

مجله حقوقی، نشریه دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران
شماره بیست و ششم و بیست و هفتم، ۱۳۸۱ - ۱۳۸۰، صص ۱۳۰ - ۵

برای دکتر ناصر کاتوزیان

حق، صلح و منزلت انسانی

تأملاتی در مفاهیم قاعده حقوقی، ارزش اخلاقی
و بشریت

دکتر هدایت‌الله فلسفی

فهرست مطالب

| | | |
|----|-------|------------------------------|
| ۷ | | ● مقدمه تحلیلی |
| ۹ | | الف - ارزشهای حقوقی |
| ۱۴ | | ب- ارزشها و منافع |
| ۱۷ | | ج- چگونگی جذب ارزشها در حقوق |
| ۵ | ❖ | حق، صلح و منزلت انسانی ... |

| | |
|-----|--|
| ۲۵ | ۱- محتوا، اسلوب و موضع تحقق حقوق اساسی بشر |
| ۳۵ | الف - حقوق و اخلاق |
| ۳۸ | ب - آزادی اراده |
| ۴۳ | ج - تحلیل کانت از محتوا، اسلوب و موضع تحقق حقوق بشر |
| ۴۳ | یک - نظریه حقوق بشر: محتوای حقوق بشر |
| ۴۶ | دو - اسلوب تحقق حقوق بشر: حقوق بشر و عمل به حق |
| | سه - موضع تحقق حقوق بشر: صلح جاویدان، اثبات وسیله (حق) برای رسیدن به هدف (صلح) |
| ۴۷ | |
| ۴۹ | د- تأملی کوتاه در نظریه کانت |
| | |
| ۶۳ | ۲- حقوق بین الملل و کلیت ارزشها |
| ۷۲ | الف - حقوق بین الملل و تعدد فرهنگها |
| ۷۵ | یک- فرهنگ اجتماعی و مقررات موضوعه بین المللی |
| | دو- واکنش حقوق بین الملل در قبال سیستمهای ارزشی و رفتارهای ناشی از آنها |
| ۸۲ | |
| ۹۰ | ب - نهادهای بین المللی و حقوق بشریت |
| ۹۰ | یک- نظریه نهادهای حقوقی |
| ۹۴ | • نهادهای داخلی |
| ۱۰۴ | • نهادهای بین المللی |
| ۱۰۹ | دو- حقوق بشریت |
| ۱۲۱ | • تأمل پایانی: حقوق جهانی |

«عرصه سخن بس تنگ است، عرصه معنا فراخ است
از سخن پیشتر تا فراخی بینی و عرصه بینی».
مقالات شمس*

● مقدمه تحلیلی

حقوق، در همه موارد به هر یک از وقایع^۱ اجتماعی، معنایی معین می‌دهد تا آن وقایع بتوانند آثاری حقوقی از خود به جای گذارند. با آنکه در صدق این کلام تردیدی وجود ندارد، بسیاری از متفکران معتقدند که این معنا با توجه به ارزشهای اجتماعی - یعنی آنچه براساس معیارهای شناخته شده اجتماعی، حقیقت و خوب و درست به شمار می‌آید^۲ - به این وقایع داده می‌شود، و به همین علت هر یک از این ارزشها، به تناسب اهمیتی که پیدا کرده‌اند، در تدوین و اجراء و تحول قواعد حقوقی تأثیر بسیار دارند، تا آن حد که شناخت حقوق مستلزم شناخت آنهاست. با این وصف، دسته‌ای دیگر از حقوقدانان، با استناد به اینکه ارزشهای موجود اجتماعی، متعدد و متنوع و فرار و غیرقابل احصاء هستند، به آنها وقعی ننهاد و اعتقاد دارند که هیچ یک از این ارزشها در شناخت ماهیت حقوق، و همچنین مطالعه علت وجودی، غایات، مفاهیم اساسی،

*. مقالات شمس تبریزی (شمس‌الدین محمد تبریزی)، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۹۶.

1. *Factum=Fact=Fait=واقعیت*

2. Cf. Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991, pp. 1182-1186.

ابزارها و روشهای حقوق، مفید و مؤثر نیست. به اعتقاد اینان، اهمیت دادن به ارزشها، وجود عینی را اسیر تصورات ذهنی می‌کند، و در نتیجه تمام هستی و مظاهر آن را به فکر شخصی باز می‌گرداند.^۳ ارزشها با حقوق طبیعی و اخلاق مرتبط هستند،^۴ و حقوق با اثر بخشی عمل، سر و کار دارد. قلمرو حقوق قلمرو منافع است، و کار آن انطباق دادن این منافع با مصالح و منافع جامعه. از این رو، باید به گونه‌ای عمل کند که منافع فردی در جهت مصالح و منافع جامعه سیر کند. به عقیده اینان، مفاهیم ارزشی که هر یک برای خود زیربنایی دینی یا مکتبی دارد، اوضاع و احوالی را که در آنها حقوق به وجود می‌آید، رشد می‌کند و تحوّل می‌یابد، در هم می‌ریزد و در نتیجه هرج و مرج را جایگزین نظم و انضباط اجتماعی می‌کند. حقوق، محصول برخورد نیروهای اجتماعی است، و به همین علت نباید جولانگاه اندیشه‌های غالب شود.^۵

اما، ما نظری خلاف این نظر داریم، زیرا معتقدیم که ارزشها در ایجاد حقوق موضوعه (اعم از ملی یا بین‌المللی) سهمی مؤثر دارند، و استنباط معنای ثابت، و استخراج محورهای اساسی حقوق که با تحلیل غایات آن، و

3. Bergel Jean-Louis, *Méthodes du Droit, Théorie générale du Droit*, Dalloz, Paris, 1985, p.23.

۴. این ارتباط، در اثر معروف سوفوکل (۴۹۶-۴۰۶ ق.م.)، به نام *آنتی‌گون*، به نمایش درآمده است: «تو خود انسانی و فرمان تو در نظر من آن منزلت ندارد که فرامین تغییرناپذیر خدای آسمان را تغییر دهد. احکام خدا جاودانی و سرمدی است و کار دیروز و امروز نیست و کسی از بدایت و نهایت آن آگاه نیست...» نک. سوفوکل، *آنتی‌گون در سه نمایشنامه*، ترجمه محمد سعیدی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص ۱۶۶؛ همچنین نک.

Tzitzis S., "Scolies sur les nomima d'Antigone, représentés comme droit naturel", in *Archives de philosophie du droit*, tome 33, Paris, Sirey, 1988, pp. 243-259.

5. Passerin d'Entreves, "Le droit naturel", *Annales de philosophie politique*, 3, 1959, pp.152-156 in Manat D., *Initiation au phénomène juridique*, Genève, 1987, p.10; Virally M., *La pensée juridique*, Paris, LGDJ., 1960, p.24.

تأمل در ساختار سیستم کلی حقوق میسر می‌گردد، بدون توجه به این ارزشها امکان‌پذیر نیست. نیز عقیده داریم که توجه به ارزشها نه تنها حقوق را از مسیر واقعی خود منحرف نمی‌کند، که بدان جهتی معین می‌دهد؛ تا آن حد که منافع فردی، و منافع اجتماعی در آن جهت تحقق می‌یابند، رشد می‌کنند و متحول می‌شوند.^۶

پیش از آنکه به تأثیر این ارزشها در پیدایش، رشد و تحول نظامهای ملی و بین‌المللی بپردازیم، و کارآیی این نظامها را در تحقق آن ارزشها و در نتیجه تأمین حقوق افراد بشر بررسی کنیم، باید بینیم که ارزشهای حقوقی کدامند و رابطه آنها با منافع اجتماعی به چه صورت برقرار می‌گردد؟

الف - ارزشهای حقوقی

ارزشهای حقوقی به حوزه عمل تعلق دارند، زیرا کار اصلی آنها تنظیم رفتارهای اجتماعی است، و به همین علت می‌توان آنها را ارزشهای اخلاقی، در مفهوم وسیع کلمه، دانست. البته، ارزشهای اخلاقی مورد نظر ما همان ارزشهای دائم یا نظری^۷ است، و نه ارزشهای اخلاقی موقت یا عملی^۸ که بنابر عقیده دکارت، مشتمل بر قواعد و دستورهای عملی معین و محدود است.^۹

6. Cf. Sève R., "L'ontologie moderne et la loi", in *Archives de philosophie du droit*, tome 25, Paris, Sirey, 1980, pp.191-209.

7. Valeurs éthiques.

8. Valeurs morales.

9. Descartes R., *Discours de la méthode*, Nouveaux Classiques Larousse, 1973, pp. 53-62.

۹ ❖ حق، صلح و منزلت انسانی ...

حوزه عمل ارزشهای اخلاقی که در فرهنگ عامه به رفتارهای فرد انسانی محدود شده است، به رفتارهای انسان اجتماعی نیز تعمیم می‌یابد.^{۱۰} از این رو، بخش اعظم ارزشهای حقوقی تحت تأثیر شدید اخلاق قرار گرفته است.^{۱۱} برای این امر دلایلی وجود دارد: یکی آن که ارزشهای اخلاقی و ارزشهای حقوقی در مواردی یکسان هستند، چه در این قبیل موارد لوازم اولیه رشد و تعالی فرد، و ضرورت‌های ابتدایی نظم اجتماعی، ماهیتی واحد دارند: در تمامی سیستمهای اخلاقی به ممنوعیت قتل و سرقت تصریح شده است؛ تنها تفاوتی که از این لحاظ میان این سیستمها وجود دارد، شمار و اهمیت استثنائات وارد بر این قواعد کلی است. این قواعد با همان استثنائات در تمامی سیستمهای حقوقی جهان نیز به چشم می‌خورند؛ ورنه چگونه می‌توان باور داشت که جامعه‌ای قادر باشد با وجود مجاز بودن قتل و غارت، همچنان به حیات خود ادامه دهد؟ در اکثر سیستمهای حقوقی، یکسان بودن ماهیت این قواعد کاملاً مشهود است؛ خواه حقوق در جهت اخلاق سیر کند، خواه احساسات اخلاقی آنچنان تند باشد که حقوق را تحت‌الشعاع خود قرار داده باشد. دلیل دیگری که این اندیشه را تقویت

۱۰. با آن که کار اصلی اخلاق، اصطلاحاً، مهار کَشش‌های غریزی و عاطفی افراد و ترغیب آنها به پیروی از آرمانهای بلند بشری، و هدف فی‌نفسه آن متعالی ساختن فرد انسانی است؛ حوزه عمل آن به گونه‌ای است که انسان اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد و به تربیت وی تعمیم می‌یابد. علت آن است که اخلاق اجتماعی بهترین وسیله جذب فرد در جامعه است، زیرا وی را مکلف می‌سازد که به جامعه خدمت کند. به همین جهت، با آن که هدف از اخلاق اجتماعی، تربیت انسان است، در تحلیل نهایی جامعه از آن سود می‌برد.

11. Cf. Ripert G., *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, 1949, nos. 13-18; Josserand L., *De l'esprit des droits et de leur relativité*, Paris, Dalloz, 1927, no. 254; Poncela P., "Le droit pénal: au nom de la loi ou malgré la loi", in *Archives de philosophie du droit*, tome 25, *op.cit.*, p.42.

می‌کند، آن است که انسان مطیع حقوق یا واضع حقوق، همان انسانی است که تابع اخلاق است. البته تفکیک این قواعد ارزشی از یکدیگر، در جوامعی که عوامل رشد و توسعه حقوق در دست حکومت است، معنا ندارد. در این قبیل جوامع، منافع حکومت و منطق سیاست، ماهیت هر یک از این ارزشها را از اساس دگرگون می‌کند؛ تا آن حد که اخلاق مشترک از محتوا تهی می‌گردد، و میان حاکم و تابع حقوق فاصله‌ای عمیق به وجود می‌آید.^{۱۲}

از آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که میان اخلاق و حقوق رابطه‌ای نزدیک وجود دارد. با این حال، نباید از یاد برد که ارزشهای حاکم بر این دو نظام با یکدیگر تفاوت دارند، و نباید آنها را با هم مخلوط کرد. این تفاوتها از سه جهت قابل بررسی است: یکی آن که میزان نزدیکی دو نظام، مسأله‌ای موضوعی است که به تناسب زمان و مکان، متغیر است.^{۱۳} دیگر آن که بخش مهمی از اخلاق هنوز به حقوق راه نیافته، و نیز در مقابل، حقوق روابطی را که اخلاق درباره آنها سکوت کرده، به نظم کشیده است. از این رو، تلاقی حقوق و اخلاق نه تنها حوزه‌ای متغیر دارد، بلکه همیشه جزئی است. سوم آن که، حتی در مواردی که این دو نظام با

۱۲. البته نباید از یاد برد که در هر جامعه، سیاست خود اقتضا دارد که نظام حقوقی بر اخلاق مبتنی گردد. با این حال، چنانچه میان این دو سیستم دستوری، تعارضی به وجود آید، حقوق فقط از طریق اقدامات خشونت‌آمیز از این تعارض خلاصی می‌یابد.

Cf. Virally M., *op. cit.*, p.26.

۱۳. بررسی‌های تاریخی و جامعه‌شناختی جملگی، مؤید این امر است که نظامهای حقوقی جدید در مقایسه با نظامهای حقوقی پیشین، به اخلاق کمتر توجه نشان داده‌اند. این نظامها، همگی، مدعی هستند که به جای باورهای سنتی و غیرمنظم، اصولی را وجهه نظر قرار داده‌اند که به کمک یافته‌های روانشناسی علمی و علم جامعه‌شناسی، در کارآیی و تضمین قواعد رفتاری اجتماعی تأثیر بسیار داشته‌اند.

Ibidem, p.27.

یکدیگر تلاقی می‌کنند، هیچگاه در هم ادغام نمی‌شوند، بلکه روی هم قرار می‌گیرند. به همین سبب، قواعد حقوقی در قبال قواعد اخلاقی استقلال خود را حفظ می‌کنند، زیرا این قواعد خود به مجموعه‌ای از قواعد دستوری مستقل تعلق دارند، و ساختار آنها با ساختار قواعد اخلاقی کاملاً متفاوت است.

با آن که ساختار قاعده حقوقی خود گویای آن است که این قاعده چگونه به مجموعه‌ای دستوری پیوند خورده و جزء جدایی‌ناپذیر آن شده و چرا با آن مجموعه، واحد مستقل و منسجمی پدید آورده است، استقلال قاعده حقوقی از قاعده اخلاقی، خصوصاً در زمان اجرای قاعده حقوقی آشکار می‌گردد: «پیامدهای نقض هر دستور اخلاقی، جنبه‌ای درونی دارد و به طور مستقیم به داوری وجدان باز می‌گردد؛ حال آن که نقض هر قاعده حقوقی پیامدی اجتماعی دارد. جنایت از لحاظ اخلاقی از همان زمان وقوع، جنایت محسوب می‌شود، اما از لحاظ حقوقی فقط پس از مداخله قاضی، جنایت قلمداد می‌شود. علاوه بر این، امکان دارد آثار جنایت، در صورتی که مشمول عفو عمومی یا مرور زمان شود، از میان برود. نتیجه آن که در این قبیل موارد، یعنی در موارد مربوط به اجرای قواعد حقوقی، شکل بر ماهیت پیشی می‌گیرد»^{۱۴}.

حقوق و اخلاق، هر یک غایتی متفاوت با دیگری دارد؛ به این صورت که اخلاق همواره در پی تکامل انسان است، و حقوق به دنبال تنظیم روابط اجتماعی. به همین علت، ارزشهای حقوقی موجودیتی مستقل از

14. *Ibidem*, p.28.

ارزشهای اخلاقی دارند؛ حتی اگر این ارزشها در مواردی با یکدیگر انطباق داشته باشند. فی‌المثل، پس از جنگ جهانی دوم که دولتها به دفع جنایات جنگی مصمم شدند، با آن که ماهیت نفرت‌انگیز و غیراخلاقی این جنایات بر هیچ کس پوشیده نبود، هیچ دادگاهی قادر نبود که عاملان این جنایات را محکوم کند؛ مگر آن زمان که قاعده‌ای حقوقی، اقدامات بر ضد بشر و صلح را جنایاتی توصیف کرد که از لحاظ کیفی مستوجب مجازات است.^{۱۵}

برای آن که ماهیت واقعی ارزشهای حقوقی آشکار شود، شاید بهتر آن باشد که بگوییم این ارزشها، ارزشهایی اجتماعی هستند، زیرا از آنجا که هر ارزش، حکم به خیر (*Bien*) می‌کند، و خیر مورد نظر حقوق، همان نظم اجتماعی است، ارزش حقوقی نیز همان ارزش اجتماعی است،^{۱۶} و این دقیقاً بدان معناست که ارزشهای حقوقی مثال مطلوب و آرمانی روابط اجتماعی، و منزلت انسان در آن روابط، و همچنین شکل آن جامعه‌ای است که از آن روابط و این منزلت به وجود می‌آید؛ هر چند که این کمال مطلوب، ابهام و تناقض داشته، و مرزهای آن برای تابعان و واضعان حقوق به درستی معین نشده باشد. گذشته از این، امکان دارد که ارزشهای حقوقی، فردی باشند؛ مثل آن ارزشهایی که در حدی وسیع از انقلاب کبیر فرانسه سربرزد (اعلامیه حقوق بشر). این احتمال نیز وجود دارد که خیراجتماعی با استمرار و دوام یک سلسله حکومتی، یا فره‌مندی فردی معین، یکتا شود. با این وصف، خیراجتماعی غالباً با امید ترقی و بهروزی دسته یا طبقه‌ای

15. *Loc. cit.*

16. *Ibid.*, p.29.

اجتماعی همسان می‌شود. البته، ارزشهای حقوقی تنوع بسیار دارند و نمی‌توان همه آنها را با اخلاق مرتبط دانست. خیرهایی که این ارزشها با آنها مرتبط می‌شوند، به تناسب اوضاع و احوال زمانه، عدالت، خصال ملی، خانواده، امنیت اشخاص و اموال و بده بستانهای حقوقی، نظم اجتماعی، اموال خصوصی، آزادی و یا حتی دموکراسی، استقلال، صلح بین‌المللی و بشریت نامیده می‌شوند. از آنجا که ضرورت‌های ناشی از این مفاهیم، طبعاً با یکدیگر برخورد دارند، و در نتیجه خیراجتماعی که نظم حقوقی بر آن مبتنی شده است در غالب موارد یکدست نیست، و به تناسب اوضاع و احوال آن جامعه‌ای که باید با این خیر انتظام یابد تناقضاتی به دنبال دارد، خیراجتماعی باید میان ارزشهایی که با آن مرتبط شده‌اند، سلسله مراتبی به وجود آورد.^{۱۷} از همین رو بوده است که در آن دسته از کشورهایی که به ارزشهای یکسان پایبند بوده‌اند، اما رژیم‌های سیاسی متفاوت با یکدیگر داشته‌اند، این ارزشها به صورتهای مختلف طبقه‌بندی شده‌اند.

ب - ارزشها و منافع^{۱۸}

ارزشهای حقوقی، یا دست کم اکثر آنها، در بعضی موارد با منافی که در حمایت آنها قرار گرفته‌اند، تلاقی می‌کنند. اگر به ظاهر امر بسنده کنیم، اینطور به نظر می‌رسد که منافع و ارزشها با یکدیگر تناقض دارند. از

17. *Ibidem*, pp.29-30;

همچنین، نک.

Rawls J., "La priorité du juste et les conceptions du Bien", in *Archives de philosophie du droit*, tome 33, Paris, Sirey, 1988, pp.39-59.

18. Interests=Intérêts.

لحاظ اخلاقی، خصوصاً اگر اخلاق، جنبه بشردوستانه داشته باشد، این نظر با واقع امر انطباق دارد. اما از لحاظ حقوقی، هرگز نمی‌توان معتقد بود که ارزش با منفعت تناقض دارد، زیرا در آن مواردی که ارزشهای حقوقی با منافع بعضی افراد برخورد پیدا می‌کنند، یقیناً بدان دلیل است که منافع، خود با یکدیگر تعارض دارند. در چنین حالتی کار حقوق آن است که این قبیل تعارضها را با مقدم شمردن آن دسته از منافی که با ارزشهای مبنایی حقوق مرتبط هستند - یا چنانچه به آن منافع لطمه‌ای وارد آمده باشد، با جبران کردن آن لطمات - فیصله دهد. بدین ترتیب، می‌توان معتقد بود که حقوق، ابزار تفکیک منافع فردی یا جمعی؛ یا وسیله‌ای است برای سازش دادن آن منافع با یکدیگر، تا آن که سرانجام زور و خشونت و یا به عبارت بهتر، رابطه قدرت از میان برخیزد، و منافی که حقوق، مشروع شناخته است، بر منافع غیرمشروع غلبه کند. البته اگر میان منافع مشروع تعارضی به وجود آید، اولویت به آن منافی داده می‌شود که با ارزشهای عالی جامعه مرتبط است.^{۱۹}

آنچه به طور کلی می‌توان گفت، آن است که هر سیستم حقوقی عاملی برای ارزش‌گذاری منافع است. البته این بدان معنا نیست که ارزشهای حقوقی همواره در جهتی معین سیر می‌کنند، زیرا این احتمال همیشه وجود دارد که بعضی از این ارزشها از چنان کلیت و دوامی برخوردار باشند که پس از گذشت مدت زمانی چند درست بر ضد آن منافی عمل کنند که در ابتدا حافظ آنها بوده‌اند. امنیت معاملات، ثبات وضعیتهای مشروع، قداست

19. Virally M., *op.cit.*, pp. 30-31.

تعهدات متقابل از جمله ارزشهایی به شمار می‌آیند که برحسب مقتضیات زمان و مکان بر هر منفعت معارض - از هر نوع که باشد - غلبه دارند. در موارد دیگر، این قبیل ارزشها از چنان قوت و عمقی برخوردارند که براساس منطق درونی خود، از منافی که ابتدا با آنها موافق بوده‌اند، به تدریج فاصله می‌گیرند، مثل آن ارزشهایی که نمونه‌الای آنها دموکراسی است، و ابتدا براساس آنها نظامهایی پدید آمد که فقط به مالیات دهندگان حق رأی می‌داد؛ اما پس از چندی از این حد فراتر رفت و برای تمامی مردان و زنان قائل به حق رأی در اداره امور کشور گردید.

ارزشها و منافع نه با یکدیگر مخلوط می‌شوند، و نه پیوسته در مقابل هم قرار می‌گیرند. رابطه میان ارزشها و منافع، تابع تحولات تاریخی است. بعضی از منافع اصولاً متضمن ارزشهایی مثبت است، چنان که اگر بخواهند از مشروعیت یا اولویت چیزی سخن به میان آورند، کافی است که فقط آن منفعت را یادآور شوند، مثل منفعت عمومی یا عام یا منفعت ملی. با این حال، اگر در این مفاهیم انتزاعی تأمل کنیم، در می‌یابیم که در پس آنها ارزشهایی نهفته است که با یکدیگر تفاوت بسیار دارند.

وارد کردن ارزش در نظریه کلی حقوق، یعنی پرداختن به آن چه براساس معیارهای شناخته شده اجتماعی، حقیقت، خوب و درست به شمار می‌آید، تحقیق در عناصر پایدار و ارگانیک هر نظام حقوقی است که نه تنها وجود عینی را اسیر تصورات ذهنی نمی‌کند، بلکه راهی را نشان می‌دهد که با استفاده از آن، حقوق به نیازهای فردی و جمعی پاسخ می‌دهد. بنابراین، ارزشهای حقوقی، بسیار واقعی هستند و رمز و رازی در آنها نهفته نیست. از همین رو، اهمیت دادن به آنها به معنای نادیده گرفتن سهم اساسی

منافع در ساخت مفاهیم حقوقی و رابطه موجود میان آنها نیست. خلاصه کلام آن که، با درک و شناخت صحیح این ارزشها می‌توان مفاهیم واقعی و فنون و روشهای حقوقی و همچنین مهمترین ساختهای عقلانی هر نظام حقوقی را به راحتی استخراج کرد، و به میزان رشد و تحول تاریخی آن نظام پی برد.^{۲۰}

ج - چگونگی جذب ارزشها در حقوق

ارزشها به قلمرو معنویات تعلق دارند و درک آنها مستلزم فعالیتی ذهنی است. برای آن که این ارزشها عینیت بیابند، حقوق این ارزشها را به صورتی معین تبیین می‌کند و به همین سبب، به هر ارزش، معنایی داده می‌شود که ذاتی آن نیست. به عبارت دیگر، معرفت به ارزشها معرفت حاصل در ذهن است، به صورتی که ناگهان و بدون تأمل و استدلال عقلی به دست می‌آید. فی‌المثل، معرفت به ارزشهای زیباشناختی، حاصل جنبشهای درونی روح یا شهود و مکاشفه^{۲۱} است که به خلق اثری هنری می‌انجامد. «مکاشفه و شهود، عین درک زیبایی است، اما زیبایی صفت ذاتی اشیاء نیست بلکه در نفس بیننده است، زیرا نتیجه فعالیت روحی کسی است که زیبایی را به اشیاء نسبت می‌دهد یا در اشیاء کشف می‌کند ... به این اعتبار، زیبایی یکی از فعالیت‌های روح است؛ منتها این فعالیت رخ نمی‌دهد، مگر در برابر محرکی از عالم خارج یا حتی از عالم خیال، و همین که اثر یک چنین انگیزه‌ای با جنبش درونی روح یکی باشد، زیبایی پیدا

20. *Ibidem*, p.31.

