی کانت.

پیش‌درآمد

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

آن متولد شده است، صرفاً صبغه‌ای غربی داشته و مختص به همان فرهنگ هستند؟ ادعای وجود هنجارهای جهان‌شمول حقوق بشری جز با اثبات هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول ممکن نیست.

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

۳- همین ویژگی اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری است که به نظریه‌پردازان جرأت ادعای جهان‌شمولی آنها را داده است. در حقیقت نزاع در مورد جهان‌شمولی هنجارهای حقوق بشری، نزاع بر سر وجود یا فقدان هنجارهای جهان‌شمولی اخلاقی است. اگر

حقوق‌های جهان‌شمولی اخلاقی وجود داشته باشند _ که وجود دارند _ پس ناگزیر حقوق‌های جهان‌شمولی حقوقی نیز بایستی به رسمیت شناخته شوند و مورد حمایت نظام‌های حقوقی قرار گیرند.

۴- بنابراین بحث ما در مورد مبانی اخلاقی حقوق بشر، در حقیقت مبناسازی نظری در اثبات جهان‌شمولی هنجارهای بنیادین حقوق بشر است. از این گذشته، رشد و تعمیق گفتمان حقوق بشر عرصه را بر نظریات فلسفی نسبت‌گرای اخلاقی تنگ کرده است، چرا که انعکاس مستقیم نظریات اخلاقی در ساحت حقوق بشر، به‌درستی و قابل دفاع بودن نظریات نسبی‌گرایانه در عرصه‌ی اخلاق به‌شدت لطمه زده است. به‌عبارت دیگر، قلمرو حقوق بشر آزمایشگاه نظریات اخلاقی است. نظریه‌ای که از نسبت اخلاقی دفاع می‌کند منطقاً بایستی ملتزم به این باشد که ملاک و معیاری اخلاقی برای محکوم کردن نقض بنیادین‌ترین حقوق انسان وجود ندارد، چرا که ممکن است چنین نقضی براساس عرف، عادت و یا معیارهای فرهنگی موجه جلوه کنند.

۵- حقوق بشر حق‌هایی جهان‌شمولی، ذاتی و غیرقابل سلب هستند که انسان‌ها به‌خاطر انسان بودنشان به‌صورت برابر بایستی از آنها بهره‌مند گردند. حقوق بشر نظامی است هنجاری، که وظایف متقابل افراد در انجام و یا خودداری از عملی و همچنین روابط آنها با اشیاء و یا موقعیت‌ها را در چارچوبی هنجاری و «بایدمدار» تنظیم می‌کند. جهان‌شمولی، ذاتی و غیرقابل سلب بودن، ویژگی حق‌هایی هستند که انسان به‌دلیل حیثیت و کرامت

(Dignity) خود باید به طور یکسان از آنها برخوردار گردد. جهان‌شمولی

(Universality) به معنای فرافرهنگی، ذاتی (Intrinsic) به معنای پیوند یا حیثیت و

کرامت انسانی و غیرقابل سلب بودن (Inalienable) بدین معنی است که این حق‌ها

ریشه در قانونگذاری و یا اراده‌ی حکومت ندارد. روشن است که غیرقابل سلب بودن به

این معنی نیست که تحت هیچ شرایطی نتوان از برخی افراد به دلایل موجه، پاره‌ای از این

حقوق را سلب و یا اعمال آن را محدود کرد.

۶- از بررسی مبانی حقوق بشر، به‌طور منطقی به سؤال اخلاقی توجیه حق‌ها

(Justification of Rights) منتقل می‌شویم. در حقیقت سؤال این است که چرا و

کدام مبانی اخلاقی توجیه‌گر وجود حق‌های جهان‌شمولی، ذاتی و غیرقابل سلب برای

انسان است. در مباحث آتی نظریاتی که می‌توانند توجیهی اخلاقی بر بهره‌مندی انسان از

چنین حقوقی را ارائه دهند، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. دو مکتب حقوق طبیعی و

اخلاقی کانتی با تأکید بیشتری در این زمینه مورد اشاره قرار می‌گیرد، چه این که این دو

رویکرد به خوبی می‌توانند چارچوبی تئوریک در توجیه اخلاقی حق‌های جهان‌شمولی،

ذاتی و غیرقابل سلب برای انسان به‌عنوان انسان ارائه دهند.

۷- البته باید توجه داشت که مکتب‌های «حق‌مدار» فوق، تنها چارچوب‌های نظری مطرح

در زمینه‌ی حقوق بشر نیستند. در این راستا دو رویکرد رقیب مورد توجه است؛

رویکردهایی اخلاقی که به لحاظ مبنایی قادر به توجیه وجود حق‌های جهان‌شمولی، ذاتی

و غیرقابل سلب نیستند. شامل مارکسیسم (Marxism)، اخلاق فضیلت مدار (Virtue Ethics)، مکتب سودانگار (Utilitarianism)، رویکردهای محافظه کارانه (Conservatism) و نیز رویکردهای موسوم به پست مدرنیسم (Post-Modernism). از سوی دیگر افرادی که به رغم تأکید بر ضرورت بهره‌مندی انسان از حقوق بنیادین در جهان معاصر، توجیه اخلاقی آن را لازم نمی‌دانند. در این مقاله، پس از بررسی نظریات حق _ مدار، اشاره‌ای هم به این گونه رویکردها خواهیم داشت.

بخش اول

موافقان مبناساز

نظریه حقوق طبیعی

طرح موضوع

۸- نظریه حقوق طبیعی نظریه‌ای است که به دوره‌ی یونان باستان باز می‌گردد. در حقیقت رگه‌های اولیه این نظریه در آثار فیلسوفان یونانی و به‌ویژه روایات قابل جستجو است. نظریه‌های حقوق طبیعی را می‌توان به دو گروه نظریات سنتی و مدرن تفکیک کرد؛ دغدغه‌ی اصلی نظریات سنتی وجود قانون برتر و انطباق هنجارهای حقوقی با قواعد برتر است حال آن‌که دغدغه‌ی اصلی گروه مدرن ارائه تفسیری از ماهیت حقوق است. از بین نظریه پردازان قدیم سیسرو فیلسوف رومی به عنوان نماینده‌ی بارز سنت باستانی حقوق

طبیعی و آکویناس متکلم معروف مسیحی در قرون وسطی، نظریه پردازانی همچون گروسوس، جان لاک و روسو در دوره‌ی پس از رنسانس و بالاخره جان فینیز از فیلسوفان معاصر _ که می‌توان او را احیاگر حقوق طبیعی سنتی در دوره‌ی معاصر نامید _ مورد توجه قرار می‌گیرند. نظریات حقوق طبیعی در حقیقت تئوری‌هایی درباره‌ی حقوق به‌ویژه رابطه‌ی اخلاق حقوق هستند. البته بحث از حق‌ها (Rights) مؤلفه‌ای الزامی در همه‌ی نظریات حقوق طبیعی نیست. به عبارت دیگر، گرچه حق‌های طبیعی (Natural Rights) ریشه در نظریات حقوق طبیعی (Natural law theories) دارند، لیکن الزاماً بخش عمده‌ای از این نظریات را تشکیل نمی‌دهند. (۲) به هر روی ایده‌ی حق‌های طبیعی که محصول نظریات حقوق طبیعی است، مهمترین تأثیر نظری را در تعمیق گفتمان حقوق بشر مدرن داشته است. در مباحث آتی به معرفی اجمالی دیدگاه‌های نظریه‌پردازان فوق و ارتباط آنها به حقوق بشر خواهیم پرداخت.

