

موجه سازی مطالبات رفاه اجتماعی بر مبنای نظریه حق

رضا محبوبی*

مقدمه: وقتی از «رفاه اجتماعی» سخن به میان می‌آید؛ کمتر به ریشه‌ها و فلسفه رفاه توجه می‌شود و معمولاً، نیازهای رفاهی از جنس نیازهای دست دوم و روبنایی تلقی می‌شوند و همین امر سبب می‌شود که به خصوص در مواقع بروز محدودیت‌های اقتصادی و سیاسی به راحتی از تأمین نیازهای رفاهی مردم صرف‌نظر شود. این درحالی است که مفاهیم بنیادین مربوط به رفاه اجتماعی در اغلب سنت‌های فکری دقیقاً همان مفاهیمی هستند که پایه‌های اصلی «حق» را تشکیل می‌دهند و لذا اگر به مقوله رفاه اجتماعی به منزله «حق» نگریند، آنگاه رفاه اجتماعی نیز جزء حقوق «اساسی» مردم تلقی می‌شود. ما در این مقاله سعی داریم با مرور مفاهیم نظری فلسفه حق، ارتباط تنگاتنگ بین «حق» و «رفاه اجتماعی» را مورد بررسی قرار دهیم.

روش: این تحقیق به روش اسنادی و با مراجعه به منابع علمی به صورت مروری به منظور بسط مباحث نظری پیرامون فلسفه رفاه اجتماعی به انجام رسیده است.

یافته‌ها: یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که در اکثر منابع و متون علمی «حق» به معنای «ادعای تضمین شده و حاکم» است؛ یعنی ادعایی که با پشتیبانی قدرت سیاسی الزام می‌شود و در مقابل ادعاهای متعارض همواره پیروز و حاکم است. مفهوم و نهاد حق، بر پایه اصل کرامت ذاتی انسان قابل موجه شدن است و آنچه که موجب معنی دار شدن کرامت ذاتی انسان‌ها می‌شود این است که آنها عملاً بتوانند آزادانه در مسیر کرامت ذاتی خود حرکت نمایند. از طرف دیگر، اگر به مباحثی که نوعاً توسط اندیشمندان حوزه رفاه اجتماعی مطرح می‌شود دقت کنیم، اغلب آنها به مفاهیمی چون «عدالت، برابری، آزادی و توزیع منابع» اشاره می‌کنند و بسیاری از سیاست‌های اجتماعی برای تأمین عدالت و برابری، استقرار آزادی و توزیع عادلانه منابع مادی ارائه می‌گردند.

نتایج: براساس یافته‌های این تحقیق، رابطه معنی داری بین مفاهیم بنیادین «حق» و «رفاه اجتماعی» برقرار است و از آنجاکه «دفاع از حق» جایگاه رفیعی در هنجارهای اجتماعی و ساختارهای سیاسی دارد؛ لذا با پذیرش این واقعیت که: مطالبات، نیازها، ادعاها و انتظارات رفاهی مردم از جنس «حقوق اساسی» به شمار می‌روند، می‌توان برای تأمین این نیازها و مطالبات؛ ارزشی همسنگ مطالبات حقوقی قائل شد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه رفاه اجتماعی؛ تئوری حق؛ مکاتب رفاهی؛ حقوق رفاهی

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۲/۲۵

* دانشجوی دکتری رفاه اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی. <re.mah1965@gmail.com> (نویسنده مسئول)

مقدمه

عموماً وقتی از «رفاه اجتماعی» سخن به میان می‌آید؛ به سبب ماهیت بین رشته‌ای این مفهوم و به دلیل این‌که موضوع «رفاه» معمولاً یک موضوع عام و فراگیر بوده و در عین حال تعریف جامع و مانعی از این مفهوم در دست نیست، هرکس برحسب موقعیت و سطح دانش خود با مفروض دانستن برخی از تعاریف و ویژگی‌های این مفهوم برداشت خاصی از رفاه اجتماعی را در ذهن خود پرورش داده و معمولاً کمتر به ریشه‌ها و فلسفه رفاه و مفاهیم بنیادین مرتبط با رفاه اجتماعی توجه می‌شود. حتی متخصصین رفاه و برنامه‌ریزی اجتماعی نیز معمولاً مباحث خود در زمینه رفاه را در بهترین حالت، از بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مکاتب مختلف در خصوص تعریف رفاه و تعیین شاخص‌های آن و اولویت‌های هر مکتب در زمینه برنامه‌های رفاهی آغاز می‌کنند و کمتر دیده شده است که راجع به خاستگاه رفاه اجتماعی از منظر نیازها و یا ویژگی‌های بنیادین بشر سخنی گفته شود و همین امر باعث شده است که برنامه‌های رفاهی، نوعی برنامه‌های تجملی تلقی شوند و مجموعه سیاست‌ها و تدابیر مرتبط با تأمین رفاه اجتماعی معمولاً در مقایسه با سایر حوزه‌ها در درجه دوم و سوم اهمیت قرار گیرند و در کمتر کشوری - به خصوص کشورهای در حال توسعه - دیده شده است که برای پیگیری و تأمین رفاه اجتماعی ساختارهای رسمی مقتدری شکل گرفته باشد (به گونه‌ای که در کشور ایران نیز اصلی‌ترین دستگاه دولتی مسئول حوزه رفاه و تأمین اجتماعی برای دومین بار منحل گردید).

این درحالیست که مسئولان دولتی و نمایندگان مردم و کارشناسان معمولاً در تأمین نیازهای بنیادین شهروندان کمتر به خود تردید راه داده و هرگز ساختارهایی را که مسئول تأمین نیازهای بنیادین شهروندان هستند را منحل یا ادغام نمی‌کنند. به عنوان مثال تاکنون دیده نشده است که راجع به انحلال قوه قضائیه یا حتی وزارت دادگستری سخنی به میان آید؛ چرا که این نهادها متولی تأمین یکی از نیازهای بنیادین شهروندان و تأمین «حقوق» مردم هستند.

با این‌که پدیده و آرمان رفاه اجتماعی در طول تاریخ به اشکال مختلف در کانون توجه بشر بوده و به ویژه از قرن هجدهم میلادی وارد ادبیات سیاسی جوامع گردیده و با تصویب قوانین مربوط به تأمین اجتماعی در مجامع قانون‌گذاری ممالک و روی کار آمدن دولت‌های رفاه در قرن نوزدهم و به ویژه پس از جنگ دوم جهانی و انتشار گزارش بورچ و ... به شکل بسیار گسترده‌ای در سطح جوامع گوناگون مطرح شده و ظاهراً در مورد ضرورت آن (و تاحدودی در خصوص شیوه‌های دستیابی به آن) اتفاق نظر وجود دارد؛ اما در خصوص چیستی و ذات این مفهوم و فلسفه وجودی آن اجماع چندانی وجود ندارد و همین امر اغلب موجب می‌شود که با پدید آمدن تردید در مورد فلسفه و کارکرد رفاه اجتماعی، نسبت به نهادهای متولی امر رفاه در جامعه نیز تردید به وجود آید.

به نظر می‌رسد اگر بتوان به اندازه کافی و به طور مستمر در خصوص مبانی نظری و فلسفه رفاه اجتماعی بحث و تبادل نظر نمود و به ویژه بنیادهای نظری رفاه اجتماعی را با استدلال‌های عقلی به ویژگی‌های فطری بشر ارجاع داد و در این رهگذر، قرائتی بومی از فلسفه رفاه اجتماعی ارائه داد و به یک اجماع نظری در خصوص چیستی و فلسفه رفاه دست یافت، آنگاه زمینه برای برنامه‌ریزی جهت تحقق رفاه در جامعه و طرح مباحث ساختاری در این زمینه نیز فراهم خواهد شد.

به عبارت دیگر اگر برنامه‌های رفاهی مبتنی بر نیازهای بنیادین بشر تعریف شده و به عنوان بخشی از حقوق مسلم افراد تلقی شوند آنگاه مطابق آنچه که در فلسفه حق در خصوص تعریف و ویژگی «حق» ذکر شده است: «حق یعنی اراده تضمین شده» یا براساس نظریه منفعت «حق یعنی منفعت تضمین شده»؛ رفاه نیز دارای عنصری «تضمین شده» می‌بود شاید امروز وضعیت رفاهی جوامع در شرایط مطلوب‌تری قرار می‌گرفت.