21. Intuition.

می‌شود. این اتحاد و عامل پیدایش زیبایی در اصطلاح کروجچه، Expression یا «بیان» نامیده می‌شود.^{۲۲} ارزشهای اخلاقی نیز چنین حالتی دارند، زیرا حاصل جنبشهای ساده اراده هستند که در سلوک درونی نفس، خود را مستور ساخته، و بر هر طرح و صورت عقلانی تقدم دارند. از همین روست که وقتی بیان می‌شوند، شکلی معین به خود می‌گیرند و به صورت «مفهوم» عینیت می‌یابند. تفاوت ارزش و مفهوم حقوقی نیز در همین است: ارزش حاصل فعالیت عقلانی است، اما «مفهوم» وقتی پدید می‌آید که در هیأتی معین ظاهر شده، و در نتیجه در قبال همه (*Erga omnes*) قابل استناد باشد. به همین سبب است که ارزشهای حقوقی باید تا آنجا که ممکن است کلیت و دوام داشته باشند، و تحت تأثیر اراده تابعان حقوق قرار نگیرند. فی‌المثل، مفهوم «آزادی» که در مشربهای گوناگون فلسفی به صورتهایی متفاوت تبیین شده است، وقتی در هیأت قواعد موضوعه حقوقی، ظاهر می‌شود، حد و حدودی دقیق پیدا می‌کند. با این حال، این کار هیچگاه به صورتی کامل انجام نمی‌گیرد، زیرا موانعی وجود دارد که اجازه نمی‌دهد حقوق به ارزشها عینیتی را که شایسته آن هستند اعطاء کند. قاعده حقوقی، هر اندازه دقیق انشاء شود و یا اقتداری مسلم و مطمئن داشته باشد، باید مورد قبول کسانی قرار بگیرد که آن را به اجراء درمی‌آورند،^{۲۳} زیرا امکان دارد تصویری که هر فرد از منافع و آینده خود دارد با آن قاعده سازگار نباشد.

۲۲. کروجچه بندتو، کلیات زیباشناسی، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸، صص ۶-۵ (مقدمه مترجم).

23. Batiffol H., "La loi et la liberté", in *Archives de philosophie du droit*, tome 25, Paris, Sirey, 1980, p.85.

با این همه و به رغم انتزاعی که در هر قاعده حقوقی وجود دارد، صورتی که قاعده حقوقی به ارزشها می‌دهد هیچگاه «نظری» نیست، چرا که حقوق بیشتر با عمل سر و کار دارد تا تفکر محض: حقوق تا آنجا به ارزشها اعتناء دارد که آن ارزشها برای روابط اجتماعی مفید باشند. در بعضی موارد، حقوق با ارزشهایی که در خود جذب کرده است، نهادهایی را پایه‌گذاری می‌کند، یا آنها را (آن ارزشها را) موضوع حق و تکلیف قرار می‌دهد. مالکیت و ازدواج ارزشهایی حقوقی هستند که در بسیاری از بینشهای مرتبط با جامعه، منزلتی شناخته شده دارند. با وجود این، هر یک از آنها مبنای اصلی نهادی هستند که خود بر پایه شماری از قواعد حقوقی بنا شده است. این قواعد حدود دقیق این نهادها را معین می‌کنند. حیات انسانی نیز ارزشی است که در بسیاری از نظامها اعتباری درخور توجه دارد. این ارزش، هم مبین تکلیفی است مبنی بر سوء قصد نکردن به دیگران، و هم معبر حقی است به نام دفاع مشروع. ارزش حقوقی دیگری که درباره آن بسیار سخن رفته است، آزادی است. جنبه‌های متعدد این ارزش نیز در بخش اعظم حقوق و تکالیف اشخاص رسوخ کرده است. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان معتقد بود که حقوق، آنگاه ارزشی را تبیین می‌کند که بخواهد ترجمان آن ارزش به صورت تکلیف، حق یا اختیار حقوقی باشد. در این صورت، قواعدی را پدید می‌آورد که به شکل نهاد در مقوله‌ای معین مقام می‌گیرند. البته، هرگاه تعبیر حقوق از «ارزش»، انتزاعی باشد، این تعبیر به شکل اعلامیه‌ای ظاهر می‌شود که مدلول آن شناسایی رسمی چنان ارزشی است، و به همین علت،

هیچگونه تأثیر مستقیمی بر توسعه روابط اجتماعی ندارد. فی‌المثل، شماری از ارزشهای مرتبط با آزادی در قالب اعلامیه‌هایی ظاهر شده‌اند که فقط معرف حقوق محض هستند؛ به این معنا که قوت اجرایی ندارند؛ مگر آن که لوازم اجراء آنها فراهم آید.

گذشته از این، در مواردی قواعد حقوقی، عامل هستند و ارزشها غایت؛ مثل مقررات مربوط به ثبت و اعلام معاملات که مستقیماً مبین هیچ نوع ارزشی نیستند، اما غایت آنها حفظ امنیت داد و ستدهای حقوقی است. در این گونه موارد، حقوق، ارزشها را به صورتی غیرمستقیم تبیین می‌کند. به همین علت باید آنها را استنتاج کرد.^{۲۴} ارزشهای موجود در این گونه قواعد موجب تحرک آن قواعد می‌شوند، زیرا دلیل وجودی (*Ratio legis*)، و همچنین اقتدار آنها با غایتی که این قواعد به دنبال آن هستند، توجیه می‌گردد. مهمتر از همه آن که این ارزشها (غایات موجود در قواعد) حقوق را فعال و پویا می‌کنند و آن را در جهت اجابت نیازهای اجتماعی متعالی می‌سازند. با همه این احوال، نباید از یاد برد که این تغییر و تبدیل، در جهت ارزش، دگرگونی‌هایی پدید می‌آورد و آن را از صورت اولیه و دست نخورده‌اش خارج می‌سازد، زیرا حقوق به هر ارزش عینیتی جدید می‌دهد، و از این راه مفهوم و همچنین حدود آن را مشخص می‌کند؛ چندان که ارزش با قاعده و نهادی که آن را در خود جای داده است عجین می‌گردد، و بدین ترتیب، استقلال مفهومی خود را از دست می‌دهد. در این قبیل موارد، هر قاعده حقوقی با فنون و روشهایی که متضمن ساخته‌های

24. Cf. Virally M., *op.cit.*, p.35; Josserand L., *De l'esprit des droits et de leur relativité*, Paris, 1927, no. 254.

عملی (قالبها و مقوله‌ها) و یا ذهنی (مفاهیم و فروض) است^{۲۵} استقرار می‌یابد و در نتیجه دارای اثر می‌شود. در چنین حالتی، حقوق فن و روشی است که ارزشهای اجتماعی را فعال می‌سازد تا آن که این ارزشها به صورت واقعی تاریخی درآیند.

بدین ترتیب، می‌توان معتقد بود که حقوق، هم به قلمرو اخلاق تعلق دارد، زیرا اراده را در جهت تحقق خیر آرمانی سوق می‌دهد، و هم به قلمرو فنون و روشها، زیرا در این مقام همچون نظامی اجتماعی عمل می‌کند که نمی‌تواند از نتیجه غافل بماند. به زبان دیگر، حقوق ماهیتی دوگانه دارد؛ یعنی هم عینی است، و هم ذهنی. البته این ثنویت، آثاری قهری به دنبال دارد؛ در مواردی اخلاق بر فن و روش غلبه می‌کند، و در نتیجه حقوق، نظامی آرمانی را تعریف می‌کند که فی‌نفسه قابل اعمال بر تابعان حقوق نیست، یا بهتر بگوییم توان انطباق بر موارد عینی را ندارد.^{۲۶}

در موارد دیگر، حقوق با بی‌اعتنایی به ارزشهای اجتماعی و امحای تدریجی آنها، هم خود را مصروف مسائل روزمره اجتماعی می‌کند. در چنین حالتی، حقوق به صورت فن و روشی در می‌آید که «دولت» با استفاده از آن پایه‌های قدرت خویش را مستحکم می‌سازد. به همین سبب، ایجاد توازن میان ارزشها، و فنون و روشهای حقوقی در حفظ و پایداری حقوق اساسی افراد از یک طرف، و مشروعیت قدرت از طرف دیگر تأثیر بسیار دارد، که اگر برقرار نشود، و «خیرعمومی» در جهت غایات انسانی انضباط نیابد، ارزشهای اجتماعی تغییر ماهیت می‌دهند و در جهت استحکام

25. Geny F., *Science et technique en droit positif*, t. IV, 1924, no.302.

26. Cf. Virally M., *op.cit.*, p.XXVIII.

پایه‌های قدرت، فعال می‌شوند. در نتیجه «خیر عمومی» به صورت هدفی غیرانسانی درمی‌آید و به جای آن که در خدمت بشر قرار بگیرد، وی را به اسارت خود درمی‌آورد.

از قرن نوزدهم به این طرف، قوانین اساسی بسیاری از کشورها که جملگی از اعلامیه‌های حقوق بشر امریکایی و فرانسوی الهام گرفته بودند، احترام به حقوق و آزادیهای اساسی را مبنای کار خود قرار دادند، و در مقابل قدرت، وزنه‌ای دیگر (تفکیک قوا، تحدید صلاحیتها، نظارت قضایی) گذاردند، و بدین ترتیب میان ارزشها و قدرت موازنه‌ای معقول ایجاد کردند.

پس از جنگ جهانی اول، بحران روحی و اخلاقی عمیقی در جهان پدید آمد که بر اثر آن، این موازنه به نفع دولت درهم ریخت؛ تا آنجا که فرد به تدریج در اهداف دولت مستور گشت. البته این جابه‌جایی از اصل اخلاقی علمی ویژه‌ای مایه می‌گرفت که بنا بر آن، وفاداری ملی، تکلیف والای هر فرد به شمار می‌آمد. معلوم است که وقتی این اصل با احساسات و غلیانها و هیجانان روحی عامه مردم آمیخته شود، چگونه دولت مأمون و ملجأ افراد نگران از آینده نامعلوم می‌شود. در نتیجه این توهم به وجود می‌آید که حقوق مردم آنگاه تأمین می‌گردد، و نسیم آزادی زمانی وزیدن می‌گیرد که دولت بر همه امور مسلط باشد.^{۲۷} البته این جابه‌جایی، یا به عبارت بهتر هویت‌زدایی فردی، علت عمیق‌تری داشته و به طور کلی

۲۷. گورینگ می‌گفت: «آن چه برای ما اهمیت دارد، فرد نیست... فقط یک چیز برای ما مهم است: [آن هم] دولت ناسیونال - سوسیالیست [است که] باید فراتر از هر چیز دیگر باشد. منافع ملی، اساس حقوق نازی است. فرد باید فدای دولت شود. وجود دولت و رشد و دوام آن از هر چیزی بالاتر است.»
Cf. Guerin Daniël, *Facisme et grand capital*, Paris, Maspero, 1969, p.165.

حاصل دگرگونی فعالیت‌های اقتصادی، ضرورت مداخله دولت برای سامان دادن این فعالیتها و لزوم تمرکز اداره امور در دولت بوده است. بدیهی است که بر اثر این تغییر و تبدیل، اقتدار دولت فزونی می‌گیرد، و عدالت اجتماعی در معنای مداخله همه جانبه دولت در امور افراد، تقسیم کار و برنامه‌ریزیهای بلند مدت تبیین می‌گردد.^{۲۸} در چنین اوضاع و احوالی که دولت بر همه چیز مسلط است، برای افراد، راه‌گزینی جز افتادن در دامان این نیمه‌خدای خودکامه باقی نمی‌ماند، و تنها مرگ است که انسان را از این گونه مراقبت‌ها و دلسوزیها!! رها می‌سازد.^{۲۹}

«هویت‌گرایی فردی، در مفهوم محض خود، واکنشی است در قبال تجاوز این قبیل دولتها به حریم حقوق انسانی، زیرا دولت را به انجام تکالیفش در حفظ حقوق انسانی فرا می‌خواند، و در نتیجه از آن می‌خواهد که به وظایفش عمل نماید، و میان منافع مختلف اجتماعی توازنی طبیعی ایجاد کند».^{۳۰}

اختلاف نظر این دو نحله فکری این پرسش را به میان می‌آورد که حقوق اساسی بشر، اصولاً از کدام ارزش کلی الهام می‌گیرد؟ و آیا می‌توان باور داشت که دولتهای جهان برای تبیین این حقوق، همه از ارزشی واحد الهام می‌گیرند؟ و چنانچه همه دولتها بر سر این ارزش همداستان نباشند،

28. Cf. Loschak Daniël, "Droit et non-droit dans les institutions totalitaires, le droit à l'épreuve du totalitarisme", in *L'Institution*, ouvrage collectif, Paris, PUF., 1981, pp. 137-138, p.157, pp. 163-164.

29. De Visscher Ch., *Théories et réalités en droit international public*, Paris, Pédone, 1970, p.152.

30. *Ibidem*, p.153.

پس چگونه است که در حال حاضر، بیش از هر زمان دیگر از مفاهیمی چون همبستگی جهانی، صلح و بشریت سخن گفته می‌شود؟
به نظر می‌رسد که برای پاسخ به این سؤالات ابتدا باید دید که محتوا، اسلوب و موضع تحقق این حقوق چیست؟ و سپس به این مطلب پرداخت که آیا در جامعه بین‌المللی، ارزشی کلی به وجود آمده است که بتواند مقوم تمدنی جهانی باشد؛ تمدنی که براساس آن دولتهای مختلف جهان بتوانند ضمن وفادار ماندن به ارزشهای اخلاقی ملی خود، در مسیر رشد و توسعه گام بردارند؟

«هر دردی درمان‌پذیر است به جز درد از خودبیگانگی.
چنانچه دولت، منش و شخصیت انسانی را درهم بکوبد
و آن را زیر پا بگذارد، آن منش و شخصیت برای
همیشه از میان می‌رود؛ چه اگر دولت بر آزادیهای
اساسی چیره شود، هیچ یک از آنها را بازپس نخواهد
داد.»

ارنست رنان*

۱

محتوا، اسلوب و موضع تحقق حقوق اساسی بشر

با آنکه در این چند دهه اخیر از حقوق بشر و نحوه استقرار عملی
آن بسیار سخن گفته شده است، اختلاف نظر بر سر مفهوم و دامنه آن
همچنان باقی است.

پیدا کردن ریشه واقعی این اختلاف نظرها، و پی بردن به علل و
اسبابی که تحقق این حقوق را با مشکل روبرو کرده است، مستلزم شناخت
نظری محتوای حقوق اساسی بشر، و همچنین اسلوب و موضع تحقق آن
حقوق است. بنابراین در اینجا سه سؤال مطرح است:

*. Ernest Renan, in De Visscher Ch., *op.cit.*, p.151.

اول آنکه، ارزش مقوم حیات انسانی کدام است؟ آزادی است یا امنیت؟ مرتبت والای^{۳۱} انسانی است یا سعادت؟^{۳۲} حق است یا صلح؟^{۳۳}

دوم آنکه، آیا طریقه یا اسلوب تحقق حقوق اساسی بشر منوط به تبعیت از مکتب اصالت اراده^{۳۴} است، یا مکتب اصالت تاریخ؛^{۳۵} به این معنا که برای تحقق چنان حقوقی آیا باید واقعیت را فدای حق کرد، یعنی امر آرمانی را بر تاریخ تحمیل کرد؟ یا آن که صبورانه به تحولات تاریخ چشم دوخت؟

سوم آنکه آیا «موضع»^{۳۶} تحقق این حقوق، موضعی واحد است؟ بدان صورت که واقعیت اجتماعی و حق قانونی - خواه با سیاسی کردن امر اجتماعی: مارکسیسم، خواه با مردمی کردن سیاست: هرج و مرج - یکی شده باشند؟ یا آنکه این موضع، موضعی غیرواحد است؟ بدانگونه که امر اجتماعی و حق قانونی هر یک برای خود منزلتی جداگانه داشته باشد: لیبرالیسم؟

۳۱، ۳۲ و ۳۳. با اعتذار از خوانندگان گرامی این زیرنویسها به علت طولانی بودن، استثنائاً به پایان قسمت اول مقاله، ص ۵۹ منتقل شده‌اند.

«مجله حقوقی»

34. Volontarisme:

آموزه‌ای که در حوزه ارزشها قائل به برتری عمل و احساس بر اندیشه ادراکی و سنجیده است.

Cf. Lalande A., *op.cit.*, p.1217.

35. Historicisme:

آموزه‌ای که بنا بر آن، تاریخ قادر است، بی آن که از فلسفه مدد جوید، حقایق اخلاقی یا مذهبی را مستقر سازد. و «نیز این اصطلاح به عقیده کسانی اطلاق می شود که معتقدند: حقوق همانند زبان و آداب و رسوم، محصول ابداعات جمعی، ناآگاه و غیرارادی است که اگر فکر [شعور، اراده] بر آن اثر گذارد عمرش به آخر می رسد. از همین رو نمی توان آن را فهمید، تغییر داد یا تفسیر کرد، مگر با بررسی تاریخی آن».

Ibidem, p.416.

36. Lieu= Place = Locus.

همانطور که دیده می‌شود، هر یک از این مشکلات، اجرای حقوق بشر را با مانع روبرو می‌سازد، و در نتیجه، حیات افراد بشر را به مخاطره می‌اندازد.

راههایی که برای حل این مشکلات عرضه شده، متفاوت است؛ چنان که دسته‌ای از آنها از اصول فلسفی [ایده آلیسم آلمانی] موجود در زمان اعلام این حقوق [انقلاب کبیر فرانسه] و دسته‌ای دیگر از اندیشه‌های فلسفی معاصر الهام گرفته‌اند.

ارنست بلوخ، فیلسوف و متفکر معاصر،^{۳۷} اختلاف نظری را که در حال حاضر مانع اعمال این حقوق شده است، در واقع همان تضاد فکری تاریخی می‌داند که میان حقوق طبیعی جدید از یک طرف، و آرمان محرک هر انقلاب اجتماعی از طرف دیگر، وجود داشته است. به اعتقاد وی نهضت فکری حقوق طبیعی جدید، خواهان آزادی در خور مرتبت بشری است، و نهضت آرمان اجتماعی، خواهان سعادت انسان در صلح و

۳۷. *ارنست سیمون بلوخ* Ernest Simon Bloch (۱۸۸۵-۱۹۷۷)، فیلسوف و متفکر معروف آلمانی است. بلوخ با نازیسم بسیار مخالف بود، و به همین سبب در ۱۹۳۳ از وطن مهاجرت کرد (احتمالاً به ایالات متحد آمریکا رفت) در ۱۹۴۸ به وطن بازگشت و در دانشگاه لایپزیگ مشغول تدریس فلسفه شد. [لایپزیگ در آلمان شرقی]. وی، با آن که در ابتدا خود را از هواخواهان رژیم حاکم بر آلمان شرقی می‌دانست، پس از چندی از آن روی گردان شد، و در ۱۹۶۱، که دیوار برلن ساخته شد، هنگام دیدار از آلمان غربی، در آنجا رحل اقامت افکند و دیگر به لایپزیگ (واقع در آلمان شرقی) مراجعت نکرد. وی تا واپسین دم حیات در دانشگاه توبینگن (Tübingen) به تدریس فلسفه اشتغال داشت. از جمله آثار معروف وی، می‌توان از «روح ناکجاآباد (آرمان)» *Geist der Utopia* و «اصل امید» *Prinzip Hoffnung* یاد کرد.

بلوخ، یکی از بدعت‌گذاران معروف در مکتب مارکسیستی قرن بیستم است؛ وی در آثار خود کوشیده است ثابت کند که آرمانها برای تسلط انسان بر تاریخ ضرورت بسیار دارند. نک.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, New York, 1998.

آرامش ناشی از برابری و برادری. بنا بر این فکر، همبستگی واقعی، ارمغان چنین فضایی است.

همانطور که دیده می‌شود، در مکتب فکری نخست از همبستگی خبری نیست، و در مکتب دوم از آزادی. به عبارت دیگر در اندیشه نخست انسان مدنی فراموش شده، و در اندیشه دوم انسانیت شهروند از یاد رفته است؛ چه آن یکی از انسان/انتزاعی دم می‌زند، و این یکی، از واقعیتی غیرانسانی. نتیجه آن که آزادی مورد نظر در تحلیل نخست، صوری است و همبستگی موجود در تحلیل دوم، تصنعی. آزادی حقیقی آنگاه وجود دارد که انسان واقعاً شهروند باشد، و همبستگی حقیقی نیز آن زمان محقق است که شهروند واقعاً انسان باشد. به همین سبب، بلوخ به این نتیجه رسیده است که برای تحقق حقوق بشر باید کاری کرد که استقرار انقلابی آن، انسانی باشد؛ به گونه‌ای که جدایی میان آزادی و امنیت، مرتبت والای انسانی و سعادت، حق و صلح از میان برود، و در نتیجه ارتباطی دائم میان این مفاهیم به وجود آید، زیرا آزادی بدون سعادت، و سعادت بدون آزادی معنا ندارد. در واقع، سازش حقانیت (تفاوت حق و واقعیت)^{۳۸} و صلح (یکسانی حق و واقعیت)، یعنی وحدت تفاوت و یکسانی، نهایتاً در جهت استقرار صلح مؤثر می‌افتد؛ به گونه‌ای که لیبرالیسم و سوسیالیسم از لحاظ اجتماعی سازگار می‌شوند و مولودی تازه به نام سوسیالیسم دموکراتیک پای به عرصه وجود می‌گذارد.

۳۸. به گفته لالاند، droit=right: «حقانیت، به معنای قانونی در مقابل واقعی réel است؛ آن هم در حالتی که «واقعی» ممکن است غیرقانونی باشد».

Cf. Lalande, *op.cit.*, p. 252.

اما، به اعتقاد فری و رونو، این راه حل چاره ساز استقرار حقوق بشر نیست، و تعارض میان آزادیهای صوری و آزادیهای واقعی را از میان نمی‌برد. به اعتقاد اینان، این تعارض فقط با تثبیت حقوق - مشارکتها، یعنی حقوق سیاسی مرتبط با مشارکت فعال در قدرت، و توسل به آرای عمومی از میان برداشته می‌شود؛ چه این مشارکت خود متضمن حقوق بنیادین بشر، مثل آزادی عقیده، مطبوعات و اجتماعات است که با اعمال صحیح آنها، همبستگی یا به عبارت دیگر حقوق - مطالبات تأمین می‌گردد.^{۳۹}

ولی از آنجا که این حقوق، محتوای نامعینی دارند (سعادت) و به صورت حقوق موضوعه واقعی در نمی‌آیند، و در نتیجه احتمال می‌رود که اعتبار حقوق - آزادیها را که محدوده‌ای معین دارند به مخاطره بیندازند، اینان راه‌حلی پیشنهاد کرده‌اند که مبتنی بر قبول جمهوریت است، بدان صورت که تعارض میان آزادی‌های صوری و آزادیهای واقعی از میان برداشته شود، لزوم هر دو مقوله به اثبات برسد و سلسله مراتبی میان آنها ایجاد گردد؛ به شکلی که مقوله حقوق - آزادیها در مرتبت نخست، و مقوله حقوق - مطالبات در مرتبت دوم مقام بگیرد.

همانطور که دیده می‌شود، این نظریه به تحولات تاریخ توجهی عمیق نشان داده، منتها آن را تابع «اراده» کرده، به صورتی که «دولت» در بیرون و بالاتر از جامعه مقام گرفته است. به عبارت دیگر، این نظریه با آن که حق و صلح، و آزادی و سعادت را با هم تلفیق کرده، به حق و آزادی منزلتی بالاتر از صلح و سعادت داده است. با این حال، و به رغم استدلالاتی

39. Cf. Ferry L. Renaut A., *Philosophie politique*, III, Paris, PUF, 1985, p.169, sqq.

که پایه‌گذاران این نظریه عرضه داشته‌اند، دلیلی برای این امر که چرا تأمین صلح و سعادت، منوط به رعایت حق و آزادی است، ارائه نداده‌اند. نظریه‌پردازانی که از آنها سخن به میان آوردیم یعنی بلوخ (سوسیالیسم) و فری و رونو (جمهوریت) هر یک به نوعی مدعی هستند که اصول عقاید خود را بر مبنای نخستین اندیشه فلسفی حقوق بشر یعنی فلسفه کانت بنا نهاده‌اند.

بلوخ معتقد است که فلسفه کانت، آزادی و سعادت را تا حد ممکن در مقابل هم قرار داده است؛ ولی از آنجا که ناخواسته به ضرورت تاریخ متمایل شده است، با جمع کردن آزادی و سعادت، حق و صلح در «خیر مطلق» راه‌حلی را پیش‌بینی کرده که در واقع امر همان سوسیالیسم است. به عقیده وی، کانت در تحلیلی نهایی خواسته است که سعادت و مرتبت انسانی را هوشمندانه با یکدیگر ترکیب کند.^{۴۰}

اما فری و رونو ادعا کرده‌اند که در برقراری سلسله مراتب میان دو نوع حقوق بشر (حقوق اولیه و مطلق - حقوق نسبی) تحت تأثیر تفکیکی بوده‌اند که کانت میان فاهمه^{۴۱} و عقل^{۴۲} قائل شده است. به اعتقاد اینان، فاهمه عملی، حقوق - آزادیها را در قالب قواعد امری قوام می‌بخشد، و عقل، شدن تاریخی^{۴۳} را با ضرورت‌های نامحدود حقوق - مطالبات، سازگار می‌سازد.^{۴۴}

40. Bloch E., *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976, p.302.

41. Entendement.

42. Raison.

43. Devenir historique.

44. Cf. Ferry L., Renaut, A., *op.cit.*, pp. 169 sqq.

این دو نظریه، با آن که تا حدودی محتوا، اسلوب و موضع حقوق بشر را مشخص کرده‌اند، جامعیت ندارند و برخلاف آنچه بلوخ، فری و رونو مدعی شده‌اند، فلسفه اولیه حقوق بشر را به صورتی کامل تبیین نکرده‌اند. فلسفه اولیه حقوق بشر، یعنی فلسفه کانت، فلسفه آزادی است، زیرا نظریه را تابع عمل، وجود را تابع رفتار، و ضرورت را تابع آزادی کرده است.^{۴۵} کانت، با ابتکار سیستمی جدید در فلسفه، آن را در مسیری جدید قرار داد؛ بدان گونه که تا حال حاضر، تمامی آراء و اندیشه‌های فلسفی اروپایی را تحت تأثیر خود قرار داده است. وی که در عصر خود مجذوب ایدئولوژی انقلاب فرانسه شده بود، درباره سیاست و حقوق، نظریه‌های جدیدی عرضه داشت؛ چنان که از آمیختن نظریه‌های *ولف*^{۴۶} و *لایب نیتز*^{۴۷} با آراء و اندیشه‌های

45. Bourgeois B., *op.cit.*, p. 12.

۴۶. کریستیان فون *ولف* (Wolf) ۱۶۷۹-۱۷۵۴: فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی. به اعتقاد وی معیار حقوق و قوانین در طبیعت انسان یافت می‌شود.