سیسرو (Cicero) و اولین گام‌های منسجم در زمینه‌ی حقوق طبیعی

۹- سیسرو (۳) نظریه‌پرداز و سخنران مشهور رومی قرن اول قبل از میلاد همانند بسیاری از دیگر نویسندگان حقوقی یونان و روم شدیداً تحت تأثیر فلاسفه رواقی قرار داشت. گرچه در آثار افلاطون، ارسطو و سایر فلاسفه یونان قدیم نیز می‌توان رگه‌هایی را یافت که دلالت بر گرایش آنان به گونه‌ای حقوق طبیعی دارد، لیکن سیسرو به کاملترین وجه، آنچه

را که هسته‌ی محوری دیدگاه حقوق طبیعی سنتی است، اظهار داشته است. سیسرو حقوق طبیعی را چنین توصیف می‌کند:

«قانون طبیعی همانا عقل سلیمی است که در مطابقت با طبیعت باشد؛ قانونی که

جهان شمول، تغییرناپذیر و جاوید است؛ قانونی که از طریق فرامینش تعهدآفرین است و از

طریق نواهی‌ش از انجام عمل نادرست باز می‌دارد. فرامین و نواهی این قانون، بر انسان‌های

خوب فرامین بیهوده‌ای نیستند، گرچه این فرامین تأثیری بر افراد فاسد نداشته باشند. تغییر

این قانون گناه است و تلاش بر بی‌اعتبار نمودن آن مجاز نیست و حذف تمام آن

غیرممکن است. اراده و تصویب مجلس سنا و یا اراده‌ی مردم نمی‌تواند ما را از تعهد

نسبت به این قانون رها سازد. نیازی به مراجعه به خارج از خود، برای تفسیر و تبیین آن

نداریم. قوانین متفاوتی برای روم، آتن و یا برای حال و آینده وجود ندارد، بلکه تنها یک

قانون جاوید و غیرقابل تغییر برای تمام ملت‌ها و تمام زمان‌ها معتبر است. ارباب و

حکمرانی بر تمام ما جز خداوند وجود ندارد، چرا که او نویسنده، قانونگذار و قاضی

نسبت به این قانون است. هر آن کس از این قانون اطاعت نکند از خود می‌گریزد و طبیعت

خود را انکار می‌کند و به‌دلیل همین واقعیت چنین کسی از بدترین مجازات‌ها رنج خواهد

کشید، حتی اگرچه چنین شخصی بتواند از مجازات‌های متداول بگریزد.» (۴)

۱۰- این بیان سیسرو که در واقع می‌توان آن را وجه مشترک دیدگاه‌های سنتی نسبت به

حقوق طبیعی دانست، ویژگی‌های ذیل را برای حقوق طبیعی معرفی می‌کند:

الف. عقلانی بودن این حقوق و توان دستگاہ ادراکی انسان در تفسیر و تبیین آن، این حقوق گرچه ریشه‌ای الهی دارد لیکن در عمل، عقل آدمی است که آنها را مشخص، تفسیر و تبیین می‌کند.

ب. جهان‌شمولی این حقوق نسبت به تمام زمان‌ها و مکان‌ها.

ج. تغییرناپذیری این حقوق و نادرستی تصویب هر گونه مقرراتی که کلاً و یا جزئاً در تعارض با این حقوق باشند.

د. انطباق این حقوق با طبیعت به‌طور عام و طبیعت انسانی به‌طور خاص.

ه. اخلاقی بودن این حقوق، به گونه‌ای است که به‌دلیل ریشه وجدانی و عقلانی، ضمانت اجرای آن در مرحله‌ی اول وجدان اخلاقی _ عقلانی انسان است.

و. به‌دلیل اخلاقی _ عقلانی بودن این حقوق و ریشه‌ی آن در طبیعت انسانی، وضع و رفع آن نمی‌تواند به دست قانونگذار بشری باشد، به‌عبارت دیگر ریشه‌ای فراقردادی و فراوضعی دارند.

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

۱۱- گرچه نمی توان از این تحلیل سیسرو فهرستی از حقوق بنیادین بشر ارائه داد، لیکن براساس این تحلیل می توان ادعا کرد که حقوقی فراتر از اراده‌ی قانونگذار بشری و فراتر از توافق قراردادی وجود دارند. حقوقی که مرز زمانی و مکانی نمی شناسد و ریشه‌ی آن، نه در اراده‌ی قانونگذار و یا توافق جمعی، بلکه در طبیعت انسانی است. باور به وجود هنجارهای برتری که ریشه در وجدان اخلاقی انسان دارند، بعدها الهام بخش حرکت‌های آزادی خواهانه در تحدید قدرت حاکمیت دولت‌ها و توسعه گفتمان حقوق بشری شد. در بررسی دیدگاه نویسندگان پس از عصر روشنگری خواهیم دید که گرچه آنان تلقی نسبتاً متفاوتی از سیسرو داشته‌اند، لیکن تحلیل آنها بر باوری محورمدارانه از حقوق طبیعی که میراث رویکرد یونان قدیم و به ویژه سیسرو می باشد، استوار است. مفاهیمی همچون حقوق غیرقابل سلب و جهان شمول که در اسناد حقوق بشری قرن هجدهم و حتی اسناد معاصر دیده می شود، بی تردید ریشه در همین نگاه باستانی به حقوق طبیعی دارد. در حقیقت سیسرو با طرح مفهوم حقوقی جهان شمول، فرازمان و فراقانون، از هنجارهایی سخن می گوید که به عنوان اصول برتر، عقل انسانی فارغ از شرایط و مقتضیات اجتماعی قادر به شناسایی آنها است. این اصول جهان شمول اخلاقی و عقل مدار هدایت گر هنجارهای حقوقی است. به هر روی ایده‌ی وجود چنین هنجارهایی به وضوح می تواند الهام بخش حقوق بنیادین انسانی باشد. حقوقی که با حیثیت انسانی در پیوند مستقیم است.

۱۲- گرچه سیسرو واضح اصلی حقوق طبیعی را خداوند می داند، اما نمی توان وی را در کنار آکویناس (۵) متکلم مسیحی قرن سیزدهم میلادی نشانده. آکویناس بی تردید از فلسفه ی یونان (عموماً) و رویکرد سنتی حقوق طبیعی (خصوصاً) عمیقاً تأثیر پذیرفته است، لیکن دغدغه او دغدغه ای متفاوت از سیسرو و فلاسفه رواقی و یا افلاطون و ارسطو است. آکویناس در واقع دغدغه کتاب مقدس را داشته و می خواهد تئوری خاصی، مبتنی بر جمع بین وحی و عقل ارائه دهد. برای متکلم هوشمندی همچون آکویناس بسی روشن است که نگاه و تحلیل رایج کلیسا به دلیل بستن راه عقل و بزودی در تقابل با وجدان عقلانی - اخلاقی جامعه قرار خواهد گرفت. تحولات آتی جامعه انسانی برای فرهیخته ای همچون او چندان غیر قابل پیش بینی نبود، بنابراین رسالت خود می دید که با ارائه تئوری تفسیر وحی، جایگاه ویژه ای برای عقل تعریف کند.