لذا این مقاله در چنین فضایی به منظور بررسی نظری فلسفه رفاه به صورت مروری تهیه شده است و طی آن سعی خواهد شد ضمن تعریف اجمالی مفهوم رفاه اجتماعی و بیان دیدگاه‌هایی در این خصوص، به طور ویژه در خصوص فلسفه و نظریه حق بحث

شده و وجوه اشتراک این نظریه با نظریه‌های رفاهی مقایسه شود تا در ادامه به این پاسخ این سؤال نائل شویم که: آیا می‌شود برای رفاه اجتماعی ریشه‌های بنیادی‌تری یافت یا نه؟

فلسفه رفاه اجتماعی

در هیچ یک از متون علمی موجود در نشریات علمی و مراکز دانشگاهی (در محدوده مورد بررسی این تحقیق) در زمینه رفاه اجتماعی، به طور مستقل به «فلسفه رفاه» پرداخته نشده است. البته در لابلای این متون بعضاً به مطالبی برمی‌خوریم که ایده‌هایی را در زمینه فلسفه و ماهیت رفاه به خواننده ارائه می‌کند. در این بخش از مقاله سعی می‌شود تعاریفی از رفاه اجتماعی در منابع موجود ارائه گردد که به نوعی نشان دهنده دیدگاه مشخصی در خصوص فلسفه و ماهیت رفاه اجتماعی است و از این رهگذر کلید واژه‌هایی را استخراج نماییم که در ادامه مقاله بتوان آنها را با کلید واژه‌های نظریه حق مقایسه نمود.

تلاش‌های زیادی برای دسته‌بندی حیطه‌های رفاه اجتماعی از سوی اندیشمندان مختلف صورت گرفته است و هر یک به فراخور اهداف خود برداشت‌هایی از افکار و نظریه‌های صاحب‌نظران حوزه رفاه اجتماعی داشته و تقسیم‌بندی‌هایی را ارائه داده‌اند برخی؛ دیدگاه‌های اصلی برای تفسیر رفاه را در سه حوزه «محدودگرایی»، «نامحدودگرایی» و «ابزارگرایی» معرفی کرده و هسته مرکزی این دیدگاه‌ها را در واقع «دستیابی به هدف» در نظر گرفته و تفاوت هر یک از این دیدگاه‌ها نسبت به دیگری را در میزان عاقلانه و مفید بودن هدف معرفی کرده و سپس نظریه‌پردازان رفاه اجتماعی مثل آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳)، ویلفردو پاره تو (۱۹۲۳-۱۸۴۸)، جان مینارد کینز (۱۹۴۶-۱۸۸۳)، ویلیام بوریچ (۱۹۶۳-۱۸۷۹)، فون هایک (۱۹۹۲-۱۸۸۹)، جان راولز (۲۰۰۲-۱۹۲۱)، رابرت نوزیک (۲۰۰۲-۱۹۳۸)، آمارتیا کومار سن (۱۹۳۳) و ... را به دو گروه: نظریه‌پردازان اقتصادی و نظریه‌پردازان اجتماعی تقسیم کرده و اصلی‌ترین مفاهیم مورد بحث این نظریه‌پردازان را در خصوص چستی رفاه اجتماعی «آزادی؛ عدالت و برابری؛ مطلوبیت؛ نیازها؛ ترجیحات» و ... نظایر این کلیدواژه‌ها تشخیص داده‌اند و این مفاهیم را به عنوان جوهر و ذات مفهوم رفاه اجتماعی معرفی کرده‌اند (موسوی و محمدی، ۱۳۸۸).

به نظر نورمن باری^۱ یکی از مفاهیم فلسفه اجتماعی که بیش از همه مورد تحلیل قرار گرفته، با مفهوم رفاه، ارتباط تنگاتنگی دارد، عدالت است. کل تفکر مربوط به رفاه اجتماعی اغلب برحسب مفهوم عدالت توجیه می‌شود که به ویژه به توزیع مجدد امکانات برمی‌گردد. در این تفکر، عدالت برحسب تخصیص منابع اقتصادی مربوط به حقوق فردی و برطبق قوانین عملی مالکیت تعریف نشده است، بلکه به معنای مجموعه پیچیده‌ای از نهادهای طراحی شده می‌باشد که برای رسیدگی به «نیازها» و «حقوق» پایه‌ریزی شده و فراتر از دعاوی مبتنی بر مالکیت خصوصی است. (میرحسینی، سیداکبر. نوربخش، سیدمرتضی. ۱۳۸۷). وی در نقد و بررسی نظریه رفاه در اندیشه سیاسی بارها به مفهوم فلسفه رفاه اشاره می‌کند اما واضح‌ترین نکاتی که پیرامون فلسفه رفاه ارائه داده همان پاراگرافی است که در بالا به آن اشاره شد و در همان سطور مشخص می‌شود که سازه «عدالت» جوهری‌ترین بنیاد رفاه را تشکیل می‌دهد؛ گرچه در ادامه به صورتی گذرا به مفاهیم و سازه‌هایی مثل «نیاز» و «حقوق» (البته حقوقی فراتر از دعاوی مبتنی بر مالکیت خصوصی) اشاراتی شده است. یا در جای دیگر، او رفاه را یک «ارزش سیاسی» بسیار پیچیده قلمداد می‌کند که توصیف‌کننده بهزیستی، تأمین زندگی و فقرزدایی است و متعاقباً هم اشاره می‌کند که وفاق در مورد این سازه (بهزیستی) امری ناممکن است (همان).

تونی فیتزپتریک^۲ چشم اندازه‌های اصلی رفاه را: «شادکامی، تأمین، ترجیحات، نیازها، رهایی و مقایسه‌های نسبی» معرفی کرده به توضیح هر یک از این چشم‌اندازها می‌پردازد. البته در خصوص «رفاه اجتماعی» چهار نظریه‌پرداز کلیدی سراغ داریم که استدلال کرده‌اند مفهوم رفاه اجتماعی هم واجد معناست و هم قابل اجرا. (فیتزپتریک، ۱۳۸۱)

۱- جرمی بنتام^۳ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) یک «معادله لذت» وضع کرد و رفاه را مترادف با بهره‌مندی یا مطلوبیت دانست، که آن را به منزله خیر و خوشبختی تعریف کرده و بنابراین قابل اندازه‌گیری می‌دانست.

1. norman barry

2. Fitzpatrick. Tony

3. Jeremy Bentham

۲- ا.سی. پیگو^۱ (۱۸۷۷-۱۹۵۹) معتقد بود که بهزیستی را می‌توان بر مبنای معیارهای پولی اندازه‌گیری کرد با این استدلال که هر چه تمایل فرد برای پرداخت بابت چیزی بیشتر باشد آرزوی وی شدیدتر است و بر این مبنای دسترسی یا تملک آن شیء موجب بالا رفتن سطح رفاه و بهزیستی فرد می‌شود.

۳- ویلفردو پارتو^۲ (۱۸۴۸-۱۹۲۳) «کارآیی مطلوب» را معیاری برای رفاه اجتماعی می‌دانست به نحوی که اگر جامعه‌ای قادر باشد دست کم وضع زندگی یکی از آحاد جامعه را بهتر کند مشروط بر این‌که وضع هیچ کس دیگر بر اثر این کار بدتر نشود آن جامعه در جریان بهبود شرایط رفاهی است.

۴- جان راولز^۳ (۱۹۷۲) جامعه‌ای را که «توزیع منابع» در آن «عادلانه» باشد را دارای وضعیت رفاهی می‌دانست. وی به طور کلی به حوزه «عدالت و اخلاق» توجه نمود.

اما اگر بخواهیم قدری کلی‌تر راجع به رفاه اجتماعی بیان‌دیشیم باید اشاره کنیم که در مباحث نظری مربوط به رفاه اجتماعی ۳ سنت فکری سراغ داریم که یکی بر «شرایط» تأکید دارد (سوسیالیسم) دیگری بر «انتخاب» (لیبرالیسم)، و سومی بر «نتیجه» (محافظه کاری).