۴۷. *گوتفرید ویلهلم لایب نیتز* (Leibniz) ۱۶۴۶-۱۷۱۶: فیلسوف و عالم طبیعی و ریاضی آلمانی. وی همه استدلال‌های منطقی را به دو اصل برمی‌گرداند: اصل عدم تناقض، و اصل علت کافی. اصل عدم تناقض ناشی از اصل هویت است. اصل هویت (این همانی) یعنی هر چیزی خودش است، و آن اصل همه اصول است، و اصل عدم تناقض ناشی از آن است؛ زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند در عین حال هم موجود باشد و هم معدوم. اصل علت کافی همان اصل کلی عدم ترجیح بلامرجح است. یعنی تا برای وجود شیء علت کافی وجود نداشته باشد، آن شیء به وجود نمی‌آید. از این اصل علت کافی، عقیده معروف لایب نیتز که نظام این عالم بهترین نظام ممکن است و از آن بهتر نمی‌تواند باشد، نتیجه می‌شود، زیرا خداوند از میان نظام‌های ممکن یکی را برگزیده است، و این که برگزیده است اگر با سایر نظام‌های ممکن در اصل و بهتر بودن مساوی می‌بود، علتی برای برگزیدن آن بر دیگری وجود نداشت، و به عبارت دیگر علت و دلیل کافی برای وجود آن نبود، و ترجیح بلامرجح لازم می‌آمد. بنابراین، باید گفت که اتم و اصلح بودن نظام فعلی عالم، علت و دلیل کافی وجود آن است.

برای اطلاع بیشتر، رک. لایب نیتز *گوتفرید ویلهلم، منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، صص ۴۸-۸۳.*

روسو^{۴۸} و هیوم^{۴۹} درباره اصل معرفت و شناسایی در انسان و عقیده به آزادی و اختیار، فلسفه‌ای نو در این حوزه فکری به وجود آورد. تحقیقات وی در این باب، در کتاب *نقد عقل محض* به تفصیل بیان شده است.

کانت، همانند متفکران پیشین، میان حقوق طبیعی و حقوق موضوعه قائل به تفکیک شده است. به اعتقاد وی، حقوق طبیعی قواعدی است که اولاً (*A priori*) به حکم عقل صادق است؛ حتی اگر هیچ قاعده خارجی برای آن وضع نشده باشد. اما حقوق موضوعه، آن قواعدی است که قانونگذار وضع کرده است.

از لحاظ ذهنی (*Subjectif*)، یعنی چنانچه حق، اختیاری اخلاقی به شمار آید که دیگران را مکلف کند، کانت میان حق ذاتی، یعنی آن حقی که از طبیعت برآید و در آزادی خلاصه شود، و حق مکتسبه که حاصل عملی حقوقی باشد، قائل به تفاوت شده است. به اعتقاد وی، امر اخلاقی عقل عملی، امری مطلق است و هدف و غایتی مطلق دارد.

۴۸. ژان ژاک روسو (Rousseau) ۱۷۱۲-۱۷۷۸: فیلسوف و متفکر فرانسوی. به اعتقاد وی، افراد بشر، برای ایجاد حکومت (مطلقه، اشرافی یا دموکراسی) باید قراردادی اجتماعی میان خود منعقد کنند، ولی برتری در دست ملت بماند.

Cf. Rousseau J-J., *Du contrat social, extraits, Larousse, 1973; Discours sur l'origine de l'inégalité, extraits, Larousse, 1972.*

۴۹. دیوید هیوم (Hume) ۱۷۱۱-۱۷۷۶: فیلسوف و مورخ اسکاتلندی، ذهن انسانی را صرفاً سلسله‌ای از ادراکات به شمار می‌آورد، و رابطه علت و معلول را در عالم طبیعت صرفاً ناشی از توالی ظاهری و معتاد دو ادراک حسی قلمداد می‌کرد. از آنجا که وی امکان حصول علم یقینی را نفی می‌کرد، عقل سلیم و ایمان را مبنا قرار داد. به اعتقاد وی: «از آنجا که علم انسان یگانه شالوده استوار علمهای دیگر است؛ پس یگانه شالوده استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه و مشاهده نهاده شود». نک. کاپلستون فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج پنجم، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، سروش، ۱۳۶۲، ص ۲۷۹.

غایت امر اخلاقی عقلی، نفس انسانیت است، خواه در خود انسان و خواه در انسانهای دیگر. از این حکم اخلاقی، دستور اخلاقی دیگری به دست می‌آید که بنابر آن «رفتار تو باید به گونه‌ای باشد که هر انسانی را غایت و هدف آن بدانی، نه واسطه و وسیله». بدین ترتیب تکلیف مطلق با غایت مطلق آن، اساس اخلاق و عقل عملی است. ولی از آنجا که تکلیف براساس اراده مختار (Willkür) به وجود می‌آید، کانت از راه عقل عملی و وجدان اخلاقی، انسان را مختار می‌داند.^{۵۰}

اما، حقوق - یعنی حقوق طبیعی - عبارت است از سازش عقلانی آزادی یکی با آزادی دیگران. کانت، این حقوق را مجموعه شرایطی دانسته است که به واسطه آنها اراده مختار (Willkür) یکی با اراده مختار دیگری، براساس قانون کلی آزادی، مطابقت نماید.

۵۰. کانت شرط ضروری امکان امر مطلق را، آزادی می‌شمارد، لیکن به اعتقاد وی «آزادی را نمی‌توان ثابت کرد. لذا صحیح‌تر آن است که بگوییم شرط امکان امر مطلق را در «مفهوم آزادی» می‌توان یافت. ولی این قول البته مرادف با این نیست که مفهوم آزادی امری اعتباری و وهمی به معنای معمولی آن است. اولاً در نقد عقل محض، ثابت شده است که آزادی یک امکان سلبی و منفی است، به این معنا که مستلزم تناقض منطقی نیست. و ثانیاً نمی‌توان عمل اخلاقی برای ادای تکلیف انجام داد مگر در تحت مفهوم آزادی. الزام و تعهد یا «باید» مستلزم آزادی یعنی اختیار در اطاعت و عدم اطاعت از قانون است. همچنین نمی‌توان خویشتن را به عنوان واضع و شارع قوانین کلی، یعنی به عنوان حاکم و خودمختار اخلاقی لحاظ کرد، مگر در تحت مفهوم آزادی. عقل عملی یا اراده موجود عاقل «باید خود را آزاد بداند؛ یعنی اراده چنین موجودی نمی‌تواند اراده متعلق به خود باشد، مگر در تحت مفهوم آزادی»

(Kant E., *The Metaphysics of Ethics*, op.cit., p.448).

از این رو، مفهوم آزادی عملاً ضروری است، یعنی شرط ضروری اخلاق است. در عین حال، در کتاب نقد عقل محض، ثابت شده است که آزادی و اختیار عقلاً متناقض [نیستند]؛ و طریقه اثبات آن بدین نحو است که نشان داده [شود] که آزادی باید متعلق به عرصه حقیقت ناپدیدار (ذات معقول) باشد؛ و وجود چنین عرصه‌ای از لحاظ عقل و منطق متناقض [نیست]. و چون معرفت نظری ما به این عرصه نمی‌رسد، آزادی قابل اثبات به طریق نظری نخواهد بود. اما، فرض آزادی، برای عامل اخلاقی یک احتیاج عملی است و لذا اعتباری و تحکمی نیست». نک. کاپلستون، همان، صص ۱۹۷-۱۹۸.

نظریه کانت درباره حقوق، نظریه‌ای مکانیستی و صوری^{۵۱} است، زیرا حقوق را مجموعه‌ای از محدودیتها دانسته که آزادی یکی را به هنگام برخورد با آزادی دیگری متوقف می‌کند.^{۵۲} البته، با آن که حقوق، در نظریه کانت با توجه به ماده آن تحلیل نشده است، اهمیتی که وی برای «آزادی» و «انسان» قائل شده، به نظریه او سمت و سوی معین داده است. با آن که «حقوق» در فلسفه کانت از اهمیتی اساسی برخوردار است، وی برای «حقوق» تعریف و مبنایی که کاملاً (محضاً) تجربی باشد، عرضه نکرده است. به اعتقاد وی: «علمای منطق و حقوقدانان، معتقدند که حقوق آن چیزی است که قوانین در ظرف زمانی و مکانی معین گفته و می‌گویند. اما این مسأله که آیا آنچه در این قوانین آمده (مقرر شده) است، درست است یا نادرست (*Justus et injustus*) همچنان لاینحل باقی می‌ماند، چنانچه اینان برای مدتی چند، اصول تجربی را به کنار نگذارند و

۵۱. به اعتقاد کانت، صورت عمل فاهمه (*La forme d'une opération de l'entendement*)، طبیعت رابطه‌ای است که میان طرفهای (*terms*) قضیه یا حکم وجود دارد و این صورت بر آنها انطباق می‌یابد؛ صرفنظر از این که این طرفها خود چه هستند. ماده (*matière*) یا محتوا (*contenu*) با وساطت این طرفها، در معنای خاص خودشان، به وجود می‌آیند. مثال: همه فلزات جامد هستند؛ جیوه فلز است، پس جیوه جامد است. صورت این استدلال ضرب اول از شکل اول قیاس اقترانی (*Barbara*) است: همه الفها ب هستند؛ جیم الف است، پس جیم ب است. ماده یا محتوا با فلز، جیوه، جامد درست شده است. چنین استدلالی از نظر شکلی (*via formae*) درست، اما نتیجه‌گیری از نظر ماده یا محتوا (*via materiae*) غلط است... صورت اخلاق، خصلت امری بودن قانون اخلاقی است... و نحوه عملی که اخلاق بدان حکم می‌کند، مقوم ماده آن است. قانون کلی کانت: «به گونه‌ای رفتار کن که دستور (*maxime*) عمل تو بتواند مثل اصل قانون کلی، پیوسته معتبر باشد» کاملاً صوری (*formelle*) است.

“Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können”.

Cf. Lalande, *op.cit.*, pp. 371-372.

52. De Pasquier C., *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1979, pp. 227, 228.

منبع این احکام را در عقل جستجو نکنند. علم تجربی حقوق، همانند سر چوبی افسانه‌فایدر (Phèdre) سری است که می‌تواند زیبا باشد، اما یک بدی دارد و آن این است که مغز ندارد». وی سخن خود را با این تعریف مشهور به پایان می‌برد: «مفهوم حقوق از اوضاع و احوالی به دست می‌آید که در آنها اختیار عمل یکی براساس قانون کلی آزادی، با اختیار عمل دیگری انطباق می‌یابد».^{۵۳}

آن طور که از این تعریف برمی‌آید، حقوق، مبتنی بر چهار عنصر عقل، اخلاق، فرد و آزادی است. از آنجا که تحقیق ما در این باره، روشن کردن نظریه کانت درباره حقوق اساسی بشر است، ابتداء از رابطه حقوق و اخلاق و سپس از استقلال اراده، در این نظریه سخن می‌گوییم، آنگاه به مطلب اصلی یعنی تحلیل کانت از محتوا، اسلوب و موضع تحقق حقوق بشر خواهیم پرداخت.

الف - حقوق و اخلاق

رابطه‌ای که کانت میان حقوق و اخلاق برقرار کرده، رابطه‌ای است که فهم آن تا حدودی دشوار به نظر می‌رسد. وی قانون اخلاقی را به صورتی پیچیده و با در نظر گرفتن مفهوم لزوم و کلیت، تعریف کرده است: «به گونه‌ای رفتار کن که دستور عمل تو بتواند مثل اصل قانونی کلی، پیوسته معتبر باشد».^{۵۴} این قانون اخلاقی مقوم امری مطلق، پیشین

53. Kant E., *Métaphysique des moeurs*, 1^{re} partie, *Doctrine du droit*, 1979, traduction Philonenko, préface M. Villey, Vrin, 1993, p.103.

54. *Ibidem*, p.105.

(*A priori*) و غیر مشروط است. با این همه، این قانون، در عمل اقتداری کمتر از قاعده حقوقی دارد. قاعده حقوقی در قیاس با قانون اخلاقی از نیروی الزام آور بیشتری برخوردار است. منشأ این نیرو دولت است. قاعده حقوقی، برخلاف قاعده اخلاقی، بیرون از اراده تابع حقوق است. به همین سبب، این اقتدار با ماهیت بیرونی قاعده حقوقی مرتبط است. «به عقیده کانت، ارزش اخلاقی عمل در «دستوری»^{۵۵} است که به موجب آن، تصمیم به آن عمل گرفته شده است».^{۵۶} او توضیح می‌دهد که «دستور همانا مبدأ ذهنی عمل^{۵۷} است... یعنی [مبدئی] که ذهن برحسب آن عمل می‌کند، نه مبدأ عینی که مطابق آن باید عمل شود. البته این امکان هست دستوری که فاعل برحسب آن عمل می‌کند، با قانون اخلاق منطبق باشد، ولی از سوی دیگر ممکن است با قانون مذکور منافات داشته باشد».^{۵۸} بدین ترتیب «وفای به عهد در انجام هر قرارداد، وظیفه‌ای خارجی است؛ ولی فرمان به همین عمل، به صرف آن که این عمل وظیفه است - و به شرط آن که غیر از این فرمان انگیزه‌ای دیگر در کار نباشد - قانونی درونی است».^{۵۹}

حقوق با اختیار اجبار کردن ملازمت دارد.^{۶۰} «نخستین چیزی که هر انسان خواهان نظم ناگزیر از قبول کردن آن است، این اصل است: باید از وضعیت طبیعی که هر کس بتواند خودسرانه عمل کند، به درآید و با دیگران (یعنی با آن کسانی که ناچار به ایجاد رابطه‌ای متقابل است) در

55. Maxime.

56. Kant E., *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, T.K. Abbott, London, 1909, p.16.

57. Subjective principle of action.

58. کورنر اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷، صص ۲۷۹-۲۸۰.

59. Kant E., *Métaphysique des moeurs, op.cit.*, p.94.

60. *Ibidem*, p.105.

مطاوعت از اجبار عمومی، قانونی، خارجی همدل شود؛ یا وضعیتی را بپذیرد که در آن، تکلیف هر آن چه باید متعلق به کسی باشد با قانون معین شود، و این وضعیت، با اقتداری کافی که متعلق به هیچ کس نباشد، بلکه از آن قدرتی عمومی باشد، تضمین گردد؛ به این معنا که باید به حکومتی مدنی [یعنی حکومت قانون] اقتداء کند.^{۶۱}

61. *Ibidem*, p. 197.

گفته‌های کانت را در این باره می‌توان به دو صورت تفسیر کرد؛ یکی آن که بگوییم حقوق موضوعه دارای دو مبناست: یکی عقلانی و دیگری امری. این تقسیم‌بندی در قلمرو حقوق بین‌الملل خصوصی مصداقی روشن دارد: قانون خارجی در این قلمرو ماهیت عقلانی خود را حفظ می‌کند، زیرا قانون است؛ ولی ماهیت امری خود را از دست می‌دهد، زیرا خارجی است. اما به نظر می‌رسد که نظریه کانت در این باره باید به گونه‌ای تفسیر شود که با اساس فکر او سازگار باشد. جهان در نظریه‌های کانت به دو نیمه تقسیم شده است: یکی دنیای صورتهای محض عقلی، اخلاق برین، تغییرناپذیر، غیرقابل انعطاف و جاودانی: آسمان پرستاره در بالای سر من، و قانون اخلاقی در ته دل من:

Der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir,

این نیمه، نیمه عقل و اخلاق است. نیمه دیگر، نیمه پدیدارها و نمودهای محسوس است که در آن زندگی می‌کنیم و گام برمی‌داریم. این نیمه، نیمه حقانیت قانونی (legality=légalité) است. کانت از این تقسیم‌بندی نتایجی به دست می‌آورد، از جمله سهم و تأثیر انصاف را در گشودن بعضی مسائل روشن می‌کند. مثالی که کانت در این باره عرضه داشته است، مثالی عینی است: «خدمتکاری که دستمزدش در پایان سال با پولی پرداخت شده که در این مدت یکسال ارزش اعتباری خود را از دست داده است و نمی‌تواند از این پس به آن چه برای زمان بعد از خاتمه قرارداد به خود وعده داده بوده است برسد، نمی‌تواند برای احقاق حق خود از این امر شاکی باشد که پول معهود به وی پرداخت نشده، ولی می‌تواند برای جبران ضرری که از این طریق، به وی وارد شده است، پایین آمدن ارزش پول را مستند قرار دهد. برای آن که وی بتواند به حق خود برسد راهی جز توسل به انصاف (عدالت خاموش ایزدی) ندارد.

از آنجا که زبان حال انصاف این است که قانون شدید و غلیظ، ناعادلانه‌ترین قانون است (*summum jus, summa injuria*) قانون قادر به حل این مسأله نیست، هرچند که مسأله مزبور کاملاً حقوقی باشد. این قبیل مسائل فقط به دادگاه وجدان (*forum poli: forum=tribunal, polus=ciel*) باز می‌گردند؛ گو آن که هر مسأله حقوقی اصولاً باید در دادگاه مدنی (*forum soli: solum=terre*) مورد رسیدگی قرار بگیرد. Cf. *Ibidem*, p.108.

در تأیید همین تفسیر، و گرایش کانت به حقانیت قانونی *dégalisme* می‌توان از خود کانت شاهد آورد، آنجا که می‌گوید: «حقوقدان قانون را جستجو می‌کند، اما نه در عقل، بلکه در مجموعه قوانینی که هم به

❖ ۳۷ حق، صلح و منزلت انسانی ...

ب - آزادی اراده

کانت در آشکار ساختن مفهوم آزادی اراده، سهم ارزنده‌ای داشته است: «شأن و مرتبت انسانی هر موجود عاقل، اقتضاء دارد که مطیع هیچ قانونی جز آنچه خود به آن تن می‌دهد، نباشد»؛ به همین علت، نیروی الزام‌آور ناشی از هر تعهد قراردادی، همان امر مطلق اخلاقی^{۶۲} یا اصل موضوعه عقل عملی محض^{۶۳} است. آزادی اراده، اصل عالی اخلاق است ... «اصل آزادی اراده یعنی انتخاب کردن، به‌صورتی که اراده بتواند دستورهای (Maximes) را که تعیین‌کننده انتخابش بوده‌اند، همچون قوانینی

تصویب رسمی رسیده، و هم مرجعی عالی آن را تضمین کرده باشد. هیچ کس نمی‌تواند از حقوقدان توقع داشته باشد که حقیقت قانون را بنمایاند یا با اساس بودن آن را به اثبات برساند، و یا در قبال موانع عقلانی از قانون دفاع کند، زیرا در این قبیل موارد ملاک درستی هر چیز فرامین قانونی است. اما در این که آیا این فرامین خود درست (juste) هستند، حقوقدان حق اظهارنظر ندارد و باید جلاً از ورود به این قلمرو امتناع بورزد. اگر حکومت یا کارگزاران آن عملی برخلاف قانون انجام دهند، تابعان حقوق (sujets) حق مقاومت ندارند، و فقط می‌توانند در قبال این بی‌عدالتی شکایت کنند؛ حتی اگر چنان‌اگر عملی قابل تحمل نباشد».

Cf. Le conflit des Facultés, traduction Gibelin, pp.23 et s.

میشل ویله در تقریظی که بر ترجمه یکی از آثار کانت نگاشته، از این طرز تفکر که منکر هرگونه رابطه میان قانون موضوعه و مفهوم عدالت، امر واقعی و تجربه، شده، سخت دفاع کرده است. به گفته وی: «کانت مرزهای علم حقوق را دقیقاً معین کرده است: مطالعه قوانین خارجی عام، کلی و دارای ضمانت اجرای دولتی، و این که اجبار، معیار شناخت قاعده حقوقی است. حقوقدانی که کانت به او توصیه می‌کند که از «انصاف»، «ضرورت» و «اوضاع و احوال واقعی» چشم‌پوشد، ناگزیر است متونی را مستند کار خود قرار دهد که فقط راه‌حل را نشان می‌دهند. به همین سبب، آن چه برای وی مهم قلمداد می‌شود، صریح قواعد حقوق موضوعه است...» از همین رو بود که از ۱۸۰۴ در فرانسه، و چندی بعد در آلمان، عصر پوزیتیویسم قانونی آغاز شد.

Cf. Villey Michel, Préface à la traduction par Philonenlco de la Métaphysique des moeurs, op.cit., p. 13.

62. Impératif moral catégorique.

63. Postulat de la raison pratique pure.

کلی تلقی کند». بدین ترتیب است که فرد از لحظه‌ای که دستور شخصی^{۶۴} او اعتباری کلی^{۶۵} پیدا می‌کند قانونگذار خود می‌شود.^{۶۶}

کانت، با الهام گرفتن از افکار حاکم زمان خود، و همانند *ژان ژاک روسو*، قرارداد اجتماعی را اساس دولت و جامعه دانسته است: «عملی که با آن، مردم، خود به صورت دولت درمی‌آیند، یا بهتر بگوییم صورت عقلانی عملی که مبتنی مشروعیت آن است، قرارداد اولیه‌ای است که با آن، همه و

64. Maxime personnelle.

65. Valeur universelle.

۶۶. «یکی از طرق تقرب کانت به خود مختاری اراده کم و بیش به قرار زیر است: کلیه اوامری که مشروط و مقید به خواهش یا تمایل نفسانی، یا چنانکه کانت می‌گوید «مصلحت» باشند، اوامر شرطی هستند. بنابراین امر مطلق باید [لابشرط] باشد، و اراده اخلاقی که از امر مطلق اطاعت می‌کند نباید بنابه مصلحت ایجاب گردد. یعنی نباید تابع قانون خارجی و لذا در معرض تأثیر خواهشها و تمایلاتی باشد که جزئی از یک سلسله موجب به علت هستند. از این رو باید حاکم و خودمختار باشد، و قول به این که اراده اخلاقی حاکم است، به این معناست که قانونی را که از آن تبعیت می‌کند، خود وضع می‌کند... کانت حاکمیت اراده را «اصل اعلاى اخلاق» (مبانی مابعد الطبیعه اخلاق، ص ۴۴) و «یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متقابل» (نقد عقل عملی، ص ۵۸) می‌داند. برعکس [به اعتقاد او] عدم حاکمیت اراده «منشأ کلیه اصول کاذب اخلاقیات است» (مبانی مابعد الطبیعه، ص ۴۴۱) و گذشته از این که مبنای الزام و تعهد را فراهم نمی‌آورد «مخالف با اصل الزام و تعهد و اخلاقیات اراده است» (نقد عقل عملی، ص ۵۸) ... واضح است که مفهوم حاکمیت اراده‌ای که اخلاقاً تشریح و وضع قانون می‌نماید معنایی نخواهد داشت، مگر این که بین انسان [در مقام] موجود عاقل و اراده اخلاقی، و انسان [در مقام] مخلوقی که تابع شهوات و تمایلاتی است که با احکام عقل تعارض دارند، تمایز قائل شویم. و البته کانت این مطلب را فرض مقدم می‌داند. اراده یا عقل عملی، من حیث هی، تشریح می‌کند و انسان به عنوان تابع شهوات و محرکات و تمایلات مختلف باید اطاعت نماید.

بدون شک، کانت در اتخاذ این نظریه حاکمیت اراده، تاحدی تحت تأثیر روسو قرار داشت. روسو ... بین «اراده کلی» که همیشه صائب است و منشأ واقعی قوانین اخلاقی است، و اراده شخصی صرف، چه به تنهایی و چه با سایر اراده‌های شخصی به عنوان «اراده همگان» تمیز نهاده است. کانت این مفاهیم را در متن فلسفه خود مورد استفاده قرار داد. در حقیقت غیر معقول نخواهد بود اگر فرض کنیم که مقام مهمی که کانت در نظریه اخلاقی خود برای اراده نیک قائل شده، تاحدی مطالعات او را در آثار روسو منعکس می‌نماید.»

نک. کاپلستون، همان، صص ۱۹۲-۱۹۴؛ همچنین، رک. کورنر اشتفان، همان، ص ۲۸۸.

❖ ۳۹ حق، صلح و منزلت انسانی ...

تک تک افراد (*Omnes et Singuli*) آزادی بیرونی خود را فرو می‌نهند تا سرانجام آن‌را در مقام عضو یک جمهوری (*République*) بازپس گیرند.^{۶۷} با این حال، کانت، برخلاف روسو، در ساخت و پرداخت مفهوم قرارداد اجتماعی، به آن آب و تاب تاریخی نمی‌دهد: «تحقیق درباره ریشه‌های تاریخی مکانیسم قرارداد اجتماعی بی‌فایده است، به این معنا که پدیداری این مفهوم را نمی‌توان با پیدایش جامعه مدنی مقارن دانست (زیرا مردم وحشی و غیرمتمدن اصولاً هیچ حرکتی برای برپایی قانون و اطاعت از آن، از خود نشان ندادند، و طبیعت این مردم به گونه‌ای بوده است که فقط می‌توان باور داشت که قانونمند کردن روابط اجتماعی آنان ابتداء با زور انجام گرفته است)».^{۶۸}

البته، پیش از کانت، مکتب اصالت اراده حقوقی و سیاسی، مکتبی ناشناخته نبود. با این حال، اراده در نظریه‌های بنیانگذاران آن مکتب نمی‌توانست مقوم قرارداد باشد؛ بلکه برای ایجاد هر قرارداد، اراده می‌بایست

67. Kant E., *Métaphysique des moeurs, op. cit.*, p. 198.

اصطلاح «جمهوری» در [فلسفه] کانت با آنچه امروز از این واژه اراده می‌شود تفاوت دارد... کانت به جوامع برحسب کیفیت حکومتشان می‌نگرد و از این لحاظ حکومتها را به سه قسم جمهوری، استبدادی و بربر تقسیم می‌کند، و به شکل حکومت - یعنی پادشاهی یا اشرافی یا دموکراسی - کاری ندارد. می‌گوید [!]: از نظر ملت، اهمیت کیفیت حکومت بمراتب بیش از شکل حکومت است. بنابراین، حکومت پادشاهی ممکن است کیفیت جمهوری داشته باشد و حکومت مردم یا دموکراسی ممکن است استبدادی باشد و بعکس. مهم این است که قانون حاکم باشد. حکومت قانون مستلزم این است که تبعیت کنندگان از قانون [تابعان قانون] در عین حال خودشان جمعاً قانونگذار نیز باشند. قاعده ابدی حکومت چیزی جز این نیست...