آکویناس و قرائت دینی از حقوق طبیعی

۱۳- آکویناس متکلم و فیلسوف شهیر مسیحی، بی تردید مهمترین احیاگر حقوق طبیعی در قرون وسطی است. حقوق طبیعی آکویناس در فضایی کلامی و الهیاتی مطرح می شود، در واقع چنانکه بیان شد دغدغه اصلی او نه حقوق طبیعی که ارائه تفسیر و چارچوبی نظری برای جایگاه وحی و قوانین الهی در نظام هنجاری جوامع انسانی است. آکویناس قانون را به چهار گروه طبقه بندی می کند: (۶)

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

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

ج_ قانون طبیعی (Lex naturalis) که قانون جاوید، ابدی و جهان شمول است و شامل همه ی انسان ها خواهد بود. قانونی که نتیجه شهود عقلانی انسان ها به عنوان موجوداتی عاقل بوده و قابل درک و فهم برای عقل بشری است، البته این قانون برای همه ی انسان ها به گونه ای یکسان قابل فهم و قابل اعمال است.

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

۱۴_ آکویناس بحث قابل توجهی، راجع به قوانین عادلانه و غیرعادلانه و رابطه ی آنها با قانون الهی و قانون طبیعی دارد. نگاه او به طبقه بندی قوانین و ایده ی قانون طبیعی وی، پیامدهای قابل توجهی به ویژه در عرصه ی احترام به مالکیت خصوصی داشته است.

همچنان که در ابتدای این بحث اشاره شد، دغدغه اصلی آکویناس ارائه نظریه‌ای تمام عیار درباره‌ی نقش وحی و رابطه‌ی وحی و عقل بوده است. پیامد این طرح، ارائه جایگاه قابل توجهی برای عقل بشری، در دو حوزه‌ی بسیار مهم هنجارسازی در روابط اجتماعی است. پذیرش شهود عقلانی در درک و فهم حقوق طبیعی و به رسمیت شناختن نقش انسان در تبیین جزئیات ضروری در پرتو حقوق طبیعی، راه در جهان مسیحیت بر عقلانی شدن رویکردهای حقوقی و یا به عبارت دقیق‌تر عرفی شدن (Secularization) نظام حقوقی باز کرد. در مباحث آتی خواهیم دید که چگونه نظریه‌پردازان بعدی به‌رغم وفاداری به مسیحیت، قرائتی عرفی (Secular) و غیردینی از حقوق مسیحیت ارائه دادند. آکویناس خود در پی عرفی کردن حقوق در جهان مسیحیت نبود، لیکن راهی که او آغاز کرد، سرانجامی جز این نمی‌توانست داشته باشد. همچنین ایده‌ی حقوق یکسان و جهان‌شمول که مشخصه‌ی حقوق طبیعی آکویناس است به وضوح متأثر از ایده‌های یونانیان قدیم و به‌ویژه رواقیان است. ایده‌ای که سیسرو نظریه‌پرداز رم قدیم به‌روشنی از آن دفاع کرده بود.

گروسیوس (Grotius) و عرفی کردن حقوق طبیعی

۱۵ رنسانس (۷) عصری جدید و متمایز در حیات معرفتی اروپا و جهان می‌باشد. بررسی تحولات معرفتی این دوره و پس از آن، افق‌های عبرت‌آمیزی را در حوزه تحولات هنجاری خواهد گشود. معمولاً عرفی کردن حقوق طبیعی (Secularization of

natural law) را با نام گروسیوس پیوند می‌زنند. (۸) گروسیوس عرصه جدیدی را که همانا رویکردی مدرن و متأثر از دستاوردهای فلسفی و معرفتی دوره‌ی روشنگری و پس از رنسانس بود، در مقابل حقوق طبیعی باز کرد. رویکرد مدرن با این بیان گروسیوس که حقوق طبیعی حتی اگر خداوند هم وجود نداشت قابل تحصیل بود، پیوندی غیرقابل انکار دارد. در حقیقت نگاه غیردینی با حقوق طبیعی نقطه‌ی عطفی است که این ایده را از

فضای کلامی و دینی به قلمرو بشری وارد می‌کند. اما دیدیم که ایده‌ی عقل‌مداری حقوق طبیعی در طبقه‌بندی معروف آکویناس نیز پذیرفته شده است. به نظر می‌رسد _ آنچه‌ان که فینیز (Finnis) به خوبی بیان کرده، دغدغه آکویناس نه غیردینی کردن حقوق طبیعی است که ارائه تبیینی مستقل از حقوق طبیعی است. آکویناس در واقع در پی آن است که بگوید حسن و قبح اشیاء و هنجارها در طبیعت (و نه در احکام الهی) نهفته است. ایده‌ای

که دستاورد معمای معروف افلاطون است؛ «مطلوبیت و یا به عبارتی حسن و قبح اشیاء به خاطر آن است که خدایان خواسته‌اند؟ یا این که چون اشیاء و احکام مطلوب و خوب هستند خدایان آنها را می‌خواهند و چون نامطلوب و قبیح باشند، خدایان از آنها باز می‌دارند؟» (۹) ایده‌ی ذاتی بودن حسن و قبح اشیاء و هنجارها نه تنها ایده‌ای شناخته شده

در جهان غرب است، بلکه در جهان اسلام نیز ایده‌ای شناخته شده می‌باشد. معتزلیان برخلاف اشعریان از چنین دیدگاهی دفاع می‌کردند، دیدگاهی که حسن و قبح را نه وابسته به اراده‌ی الهی بلکه مستقل از اراده‌ی الهی می‌دانست.

۱۶- دغدغه گروسیوس _ که مبتنی بر ایده‌ی قرارداد اجتماعی (Social contract)

است _ ارائه نظامی هنجاری در روابط بین‌الملل و به‌ویژه حقوق جنگ است. (۱۰) تردیدی نیست که در جنگ بیشترین تهدیدها متوجه حقوق بنیادین انسانی که همانا حیات

و امنیت است خواهد بود. گروسیوس که در زمان جنگ‌های طولانی اروپا ایده‌های خود را تنظیم می‌کرد، در پی ارائه نظریه‌ای منسجم برای تنظیم روابط ملت‌ها به‌ویژه در هنگام جنگ بود. نکته‌ی قابل تأمل در اندیشه‌ی گروسیوس این است که وی از یک‌سو آزادی افراد را در حذف و برکنار کردن حاکمیت رد می‌کند. او معتقد است که افراد در یک قرارداد اجتماعی، آزادی خود را به بهای امنیت به حاکمیت وامی‌گذارند و لذا نمی‌توانند

علیه حاکمیت طغیان کنند، حتی اگر حاکمیت قوانین غیرعادلانه‌ای وضع کند. این نگاه گروسیوس با هیچ قرائتی از حقوق طبیعی سازگار نیست. نگاه مصلحت‌محورانه به حاکمیت و امنیت و قربانی کردن آزادی افراد در پای آن بیشتر با نظریات سودمدار سازگار است تا رویکردهای حقوق طبیعی. از سوی دیگر گروسیوس به‌صورت تناقض‌آمیزی حاکمیت را ملزم و محدود به حقوق طبیعی می‌داند. محدودیت حاکمیت

به حقوق طبیعی از یک سو و انکار حق آزادی مردم در عدم اطاعت از قوانین ناعادلانه و یا طغیان، با آموزه‌ها و ایده‌های محوری حقوق طبیعی قابل توجیه و تبیین نیستند. با این وجود نبایستی نقش مهم وی را به‌ویژه در حوزه‌ی حقوق بشردوستانه در شرایط جنگی نادیده گرفت. تئوریزه کردن حقوق طبیعی عرفی نیز به نوبه‌ی خود دستاورد دیگری است که این نظریه‌پرداز از خود بجای گذاشت؛ دستاوردی که بعدها الهام‌بخش بسیاری از فیلسوفان جهان غرب در ارائه طرحی عرفی از حقوق طبیعی بوده است. ایده‌ای که گروسیوس بی تردید مبدع آن نبود، لیکن در دوره‌ی مدرن به نام او ثبت شد.

