

## مبانی فلسفی حقوق بشر

به برکت تلاشهایی که در مدت نیم قرن عمدتاً توسط سازمان ملل صورت گرفته، حجم عظیمی از قواعد موضوعه حقوق بشر وارد پیکره و اندام اصلی حقوق بین الملل شده و دولتها را ملزم به متابعت ساخته است. در این میان شاید بحث از مبانی فلسفی و نظری حقوق بشر، بحثی غیر ضروری و اختلاف برانگیز باشد. ولی هدف اصلی این نوشته، که گزارش مختصری از نظریات عمده قدیم و جدید در این مساله است، عبارت است از نشان دادن اینکه حقوق بشر علی رغم استفاده‌های احتمالی یا واقعی ابزاری از آن، مفهومی عمیق و ریشه‌دار در تفکر انسانی و دینی است. نظریات و مکاتبی که در این مقاله به اختصار به آنها پرداخته شده عبارتند از: مکاتب طبیعی، موضوعه، فایده‌گرا، مارکسیستی، جامعه‌شناختی، نظریه عدالت، نظریه کرامت انسانی و بالاخره نسبیت‌گرایی و جهان‌شمولی.

### مقدمه

در ابتدای هزاره سوم، حجم عظیمی از قواعد حقوق بشر به برکت تلاشهای بی‌وقفه سازمان ملل متحد، وارد حقوق بین الملل شده و به لحاظ حقوقی، دولتها را در قبال اجرای آن، متعهد ساخته است.

فرایند بین المللی شدن حقوق بشر با تصویب و لازم الاجرا شدن منشور ملل متحد، (۲) تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، (۳) میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، (۴) میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۵) و معاهدات گوناگونی که در سطح جهانی (۶) و منطقه‌ای (۷) مورد پذیرش دولتها قرار گرفته، به انجام رسیده است.

حال که از نظر حقوقی، این مسیر طولانی، پیموده شده، بحث از مبانی فلسفی این نظام بین المللی حقوق بشر، چه ثمری دارد؟ آیا پرداختن به مباحث نظری، به سست شدن وفاق جهانی در مورد ضرورت حمایت از حقوق بشر نمی‌انجامد؟

نمی‌خواهیم به تفصیل از ضرورت این بحث دفاع کنیم و به نظرات کسانی که این بحث را غیر ضروری می‌پندارند پاسخ (۸) دهیم، بلکه به چند فایده ملموس از طرح این مباحث اکتفا می‌کنیم.

۱ - این بحث چنانکه خواهیم دید، گواه آن است که حقوق بشر، موضوعی ریشه دار، اصیل و با بنیاد است و از دیدگاهها و مکاتب فکری و فلسفی گوناگون مورد حمایت و پشتیبانی قرار دارد و به عبارتی توجیحات اخلاقی و عقلانی متنوعی در ورای مفاهیم حقوق بشر نهفته است.

هرگاه قاعده‌ای حقوقی از چندین منظر مورد تایید واقع شود، استواری و استحکام آن فزونی می‌یابد.

این نوشته بر اساس مقاله زیر تنظیم شده است:

Jeromy shestack, \"Philosophic Foundations of Human Rights, HumanRights,\" Quarterly 20(1998.)

۲ - کارآیی و مؤثر بودن هر نظام حقوقی، در درجه اول، بستگی به این دارد که قواعد نظام از سوی تابعان آن مورد پذیرش قرار گیرد.

اگر تابعان حقوق، قواعد وضع شده را منطقی، عادلانه، ضروری یا لازم بدانند، براحتی به اجرای آن تن می‌دهند و حتی در موارد تخلف، پذیرای ضمانت اجرای آن خواهند بود.

بنابراین فهم توجیحات اخلاقی و عقلانی که مبنای قواعد را تشکیل می‌دهد، وفاداری به قواعد و تبعیت از آنها را افزایش می‌دهد.

واقعیت دیگری هم در صحنه حقوق بین الملل، بر نکته فوق تاکید بیشتری می‌نهد و آن این که حقوق بین الملل - برخلاف حقوق داخلی - در جامعه‌ای از دولتها به اجرا در می‌آید که فاقد سلسله مراتب اقتدار است و نظام سازمان یافته‌ای از مکانیسمهای رسمی ندارد تا به اجرای قواعد نظام اقدام نماید.

از سوی دیگر مفهوم «اجرا» هیچگاه صرفاً به معنای استفاده از قوه قهریه و نیروی انتظامی نیست بلکه «شامل تمام اقداماتی است که هدف آن ترغیب احترام [ به قواعد حقوقی است ] و برای تامین تبعیت از قواعد، صحیح و مناسب می باشد.

(۹) «در مورد حقوق بشر، ایجاد «فرهنگ اجرا»، و به عبارتی پدیدآوردن «ذهنیت مناسب» در آحاد افراد انسانی، اولین گام در اجرای آن می باشد، چرا که اجرای قاعده هم همانند نقض آن، ابتدا در اندیشه مجریان یا متخلفان، نقش می بندد و آنگاه صورت واقعیت به خود می گیرد.

(۱۰)

۳- فهم و شناخت مبانی فلسفی حقوق بشر، در دستیابی به اصولی که شکافهای موجود میان عقاید و بینشهای مختلف را پر کند، کمک می کند و زبان مشترکی ایجاد می کند که افراد انسانی با آن به گفتگو بنشینند و این تمرینی است ضروری برای شناسایی جهانی اصول بین المللی حقوق بشر.

در این مقاله ابتدا به ماهیت حقوق بشر می‌پردازیم و سپس منابع تاریخی توجیحات حقوق بشر و آنگاه نظریه‌های نوین عمده در حقوق بشر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱ - ماهیت حقوق بشر اصطلاح «حقوق بشر» (human rights)، نسبتاً جدید است و فقط پس از جنگ جهانی دوم و تاسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ وارد محاورات روزمره شده است. این عبارت جایگزین اصطلاح «حقوق طبیعی» (۱۱) و «حقوق انسان» (۱۲) گردیده که قدمتی بیشتر دارند.

(۱۳)

منظور از حقوق بشر چیست؟ مشکلی که در تعریف حقوق بشر وجود دارد ناشی از مفهوم و ماهیت «حقوق» است که مناقشات فراوانی در میان فلاسفه حقوق برانگیخته است.

بطور کلی در مورد ماهیت حقوق دو نظریه وجود دارد: نظریه‌ای که بر اراده یا انتخاب تاکید می‌ورزد و نظریه‌ای که بر نفع یا مصلحت تکیه می‌کند.

در نظریه اول که مدافع اصلی معاصر آن «هارت» می‌باشد، فرد دانسته شده است.

(۱۵) مطابق این نظریه حق عبارت است از قدرتی که قانون به افراد داده است تا کاری را انجام داده یا آن را ترک کنند.

بنابراین فرد می‌تواند حق مورد نظر را اسقاط کند یا آن را اجرا نماید.

براین نظریه انتقاداتی وارد است از جمله این که بعضی از حقوق فردی مثل حیات قابل اسقاط یا واگذاری نیست.

آیا فرد می‌تواند حق زندگی کردن را از خود سلب کند و یا اختیار زندگی خود را به دست دیگران بسپارد؟ آیا تکلیف به رعایت حق حیات دیگران با رضایت

دارنده حق، ساقط می‌شود؟ کسی نمی‌تواند دیگری را حتی با رضایت او، به قتل برساند یا مورد شکنجه قرار دهد.

از سوی دیگر در این نظریه میان حق تمتع و حق استیفاء تفکیکی دیده نمی‌شود.

برخی از حقوق چنان است که دارنده آن قدرت استیفاء ندارد مثل کودکان، که مطالبه حقوق آنان، تکلیفی است به عهده ولی یا سرپرست آنان و خود کودکان فاقد اهلیت استیفاء هستند.

و باز امروز سخن از حقوق حیوانات، درختان، سواحل دریا و غیره می‌رود که در مسائل مربوط به حیات وحش، اکولوژی و محیط زیست رواج یافته است.

حیوانات، دریاها، کوهها و جنگلها چه قدرت و اراده‌ای می‌توانند داشته باشند؟  
در زمینه حقوق بشر هم امروزه از دسته‌ای از حقوق موسوم به «نسل چهارم»  
و حقوق نسلهای آینده سخن می‌رود که با این نظر قابل توجیه نیست.

در نظریه دوم که ابتدا در آثار «بنتام» (۱۶) بیان شده و امروزه دانشمندانی  
چون «لیونز» (۱۷)، «مک کورمیک» (۱۸)، «راز» (۱۹)، «کمپیل» (۲۰) و دیگران  
از آن حمایت می‌کنند، هدف حقوق نه حمایت از قدرت و اراده فرد، بلکه حفظ  
برخی منافع و مصالح متعلق به او تلقی می‌شود.

به عبارتی، حقوق منافی است که قواعد تنظیم کننده روابط، برای اشخاص  
تضمین کرده است.

مثلا «الف» زمانی دارای حق است که از اجرای یک تکلیف ملازم با آن، منتفع  
می‌گردد و یا «الف» زمانی می‌تواند حقی داشته باشد که حمایت یا پیشبرد نفع  
متعلق به او مورد شناسایی قرار گیرد و در مقابل، تعهدات و تکالیفی برای  
سایرین وضع گردد.

(۲۱) این نظریه فاقد برخی انتقادات مربوط به نظریه اول است ولی اشکالی که  
در آن به نظر می‌رسد این است که منافع ناشی از حق است و نه عین آن.

به عبارت دیگر، منافع متعلق به افراد فرع بر حقوقی است که برای آنان در نظر گرفته شده است.

ابتدا باید حقوقی برای افراد منظور گردد و آنگاه منافع ناشی از آن مورد تضمین و شناسایی واقع شود.

البته در مورد حقوق منتسب به حیوانات و مظاهر طبیعت باز این پرسش وجود دارد که دارندگان چنین حقی، چه منافی می‌توانند داشته باشند.

بعد از بیان این دو نظریه کلی در مورد ماهیت حقوق، به چند نمونه از تعاریفی که در آثار حقوقدانان ایرانی به چشم می‌خورد اشاره می‌کنیم:

«حقوق جمع حق است و آن اختیاری است که قانون برای فرد شناخته که بتواند عملی را انجام و یا آن را ترک نماید.» (۲۲)

«برای تنظیم روابط مردم و حفظ نظم در اجتماع، حقوق موضوعه، برای هر

فرد امتیازاتی در برابر دیگران می‌شناسد و توانائی خاصی به او اعطا می‌کند

که حق می‌نامند و جمع آن حقوق است و حقوق فردی نیز گفته می‌شود.» (۲۳)



حق عبارت است از: « قدرتی که از طرف قانون به شخص داده شده» (۲۴) است.

همانطور که ملاحظه می‌شود این تعاریف کم و بیش متأثر از نظریه اول می‌باشد.