لازمه نظام جمهوری، حکومت انتخابی و داشتن نماینده است، وگرنه کار به استبداد می‌کشد. هیچ‌یک از نظامهایی که در قدیم نام خودشان را جمهوری می‌گذاشتند به این امر آگاه نبودند و بنابراین [تا] سطح استبداد انحطاط [تنزل] پیدا می‌کردند. هر حکومتی که انتخابی نباشد، به عقیده کانت، ددمنشانه و دیوآساست، زیرا کسی که قانون می‌گذارد، در همان حال مجری اراده خودش نیز هست.

رک. فولادوند، عزت‌الله، *خرد در سیاست*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۳۳-۳۴.

68. Kant E., *Métaphysique ..., op. cit.*, p. 223.

معقول و منطبق با قانون باشد (توماس اکویناس) و یا با حقوق طبیعی سازگار بنماید (پوفندرف).

اصلی که کانت در این قلمرو پی نهاد، اصلی بدیع است: «عمل اراده یگانه دو شخص که با آن، مال یکی مال دیگری می شود، قرارداد است».^{۶۹} در نظریه کانت قرارداد و الزام ناشی از آن، هر دو با اراده مرتبط هستند و برعکس، اراده فقط در قرارداد منعکس می شود.

پس از بیان این اصل، سؤالاتی مطرح می شود که کانت بدانها پاسخ می گوید. نخست آن که چرا قرارداد از نیروی الزام آور برخوردار است؟ کانت پاسخ می گوید: از آن رو که این الزام، امری مطلق است.^{۷۰} «مسأله، دانستن این امر است: چرا من باید به قول خود پایبند باشم؟» علت آن است که هر انسانی باید به چنین تکلیفی عمل کند. اما از آنجا که این امر مطلق، از راه استدلال عقل نظری قابل اثبات نیست ... می توان گفت که چنان امری اصل موضوعه (Postulat) عقل محض است (و تا جایی که به مفهوم حقوق مربوط می شود از تمامی شرایط محسوس مکانی و زمانی فارغ است).^{۷۱} «اراده، تا آنجا که فقط و فقط به خود آن مربوط می شود، به هیچ وجه، اصل موجبه [قرارداد] نیست، بلکه تا آن حد که بتواند محدوده اراده مختار (Willkür) را معین کند، خود عقل عملی است».^{۷۲}

69. *Ibidem*, p. 150.

۷۰. مقصود کانت از بیان این مطلب آن است که تکلیف مطلق، با غایت مطلق آن، اساس اخلاق و عقل عملی است؛ اما تکلیف براساس آزادی و اختیار است، زیرا اگر انسان در اعمال خود مجبور و بی اختیار باشد، تکلیف عمل خیر و امر مطلق بر او بیهوده است. بنابراین، کانت از راه عقل عملی و وجدان اخلاقی، انسان را مختار می داند، در صورتی که این امر از راه استدلال عقل نظری قابل اثبات نیست. نک. زریاب خویی، عباس، *بزم آورد*، تهران، علمی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۳.

71. Kant E., *Métaphysique des moeurs, op. cit.*, p. 151.

72. *Ibidem*, p. 87.

سؤال دیگری که مطرح می‌شود آن است که اراده چگونه خود را مجبور می‌کند؟ پاسخ کانت این است که «نه اراده خاص ایجاب‌کننده، نه اراده قبول‌کننده [به خودی خود] کفایت نمی‌کند برای آن که مال یکی (اولی) مال دیگری (دومی) شود، بلکه برای تحقق چنین امری، باید اراده دو طرف متحد شود، و دو اراده به‌طور همزمان اعلام گردد. اما برای اعمال تجربی اعلام^{۷۳} که باید پی در پی در زمان صورت بگیرد، و هیچگاه نمی‌تواند همزمان باشد، چنین چیزی [اعلام همزمان] غیرممکن است ... در این قبیل موارد استنتاج استعلایی^{۷۴} مفهوم تملک با قرارداد است که می‌تواند این مشکل را از میان بردارد ...

بنابراین، چون این رابطه [به‌عنوان رابطه‌ای حقوقی] کاملاً عقلانی است، و این مالکیت به‌عنوان مالکیتی معقول، با اراده، که قوه قانونگذاری عقل است، و فارغ از هرگونه شرط تجربی تثبیت می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که دو عمل، یعنی ایجاب و قبول، پی در پی انجام نمی‌گیرند؛ بلکه درست برعکس، هر دو از یک اراده مشترک ناشی می‌شوند^{۷۵} ... یعنی براساس قانون عقل محض عملی، با حذف شرایط تجربی، به‌دست می‌آیند»^{۷۶}.

73. Les actes empiriques de la déclaration.

74. Dédution transcendante.

75. *Pactum ad re initum*: میثاقی برای پی نهادن مالکیت

76. *Ibidem*, p. 156.

به‌نظر می‌رسد که بینش استعلایی تملک قراردادی نوعی ترفند زیرکانه باشد برای توجیه تلاقی مقارن اراده‌ها در تشکیل قرارداد. برای اطلاع بیشتر از فلسفه کانت در این باره، نک.

Höffe O., *Introduction à la philosophie pratique de kant*, vrin, 1993;

Villey M., "De l'action de Kant sur le droit" in *Leçon d'histoire de la philosophie du droit*, 1957, pp. 285 ss.

ج - تحلیل کانت از محتوا، اسلوب و موضع تحقق حقوق بشر

برای درک و شناخت نظریه کانت در این باره، ابتداء نظریه کانت را درباره حق بررسی می‌کنیم. نظریه کانت در این مقوله از هر جهت که در نظر گرفته شود، نظریه حقوق بشر است. سپس به این مطلب می‌پردازیم که عمل به حقوق بشر در نظریه کانت، همان عمل به حق است؛ یعنی عملی است که با دفع هرگونه خشونت انقلابی، وسیله را با هدف توجیه می‌کند. و در آخر از رساله صلح جاویدان او سخن به میان خواهیم آورد. صلح جاویدان، در نظریه کانت، معنای بنیادی دفع هرگونه خشونت انقلابی است: اثبات وسیله (حق) برای رسیدن به هدف (صلح).^{۷۷}

یک - نظریه حقوق بشر: محتوای حقوق بشر

به اعتقاد کانت از آنجا که انسان مبنای حق است، همین امر خود موجب می‌شود که حق در جهت خواسته‌های ثابت انسان نظم بگیرد، به صورتی که «حق عینی»^{۷۸} - که معیار نهادین عمل کردن، و ساخته خود انسان است - «حق شخصی»^{۷۹} را - که به انسان واگذار شده و همان اختیار عمل کردن است - در هر زمان تضمین کند. اساس حق در نظریه کانت، اختیار عمل کردن در اصل مطلق آن، یعنی همان فعلیت یافتن آزادی است. بدین ترتیب، اساس کار کانت در پرداختن نظریه حقوق بشر، خواست - تمایل - طبیعت انسانی نیست؛ بلکه ماهیت - ذات - خود خواست انسانی، یعنی آزادی است. کانت در اینجا با روسو هم‌زبان است؛ اما، برخلاف او،

77. Ewigen Frieden = Perpetual Peace = Paix Perpétuelle (1795).

78. Droit objectif.

79. Droit subjectif.

آزادی را از امکان یا نسبیّت طبیعی رها ساخته، و آن را به صورتی مطلق تعریف کرده است.

باتوجه به این که تنوع، اختلاف یا جزئیّت، عنصر طبیعت است، موجبیّت^{۸۰} غیرطبیعی یا آزاد خواست انسانی که به عمل تحرک می‌بخشد، موجبیّت کلی یا عقلانی آن است که در مفهومی وسیع همان اخلاق عملی^{۸۱} است.

اما عقل که در موجودی حساس و طبیعی، یعنی انسان، به صورت امر، وجدان اصلی آزادی، تجلی می‌یابد، همان تکلیف درونی است که فرمان آن را عقل صادر می‌کند، و اصطلاحاً وجدان/اخلاق علمی^{۸۲} نامیده می‌شود. اما وجدانی که من باید از موجبیّت جزئی استخراج کنم، متضمن وجدانی است که من می‌توانم از آن مستقل باشم، یعنی که خواست یا اراده من می‌تواند مختار باشد، یا این که من بتوانم آزادانه این یا آن موجبیّت را انتخاب کنم. اراده مختار، پدیداری است که در آن، آزادی اخلاقی شرط تجربی امکان خاص خود را معین می‌کند. در نتیجه، از طریق اراده مختار، آزادی اخلاقی با غلبه کردن بر موجبیّت طبیعی یعنی علیّت به معنای خاص کلمه، خود مشروط می‌شود. با این حال، چون آزادی اخلاقی فقط با چنین تسلطی (غلبه بر موجبیّت طبیعی) امکان، و نه واقعیت، خود را مستقر می‌سازد، این احتمال وجود دارد که اراده مختار، در جهتی غیرکلی به خدمت گرفته شود؛ بدان صورت که تحقق تجربی تام آزادی یک انسان، آزادی انسان دیگر را از میان ببرد.

80. Détermination.

81. Morale.

82. Ethique.

چون آزادی اخلاقی همیشه در عمل تجربی، خارجی، باز نموده می‌شود، عقل اقتضاء دارد که اراده‌های مختار که به‌صورتی تجربی به نمایش در می‌آیند، در عمل وجودی برابر داشته باشند. این وجود برابر - این همبودی - به معنای محدودیت آن اراده‌هاست؛ محدودیتی که از یک‌طرف همچون محدودیتی متقابل، به‌صورتی تجربی امر مطلق خواست کلی، قانون، آزادی اخلاقی، را تبیین و متحقق می‌کند؛ اما از طرف دیگر، همچون محدودیت متقابل اعمال خارجی باید برای هر بار که این آزادی به‌صورتی تجربی ابراز می‌شود، برای هر اراده مختار خود محدودیتی خارجی، یعنی اجبار باشد. بنابراین، مجموعه محدودیت‌های الزام‌آور «همچون شرایطی است که در آنها اختیار یکی می‌تواند با اختیار دیگری براساس قانون کلی متحد شود» و این دقیقاً همان حقوق است.

بدین ترتیب، حق، کاربرد بیرونی آزادی است؛ کاربردی که خود می‌تواند کاربرد درونی غیراخلاقی - عمل غیر اخلاقی - آزادی را نمایان سازد:

حق، شرط کافی فضیلت نیست؛ اما در حیطه اراده مختار که کلاً و حقیقهً آزاد است، باید الزاماً بیانگر کاربرد اخلاقی آزادی باشد؛ حق، شرط لازم فضیلت است. حال، می‌توان گفت که به اعتقاد کانت، حق، چیزی نیست جز تعیین بیرونی آزادی اشخاص: حق با آزادی ساخته شده است، و آزادی را در وجه بیرونی آن به نمایش می‌گذارد. مفهوم حق، در تمامی تعیناتش، اذعان به انسانیت است: ضرورت حق، امکان مؤثر کاربرد بیرونی آزادی است. حق، آزادی است و مشارکت انسان در حق، مقوم وجود خود انسان است، زیرا آزادی، جوهر انسان است. آزادی که به‌صورت حق تجلی

می‌یابد، حقی است اصیل که بنابر انسانیت انسان به او تعلق دارد. حق در تمامی مفاهیمش حق بشر است.

دو- اسلوب تحقق حقوق بشر: حقوق بشر و عمل به حق

منزلتی که کانت برای آزادی قائل شده است، مؤید این معناست که چون منشأ آزادی آنجاست که انسان از امکان خاص تجربی اختلافات طبیعی یا تاریخی رها می‌شود، حق، همان حق بشر کلی، حق هر بشر، حق بشر است.

پیش از این، متفکران طرفدار حقوق طبیعی، طبیعت به معنای خاص کلمه - بلافصل بودن پدیدارهای طبیعت - و طبیعت بالواسطه را با هم می‌آمیختند. کانت با فاصله گرفتن از این طرز تفکر، و رها ساختن اصالت عقل از اصالت طبیعت، جوهر کلی انسان را از هرگونه اختلاط با تغییرات و تبدیلات تجربی، یعنی حالتی که در آن، این جوهر فقط با بعضی انسانهای واقعی مرتبط باشد، نجات داد. هر انسان به هر صورت که زندگی کند و از هر فرقه‌ای که باشد، تماماً انسان است. حق بشر با چنین کلیتی، مطلقاً و مسلماً اساسی مستحکم دارد؛ زیرا بر آن چیزی استوار شده است که انسان را تا فراسوی هستی محسوس و نسبی او بالا می‌برد، و مهمتر از همه آن که بر معقولی که در اندرون وی جای گرفته، مبتنی شده است. فلسفه بشردوستانه کانت تمامی انسانها را در حقی یکسان؛ حقی که بر آزادی بیرونی آنان دلالت دارد، با یکدیگر آشتی می‌دهد: انسان همه جا و همیشه انسان است.

سه - موضع تحقق حقوق بشر: صلح جاویدان، اثبات وسیله (حق) برای

رسیدن به هدف (صلح)

جوهر انسان، همچون موجودی آزاد که کانت به مفهوم، و نه مصداق آن، توجه بسیار نشان داده است، مطلقاً می‌بایست از طریق حق معین انسان، هر حق انسان معین، یعنی حقی که با اشتغالات اجتماعی انسان به صورتی جزئی تعیین می‌یابد، مستقر گردد: حق مالکیت یا شهروندی اولاً و بالذات حق بشر در مالک و شهروندی است. حقی که آزادی را در فضای بیرون از ذهن یعنی عالم کثرت پدید می‌آورد، خود حقی است که دلالت بر کثرت حقوق (حق‌ها) دارد. هریک از این حق‌ها که اعمال آزاد قوه تجربی انسان را در فضای طبیعی یا انسانی وی میسر می‌سازد، باید خود با عمل ناشی از اراده مختار وضع گردد، آنهم برحسب شرایطی حقوقی که خود با قوه تجربی تجلی یافته‌ای، مشروط شده باشد. به همین علت است که کلیت حق ذاتی اصلی یعنی آزادی، به اعتقاد کانت، کاملاً با جزئیت حقوق مکتسب بیرونی سازگاری دارد.

فی‌المثل، در عرصه حقوق عمومی، فردی که آزادی وی تحت حمایت حقوق عمومی قرار دارد، ولی طبعاً (کودک - زن) یا به سببی دیگر استقلال مدنی ندارد که رأی مستقل عرضه بدارد، در وضعیتی نیست که حق بگوید، و در قانونگذاری مشارکت کند. حق بشر، به این معنا نیست که همه انسانها در واقع امر، دارای همان حقوق باشند؛ بلکه مستلزم آن است که همه آنها بتوانند دارای همان حقوق شوند. مثلاً هر شهروندی منفعل باید این امکان را داشته باشد که شهروندی فعال شود.

کانت، با قبول شرط تجربی - امکان خاص - تحصیل حق، ایجاب حق را که منشأ آزادی است - و به این اعتبار مقوم روح مکتب اوست -

منوط به تعیین حقوق مکتسب، که بخش اعظم آن از لحاظ اصول جامعه‌شناختی مشروط شده، نکرده است.

در فلسفه کانت، حق بشر پیوندی مطلق با تعیین تابع که حق بشر صرفاً با آن مشروط می‌شود، ندارد. مثل حق مالک خصوصی یا شهروند فعال ... مهمتر از همه، با آن که حق بشر فی‌المثل به خودی خود حق شهروند نیست، به اعتقاد کانت، چنانچه به همین مثل اکتفا کنیم، حقوق شهروند اولاً حقوق بشر است، به این معنا که به شهروند آزاد و خصوصاً مستقل از خود شهروندی تعلق دارد. انسان مستقل از شهروندی در مفهوم خاص کلمه، به معنای انسان آزاد از تعلق به دولتی معین است، که این خود مبین همان حق جهان‌وطنی است؛ یعنی حقی که بنا بر آن، تابع هر دولت می‌تواند با تابع هر دولت دیگر داد و ستد کند. حقوق بین‌الملل نیز به سهم خود هر دولت را مکلف دانسته است که هنگام باز شدن باب مخاصمه، جنگ و اختتام جنگ، به هر شهروند، همچون انسان، احترام بگذارد. به همین جهت، حقوق فرادولتی یا سیاسی، با هر شهروند به لحاظ انسانی بودن آزادی ماورای تجربی وی، کنار می‌آید: احکام هر حاکم، وقتی با حق منطبق است که با شرط اصلی اراده مختار - و البته نه خواسته تجربی یا اراده مختار مؤثر شهروندان - یعنی با آنچه شهروندان مطیع قاعده کلی عقل، بتوانند بخواهند، سازگار باشد.

به یقین می‌توان باور داشت که نظریه کانت درباره حقوق بشر اساس اولیه کاری شد که این حقوق را اصل و مبنای هر حق اعلام کرد.

کارل مارکس نیز «فلسفه کانت [درباره حقوق بشر] را نظریه آلمانی انقلاب کبیر فرانسه [دانسته] است».^{۸۳}

مسلم است که کانت، سخت تحت تأثیر انقلاب فرانسه بوده و به کرات آن را ستوده است. اما آنچه در این میان مهم می‌نماید آن است که کانت به جای در کنار هم قرار دادن حقوق اساسی بشر، به آنها نظمی عقلانی داده است: کانت با ایجاد سلسله مراتبی منظم میان «آزادی، مالکیت، امنیت، ایستادگی در مقابل ستمگری و ستمکاری»، آزادی را در رأس این حقوق قرار داده و آن را مبنای مطلق این حقوق اعلام کرده است. با این همه، آنجا که کانت، میل اخلاقی مردم مبنی بر استقرار حق را، جهت‌دهنده انقلاب دانسته و از آن استقبال کرده، کین و دهشت ناشی از تحقق انقلابی حق را نیز یادآور شده است. بدین ترتیب، کانت محتوای حق انقلابی را ستوده، اما صورت تحقق انقلابی آن را نکوهش کرده است. کانت، خود در محدودیتی که برای محتوای حقوق مکتسب بشر قائل شده، به این امر اشاره کرده است: حق مقاومت در برابر ستمگری، که با آن انقلاب فرانسه عملکرد خود را توجیه می‌کرد، خود نفی مطلق آن حق است. به اعتقاد کانت تحقق حق جز با محقق شدن آن در قالب حق و به وسیله حق، میسر نیست. نظریه کانت درباره حق، اساساً نظریه حقوق بشر است؛ اما اعمال حقوق بشر باید در قالب حق و به وسیله حق باشد.

د - تأملی کوتاه در نظریه کانت

83. Marx K., *Le Manifeste philosophique de l'Ecole historique du droit*, in Bourgeois B., *op. cit.*, p. 40.

همانگونه که دیدیم، به اعتقاد کانت، مقاومت فعال در قبال حقوق موجود نه تنها پذیرفته نیست، بلکه خود با نفس حقوق منافات دارد: «مقاومت مردم در قبال اقتدار قانونی دولت به هیچ‌روی با حقوق سازگاری ندارد، زیرا فقط با اطاعت از اراده کلی قانونگذار است که حکومت قانون امکان‌پذیر می‌شود».^{۸۴}

مطمئناً، کانت هیچگاه از این واقعیت مهم غافل نبوده است که خشونت جنگی یا انقلابی، محرک تاریخ و در نتیجه محرک خودِ حقوق است: «قرارداد اولیه» که حقوق عمومی همواره به آن می‌بالد و هر روز در جهت گسترش آن گام برمی‌دارد، منشأ حقیقی دولت نیست، بلکه مبنای آرمانی آن است. حرکت خشن و غیراخلاقی انسانها قابل توجیه نیست، مگر در عرصه فلسفه تاریخ. انسان، موجودی است که مطلقاً مسؤول اعمال خویش است، و به هیچ‌وجه نمی‌تواند خشونت را توجیه کند. انسان، آنگاه از لحاظ بیرونی آزاد است که به حقوق پایبند باشد. خشونت، حقوق را نفی می‌کند و بدترین ستمی که بر حقوق می‌رود، آن است که نافی حقوق، خودِ حقوق به‌شمار آید. اگر چنین ستمی بر حقوق برود، عقل عملیِ حقوقی - سیاسی قطعاً رسوا خواهد شد.

حقوق موضوعه، اصولاً مبین وفاق ضمنی انسانها برای از میان بردن حالت توحش، یعنی وضعیتی است که در آن فقط شرّ مطلق، حاکم، و جنگ و ستیز به اشکال مختلف برقرار است. مسلم است که در چنین حالتی، اگر حقوق بد حاکم باشد، بهتر از آن است که اصلاً حقوق وجود نداشته باشد. به همین سبب، هیچ انقلابی نمی‌تواند مدعی باشد که حقوق

84. Kant E., *La métaphysique des moeurs 1: Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*, in *Ibidem*, p. 41.

خوب را جایگزین حقوق بد می کند؛ مگر آن که بخواهد حقوق بد را دستاویز قرار دهد «برای استقرار بی نظمی و هرج و مرج».^{۸۵}

آموزه های حقوقی، جملگی بر این امر متفق القولند که جایگزین کردن خشونت بار قانون اساسی معیوب با قانونی اساسی که به حقوق بشر احترام بگذارد، ممنوع است، زیرا «در فاصله زمانی استقرار دو قانون لحظاتی وجود دارد که اصلاً قانونی حاکم نیست».^{۸۶}

انسان، هرگز نمی تواند آزادانه - در اینجا مراد، آزادی از لحاظ حقوقی است - یا بهتر بگوییم اصولاً حق ندارد به گونه ای عمل کند که در نتیجه آن عمل، حقوق از میان برود، زیرا دیگر راهی برای خروج از بن بست که خود ایجاد کرده، وجود نخواهد داشت. انسان، تنها با رعایت حقوق موجود می تواند حقوق بشر را متعالی سازد؛ به این معنا که تنها وسیله رشد و توسعه حقوق بشر، اصلاح نظام موجود است؛ آنهم به دست قانونگذار. البته به شرط آن که قانونگذار، آمادگی این کار را نیز داشته باشد؛ به این صورت که از یک طرف، احساس کند که مصلحت او در این است، و از طرف دیگر، به خوبی واقف شود که تاریخ، با خشونت، هر نیروی مخالف با حقوق درست را از میان برخواهد داشت؛ آنهم با استقبال از نظر فلسفی روشنفکران و توجه به افکار شهروندان. «آزادی قلم» در این میانه، بهترین و والاترین ضامن حقوق مردم است.^{۸۷} علاوه بر این، آموزش حقوق بشر به امیران و همچنین شهروندان از اهمیت بسزائی برخوردار است. به همین سبب، باید در مدارس، فضایی به وجود آورد که حقوق بشر تقدیس شود.^{۸۸}

85. *Über dem Gemeinspruch.*, II, KW, VIII, p. 302 in *Ibidem*, p. 42.

86. *Id. loc. cit.*

87. *Ibid.*, p. 43.

88. *Ibid.*, *loc. cit.*

مدرسه جایی است که هر کس می‌آموزد چگونه به حقوق دیگران احترام بگذارد. به عبارت دیگر در مدرسه، هر کس حد آزادی خویش را می‌شناسد. بسیار مطلوب خواهد بود چنانچه هر روز، یک ساعت وقت صرف گردد تا نوجوانان حقوق بشر را بیاموزند و از بر کنند.^{۸۹} با این همه، چنین مأموریتی با دو مشکل روبروست، که هریک به لحاظ آثاری که از خود به جا می‌گذارد با دیگری متفاوت است؛ یکی عزم والدین و دیگری اراده حاکمان. اینان هیچیک به حقوق بشر توجه مستقیم ندارند. آنچه برای والدین و حاکمان اهمیت دارد سعادت افراد است؛ چنانکه یکی به سعادت و نیک‌بختی فردی، و دیگری به سعادت مُلک می‌اندیشد.

همانطور که دیده می‌شود، در عمل میان دو طرز تلقی یعنی تلقی حاکم مستبد و تلقی مردم انقلابی قرابتی وجود دارد، و آن ضدیت با برتری اصل حق است؛ چنانکه هریک به مطلق بودن اصل سعادت، سخت مقید است: «حاکم می‌خواهد که مردم را براساس بینش‌های خود سعادت‌مند کند، و به همین سبب مستبد می‌شود؛ اما مردم نمی‌خواهند که حق مطالبه سعادت را دیگری از آنها برباید.»^{۹۰} در نتیجه، نامعین بودن حدود اصلی این مفهوم یعنی سعادت، که مجموعه‌ای است از عناصر مرتبط با خشنودی و رضایت خاطر، و به تناسب طرز تفکر افراد بسیار متغیر است، خود مانع از آن می‌شود که اراده‌های مختار با یکدیگر سازگار شوند. بلوخی اصولاً معتقد است که اصل سعادت و مبنای اجتماعی آن یعنی صلح، اساس حق است؛ اما کانت، برخلاف وی، اعتقاد دارد که اولویت دادن به اصل سعادت زائل‌کننده هدف و مقصد حق است، زیرا آنچه مبنای تفکر مردم انقلابی

89. *Ibid.*, loc. cit.

90. *Ibidem*, p. 43.

درباره حقوق بشر است، اصل ضروری حق یا آزادی نیست؛ بلکه سعادت یا صلح است، و این خود با مفهوم حقوق بشر مابینت^{۹۱} دارد، چه در نظر کانت شرط لازم و کافی تحقق متقارن این مفاهیم، تبعیت مطلق سعادت از آزادی، و صلح از حق است.

بلوخ معتقد است که کانت به گونه‌ای بسیار محتاطانه، میل و وظیفه، سعادت و آزادی را از یکدیگر تفکیک کرده، و با این کار حرکتی را که در جهت نزدیکی حقوق طبیعی با آرمان اجتماعی به وجود آمده بود، متوقف کرده است. با این حال به اعتقاد وی، خود کانت در نهایت تلاش کرده که ترکیبی بسیار ظریف میان سعادت و شأن و منزلت انسانی به وجود آورد،^{۹۲} و بدین ترتیب حقوق طبیعی را با آرمان اجتماعی آشتی دهد. بلوخ این کار را تمهیدی دانسته است در جهت سازش دو جریان فکری (حقوق طبیعی و آرمانهای اجتماعی) که به اعتقاد وی همان سوسیالیسم است. مستند بلوخ در این اظهارنظر، رساله صلح جاویدان است که به اعتقاد وی، در آن، کانت از تفکیک میان حقوق و اخلاق فراتر رفته، و در نتیجه به این اعتقاد رسیده است که سیاست حقیقی در هر گامی که برمی دارد باید به اخلاق احترام بگذارد.^{۹۳}

نتیجه‌ای که بلوخ از بیان این مطلب می‌گیرد آن است که جدایی آزادی از شأن و منزلت انسانی، و سعادت از این شأن و منزلت، حقوق را از کلیتی که در اخلاق حالتی آرمانی دارد، محروم، و سرانجام آن را از اخلاق جدا می‌سازد. اما تعیین انقلابی کلیت اخلاق در حقوقی که صورت ظاهر خود را از دست داده‌اند، نه تنها آزادی و سعادت انسانها را تضمین می‌کند،

91. Bloch E., *Droit naturel et dignité humaine, op. cit.*, p. 302.

92. *Ibid.*, loc. cit.