جان لاک و لیبرالیسم حقوق طبیعی مدار

۱۷- جان لاک (۱۱) بی تردید یکی از مؤثرترین فیلسوفان در دوره‌ی پس از عصر روشنگری است که تأثیر غیرقابل انکاری در تعمیق و گسترش گفتمان حقوق بشر مدرن داشته است. در تأثیرگذاری او همین بس که بنیانگذاران قانون اساسی ایالات متحده

امریکا و تدوین کنندگان اعلامیه استقلال امریکا (the 1776 Declaration of Independence)، ایده‌های حقوق بشری خود را که رنگ و بویی فردگرایانه و حقوق طبیعی محورانه داشته است تا حدود زیادی از اندیشه‌های جان لاک الگو گرفته‌اند. (۱۲) حتی برخی نویسندگان، تمام ویژگی‌های فرهنگ امریکایی و قانون اساسی آن را به

لیبرالیسم لاکه نسبت می دهند، (۱۳) گرچه به دشواری بتوان از چنین ادعایی دفاع کرد و نقش دیگر نظریه پردازان اندیشه سیاسی همچون روسو و مونتسکیو را نادیده گرفت. جان لاک همانند توماس هابز (Thomas Habes) از وضعیتی طبیعی (State of nature) سخن می گوید که انسان ها قبل از تشکیل جامعه شناسی مدنی (Civil society) در آن زیست می کرده اند. در وضعیت طبیعی لاکه، حکومت و مراجع سیاسی که حقوق و آزادی های مردم را محدود کنند وجود نداشته و تکالیف مردمان مستقیماً از خداوند نشأت می گرفته است. این تکالیف عبارت از تکلیف به احترام و عدم اضرار به جان، مال و آزادی دیگران بوده است. (۱۴)

۱۸- در وضعیت طبیعی لاکه انسان ها آزاد بوده اند. در حقیقت تصویر لاکه از وضعیت طبیعی برخلاف تصویر بدبینانه هابز از طبیعت انسانی، تصویری خوشبینانه است. بنابراین قرارداد اجتماعی از منظر وی قرارداد حداقلی است، به گونه ای که مردمان در قرارداد اجتماعی، حداقل لازم از آزادی خود را برای تشکیل جامعه مدنی به حاکمان می سپارند؛ حداکثر آزادی برای مردمان و اختیارات محدود برای حاکمان. بی جهت نیست که سنت نهادینه شده لیبرالیسم در قانون اساسی امریکا را با نام لاکه پیوند زده اند. به هر روی اصل عدم ولایت به عنوان محوری ترین اصل در تشکیل جامعه مدنی و شکل گیری نهادهای کنترل کننده حقوق و آزادی های مردم، در اندیشه لاکه میراث بجای مانده از وضعیت طبیعی است؛ میراثی که حاکمان و شهروندان بایستی به مقتضیات آن پایبند بوده و آن را

پاس بدارند. حاصل جمع منطقی اصل عدم ولایت و قرارداد اجتماعی همانا نظام مبتنی بر قانون اساسی می باشد که براساس آن حوزه‌ی اختیارات حاکمان در تحدید حقوق و آزادی‌های فردی، محدود به میزان گذشت افراد از آزادی‌هایشان خواهد بود، که از دید لاک این گذشت از آزادی‌ها به نفع حکومت بسیار محدود خواهد بود، محدود به حفظ آزادی و امنیت آنها و حل و فصل تعارضات بین افراد. لازمه‌ی عملی چنین نظامی وجود ابزارهای کنترل حکومت است، چه این که حکومت که اکنون از حاصل جمع آزادی‌های اعطایی افراد، قدرتی وافر یافته است خود می تواند به تهدیدی جدی برای آزادی‌ها تبدیل شود. در این رابطه در اندیشه‌ی لاک رد پای دو راه حل سازمانی و ماهوی را مشاهده می کنیم. ساز و کار سازمانی لاک همچون برخی دیگر از نظریه پردازان پس از عصر روشنگری همانا سیستم تفکیک قوا است و راه حل ماهوی او محدودیت‌هایی است که قانونگذار بشری در وضع مقررات دارد، محدودیت‌هایی که در چارچوب اندیشه‌ی کلاسیک حقوق طبیعی معنا می یابند.

۱۹- دغدغه اصلی لاک جان، مال و آزادی افراد است. طبیعی است که چنین دغدغه‌ای بیشتر ناظر بر حقوق مدنی _ سیاسی خواهد بود. این دغدغه به خوبی در اسناد متأثر از اندیشه لاک همچون اعلامیه استقلال امریکا و قانون اساسی آن منعکس است. اصولاً به دلیل شرایط خاص سیاسی آن دوره و وجود حکومت‌های فاسد و خودکامه، عمده‌ی عنایت اندیشمندان حقوق مدنی _ سیاسی افراد بوده است. از دیدگاه لاک هیچ کس

قدرت مطلق بر دیگری ندارد و از آنجا که حکومت چیزی جز حاصل جمع قدرت‌های اعطایی افراد برای تشکیل جامعه مدنی نیست، نمی‌تواند قدرت مطلق داشته باشد. آدمیان در وضعیت طبیعی نیز قدرت محدودی داشته، مکلف به احترام به جان، مال و آزادی دیگران و عدم اضرار به یکدیگر بوده‌اند. حکومت نیز اکنون چنین تکلیفی دارد و قدرتی بالاتر از افراد در وضعیت طبیعی نخواهد داشت. آنچنان که افراد در وضعیت طبیعی حق نداشتند بی‌جهت متعرض جان، مال و آزادی افراد شوند و تنها حق داشتند در مقام دفاع از جان، مال و آزادی خود در برابر دیگران اقدام کنند، حکومت نیز براساس قرارداد اجتماعی، در همین محدوده نماینده مردم خواهد بود.

«قانون وضعیت طبیعی به‌عنوان قانون و قاعده‌ی ابدی برای تمام انسان‌ها اعم از قانونگذاران و دیگران باقی خواهد ماند. قانونی که آنها برای رفتار و اعمال خود و دیگران وضع می‌کنند بایستی در مطابقت با قانون طبیعت باشد، یعنی باید با اراده‌ی الهی هماهنگ باشد. قانونی که اعلام و بیان است، اعلام قانون بینادین طبیعت که نگهدارنده نوع بشر بوده، هیچ تصویب و تجویز انسانی نمی‌تواند بر علیه آن مطلوب و یا معتبر باشد.» (۱۵)

نگاه لاک به حقوق طبیعی نگاهی کلاسیک و سنتی است، یعنی وجود قوانین برتر (Higher law) به‌عنوان معیاری برای تشخیص درستی و نادرستی رفتار و مقررات موضوعه. این نگاه به حقوق طبیعی در کنار تلقی او از وضعیت طبیعی که تلقی خوشبینانه

و مثبتی از وضعیت آدمیان است، قرار می گیرد. وضعیتی که افراد آزادی و حقوقشان تنها محدود به احترام و عدم اضرار به جان، مال و آزادی دیگران می شده است.

۲۰- محوریت حق مالکیت در اندیشه جان لاک، این ایده را متبادر می سازد که او از مدافعان سرسخت سرمایه داری و از مخالفان دولت های رفاه (Welfare-state) باشد.