در این جا برای مزید فایده یکی از تحلیلهای معروف در مورد ماهیت حقوق را که در اوائل قرن بیستم بیان شده (۲۵) و بسیار مورد استناد و نقد واقع شده و می‌توان گفت نقطه شروع تحلیلهای بعدی بوده، به اختصار بیان می‌کنیم.

این تحلیل به بررسی جملاتی می‌پردازد که در آن مفهوم حقوق بکار رفته است.

جمله «الف حق دارد کاری انجام دهد»، ممکن است برای بیان اندیشه‌های متفاوتی بکار رود.

باید مفهوم حقوق را با توجه به «ملازمات» (۲۶) و «اضداد» (۲۷) آن تعریف کرد.

جمله بالا ممکن است به این معنا باشد که «ب» دارای تکلیفی است به این که بگذارد «الف» کاری را انجام دهد، به نحوی که «الف» ادعایی علیه «ب» خواهد داشت که تکلیف مزبور را نقض نکند.

در این مورد حق «الف»، ملازم با تکلیف «ب» است.

همچنین جمله فوق می‌تواند به این معنا باشد که «الف» در انجام یا احتراز از

انجام چیزی آزاد است.

در این جا، حق نسبت به دارنده آن مورد توجه قرار می‌گیرد و کاری به این که

«ب» چه باید بکند نداریم.

این منظور از حق را «امتیاز» (۲۸) نامیده‌اند و البته برخی ترجیح داده‌اند آن را

«آزادی» بنامند.

و باز «حق» گاه به معنای «قدرت» (۲۹) بکار می‌رود.

مثلا مالک مال می‌تواند آن را بفروشد؛ حق ضبط و توقیف رهن، قدرت انجام

آن است؛ «الف» زمانی قدرت دارد که با انجام یا عدم انجام کار خاصی،

توانائی ایجاد تغییر در یک رابطه حقوقی خاص را داشته باشد.

البته این قدرت و اختیار معمولاً به نفع حقوق به معانی اول و دوم (ادعا و

امتیاز) پیدا می‌شود.

و بالاخره «حق» گاه برای بیان و توصیف فقدان قدرت و اختیار در غیر دارنده حق بکار می‌رود که آن را «مصونیت» (۳۰) می‌نامند.

یعنی «ب» فاقد قدرت ایجاد تغییر در روابط حقوقی «الف» است و «الف» از این لحاظ دارای مصونیت است.

ذکر این تحلیل صرفاً برای نشان دادن گونه‌ای از مناقشات مربوط به تعریف حقوق است و طبیعی است که پرداختن به انتقادات وارد بر آن از گنجایش این مقاله بیرون است.

در بحث از حقوق بشر، اولین نکته‌ای که باید تذکر داد این است که افراد در جوامع مختلفی که زندگی می‌کنند تابع صلاحیت نظامهای حقوقی گوناگونی هستند که بر روابط اجتماعی آنان حکومت کرده و حقوق و تکالیف آنان را معین می‌نماید.

به عبارت دیگر افراد انسانی از حقوق متنوعی در زمینه‌های گوناگون برخوردارند: از حقوق شخصی گرفته تا حقوق خانوادگی، حقوق مدنی و غیره.

کدام دسته از این حقوق به مرتبه و منزلت حقوق بشر ارتقاء می‌یابد؟ آیا همه این حقوق جزء حقوق بشر قلمداد می‌شود؟ قطعاً چنین نیست، زیرا بطور مثال

حق فسخ بیع که به علی به طرفهای عقد داده شده، جزء حقوق بشر محسوب نمی‌شود.

بنابراین ملاک و معیار این که یک حق در زمره حقوق بشر جای بگیرد، کدام است؟

پاسخ ساده‌ای که به این سؤال می‌توان داد این است که حقوق بشر آن دسته از حقوقی است که انسان به دلیل انسان بودن و فارغ از اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت فردی او، از آن برخوردار است.

در این پاسخ فرض بر این نهاده شده که یک سلسله هنجارها، اصول و حقوقی وجود دارد که جنبه جهان شمول دارد و برای تمام افراد انسانی در جوامع مختلف قابل اعمال است چرا که همه افراد به جهت انسان بودن دارای حقوقی هستند که هیچ جامعه یا دولتی نمی‌تواند آنها را انکار کند.

به همین دلیل در تعریف حقوق بشر گفته‌اند: «حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعا دارای آن است.» (۳۱)

این تعریف مشکلی را حل نمی‌کند بلکه بر دامنه ابهامات می‌افزاید.

مثلا: کدام حقوق، ذاتی انسان است و چه کسی آنها را مشخص می‌کند؟ از این

گذشته آیا می‌توان انسان را بصورتی انتزاعی و مستقل از جامعه‌ای که به آن

تعلق دارد و اوضاع و احوال اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زیستگاه وی،  
دارای حقوق دانست؟

برخی از محققان، حقوق بشر را حقوقی می‌دانند که دارای «اهمیت» است؛  
حقوقی که «اخلاقی» است و حقوقی که «جهان شمول» است.

مثلاً هنگامی که می‌گوئیم، حقی از چنان اهمیتی برخوردار است که جزء حقوق  
بشر باشد، منظور ما از اهمیت چیست؟ آیا ارزش ذاتی آن حق است؟ ارزش و  
اهمیت ابزاری آن؟ ارزش آن در مجموعه و نمائی از حقوق؟ اهمیت آن حق از

این جهت که ملاحظات دیگر نمی‌تواند آنها را تحت الشعاع قرار دهد؟ یا اهمیت  
آن به عنوان تکیه‌گاه ساختاری در نظام حیات سعادت‌مند است؟

اوصاف «اخلاقی» و «جهان‌شمول» هم کلماتی پیچیده‌تراند.

چه چیزی باعث می‌شود تا حقوق خاصی، جهان‌شمول، اخلاقی و مهم در آید

و چه کسی در این خصوص تصمیم می‌گیرد؟ (۳۲)

اما هیچ کدام از این ابهامها باعث نمی‌شود در وجود یک سلسله حقوق که برای  
هر انسانی لازم و ضروری است تردید کرد.

آنچه مسلم است این که زندگی فرد انسانی در عصر پیچیده امروز، بدون  
برخوردارگی از این حقوق میسر نمی‌باشد.

واقعیت این است که پاسخ بسیاری از این سؤالات و ابهامها بستگی به مبانی فلسفی توجیه کننده وجود حقوق بشر دارد.

۲- خاستگاههای حقوق بشر الف - دین قبلا گفتیم که اصطلاح «حقوق بشر»، نسبتاً جدید است.

بنابراین، بطور قطع می‌توان گفت که چنین عبارتی در ادیان سنتی و شناخته شده وجود ندارد.

با این وجود، الهیات مبنایی برای نظریه حقوق بشر ارائه می‌دهد که از قانونی برتر از قانون دولت نشات می‌گیرد و سرچشمه آن خداوند متعال است.

در توضیح مبنا بودن دین برای نظریه حقوق بشر می‌توان گفت در همه ادیان، انسان موجودی ارزشمند، باکرامت و به عبارتی مقدس نگریسته شده است.

در عهد عتیق آمده است که آدم در «صورت الهی» آفریده شده است و این یعنی موجودات انسانی مهری الهی بر پیشانی دارند که ارزش والائی به آنها می‌بخشد.

قرآن هم در این زمینه می‌گوید: «و به راستی که ما به فرزندان آدم، کرامت بخشیدیم.» (۳۳) در بهاگوارگیتا هم آمده است: «هر آن که پروردگار خویش را در اندرون هر مخلوقی می‌بیند که بدون مرگ و زوال در میان دنیای فانی زندگی می‌کند: هموست که به حقیقت می‌بیند...» (۳۴)

از دیدگاه ادیان همه انسانها در این که آفریده خداوند هستند شریکند و به عبارتی خلقت الهی به وجود بشریتی مشترک می‌انجامد. اشتراک در خلقت و آفرینش، به جهانی بودن برخی حقوق که از منبعی ملکوتی سرچشمه می‌گیرد منتهی می‌شود.

این حقوق نمی‌تواند با قدرتی زوال‌پذیر و اقتداری دنیوی، از انسان سلب شود. این مفهوم در سنت یهودی، مسیحی و نیز در اسلام و سایر ادیانی که مبنای الهی دارند یافت می‌شود.

(۳۵)

در مورد مبنای دینی نظریه حقوق بشر با واقعیت‌هایی روبه‌رو هستیم:

۱ - مردم جهان از لحاظ عقاید دینی یکپارچه نیستند و دین واحدی بر آنان حکومت نمی‌کند، از این گذشته همه مردم جهان، در زمره معتقدان ادیان نیستند.

بنابراین نظریه دینی حقوق بشر در بهترین حالت آن که عصاره تمام ادیان روی زمین باشد، از جهان شمولی کامل برخوردار نخواهد بود.

۲ - هر دینی مشتمل است بر متونی مقدس که تفسیر و توضیح آنها موجب به روز اختلاف نظرهایی میان پیروان آنها می‌شود.

بنابراین دستیابی به تفسیری همگانی کار آسانی نیست.

البته می‌توان ادعا نمود که در اصول اساسی حقوق انسانی، اشتراک نظر حاصل است ولی این اصول اساسی در ارائه مجموعه‌ای کامل و نظام وار از حقوق بشر که روز به روز بر گسترده‌گی و پیچیدگی آن افزوده می‌شود، راهگشایی چندانی ندارد.

از این هم که بگذریم، در مورد بعضی از همین اصول اساسی هم تردیدهایی از نظر اجرا و رویه معتقدان به ادیان وجود دارد.

بطور مثال اصل برابری که نتیجه ضروری و اولیه خلقت مشترک انسان توسط خداوند است - که پایه اساسی ادیان الهی را تشکیل می‌دهد - با تمایزاتی



که در جوامع دینی میان مؤمنان و کافران، زنان و مردان، برقرار بوده و هست و محدودیتهائی که در مورد بردگان به اجراء در می آمده است، تضعیف می گردد.

در پایان این بخش یادآوری این مطلب حائز اهمیت است که اگر بتوان با کوشش معتقدان به ادیان زنده امروز، اصول و حقوقی مشترک، به عنوان مبانی دینی حقوق بشر عرضه داشت، این دسته از حقوق از جاذبه فراوانی برخوردار خواهد شد و صبغه دینی و الهی خواهد یافت و انسانهای معتقد به ادیان، با تکلیفی درونی و دینی که ضمانت اجرائی بسیار مهمی است، در رعایت و توسعه آن خواهند کوشید.

ب - حقوق طبیعی نظریه حقوق طبیعی قدمتی دیرین دارد و از زمان تمدن یونان نقشی فراگیر در قلمرو اخلاق، سیاست و حقوق داشته است.

اما ماندگاری و استمرار این تفکر در دورانی بیش از دو هزار سال به این معنا نیست که مفهوم آن، یکسان و ایستا بوده است.