بر این مبنای اگر از نگاه کسانی که از دریچه سوسیالیسم به جامعه می‌نگرند به موضوع رفاه بپردازیم باید به طور ویژه به «شرایط» توجه کنیم که ارجاع دارد به وضعیت محیطی که بر ما تقدم دارد و در آن شکل می‌گیریم، فضایی که در آن تنفس می‌کنیم و همراه با رشدمان در آن عجین می‌شویم؛ وضعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی که در آنها قرار می‌گیریم (پتريک؛ ۱۳۸۵) و بالطبع وقتی از این زاویه به اوضاع می‌نگریم از حیث برنامه‌های رفاهی باید به دنبال سلسله اقداماتی باشیم که «شرایط محیطی» را به نفع ضعیف‌ترین اقشار جامعه تغییر دهد لذا از زاویه دید سوسیالیست‌ها موضوع «عدالت» که تضمین‌کننده شرایط مطلوب برای اقشار مختلف جامعه است اولویت پیدا می‌کند و فلسفه و کارکرد اصلی رفاه اجتماعی «تأمین عدالت» در نظر گرفته می‌شود.

1. A.C Pyg

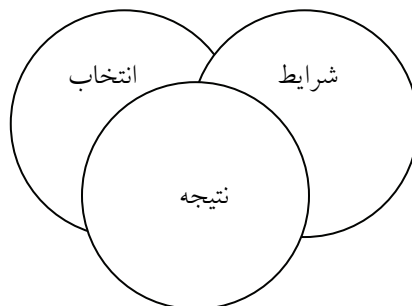
2. Vilfredo Pareto

3. John Rawls

اگر از زاویه دید لیبرال‌ها به جامعه نگریسته و درصدد ارائه تعریفی از رفاه اجتماعی برآییم و برنامه‌ای رفاهی ارائه دهیم، با توجه به این‌که «انتخاب» به تصمیمات و اعمالی که از ما به مثابه موجوداتی آگاه که دارای میزانی از خودمختاری هستیم اشاره دارد (همان)، لذا بر «آزادی» به عنوان مهم‌ترین عنصر متمرکز خواهیم شد و تأکید خواهیم کرد که هرکس براساس استعداد خود باید در جامعه تلاش کند و هرکس به اندازه استحقاق خود از مواهب جامعه برخوردار شود؛ براساس چنین تفکری، رفاه یعنی پدیده‌ای که با تضمین «آزادی» قابل دستیابی است و به تعبیر دیگر فلسفه رفاه در آزادی خلاصه می‌شود.

اگر هم از زاویه دید محافظه کاران به اوضاع جامعه بنگریم با توجه به این‌که این گروه به «نتیجه» و به ویژه به «حفظ نظم موجود اجتماعی» بیش از هر چیز دیگری اهمیت می‌دهند لذا در ارائه برنامه‌های رفاهی به «تکالیف» شهروندان نیز توجه داشته و به دولت تا حدودی اجازه می‌دهند که برای جبران آن دسته از نابرابری‌هایی که می‌تواند بالقوه نظم موجود را بر هم زند در شرایط بازار و به نفع اقشار آسیب‌پذیر مداخله کند.

البته به نظر فیتز پتریک این سنت‌های فکری در عصر حاضر با ورود متغیرهای جدید، دست‌خوش تغییراتی شده‌اند و اکنون کمتر کسی را می‌توان یافت که تنها از یک سنت فکری برای تبیین پدیده‌های اجتماعی بهره ببرد و باید حوزه‌های این سه سنت را به صورت دوایر متداخلی در نظر گرفت که تحت تأثیر یکدیگر قرار دارند. (فیتز پتریک، ۱۳۸۵)



نمودار ۱. سوسیالیسم و لیبرالیسم.

محافظه کاری

پدیده رفاه اجتماعی به عنوان یک سازه مفهومی (که البته دارای شاخص‌ها و نمودهای عینی هم هست) در اغلب سنت‌های فکری و سیاسی و اجتماعی مورد توجه قرار گرفته و به همین اعتبار از فلسفه وجودی هر سنت فکری بهره جسته و متفکران برجسته هر سنت فکری نیز با توجه به جهان بینی خود، تعریفی از چیستی و ماهیت رفاه اجتماعی ارائه داده‌اند که در چارچوب همان سنت فکری از اعتبار لازم برخوردار است.

اما به نظر می‌رسد با این‌که رفاه اجتماعی رابراساس متغیرهای ملموس و تاحدودی قابل اندازه‌گیری در نظر می‌گیرند و مفاهیم بنیادین مربوط به رفاه اجتماعی در اکثر کشورها و اغلب سنت‌های فکری حول و حوش چند متغیر کلیدی که بیشتر دارای بار ارزشی بوده و مفاهیمی انتزاعی به شمار می‌روند قرار می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد مادامی که ذات و جوهره رفاه اجتماعی را به مفاهیمی بنیادی‌تر ارجاع ندهیم همواره این خطر وجود خواهد داشت که با زیر سؤال رفتن ارزش‌های هر سنت فکری (که پدیده رفاه اجتماعی در چارچوب آن سنت تعریف شده) اصل رفاه اجتماعی نیز به زیر سؤال برود و متعاقب آن ساختارهای مرتبط با رفاه اجتماعی نیز فلسفه وجودی خود را از دست داده و منحل شوند (چنانچه در کشور ایران نیز با این واقعه مواجه بوده‌ایم).

هر چند که برخی از ارزش‌های موجود در سنت‌های فکری رایج (مثل عدالت و برابری و آزادی) همواره دارای اعتبار کافی هستند - دست کم در ظاهر! - و می‌توانند زیربنای رفاه اجتماعی را تشکیل دهند.

براساس آنچه که تاکنون مرور شد در دیدگاه متفکران مختلف بنیاد و ذات رفاه اجتماعی به پدیده‌ها و ارزش‌هایی مثل: عدالت و برابری؛ آزادی؛ تأمین نیازها؛ دستیابی به اهداف و نظایر آن ارجاع داده شده است و چنانچه در ابتدای این بخش توضیح داده شد تقریباً در کمترین منبعی از رفاه اجتماعی به مثابه «حق» سخنی به میان آمده است، گرچه بعضی از فیلسوفان رفاه علاقه‌مند به تنظیم آن برحسب حق و حقوق افرادند؛ البته باید

تأکید گردد که کلیه فیلسوفان رفاه به حق و حقوق توسل نمی‌جویند، مثلاً ریچارد تیموس^۱ نسبت به یک نظام رفاهی مبتنی بر حقوق افراد کاملاً مشکوک بود (آلن و آنوین^۲، ۱۹۸۷).

نورمن باری (۱۳۸۷) در نقد فردگرایی و اخلاق رفاهی با بررسی نظرات فیلسوفان رفاه با رعایت جنبه احتیاط وارد مباحث حقوق مثبت و منفی رفاهی می‌شود و البته در نهایت اشاره می‌کند که: موفق‌ترین اسناد مربوط به «حق و حقوق» یعنی کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰) هیچ مطلبی درباره رفاه بیان نمی‌کند. (میرحسینی و نوربخش، ۱۳۸۷).

درحالی‌که به نظر می‌رسد مفاهیم اصلی تشکیل‌دهنده ماهیت رفاه در واقع همان مفاهیم بنیادین تشکیل‌دهنده مفهوم «حق» در جامعه هستند (و این مقاله کوشش دارد این رابطه را کشف و بررسی نماید) و به همین اعتبار شاید بتوانیم موضوع رفاه اجتماعی را نیز جزء موضوع «حقوق» شهروندان به شمار آورده و برای تحقق آن در جامعه راهکارهای با پشتوانه‌تری را تدارک دید.