لیکن تأمل در آراء جان لاک نشان می دهد که به رغم محوریت حق مالکیت، لاک هرگز به حاکمیت مطلق بازار در حوزه ی روابط انسانی قائل نیست. در حقیقت لاک به وضوح گونه ای از حق افراد بر حداقل های معیشتی را مطرح می نماید، حقی که از یک سو به

دولت ها اختیار مداخله ی حمایت گرایانه در جهت تأمین حداقل های معیشتی را می دهد و از سوی دیگر افراد را در برابر هموعان نیازمند خود موظف می سازد. از نظر جان لاک اگر در اثر آزادی مطلق بازار در روابط اقتصادی و عدم مداخله تعدیلی دولت، انسان هایی از گرسنگی بمیرند، طرفی که بر این وضعیت اصرار داشته و به گرسنگی دیگران بی توجه بوده مرتکب قتل شده است. (۱۶) باز گرداندن برخورداری افراد از حداقل معیشتی به حق

و ارزش حیات، ایده ی ارزشمندی است که می تواند به عنوان توجیه حق اخلاقی افراد بر نسل دوم حقوق بشر _ که همانا حداقل معیشتی و تکلیف دولت ها بر تأمین آنها است _ مطرح گردد. همچنین ارجاع حق به «حداقل های معیشتی» و «حق حیات» به گونه ای توجیه این حق ها در چارچوب «نظام واره ی حقوق طبیعی» محور جان لاک است.

منظور از دیدگاه‌های رقیب، نظریاتی است که اصالتاً توجه‌گر و مدافع حقوق بشر معاصر نیستند. دیدگاه‌هایی که بنابر اقتضای مبانی‌شان _ چنانکه خواهیم دید _ علی‌الاصول بایستی به‌عنوان نقاد حقوق بشر عمل کنند و نه مدافع آن. با این وجود چنانکه گفته شد، در شرایط حاضر امتیازات غلبه‌گفتمان حقوق بشر به گونه‌ای بوده که حتی دیدگاه‌های رقیب نیز در پی بازخوانی و بازتفسیر مبانی خود برای توجه حقوق بشر هستند. در سطور آتی ابتدا به بررسی نظریه‌های هنجاری نفع‌مدار که یکی از دیدگاه‌های مسلط در ادبیات اخلاقی، حقوقی و سیاسی معاصر غرب بوده است می‌پردازیم. در ادامه مارکسیسم نیز به‌عنوان یکی از بانفوذترین مکاتب فلسفی معاصر مورد توجه قرار می‌گیرد، و در پایان، رویکردهای مبتنی بر اخلاق فضیلت‌مدار، دیدگاه‌های محافظه‌کاران و همچنین دیدگاه‌های موسوم به پست‌مدرنیسم مورد بررسی اجمالی قرار خواهد گرفت.

رقیبان ناهمدل

طرح موضوع

۵۴- حق‌مداری، اخلاق حق‌مدار و بالطبع ایده حقوق بشر از ناحیه‌ی نحله‌ها و نظریات گوناگونی مورد حمله قرار گرفته است. افزون بر نفع‌انگاران سنتی همچون جرمی بنتام (Jermy Bentham)، این رویکرد مورد تهاجم مارکسیست‌ها و محافظه‌کاران چه در

جهان غرب و چه در شرق قرار داشته است. مارکسیست‌ها از آنجا که حق‌مداری، ایده‌ی نسیت تاریخی آنان و محوریت عوامل اقتصادی را زیر سؤال برده و از ترجیح حق‌ها بر عوامل اقتصادی سخن می‌گویند ناخشنودند. محافظه‌کاران در غرب از تفوق لیبرالیسم

حق‌مدار و تهدید هنجارهای سنتی هراسناکند و محافظه‌کاران مذهبی _ به‌ویژه محافظه‌کاران مسیحی، مسلمان و یهودی _ نگران غلبه لیبرالیسم حق‌مدار و تحت‌الشعاع قرار گرفتن هنجارهای تکلیف‌مدار دینی هستند. (۴۴)

۵۵- با این حال نبایستی تصور کرد که مارکسیست‌ها و ارباب مذاهب از منافع تفوق

گفتمان حق‌مدار غافل بوده‌اند. مارکسیست‌های جدید به خوبی دریافته‌اند که در یک فضای مردم‌سالار حق‌محور می‌توانند آزادانه به تبلیغ و ترویج ایده‌های خود پرداخته و حتی به‌عنوان رقیبی برای نظام سرمایه‌داری فعالیت داشته باشند. در سیستمی سرکوبگر و فاشیستی مارکسیست‌ها احساس امنیت شخصی برای اظهار اراده و دیدگاه خود نمی‌یابند. از این روی مارکسیست‌های جدید در غرب به بازسازی و ارائه قرائت و تفسیری جدید از

مارکسیسم برآمده که به گونه‌ای در پی آشتی با حقوق بشر است. پیروان مذاهب نیز به خوبی دریافته‌اند که در چارچوب نظامی حق‌مدار با خیالی آسوده‌تر و با امنیت بیشتری می‌توانند به مناسک و باورهای خود عمل کنند. بامردباری مذهبی، اصل آزادی مذهب را به خطر خواهد انداخت. از این رو برخی محافظه‌کاران اهل مذهب _ حداقل در عمل _ به منافع تفوق اخلاقی‌مدار پی برده‌اند. تجدیدنظرطلبان اهل مذهب به صراحت در پی

بازخوانی و بازتفسیر منابع دینی هستند، به گونه‌ای که نه تنها با حقوق بشر معاصر سازگار باشند، بلکه به‌عنوان مبنا و مرجعی برای حمایت و تضمین حقوق بشر تلقی گردند.

۵۶- منظور از دیدگاه‌های رقیب، نظریاتی است که اصالتاً توجیه‌گر و مدافع حقوق بشر

معاصر نیستند. دیدگاه‌هایی که بنابر اقتضای مبانیشان _ چنانکه خواهیم دید _ علی‌الاصول

بایستی به‌عنوان نقاد حقوق بشر عمل کنند و نه مدافع آن. با این وجود چنانکه گفته شد،

در شرایط حاضر امتیازات غلبه‌گفتمان حقوق بشر به گونه‌ای بوده که حتی دیدگاه‌های

رقیب نیز در پی بازخوانی و بازتفسیر مبانی خود برای توجیه حقوق بشر هستند. در سطور

آتی ابتدا به بررسی نظریه‌های هنجاری نفع‌مدار که یکی از دیدگاه‌های مسلط در ادبیات

اخلاقی، حقوقی و سیاسی معاصر غرب بوده است می‌پردازیم. در ادامه مارکسیسم نیز

به‌عنوان یکی از بانفوذترین مکاتب فلسفی معاصر مورد توجه قرار می‌گیرد، و در پایان،

رویکردهای مبتنی بر اخلاق فضیلت‌مدار، دیدگاه‌های محافظه‌کاران و همچنین

دیدگاه‌های موسوم به پست‌مدرنیسم مورد بررسی اجمالی قرار خواهد گرفت.