حقوق طبیعی معانی بسیار متفاوتی داشته و در خدمت اهدافی کاملاً مختلف بوده است.

ولی به رغم تفاسیر و آموزه‌های متفاوت، آنچه همواره ثابت مانده این اندیشه بوده است که اصولی اخلاقی و عینی وجود دارد که وابسته به ماهیت و طبیعت آفرینش است که عقل می‌تواند آنها را کشف کند.

(۳۶)

به عبارت دیگر در دستگاه خلقت و هستی، حقایقی ازلی و ابدی وجود دارد که خارج از ذهن و اعتبار انسانی، واقعیت دارد که حتی اگر نادیده انگاشته شود، بد فهمیده شود، در عمل مورد سوء استفاده قرار گیرد و یا کشف نشود، معتبر است.

ریشه‌های حقوق طبیعی را در میان تمام اقوام و ملتها می‌توان جستجو کرد ولی عادت بر این است که ابتدا به سراغ یونانیان می‌روند.

یونانیها در یافتن مبانی فلسفی حقوق، بسیاری از مفاهیم بنیادین را پدیدآوردند که یکی از آنها حقوق طبیعی است.

در دوره کلاسیک یونان، عقیده رائج این بود که در هر دولت -شهر مجموعه‌ای از قوانین وجود دارد که بنیادین، تغییرناپذیر و غالباً نانوشته است که تخطی از آن روا نیست.

(۳۷) افلاطون با آن که شالوده‌های بسیاری از اندیشه‌های مربوط به حقوق طبیعی را بنا نهاد ولی در مورد خود حقوق طبیعی به مفهوم نظامی از قواعد دستوری و برتر چیزی نگفته است.

(۳۸) جمهوری افلاطون در حقیقت، پادشاه-فیلسوف را به جای قانون می‌نشانند.

ارسطو هم اشاره‌ای گذرا به تمایز میان عدالت طبیعی و قراردادی می‌کند و البته می‌گوید که در میان انسانها، حتی عدالت طبیعی لزوماً تغییرناپذیر نیست.

با افول دولت - شهرها و پیدایش امپراتوریها و پادشاه نشینهای وسیع در یونان که با فتوحات اسکندر همراه است، حقوق طبیعی به مثابه نظامی جهانی پای به عرصه می‌نهد و رواقیون در این صحنه نقش خاصی ایفا می‌کنند. پیش از رواقیون «طبیعت» به معنای «ترتیب اشیاء» بود ولی نزد آنان معنای «عقل انسانی» به خود گرفت.

وقتی که انسان مطابق «عقل» زندگی کرد، زندگی «طبیعی» خواهد داشت. آنها بر اندیشه‌های ارزش فرد، تکلیف اخلاقی و برادری جهانی تاکید می‌ورزیدند.

(۳۹) اندیشه یونانی در این چهره خود به تفکر رومی منتقل شده و آن را متأثر می‌سازد.

بهترین نماینده این تفکر، «سیسرو»، خطیب رومی است.

تعریف او از حقوق طبیعی (واقعی) به عنوان «عقل درست موافق با طبیعت» نفوذی شگرف داشته است.

«سیسرو» اولین اندیشمند حقوق طبیعی است که مخالفت با قوانین موضوعه مغایر با حقوق طبیعی را لازم می‌شمارد.

او می‌گوید «چنانچه قانونی موضوعه، دزدی و زنا را مجاز بداند، چیزی جز قانون دزدان و تبهاران نخواهد بود.» (۴۰) در دوره قرون وسطی، الهیات کلیسای کاتولیک، آهنگ و الگوی هر گونه تفکری را معین می‌ساخت.

در این دوره توماس «آکویناس» (۷۴-۱۲۲۴) با ترکیب فلسفه ارسطو و عقائد کاتولیک، وجود سلسله مراتبی از قوانین را که نهایتاً از خداوند سرچشمه می‌گیرد، به اثبات می‌رساند.

اندیشه‌های «آکویناس» از زمان پدران کلیسا تا «کانت» حاکمیت دارد.

او قانون را به چهار دسته تقسیم می‌کند: قانون ابدی، (Lex aeterna)، که فقط برای خداوند، معلوم و شناخته است و همه چیز تابع آن می‌باشد و برنامه و طرح الهی برای آفرینش است و از این رو ضرورت دارد، زیرا انسان بسوی هدفی خاص (سعادت ابدی) فرمان یافته و نمی‌تواند باتوان و توشه خود بدان دست‌یابد بلکه نیازمند راهنمایی و هدایت است.

بعد از آن «قانون الهی» و، (قرار داد که در کتب آسمانی بر انسان آشکار گشته است.

در مرتبه بعدی «قانون طبیعی»، (lex naturalis) جای دارد که مرکب است از مشارکت قانون ابدی در مخلوقات عقلانی و جزئی از همان قانون ابدی است که بصورت فطری و غریزی قابل شناخت است.

قانون طبیعی برای همه انسانها یکسان است زیرا جملگی دارای عقل هستند.

«آکویناس» عمل مطابق با عقل را گرایش طبیعی انسان می‌داند ولی می‌پذیرد که این گرایش ممکن است با عادات، رسوم یا خلیات، منحرف گردد.

البته در این میان یک سلسله اصول اولیه و عام وجود دارد که در همه جا یکسان است، در حالی که تفصیل این اصول ممکن است متغیر باشد.

مثلا این یک اصل اولیه و عمومی است که « باید کار خیر انجام داد و از بدی اجتناب کرد.» ولی اصول ثانوی که از اصول اولیه منشعب می شود، می تواند بر حسب تغییرات در اوضاع و احوال انسانی و عقل بشر، تغییر یابد.

او بدینسان به دسته چهارم از قانون که قانون بشری، (lex human) یا قانون موضوعه است می رسد.

وی ضرورت وجود این دسته از قوانین را در این می بیند که قانون طبیعی، راه حلی برای تمام مسائل زندگی روزمره در جامعه ندارد و ثانیاً «لازم

است بکارگیری زور و واداشتن افراد خودخواه به تبعیت از عقل.» قوانین بشری یا عادلانه و یا ناعادلانه است.

برای این که قانون موضوعه ای عادلانه باشد باید دارای خیر و فضیلت، ضروری، مفید، روشن و به سود نفع مشترک باشد.

بنابراین برده داری و مالکیت خصوصی توجیه می شود.

حال اگر قوانین بشری، ناعادلانه و مغایر با اراده الهی باشد، مثل قوانین مربوط به شرک و بت پرستی، اطاعت از آنها برداشته می شود.

(۴۱)

در دوره رنسانس و اصلاحات، بر فرد و اراده آزاد و رهایی انسان تاکید می‌شود و اندیشه‌ها، رنگ غیر دینی می‌گیرد.

تحولی که در نظریه حقوق طبیعی پدید می‌آید، مستقل دانستن آن از قانون ابدی و الهی است.

شخصیتهای محوری در این دوره عبارتند از «ویتوریا»، «سوازر» و «گروسیوس».

به عقیده آنان معرفت انسان به اصول عدالت طبیعی کاملاً مستقل از معرفت و شناخت وحی است.

در این میان «گروسیوس» را به عنوان نقطه شروع غیر دینی کردن حقوق طبیعی قلمداد می‌کنند و این گفته معروف اوست که: «حقوق طبیعی حتی اگر خدایی هم وجود نمی‌داشت، پایدار بود.» به عقیده گروسیوس، یکی از خصائص طبیعی انسان این است که گرایش اجتماعی در او وجود دارد و او را به زندگی توأم با صلح و مسالمت و هماهنگی با دیگران سوق می‌دهد.

هر آنچه که با سرشت و فطرت انسانها به عنوان موجوداتی عاقل و اجتماعی مطابقت داشته باشد، درست و عادلانه است و هر چه این هماهنگی اجتماعی را مختل سازد، باطل و غیر عادلانه است.

«گروسیوس» قانون طبیعی را «فرمان عقل درست» تعریف می‌کند.

(۴۲)

آنچه تا بدینجا درباره حقوق طبیعی گفته شد ارتباط نزدیکی با حقوق بشر ندارد بلکه در قرن هفدهم و هجدهم است که نظریه قانون طبیعی به نظریه حقوق طبیعی انسانها منجر می‌شود.

دستاوردهای علمی و فکری قرن هفدهم و آنچه به عصر روشنگری معروف است، موجب اعتماد و اتکایی فزاینده به عقل بشری گردید.

در حیطه حقوق طبیعی انسانها، نظریاتی پدید آمد که عمدتاً بر محور «قرارداد اجتماعی» بود و توسط دانشمندانی چون «هابز»، «جان لاک»، «ژان ژاک روسو» و دیگران تبیین گردید.

در این میان «جان لاک» را شاید بتوان مهمترین نظریه پرداز حقوق طبیعی دانست.

(۴۳) او به تفصیل به ارائه این نظریه می‌پردازد که برخی از حقوق، بطور بدیهی و فطری به افراد به عنوان موجوداتی انسانی تعلق دارد که مهمترین آن عبارتند از: حق حیات، آزادی، و حق اموال.



به عقیده او انسانها پیش از ورود به جامعه مدنی (که بدنبال «قرارداد اجتماعی» صورت می‌گیرد) دارای این حقوق بوده‌اند و با تشکیل جامعه سیاسی فقط حق اجرای این حقوق و اعمال آنها را به دولت تسلیم داشته‌اند و نه خود آن حقوق را.

توضیح مختصر نظر «جان لاک» این است که وی انسانها را در «حالت طبیعی» به تصویر می‌کشد که در آن مردان و زنان در حالت آزادی بسر می‌بردند و قادر بودند اعمال و رفتار خود را تعیین کنند.

آنها همچنین در حالت برابری می‌زیستند، یعنی هیچ کس تابع اراده یا اقتدار دیگری نبود.

ولی این حالت طبیعی با آن که «عصری طلایی» و یا بهشت عدن قبل از هبوط بود، مضرات و ناگواریهائی داشت و انسانها برای خاتمه دادن به این ناگواریها، مبادرت به عقد «قرارداد اجتماعی» می‌کنند و به موجب آن متقابلاً توافق می‌نمایند که جامعه‌ای تشکیل داده و پیکره‌ای سیاسی بر پا دارند.

دولت باید از حقوق طبیعی اتباع خود محافظت کند و اگر از این تعهد شانه خالی کرد، اعتبار و سمت خود را از دست می‌دهد.

در اواخر قرن هجدهم نظریه حقوق طبیعی، پشتوانه فلسفی موج انقلاب علیه استبداد و خود کامگی بود.

نشانه‌های آشکار این نظریه در اعلامیه حقوق بشر فرانسه، (۴۴) اعلامیه استقلال آمریکا، (۴۵) در قوانین اساسی دولتهای متعددی که با آزادی از استعمار تشکیل گردید و در اسناد اصلی سازمان ملل در زمینه حقوق بشر به چشم می‌خورد.