مفهوم «حق» و انواع آن

منظور از حق، امتیاز و نصیب بالقوه‌ای است که برای شخص در نظر گرفته شده و براساس آن او اجازه و اختیار ایجاد چیزی را دارد یا آثاری از عمل او رفع شده و یا اولویتی برای او در قبال دیگران در نظر گرفته شده است و به موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظفند این شؤن را محترم به شمارند و آثار تصرف او را بپذیرند. (توسلی، ۱۳۸۰). شایان ذکر است که منظور از حق، صرفاً قواعد حقوقی که در مراجع رسمی به عناوین مختلف (اعم از قانون و دستورالعمل و ...) به تصویب رسیده است نمی‌باشد بلکه «حق» معنای وسیعی دارد که علاوه بر قواعد حقوقی پیش‌گفته همه هنجارهای اخلاقی‌ایی را که جامعه به رسمیت شناخته و برای تأمین و تحقق آنها تضمین‌قائل است را نیز دربرمی‌گیرد.

1. R. titmuss

2. Allen and Unwin

به عبارت دیگر «حق» عبارت است از «ادعای تضمین شده و حاکم»؛ یعنی ادعایی که با پشتیبانی قدرت سیاسی الزام می‌شود و در مقابل ادعاهای متعارض همواره پیروز و حاکم است. این تضمین و حاکمیت فارغ از هویت مدعی حق و محتوای ادعای ناشی از اعمال حق است دو نکته را باید بر این ادعا افزود: اول این‌که، این معنا جامع نظریه‌های مفهومی رقیب در باب معنای حق است. دو نظریه «اراده انگار» و «نفع انگار» در این‌که حق برای تضمین اراده صاحب حق یا نفع او است اختلاف نظر دارند ولی استدلال‌های شان مؤید اتفاق آنها بر «ادعای تضمین شده بودن» حق است. دوم، به نظر می‌رسد فقدان تضمین یاد شده حق را حداکثر به سطح دیگر ادعاهای هنجاری تقلیل می‌دهد که، با توجه به نقش آن در حمایت از شخص بودن فرد و نیز تکثر فرهنگی و اخلاقی در جامعه، معلوم و مسجل نیست از معرکه معارضات اجتماعی/سیاسی پیروز و چیره بیرون آید. (راسخ، ۱۳۸۸)

بیشتر فیلسوفان حقوق طرح تفکیک [گونه‌های مختلف] را به شکلی که ذیلاً آورده می‌شود، به کار می‌برند که برای نخستین بار «وزلی ان. هافلند»^۱ حقوق‌دان آمریکایی آن را مطرح ساخت (والدرون، جرمی^۲، ۲۰۰۲. به نقل از ظفری، ۱۳۸۱).

۱. حق به معنای امتیاز: ممکن است تنها سکوت قانون، به حال فردی مفید باشد، یعنی تکلیف سنگینی بر او مقرر نمی‌شود که در غیر این صورت [یعنی با عدم سکوت قانون] چنین می‌شد. به عنوان مثال، در حقوق انگلستان حق آزادی بیان (که از این امتیاز ناشی می‌شود که اشخاص تکلیف قانونی ندارند تا از اظهار عقیده خودداری کنند) و حق رفع اتهام (بدین معنی که متهم مکلف نیست که به پرسش‌های افسر پلیس یا بازپرس پاسخ گوید) در این گروه از انواع حقوق قرار می‌گیرند.

۲. حق به معنای اقامه دعوا: قانون با قاطعیت بیشتری ممکن است امتیازهایی را برای افراد قائل شود، به این دلیل که افراد دیگری - اعم از افراد عادی یا مأموران قانون - را در قبال آنان مکلف می‌سازد.

1. Vzly N. Hafld

2. Valdrvn, Jeremy

۳. حق به معنای اختیار: قانون ممکن است فردی را در وضعیتی عامل تغییر روابط حقوقی موجود بین او و دیگران بداند؛ برای مثال صاحب مال حق دارد مال خود را به دیگران ببخشد و از این طریق، کلیه اختیارات، امتیازات و حق اقامه دعوای خود را به دیگران واگذار کند.

۴. حق به معنای مصونیت: از سوی دیگر، ممکن است طبق قانون، فرد از ورود به حوزه اختیارات افراد دیگر منع شود؛ مثلاً یک خارجی نمی‌تواند متصرف اموال شهروندان یک کشور شود، یا اهلیت زنان در فسخ نکاح دارای محدودیت‌هایی است. در کشورهایی نظیر امریکا، بعضی از دعوای و امتیازها حتی در برابر اختیارات قانون گذاری کنگره این کشور مصونیت تلقی می‌شود؛ مثلاً هیچ قانونی نمی‌تواند امتیاز رفع اتهام را ملغی سازد. پس این حق متضمن مصونیت و نیز امتیاز است.

در محافل حقوق بشر بین‌الملل، دیپلمات‌ها از حق‌های نسل «اول»، «دوم» و «سوم» سخن می‌گویند (آلستون^۱، ۱۹۸۷) حق‌های نسل اول همان آزادی‌های سنتی و امتیازات شهروندی‌اند: تساهل مذهبی، آزادی از دستگیری دلبخواهی، آزادی بیان، حق رأی و مانند آنها. حق‌های نسل دوم ادعاهای اجتماعی - اقتصادی هستند: حق آموزش، مسکن، مراقبت بهداشتی، اشتغال و سطح مناسب زندگی. اگرچه این گونه پنداشته می‌شود که حق‌های نسل دوم ادعاهای رادیکال‌تری هستند که موجب پیدایش دولت مداخله‌جو^۲ می‌شوند، با این حال به لحاظ محتوا اساساً حق‌هایی فردی هستند بدین معنا که این رفاه مادی هر مرد، زن یا فرزند است که بایستی به وسیله حقوق یاد شده تضمین گردد. در مقایسه، حق‌های نسل سوم با اجتماعات یا کلیت مردم، و نه فرد اشخاص، سروکار دارند. آنها دربرگیرنده حق به زبان اقلیت، حق ملی به حاکمیت بر سرنوشت و حق منافع پراکنده‌ای چون صلح، تمامیت محیط^۳، بهداشت محیط زیست و توسعه اقتصادی می‌باشند (والدرون، ۱۹۹۹ به نقل از راسخ، ۱۳۷۹).

1. Alston

2. interventionist

3. environmental integrity

حقوق‌های نسل اول یعنی حقوق مدنی و سیاسی عمدتاً از جنس حقوق‌های سلبی هستند. حقوق‌های نسل دوم یعنی حقوق اجتماعی و اقتصادی به طور عمده از جنس حقوق‌های ایجابی هستند که تحقق آنها منوط به فراهم آمدن یک سری شرایط و امکانات می‌باشد. و حقوق‌های نسل سوم حقوقی هستند که ادعا می‌شود جامعه از حیث جامعه بودن صاحب آنهاست، مانند حق به توسعه اقتصادی یا حق به زبان اقلیت. ادعا می‌شود جامعه از آن جهت که جامعه است و نه اشخاص به نحو انفرادی دارای حقوق‌های نامبرده هستند.

گونه دیگری از تقسیم‌بندی حقوق بدین شکل است که حقوق را به سه دسته کلی تقسیم می‌کنند: (۱) حقوق اخلاقی؛ (۲) حقوق طبیعی و (۳) حقوق بشر و اگرچه که در نهایت هم حقوق طبیعی و هم حقوق بشر به نوعی به حقوق اخلاقی ارجاع داده می‌شوند اما مصادیقی از حقوق طبیعی و حقوق بشر وجود دارد که لزوماً با حقوق اخلاقی - خصوصاً حقوق اخلاقی مبتنی بر دیدگاه سودانگاران و فردگرایانه تطابق ندارد.

در این تقسیم‌بندی، برای توضیح حقوق اخلاقی از حسن و قبح ذاتی افعال استفاده شده و این گونه استدلال می‌شود که خوب یا بد بودن ذاتی یک عمل (مثل خوب بودن و حسن ذاتی راستگویی و صداقت و یا زشت بودن و قبح ذاتی دروغگویی) موجب پدید آمدن قاعده‌ای اخلاقی می‌شود که به واسطه این قاعده یک نوع «حق» به وجود می‌آید که آن را «حق اخلاقی» می‌نامند. البته بعضی از فیلسوفان - برجسته‌ترین آنها جرمی بنتام، فیلسوف انگلیسی تابع مکتب سودپرستی اظهار می‌دارند که این معنا استفاده نابه‌جایی از مفهوم حق است و واژه «حق» باید به طور مضیق با سیاق حقوقی تعریف شود. ولی جدای از این که عموماً در مورد قواعد اخلاقی تردید وجود دارد (تردیدی که کاربرد اخلاق‌گرایی را در مورد تکلیف هم مخدوش می‌سازد) به نظر نمی‌رسد که سخن فوق بر مبنای دلیل محکمی استوار باشد. اخلاق هم مانند قانون، ممکن است مبنایی برای نظامی از تجویز تکالیف، امتیازها، دعاوی، اختیارات و غیره باشد و اصولاً دلیلی ندارد که برای مفهوم حق اخلاقی، همان دقت و وضوحی که حقوق‌دانان توانسته‌اند برای مفهوم حق در حقوق موضوعه فراهم سازند، قائل نباشیم.