93. Kant E., *Zum ewigen Frieden (Pour la paix perpétuelle)*, Kw, VIII, p. 380.

که حقوق حقیقی را نیز به اثبات می‌رساند. مسلم است که پاسداری اخلاقی و مداوم انسان آزاد شده از این حقوق جدید و سپس رسمی، خود نشانه‌ای از غلبه و ظفرمندی او در این قلمرو به‌شمار می‌آید که نباید از آن غافل ماند.

برنار بورژوا/ برخلاف بلوخ عقیده دارد که نظریه تحلیلی بلوخ درباره رابطه میان حقوق بشر و صلح، نظریه‌ای نیست که با اعتقادات کانت در این باره انطباق داشته باشد، زیرا کانت با جدا کردن آزادی از سعادت و تجمیع آن دو در خیر مطلق، آزادی و سعادت را فقط با یکدیگر مرتبط کرده است؛ به گونه‌ای که سعادت به صورت جدی تابع آزادی شده است، آن هم در حالتی که آزادی همیشه و به‌صورتی قاطع از سعادت متمایز است؛ چه در نظریه کانت، فعلیت یافتن آزادی در هر مورد شرط رسیدن به صلح قلمداد شده است.^{۹۴} این نکته را نیز به یاد داشته باشیم که هرگاه کانت از عدم سازگاری یا سازگاری «اخلاق» و «سیاست» سخن می‌گوید، منظور وی به هیچ‌وجه پرداختن به رابطه میان اخلاق عملی^{۹۵} و حقوق، اخلاق عملی و حقانیت نیست. منظور حقیقی وی از «اخلاق»^{۹۶} تنها «ارزشهای رایج اخلاقی»^{۹۷} - یعنی همان چیزی که ما در زبان روزمره، اخلاق^{۹۸} می‌نامیم - نیست؛ بلکه مجموعه‌ای است از «ماوراءالطبیعه آداب و رسوم»^{۹۹}

94. Bourgeois B., *op. cit.*, pp. 44-45.

95. Ethique.

96. Morale.

97. Moralité.

98. Morale.

99. Métaphysique des moeurs.

یعنی تعین عقلانی رفتار، که یا به اعتبار اسباب و علل آن - موضوع اخلاق علمی^{۱۰۰} - مورد توجه قرار می‌گیرد، یا به اعتبار اثر آن - موضوع حقوق. مسأله‌ای که در ضمیمه رساله صلح جاویدان، در حوزه منحصر به فرد حقوق به تفصیل تجزیه و تحلیل شده است، اخلاق را همچون آموزه نظری حقوق، در مقابل سیاست، همچون آموزه حقوق در حال اجراء، قرار داده است.^{۱۰۱} به همین سبب، در نتیجه سیاسی شدن اجرای حقوق که فقط بعضی اهداف را قبول و سپس محقق می‌کند، از حدود مقررات حقوقی و اصول اساسی آن تخطی می‌شود. همین امر خود باعث می‌گردد که سیاست به سان رویه (تجربی) حقوق بتواند از حقوق فقط در حد نظریه (عقلانی) سیاست استفاده کند، و از اصول آن وسیله‌ای بسازد برای پیشبرد اهداف خود؛ بی‌آن‌که در این راه، آن اهداف را مشروط به آن اصول کند؛ در اینجا امکان دارد، به جای آن‌که وسیله همچون اصل - حقوق - هدف را به‌عنوان نتیجه خودش توجیه کند، هدف، به غلط، وسیله را توجیه کند. بدین ترتیب «سیاست اخلاقی» سیاستی می‌شود که جداً انتخاب اهداف - سیاستی معین - را منوط به رعایت اصول حقوق می‌کند. اما برخلاف سیاست اخلاقی، «اخلاق سیاسی» - سیاستمدار - که داعیه‌دار نجات و فلاح جهان با عدالت است، حقوق را تابع اهدافی می‌کند که اخلاق سیاسی، خود می‌تواند آنها را به‌صورت اهداف اخلاقی برتر یعنی اخلاق علمی درآورد. بدین ترتیب، می‌توان معتقد بود که این تنها دلیلی بوده که باعث شده است کانت سعادت را تابع آزادی، و صلح را تابع حقوق کند. همچنین از آنجا که کانت سیاست را تابع اخلاق کرده است، هرگز نمی‌توان مدعی شد که وی

100. Ethique.

101. Kant E., *Zum ewigen Frieden (Pour la paix perpétuelle)*, KW, VIII, *op. cit.*, p. 370, *loc. cit.*, p. 45.

خواسته است بگوید که حقوق در عمل باید به سبب شائبه‌های اخلاق علمی، صورتی نسبی پیدا کند.

در نظریه کانت، اخلاق علمی، غایت رفتار کردن یعنی محتوای وظیفه را به صورت اصلی که از طریق قانون اخلاقی، به صورت امر مطلق، خود آزادی را تبیین کند، در نمی‌آورد. حقوق هم که فی‌نفسه محدوده‌ای است برای تجلی بیرونی این آزادی، اصولاً در مقامی نیست که بتواند به پذیرش هدف - هر هدف درونی - که در هر حال، امری درونی است اعتنا، داشته باشد.

از همین روست که فقط حکومت‌های جابر می‌کوشند با غیظ و غضب، غایات درونی را با زور تابع امر بیرونی کنند: «بدا به حال آن قانونگذاری که بخواهد قانونی اساسی پی بگذارد که با زور در جهت غایات اخلاقی [اخلاق علمی] سیر کند».^{۱۲} حقوق فقط می‌تواند به صورتی اعمال خارجی را محدود کند که اراده‌های مختار در نتیجه انتخاب اهدافی اخلاقی برای آن اعمال، با یکدیگر سازگار شوند. حال اگر این انتخاب، اصول حقوق را زیر پا بگذارد، باکی نیست، چه به هر حال این انتخاب خود از لحاظ اخلاقی با آن اصول مشروط شده است: هر هدفی که فقط با زیر پا گذاردن اصول حقوقی محقق شود، از لحاظ اخلاقی بی‌اعتبار است.

از این رو، چنانچه هدفی اخلاقی مورد نظر باشد، اصول حقوقی باید مراعات شود. منوط کردن حقوق به اخلاق، خود، نقض اخلاق [علمی] است. هر کس که با اخلاق ضدیت کند، دلیلی برای عمل خود می‌تراشد و غایات نیکی برای آن ابتکار می‌کند تا بتواند نقض غیراخلاقی حقوق بشر

102. *Id., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft [La religion dans les limites de la simple raison], KW, VI, p. 69, loc. cit., p. 46.*

را توجیه کند: زورگویان، استعمارگران ... همیشه مدعی بوده‌اند که در جهت خیر کسانی که به حریم آنان تجاوز کرده‌اند، قدم برداشته‌اند. بدین ترتیب، چنانچه صلح خیر اخلاقی باشد، تنها بدان دلیل است که خود، حاصل اجرای صحیح و دقیق حقوق است. کانت نیز به همین علت بر اولویت مطلق، نظری و عملی سیاست اخلاقی بر اخلاق سیاسی حکم کرده است: از یک طرف، به همان اندازه که تعیین کلی حقوق بشر آسان به نظر می‌رسد، توافق بر سر محتوای سعادت بشر و چگونگی تحقق آن دشوار می‌نماید. از طرف دیگر، و خصوصاً، چنانچه حقوق تابع صلح شود و آزادی تابع سعادت، دیگر نه از حقوق اثری می‌ماند و نه از آزادی. اما، چنانچه موازین حقوق بشر رعایت شود، صلح جمعی محقق می‌گردد، زیرا اراده تابع اراده کلی عینی می‌شود - حقوق - و این حقوق، همان اراده جمعی یا مردمی، و عقل عملی است که قدرت موجود را در جهت استقرار صلح تحریک و ترغیب می‌کند: سیاست اخلاقی به‌عنوان سیاست، بهترین سیاستها یا موفق‌ترین صورت‌پردازی از حقوق بشر است.

کانت با نظریه‌ای که درباره حق، صلح، آزادی و سعادت ساخته و پرداخته، بسیاری از مسائل پیچیده را از یکدیگر تفکیک کرده و در نتیجه راه را برای تفکری علمی درباره حقوق بشر هموار ساخته است. به همین علت، به نظر می‌رسد که بازسازی این نظریه که نظریه‌ای بسیار مرتبط و منظم است، در حل مفاهیم اولیه حقوق اساسی بشر در زمان ما مفید و مؤثر باشد.

کانت، برای هر مسأله از مسائل حقوق بشر پاسخی دارد که طبعاً مثل هر پاسخ فلسفی، قابل انتقاد نیز هست. با این حال، کار وی در این قلمرو از آن جهت در خور ستایش است که هر پاسخ در این‌باره

شوق‌انگیز، و در حد خود زمینه‌ای برای تفکر علمی است. کارهای یونسکو درباره حقوق بشر نشان می‌دهد که این سازمان در جهت ارتقای حقوق بشر همواره دو اشتغال خاطر اساسی داشته که هریک با دیگری متفاوت بوده است: یکی تعیین مصادیق حقوق بشر در جهان رو به تحول امروزی، و دیگری شناخت اصول حقوق بشر با تحقیقی همه‌جانبه و گسترده درباره مفهوم حقوق بشر.

همانطور که دیدیم، کانت برای هریک از این دو نوع اشتغال خاطر پاسخی دارد که از هر جهت قابل تأمل است.

همچنین، به همان ترتیب که اعلامیه ۱۷۸۹ حقوق بشر، اصل «آزادی» و «خیر اجتماعی» را با یکدیگر درآمیخته،^{۱۰۳} اعلامیه جهانی ۱۹۴۸ «آزادی» و «برادری» را با یکدیگر مرتبط دانسته است،^{۱۰۴} و در مباحثات هر سازمان بین‌المللی، اصولاً بر ارتباط دائم میان «حقوق بشر» و «صلح» تأکید شده است.

اندیشه‌های فلسفی کانت، به ترتیبی که از آنها سخن به میان آمد، این رابطه‌ها را روشن کرده و در نتیجه، خود زمینه‌ای شده است برای تبیین صلح و استقرار حکومت قانون.

103. Article Premier. – Les hommes naissent et demeurent *libres* et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur *l'utilité commune*.

Cf. Villey M., *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983, p. 161.

104. Article Premier. – Tous les êtres humains naissent *libres* et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de *fraternité*.



31. Dignitas = Dignity = Dignité = مرتبت انسانی

مرتبت (شأن، منزلت) انسانی، اصلی است که بنابر آن هیچ انسانی وسیله نیست؛ از این رو، باید با وی به صورتی رفتار شود که انسانیت اقتضا دارد. علت آن است که غایت اراده انسان عبارت است از احترام به موجود ناطق (عاقل) یا احترام به انسان از آن جهت که انسان است. پاسکال گفته است که «شأن و مرتبت انسان به تفکر اوست».

Cf. Pascal B., Pensée, VI, p.365.

زنون (۳۳۶-۲۶۴ ق.م.) حکیم یونانی به انسان آموخت که دارای مرتبتی عالی است، نه به مانند شهروند؛ بلکه همچون انسان، به این معنا که وی علاوه بر تکالیفی که در قبال قانون دارد، در قبال خود نیز دارای تکلیف است.

Cf. Fustel de Coulanges, La cité antique, VI, p.423.

همچنین، نک. ترجمه فارسی این کتاب، تحت عنوان: تمدن قدیم، ترجمه شادروان استاد نصرالله فلسفی، تهران، کتاب کیهان، صص ۳۸۲-۳۸۳. به اعتقاد کانت:

طبیعت عقلانی متعین در فرد انسانی، غایتی مطلق (Fin en soi) است. غایت مطلق (Zweck an sich) برخلاف غایت ذهنی و غایت نسبی، عینی و ضروری است. غایت عینی، برخلاف غایت‌های ذهنی یا نسبی که اراده انسان می‌تواند به خود تحمیل کند، بی‌آن که بدان ارزشی کلی دهد، مطلق و لا بشرط است. غایت‌های نسبی یا بالواسطه که غایت بودن آنها از آنجا ناشی می‌شود که خود وسیله غایتی بالاتر هستند، مطلق و لا بشرط نیستند، زیرا انسان در حد موجودی انضمامی (être concret) می‌تواند وسیله غایات مختلف باشد و برای خود هدف‌های گوناگونی ایجاد کند. اما، در طبیعت عقلانی متعین در انسان، غایتی مطلق وجود دارد، به این معنا که این طبیعت دارای این ارزش مطلق است و به این اعتبار باید در مقامی قرار بگیرد که شایسته یک اصل عملی اعلا باشد.

Cf. Lalande A., op.cit., pp.352-353.

«فهم بحث کانت در این موضوع آسان نیست و به نظر خیلی پیچیده و غیرمستقیم می‌آید. او چنین استدلال می‌کند که آنچه زمینه و مبنای عینی ایجاد نفس اراده قرار می‌گیرد غرض و غایت آن است. و اگر غایتی باشد که فقط به وسیله عقل (و نه به وسیله خواهش درونی و نفسانی) معین گردد، نسبت به کلیه موجودات عاقل معتبر خواهد بود، و لذا زمینه امر مطلق قرار می‌گیرد که اراده کلیه موجودات عاقل را ملزم خواهد نمود. این غایت نمی‌تواند یک غایت نسبی باشد که به وسیله خواهش‌های نفسانی معین می‌شود، زیرا این گونه غایات فقط موجب اوامر شرطی می‌شود. پس باید به خودی خود غرض و غایت باشد که [در این صورت] دارای ارزش مطلق است، نه نسبی. «بر فرض این که چیزی هست که وجود آن به خودی خود ارزش مطلق دارد، یعنی چیزی که خود غایت است و می‌تواند زمینه قوانین ایجاد می‌شود. بنابراین زمینه یک امر مطلق، یعنی قانون عملی ممکن، فقط و فقط در آن خواهد بود».

(Kant E., *The Metaphysics of Ethics*, translated by J.W. Semple, Edinburgh, 1886, 3rd. edition. p.428).

باز هم می‌گویید که اگر یک اصل عملی اعلا باشد که برای اراده بشری امر مطلق قرار گیرد «باید اصلی باشد که چون مأخوذ از مفهوم آن چیزی است که ضرورتاً برای هر کسی غایت است، زیرا به خودی خود غایت محسوب می‌شود، لذا یک اصل عینی اراده است و به این جهت می‌تواند به عنوان قانون عملی به کار رود» (Ibidem, pp.428-9) آیا چنین غایتی هست؟ کانت چنین فرض می‌کند که هر فرد انسانی، و فی الواقع هر موجود عاقلی، به خودی خود غایتی است. پس مفهوم موجود عاقل به عنوان غایت فی‌نفسه، می‌تواند زمینه و مبنای یک اصل عملی اعلا قرار بگیرد». زمینه و مبنای این اصل آن است که: **طبیعت عاقله به عنوان غایت فی‌نفسه وجود دارد...** لذا امر عملی به قرار زیر خواهد بود: **چنان عمل کنید که انسانیت را، چه در شخص خودتان و چه در شخص دیگران، همواره و در عین حال به عنوان غایت تلقی نمایید، و نه به عنوان وسیله صرف** (Ibidem, loc. cit) الفاظ «در عین حال» و «صرف» حائز اهمیت است. عدم استفاده از افراد انسانی دیگر به عنوان وسیله، غیرممکن است. مثلاً وقتی که به سلمانی می‌رویم، او را به عنوان وسیله‌ای برای غایتی غیر از خود او مورد استفاده قرار می‌دهیم. اما قانون می‌گوید که حتی در این موارد نیز نباید موجود عاقلی را به عنوان صرف وسیله به کار ببریم، یعنی چنان که گویی در خود دارای ارزشی جز وسیله‌ای برای غایت نفسانی ما نیست.

کانت در این صورت امر مطلق را به همان مواردی که برای توضیح اطلاق صورت اصلی امر مطلق به کار برده، اطلاق می‌کند. کسی که خود را می‌کشد تا از وضع ناراحت فرار کند، شخص خود را به عنوان وسیله برای یک غایت نسبی، یعنی وضع قابل تحمل تا آخر عمر، به کار می‌برد. مردی که برای تحصیل منفعتی وعده‌ای می‌دهد که هرگز قصد انجام آن را ندارد، یا می‌داند که هرگز نخواهد توانست آن را بجا بیاورد، از شخصی که به او وعده می‌دهد به عنوان وسیله‌ای برای غایتی نسبی استفاده می‌کند.

می‌توان گفت که کانت از این اصل در رساله **صلح دائم** [جاویدان] استفاده می‌نماید. پادشاهی که از سربازان خود در جنگهای تهاجمی برای عظمت خود یا کشورش استفاده می‌کند، موجودات عاقل را به عنوان وسیله صرف برای غایت مطلوب به کار می‌برد. به نظر کانت ارتشهای منظم حاضر باید به مرور زمان ملغی شوند، زیرا اجیر کردن افراد انسانی برای کشتن یا کشته شدن متضمن این است که آنها به عنوان وسایلی صرف در دست دولت به کار بروند، و این نمی‌تواند به آسانی با **حقوق بشریت**، که مبتنی بر **ارزش مطلق موجودات عاقل من حیث هی است**، سازگار باشد.

نک. کاپلستون فردریک، **کانت**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۵، صص ۱۹۱-۱۹۰.

۳۲. سعادت: در زبان لاتینی *Felicitas*، در زبان آلمانی *Glück, Glückseligkeit*، در زبان انگلیسی *Happiness*، در زبان ایتالیایی *Felicità* و در زبان فرانسوی *bonheur*.

[به اعتقاد کانت سعادت (*Glückseligkeit*) «ارضاء تمامی تمایلات ماست، چه از نظر وسعت یعنی کثرت، چه از لحاظ قوت، یعنی میزان، و چه از نظر طول زمان یعنی مدت».

(kant, *Critique de la raison pure, Méthode transcend, ch. II, 2^e section in Lalande A., op.cit.*, p.116.

۳۳. همانطور که دیده می‌شود، هر یک از مقوله‌های: آزادی - امنیت؛ مرتبت انسانی - سعادت؛ حق - صلح، تقابل میان «آزادی صوری» و «آزادی واقعی» را به نمایش می‌گذارد، و این در واقع همان تضادی است که میان «حقوق - آزادیها» (حق انجام، رفتار) و «حقوق - مطالبات» (حق به دریافت یا انتفاع) وجود دارد. تضاد میان لیبرالیسم و سوسیالیسم نیز ناشی از همین تقابل است.

Cf. Ferry L., Renault, *philosophie politique*, 3: *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF., 1985, pp. 26 sqq. in Bourgeois B., *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, 1990, p. 8.

برای درک بهتر حقوق - آزادیها، و حقوق - مطالبات ناگزیر از توضیحات زیر هستیم:

حقوق بشر را فقط با توجه به طبیعت و محتوایی که دارد می‌توان تحلیل کرد. تا به حال، هیچ کس منکر آن نبوده است که هر انسان، طبعاً دارای تواناییها یعنی اختیاراتی است در انجام آگاهانه عمل، یا داشتن رفتاری معین؛ در به دست آوردن، خواستن یا رد چیزی و، مهمتر از همه، صیانت نفس. اگر درست دقت کنیم در می‌یابیم که هیچ یک از این اختیارات، «حق» نیست. برای آن که اختیار، حق شود باید موضوع وضعیتی ویژه گردد؛ وضعیت حقوقی. از این رو، لازم و کافی است که هر اختیار در قالب قاعده حقوقی مقام گیرد؛ به این صورت که با قاعده مقبولیت یابد، محدودیتهایی بر آن وارد گردد، سازمان بگیرد (یعنی مشروعیت، تغییر و تبدیل، و تصدیق آن، تابع سیستمی معین شود)، انضباط یابد و موضوع امر و نهی گردد. به همین سبب، هیچ حقی بدون قاعده متصور نیست، و هیچ حقی وجود ندارد که نتوان آن را امتیاز نامید. البته، بسیاری از این اختیارات در قلمرو حقوق وارد نشده، یا با حقوق بیگانه بوده‌اند، مثل خودکشی که اقدام به آن متضمن هیچ اثر حقوقی برای کسی که به این کار دست زده، نبوده است. دسته‌ای از این اختیارات با شخص مرتبط نبوده؛ بلکه فقط با شرایط زیست وی سر و کار داشته‌اند، مثل انتخاب همسر که امری غیرحقوقی است. در چنین مواردی قاعده حقوقی فقط به صورتی استثنایی به مداخله می‌پردازد (الزامات مربوط به بلوغ، تک همسری، ممنوعیت ازدواج با محارم).

البته، امتیازاتی که جامعه حقوقی پوشیده‌اند، با آن که هر یک مقوم حق است، همه، حقوق بشر نیستند؛ شرط استقرار هر گونه رابطه اجتماعی، اعمال حقوقی (حق‌هایی) است که با مردم آمیزی افراد ملازم دارند. بسیاری از این حق‌ها مستقیماً به شخص انسان مربوط نمی‌شوند، بلکه بیشتر با عملی حقوقی (مثل قرارداد) یا چیزی دیگر سر و کار دارند: حقوق طلبکار در قبال بدهکار یا مالک در قبال مستأجر یا برعکس، از جمله این حقوق به شمار می‌آیند. به همین سبب، می‌توان حق مالکیت را از محدوده حقوق بشر خارج کرد، زیرا به رغم ادعاهایی که شده، هیچگاه ثابت نشده است که مالکیت خصوصی از انسان جداناپذیر است، یا لازمه وجود اوست.

خلاصه کلام آن که، **حقوق بشر، اختیاراتی است ضابطه‌مند (یعنی اختیاراتی که با قاعده حقوقی به نظم درآمده باشد) که هر شخص، فی‌نفسه در روابط با اشخاص دیگر و یا با دولت، دارای آنهاست.** البته، این تعریف بدان معنا نیست که حقوق بشر همانند تعریف واحدی که دارد، دارای محتوایی یکسان است. اگر در عبارت حقوق بشر قدری تعمق کنیم، درمی‌یابیم کسره‌ای که بر ملابست مضاف (حقوق) و مضاف‌الیه (بشر) دلالت دارد، خود به این عبارت معنایی مضاعف می‌دهد. در صورت نخست، این کسره به معنای آن است که مضاف مخصوص مضاف‌الیه (اضافه تخصیصی)، متصل و متعلق بدان است، و عناصر اصلی وجود انسان یعنی جسم و تفکر هر دو را دربرمی‌گیرد. اما در وجه دوم، این کسره نشانه وجود اضافه نسبی است و از حقوقی خبر می‌دهد که با شرایط حیاتی و لازم زیست انسان که بیرون از عناصر اصلی وجود اوست، سر و کار دارد. بدین ترتیب، محدوده حقوق بشر نه تنها در عالم انتزاع قابل تعیین نیست، بلکه در عالم واقع قابلیت گسترش بسیار دارد، و به همین سبب محتوای آن بسیار متنوع است. از این رو، به حکم منطق، هیچ چیز مانع از آن نیست که قلمرو حقوق بشر هر روز، به تناسب اوضاع و احوال اجتماعی، گسترده‌تر شود و در نتیجه مقوله سومی به نام حقوق بشریت، مثل حق مردم در

تعیین سرنوشت، حق بر توسعه، حق بر صلح و یا به طور کلی حق بر زیست سالم و سعادت‌مندان، به دو مقوله‌ای که از آنها سخن به میان آوردیم، افزوده گردد.

با آن که از لحاظ نظری، تفکیک محتوای حقوق بشر به صورتی که گفته شد، مورد تردید قرار ننگرفته است، محتوای حقوق بشر را به اشکال دیگر نیز تفکیک کرده‌اند: یکی آن که میان حق ... و حق بر...، یعنی میان حق اقدام و حق اکتساب قائل به تفکیک شده و هر یک از این دو مقوله را با توجه به حقوق مربوط به جسم (حق حیات، حق بر تمامت جسمی)، و تفکر (حق بیان، حق بر کسب اطلاعات)، و وضعیت‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی (حق اعتصاب، حق کار، حق بر آموزش) به دسته‌های متفاوت تقسیم کرده‌اند.

تفکیک دیگر، ربطی به شخص، یا لوازم حیات انسان ندارد؛ بلکه به موضوع این حقوق مربوط می‌شود. با این تفکیک، میان حقوق مدنی و سیاسی از یک طرف، و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از طرف دیگر، قائل به تفاوت شده‌اند.

البته این تفکیک، با تفکیک قبلی چندان تفاوتی ندارد: حقوق مدنی و سیاسی کلاً همان مقوله اول در تقسیم‌بندی نخست (حق اقدام) و گاه بعضاً حق اکتساب (حق بر داشتن امنیت فردی) است. برای اطلاع بیشتر، نک.

Mourgeon J., *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1985, pp.7-11.



«کائنات اجزای هم هستند و با هم متحد
بی عدد اجرام هستی از زمین و از سما
چون زجمع جسمها آید چنین بنیادها
پس زجمع روحها بنگر چها گردد چها!»
مولانا*

۲

حقوق بین الملل و کلیت ارزشها

پس از خاتمه جنگ سی ساله^{۱۰۵} (۱۶۱۸ - ۱۶۴۸)، و زوال تدریجی امپراتوری مقدس روم، اروپای آن روزگاران با دو مسأله جدید روبرو شد، یکی آن که با از میان رفتن الگوی امپراتوری، و در نتیجه فقدان مفهوم خیر مشترک که به هر حال برای جامعه بین المللی^{۱۰۶} غایتی متعالی به شمار می آمد، چه مفهومی می توانست بشارت دهنده چنان خیری باشد؟ و دیگر

* غزلیات شمس، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶، ص ۱۰۴.
۱۰۵. جنگ سی ساله که جنگ عمومی اروپا نیز لقب گرفته است، علل بسیار داشت. از جمله، اختلافات ارضی، اختلافات خاندانهای سلطنتی و اختلافات دینی را می توان ذکر کرد. در سراسر مدت جنگ، اتحادیه ها و پیمانهای صلح محلی پی در پی تغییر می کرد. این جنگ را می توان مبارزه امرای آلمان و دولت های خارجی (فرانسه، سوئد، دانمارک و انگلستان) بر ضد وحدت امپراتوری مقدس روم و خاندان هابسبورگ دانست. خاندان اخیر در آن زمان بر اسپانیا، امپراتوری مقدس، اتریش، بوهم، مجارستان، بیشتر ایتالیا و هلند جنوبی فرمانروایی داشتند ... بر اثر این جنگها، آلمان ویران و خالی از سکنه و گرفتار قحطی شد، امپراتوری مقدس روم قالبی میان تهی گردید، انحطاط خاندان سلطنتی اتریش آغاز گشت و فرانسه مهمترین قدرت اروپایی شد. نک. دایرة المعارف فارسی، ج ۱.