ولی قرن نوزدهم شاهد حملات شدیدی به نظریه حقوق طبیعی است و نهایتاً تفکری جدید بنام حقوق موضوعه، بر آن چیره می‌گردد.

مهمترین مشکل نظریه حقوق طبیعی، اولاً چگونگی ارتباط دادن «واقعیتها» با «بایدها» بود.

این که طبیعت و فطرت انسان یا آفرینش به گونه خاصی باشد، چگونه می‌تواند منجر به قاعده‌ای هنجارین شود و رفتار خاصی را مقرر دارد.

مثلاً اگر انسانها طبعاً تولید مثل می‌کنند، چگونه می‌توان نتیجه گرفت که تولید مثل باید به عنوان یک قانون طبیعی، در روابط اجتماعی انسانها حاکم باشد؟ در زمینه پیوند دادن « هست » به « باید»، تلاشهای بسیاری صورت گرفته که ذکر آنها در این جا به درازا می‌کشد.

مشکل دیگر در نظریه حقوق طبیعی، چگونگی تشخیص و تعیین قواعدی است که باید به عنوان جزئی از قانون طبیعت و در نتیجه، بخشی از حقوق غیر قابل زوال، تلقی شود.

به نظر «جان لاک»، معیار این تشخیص، استقلال فرد است یعنی حقوقی که به وی امکان می‌دهد بصورتی خود اتکا زندگی کند و حقوق مربوط به حیات، آزادی و اموال، حقوقی ذاتی است که با این نیاز هماهنگ است ولی آیا این حداقل حقوق، در دنیای پیچیده امروز، کفایت می‌کند؟ آیا حقوق طبیعی دارای چنان انعطاف‌پذیری هست که با مطالبات زندگی معاصر و شرایط امروزی انسان منطبق باشد؟

ج - نظریه حقوق موضوعه: اقتدار دولت در قرن نوزدهم و بیستم، حمله به حقوق طبیعی افزایش یافت.

« جان استوارت میل مدعی شد که حقوق مبتنی بر فایده است.

پیش از او «جرمی بنتام»، «حق را فرزند قانون» شمرده و معتقد بود، «از قوانین واقعی، حقوق واقعی ناشی می‌شود ولی از قانون تخیلی، از قوانین

طبیعت، حقوق تخیلی زاده می‌شود.» «بنتام» حقوق طبیعی را «مهمل و بی معنا» و شعاری بیش نمی‌دانست.

در این میان «کارل فن ساوینی» در آلمان و «سر هنری مین» در انگلستان، و سایر پیروان مکتب تاریخی تاکید داشتند که حقوق، کارکرد متغیرهای فرهنگی و محیطی است که در جوامع خاصی بصورت منحصر به فرد عمل می‌کنند.

(۴۶) ولی جدی‌ترین حملات بر حقوق طبیعی از نظریه موسوم به مکتب تحقیقی حقوقی برخاست.

این مکتب که با «جان آستین» پیوند خورده، قانون درست و واقعی را «دستور حاکم» می‌داند و منکر هرگونه منبع پیشینی برای حقوق است و هر آنچه را که دولت و مقامات صلاحیت‌دار، مقرر می‌دارند به عنوان قانون معرفی می‌کند.

در مکتب حقوق موضوعه، منبع حقوق بشر فقط در مصوبات یک نظام حقوقی، به همراه ضمانت‌اجراهای متعلق به آن یافت می‌شود.

بطور خلاصه مکتب تحقیقی منکر مبنای فلسفی اخلاقی برای حقوق بشر است.

یکی از نتایج این طرز تفکر این است که قانون باید هر چقدر هم غیر اخلاقی باشد و دنیای فرد را نادیده بگیرد، اطاعت شود.

و همین سرچشمه بسیاری از انتقادات به مکتب حقوق موضوعه است.

چرا که قوانین ناعادلانه و ضد بشری به عقیده منتقدین این مکتب، نه فقط فاقد صلاحیت تبعیت و وفاداری است، بلکه شایسته نام قانون هم نمی‌باشد، زیرا از اعتبار درونی بی‌مایه است.

با این همه، این طرز تفکر حقوقی، می‌تواند سهم بسزایی در حقوق بشر و ارتقاء آن داشته باشد.

اگر فرایندهای دولت و ساز و کارهای حکومت به گونه‌ای تجهیز شود که قوانین مناسب و درست وضع گردد و به حمایت از حقوق بشر مبادرت شود، کارآیی آن در روند اجرا بیشتر خواهد شد.

در واقع، اندیشمندان مکتب حقوق موضوعه، نظیر «جرمی بنتام» و «جان آستین»، غالباً پیشگام حرکت‌های اصلاح و رفورم در قانون بوده‌اند.

نظام حقوقی موضوعه که همواره تحت کنترل بشر است، از چنان انعطافی برخوردار است که با نیازهای متحول و متغیر متناسب شود.

در زمینه حقوق بین الملل هم، روش شناسی حقوقدانان مکتب فوق در ساخت فنی مفاهیم حقوقی، ارزشی عملی دارد و موجب پیدایش نظامی از حقوق بشر می‌گردد.

بطور مثال، معاهدات ملل متحد در خصوص حقوق بشر که متضمن قواعدی است که خود دولت‌ها پدید آورده و سپس جزئی از نظام حقوق بین الملل کرده‌اند، منعکس کننده مجموعه‌ای موضوعه از حقوق است.

با آن که بسیاری از دولت‌ها در زمینه مبنای نظری این قواعد، ممکن است اختلاف داشته باشند ولی قواعد مزبور مبنای حقوقی برای حمایت از حقوق بشر فراهم می‌آورد.

البته نکته‌ای که به عنوان ضعف مکتب موضوعه در صحنه بین المللی قلمداد می‌شود این است که در این مکتب بر حاکمیت و اراده دولت و برتری و تفوق آن تاکید می‌گردد و هیچ نیروی تحدید کننده‌ای را بر اراده دولت نمی‌پذیرد.

و بی سبب نیست که «جان آستین» قواعد حقوق بین الملل را قواعد حقوقی به معنای درست آن نمی‌داند بلکه مجموعه‌ای از اخلاق موضوعه می‌شمارد.

از این گذشته رهیافت حقوق موضوعه، با تأکید بر نقش دولت به عنوان منشا حقوق، این دیدگاه را تقویت می‌کند که فرد هیچ جایگاهی در حقوق بین الملل ندارد.

(۴۷)

د - مارکسیسم با فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی، مارکسیسم نیز از میان رفت ولی این اندیشه، سالها در بخش مهمی از جهان، دکتترین سیاسی حاکم و فلسفه اجتماعی غالب بود.

اشاره به این مکتب فکری، حداقل ارزشی تاریخی خواهد داشت.

مارکسیسم نظامی جامعه شناختی، فلسفه‌ای پیرامون انسان و جامعه و آموزه‌ای سیاسی است.

در این اندیشه برتری و اولویت به بخش اقتصادی جامعه داده می‌شود و از آن

به «مبنا» یا «زیر بنا» (۴۸) یاد می‌شود و هر چیز دیگر از جمله نهادهای

سیاسی، قوانین، دین، اخلاق، «روبنا» (۴۹) تلقی می‌گردد.

نظریه مارکس در خصوص حقوق و دولت را می‌توان به عنوان نظریه‌ای

اقتصادی از حقوق و دولت نامید.

آنچه به بحث کنونی ما مرتبط می‌شود این است که مارکس دیدگاه حقوق طبیعی را در زمینه حقوق فردی بشر دیدگاهی ایده‌آل‌گرا و ضد تاریخی می‌داند.

به عقیده مارکس در جامعه‌ای که سرمایه‌داران، ابزار تولید را در انحصار خود دارند، مفهوم حقوق فردی پنداری بورژوازی است.

مفاهیمی چون حقوق، عدالت، اخلاق، دموکراسی، آزادی و غیره، مقوله‌هایی تاریخی هستند که محتوای آنها با شرایط مادی و اوضاع و احوال اجتماعی مردم تعیین می‌گردد.

با تغییر شرایط زندگی، محتوای این مفاهیم و اندیشه‌ها نیز ممکن است تغییر کند.

مارکسیسم جوهر شخص را، استعداد استفاده از تواناییهای خود به بیشترین حد و تامین نیازهای خویش می‌داند.

در جامعه سرمایه‌داری، تولید توسط عده‌ای محدود کنترل می‌شود.

در نتیجه چنین جامعه‌ای نمی‌تواند نیازهای افراد را بر آورد.



تحقق و عینیت بخشی به استعداد افراد، منوط به بازگشت مردان و زنان به خویشتن به عنوان موجوداتی اجتماعی است که در جامعه کمونیستی عاری از تعارض طبقاتی رخ می دهد.

ولی تا رسیدن به آن جامعه، دولت، مجموعه ای اجتماعی و ابزار تحول و تبدیل جامعه است.

چنین برداشتی از ماهیت جامعه، وجود حقوق فردی ریشه دار در حالت طبیعی و مقدم بر دولت را نفی می کند.

حقوق افراد فقط همانهایی است که دولت اعطا می کند و اعمال آنها بستگی به ایفای تعهدات در قبال جامعه و دولت دارد.

(۵۰)

بنابراین در دیدگاه مارکسیستی که اصالت را به جامعه می دهد و فرد از هیچ موجودیت مستقلی برخوردار نیست نمی توان از حقوق بشر سخن گفت.

در عمل هم کشورهای که مدافع چنین دیدگاهی بوده و هستند، با مفاهیم حقوق بشر بین المللی مخالفت کرده و آنها را محصول کشورهای سرمایه داری و امپریالیستی دانسته اند.

این مخالفت به اشکال گوناگون بوده است.

و یکی از آنها توسل به «صلاحیت انحصاری دولتها» در مواجهه با انتقادات مربوط به نقض حقوق بشر بوده است.

۵ - مکتب جامعه شناختی یکی از شاخص‌ترین ویژگیهای تفکر حقوقی در قرن بیستم، پیدایش و توسعه دیدگاههای جامعه شناختی نسبت به حقوق می‌باشد. در این قرن علوم اجتماعی نفوذی تقریباً مشابه ادیان در قرون گذشته داشته‌اند.

تفکر حقوقی به سمت انعکاس گرایشات موجود در جامعه‌شناسی رفته است. تحول و گسترش علوم طبیعی و اجتماعی، شناخت انسان را از مردم و فرهنگهای مختلف، تعارضات و منافع اقوام متفاوت، افزایش داده و مردم‌شناسی، روان‌شناسی و سایر رشته‌ها، دیدگاههای تازه‌ای گشوده است.

مکتب جامعه شناختی در حقوق، طیف وسیعی از نظریات مجزا را پوشش می‌دهد که همگی در این هدف و تلاش، مشترک هستند که می‌خواهند حقوق را با واقعیات حیات انسانی همسو سازند.