در هر حال، همیشه آسان نیست که بگوییم چه زمانی یک قاعده اخلاقی، حق اخلاقی ایجاد می‌کند مثلاً این قاعده را در نظر بگیرید: انسان نباید دروغ بگوید. آیا طبق این قاعده، حق اخلاقی دروغ نشنیدن ایجاد می‌شود؟ [پاسخ این‌که] با توجه به مقصود این قاعده، چنین حقی ایجاد نخواهد شد (والدرون، ۲۰۰۲ به نقل از ظفری، ۱۳۸۱).

احتمالاً بهترین شکل درک حقوق طبیعی این است که آن را نوع خاصی از حق اخلاقی بدانیم. از واژه «طبیعی» چنین فهمیده می‌شود که دو نظریه با یکدیگر ارتباط دارند. نظریه اول این‌که رفتار مردم باید این‌گونه تصور شود که نه فقط قوانین و اصول اخلاقی خاص بلکه قواعد و اصولی که از نظر اخلاقی در تمام نقاط جهان معتبرند، بر آن حاکمیت دارند. اعتبار این قواعد، طبیعی است نه وضعی، زیرا قواعد رفتار انسانی همچون قوانین طبیعت که دانشمندان به مطالعه آن می‌پردازند، بدون استثناء در همه جای جهان اعمال می‌شوند. در دوران شکوفایی حقوق طبیعی، قانون طبیعی به معنای احکامی بود که خداوند برای بندگان خود مقرر فرموده بود؛ کتاب مقدس و استدلال‌های عقلی این احکام را مشخص می‌ساختند. استقلال حقوق طبیعی از قوانین وضعی، به جهت کاربرد آن در منازعات سیاسی، از حساسیت خاصی برخوردار بود، یعنی حتی اگر دولت و قانون موضوعه، هرگز به وجود نمی‌آمد، هر مرد و زنی، قبل از پیمان‌های سیاسی یا تکالیف حقوقی، مستقلاً از حقوق طبیعی برخوردار بودند.

نظریه جدید درباره حقوق بشر به هردو دیدگاه نزدیک می‌شود، هر چند با نظریه دوم پیوند بیشتری دارد. طبق این نظریه، مردم جهان میراث اخلاقی مشترکی دارند؛ [از جمله] احترام به حیات انسانی، تحمل تفاوت فرهنگی و دینی، مساوات نژادی و جنسی، ارزش کار، آزادی سیاسی و دموکراسی. با این وصف، اعتقاد به حقوق بشر بر این امر مبتنی است که مخالفان تجاوز و ظلم می‌توانند به مجموعه‌ای از اصول اخلاقی مشترک توسل جویند که نه تنها از نظر شمول و کلیت بلکه از نظر مقبولیت، عام و فراگیرند (همان).

فلسفه «حق»

فلسفه حق اکنون یکی از شاخه‌های فربه فلسفه ارزش‌ها گردیده است. به رغم این که تاریخچه ظهور مفهوم «حق» به معنای جدید (یعنی «حق داشتن» در مقابل معنای قدیمی حق بودن) به سده سیزدهم و آثار فیلسوف «فرانسسیسکن ویلیام»^۱ بر می‌گردد و از آن پس به تدریج به دست متفکرانی چون «فرانسسیسکو سوآرز»^۲، هوگو گروسیوس^۳، جان لاک^۴، ویلیام بلک استون^۵، ایمانوئل کانت^۶، فردریک هگل^۷، جرمی بنتام^۸ و توماس پین^۹ از پختگی و پیچیدگی قابل توجهی برخوردار شد؛ بحث تحلیلی و برهانی پیرامون این موضوع و تشخیص و تفکیک وجوه گوناگون آن وام‌دار تلاش‌های موشکافانه و نکته‌اندیشانه فیلسوفان و نظریه‌پردازان سده بیستم می‌باشد.

برای درک درست فلسفه حق باید ضمن شناخت «مفهوم»، «محتوای» و «تئوری‌های موجه ساز» حق پاره‌ای دیگر از مسایل مهم فلسفه حق، مانند «تئوری شخص یا نظریه صاحبان حق»، «تحدید حدود حق و مسئله تعارض حقوق» و «لوازم عملی حق» را نیز بررسی کرد لیکن به جهت رعایت اختصار و از آنجاکه این مقاله در واقع جزء اولین دریچه‌هایی است که بین دو رشته مهم علمی (حقوق و رفاه اجتماعی) گشوده شده است قادر نیست همه موضوعات مرتبط در این زمینه را بازکاوی نماید و بالطبع باید کوشش‌های فراوان دیگری در تکمیل این راه مبذول گردد که امیدوارم در فرصت‌های آتی چنین امکانی برای محققین فراهم شود.

چنانچه «ادعای تضمین شده» را به عنوان تعریف حق در نظر بگیریم، آنگاه طبق استدلالی که در پی می‌آید نشان داده می‌شود که دو عنصر حیاتی مفهوم حق عبارتند از: کرامت ذاتی انسان (به عنوان شرط لازم حق) و عنصر فاعلیت اخلاقی انسان (به عنوان شرط کافی حق).

1. William Fransyskan

2. Francisco Suarez

3. Hugo Grvsvy

4. John Locke

5. William Black Stone

6. Immanuel Kant

7. Friedrich Hegel

8. Jeremy Bentham

9. Thomas Paine

مفهوم و نهاد حق، در درجه نخست، بر پایه اصل کرامت ذاتی انسان قابل موجه شدن است. انسان از آن جهت که انسان است از آنچنان ارزش و موقعیتی برخوردار است که به هیچ وجه نباید به آن تجاوز کرد و اصولاً، «حق‌ها» برای پاسداری از این ارزش و موقعیت به وجود آمده و توسعه یافته‌اند. این گونه توجیه به نوبه خود به واسطه اصل برابری انجام می‌شود. به دیگر سخن، ادعای برآمده از حق این است که فرد فرد انسان‌ها فارغ از نژاد، رنگ، ملیت، عقیده و مانند آن صاحب مجموعه‌ای از حقوق‌اند. پرسش اما این است که چرا «تمام» انسان‌ها صاحب حق‌اند؟ در پاسخ، گفته می‌شود دلیل این ادعا آن است که انسان‌ها با هم برابرند. در این صورت، سؤال را یک گام جلوتر برده و می‌پرسیم چرا انسان‌ها با هم برابرند؟ پاسخ این است که «باید» برابری ارزشی داشته باشند، چون هر انسانی از آن جهت که انسان است واجد ارزشی ذاتی است و نباید او را وسیله‌ای برای نیل به اهداف دیگر افراد قرار داد. این ادعا همان اصل کرامت ذاتی انسان، یا اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن اوست.

اگرچه مفهوم و اصل برابری از گذشته دور در لابه‌لای اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی انسان وجود داشته ولی این اصل به طور عمده از پایان قرون وسطی در اندیشه سیاسی اهمیتی بیشتر یافته و برجسته شده است. این امر در عصر روشنگری، یعنی سده هجدهم، با آثار کسانی چون ژان ژاک روسو^۱ و ایمانوئل کانت، به اوج خود رسید. بدین معنا که به تدریج توجه اصلی انسان‌ها از «موقعیت» و «نقش» افراد که ناشی از «طبقه و نقش اجتماعی» آنان بود به موقعیت آنان که ناشی از «انسان بودن»شان بود تغییر یافت. به دیگر سخن، در نهایت توجه اصلی به «موقعیت انسانی» جلب شد. تا آن زمان، هنگامی که از موقعیت و نقش کسی سخن می‌رفت، برای نمونه، اگر او را ارباب یا رعیت می‌نامیدند، در واقع به قدرت و امتیازات وی اشاره می‌کردند که او را در موقعیتی نابرابر با دیگران قرار می‌داد.