106. International community = Communauté internationale.

❖ ۶۳ حق، صلح و منزلت انسانی ...

آن که با رها شدن مردم از سلطهٔ پاپ، و وسعت یافتن ضدیت‌های مذهبی یا تعارضهای ارزشی، صلح و اتحاد ملل چگونه میسر می‌گشت؟

تنها راه‌حل ممکن که به‌نظر رسید، استقرار حقوق بود، یعنی برقراری صلح با حق (در مفهوم عینی کلمه). به عبارت دیگر، چون در آن دوران خیر مشترک حدّی معین نداشت، و زمینه‌ای مساعد برای صورت‌بندی اخلاق کلی فراهم نبود، این‌طور به‌نظر رسید که می‌توان از مفهوم خود جامعه (Society) اصولی عقلانی استخراج کرد که به‌رغم همهٔ مشکلات، توافق بر سر آنها آسان باشد، مثل اصل وفای به عهد. به دنبال این فکر، حقوق، در حدّ مفهومی کلی، از منطق محض، عقل محض، استخراج گردید، اساساً از اخلاق جدا شد، و صرفاً به تبیین صورت کلی قاعده پرداخت، و در نتیجه اصلی را تدارک دید که اصل همبودی^{۱۰۷} آزادیها لقب گرفت، و همانند عقل، اعتباری کلی به‌دست آورد. یک چنین حقی (در مفهوم عینی کلمه) که هیچگاه نمی‌توانست هدف یا غایتی را دنبال کند، خود، شرطی شد برای همبودی اهداف و اراده‌های متباین، مثل حق برابری حاکمیت‌ها، حق انعقاد قرارداد (یا معاهده) و تبادل.^{۱۰۸}

در حوزهٔ اندیشه‌های فلسفی، فضل تقدم با کانت است که این آموزه را به‌صورتی روشن با مفهوم ارادهٔ مختار بیان کرد؛ بدانگونه که اشیاء فی‌نفسه دارای ارزش نیستند و نمی‌توان هیچ‌خیری را با توجه به خصوصیات شیء تعریف کرد. اصل ارزشها در قابلیت اراده‌ای که با قاعدهٔ کلی تعیین یافته باشد، یافت می‌شود. نتیجهٔ چنین آموزه‌ای آن است که اولاً،

107. Coexistence.

108. Ewald F., *Colloque de La Haye 1983*, Nijhoff, 1984, p. 51.

هیچ هدفی فی نفسه عادلانه نیست و ثانیاً، عدالت همواره با اعتبار تراضی اراده‌ها مرتبط است.

با همه این احوال، رابطه میان اهداف و اراده‌های متباین (جزئی)، و شرط همبودی آنها (کلی) یعنی برابری^{۱۰۹} و تبادل،^{۱۱۰} و یا به عبارت دیگر رابطه جامعه بین‌المللی متشکل از فرهنگهای مختلف با نظام حقوق بین‌الملل که شرطی برای همبودی این فرهنگها قلمداد می‌شده است، در حال حاضر رابطه‌ای روشن نیست، زیرا گفته می‌شود که حقوق بین‌الملل در واقع جزئیة کلیه‌ای بیش نیست، یعنی قواعدش مجموعه قضایایی است که شمول موضوعشان جزئی و شمول محمولشان کلی است؛ به این معنا که مقررات کلی آن حافظ منافع بعضی دولتها، یعنی دولتهای غربی توسعه یافته است.

بنابراین، به جای آن که عدالت، در برابری حقوقی و شکلی دولتها خلاصه شود، امروزه وضع به گونه‌ای است که عدالت با ملاحظه ناموزونی‌ها، تفاوتها و نابرابری‌ها توجیه می‌گردد، و مهمتر از همه آن که تبعیض در رفتار، در نظام بین‌المللی حالتی نهادین پیدا کرده است. به همین سبب، این سؤال همواره مطرح بوده است که قرارداد یا معاهده چگونه می‌تواند فقط به صرف اعتبار شکلی خود، درست و عادلانه باشد؟ در اینجاست که کلیت قضایای حقوقی به نفع نابرابریها و تفاوتها پس می‌نشیند؛ تا آن حد که هر دولت یا گروهی از دولتها که به ارزشهای کلی استناد کند، بی‌درنگ معلوم می‌شود که انگیزه هر یک از آنها در انجام این کار در واقع دفاع از منافع شخصی خود بوده است. طبیعی است که در چنین اوضاع و احوالی نظام قراردادی، جای خود را به وفاق عام *Consensus*

109. Egalité.

110. Réciprocité.

دهد.^{۱۱۱} وفاق عام، درست درجهتی خلاف جهت قرارداد حرکت می‌کند، زیرا وقتی محقق شود، دیگر نشانی از توافق صریح دولتها بر سر این یا آن مسأله بین‌المللی در آن به چشم نمی‌خورد. وفاق عام اصولاً به معنای سکوت درباره آن مسائلی است که تفرقه‌افکن است. وفاق عام شکل مرسوم و متداول تراضی در جامعه‌ای است که اعضای آن نامتجانس، و منافع موردنظر اعضا نیز بسیار متفاوت است. در چنین جامعه‌ای، سازمان اجتماعی اداره امور به گونه‌ای است که دولتها برای اجابت نیازهای روزمره باید تا میزانی معین، همبستگی خود را حفظ کنند. تنها وسیله حفظ این همبستگی عینی، وفاق عام است. البته وفاق عام کلیت موجود در قاعده حقوقی را ندارد، زیرا به سبب ثنویت اصول و قواعد آن از محتوایی یکدست برخوردار نیست. «وفاق عام اصولاً ضعفی کلی دارد که در وجود شروط و دیدگاههای دولتهای شرکت‌کننده در تهیه متن خلاصه می‌شود. این دیدگاهها و شروط که غالباً به متن مورد توافق ضمیمه می‌شود، گاه بسیار مبهم است؛ تا آن حد که در مواردی دلالت بر امتناع از پذیرش دارد؛ گو آن که این شروط و دیدگاهها از اساس نمی‌بایست چنان باشد که در مبانی وفاق عام خلل ایجاد کند و آن را از اعتبار بیندازد».^{۱۱۲} به‌طور کلی، وفاق عام، مبین مصالحه یا بده‌بستانی مبهم است، و به همین سبب، در اوضاع و احوال فعلی جامعه بین‌المللی، به جای آن که قاعده حقوقی یا وفاق عام نظامی بیرونی برای اختلافات، و وسیله‌ای برای حل آنها باشند، خود، موضوع اختلاف و محور اصلی کشمکشهای بین‌المللی شده‌اند.

۱۱۱. در حال حاضر، کنفرانسها و سازمانهای بین‌المللی از این آیین در حد گسترده‌ای استفاده می‌کنند.

۱۱۲. نک. فلسفی، هدایت‌الله، *حقوق بین‌الملل معاهدات*، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰.

حال، سؤال این است که آیا در جامعه بین‌المللی ارزشی اجتماعی وجود ندارد که بتواند در حد خود مقوم کلیت قواعد اساسی حقوق بین‌الملل باشد؟ زیرا، همانطور که دیدیم چنان ارزشی نه در اخلاق عملی (Morale) بین‌المللی وجود دارد و نه در ارزشهای دیگر و نه در شکل منطقی یا عقلی قواعد حقوقی.^{۱۱۳} حقوق طبیعی عصر کلاسیک (توماس اکویناس و یا گروسیوس) نیز در این وادی کاری از پیش نبرده است.^{۱۱۴} مهمتر از همه آن که اصل حاکمیت دولتها، برخلاف آنچه در نظامهای ملی دیدیم، مانع از آن است که منافع فردی دولتها در جهت خیر عمومی آنها حرکت کند. سیستمهای داخلی که هریک به نوعی حافظ و مدافع ارزشهای درونی نظام حقوقی خود هستند، برای حفظ نتایج عملی این ارزشها، در دوران گذشته یعنی اعصاری که اصل تعدد مطلق فرهنگها^{۱۱۵} حاکم بر روابط بین‌المللی بود، یکدیگر را تا سرحد ممکن نفی می‌کردند؛ چندانکه تعصب‌های قومی ناشی از این طرز تفکر امکان هرگونه مبادله فرهنگی را از میان برده بود؛ اما پیدایش نیازهای جدید و گسترش علم و فن در تمامی زمینه‌ها، و میل این دولتها به حل مسائل مشترک سبب شد تا این فرهنگها با یکدیگر تلاقی کنند. با این حال، هرگاه به دلایل سیاسی شکافی میان آنها پدید آمده، و در نتیجه هریک خود را فراتر یا فروتر از دیگری احساس کرده است، مبادله و گفتگو جای خود را به تعارض و تخاصم داده و امکان هرگونه تبادل را از میان برده است. در نتیجه، حقوق بین‌الملل که، الزاماً باید حاصل و نتیجه اختلاط ارزشهای مختلف فرهنگی باشد، خود، مرکز

113. Cf. Gardies J-L., "La structure logique de la loi", in *Archives de philosophie du droit, op. cit.*, pp. 109-121.

114. Cf. Courtois G., "La loi chez Spinoza et St. Thomas d'Aquin", in *Ibidem*, pp. 159-189.

115. Plurality=Pluralité.

همه اختلافات و نابسامانیها شده و بحرانی سخت در جامعه بین‌المللی به وجود آورده است؛ تا آن حد که تکثر فرهنگها^{۱۱۶} و عدم امکان سازش آنها با یکدیگر، آینده حقوق بین‌الملل، یعنی نظامی را که کار اصلی آن حل و فصل اختلافات بین‌المللی است، به مخاطره افکنده، و به همین علت دیری نمانده که اصول فراحقوقی این نظام که الزاماً در وضع و تدوین قواعد آن تأثیر بسیار دارد، درهم بریزد و از هرگونه محتوا تهی شود.

با بررسی اوضاع و احوال کنونی جامعه بین‌المللی، و توجه به این نکته مهم که منطق حاکم بر روابط بین‌الملل ملغمه‌ای است از رابطه قدرت، همکاری، و برابری،^{۱۱۷} می‌توان معتقد بود که دولتهای عضو جامعه بین‌المللی برای ادامه همزیستی، و براساس منشور ملل متحد سه راه پیش رو دارند:

اول آن که برای اداره امور خود، سیستمی را بپذیرند که هم مسلط بر تمامی فرهنگها باشد، و هم قائل به تساهل و مدارای با آنها. در این حالت، سیستم مسلط می‌تواند سیستمی ملی باشد یا چند ملیتی یا فراملی.

مسلط بودن این سیستم اصولاً بدان معناست که غالب دولتهای عضو جامعه بین‌المللی، با تصور این که پلورالیسم حاکم، سیستمی اجتماعی - فرهنگی است که با رعایت اصول و ارزشهای مورد اعتقاد آنها، منافع جمعی را تأمین می‌کند، به سیستم مزبور اقتداء کرده باشند؛ هرچند در عمل معلوم گردد که آن سیستم در واقع تأمین‌کننده منافع قدرتهایی است که برای تسلط بر امور جهان، مدعی خیر عمومی شده‌اند. تساهل و مدارا نیز به این معناست که این قدرتها به شرطی به دولتهای ضعیف اجازه ورود به

116. Pluralisme.

117. Cf. Sur S., "Système juridique international et utopie", *Archives de Philosophie du droit*, tome 32, Sirey, 1987, p. 41.

جمع خود را داده که آنها مقررات مبتنی بر فرهنگ مسلط را رعایت کنند و بدانها پایبند باشند؛^{۱۱۸} در غیر این صورت، قدرت یا قدرتهای مسلط، نظم مورد نظر خود را بر آنها تحمیل، و دولتهای ضعیف یا تحت تسلط نیز در واکنش به این عمل، در روابط بین‌الملل اختلال خواهند کرد.

دوم آن که، نظام جامعه بین‌الملل را بر دو اصل اساسی استوار بدانند: یکی اصل منافع عمومی، و دیگری اصل تکثیر سیستمهای اجتماعی - فرهنگی؛ چندانکه به موجب اصل نخست، مسائل مرتبط با منافع عمومی به حقوق بین‌الملل محول، و مسائل مربوط به سیستمهای اجتماعی و فرهنگی به خود دولتها واگذار شده باشد؛^{۱۱۹} مگر آن که در حوزه ارتباطی آن سیستمها مسأله‌ای ایجاد شود که مخل نظم عمومی بین‌المللی باشد.

سوم آن که، همزیستی میان خود را از یک طرف، بر اصل تفاوت یکی با دیگری، و از طرف دیگر بر اصل برابری دولتها با یکدیگر مبتنی سازند،^{۱۲۰} تا آن که به موجب این دو اصل، سیستمهای اجتماعی - فرهنگی بر اساس الگوی پلورالیسم برابری در تفاوت، نظم و نسقی مطلوب بگیرد. در چنین وضعیتی، جامعه بین‌المللی جامعه‌ای است که در آن، دولتها، هم با یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز دارند، و هم مطالبات فرهنگی خود را در قالب معاهده، موافقتنامه یا هر نوع وفاق دیگر منعکس می‌کنند. به همین سبب، سرنوشت حقوق بین‌الملل و میزان رشد یا زوال آن، متغیری می‌شود از قابلیت دولتها در حل اختلافات موجود، و همچنین تعاملات آنها در رسیدن به توافق بر سر منافع متفاوت. در غیر این صورت، جامعه بین‌المللی

۱۱۸. نک. ماده ۴ منشور ملل متحد.

۱۱۹. نک. بند ۷ از ماده ۲ منشور ملل متحد.

۱۲۰. نک. بند ۱ از ماده ۲ منشور ملل متحد.

در سلطه دولتهای قوی‌تری قرار می‌گیرد که الزاماً حاضر به مدارا با سایر دولتها نیستند.

سه الگویی که به آنها اشاره شد، فقط در صورت منفرد خود، مورد مطالعه قرار گرفت، چنان‌که امکان دارد این شائبه به وجود آید که جامعه بین‌المللی، در عمل، می‌تواند با انتخاب فقط یکی از این الگوها به حیات خود ادامه دهد. حال آن‌که واقع امر چنین نیست، و جامعه بین‌المللی غالباً به تناسب اوضاع و احوال اجتماعی زمان به صورتی ضعیف و غیردقیق، از همه این الگوها استفاده کرده است.

در حال حاضر که همه دولتها ظاهراً به سمت جهانی شدن گام برمی‌دارند، به نظر می‌رسد که پلورالیسم اجتماعی - فرهنگی دچار تضادی درونی شده است، به این صورت که دولتهای عضو جامعه بین‌المللی در عین حالی که از کلیت مقررات اساسی حقوق بین‌الملل دفاع می‌کنند، رفتار آنها سمت و سویی فردی دارد، و ملاک آنها، در عمل، ارزشهای خاصی است که در قیاس با منافع کلی جامعه بین‌المللی، مبین منافع شخصی (جزئی) آنهاست. به عبارت دیگر، در اوضاع و احوال کنونی عالم، تمامی سیستمهای بزرگ اجتماعی - فرهنگی مدعی طرفداری از ارزشهای کلی جهانی هستند؛ اما در عمل، هریک از آنها نه تنها مدافع ارزشهای فرهنگی خویش است، که در تحمیل آن ارزشها بر دیگر دولتها نیز مصمم است، و حتی می‌کوشد که بینش شخصی خود را از ارزشهای جهانی و خصوصاً انسان، بینشی کلی جلوه دهد.

بنابراین، قبل از هر چیز باید دید آن/ارزشی که به اعتبار محتوایش ماهیتی متعالی دارد، یعنی مطلق و کلی است، و فارغ از هرگونه آیینی

خارجی^{۱۲۱} قابل تحقق است، کدام است؟ مسلم است که چنین ارزشی تابع مرز جغرافیایی و تاریخ معینی نیست، و اصول و قواعدی که از آن نشأت می‌گیرند، ثابت و لایتنیرند؛ هرچند که ابزار و مکانیسمهای تحقق آنها متغیر و غیر ثابت و اتفاقی باشند.^{۱۲۲}

این ارزش کلی و مطلق که در تعریف حقوق بشر، مردم، و همچنین استقرار حقوق بین‌الملل تأثیر دارد، انسان را به لحاظ نژاد، طبقه، ملیت، فرهنگ یا مذهب خاص مورد توجه قرار نمی‌دهد، زیرا اگر چنین کند، اندیشه‌ای بر جهان حاکم می‌گردد که نتیجه‌ای جز تفرقه و تشتت نخواهد داشت.^{۱۲۳}

توجه به انسان، آنچنان که هست، و آنطور که می‌نماید، اندیشه‌ای نو در جهان پدید می‌آورد که براساس آن، همزیستی میان سیستمهای اجتماعی - فرهنگی به شکل زندگی مشترک، و مشارکت پدیدار می‌گردد، زیرا به همه اجازه می‌دهد که در کانون مشترک بشریت به حیات خود ادامه دهند، و هریک از آنها در واقعیتی مشترک یعنی همان بشریت سهیم باشد: ما در بشریت زندگی می‌کنیم، و بشریت در ما خانه کرده است. به همین سبب، در دنیای پلورالیستی امروز، حقوق بین‌الملل باید نه تنها حقوق میان دولتها، که اولاً و قبل از هر چیز حقوق بشریت در قبال دولتها باشد.

۱۲۱. آیین، مجموعه قواعدی است که برای استقرار حقوق و وضعیتهای ناشی از آن ضرورت دارد.
۱۲۲. با همه این احوال، این واقعیت را نمی‌توان نادیده گرفت که خلأ میان محتوای قواعد اساسی و آیین تحقق آنها، و امکان پر کردن آن با ابزاری مناسب، مسأله‌ای است که حل آن در تعیین سرنوشت حقوق بین‌الملل بسیار مؤثر است؛ منتها چنین ابزاری در قیاس با آن ارزش مطلق و کلی، امری ثانوی است.
۱۲۳. به همین دلیل، کانت نیز فکر استقرار حکومت جهانی [که طبعاً مدافع و حافظ منافع فرهنگ مسلط است] را به کنار گذاشته، و از فدراسیون بین‌المللی مرکب از دولتهای دارای حاکمیت سخن به میان آورده است. نک. Renault Alain, Kant aujourd' hui, Paris, Aubier, 1997, pp.433 ss.

اصل کلی فراحقوقی آن نیز باید نه تنها صلح میان دولت‌ها که همان بشریت و آینده آن باشد.^{۱۲۴}

البته، مفهوم بشریت، مفهومی نیست که حدودی روشن و دقیق داشته باشد. این است که در تقدیس آن نباید گزافه‌گویی کرد، زیرا به اعتقاد کسانی، این احتمال وجود دارد که به نام بشریت از آن مفهوم سوءاستفاده شود و در نتیجه دولتهای خودکامه، بشر را به دامی دیگر اندازند. این اعتقاد نیز وجود دارد که بشریت مفهومی ویرانگر است که اعتبار هر حق را منوط به اصول‌گرایی حقوق بشر می‌کند؛ چیزی که با حاکمیت دولتها چندان سازگاری ندارد.^{۱۲۵}

با این همه، سوء استفاده دولتهای خودکامه از مفهوم بشریت و ناسازگاری بعضی دولتها با این مفهوم، آن‌هم به نام حاکمیت، قاعدتاً نباید مانع از این شود که میان حکومت قانون و بشریت، میان حق و صلح رابطه‌ای نزدیک ایجاد گردد و در نتیجه اختیار هر دولت بتواند براساس قانون کلی آزادی، با اختیار دیگری متحد شود.

۱۲۴. البته این نظریه به صورتی انتزاعی در اندیشه‌های ویتوریا (۱۴۸۰-۱۵۴۶) دیده می‌شود: به اعتقاد وی، جامعه بین‌المللی *Communauté internationale* حاصل خوی مردم‌آمیز افراد انسانی است، و حقوق بین‌الملل، واسطه این خوی و خصلت. در اندیشه ویتوریا، حقوق بین‌الملل مفهومی مضاعف دارد: یکی حقوق جهانی نوع انسان *Jus gentium*؛ و دیگری حقوق دولتها در روابط متقابل *Jus inter gentes*. به نظر وی، جامعه بین‌المللی بر جامعه داخلی برتری دارد، زیرا غایت آن تأمین خیر مشترک کل اعضا *Bonum commune totius orbis* است.

برای اطلاع بیشتر، نک.

Legohérel Henri, *Histoire du droit international public*, Paris, PUF, 1996, pp. 24-26;

Truyol y Serra Antonio, *Histoire du droit international public, op. cit.*, pp. 50-52.

125. Delmas-Marty Mireille, *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Seuil, 1998, p. 185.

با تمامی این تفاسیل، سؤال این است که آیا در اوضاع و احوال کنونی عالم که ستیز بر سر منافع همچنان بر دوام است، می توان مدعی بود که حقوق بین الملل دارای چنین سمت و سوی است؟
برای پاسخ به این سؤال، ابتداء باید تعاملات حقوق بین الملل و پلورالیسم فرهنگی را مطالعه کرد، و سپس به این مطلب پرداخت که آیا حقوق بشریت دارای مفهومی اصیل است؟

الف - حقوق بین الملل و تعدد فرهنگها

حقوق بین الملل، مخلوق دولتهایی است که به رغم داشتن وجوه مشترک صوری، با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. به همین سبب، حقوق بین الملل را می توان مخرج مشترک تفاوتها دانست. حقوق بین الملل از این دیدگاه، فن و روشی است برای ایجاد اتحاد میان فرهنگهای مختلف.^{۱۲۶} حاصل و نتیجه کار حقوق بین الملل نیز مشترکات فکری و عملی تابعان آن است، که اصطلاحاً به آن جامعه بین المللی^{۱۲۷} می گویند. از همین رو، اگر در جامعه بین المللی تکان یا جنبشی به وجود آید، بی درنگ در حقوق بین الملل منعکس می گردد و آشکارا قوت یا ضعف آن را نمایان می سازد. در این قبیل موارد، نباید تصور شود که حقوق بین الملل دچار بحران شده است. بحران واقعی همیشه از آن جامعه بین المللی است که در مسیر رشد و یگانگی - که اساساً مسیری پرتنش است - دچار مشکل و ناسازگاری فرهنگهای اجتماعی مختلف شده است. نوسانهای حقوق بین الملل در این حالت، ترجمان تکانها و نوسانهای تاریخ است.

126. Weil P., "Le droit international en quête de son identité"; *RCADI*, 1992, p. 87.

127. International community = Communauté internationale.

در حال حاضر که جامعه بین‌المللی میدان مبارزه فرهنگی‌های مختلف شده است، و حقوق بین‌الملل تجلی‌گاه این‌گونه تعارضها و اختلافات، سخن بر سر این است که حقوق بین‌الملل چگونه می‌تواند با وجود چنین تعارضهایی که بیشتر آنها بر سر انسان و جوامع متشکلی است که هریک با منطقی خاص تلاش می‌کند ارزشهای اساسی و غایات تاریخی خود را بر جامعه بین‌المللی تحمیل کند، کلیت و دوام داشته باشد؟

در جامعه بین‌المللی امروز تعارضی اساسی وجود دارد: از یک‌طرف، جامعه بین‌المللی به علت وابستگی متقابل اعضاء به یکدیگر مبین نیاز مبرم دولتها به نظامی مشترک است که بتواند با مقرراتی منسجم اتحادی جدید میان دولتها پدید آورد؛ اما از طرف دیگر، مبارزه سیستمهای مختلف فرهنگی - اجتماعی بر سر مباحث اساسی زیست روزمره، خصوصاً در عرصه توسعه، تعارضی ایدئولوژیک و فرهنگی میان دولتها به وجود آورده و در نتیجه آنها را از یکدیگر دور ساخته است. علت این تعارض قبل از هر چیز وجود محیط (دنیای) واحد، و اجبار ملتها به زیستن در محیط مشترک، و حق هریک از آنها به داشتن تفاوت با دیگری است.^{۱۲۸} به همین سبب، امکان دارد این توهم پیش آید که همکاری بین‌المللی اصولاً در چنین

۱۲۸. حق به داشتن تفاوت به این معناست که هیچ انسانی مجبور نیست شیوه زندگی، رفتار، یا باور خود را به صورتی که دیگران مایلند، درآورد. حق به داشتن تفاوت، نتیجه مستقیم آزادی در این مفهوم است که هر کس می‌تواند به هر صورتی که مایل است عمل کند، مشروط بر آن که به دیگران ضرر نرساند. این حق، حق واقعی بشر است. البته حق به داشتن تفاوت متضمن معافیت از رعایت این یا آن حق بشری، که اعتباری کلی دارد، نیست. حق به داشتن تفاوت در عرصه حقوق بشر به معنای حق به انجام رفتاری متفاوت با رفتار دیگران است، به شرط آن که اعمال این حق، حقوق بشر را پایمال نکند.

Cf. Vedel G., "Les droits de l'homme: Quels droits? Quel homme?", *Mélanges René-Jean Dupuy*, Paris, Pédone, 1991, pp. 355-356.

در حوزه روابط بین‌الملل نیز حق به داشتن تفاوت به معنای آن است که هیچ دولتی مجبور نیست شیوه زندگی، رفتار یا باور خود را به صورتی که دیگر دولتها مایلند، درآورد؛ مگر آن که اعمال این حق، حقوق بشر را پایمال سازد.