اندیشه‌های مشترک در نطه‌های مختلف مکتب جامعه شناختی حقوق را بطور خلاصه می‌توان چنین بیان داشت:

حقوق امری منحصر به فرد و یگانه نیست بلکه یکی از شیوه‌های کنترل اجتماعی است؛ حقوق فقط قواعدی نیست که در متون حقوقی وجود دارد بلکه حقوق واقعی «حقوق در صحنه عمل» است و باید دید که واقعا در جامعه چه می‌گذرد؛ نظریه نهایی در مورد ارزشها قابل حصول نیست بلکه واقعیت به لحاظ اجتماعی شکل می‌گیرد و هیچ راهنمای طبیعی برای حل بسیاری از تعارضات وجود ندارد؛ و حقوق، باید عدالت اجتماعی را مستقر سازد.

(۵۱) که البته در این که عدالت اجتماعی چیست، دیدگاهها بسیار متفاوت است.

در این جا شایسته است تحلیل «روسکو پاوند» (۵۲) به عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان مکتب جامعه شناختی حقوق را به اختصار ذکر کنیم:

«پاوند» می‌گوید که در خلال قرن نوزدهم، تاریخ حقوق عمدتا در قالب شناسائی فزاینده حقوق فردی نگاشته شده است ولی در قرن بیستم باید این تاریخ در قالب شناسائی روزافزون نیازهای انسانی، مطالبات بشری و منافع اجتماعی نوشته شود.

(۵۳)

«پاوند» این منافع را به چند دسته تقسیم می‌کند: منافع فردی، عمومی و اجتماعی.

(۵۴) منافع فردی عبارت است از خواسته‌ها، نیازها ادعاهایی که بطور مستقیم زندگی فردی را احاطه کرده و به نام ضرورت‌های همین زندگی اظهار و مطالبه می‌شود؛ منافع مربوط به شخصیت انسان مثل امنیت و سلامت‌بدنی، آزادی فعالیت‌های ارادی، رفت و آمد و اقامت، امنیت معنوی در برابر توهین و افتراء، آزادی قراردادهای، آزادی اعتقاد و عقیده؛ منافع مربوط به روابط خانوادگی؛ منافع مالی مثل حق مالکیت.

اما منافع عمومی عبارت است از خواسته‌ها و نیازها و ادعاهای مربوط به زندگی در اجتماع سازمان یافته سیاسی که به نام همین سازمان سیاسی هم اظهار و مطالبه می‌شود.

این منافع که در واقع مربوط به دولت است، مصالح دولت را به عنوان شخص حقوقی مستقل تامین می‌کند.

و اما منافع اجتماعی ناظر به زندگی اجتماعی در یک جامعه متمدن است که خود به شش گروه اصلی تقسیم می‌شود: ۱- امنیت عمومی ۲- امنیت نهادهای

اجتماعی؛ ۳- حفظ اخلاق عمومی؛ ۴- حفظ منابع اجتماعی؛ ۵- پیشرفت عمومی و ۶- زندگی فردی.

«پاوند» تعادل و توازن این منافع را «مهندسی اجتماعی» می‌نامد و آن را نظم بخشی روابط انسانی از طریق جامعه سازمان یافته سیاسی تعریف می‌کند تا همه منافع در حد امکان و با کمترین میزان قربانی کردن کل منافع تضمین گردد.

این مکتب بینش حقوق بشر را گسترش می‌دهد و دایره آن را بسی فراتر می‌برد تا نیازها و خواسته‌های متنوع انسان در جامعه مورد توجه و عنایت قرار گیرد.

ولی مساله اصلی در این دیدگاه ترجیح و اولویت‌بندی این منافع می‌باشد. مکتب جامعه شناختی فاقد ابزار و فلسفه‌ای است که منافع گوناگون را که به عنوان واقعیات اجتماعی به آنها می‌نگرد، تنظیم کند.

به عبارتی وجود این منافع، چگونه می‌تواند توجیه کننده تقدم و تاخر آنها در قالب قواعد هنجاری باشد؟

و - مکتب اصالت فایده (۵۵) یکی از مکاتبی که در زمینه فلسفه سیاسی و اخلاقی نقش مقتدرانه‌ای ایفا کرده، فایده گرایی یا مکتب اصالت فایده و نفع است.

این مکتب که با «جرمی بنتام» شناخته می‌شود در صدد است «معیاری برای سنجش آراء رایج اخلاقی و نهادهای حقوقی - قانونی و سیاسی بیابد.»

مکتب اصالت فایده، دولت‌ها را ملزم می‌دارد میزان و سرجمع خالص خوشی (خوشبختی) تمام اتباع خود را به بیشترین حد برسانند.

این اصل با نظریه حقوق طبیعی افراد که اصلی توزیعی و فردگرایانه است و اولویت را به منافع اساسی خاص هر یک از آحاد افراد جامعه می‌دهد، متعارض است.

(۵۶)

این که هر انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع الم است.

مورد توجه دانشمندان زیادی حتی در جهان باستان و بیشتر از همه «اپیکور» بود ولی بنتام، آن را به صورتی ماندگار ارائه کرد.

در عبارتی که غالباً به عنوان الگوی نظر «بتتام» نقل می‌شود آمده است:

«طبیعت انسان را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر قرار داده است؛ لذت و الم...

اینان بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند؛ هر کوششی که برای شکستن این نوع به خرج دهیم، حاکمیت آنها را بیشتر تایید و تسجیل می‌کند.

«اما منظور وی از لذت و الم، معنایی متافیزیکی نیست بلکه همان چیزی است که عامه مردم برداشت می‌کنند یعنی «همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند.» کلمه لذت، لذایذی چون خوردن و آشامیدن را هم در بر

می‌گیرد؛ همچنین شامل حظ حاصل از خواندن یک کتاب خوب، یا گوش دادن به موسیقی یا انجام دادن یک کار نیک هم می‌گردد.

(۵۷)

بنابراین اصل سودمندی یا فایده بخشی که اصل بیشترین خوشی نیز نامیده می‌شود، عبارت است از «بیشترین خوشی همه کسانی که ذی ربط یا مطرح اند.» در آن جا که پای فرد به میان می‌آید، بیشترین خوشی او مبنا قرار می‌گیرد ولی چنانچه به جامعه بیاوریم، بیشترین خوشی بیشترین تعداد ممکن از اعضای جامعه، مبنا می‌شود.

«بنتام» عمدتاً بیشترین خوشی (شادی / خوشبختی) جامعه بشری، یعنی خیر یا رفاه عام به معنای خیر و صلاح هر یک از آحاد جامعه سیاسی بشری را مدنظر دارد.

بدینسان به عقیده «بنتام» و فایده گرایان کلاسیک، هر تصمیم سیاسی باید براساس همان محاسبه و سبک و سنگین کردن میزان لذت و الم ناشی از آن انجام پذیرد یعنی هدف آن به حداکثر رساندن تولید خالص لذت باشد.

از اینرو دولتها و نیز محدودیتهای آنها باید با آنچه که در جهت پیشبرد بیشترین خوشی بیشترین تعداد، عمل می‌کند، سنجیده و قضاوت شوند و نه با در نظر گرفتن حقوق انتزاعی افراد.

بنابراین منافع افراد ممکن است در جایی که فوائد بیشتری به دیگران می‌رسد، قربانی شود.

«بنتام» برای پی بردن به میزان لذت ناشی از اعمال و تصمیمات، معیارهایی ارائه داده و آن را «لذت سنج» (۵۸) نام داده است: چهار عامل باید لحاظ شود: شدت، مدت، قطعیت یا عدم قطعیت، نزدیکی یا دوری لذت (و به عبارت دیگر نقدی یا نسیگی آن).



بعلاوه در ملاحظه اعمالی که می‌توانند لذت یا رنج‌بیار آورند، باید دو عامل دیگر را هم مد نظر قرار داد یعنی باروری و خلوص.

باید دید آیا احساسهای خوشایند که پدید می‌آید، لذات دیگری را هم تولید می‌کند یا خیر؟ و نیز باید خلوص یا فراغت از عواقب یا احساسهای نوع مخالف را مورد توجه قرار داد.

فی المثل پرورش دادن ذوق موسیقی، افقی از لذت پایدار بر روی انسان می‌گشاید که پیامدهای آلوده شدن به مواد مخدر اعتیادآور، نمی‌گشاید.

(۵۹)

عقاید «بنتام» در نیمه اول قرن نوزدهم محبوبیت و نفوذ شگرفی بدست آورد و اکثر اصلاح‌گران به زبان مکتب فایده‌گرایی سخن می‌گفتند.

ولی اصل خوشی «بنتام» از انتقادهای بی‌نصیب نماند.

دستگاه خوشی سنج او یعنی جمع و تفریق لذت و الم اشخاص و آنگاه تشخیص اعمالی که بیشترین توازن خالص خوشبختی را تولید می‌کنند، از لحاظ عملی، امری ناممکن تلقی می‌گردید.

انتقاد اصلی به رهیافت فایده‌گرایی در زمینه حقوق افراد، عدم شناسایی استقلال و آزادی عمل فرد است.

مکتب اصالت فایده، هر چقدر هم پیراسته باشد، دارای یک اصل محوری است: به حداکثر رساندن خواسته‌های جمعی یا رفاه عمومی به عنوان معیار نهایی ارزش.

در حالی که فایده‌گرایی، اشخاص را برابر می‌داند، ولی این تلقی تا جایی است که آنان در محاسبه و برابری ریاضی دخیل هستند و نه به معنای ارزشمند دانستن هر یک از افراد.

در این نوع برابری، خواسته‌ها و تمایلات فرد یا رفاه و آسایش او ممکن است بخاطر افزایش رفاه یا تامین نیازهای جمعی، فدا شود.

به این ترتیب در این مکتب، آزادی و حقوق، جایگاهی نامطمئن و آسیب‌پذیر و دستخوش حوادث می‌یابد.

۳- نظریه‌های نوین حقوق بشر الف - حقوق مبتنی بر حقوق طبیعی: حقوق هسته‌ای و محوری جنگ جهانی دوم موجب احیای نظریه حقوق طبیعی افراد گردید.

مسئله این تجدید حیات تا حدودی نتیجه بی‌زاری و واگم از نازیس‌م بود و هراس از نظامی موضوعه که برای فرد ارزشی قائل نبود و برای او احترامی نمی‌شناخت.

بدینسان تعجبی ندارد که جستجو برای اصول غیر قابل زوال برای حمایت از بشریت در برابر چنان وحشی‌گری، از نو به ظهور رسید. البته طیف وسیعی از نظرات و تحلیلها در میان محققان وجود دارد که به نظریه‌های فلسفه اخلاقی می‌پردازند.