در فرهنگ اسلامی نیز تأکید فراوانی به برابری انسان‌ها شده است و پیروان دین اسلام نیز همواره به رعایت این اصل دعوت شده‌اند. خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره حجرات

1. Jean-Jacques Rousseau

می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»

در تفسیر این آیه می‌خوانیم: «در آیه مورد بحث مخاطب کل جامعه انسانی است و مهم‌ترین اصلی را که ضامن نظم و ثبات است بیان می‌کند، و میزان واقعی ارزش‌های انسانی را در برابر ارزش‌های کاذب و دروغین مشخص می‌سازد. می‌فرماید: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم، و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید» اینها ملاک امتیاز نیست (یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا).

منظور از آفرینش مردم از یک مرد و زن همان بازگشت نسب انسان‌ها به «آدم» و «حوّا» است، بنابراین چون همه از ریشه واحدی هستند معنی ندارد که از نظر نسب و قبیله بر یکدیگر افتخار کنند و اگر خداوند برای هر قبیله و طائفه‌ای ویژگی‌هایی آفریده برای حفظ نظم زندگی اجتماعی مردم است، چرا که این تفاوتها سبب شناسایی است. و بدون شناسایی افراد نظم در جامعه انسانی حکم‌فرما نمی‌شود.

به هر حال قرآن مجید بعد از آن که بزرگترین مایه مباهات و مفاخره عصر جاهلی یعنی نسب و قبیله را از کار می‌اندازد، به سراغ معیار واقعی ارزشی رفته می‌افزاید: «گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست».

و از آنجاکه تقوا یک صفت روحانی و باطنی است که قبل از هر چیز باید در قلب و جان انسان مستقر شود، و ممکن است مدعیان بسیار داشته باشد، در آخر آیه می‌افزاید: «خداوند دانا و آگاه است» (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ). پرهیزکاران را به خوبی می‌شناسد، و از درجه تقوا و خلوص نیت و پاکی و صفای آنها آگاه است، آنها را بر طبق علم خود گرامی می‌دارد و پاداش می‌دهد مدعیان دروغین را نیز می‌شناسد و کیفر می‌دهد (بابایی، ۱۳۸۲).

اینک این پرسش مطرح می‌شود که اصل کرامت ذاتی انسان و اصل برابری ارزشی انسان چگونه به مفهوم و نهاد حق منتهی می‌شود. در پاسخ می‌توان به شکل زیر استدلال کرد:

برابری برخاسته از کرامت ذاتی انسان است، یعنی انسان‌ها برابرند چون: (۱) هر یک از آنها غایت در خویش است؛ (۲) با این حال، رعایت احترام و تأمین کرامت و برابری یاد شده یک امر بالضروره موجود نیست و باید با تصمیم و اقدام آگاهانه انسان‌ها به دست آید؛ و (۳) تاریخ زندگی اجتماعی و سیاسی انسان نشان داده است که موقعیت غایی و برابر انسان‌ها به طور جدی نقض شده و مستمراً به آنها تجاوز شده است؛ بنابراین: (۴) لازم است کرامت و ارزش برابر انسان به طریقی حفظ و حمایت شود. به نظر می‌رسد بهترین وسیله برای انجام این امر نهاد «حق» باشد (راسخ، ۱۳۸۸).

آنچه که تاکنون ارائه و استدلال شد بر شرط لازم فلسفه حق دلالت داشت به عبارت دیگر تکیه بر اصل کرامت ذاتی انسان‌ها که مفاهیمی چون «عدالت/ برابری/ مساوات» را پیش می‌کشد و تحقق آنها را در جامعه به لحاظ عقلی ضروری می‌نماید تنها وجه لازم از فلسفه حق را تشکیل می‌دهد (بدین معنا که یکی از دلایلی که منجر به استقرار مفهومی به نام مفهوم «حق» در جوامع انسانی می‌شود این است که از کرامت ذاتی انسان‌ها حمایت کرده و زمینه را برای تحقق آن فراهم نماید). اما به نظر می‌رسد که این شرط به تنهایی برای آن‌که مفهوم حق بُعد اجرایی و عملی به خود بگیرد کافی نیست. برای روشن‌تر شدن موضوع مثالی می‌زنیم: فرض کنید کرامت ذاتی انسان‌ها اقتضاء کند که برای آن‌که بتوانند در جامعه رشد کرده و مسیر کمال خود را طی نمایند از نعمت آموزش برخوردار شوند (حق آموزش داشته باشند) اما امکان و لوازم عملی ساختن این حق را نداشته باشند؛ در چنین فرضی مثل این است که اصلاً چنان حقی را نداشته‌اند. به عبارت دیگر آنچه که موجب معنی دار شدن کرامت ذاتی انسان‌ها می‌شود این است که آنها اصطلاحاً «فاعلیت انسانی» هم داشته باشند، یعنی بالقوه بتوانند که به صورت آزادانه در مسیر کرامت ذاتی خود حرکت نمایند.

جرمی والدرون (۲۰۰۲) یکی از اندیشمندانی که پیرامون فلسفه حق مطالب درخور توجهی ارائه نموده است، می‌گوید: «... پیش‌تر مسئله ارتباط میان حقوق^۱ و آزادی^۲ مطرح شد. اشاره گردید که اندیشه سیاسی مدرن این امکان را باز می‌گذارد که ممکن است حق به چیزهایی غیر از آزادی وجود داشته باشد. اما اکنون می‌بینیم که آزادی فرد در سطحی بسیار عمیق‌تر با حق گره خورده است. آنچه را که به عنوان ایده مبنایی حق گرفته‌ام - یعنی رهبری زندگی براساس نظرات و خواسته‌های خود - صرفاً به این معنا نیست که فرد «زنده باشد». بلکه به معنای «هدایت و رهبری یک زندگی» است و بر فاعلیت^۳، انتخاب و حس مسئولیت فردی دلالت دارد. «آلن گور»^۴ در یک سری از نوشته‌ها (۱۹۷۸ تا ۱۹۸۲) استدلال کرده است که ایده فاعلیت کلیدحق است: هر یک از ما برای خود ارزش فاعلیت قائل است و از این رو بر اساس آنچه که «گور» «اصل سازگاری عمومی» می‌نامد، متعهد است که فاعلیت را برای دیگران نیز ارج بگذارد و وسایل اعمال آن را فراهم آورد.

به هر حال اهمیت «فاعلیت» در مباحث مدرن پیرامون حق غیر قابل بحث است، چون هر یک از ما زندگی را می‌خواهیم که به طور عمده بر اساس افکار، احساسات و تصمیمات خودمان شکل گرفته باشد، ایده حقوق فردی این همه جذاب به نظر می‌رسد. بی‌شک این همان معنایی است که تئوری‌های مدرن به حکم قدیمی «کانت» می‌دهند که «ما می‌بایستی انسانیت هر انسان را به عنوان یک غایت در نظر بگیریم و هرگز از آن به عنوان وسیله برای اهداف دیگر استفاده نکنیم» (کانت، ۱۹۶۹). به لحاظ اخلاقی مهم‌ترین واقعیت درباره انسانیت ما این است که هر یک از ما قادر است بر اساس عقل عملی یک «فاعل» باشد. می‌دانیم که ظرفیت و توانایی مزبور در پاره‌ای از انسان‌ها را می‌توان به نفع پاره‌ای دیگر به کار گرفت؛ بردگی و تابع ساختن زنان در منزل از نمونه‌های بسیار برجسته زندگی براساس خواسته‌ها و نظرات دیگران و نه خواسته‌ها و نظرات خود می‌باشند. در تحلیل نهایی، ایده حق از طرفداران خود می‌خواهد که با تمامی اشکال چنان تبعیت‌هایی مخالفت کنند و به

1. rights

2. liberty

3. agency

4. Gewirth

طورکلی تمامی توان خود را به کار گیرند (به صورت فردی یا به طور جمعی از طریق دولت) تا این را تضمین کنند که تمامی منافع فاعلیت عقلانی هر فرد به طور کامل فعلیت یافته و در خدمت زندگی که خود برگزیده تا راهبری کند، قرار گیرند. (راسخ، ۱۳۷۹).