نظریات اخلاقی نفع‌مدار (۴۵) (Utilitarianism) و حقوق بشر

۵۷- امروزه نظریات نفع‌مدارانه بی‌تردید از جمله مؤثرترین دیدگاه‌های اخلاقی در

حوزه ادبیات هنجاری و جهت‌گیری‌های قانونگذارانه و سیاستگذاران می‌باشد. نظریات

نفع‌مدار بارزترین نمونه دیدگاه‌های نتیجه‌گرا (Consequentialism) در حوزه‌ی

هنجارهای اخلاقی هستند. نتیجه گرایان، اخلاقی بودن عمل و یا قاعده را بر مبنای پیامدها و نتایج آن ارزیابی می کنند. بنابراین بایستی (Ought) عمل و یا قاعده، مبتنی است بر این که آیا عمل و یا قاعده‌ی مزبور بهترین نتیجه را به دنبال دارد یا خیر؟ رویکرد نتیجه مدارانه در حقیقت رقیب اصلی نظریات اخلاقی وظیفه گرا (Deontology) که رویکرد کانتی نماینده بارز آن در دوره‌ی مدرن است _ می باشد. وظیفه گرایان «بایستی» و یا به عبارت دیگر «اخلاقی بودن عمل و قاعده» را فارغ از نتایج آن ارزیابی می کنند و لذا عمل و یا قاعده اخلاقی را بدون توجه به نتایج آن قابل ارزیابی عقلانی می دانند. بنابراین کوتاه سخن آن که نفع انگاران را می توان از جمله‌ی جدی ترین رقیبان کانتیان _ اگر نه جدی ترین آنها _ به شمار آورد.

۵۸- نفع مدار سنتی به گونه‌ای نگاه «لذت مدارانه» (Hedonism) به اخلاق دارد. بدین معنی که اخلاقی بودن بر پایه ایده‌ی تجربه شادکامی و لذت (Pleasure and happiness) و درد و رنج (Pain) است. براساس نظریه‌ی نفع مدار که با نام فیلسوفان شهیری همچون جرمی بنتام و جان استوارت میل (John Stuart Mill) گره خورده است، ملاک ارزیابی موجه بودن عمل و یا قاعده، میزان نفع و یا به عبارت دیگر میزان شادکامی و لذتی است که آن عمل و یا قاعده به دنبال دارد. شادکامی و لذتی که نفع مدارانی چون بنتام از آن سخن می گویند همان شادی، لذت و رنجی حسی (Sensual) است. (۴۶) شادی و لذت حسی شامل ثروت، قدرت، دوستی، شهرت،

آوازه‌ی نیکو، علم و معرفت و درد و رنج شامل فقط، ناتوانی، دشمنی، بدنامی، بی‌آبرویی و ترس می‌شود. بنابراین در نگاه نفع‌مدارانه، جهت‌گیری نظام حقوقی در صورتی موجه خواهد بود (که نفع که همانا لذت و شادکامی است) را به حداکثر رسانیده، ناکامی‌ها و

دردها را به حداقل ممکن برساند (Maximizing the pleasure and minimizing the pain). به عبارت بهتر نظام حقوقی موجه نظامی است که بیشترین نفع را متوجه بیشترین افراد جامعه نماید.

۵۹- به نظر می‌رسد نفع‌مداری عمل محور (Act-Utilitarianism) جریان غالب در

رویکرد نفع‌مدارانه به اخلاق باشد. این رویکرد نتیجه‌گرا دغدغه‌درستی و نادرستی عمل را دارد و درستی و نادرستی را بر مبنای نتایجی که عمل به دنبال دارد ارزیابی می‌کند.

هرگاه نتایج و پیامدهای عمل بهتر و یا حداقل همپای جایگزین آن عمل باشد، انجام چنین عملی درست و اخلاقاً موجه خواهد بود. بنابراین درستی و نادرستی عمل صرفاً بر مبنای نتایج حقیقی و خارجی آن عمل ارزیابی می‌شود. (۴۷) نفع‌مداری عمل محور به نظر

بارزترین مصداق نتیجه‌مداری در اخلاق است. (۴۸) نفع‌مداری عمل محور از این انتقاد در امان نمانده است که نتیجه‌گرایی صرف، حتی با توجیه برده‌داری، شکنجه و حتی قتل افراد بی‌گناه در صورت ضرورت کنار خواهد آمد. این در حالی است که وجدان اخلاقی انسان به هیچ‌وجه نمی‌تواند چنین اعمالی را به بهانه پیامدها و نتایج آن _ شادکامی و نفعی که متوجه اکثریت می‌کند _ بپذیرد.

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

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

قاعده مداران با تکیه بر شهود (Intuition) و وجدان اخلاقی انسانی نمی توانند چنان قواعدی را اخلاقاً موجه بدانند. اما باز باید توجه داشت که رویکرد نفع مدار قاعده محور نیز نمی تواند اصالتاً به حقها و حقوق بشر باور داشته باشد. منع موارد فوق و یا تأیید بهره مندی انسان از حقوق بنیادین نه در چارچوب گفتمان حق مدار که به دلیل ناسازگاری نقض حقوق بنیادین با شهود و وجدان اخلاقی پذیرفته می شوند.

۶۲- البته تحلیل فوق تنها تحلیلی نیست که نفع مداری را به گونه ای از تخالف با حقوق بشر دور می کند. جان استوارت میل از آزادی و عدالت بدین گونه دفاع می کند که آنها در درازمدت به نفع بشریت بوده و شادکامی و لذت زندگی انسانی را افزایش می دهند. در هر دو رساله ی «نفع مداری» (Utilitarianism) و «درباره ی آزادی» (On liberty) (49) چنین موضعی را در دفاع از لزوم بهره مندی انسان از آزادی های بنیادین پیشه کرده است. البته به جز جان استوارت میل نفع مداران دیگری نیز به گونه ای چنین موضعی را اتخاذ کرده اند. برای مثال ریچارد هیر (50) (Richard Hare) حقها را به گونه ای

مبتنی بر نفع نموده و در نتیجه قرائتی نفع مدارانه از حقها ارائه می دهد. لیکن به باور او - چنانچه آلموند با رستی بیان داشته (۵۱) - برخلاف جان استوارت میل در صورتیکه اوضاع و احوال و به ویژه اگر در مجموع ترجیحات انسانی اقتضا کند، می توان حقها را به نفع این خواستها قربانی کرد.

۶۳- هیر در حقیقت با این بیان نشان می‌دهد که برخلاف حق مدارانی همچون رونالد درو کین (۵۲) که حق‌ها را به‌عنوان برگ برنده (Rights as trumps) معرفی می‌کنند، بر این باور است که اگر در نهایت نفع اکثریت اقتضا کند، می‌توان حق‌های فردی و حتی حق‌های بنیادین اقلیت را به نفع خواست‌ها و ترجیحاً اکثریت نقض کرد. کوتاه سخن آن‌که نظریه اخلاقی نفع‌مدار نه تنها نمی‌تواند اصالتاً مبانی توجیهی نظری برای حقوق بشر ارائه دهد، بلکه پیامد التزام به آن _ در صورتی که نفع و ترجیحات اکثریت اقتضا نماید _ پذیرش امکان نظری نقض حقوق بنیادین افراد و اقلیت‌ها است. با این وجود محوریت نفع و مصلحت درازمدت اکثریت و نه نفع و مصلحت کوتاه مدت، می‌تواند به گونه‌ای توجیه‌گر منع نقض حقوق اقلیت به نفع اکثریت باشد، چرا که ثبات جامعه منوط به رعایت حقوق بنیادین همگان به صورت برابر خواهد بود. نبود ثبات به نفع و مصلحت اکثریت نیست.