با آن که فلاسفه جدید، جامعه متافیزیکی اندیشمندان قبلی حقوق انسان را بر تن ندارند، اکثر آنان را می‌توان مدافع رهیافت اصلاح شده حقوق طبیعی دانست چرا که می‌خواهند ارزشهایی را معلوم دارند که جنبه‌ای ابدی و جهان شمول دارد.

آنها جملگی بر این باورند که فقط نظامی از حقوق موضوعه که این ارزشها را تامین کند، می‌تواند به عنوان یک نظام حقوقی کارآ، عمل کند.

به عبارت کلی تر، هدف بخش اعظم تفکر احیا شده حقوق طبیعی را می توان تلاش برای تنظیم اصولی دانست که «هست» و «باید» را در حقوق، سازش دهد.

مضمون مشترکی که از خانواده وسیع نظریه ها پدیدار می شود این است که هر نظام عادلانه و جهانی حقوق، باید از یک هسته و محور ضروری و حداقلی برخوردار باشد.

هسته و محور چنین نظامی، شناسایی ارزش آزادی اراده یا اختیار عمل فرد است.

مبنای نظریه حقوق بنیادی یا هسته ای، در واقع همان اصول اخلاقی محکم «ایمانوئل کانت» است.

نظام اخلاقی «کانت» برایین باور است که اشخاص نوعا خواستها و اهداف متفاوتی دارند و بنابراین هر اصلی که از آنها نشات گیرد فقط می تواند احتمالی (غیر ضروری) باشد.

ولی قانون اخلاقی نیازمند مبنایی قاطع و نه احتمالی و متغیر است.

مبنای قانون اخلاقی باید مقدم بر تمام مقاصد و اهداف باشد.

این مبنا عبارت است از فرد به عنوان موضوعی متعالی که دارای اراده‌ای خود مختار (مستقل) است.

بنابراین حقوق از خود مختاری و استقلال فرد در انتخاب اهداف خود و سازگار با آزادی مشابه برای همه، نشأت می‌گیرد.

(۶۰)

بطور خلاصه به عقیده «کانت» «آزادی» از مفاهیمی است که عقل بی واسطه به آن می‌رسد و لزوم رعایت آزادی جسمی و فکری اشخاص از احکام عقل عملی است.

آزادی فردی، قانون کلی نظام اجتماعی است.

او اخلاق را فقط و فقط ناشی از آزادی می‌داند و آزادی است که اخلاق را میسر می‌سازد و آن را تعیین می‌کند.

(۶۱)

بنابراین نقطه مرکزی توجه اخلاق «شخص بودن» است یعنی توانایی قبول مسئولیت به عنوان فاعلی آزاد و معقول در قبال نظام اهداف خویش.

نتیجه طبیعی نظریه «کانت» این است که عالی‌ترین هدف زندگی انسان، اراده کردن بصورتی خود مختار و مستقل است.

شخص را هماره باید به مثابه یک هدف نگریست و والاترین هدف دولت رونق بخشی به شرایطی است که به شکوفائی آزاد و خود مختار فرد کمک می‌کند.

نظریه کانت، فرا تجربی (متعالی)، پیشینی و صریح و قاطع است و از اینرو بر تمام تمایزات خودسرانه نژادی، اعتقادی و عرفی برتری دارد و ماهیتا جهان شمول است.

تئوریهای هسته‌ای نوین حقوق بشر در اشکال مختلف خود، در مفاهیمی که ضرورت طبیعی دارد، مشترکند.

منظور از ضرورت این است که «انسان بودن در هر شکل از جامعه قابل تحمل» نیازمند چند عنصر اساسی و ضروری است که ماهیت انسان بدون آنها تحقق نمی‌یابد.

از سوی دیگر موجودیت هر جامعه‌ای متکی به رفتارهای خاصی با افراد انسانی است و این نوع رفتارها اگر وجود نداشته باشد جامعه انسانی معنا نخواهد داشت.

از این رو اساس و بنیاد هر جامعه رفتارهایی را ضروری می‌سازد که همین رفتارها اجزای تشکیل دهنده و عناصر مقوم زنان و مردان به عنوان موجوداتی اجتماعی است.

به عبارت خلاصه، در این دیدگاه زندگی و حیات انسانی، آزادیها و حساسیتهایی را می‌طلبد که بدون آنها داشتن نام «بشر» بی معنا است.

احیای نظریات حقوق طبیعی تعدیل یافته یا محدود در حقوق بشر تاثیری نیرومند بر هنجارهای قراردادی حقوق بشر بین المللی داشته است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر در جمله آغازین خود بازتاب این تاثیر است: «از آن جا که شناسایی حیثیت ذاتی و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر کلیه اعضای خانواده بشری، اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد»، همچنین ماده ۱ این اعلامیه مقرر می‌دارد:

«تمام افراد بشر آزاد و دارای حیثیت برابر دنیا می‌آیند.

همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند»، معاهدات اصلی حقوق بشر نیز بصورتی کاملاً روشن، مبانی اخلاقی جهان شمول فوق را منعکس می‌سازند.

ولی تایید و تکیه بر اصول اساسی و محوری، یک چیز و تبیین و ترسیم سایر عناصر مربوط به یک نظام کامل حقوق بشر، چیز دیگری است، چه حقوقی از آن حقوق هسته‌ای نشات می‌گیرد؟ چگونه می‌توان این حقوق را بصورتی سازگار و منسجم ارائه کرد؟ با کدام نظریه می‌توان حقانیت و مشروعیت یک نظام کلی را سنجید؟ در بخشهای ذیل برخی از تئوریهای مهم را که متدولژی و توجیه نظامی فراگیر از حقوق درگیر بوده‌اند، مورد بحث قرار می‌دهیم.

(۶۲)

ب - حقوق مبتنی بر عدالت دانشمندان در طول تاریخ به اندیشه ورزی پیرامون عدالت پرداخته‌اند ولی یکی از جالبترین و ماندگارترین تلاشهای نوین در تبیین اصول عدالت در «تئوری عدالت» (۶۳) «جان رالز» (۶۴) یافت می‌شود.

وی جمله آغازین کتاب خویش را چنین می‌نگارد: «عدالت اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است.» (۶۵) او با این جمله سایر کاربردهای عدالت یعنی عدالت مربوط به افعال یا اشخاص را از حث خود خارج می‌سازد.

به تعبیر دیگر، مفهوم عدالت از دیدگاه «رالز» مجموعه‌ای از اصولی است که مبنای شکل‌گیری و ساختار بندی نهادها و ترتیبات اجتماعی است.



و همین نهادها و ترتیبات اجتماعی به نوبه خود، منافع، مناصب، اختیارات و مسؤولیتها و حقوق و تکالیف ناشی از همکاری افراد در جامعه را رقم می‌زند. افراد انسانی از آن رو به زندگی و همکاری اجتماعی تن داده‌اند که آن را برای زندگی بهتر مناسب یافته‌اند.

بدین سان تلاشها و نیروهای مشترک آنان منافع فزونتری تولید می‌کند که همه در توزیع آن ذینفع هستند.

پس جامعه متشکل از آحاد افراد انسانی نیازمند اصولی است که بر اساس آنها فواید و عواید ناشی از همکاری توزیع شود.

از اینرو حقوق بشر از همین اصول باید سرچشمه بگیرد چرا که شیوه تعیین حقوق و تکالیف در نهادهای اساسی جامعه با استفاده از اصول یادشده مشخص می‌گردد.

برای آن که ارتباط میان اصول عدالت و حقوق بشر در نظام فکری «رالز» روشن شود به این جمله معروف از او توجه می‌کنیم:

«هر شخصی مصون از تعرض است و این مصونیت مبتنی بر عدالت است و حتی رفاه کل جامعه نمی‌تواند بر آن چیره شود...»

بنابراین در جامعه عادلانه، آزادیهای برابر شهروندان، اموری مسلم پنداشته می‌شود و حقوقی که عدالت تضمین می‌کند در معرض چانه زنی و معامله سیاسی یا محاسبه منافع اجتماعی نیست.» (۶۶)

اما اصول عدالت که مبنای حقوق و تکالیف اجتماعی است، کدامند؟ «رالز» برای دستیابی به اصولی که به عدالت پیکره و اندام می‌بخشد و خاستگاه حقوق بشر است با یک فرض بنیادین، آغاز می‌کند.

او در صدد است اصولی را استخراج کند که منافع کل افراد انسانی را تامین نماید و اختصاص به گروه و طبقه خاصی از انسانها در جامعه نداشته باشد. به همین منظور، او افراد جامعه را در «وضعیت اولیه» (۶۷) و حالت طبیعی فرض می‌کند.

توسل به این حالت فرضی به این دلیل است که افراد نباید در انتخاب اصول عدالت، تحت تاثیر شرایط اجتماعی و اوضاع و احوال خاص خود باشند.

مثلا اگر فردی که ثروتمند است با در نظر گرفتن وضعیت خود بخواهد اصول عدالت را برگزیند سعی خواهد کرد اصولی را انتخاب کند که به موجب آنها وضع مالیاتهای گوناگون برای تامین هزینه‌های اقدامات رفاهی، امری غیر

عادلانه جلوه کند و یا اگر فردی فقیر با توجه به وضعیت فقر خود دست به انتخاب بزند اصولی کاملاً مغایر را خواهد گزید.

همینطور اگر گرایش‌های دینی، نژادی و ملی و غیره در انتخاب اصول عدالت دخالت داده شود، اصولی که بدست می‌آید، عادلانه و منصفانه نخواهد بود.

از اینرو افراد در «حالت اولیه» و تحت «حجاب جهل» (۶۸) فرض می‌شوند و از اطلاعات و دانشی که منافع، سلیق و گرایش‌های خاص آنان را تامین کند، محروم تصور می‌شوند.

این افراد وقتی اصول عدالت را در حالت طبیعی انتخاب می‌کنند، نمی‌دانند اگر اصول دیگری برگزینند چه تاثیری بر وضعیت خاص آنان خواهد نهاد.

بنابراین در مجموعه افراد جامعه که برای انتخاب اصول عدالت گرد آمده‌اند، حقایقی ناشناخته وجود دارد.

کسی جایگاه خود را در جامعه، وضعیت طبقاتی یا موقعیت اجتماعی خود را نمی‌داند؛ از بخت و اقبال خود در توزیع داریها و تواناییهای طبیعی، از هوش و قدرت خود و امثال آن اطلاع ندارد.

و باز کسی مفهومی از خیر و فضیلت ندارد و جزئیات مربوط به طرح خاص زندگی خود را نمی‌شناسد.

بعلاوه، فرض بر این است که طرفهای توافق (پیرامون اصول عدالت) از شرایط خاص جامعه خود یعنی وضعیت اقتصادی یا سیاسی یا سطح تمدن و فرهنگی که می‌توانند بدست آورند، آگاهی ندارند.