از آنجا که شخص بودن انسان، به مثابه یک فاعل اخلاقی، در صورت نبود پاره‌ای شرایط و امکانات در خطر می‌افتد، باید پاره‌ای امور فراهم باشد تا اساساً انسان، به منزله یک موجود مکرم، بتواند طرح یک زندگی مطلوب را بریزد و آن را اجرا کند. در این خصوص، به نظر می‌رسد وجود سه جزء یا سه عنصر ضروری است، تا این که بتوان گفت فرد یک فاعل اخلاقی انسانی است. این سه عنصر عبارتند از: «استقلال»، «آزادی» و «منابع».

نخست، انسان به منزله یک موجود مختار و خودآگاه باید بتواند برای خود تصمیم بگیرد بی‌تردید، حتی اگر یک شخصیت بزرگ اخلاقی هم بخواهد به زور و به نحو قیم مابانه برای دیگران تصمیم بگیرد، گوهر انسانی دیگر افراد را زیر پا گذاشته است. بدون شک، دیگری که برای آنان تصمیم‌گیری شده است احساس خواهند کرد اصل و گوهر انسانی‌شان معطل مانده و اجازه نداشته‌اند در مقام موجودی ذاتاً ارزشمند و به مثابه یک فاعل واقعی تصمیم‌گیری کنند. از این روی، شرط نخست یا عنصر اول برای فاعل اخلاقی بودن این است که فرد بتواند و مجاز باشد به طور مستقل برای خود تصمیم بگیرد. دوم، افزون بر این که فرد باید خودش تصمیم بگیرد یعنی موجودی مستقل یا خودآیین باشد باید «آزاد هم باشد» به این معنا که مانعی بر سر راه او در پیگیری تصمیماتش وجود نداشته باشد. اگر به فرد اجازه تصمیم‌گیری بدهیم و در عین حال دست‌های او را در پیگیری تصمیم‌اش ببندیم، امری عبث و بسیار بی‌معنا انجام داده‌ایم. عدم وجود آزادی معادل بی‌حاصل شدن استقلال است؛ سوم، فرض کنید فرد در اصل تصمیم‌گیری مستقل و خودآیین است و مانعی بر سر راه آزادی او در دنبال کردن آن تصمیم وجود ندارد؛ ولی ابزار و وسایل لازم را برای پیگیری اهدافش در اختیار ندارد. آیا می‌توان گفت فاعلیت اخلاقی و شخص بودن او تأمین و تضمین شده است؟ بر این اساس، اگر حداقل منابع مادی در اختیار فاعل اخلاقی نباشد، در

واقع، تصمیم‌گیری مستقل و آزاد او بی ثمر و پوچ خواهد شد. فاعلیت اخلاقی این فرد هیچ‌گاه بالفعل نخواهد شد (راسخ. ۱۳۸۸).

رابطه «رفاه اجتماعی» و «حقوق»

بر اساس آنچه که در خصوص مبانی و فلسفه حق و شرط لازم (التزام به کرامت ذاتی انسان) و شرط کافی آن (فاعلیت اخلاقی انسان) ذکر شد مهم‌ترین عناصر مبنایی مفهوم حق شناسایی شدند که عبارتند از: عدالت، برابری، آزادی، استقلال و منابع. این عناصر دقیقاً بدنه اصلی حقوق نسل اول، حقوق نسل دوم و حتی نسل سوم حقوق و نیز شاکله اصلی حقوق اخلاقی، حقوق طبیعی و حقوق بشر را تشکیل می‌دهند. این درست است که در هر یک از شاخه‌های مذکور مصادیق متفاوتی به عنوان حقوق موضوعه بیان می‌شوند اما ریشه همه مصادیق حقوق پیش گفته در این اصول نهفته‌اند.

اینک اگر به مباحثی که نوعاً توسط اندیشمندان حوزه رفاه اجتماعی مطرح می‌شود دقت کنیم، علی‌رغم تفاوت در نحوه بیان مبانی و ریشه‌های رفاه اجتماعی، اغلب آنها به مفاهیمی چون «عدالت، برابری، آزادی و توزیع منابع» اشاره می‌کنند و بسیاری از سیاست‌های اجتماعی که توسط برنامه‌ریزان ارائه می‌شوند برای تأمین عدالت و برابری، استقرار آزادی و توزیع عادلانه منابع مادی ارائه می‌گردند.

همچنین در مطالعه منابع مربوط به فلسفه حقوق به نام برخی از اندیشمندان برخورد می‌کنیم که به نوعی بنیان‌گذاران مباحث رفاهی نیز بوده‌اند و مکاتب مختلف رفاهی در مستندسازی ادعاهای خود به نظریات اندیشمندانی مثل جرمی بنتام، رابرت نوزیک، جان راولز و ... استناد می‌کنند.

حال برای آن‌که رابطه تنگاتنگ رفاه اجتماعی بامباحث حقوقی روشن شود برخی از استدلال‌های پروفیسور جرمی والدرون در خصوص تفسیر حقوق نسل دوم (مثل حق آموزش، بهداشت و ... که عموماً ادعاها یا حقوق اجتماعی مردم شمرده می‌شوند) را در زیر ارائه می‌کنیم:

... حق‌های نسل دوم چطور؟ آیا مردم (جامعه) دارای حق رفاه اجتماعی و اقتصادی هستند؟ در این جا سه نوع استدلال با نتایج خاص خود وجود دارد. نخستین استدلال این گونه است که اگر اساساً در تعهدمان نسبت به حق‌ها جدی باشیم بایستی حق‌های نسل دوم را به رسمیت بشناسیم. اگر ضروریات یک زندگی فعال و همراه با سلامتی فراهم نباشد هیچ کس نمی‌تواند به طور کامل صاحب یک حق شود یا آن را اعمال کند، حتی که به درستی استحقاق آن را دارد. به رغم این که بیشتر حق‌ها به تصمیم‌گیری شخصی و آزادی مربوط می‌شوند، با این حال می‌دانیم که چیزهایی مانند سوء تغذیه و بیماری همه گیر می‌توانند توانایی و استعداد‌های انسانی را که برای استقلال فردی لازم‌اند، تضعیف کرده و در نهایت نابود سازند (شو^۱، ۱۹۸۰).

استدلال دوم برای حق‌های رفاهی استدلالی مستقیم‌تر است. به جای گفتن این که امنیت اقتصادی برای جدی گرفتن حق‌ها ضروری است استدلال مزبور صریحاً می‌گوید که نیازهای اجتماعی - اقتصادی به اندازه هر نیاز یا منفعت دیگری مهم‌اند، و این که اگر یک نظریه اخلاقی پیرامون کرامت و رفاه فردی نیازهای یاد شده را به حساب نیاورد، نظریه‌ای آشکارا ناقص است.

استدلال سوم را همچنین می‌توان برای پاسخ دادن به یک انتقاد رایج از حق‌های نسل دوم به کار برد. انتقاد مزبور این است که حق‌های نام‌برده غیر عملی و بسیار پرهزینه‌اند. پاره‌ای از منتقدین استدلال می‌کنند که حق‌های رفاهی مطروحه اصل منطبق «تکلیف مالا یطاق محال است» را نقض می‌کنند، بسیاری از دولت‌ها حتی منابع کافی برای فراهم آوردن حداقل امنیت اقتصادی برای اکثریت شهروندان‌شان را ندارند. به علاوه از آن جا که دولت‌ها در این زمینه به نحو قابل ملاحظه‌ای با هم اختلاف نظر دارند، بسیار سخت است که تأمین رفاه اقتصادی را جزو حقوق جهان‌شمول بشری بدانیم (کراستون^۲، ۱۹۶۷). با این حال ممکن است کسی هنوز اصرار بورزد که آیا حق‌های یاد شده بیش از حد بار بر دوش

1. Shue

2. Cranston

ما نمی‌گذارند؟ دست کم حق‌های نسل اول تنها این را لازم می‌آورند که ما و حکومت‌هایمان از انجام اقدامات مستبدانه و خشونت‌آمیز گوناگون خودداری کنیم. آنها حق‌هایی «منفی» یا سلبی می‌باشند که لازمه آنها تکلیف «ترک فعل» است. حال آن‌که لازمه حق‌های اجتماعی - اقتصادی تکلیف «مثبت» (یا ایجابی) به کمک می‌باشد. یکی از مزایای حق‌های منفی این است که این حق‌ها هرگز با هم تعارض پیدا نمی‌کنند زیرا انسان می‌تواند در هر زمانی بی‌نهایت ترک فعل انجام دهد. ولی در مورد حق‌های مثبت همیشه بایستی مسئله کمبود منابع و خدمات لازم را مدنظر قرار دهیم (کراستون، ۱۹۶۷).