مارکسیسم و حقوق بشر

۶۲- نفع‌مداران، تنها رقیبان جدی رویکرد کانتی و طرفداران حقوق طبیعی نیستند. مارکسیست‌ها از موضعی متفاوت نقادان جدی تری در موضوع حقوق بشر به‌شمار می‌آیند. چنانکه در مقدمه گذشت، مارکسیسم به‌عنوان یک نظریه مهم، رقیبی جدی برای اخلاق حق‌مدار بوده و رویکرد سنتی مارکسیستی نمی‌تواند به حقوق بشر و آزادی‌های فرد خوشبین باشد. این عدم خوشبینی به تلقی خاص مارکسیسم از اخلاق و حقوق و در نتیجه

عدالت باز می‌گردد، چه اینکه اصولاً از مارکسیسم نمی‌توان رابطه‌ی منطقی هنجاری بین حقوق و اخلاق، عدالت و اخلاق و حقوق و عدالت برقرار کرد. بنابراین مارکسیسم اصولاً نمی‌تواند خاستگاهی اخلاقی و عدالت‌مدار برای حقوق بشر تصور کند.

۶۵- از آنجا که حقوق و آزادی‌های مدرن انسان ماهیتی فردگرایانه دارند، بنابراین مارکسیسم نمی‌تواند به دفاع نظری از آن برخیزد. نه تنها مارکسیسم نمی‌تواند مدافع حقوق و آزادی‌های فردی باشد، بلکه به طور منطقی، با رویکرد عمیقاً جامعه‌گرایانه‌اش عملاً یکی از نقادان سرسخت و رقیبان جدی آن است. از دیدگاه مارکس حقوق انسان، به عنوان حقوق اعضای جامعه‌ی مدنی، حقوق انسان خودپسند و خودبین (Egoistic man) است. به باور کارل مارکس:

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

مارکس آزادی را به عنوان آنچه بر پایه روابط انسانی مبتنی است نمی‌بیند بلکه آن را بر پایه جدایی انسان‌ها مبتنی می‌داند حق بر آزادی در واقع چیزی جز حق بر جدایی انسان‌ها از یکدیگر و بی‌توجهی به دیگران و جامعه نیست. از دید مارکس پیامد عملی چنین تلقی از حقوق بشر و آزادی‌های فردی، حق بر اموال خصوصی است. (۵۳)

۶۶- نکته قابل توجه اینکه مارکس و انگلس حقوق بنیادین انسانی را نه تنها با نگاه مثبتی نمی‌نگرند که آن را مانعی بر سر راه تحقق انقلاب مارکسیستی به شمار می‌آورند. به باور آنها آنچه به عنوان حقوق پایه شناخته می‌شود (Basic laws) همانا مقرر داشتن اصولی

برای تنظیم ادعاهای متعارض (Regulation of conflicting claims) است و در

نتیجه این حقوق پایه در جهت ارتقا و سازش بین طبقات خدمت خواهند کرد. طبیعی

است که نتیجه چنین سازشی بین طبقات، چیزی جز تأخیر تغییرات انقلابی که مطلوب

مارکسیسم است نخواهد بود. (۵۴) در عمل نیز نظام‌های مارکسیستی نشان دادند که

دل‌خوشی از حقوق مدنی _ سیاسی که دربردارنده‌ی حقوق بنیادین انسانی است ندارند و

تأمین آن را برای افراد به عنوان مانعی بر سر راه تحقق ایده‌های محوری خود می‌دانند. در

حقیقت نظام‌های کمونیستی از جمله رژیم‌های سیاسی بودند که حقوق مدنی _ سیاسی

افراد، بصورت گسترده‌ای در آنها نادیده گرفته می‌شد.

۶۷- ابتدای صرف نظام حقوقی بر اخلاق حق‌مدار (Ethics of Rights)، انسان‌ها را به

موجودات از هم جدا و ذرات به هم ناپیوسته‌ای که دغدغه یکدیگر را فقط در چارچوب

نظام حق‌ها دارند، تبدیل خواهد نمود. با این وجود، حق‌ها از چنان قدرت و ضرورت

اجتماعی در تنظیم روابط انسانی برخوردارند که نمی‌توان به سادگی از کنار آنها گذشت.

نادیده گرفتن حق‌ها _ تجربه تاریخی بشریت نشان داده است _ به سادگی می‌تواند جوامع

انسانی را گرفتار رژیم‌های سیاسی خودکامه‌ای نماید که نه دغدغه حقوق انسانی را دارند

و نه دغدغه جامعه را، بلکه مهمترین اولویت آنها حکومت کردن است. از این رو در کنار اخلاق حق مدار بایستی اخلاق نوع دوستانه (Ethics of care) و اخلاق فضیلت مدار (Virtue Ethics) را نیز به عنوان مکملی بر اخلاق حق مدار - و نه رقیب آن - در نظر داشت. (۵۵)

۶۸- کارکرد سیاسی و اجتماعی حقوق بشر در کنترل خودکامگی جریان رژیم های سیاسی، نکته ای نبوده است که از چشمان تیزبین مارکسیست های جدید (New Marxistists) به دور مانده باشد. آنان به خوبی می دانند که اگر جوامع لیبرال به سادگی می توانند بنویسند و فعالیت سیاسی نمایند و به عنوان رقیب جدی در مقابل جریان های غیر مارکسیستی عرضه اندام کرده، حتی داعیه تصاحب قدرت را داشته باشند، تنها از برکت غلبه تفکر حق مدارانه در ادبیات سیاسی این کشورها است. مارکسیست ها طعم تلخ فاشیسم را چشیده اند و به خوبی آگاهند که جریان های محافظه کار راستگرایی افراطی با گرایشات نژادپرستانه خو به سادگی ممکن است به جاده صاف کنی برای فاشیسم تبدیل شوند. به واقع حقوق بشر در جوامع لیبرال محکم ترین سد - اگر نه تنها سد - در برابر غلبه ای دوباره این جریان های افراطی است، که نه با مارکسیست ها سرخوش دارند و نه با لیبرال ها. از همین روی مارکسیست های جدید نه از سر باور اخلاقی که از سر نیاز و ضرورت اجتماعی بر بهره مندی انسان از حقوق بنیادین بشر صحنه می گذارد.

ذهنیت گرایی در اخلاق و حقوق بشر

۶۹- ذهنیت گرایی (Subjectivism) در فلسفه مدرن به طور عمده وامدار دیوید هیوم (David Hume) فیلسوف شهیر تجربه گرای اسکاتلندی الاصل است. البته رویکردهای موسوم به پست مدرنیسم نیز به رغم تفاوت های مبنایی و معرفت شناختی عمیقشان در مسأله شناخت و این که وجه اشتراک آنها در نفی عینیت هنجارهای اخلاقی به معنای امکان توجیه عقلانی و یا اصولاً وجود ملاک های عقلانی در قلمرو هنجارهای اخلاقی است. از این رو در این مختصر ضمن اشاره به دیدگاه هیوم نسبت به مسأله اخلاق و هنجارهای اخلاقی و تأثیر این تلقی در موضوع حقوق بشر، نگاهی گذرا به موضوع پست مدرن ها به مسأله حقوق بشر خواهیم داشت.