البته این افراد چنان نیست که در جهل مطلق بسر برند، بلکه اطلاعاتی کلی در مورد جامعه انسانی، امور سیاسی، اصول نظریه اقتصادی، مبنای سازمان اجتماعی و قوانین روان شناسی انسانی دارند، چرا که این اطلاعات کلی و عمومی در انتخاب اصول عدالت و تطبیق آنها با خصوصیات نظامهای برخاسته از همکاری اجتماعی لازم است.

(۶۹)

بنابراین افراد در حالت اولیه نمی‌توانند تصمیمی بگیرند که فقط به نفع خود آنان باشد وگرنه منصفانه بودن قضاوت و داوری آنان از میان خواهد رفت.

از آن جا که جملگی این افراد در شرایط برابر و مساوی قرار دارند پس ناگزیر به عنوان اشخاصی معقول و منطقی به منافع خود خواهند اندیشید، غافل از آن که چون همگان به همین منوال می‌اندیشند، اصول منتخب آنها به نفع همگان خواهد بود.

هر فردی در چنین حالتی چیزهایی را در نظر می‌گیرد که هر انسان معقولی به آنها نیاز دارد و در پی تحصیل آنها می‌باشد.

اینها چیزی نیست جز حقوق و آزادیها، اختیارات و فرصتها، درآمد و ثروت و عزت نفس.

بنابراین در سناریوی فرضی «رالز»، افراد و آحاد انسانی فارغ از اوضاع و شرایط خاص خود، می‌خواهند به این سؤال پاسخ دهند که چه اصولی می‌تواند منافع همگان را به بهترین نحو تامین کند و در نظر همه افراد، اصولی عادلانه و منصفانه جلوه کند.

هر جوابی که این افراد در حالت اولیه بدهند، راهنما یا الگوی وضع قوانینی می‌شود که همه شهروندان در همه جا به آن رضایت خواهند داد و بر آن همداستان خواهند بود.

به بیان دیگر، انتخاب این افراد مبنایی برای نظم‌دهی جامعه عادلانه در هر زمان و مکانی خواهد بود.

(۷۰)

و اما این اصول کدامند؟ «رالز» مدعی است در چنین حالتی، دو اصل اساسی توسط افراد جامعه برگزیده خواهد شد:

اصل اول - همه اشخاص باید بطور مساوی حق داشته باشند از بیشترین میزان آزادی اساسی برخوردار گردند، یعنی حق هر فرد نسبت به چنین آزادی، باید با حقی مشابه برای دیگران، سازگار باشد.

اصل دوم - نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای باشد که دو شرط زیر در آنها تحقق بیابد:

الف) این نابرابریها بصورتی معقول به نفع همه باشد (یعنی هر انسان عاقلی این نابرابریها را به سود همگان بداند)

ب) این نابرابریها از موقعیتهای و مناصبی نشأت بگیرد که به روی همه باز باشد (فرصتهای برابر در برخورداری از منافع بیشتر)

اصل اول، آن بخش از ساختار اجتماعی را تعیین می‌کند که به آزادیهای برابر شهروندان مربوط می‌شود و اصل دوم، چگونگی تعیین نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی را مشخص می‌کند.

آزادیهای اساسی شهروندان، بطور کلی عبارتند از:

آزادی سیاسی (حق رای و امکان دستیابی به مناصب عمومی) به همراه آزادی بیان و تشکیل انجمنها، آزادی عقیده و آزادی اندیشه، آزادی شخص همراه با

حق تملک اموال (شخصی) و آزادی از توقیف و بازداشت غیرقانونی و خودسرانه؛ برابری در این آزادیها، مقتضای اصل اول است.

اصل دوم در نگاه اول، نسبت به توزیع درآمد و ثروت و طراحی سازمانهایی اعمال می شود که از تفاوت های اقتدار و مسؤلیت بهره می برند.

با آن که توزیع ثروت و درآمد لازم نیست برابر باشد ولی باید به سود و نفع همگان باشد و در عین حال، مشاغل و مناصبی که از اقتدار و فرمان برخوردارند، باید برای همه قابل دسترسی باشد.

اصول عدالت «رالز» دارای سلسله مراتب است.

اولویت و مرتبه اول به آزادی داده شده است یعنی اصل اول مقدم بر اصل دوم است.

«آزادی فقط بخاطر آزادی می تواند محدود شود.» یعنی انحراف و تخطی از

آزادیهای برابر نمی تواند با مزایا و منافع بیشتر اجتماعی و اقتصادی توجیه یا جبران شود.

توزیع ثروت و درآمد و سلسله مراتب اقتدار باید هم با آزادیهای شهروندان برابر و هم با برابری فرصتها، سازگار باشد.

(۷۱)

یکی از مسائل مهم در فلسفه سیاسی، چگونگی جمع و سازش میان آزادی و برابری است.

مسئله افراد جامعه از حیث برخورداری از ابزارها و امکانات اقتصادی و اجتماعی برابر نیستند و به همین دلیل کسانی که دچار فقر، جهل و فقدان ابزار لازم هستند شاید نتوانند از حقوق و فرصت‌ها برخوردار شوند و همپای طبقات بالاتر جامعه از آزادی‌ها بهره‌مند گردند.

«رالز» این عوامل را موانعی بر سر راه آزادی تلقی نمی‌کند بلکه آنها را اموری می‌داند که بر «ارج» و ارزش آزادی تاثیر می‌گذارند. ارزش آزادی برای اشخاص و گروه‌ها به نسبت توانایی آنان در پیش برد اهدافی که دارند، می‌باشد و این اهداف در چارچوبی است که نظام تعیین می‌کند.

آزادی‌های اساسی باید بطور مساوی و برابر در اختیار همه قرار گیرد.

ولی ارزش آزادی ممکن است به دلیل نابرابری‌های در ثروت، درآمد، یا اقتدار، تفاوت کند.

بنابراین برخی افراد از ابزار بیشتری برای دستیابی به اهداف خود در قیاس با دیگران، برخوردار هستند.



با این وصف ارزش کمتر آزادی با اصل تفاوت (اصل دوم) جبران می‌شود. مساله دیگری که در مورد اصل آزادیها وجود دارد این است که در دنیای واقعی و غیر تصوری، ممکن است تعارضات و درگیری‌هایی میان این آزادی و ارزشها و منافع دیگری مثل نظم و امنیت عمومی، یا اقدامات مؤثر در جهت تامین بهداشت و ایمنی جامعه پدید آید.

«رالز» برای حل این تعارض، «اصل سازش» را پیشنهاد می‌کند که به موجب آن آزادی‌های سیاسی ممکن است محدود گردد و این فقط در صورتی است که ادله‌ای که مقبول همه باشد، برای همه، اثبات کند که آزادیهای نامحدود به عواقبی منجر خواهد شد که عموم مردم زیانبار بودن آنها را می‌پذیرند.

اصل سازش همان اصل «نفع مشترک» است. آزادی اساسی فقط در مواردی می‌تواند محدود شود که مزیت و فایده‌ای برای نظام کلی آزادی اساسی وجود داشته باشد.

(۷۲)

نظریه «رالز» با آن که بسیار گیرا و پرنفوذ در آمده ولی مصون از انتقاد نمانده است.

بطور کلی منتقدان «رالز» کسانی بوده‌اند که یا به ابزار مورد استفاده وی در اثبات اصول عدالت ایراد گرفته‌اند، (۷۳) یعنی فرضیه «حالت اولیه» را خدشه‌دار ساخته‌اند و یا به یکی از دو اصل یا هر دوی آنها اشکالاتی وارد کرده‌اند.

بطور خلاصه، آنها که مدافع آزادی و لیبرالیسم هستند به اصل دوم «رالز» انتقاد روا داشته‌اند و با اندیشه عدالت توزیعی مخالفت کرده و برابری و تساوی را افکار طبقات تنبل، کوتاه فکر یا بدشانس جامعه می‌دانند.

(۷۴) بر عکس کسانی که هوادار برابری و مساوات خواهی هستند به اصل اول انتقاد کرده و آن را زمینه ساز نابرابری دانسته‌اند.

(۷۵)

ج - حقوق مبتنی بر «کرامت» (۷۶) تعدادی از نظریه پردازان حقوق بشر سعی کرده‌اند نظامی جامع از هنجارهای حقوق بشر پی ریزی کنند که مبتنی بر رهیافتی ارزشی است و بر حمایت از کرامت انسان تمرکز دارد. برخی از فلاسفه دینی، با اعتقاد به این که کرامت، خصلت ذاتی مقدس بودن ابناء بشر است، بر این باورند که یک نظام کامل حقوقی می‌تواند از این مفهوم نشأت گیرد.

بیان غیر دینی این نظریه به بهترین وجه توسط «مک دوگالو، لاسول، چن» (۷۷) ارائه شده است.

در این جا باید بطور مختصر اشاره کرد که این اندیشمندان با استفاده از ابزارهای رشته‌های متنوعی از علوم اجتماعی از اقتصاد و علوم سیاسی گرفته تا روان شناسی و جامعه‌شناسی مکتب جدیدی به نام «نیوهیون» (۷۸) پدید آورده و آن را «فلسفه حقوق حظ مشی گرا» (۷۹) نام نهاده‌اند.

آنها معتقدند قواعد حقوقی فقط قواعدی نیست که در مجموعه‌های تدوین کننده این قواعد بطور رسمی انتشار می‌یابد بلکه حقوق محصول دو عنصر اقتدار و کنترل است.

قواعدی که مقتدرانه و نیز کنترل گر باشند شایستگی نام قواعد حقوقی را دارند.

آنها همچنین معتقدند حقوق لزوما در خدمت اهداف اجتماعی است و باید به گونه‌ای سازمان یابد که به اهداف بنیادین جامعه‌ای که در خدمت آن است، جامه عمل بپوشاند.

به همین منظور در این نظام فکری، سیاست گذارو محققان باید ارزشهایی را مشخص کنند و حقوق را در خدمت رسیدن به آنها درآورند.

آنها هسته محوری این ارزشها را «کرامت انسانی» گرفته‌اند و بر اساس آن به تدوین اصول حقوق بین‌الملل پرداخته‌اند.

(۸۰)

«مک دوگال، لاسول چن» در زمینه حقوق بشر با این فرض و مبنا آغاز می‌کنند که مطالبات حقوق بشر، درخواستهایی است برای سهم شدن گسترده در تمام ارزشهایی که حقوق بشر بدانها وابسته است و برای مشارکت مؤثر در کلیه فرایندهای ارزشی جامعه.

این ارزشها به یکدیگر وابسته‌اند و می‌توان تمام آنها را تحت عنوان کرامت انسانی جای داد.

آنها هشت ارزش را به ترتیب زیر نام می‌برند. (۸۱) که روی هم، کرامت انسانی را رقم می‌زنند و به عبارت دیگر منظور آنان از کرامت انسانی عبارت است از فرایندی اجتماعی که در آن، این ارزشها بصورتی موسع و نه مضیق تسهیم شده‌اند:

۱ - قدرت - باید دید چه تعداد از اعضای جامعه در فرایند قدرت سهم هستند.