چنان‌که در بالا ملاحظه می‌شود می‌توان از دریچه «حقوق» با استدلال‌های منطقی و محکم به سراغ مباحث رفاهی رفت و برای برنامه‌های رفاهی جوامع، استدلال‌های حقوقی فراهم نمود. این در حالی است که در مباحث رفاهی کمتر به این زاویه توجه شده است.

بحث و نتیجه‌گیری

این موضوع همواره ذهن مرا به خود مشغول کرده بود که ادعاها و انتظارات رفاهی چه مبانی دارند و اصولاً چرا باید ادعاها و انتظارات رفاهی را موجه شمرد و به آنها بها داد؟ در پاسخ به این دغدغه نیز، این نکته مدنظر بود که مبانی‌ایی که برای انتظارات و ادعاهای رفاهی اقامه می‌شوند از استحکام نظری لازم برخوردار بوده و به لحاظ جایگاهی نیز در مرتبه‌ای والا قرار گیرند به نحوی که نتوان هیچ امر و ضرورتی را بالاتر از امور رفاهی قرار داد. در تفحص‌هایی که در این زمینه به انجام رساندم، گاه به سراغ مباحث مربوط به «نیاز» و نقش نیازها در شکل‌گیری رفتار و افعال انسان‌ها رفتم؛ گاه به سراغ ویژگی‌های زندگی اجتماعی و ضرورت‌های آن رفتم؛ اما باید اعتراف کنم که توجه به مبانی و فلسفه حقوق، نیرومندترین استدلال را برای موجه‌سازی انتظارات و ادعاهای رفاهی فراهم می‌نماید.

عملاً طبق آنچه که در این مقاله ارائه گردید سعی شد یک رابطه واقعی بین مبانی و فلسفه حق و بحث‌های رفاهی کشف و برقرار شود. از آنجاکه مباحث حقوقی از دیرباز مورد توجه همه اقدار اجتماعی و سیاسی بوده و «دفاع از حق» از جایگاه رفیعی در هنجارهای

اجتماعی و ساختارهای سیاسی برخوردار است (به گونه‌ای که امروزه کمتر کسی دفاع از حق را غیر ضروری می‌داند) و عملاً برای پشتیبانی همه جانبه از حقوق افراد ساختارهای عریض و طویل و در عین حال قدرتمندی به نام دستگاه قضایی و دادستانی و ... در جوامع مختلف به وجود آمده است؛ لذا به نظر می‌رسد در صورت پذیرش این واقعیت که: مطالبات، نیازها، ادعاها و انتظارات رفاهی مردم از جنس «حقوق اساسی» به شمار می‌روند، آنگاه می‌توان (و باید) برای تأمین این نیازها، مطالبات و انتظارات؛ ارزشی همسنگ مطالبات حقوقی در نظر گرفت و به همین نسبت، سیاست‌ها و برنامه‌های رفاهی در اولویت قرار گرفته و برای دستیابی به آنها می‌بایستی منابع لازم در اختیار برنامه‌ریزان رفاه اجتماعی قرار گیرد و مهم‌تر این‌که مرجعی قدرتمند به عنوان مدعی‌العموم مطالبات رفاهی مردم در ساختارهای رسمی و اداری کشور برای تأمین رفاه اجتماعی مردم تدارک دیده شود.

با توجه به مباحث بالا و به عنوان نتیجه‌گیری نهایی می‌توان چند پیشنهاد کاربردی را ارائه نمود:

- ۱- مطالعات نظری در باب رابطه بین حقوق و رفاه اجتماعی در قالب دروس دوره‌های تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌ها در رشته‌های برنامه‌ریزی رفاه اجتماعی و حقوق بسط و گسترش یابد.
- ۲- در کنار مباحثی مثل «حقوق اجتماعی» که به بخش بسیار کوچکی از حقوق رفاهی مردم اشاره دارد، رشته یا شاخه‌ای به نام «حقوق رفاهی» تعریف و توسط اندیشمندان حقوق و جامعه‌شناسی تدوین و در صورت لزوم به مراجع برنامه‌ریزی آموزشی و مراجع قانون‌گذاری پیشنهاد گردد.
- ۳- با توجه به این‌که عمل به بندهای فوق‌الذکر چشم‌انداز خاصی را در خصوص اهمیت یافتن بیش از پیش مباحث رفاهی در جامعه فراروی ما قرار می‌دهد لازم است از طرح مباحثی که منجر به تضعیف نهاد متولی رفاه اجتماعی در جامعه می‌شود پرهیز نمود و به طور مشخص باید در فکر یک سازمان رسمی مقتدر برای تأمین رفاه اجتماعی در جامعه بود.

References

منابع و مأخذ

- بابایی، احمدعلی. (۱۳۸۲)، برگزیده تفسیر نمونه، جلد ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- باری، نورمن. (۱۳۸۷)، رفاه اجتماعی، ترجمه سیداکبر میرحسینی و سیدمرتضی نوربخش، تهران، سمت.
- توسلی، حسین. (۱۳۸۰)، فلسفه حق در اندیشه سیاسی شهید مطهری، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، قم، موسسه آموزش عالی باقر العلوم.
- راسخ، محمد. فلسفه حق (۱۳۸۸)، فصلنامه باروری و ناباروری، دوره دهم شماره ۴، تهران، پژوهشگاه فن‌آوری‌های نوین علوم پزشکی جهاد دانشگاهی (ابن‌سینا).
- راسخ، محمد. فلسفه حق (۱۳۷۹)، مجله علمی پژوهشی نامه مفید، شماره ۲۱، قم، دانشگاه مفید.
- ظفری، محمدرضا. فلسفه حق (۱۳۸۱)، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۸، قم، موسسه باقرالعلوم.
- فیتزپتریک، تونی. (۱۳۸۳)، نظریه رفاه (سیاست اجتماعی چیست)، ترجمه هرمز همایون پور، تهران، گام نو.
- فیتز پتریک، تونی. (۱۳۸۵)، نظریه‌های رفاه جدید، ترجمه هرمز همایون‌پور، تهران، موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
- کانت ایمانوئل، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ چهارم (۱۳۸۸)، تهران، نقش و نگار.
- کانت ایمانوئل، درس‌های فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ سوم (۱۳۸۸)، تهران، نقش و نگار.
- موسوی، میرطاهر و محمدعلی محمدی. (۱۳۸۸)، مفاهیم و نظریه‌های رفاه اجتماعی، تهران، دانژه.
- نعمت‌الهی، اسماعیل. (۱۳۸۳)، فلسفه حق، مجله فقه و حقوق، شماره ۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- John Locke, *Two Treatises of Government* (1689). ed. Peter Laslett (Cambridge University Press, Cambridge, 1960).
- Immanuel Kant, *The Moral Law*, of Groundwork of the Metaphysics of Morals (1785). ed. H.J. Paton (Hutchinson, London, 1948), ch. 2, pp. 89-90.
- Bentham, J.: Anarchical Fallacies; being an examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution (1796), *excerpted in Waldron* (1987).
- Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974).
- Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- R.M. Titmuss, Welfare Rights, Law and discretion, in B. Allen-Smith and K. Titmuss (eds), *The Philosophy of Welfare* (London: Allen and Unwin, 1987)