۷۰- هیوم هنجارهای اخلاقی را هنجارهای غیر معرفتی و غیر عقلانی می دانست. (۵۶) به باور او آنچه به عنوان اخلاق شناخته می شود چیزی جز توجیحات نفسانی افراد نیست. کارکرد اصلی قضاوت اخلاقی هدایت رفتار انسانی است، اما از دید هیوم عقل به تنهایی نمی تواند چنین قضاوتی داشته باشد. عقل نمی تواند به انسان بگوید که چه کاری درست و چه کاری نادرست است. عقل صرفاً می تواند درباره ماهیت و پیامدهای اعمال به ما آگاهی هایی دهد. برای مثال دزدی را در نظر بگیرید؛ عقل به ما خواهد گفت که اگر کسی پولی نیاز داشته باشد و اقدام به دزدی کند، (۱) اگر موفق شود و مال مورد نظر را بدست آورد مشکل مالیش را حل کرده است. (۲) مال باخته مال خود را از دست داده است. اما آیا این عمل نادرست است؟ نفس این عمل به خودی خود عقلاً نه می تواند

درست باشد و نه نادرست. پیامدهای این عمل برای جامعه ممکن است ناپایداری و ناامنی باشد که این موضوع دیگری است. اما در مورد اخلاقی و غیر اخلاقی بودن نفس دزدی عقل نمی تواند نظر دهد. (۵۷) اصولاً این گونه قضاوت ها از دسترس عقل به دور است. واضح است که نگاه هیوم به اخلاق بایستی در پرتو نظام معرفتی او و اصرارش بر تجربی بودن شناخت فهمیده شود. از دید هیوم تنها گزاره های قابل تجربه ارزش معرفتی دارند و طبیعی است که چون گزاره های اخلاقی ماهیتاً از مقوله های گزاره های تجربی نیستند، نمی توانند مورد قضاوت عقلانی قرار بگیرند.

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

«هر عملی را که گفته می شود رذیلانه است در نظر بگیرید؛ برای مثال قتل از روی اراده و اختیار. از تمام ابعاد این عمل را مورد بررسی قرار ده و بین که آیا برای (قضاوت درباره ی) رذیلانه بودن این عمل هیچ واقعیت خارجی یا به عبارت دیگر وجود حقیقی که بتوانی آن را رذالت بنامی می یابی؟ نه تو هرگز چنین واقعیتی را نخواهی یافت، تا این که در واکنش به آن کار به سینه خود مراجعه می کنی و احساس عدم تأیید نسبت به آن عمل

خواهی داشت، که همین، احساس تو را در برابر این عمل برمی انگیزد. البته این موضوع

یک مسأله واقعی است. اما این موضوع احساس شما است و نه عقل شما. (۵۸)

چنانکه دیدیم کوتاه کردن عقل انسان از دامن قضاوت های اخلاقی به معنای نفی اخلاق از

زندگی انسانی نیست. در حقیقت هیوم در پی انکار موجه بودن واکنش ها، گرایش ها،

احساسات و ترجیحات انسانی در مسائل اخلاقی نیست، بلکه در پی آن است که مبنایی

غیرشناختی (Non recognitive) به مقوله ی اخلاق بدهد.

۷۲- باید توجه داشت صرف نظر از مثال قتل _ که این نیز ممکن است در برخی موارد و

در برخی جوامع با چنان واکنش انکاری روبه رو نشود _، مثال های فراوان دیگری وجود

دارند که درباره ی آنها برپایه دلایل عقلانی، قضاوت اخلاقی صورت گرفته، حال آن که

نمی توان بر مبنای احساسات و ترجیحات نفسانی _ حداقل در همان جامعه _ درباره ی آنها

قضاوت داشت. بگذارید همان مثال قتل را برای نمونه بیاوریم. کمتر از دو صده قبل از

هیوم، در همان جامعه ای که وی زندگی می کرده است عالمان و فیلسوفانی را به دلیل

اظهار عقیده برخلاف کلیسا به شعله های آتش می سپرده اند و احتمالاً اکثر مردمان در برابر

آن عمل احساس انزجار و عدم تأیید نداشته اند. آیا امروز ما نمی توانیم عقلاً بگوییم که آن

عمل، ناپسند بوده است؟ از دید هیوم خیر. امروز هم ما احساس درونی و شخصی خود را

بیان می کنیم و نه انعکاس عقلانیت اخلاقی خود را.

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

پست مدرنیسم و حقوق بشر

۷۴- پست مدرنیسم نگاه و رویکردی واحد به همه‌ی مسائل نیست. تمام پست مدرن‌ها نیز در همه‌ی زمینه‌های زندگی اجتماعی سخن نگفته‌اند، از هنر گرفته تا نقد قدرت حوزه‌های متعدد و گسترده‌ای وجود دارد که مورد توجه پست مدرن‌ها باشد. لیکن اگر بخواهیم

وجه اشتراکی برای همه‌ی این رویکردها بیابیم نقد آنان به پروژه مدرنیته (Modernity)

است می‌توان گفت مدرنیسم کم و بیش بر سه مؤلفه عمده استوار است:

الف_ مبناگرایی معرفت شناختی (Epistemological, foundationalism) معرفت

در صورتی موجه و قابل قبول خواهد بود که بر مبنا و اساسی غیرقابل تردید و قطعی

استوار باشد.

ب_ نظریه زبان (Theory of Language)؛ زبان دو کارکرد محوری دارد: اول.

انعکاس ایده‌ها، عقاید و وضعیت‌ها، دوم. اظهار ذهنیت گوینده.

ج_ فرد و جامعه (Individual and Community)؛ جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای از

ذرات اجتماعی که همانا افراد هستند، قابل تحلیل و درک است. (۵۹)

۷۵- البته هر کدام از موارد فوق با توجه به نظریه‌های گوناگون قابل بحث و بررسی

هستند، لیکن از آنجا که این نوشتار از منظری خاص که همانا مبانی توجیهی و اخلاقی

حقوق بشر است به موضوع می‌پردازد از ارائه بحث بیشتری در این زمینه خودداری

می‌ورزد. لیکن بی‌تردید می‌توان گفت نگاه‌های موسوم به پست مدرن بی‌تردید، در مؤلفه

اول خود را نقاد مدرنیسم می‌بینند. نفی عقلانیت در حوزه‌ی اخلاق به معنای نفی امکان

قضاوت عقلانی در حوزه‌ی هنجارهای اخلاقی است. بنابراین چنانکه در ابتدای این بحث

آمد گرچه پست مدرن‌ها را نمی‌توان در حوزه‌ی معرفت‌شناسی عمومی همگام و هم

اندیشه با هیوم دانست، لیکن در حوزه‌ی اخلاقی به نتایجی شبیه هیوم خواهند رسید. محصول نگاه پست مدرنیستی به اخلاق، حقوق و اصولاً قلمروهای هنجاری، چیزی جز گونه‌ای شکاکیت افراطی و نسبت گرایی لجام گسیخته نخواهد بود. مطابق این نگاه هر

هنجاری در زمینه (Context) خاص خود بایستی مورد توجه قرار گیرد و تنها در آن زمینه موجه خواهد بود. چرا که جوامع و حتی انسان‌ها به یکدیگر پنجره‌ای ندارند تا بتوانند نسبت به هنجارها، باورها و رفتارهایشان قضاوت کنند.

۷۶- پیامد نگاه پست مدرنیستی به حقوق بشر بی تردید در مرحله اول، نفی وجود هرگونه

هنجار جهان‌شمول حقوق بشری مبتنی بر اخلاق است. بنابراین هیچ فردی خارج از چارچوب جامعه‌ای خاص نمی‌تواند بگوید که افراد آن جامعه چه حق‌هایی دارند و یا این که حقوق آنها نقض شده است. برای مثال یک فیلسوف اخلاق غربی و یا ژاپنی به هیچ وجه نمی‌تواند بصورت موجهی رفتارهای خشن طلبان در افغانستان و یا نازی‌ها در جنگ دوم جهانی را محکوم کند. نژادپرستی نژادپرستان آفریقای جنوبی در زمینه

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

نویسنده : سیدمحمد قاری سیدفاطمی