۲ - ثروت - (۸۲) اقتصاد تا چه اندازه بر پس‌اندازها و سرمایه‌گذاریها متمرکز

است؟ بر سطوح روبه افزایش مصرف؟ بر ساعات کار کمتر؟ و....

۳ - احترام - (۸۳) آیا جایگاه اجتماعی افراد به وضعیت خانوادگی آنها به هنگام تولد بستگی دارد؟ یا بر سایر خصوصیات، جدا از شایستگی فردی؟ حداقل احترام به افراد به صرف عضویت در نژاد انسانی چقدر است؟ آیا مجازاتهای تحقیر کننده ممنوع است؟ زندگی خصوصی افراد حمایت می شود؟ و....

۴ - رفاه - (۸۴) سیاستهای مربوط به کنترل موالید، مراقبت از سالمندان، حفاظت افراد در برابر حوادث، بیماریها و از کارافتادگی، جلوگیری از خشونت شخصی و عمومی، بهداشت، آسایش و ایمنی تا چه حد در اختیار افراد قرار می گیرد؟

۵ - مهارت - (۸۵) هیات سیاسی جامعه تا چه حد در فراهم ساختن فرصت‌ها جهت کشف و پرورش مهارت‌های قابل قبول اجتماعی برای همه، ملتزم است؟ آیا دسترسی همگانی و برابر به امکانات آموزشی وجود دارد؟

انحصار مهارت‌ها ممنوع شده؟ مهارت‌های تازه، شناسایی و مساعدت می شود؟ و...

۶ - بینش - (۸۶) جامعه تا چه اندازه از جمع آوری، انتقال و توزیع اطلاعات حمایت می کند؟ مثلاً آیا آزادی مطبوعات، تحقیقات و گزارش تحقیقات تضمین

می‌شود؟ کمک‌های مثبت مثل تشویق به استفاده از منابع شایسته تا چه حد  
ارائه می‌شود؟

۷- پرستش - (۸۷) هیات سیاسی جامعه تا چه حد از آزادی پرستش و  
تبلیغات دینی حمایت می‌کند؟

۸- محبت - (۸۸) چه حمایتی از خانواده و سایر نهادهای خویشاوندی و  
همگرایی بعمل می‌آید؟

اندیشمندان یادشده، اختلافات زیادی میان مطالبات مشترک و فزاینده مردم  
برای ارزشهای کرامت انسانی، از یک طرف و دستیابی به آنها از طرف دیگر،  
می‌یابند.

این اختلاف به سبب «عوامل محیطی» نظیر «جمعیت، منابع و ترتیبات نهادین»  
و نیز «عوامل گرایشی» همچون منافع خاصی که در پی «بازده کوتاه مدت  
بوده و...

و منافع مشترک متجلی در ارزشهای کرامت انسانی را کنار می‌نهند» (۸۹)  
، پدید می‌آید.

به عقیده آنان، هدف نهایی رسیدن به جامعه‌ای جهانی است که در آن توزیع دموکراتیک ارزشها، تشویق و ترویج می‌شود، تمام منابع در دسترس، مورد حداکثر بهره برداری قرار می‌گیرد و حمایت از کرامت انسانی به عنوان هدف شاخص خطمشی اجتماعی محسوب می‌گردد.

آنها در حالی که رهیافت خود را دیدگاهی خطمشی گرا می‌نامند، ولی انتخاب کرامت انسانی به مثابه ارزش بوتو در شکل دهی و سهم سازی سایر ارزشها، صبغه‌ای از حقوق طبیعی به آن داده است.

این رهیافت بخاطر جهت‌گیری غربی آن، مورد انتقاد قرار گرفته است که البته داشتن چنین سمت و سوی به معنای ادرست بودن آن نمی‌باشد.

انتقاد قوی‌تر عبارت است از مشکل بودن استفاده از نظام ارائه شده توسط این دانشمندان.

لیست مطالبات آنان، بس حجیم و بلند است؛ سلسله مراتبی میان آنها وجود ندارد؛ مطالبات ناچیز و مهم درهم آمیخته است؛ و جنبه‌ای آرمانشهری دارد که با واقعیت نمی‌سازد.

در عین حال، این دانشمندان نشان داده‌اند که چگونه می‌توان از ارزشی اساسی مثل کرامت - که اکثر مردم بر آن توافق خواهند کرد - به عنوان منبع و پایه‌ای جهت ساخت نظامی از حقوق بهره گرفت.

(۹۰)

(د) نسبت فرهنگی (در برابر جهانشمولی) (۹۱)

تعارض میان کسانی که حقوق بشر را از دریچه نسبت فرهنگی ارزیابی می‌کنند و آنهایی که حقوق بشر را از چشم‌اندازی جهان شمول می‌نگرند، مبانی حقوق بشر را متاثر می‌سازد.

این کشمکش، انسان را در گرداب سیاست معاصر مربوط به حقوق بشر غوطه‌ور می‌سازد.

نسبیت فرهنگی، امروزه به صورت توجیهی برای تخطی از موازین حقوق بشر درآمده و از این لحاظ داعیه چندانی برای اعتبار اخلاقی ندارد.

ولی چون این مفهوم حتی در محافل سازمان ملل در زرق و برقهای استدلال فلسفی پیچیده شده، باید مورد اشاره قرار گیرد.



نسبیت فرهنگی اساساً مفهومی مردم شناسانه یا جامعه شناختی است که به طریقی مسامحه انگار بر نظریه نسبیت اخلاقی استوار شده است.

بر اساس نسبیت فرهنگی، فرهنگها جلوه گاه طیف وسیع و متنوعی از سلاقی، اخلاقیات، انگیزه‌ها و ارزش‌گذاریهاست، بطوری که هیچ اصلی از حقوق بشر را نمی‌توان بدیهی انگاشت و آن را در تمام زمانها و مکانها معتبر دانست.

طرفداران نسبیت فرهنگی برای گریز از جهان شمولی حقوق بشر معتقدند اصول ارزشی، متناسب با جامعه‌ای است که فرد در آن پرورش یافته است.

نسبیت گرایی در تعبیر فلسفی حقیقت را مختص یک زمان و یک مکان می‌داند.

در مقابل، فلسفه اخلاقی جهان شمول معتقد به اصولی است که در همه جا معتبر است.

اصولی همانند آزادی، برابری و عدالت، اختصاص به جامعه و فرهنگ خاص ندارد.

«تمام جوامع بشری برای زندگی و حیات، ارزش و اهمیت قائلند؛....»

در هیچ جامعه‌ای کشتن اشخاص دیگر بدون یک توجیه کاملاً قطعی مجاز نیست...

در تمام جوامع زنای با محارم به نوعی ممنوع است، با بی عفتی و بی بند و باری جنسی و تجاوز به عفت مخالفت می شود، از ثبات و دوام روابط جنسی به گونه ای حمایت می شود.

تمام جوامع انسانی برای حقیقت و صداقت اهمیت قائلند و تمام جوامع از ارزشهای همکاری، سعادت جمعی در برابر رفاه فردی، تعهد میان افراد و عدالت در میان گروهها، طرفداری می کنند.

همگان، مفاهیمی چون اخوت و دوستی، مالکیت و اموال و اعمال متقابل را می شناسند....

مذهب به شکلی از اشکال، جنبه جهانی دارد.

(۹۲) بنابراین مقبولیت حقوق بنیادینی مثل آزادی از شکنجه، بردگی و اعدام خودسرانه، حق محاکمه عادلانه و آزادی رفت و آمد و مسافرت، نیازی به استدلال عمیق ندارد.

## پی‌نوشت‌ها:

(۱) دانشجوی دکترای حقوق بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی

(۲) منشور ملل متحد در تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ به امضا رسید و در ۲۴ اکتبر همان سال لازم الاجرا شد.

(۳) Universal Declaration of Human Rights

این اعلامیه در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ طی قطعنامه ۲۱۷ الف، (III) مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسید.

(۴) International Covenant on Civil and Political Rights

مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ با قطعنامه ۲۲۰۰، (XXI) مجمع عمومی که در تاریخ ۲۳ مارس ۱۹۷۶ لازم الاجرا گردید: (۱۹۶۶) / ۶۳۱۶ / g.U.N.Doc

(۵) International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights

که در ۱۶ دسامبر ۱۹۹۶ با قطعنامه ۲۲۰۰، (XXI) مجمع عمومی به تصویب رسید و در ۳ ژانویه ۱۹۷۶ لازم الاجرا شد: (۱۹۶۶) / ۶۳۱۶ / g.U.N.Doc

۶) مثل کنوانسیون پیشگیری و مجازات جرم کشتار جمعی مورخ ۹ دسامبر ۱۹۴۸ که در ۲۱ ژانویه ۱۹۵۱ لازم الاجرا شده است و کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض نژادی مورخ ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵ که در ۴ ژانویه ۱۹۶۹ لازم الاجرا شده است.

۷) مانند اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر مورخ ۲ مه ۱۹۴۸ و کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادیهای اساسی مورخ ۴ نوامبر ۱۹۵۰.

۸) در این زمینه به عنوان نمونه رک:.

Michael Freeman, "The philosophical Foundations of Human Rights, Human Rights Quarterly 16(1994).

۱۰) مطلع اساسنامه سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو):

"از آنجا که جنگها در اندیشه انسانها آغاز می شود، پس باید دفاع از صلح

نیز در اذهان آنان شکل گیرد."

Natural Rights (۱۱)

Rights of man (۱۲)

Self - expression (۱۴)

Bentham (۱۶)

Raz (۱۹)

Campbell (۲۰)

Freeman,op (۲۱)

(۲۲) امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، اسلامیة، چ ششم، ج ۴، ص ۲.

(۲۳) کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، دانشکده علوم اداری، چ سوم، ۱۳۴۷، ج

۱، ص ۵.

(۲۴) جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، چ چهارم،

۱۳۶۸، ص ۲۱۶.

correlatives (۲۶)

Opposites (۲۷)

Priviledge (۲۸)

Power (۲۹)

Immunity (۳۰)

(۳۱) فلسفی، هدایت الله، تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین المللی، مجله

تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۷-۱۶، ص ۹۵.

(۳۳) قرآن کریم، سوره اسراء، آیه ۷۰.

نیز رک.: کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، بهنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۵، ص ۲۷.

Declaration of the Rights and Man and of (۴۴)

Citizens(France,1789

.Declaration of Independence (U.S (۴۵

(۵۴) در این زمینه رک.: کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، کتاب پیشین، صص

. ۴۰۷

(۵۷) کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، جلد هشتم، صص ۲۳-۲۴.

Felicific Calulus (۵۸)

(۵۹) همان کتاب، ص ۲۷.