محیطی امکان پذیر نیست. البته شمار بسیار زیاد گردهمایی‌های بین‌المللی، موافقتنامه‌ها و همچنین دیدارهای مکرر رهبران دولتها با یکدیگر، عملاً نشان می‌دهد که چنان فکری زاییده توهماتی صرف است؛ گو آنکه همکاری اصولاً تعارض را از میان نمی‌برد، و هر همکاری در نهایت باز تنشهایی میان طرفهای همکاری یا دولتهای ثالث پدید می‌آورد، که خود، نیاز به همکاریهای دیگر دارد. با این حال، آنچه اهمیت دارد آن است که سیستمهای فرهنگی - اجتماعی شاخصهایی باشند برای سنجش اعتبار روابط بین‌الملل. حال، باید دید که مقررات موضوعه بین‌المللی، این شاخصها را چگونه تعریف کرده و برای آنها چه قدر و منزلتی قائل شده‌اند. آنگاه به این مطلب پرداخت که حقوق بین‌الملل در قبال سیستمهای ارزشی، و رفتارهای ناشی از آنها، چه واکنشی از خود نشان داده است.

یک - فرهنگ^{۱۲۹} اجتماعی و مقررات موضوعه بین‌المللی

فرهنگ، در مفهوم محدود خود، با علم، تکنولوژی، ایدئولوژی، سیستم سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی تفاوت دارد. در این مفهوم، فرهنگ متضمن فعالیت‌های ادبی و هنری است. البته این مفهوم عملاً حوزه گسترده‌تری پیدا کرده و علم و فن را نیز در بر گرفته است؛ اما همچنان از امر سیاسی، اجتماعی، اقتصادی منفک مانده است.

مردم‌شناسان اعتقاد دارند که حوزه فرهنگ از آنچه گفته شده، وسیع‌تر است. به نظر بعضی از آنها، فرهنگ آهنگ هر فعالیت‌های، بجز فعالیت‌های غریزی، در بر می‌گیرد. مثل معارف، اعتقادات، مکاتب فکری، مذاهب، اخلاق، نهادهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و حقوقی، علم و فن، نحوه عمل کردن، فکر کردن و احساس کردن؛ گو این که برخی دیگر از آنان، این تعریف را تعدیل کرده و فرهنگ را مجموعه‌ای از نهادها و

129. Culture = Culture.

ارزشها دانسته‌اند.^{۱۳۰}

منشور ملل متحد، فرهنگ را در مفهوم محدود آن به کار گرفته،^{۱۳۱}

130. De Lacharrière G., "La production et L'application du droit international dans un monde multiculturel", *Colloque de La Haye, op.cit.*, pp. 67-68; Routledge, *Encyclopedia of Philosophy, op. cit.*, definition of culture.

۱۳۱. عنوان یونسکو (UNESCO)، سازمان ملل متحد برای تربیت و علم و فرهنگ، خود مبین تفکیک مفهوم فرهنگ از سایر مفاهیم است. اعلامیه اصول حقوق بین‌الملل درباره روابط دوستانه و همکاری میان دولت‌ها (قطعنامه ۲۶۲۵(۲۵) - ۲۴ اکتبر ۱۹۷۰) نیز متذکر این نکته شده است که «دولتها باید در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و همچنین علمی و فنی با یکدیگر همکاری کنند».

اما منشور ملل متحد، علم و فن را در مفهوم فرهنگ داخل کرده؛ خصوصاً آنجا که از «فرهنگ عقلانی» سخن گفته و آن را در کنار اقتصاد، امر اجتماعی و بهداشت عمومی جای داده است:

(نک. جزء ب از بند یکم ماده ۱۳؛ جزء ب از ماده ۵۵؛ بند ۱ از ماده ۵۷؛ بند ۱ از ماده ۶۲). اما به هر حال، فرهنگ همچنان از امر سیاسی، امر اجتماعی و امر اقتصادی جدا مانده است.

میثاقهای ۱۹۶۶ درباره حقوق بشر نیز حقوق فرهنگی را از حقوق اقتصادی، اجتماعی، مدنی یا سیاسی منفک دانسته‌اند. علاوه بر این، اعلامیه ۲۴ اکتبر ۱۹۷۰ درباره روابط دوستانه و همکاری میان دولت‌ها یادآور شده است که «هر دولت حق دارد آزادانه، سیستم سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود را انتخاب کرده، توسعه دهد».

پیمان مربوط به حمایت از اموال فرهنگی در مخاصمات مسلحانه (۱۹۵۴) نیز فرهنگ را در مفهوم محدود آن مورد توجه قرار داده است.

رؤسای کشورها و دولت‌های غیر متعهد، در اعلامیه ۹ سپتامبر ۱۹۷۹ در هاوانا، از فرهنگ تعریفی مضیق به عمل آورده‌اند. آنطور که از مفاد این اعلامیه برمی آید، اعتقاد این کشورها آن بوده است که «رشد اقتصادی، با بالارفتن سطح آموزش، علم، فن، و همچنین فرهنگ ارتباطی نزدیک دارد». همانطور که دیده می‌شود، این اعلامیه به بعد فرهنگی توسعه مفهومی محدود داده است.

از آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می آید که متون بین‌المللی، اعم از آن دسته که مقررات بین‌المللی را بیان کرده یا آن دسته که به شکل گرفتن آن مقررات کمک نموده یا آنها را تعریف کرده است، جملگی به مفهوم محدود فرهنگ توجه نشان داده‌اند. با این حال، نظام بین‌المللی فقط در یک مورد (بند الف ماده ۷۳ منشور ملل متحد) فرهنگ را در مفهوم موردنظر مردم‌شناسان (مفهومی وسیع) به کار برده است.

به موجب این ماده: «اعضای ملل متحد که مسؤولیت اداره سرزمینهایی را که مردم آن هنوز به درجه کامل حکومت خودمختاری نائل نیامده‌اند، برعهده دارند. یا برعهده می‌گیرند ... موظف می‌شوند ...

الف) با احترام به خصوصیات فرهنگی اهالی سرزمین موردنظر، موجبات پیشرفت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و آموزشی آنان را تأمین کنند ...»

البته، این مورد که موردی مجرد است، تا آن حد قابل اعتنا نیست که بتواند در کلیت نظر مربوط به مفهوم محدود فرهنگ اخلال کند.

Cf. De Lacharrière, *op. cit.*, pp. 68-69.

و در قیاس با صلح و امنیت بین‌المللی، آن را در مرتبه‌ای فروتر از آن دو مفهوم قرار داده است. علت، آن است که ملل متحد با تجربه دو جنگ خانمانسوز، و برای محفوظ نگاهداشتن نسلهای آینده از بلای جنگ، قبل از هر چیز مصمم بودند که بر صلح و امنیت تأکید گذارند. این امر خود باعث شد که آنها از ایجاد ارتباط نزدیک میان مسؤلیت افروختن شعله جنگ، و عنصر فرهنگی غافل بمانند. علاوه بر این، در جنگ جهانی اول، رژیم‌های سیاسی حاکم بر کشورهای متخاصم با یکدیگر شباهت بسیار داشتند، و حتی بعضی از سران آنها با دیگر سران رابطه‌ای خانوادگی برقرار کرده بودند. در جنگ جهانی دوم نیز، فقط نظامهای آزادمنش، و خودکامه یا مستبد با یکدیگر به نزاع برخاسته بودند. بنابراین هیچگونه مسأله فرهنگی در میان نبود که آنها را به نزاع کشانده یا صلح و امنیت را به مخاطره افکنده باشد. البته آثار اختلافات فرهنگی فقط در حوزه‌های ارتباطی نازلتری قابل مشاهده بود.

پس از گذشت قریب به بیست و پنج سال از حیات سازمان ملل متحد، و پیوستن اکثر دولتهای جهان به آن، این سازمان توانست تعدد و تنوع فرهنگها را از لحاظ حقوق بین‌الملل مشروع اعلام کند و بر آن تأکید بگذارد. با این همه در اعلامیه‌ای که این سازمان درباره روابط دوستانه دولتها صادر کرد، و حاکمیت دولتها را متضمن حق انتخاب و توسعه سیستمهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دانست، حق انتخاب و

اعلامیه جهانی یونسکو درباره تفاوت فرهنگی (اعلامیه ۲ نوامبر ۲۰۰۱) فرهنگ را به این صورت تعریف کرده است: «فرهنگ عبارت است از مجموعه نشانه‌های شاخص معنوی و مادی، عقلانی و احساسی که معرف جامعه یا گروهی اجتماعی است، و علاوه بر هنر و ادبیات، دربرگیرنده شیوه‌های زیست، آشکال زندگی جمعی، سیستمهای ارزشها، آداب و رسوم و باورهاست».

Cf. <http://www.unesco.org/confgen/press>

توسعه سیستم فرهنگی را در آخرین مرتبه اهمیت قرار داد.^{۱۳۲} گذشته از این، در مقدمه منشور ملل متحد نیز دامنه تنوع فرهنگی محدود شده است، زیرا ملل متحد در این مقدمه به ایمان مجدد خود به حقوق اساسی بشر و به شأن و منزلت و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق میان مرد و زن و همچنین برابری میان ملتها تصریح کرده، و با این کار تنوع فرهنگی را در قیاس با آنچه جملگی آنها بر سر آن به توافق رسیده و به طور کلی اساس و پایه اتحاد آنها بوده است، کم اهمیت جلوه داده‌اند.^{۱۳۳} علت این امر آن بوده است که نویسندگان منشور اصولاً فرهنگ را پوسته و شکل خارجی تمدن،^{۱۳۴} یعنی آن مفهومی دانسته‌اند که میان بشریت مشترک است. به عبارت دیگر، به اعتقاد آنان، تمدن محتوای اساسی مشترکی دارد که در اشکال مختلف، یعنی در قالب فرهنگهای متفاوت، ظاهر می‌شود. به همین

132. "Tout Etat a le droit inaliénable de choisir son système politique, économique, social et *Culturel* sans aucune forme d'ingérence de la part d'un autre Etat".

Cf. Dupuy-P-M., *Grands textes de droit international public*, Paris, Dalloz, 1996, p. 82.

برای اطلاع از آموزه علمای حقوق بین‌الملل در این باره، رک.

Houben, "Principles of International Law Concerning Friendly Relations and Cooperation among States", *AJIL.*, 3, 1967.

Virally, "Vers un droit international du développement", *AFDI.*, 1965.

Sahovic, "Codification des principes du droit international des relations amicales et de la coopération entre les Etats", *RCADI.*, 1972, III, tome 137, pp. 249-308.

۱۳۳. به اعتقاد یکی از صاحب‌نظران «از سازمانی که اکنون [یکصد و هشتاد و اندی] عضو دارد و هر یک دارای فرهنگی متفاوت با دیگری است، نمی‌توان انتظار داشت که میان اعضای خود وفاقی مطلوب بر سر جزئیات حقوق مورد حمایت، ایجاد کند. این سازمان تنها می‌تواند از اعضای خود بخواهد که به منزلت والای انسانی و حقوق سیاسی انسان و همچنین حقوقی که بدون آنها انسان خوار و ذلیل است و نیز حقوقی که نقض آشکار یا تزلزل آنها تهدیدی برای جامعه مردمان آزاد به شمار می‌آید، صمیمانه احترام بگذارند».

Cf. Cot J.P., Pellet A., *La Charte des Nations Unies, commentaire article par article*, Economica, 1991, p.14.

134. Civilisation.

سبب، آنچه از ابتداء برای جامعه بین‌المللی اهمیت داشته همان محتوای یکسان تمدن بوده است، و نه صورتهای خارجی آن.^{۱۳۵} در عمل نیز، سازمان ملل متحد با داشتن چنین بینشی به تفاوتهای فرهنگی چندان واقعی نهاده است؛ چنانکه فی‌المثل هرگاه سخن از همکاری بین‌المللی در عرصه مسائل مرتبط با توسعه اقتصادی در میان بوده، این تفاوتها را از یاد برده است.^{۱۳۶} مبارزه با نژادپرستی در جامعه بین‌المللی نیز در همین جهت سیر

۱۳۵. اشاره ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری به مفهوم «تمدن» خود نشان می‌دهد که غرض نویسندگان اساسنامه از «ملل تمدن» آن نبوده است که «تمدن» را در مقابل «نامتمدن» قرار دهند، زیرا در ماده ۹ همین اساسنامه به «اقسام بزرگ تمدن» تصریح شده است. به موجب بند ج از ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری «اصول کلی حقوق که همه کشورهای جهان بر سر آن همداستان [باشند] از جمله منابع حقوق بین‌الملل به شمار آمده است، و به موجب ماده ۹ همان اساسنامه، قضات دیوان باید «... نماینده اقسام بزرگ تمدن و سیستمهای اصلی حقوقی جهان باشند».

Cf. De Lacharrière, *op.cit.*, p.70.

برای اطلاع از مفهوم «اقسام بزرگ تمدن»، آنگونه که مورد نظر نویسندگان اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری بوده است، نک.

Eyffinger Arthur, *La Cour Internationale de Justice, 1945-1996*, Kluwer, La Haye, 1996, pp. 178-254.

۱۳۶. با این حال در چنین قلمروی، با آنکه توسعه اقتصادی، همچون علوم و فنون، آرمانی وحدت بخش قلمداد شده، و جملگی دولتها همواره از فرایند منظم آن دفاع کرده‌اند، آنگاه که منافع خصوصی آنها مطرح شده، بی‌آنکه اصولاً به تفاوتهای فرهنگی یکدیگر اعتنایی کرده باشند، اعتقادات بیان شده خود را فراموش، و به گونه‌ای عمل کرده‌اند که گویی فقط منافع خصوصی آنها باید جهت‌دهنده چنان توسعه‌ای باشد. مستند تمامی آنها در این گونه موارد «مصالح ملی» بوده که اصولاً مفهومی مبهم و پیچیده است؛ اما کلاً دلالت دارد بر اینکه ضرورتهای ملی بر هر چیزی مقدم است. این مفهوم، در روابط بین‌الملل آنچنان مقبول طبع دولتها افتاده است که آن را در حد ارزشی مشترک پذیرفته، و در نتیجه از آن وسیله‌ای ساخته‌اند برای تخطی از اصول و قواعد شناخته شده بین‌المللی.

برای اطلاع از این مفهوم و زمینه‌های تاریخی آن در روابط بین‌الملل، نک.

Lazzeri C. et Reynié D. dir., *Le Pouvoir de la raison d'Etat et la Raison d'Etat: Politique et rationalité*, 2 vol., Paris, PUF., 1992; Meinecke F., *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes*, traduction française. M. Chevalier, Droz, Genève, 1973; Zarka Y. Ch., *Raison et déraison d'Etat*, Paris, PUF, 1994.

البته ما نمی‌خواهیم بگوییم که مسأله توسعه، فی‌نفسه، بین‌المللی نیست، و یا دولتهای ذینفع سخت در اشتباهند اگر بخواهند برای آن راه‌حلی پیدا کنند که متضمن نوعی همکاری ویژه در قلمرو امور مالی،

❖ ۷۹ حق، صلح و منزلت انسانی ...

کرده است. مسلماً هدف از چنین مبارزه‌ای در وهله نخست ارتقاء حقوق بشر بوده است، و به همین سبب تلاش سازمان ملل متحد و سایر مجامع بین‌المللی در این راه ستودنی است. با این حال و به رغم آنکه مبارزه با آموزه‌های مرتبط با برتری نژادی کاملاً موجه می‌نموده است، تأکید سازمان ملل متحد بیشتر بر ارزشهای وحدت‌بخش بشری بوده تا ارزشهای ملی. به عبارت دیگر، در این حوزه، آنچه مطمح‌نظر سازمان ملل قرار گرفته، وحدت نژاد بشری بوده است، نه تفاوت‌های فرهنگی میان اقوام و ملل؛ به این معنا که در این قلمرو، تمدن بین‌المللی، در حدی که آن را فرآورده مفهوم بشریت، و همچنین شاخص احساس، عمل و رفتار دولتهای عضو جامعه بین‌المللی بدانیم، بر مفهوم تفاوت‌های فرهنگی پیشی گرفته است.^{۱۳۷} بدین ترتیب مبارزه با نژادپرستی در قیاس با اصل پلورالیسم فرهنگی، در مرتبه اول اهمیت قرار گرفته، و در نتیجه شناسایی حکمی و موضوعی تفاوت فرهنگها را به مرتبه‌ای پایین‌تر از خود سوق داده است.^{۱۳۸} همانطور که دیده می‌شود، در این قبیل موارد ملاک حقوق بین‌الملل برای استخراج مخرج مشترک تفاوتها، علل و اسباب مرتبط با قدرت نظامی یا اقتصادی، و همچنین سیستمهای اقتصادی یا اجتماعی بوده است، نه علل و اسباب مرتبط

تجاری، صنعتی و فنی باشد. نوسازی و توسعه اروپای غربی پس از جنگ جهانی دوم فقط با ابتکار مکانیسمهایی بین‌المللی میسر شد: منظور ما از مقاومت دولتها در قبال اقدامات بین‌المللی و مطرح ساختن ضرورت‌های ملی، آن است که بگوییم مفهوم توسعه، مفهومی است که به سبب معلوم نبودن حد و حدودش، هنوز بر مصادیق خود منطبق نشده است. مسلم است که خمیرمایه این مفهوم، همان حق بر توسعه است که در اصالت، و همچنین در ارتباط آن با مفهوم بشریت، تردیدی نیست؛ منتها آیینی که بتواند چنین حقی را به طور کلی مستقر گرداند، هنوز ابداع نشده است.

۱۳۷. یونسکو، در یکی از نشریات خود، بی‌آنکه نژادپرستی را از لحاظ زیست‌شناسی مورد توجه قرار داده باشد، آن را دست‌آوردی فرهنگی اعلام کرده است. نک.

Dunn L.C. "Race et biologie" in *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO, 1973, p.136 in Lacharrière, *op.cit.*, p.71

138. *Id. loc. cit.*

با تفاوت‌های فرهنگی. البته، بجز در موارد استثنایی، مواردی وجود داشته است که حقوق بین‌الملل برای این تفاوت‌ها تدابیری اندیشیده است؛ منتها اهمیت این تدابیر بدان پایه نبوده که بتوان گفت حقوق بین‌الملل صرفاً و به طور مستقیم قاعده‌ای وضع کرده است که فی حد ذاته مخرج مشترک تفاوت‌های فرهنگی است. برابر دانستن دولت‌ها در قبول تعهدات بین‌المللی از جمله این تدابیر است، زیرا برای دولت‌ها این امکان را فراهم می‌آورد که با در نظر گرفتن ارزش‌های مورد قبول خود، بر سر منافع مختلف با یکدیگر تراضی کنند.^{۱۳۹} بدیهی است که در چنین مواردی، فرهنگ، در مفهوم وسیع کلمه، از جمله این ارزش‌هاست.

علاوه بر این مورد که فقط در قلمرو منابع حقوق بین‌الملل، و یا به عبارت بهتر شیوه‌های ایجاد قواعد حقوق بین‌الملل، قابل بررسی است؛ در حقوق بین‌الملل اصولی وجود دارد که به لحاظ ماهیت خود قواعد، و نه روش‌های ایجاد آن، به صورتی خاص پشتوانه تفاوت‌های فرهنگی دولت‌ها در روابط بین‌الملل بوده است، مثل حق مردم در تعیین سرنوشت خویش،^{۱۴۰} محدودیت توسل به زور در روابط بین‌الملل،^{۱۴۱} عدم مداخله در امور داخلی دولت‌ها.^{۱۴۲}

در حیطه زبان، تفاوت‌های فرهنگی نیز باعث شده است که در انشاء مقررات بین‌المللی به این عامل توجه شود؛ تا آن حد که «اصطلاحات معاهده در متون معتبر مختلف [بتوانند] دارای معنایی واحد باشند».^{۱۴۳} «در

۱۳۹. نک. بند ۱ از ماده ۲ منشور ملل متحد.

۱۴۰. نک. بند ۲ از ماده ۱ و ماده ۵۵ منشور ملل متحد.

۱۴۱. نک. بند ۴ از ماده ۲ منشور ملل متحد.

۱۴۲. نک. بند ۷ از ماده ۲ منشور ملل متحد.

۱۴۳. نک. بند ۳ از ماده ۳۳ معاهده ۱۹۶۹ وین.

حقوق بین الملل و در حوزه معاهدات بین المللی، هیچ زبانی بر زبان دیگر اولویت ندارد».^{۱۴۴}

در اعمال مقررات حقوق بین الملل نیز، تا آنجا که به اجراء و تفسیر آن مقررات مربوط می شده، به شکلی محدود، به تفاوتهای فرهنگی اهمیت داده شده است، مثل مورد ماده ۹ اساسنامه دیوان بین المللی دادگستری درباره انتخاب قضات آن دیوان.

اما، در حوزه مسائل مرتبط با جذب مقررات حقوق بین الملل در حقوق داخلی، حقوق بین الملل، تعهد دولتها را در قبال جامعه بین المللی تعهد به نتیجه دانسته، و به همین سبب، دست آنها را در انتخاب شیوه اعمال آن مقررات بازگذاشته است؛ تا آنجا که به هر دولت اختیار داده است با توجه به ارزشهای ملی خود، عوامل و آئینهای اجرایی این مقررات را تعیین کند. البته این امر نباید قاعدتاً هیچگونه تأثیری بر الزام دولتها در اجرای تعهدات بین المللی، و همچنین برابری آنها در قبال آن تعهدات، داشته باشد.

دو- واکنش حقوق بین الملل در قبال سیستمهای ارزشی و رفتارهای ناشی از

آنها

از ۱۹۴۵ تا به حال، حقوق بین الملل با توجه به تفاوتهای موجود میان دولتها، از جمله تفاوتهای فرهنگی، رشد و توسعه روزافزونی داشته است. این رشد و توسعه در مواردی، با اصلاح مقررات بین المللی یا تجدیدنظر در آنها توأم بوده است؛ تا آن حد که این اندیشه پدید آمده است که حقوق بین الملل، همگام با تغییرات و تبدیلات ارزشهای مختلف ملی و همچنین

144. Basdevant J., "La conclusion et la rédaction des traités et des instruments diplomatiques autres que les traités", *RCADI*, 1926, p.561.

دگرگونیهای به وجود آمده در ترکیب هیأت قانونگذاری بین‌المللی، در جهت خیر عمومی سیر کرده است. البته، این اندیشه تا آنجا که به وضع قواعد رفتاری بین‌المللی مربوط می‌شود، صحیح به نظر می‌رسد. اما مسأله این است که حقوق، فقط در مجموعه قواعد منظم اجتماعی خلاصه نمی‌شود. شرط لازم استقرار حقوق، وجود نهاد^{۱۴۵} و مکانیسم^{۱۴۶} است. هر قاعده، اصولاً ابزار یا وسیله عمل هر نظام حقوقی است، و به هیچ روی معرف نظام حقوقی یا عامل وحدت آن نیست. هر نظام حقوقی با نهادهایی که تعبیه می‌کند، به قاعده معنا می‌دهد و آن را واجد اثر می‌سازد. به همین سبب، قاعده، فی‌نفسه مبین پدیدار حقوقی (کلیت، و ضمانت اجراء) در تمامت مفهوم خود، نیست. برای آن که قاعده ضامن عینیت، یا به عبارت بهتر، کلیت و ثبات و آمریت خاص خود در قبال اشخاص، و در زمان و در مکان باشد، به نهاد و مکانیسم نیاز دارد، زیرا نهاد به قاعده عینیت می‌دهد و مکانیسم (یعنی ساخت و پرداخت مفاهیم در قالب نهاد) وسیله اجرای آن را معین می‌دارد.

وانگهی، برای آن که قاعده حقوقی بتواند به صورتی مؤثر به اجراء درآید، وجود خود قاعده به تنهایی بسنده نیست. ضمانت اجراء اصولاً عنصر مقوم قاعده حقوقی نیست که بتواند اثربخشی قاعده را مستقر گرداند. بدین ترتیب، قاعده حقوقی ضامن اجرای خود نیست؛ و هیچ قاعده حقوقی هم نمی‌تواند ضامن اجرای قاعده دیگر باشد، زیرا خود نیاز به ضمانت اجرای دیگر دارد و همین طور الخ. ضمانت اجراء، عنصر سیستم حقوقی، به جز خود قاعده، است. ضمانت اجراء، عنصری فراحقوقی نیست، زیرا اگر

145. Institution.

146. Mécanisme.

پذیرفته باشیم که ضمانت اجراء، وصف لازم قاعده حقوقی یا سیستم حقوقی است، نمی توان قبول کرد که این وصف، تمهیدی بیرونی باشد. با این حال، اگر ضمانت اجراء را عنصر سیستم حقوقی به شمار نیاوریم، دست کم می توانیم بگوییم که ضمانت اجراء واکنش سیستم حقوقی است که بیرون از قاعده قرار گرفته، و ضامن استقرار و اجرای عینی آن است.

قاعده حقوقی با عناصر دیگری مرتبط است، و به واسطه این ارتباط، نیروی خود را از آنها برمی گیرد. این عناصر، بی آنکه مکمل قاعده یا ملحق بدان باشند، بر قاعده تقدم دارند و ریشه و مبنای آن هستند، زیرا، قاعده حقوقی پیش از آنکه دستور زندگی اجتماعی باشد، سازمان، ساختار، و وضع جامعه ای را به نمایش درمی آورد که در آن، قاعده اعتبار پیدا می کند و به وسیله آن وحدت می یابد.

با آنکه حقوق بین الملل، در قیاس با سایر ارزشهای مورد قبول دولتهای عضو جامعه بین المللی (اقتصادی، سیاسی، ...) به ارزشهای فرهنگی کمتر اعتناء داشته است، تعهدات بین المللی دولتها جملگی در جهت حفظ و برپایی صلح و استقرار دادگستری میان ملتها و افراد سیر کرده است، تا آن جا که این فکر به وجود آمده که حقوق بین الملل در کل، اخلاقی بین المللی^{۱۴۷} در این قلمرو پدید آورده است. این وضعیت با آنکه در وهله نخست مطلوب به نظر می رسد، قاعده حقوقی را مستقر نمی سازد، زیرا در مرحله اجراء معلوم می شود که برای این قواعد رفتاری ابزاری کافی تعبیه نشده است: حقوق بین الملل تا آنجا که لازم می نموده است مقرراتی درباره مسائل اساسی جامعه بین الملل، مثل توسل به زور، یا مسائل مهم اقتصادی، اجتماعی، انسانی، و فنی، وضع و تدوین کرده است؛ اما به نحوه اجرای

147. Morale internationale.

چنان مقرراتی بی‌اعتناء مانده است؛ گویی تفاوت‌های فرهنگی موجود هیچگونه تأثیری در اجرای آن مقررات ندارد. بنابراین، با توجه به اینکه در چنین حوزه‌ای، حقوق بین‌الملل بسیار ضعیف عمل کرده است، این سؤال به میان می‌آید که در این قبیل موارد، عملکرد دولتها و عکس‌العمل افکار عمومی بین‌المللی در قبال این نقیصه چه بوده است؟ آیا به راستی می‌توان باور داشت که تفاوت‌های موجود میان دولتها، از جمله تفاوت‌های فرهنگی، که در مرحله وضع و تدوین مقررات حقوقی، مورد توجه حقوق بین‌الملل بوده است، و سرانجام موجب شده است تا قاعده حقوق بین‌الملل وحدت بیابد، در مرحله اجراء به این صورت اهمیت خود را از دست بدهد؟ آیا در چنین اوضاع و احوالی واقعاً می‌توان معتقد بود که فرهنگ‌های مختلف (در مفهوم وسیع کلمه) حقوق بین‌الملل را به جد گرفته‌اند؟

در چنین قلمرو گسترده‌ای، جامعه بین‌المللی قائل به فرضی حقوقی شده است که بنا بر آن شیوه‌های مختلف جذب مقررات حقوق بین‌الملل در حقوق داخلی به گونه‌ای است که نهایتاً همه آنها به نتیجه‌ای واحد می‌رسند؛ اجرای یکسان مقررات حقوق بین‌الملل. اما نتیجه‌ای که در عالم واقع از اعمال این شیوه‌ها به دست آمده، بطلان این فرض را به اثبات رسانده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت پذیرش و جذب مقررات بین‌المللی در نظام‌های داخلی و تعمیم مکانیسم‌های اجرایی داخلی به آن مقررات هیچگاه تابع نظامی واحد نبوده، و در هر کشور به تناسب اهمیتی که قانون اساسی به ارزشهای بین‌المللی داده، در قالبی معین انضباط یافته است.^{۱۴۸} در بعضی

۱۴۸. هر نظام داخلی، منابعی خاص خود دارد. از این رو فقط ضامن اجرای مقرراتی است که در محدوده آن نظام به وجود آمده، و یا با استفاده از فنون و روشهایی معین (مقررات داخلی مربوط به تعارض قوانین) به تأیید آن نظام رسیده باشد.

حقوق بین‌الملل، با آنکه به سبب مشارکت هر دولت در ساخت و پرداخت مقررات آن، در قبال دولتهای عضو جامعه بین‌المللی نباید بیگانه باشد، نظامی خارجی است. به همین علت، برای آنکه دولتها بتوانند به

از کشورها قانون اساسی به معاهدات بین‌المللی اهمیتی بیشتر از قانون داخلی داده و آنها را در مرتبه‌ای بالاتر از قانون مقام داده است؛ چندانکه اگر مثلاً تعارضی میان معاهده مرتبط با حقوق بشر و قانون پیش آید، دادگاههای داخلی، آن تعارض را با اولویت دادن به معاهده از میان خواهند برد.^{۱۴۹} اما در قانون اساسی بعضی دیگر از کشورها فقط به لزوم انطباق قانون داخلی با معاهده تصریح شده است؛ در نتیجه اگر یکی از این کشورها به معاهده‌ای بپیوندد، ظاهراً این طور وانمود کرده که قانون داخلی با معاهده تعارضی نداشته، و تصویب چنان معاهده‌ای مستلزم اصلاح مقررات جاری نبوده است. حال اگر پس از سپری شدن مدت زمانی چند، معلوم شود که واقعیت بدان گونه نبوده که دولت طرف معاهده می‌پنداشته است، و معاهده با قانون داخلی تعارض دارد، آن دولت باید یا، به دلیل اینکه از تأثیر معاهده بر قوانین داخلی آگاه نبوده است، از معاهده اعراض و آنرا فسخ کند، و یا آنکه قانون داخلی خود را تغییر، یا مورد تجدیدنظر قرار دهد. به هر صورت، در هر یک از دو فرض یاد شده، در فاصله زمانی میان تصویب معاهده و اعراض از آن، دولت طرف معاهده به صورتی برابر با دیگر

تعهدات خویش وفا، و در نتیجه مقررات حقوق بین‌الملل را رعایت کنند، مقررات بین‌المللی باید در نظام داخلی پذیرفته شوند. به محض آنکه این مقررات در نظام داخلی جای گرفتند، از تمام مکانیسمهای اجرایی آن بهره‌مند می‌شوند. سؤال این است که آیا به راستی این مکانیسمها در تمامی نظامهای داخلی در جهت رسیدن به نتیجه واحد (اجرای یکسان مقررات بین‌المللی) فعال هستند؟

۱۴۹. نک. بند ۳ از ماده ۱۱۳ قانون اساسی فدرال سوئیس. برای اطلاع از تفسیر این ماده، نک.

Aubert J-F., *Traité de droit constitutionnel suisse*, vol.2, Ides et Calendes, Neuchâtel, 1967, pp.483-485;

همچنین به موجب ماده ۲۵ قانون اساسی آلمان، «مقررات عام حقوق بین‌الملل جزئی از حقوق فدرال است. این مقررات بر قوانین عادی برتری دارد و مستقیماً متضمن حقوق و تکالیفی برای ساکنان سرزمین آلمان است.»

به موجب بند ۳ از ماده ۱۰۰ همین قانون، قاضی آلمانی می‌تواند با نظارت دادگاه قانون اساسی فدرال، از اجرای قوانین عادی که برخلاف مقررات حقوق بین‌الملل وضع شده باشد، خودداری کند.

دولتهای طرف معاهده، یا به عبارت بهتر، دولتهایی که با تصویب معاهده آن را در نظام داخلی خود جذب کرده‌اند، عمل نکرده است، و این خود گویای آن است که «فرض» موجود در حقوق بین‌الملل (نتیجه یکسان از صورتهای مختلف اجرای معاهده) با واقعیت سازگاری ندارد.

حقوق بین‌الملل، علاوه بر بی‌اعتنایی به عدم تجانس شیوه‌های جذب معاهده در نظامهای داخلی، به سهم متفاوت و غیرمتجانس نهادهای ملی، دادگاهها، افکار عمومی و رسانه‌های جمعی در تفسیر و اجرای تعهدات بین‌المللی نیز التفات نکرده است؛ چنانکه با باز گذاردن دست دولتها در انتخاب سیستمهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود، برای هر یک این امکان را فراهم آورده که به اختیار خود، چنان سهمی را میان آنها توزیع کنند. در این حوزه گسترده، حقوق بین‌الملل باز تعهد به نتیجه، یعنی رعایت ساده مقررات حقوق بین‌الملل را ملاک تشخیص قرار داده، و پذیرفته است که متفاوت بودن وسائل انتخابی برای اجراء و تفسیر معاهده، اثری بر یکسان بودن نتیجه نمی‌گذارد. تنها توجیهی که از این طرز تفکر می‌توان کرد، آن است که بگوییم اکثر دولتها خود نیز از کارایی مؤثر این وسائل چندان مطمئن نیستند، چنانکه فی‌المثل، گونه‌گون بودن میزان تأثیر رسانه‌های جمعی را در تفسیر تعهدات بین‌المللی، عامل ایجاد تشتت در تفسیر تعهدات بین‌المللی و در نتیجه تضعیف قوت اجرایی مقررات حقوق بین‌الملل، و تشکیک در تعیین دامنه واقعی آنها دانسته‌اند، زیرا معتقد بوده‌اند حدّ متغیر استقلالی که هر یک از این رسانه‌ها در انتقاد از شیوه‌های عمل دولت متبوع خود دارد، موجب می‌شود که محتوای تعهدات بین‌المللی در اجراء، در قالبهای شکلی متفاوت مقام گیرد، و در نتیجه قاعده واحد، در هر کشور، به اشکال مختلف عرضه گردد.

با این حال، عدم اجرای معاهدات بین‌المللی به صورتی یکسان، می‌تواند ناشی از دو علت اساسی باشد: یکی آنکه هر یک از طرفهای معاهده؛ با آنکه خود را در قبال سایر طرفها متعهد می‌داند، و اصطلاحات به کار رفته در معاهده را برای بیان چنان تعهداتی کافی قلمداد می‌کند، اساساً با توجه به فرهنگ اجتماعی خود، مفهوم وفای به عهد، و حوزه عمل آنرا به گونه‌ای که خود می‌فهمد تفسیر می‌کند. البته، حقوق بین‌الملل فقط تا آن حدّ به این مسأله توجه نشان داده است که عدم اجرای معاهده ناشی از طرز تفکر فلسفی معینی باشد. اما امروزه با پدیداری مکاتب فکری مختلف در برخی از مناطق عالم، «فرض» حقوق بین‌الملل مبنی بر یکسان بودن طرز تفکر دولتهای جهان در اجرای معاهده، اعتبار خود را از دست داده است؛ هرچند جامعه بین‌المللی دولتها در کل، آن فرض را تأیید کرده باشد. علت دوم آن است که فرهنگهای مختلف اصولاً استنباطی یکسان از مفهوم تعهد و فضای اجتماعی مرتبط با آن، که هر تعهد الزاماً در آن استقرار می‌یابد، ندارند؛ به این معنا که هر یک از آنها به اختیار خود میان الفاظ، که قالب شکلی تعهد هستند، و محتوای آنها رابطه برقرار می‌کند، و سپس در قبال هر واقعیت مرتبط با آن تعهد، از خود واکنش نشان می‌دهد. به همین سبب، می‌توان معتقد بود که طرفهای معاهده، از همان ابتداء درباره تعهداتی که بر گردن می‌گیرند، الزامات و آثار ناشی از آن تعهدات و همچنین دوام اعتبار آنها با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بنابراین متهم کردن دولتها به داشتن سوء نیت در این قبیل موارد صحیح به نظر نمی‌رسد. به همین ترتیب، واکنش ضعیف دولتها یا سکوت آنها در قبال نقض بعضی تعهدات بین‌المللی که اعتباری مسلم و حدودی کاملاً معین دارند، نیز بدان جهت بوده است که آنها از همان ابتدای امر واقف بوده‌اند که نقض این قبیل تعهدات امری

عادی، طبیعی و بخشودنی است؛ ورنه چه لزومی دارد که محتوای هر معاهده، باز در معاهده دیگر درج گردد و بر آن تأکید شود، و یا قطعنامه‌های مختلف، هربار، مفاد تعهدات بین‌المللی دولت‌ها را مجدداً اعلام کنند.

واقعیاتی که به آنها اشاره شد، همه حکایت از آن دارد که میان کلماتی (اصطلاحاتی) که بیان‌کننده تعهدات، اعتبار و دوام آنها هستند، و خود آن تعهدات و اعتبار و الزام واقعی آنها، فاصله زیادی وجود دارد. البته اگر طرف‌های معاهده جملگی این فاصله را قبول کرده باشند، مشکل چندانی ایجاد نمی‌شود. مشکل وقتی خودنمایی می‌کند که یک دسته از طرف‌های معاهده این فاصله را قبول داشته، و دسته دیگر آنرا باور نداشته، و در نتیجه به منطوق ظاهری کلمات و اصطلاحات، و نه واقعیت پنهان، دل‌بسته باشند. مسلم است که در چنین مواردی، ارجاع اختلاف به قاضی بین‌المللی نیز چاره‌ساز نیست، زیرا قاضی بین‌المللی به سبب تربیت علمی حقوقی، و همچنین با توجه به اشتغال قضایی خود، سعی می‌کند که حق بگوید، و اصطلاحات و کلماتی را که متضمن تعهدات بین‌المللی هستند، در سیاق محض حقوقی تفسیر کند و به آنها اعتباری تام دهد. در غیر این‌صورت، یعنی چنانچه قاضی از حدود صلاحیت خویش پا فراتر نهد تا قضیه را فیصله دهد، امکان دارد حتی با اعتراض آن طرف یا دولتهایی روبرو شود که به‌رغم اعتقاد به وجود تفاوت میان قاعده و واقعیت، به سبب حفظ منافع و مصالح خویش، مایل نباشند که آن قضیه فیصله بیابد. مهمتر از همه آنکه

دولتها در مقام واضع مقررات بین‌المللی حق دارند آنچه را خود وضع کرده‌اند، تفسیر کنند.^{۱۵۰}

بدین ترتیب، با آنکه حقوق بین‌الملل مخرج مشترک تفاوتهاست، نمی‌توان معتقد بود که قوت، اعتبار و الزام موجود در آن، تابع منطق صرف حقوقی است و در نتیجه، رعایت اصول و قواعد آن باید به گونه‌ای باشد که فقط با بینش آن دسته از دولتهایی که به منطوق ظاهری تعهدات، دل بسته‌اند سازگاری کند. منطق مخرج مشترک تفاوتها اقتضاء دارد که الزام، اعتبار و دوام مقررات حقوق بین‌الملل با بینش انعطاف‌پذیری سنجیده شود. اما، چنین منطقی این ضعف را دارد که کلیت و دوام قاعده را تأمین نمی‌کند و آنرا متزلزل می‌سازد، زیرا دولتهایی را که واقعاً قائل به رعایت تام مقررات بین‌المللی هستند، ولی می‌دانند که با داشتن چنین بینشی، در قیاس با دولتهای بی‌اعتناء به مقررات حقوق بین‌الملل در مرتبه‌ای فروتر قرار گرفته‌اند، ناگزیر می‌کند که یا از بستن پیمان با آن دولتها امتناع بورزند، یا به طور کلی رفتار آنها را نادیده بگیرند و همچنان میان خود و آنها روابطی حقوقی برقرار کنند. بدیهی است که در فرض نخست، حقوق بین‌الملل از رشد باز می‌ماند، و در فرض دوم، اعتبار مقررات حقوق

۱۵۰. این قاعده، یعنی تفسیر مقررات بین‌المللی توسط دولتها، در حقوق معاهدات به قاعده تفسیر اصیل شهرت دارد.

تفسیر معاهدات اساساً یا اصیل است یا غیراصیل. تفسیر معاهده آنگاه اصیل است که توسط دولتهای طرف معاهده به عمل آمده باشد؛ ولی چنانچه ثالث معاهده را تفسیر کند، چنان تفسیری، غیراصیل است. به همین سبب، تفسیر اصیل با تفسیر اثباتی تفاوت دارد؛ در اوضاع و احوال کنونی جامعه بین‌المللی که مرجع اجرایی یا قضایی مستقلی برای اعمال مقررات بین‌المللی وجود ندارد، حق تفسیر هر قاعده حقوقی به مرجعی تعلق دارد که بتواند در آن قاعده تغییری به وجود آورد، و یا آنرا از میان بردارد.

(*Ejus est interpretari cuius est condere*)

با این حال هیچ چیز مانع از آن نیست که دولتهای طرف معاهده، یعنی همان مرجعی که حق تفسیر یا فسخ قاعده را دارند، این حق را به ثالث واگذار کنند، و تفسیر ثالث را از نیروی الزام‌آور برخوردار کنند که در این صورت، آن تفسیر اثباتی خواهد بود.

بین‌الملل از میان می‌رود. مهمتر از همه آنکه ادامهٔ چنین وضعیتی، کلیت قاعدهٔ حقوق بین‌الملل را به مخاطره می‌اندازد.

ب - نهادهای بین‌المللی و حقوق بشریت

همانطور که پیش از این یادآور شدیم، اجرای یکسان اصول و قواعد حقوق بین‌الملل فقط به شرطی امکان‌پذیر است که کلیت و ثبات و آمریت آنها با نهادهای منظم و به هم پیوسته انضباط یابد. مسلم است که این نهادها آنگاه مستقر می‌گردند، که جملگی پیرامون مفهومی متعالی (بشریت) نظم گرفته، و منسجم شده باشند.

یک - نظریهٔ نهادهای حقوقی

نهادهای حقوقی^{۱۵۱} «مجموعه‌هایی از قواعد حقوقی هستند که پیرامون هسته‌ای مرکزی [مفهومی اساسی] منسجم شده و در نتیجه یک کل

151. Institution = *Stare, instituere*: Fonder, organiser.

با آنکه در قرن اخیر مطالعات زیادی دربارهٔ «نهاد» صورت گرفته است، این مفهوم هنوز مبهم به نظر می‌رسد. البته اختلاف نظر بیشتر از واقعیات مرتبط با نهاد سرچشمه می‌گیرد، تا ملاکها و ماهیت آن. با این حال و به رغم آنکه گاه مفهوم خود نهاد نیز انکار شده است و یا آنرا تا حد رومان‌تیسیم حقوقی تنزل داده‌اند، استفاده از نظریهٔ «نهادها» این امکان را فراهم می‌آورد که قواعد حقوقی دارای نظم عقلانی شوند و جدالهای فکری مربوط به تقسیم حقوق به شاخه‌های مختلف، به کنار گذاشته شود. اما ابهام موجود در مفهوم نهاد، بیشتر ناشی از بینشهای مختلف مورخان، جامعه‌شناسان و حقوقدانان دربارهٔ این مفهوم است: به اعتقاد مورخ، نهاد، پدیداری اجتماعی است که در دوران تاریخی معین به وجود آمده، و رشد کرده باشد. مورخ با ارتباطی که میان این پدیدارها و حقوق و آداب و رسوم آن دوران برقرار می‌کند، طبقات اجتماعی، خانواده، دولت، کلیسا، اقتصاد و ... را همچون نهادهای یک عصر تاریخی و نشانه‌های تکامل تمدن، مورد مطالعه قرار می‌دهد. ولی جامعه‌شناس، واقعیات اجتماعی انسانی را در کل خود، مطالعه می‌کند. در نتیجه، نهادها را گروههایی اجتماعی می‌داند که برطبق قواعدی که خود به وجود آورده و با زور بر اعضا خود تحمیل کرده‌اند، سازمان یافته‌اند. از این رو، حقوق در نظر جامعه‌شناس نهادی اجتماعی است.

به اعتقاد حقوقدان، نهادها، مجموعه‌های اجتماعی نیستند؛ بلکه مجموعه‌هایی از قواعد هستند که پیرامون مفهومی برتر، مثل سازمان خانواده، مالکیت و دولت انسجام گرفته‌اند. این نهادها که برای همگرایی قواعد

حق، صلح و منزلت انسانی ... ❖ ۹۱

پایدار را به وجود آورده‌اند.^{۱۵۲} مفاهیم اصلی و متنوع حقوقی، مثل دولت، انجمنها و اجتماعات مختلف، سندیکاهای، و همچنین اسلوبهای فنی حقوقی، مانند نمایندگی، مرجع رسیدگی، راههای شکایت و ... تحت این عنوان سازمان گرفته و رسمیت یافته‌اند.^{۱۵۳}

در نظامهای ملی، قواعد حقوقی شاخصهای پراکنده و مستقل از یکدیگر نیستند. این قواعد، میان خود نظمی برقرار کرده و به دسته‌های مختلف تقسیم شده و در سلسله مراتبی معین جای گرفته‌اند.

سازمان حقوقی هر پدیدار اجتماعی، مثل دولت یا خانواده، با وضعیتی که شرایط وجودی و ترکیب و کار آنها را معین می‌کند، محقق می‌گردد، و رژیم مالکیت، محتوا و محدودیتها و شیوه‌های کسب، اعمال، انتقال و ضمانتهای اجرای مالکیت را معین و مشخص می‌سازد. از همین روست که قواعد حقوقی اصولاً باید در مجموعه‌های سازمان یافته‌ای که نظام حقوقی نوع معینی از روابط اجتماعی را پیرامون مفهومی اساسی منسجم می‌سازند، انضباط یابند. بدین ترتیب می‌توان معتقد بود که نهادهای حقوقی، مجموعه‌هایی ارگانیک و اصولی از قواعد و مقررات هستند که در جهت هدفی مشترک سیر می‌کنند و تظاهرات دائمی و انتزاعی حیات اجتماعی را به نظم درمی‌آورند. میان این قواعد سازمان یافته، ارتباطاتی منطقی و مادی، و همچنین «سلسله مراتبی وجود دارد که اساس آن [آنها]، غایت نهاد و میزان نزدیکی وسیله به هدف است: دورترین وسیله تابع نزدیکترین وسیله

حقوقی و تداوم نظام حقوقی ضرورتی انکارناپذیر دارند، جملگی به مفهومی کاملاً معین (مفهوم هسته‌ای) متصل می‌شوند.

152. Roubier P., *Théorie générale du droit*, 2^e éd., 1951, nos. 17-20; Brèthe de la Gressaye J., "Institution", in Verge E., Ripert G., *Répertoire de droit civil*, Paris, Dalloz, 1952, p.1071.

153. Bergel J-L., *op.cit.*, p.189.

است و به همین ترتیب».^{۱۵۴} این هدف، در واقع نقطه اتصال تمامی قواعد است. به قول /یرینگ: «قواعد حقوقی، عضلاتی را می‌مانند که در گرداگرد استخوان جمع شده‌اند. امکان دارد روابط ناشی از زیست روزمره انسان که به شکلی حقوقی در این قواعد تجلی یافته‌اند، به نوبه خود، تابع روابطی شوند که به نحوی به آنها متصل شده‌اند. در این صورت، مطالعه روابط مختلف حیات اجتماعی مستلزم مطالعه مقوله‌های منظم بزرگتری است که اصطلاحاً به آنها نهادهای حقوقی می‌گویند. نهادهای حقوقی در واقع همان استخوانبندی حقوق است که قواعد حقوقی آنرا احاطه کرده‌اند».^{۱۵۵}

نهادهای حقوقی، در عمل، میان خود نظمی برقرار می‌کنند؛ چنانکه فی‌المثل، تعهد نفقه و نکاح با یکدیگر جمع می‌شوند تا آنکه، با سایر نهادهای حقوقی، نهادی وسیعتر به نام خانواده را به وجود آورند. همه نهادهای حقوقی باز به یکدیگر متصل می‌شوند تا آنکه جمعاً نظامی حقوقی پدید آورند.^{۱۵۶} حقوق، خود نیز عالی‌ترین نهاد است. نهاد حقوقی در صورت مفرد خود، تمامی حقوق است، به این معنا که از لحاظ نظری خلاصه و ترکیبی است از نهادهای خاص یک کشور.

نهاد حقوقی، قواعدی را که در متون و مجموعه‌های قانونی پراکنده شده - اما به سبب غایت مشترک و روحی که در آنها دمیده شده است، می‌توانند مکمل یکدیگر باشند - گرد منفعتی یکسان جمع می‌کند و در نتیجه به آنها وحدت می‌دهد. برای مثال، با جمع شدن قواعد مدنی، مالی، اجتماعی و تجاری نکاح، تمامی جنبه‌های شخصی و جنبه‌های مالی ازدواج به هم متصل، و تعهدات و ضمانت اجراهای مدنی و کیفری آنها دسته‌بندی

154. Dabin J., *Théorie générale du Droit*, Paris, 1969, no.85.

155. Ihering, *L'esprit du droit romain*, in Roubier P., *op.cit.*, no.3.

156. Carbonnier J., *Droit Civil*, Introduction, les personnes, no.1.

می‌شوند. بدین ترتیب، تنها «نهاد» است که با استفاده از آن می‌توان اجزاء متعدد پدیداری اجتماعی را در یک مفهوم حقوقی مرکب جمع کرد، و در نتیجه به ماهیت آن پی برد. نیز با استفاده از این مفهوم، می‌توان جنبه‌های مشترک پدیدارهای مختلف را به هم وصل کرد. برای مثال، مفهوم مالکیت، هم با شیء، حق و سرزمین مرتبط است، و هم با وضعیت اشخاص، ملیت و ...؛ یا مفهوم قانون اساسی که نه تنها با دولت، که با گروه‌های عمومی و خصوصی، داخلی یا بین‌المللی نیز مرتبط است. به طور کلی با استفاده از نظریه «نهاد» می‌توان به عوامل محرک حقوق موضوعه پی برد، و با آن حدود و دامنه دقیق قواعد حقوقی را معین کرد، زیرا این عوامل بر غایتی که این نهادها را جان می‌دهد، مبتنی شده‌اند. از این رو، «حقوق و منافع خصوصی تابع غایاتی است که «نهاد» در جهت اجابت آنها فعال است».^{۱۵۷}

در چنین حالتی است که می‌توان به «چرایی» یا علت وجودی حقوق موضوعه پی برد، و از ورای منطوق ظاهری قواعد آن، اصول کلی یا روح آنرا دریافت. با همه این احوال، تنظیم قواعد و مقررات با نهادهای حقوقی و استفاده از آن نهادها برای شناخت، توجیه، اجراء یا بهبود سیستم حقوقی گاه به علت ناقص بودن حقوق موضوعه با مانع روبرو می‌شود؛ و این در وقتی است که بعضی نهادها به سبب داشتن خلأ یا تناقضات درونی، و یا نارسایی متن که باعث از میان رفتن وحدت و انسجام قواعد است، از مسیر خود منحرف می‌شوند. به نظر می‌رسد که عامل بروز این خلأها و تناقضات یا نارساییها، تخطی از اصول اولیه، و یا پافشاری بر اصول و عقایدی است که با فضای حقوقی جامعه فاصله بسیار دارند.

157. Planiol, Ripert, Boulanger, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1942, no. 315.

با توجه به آنچه گفته شد، «نهاد حقوقی را می‌توان مجموعه‌ای از قواعد حقوقی دانست که دربرگیرنده یک سلسله از روابط اجتماعی با هدفی معین است».^{۱۵۸}

این مفهوم اصولاً بدان منظور ساخته و پرداخته شده است که از گسترش بی‌رویه مفهوم قرارداد، و تأثیر آن در شاخه‌های مختلف حقوق، جلوگیری شود. نظریه قرارداد، در قرن نوزدهم میلادی اقبال فراوان داشت.

● نهاد‌های داخلی

با آنکه در ساخت نظریه «نهاد»، بسیاری از جامعه‌شناسان و حقوقدانان نام‌آور دست داشته‌اند،^{۱۵۹} موریس هوریو، بیش از همه آنان در ظهور این مفهوم، به سبک و سیاق علمی، سهم داشته است. به اعتقاد وی امکان دارد «نهاد» در مفهوم وسیع کلمه به کار برده شود؛ در این صورت به معنای سازمانی است که عرف یا قانون موضوعه به وجود می‌آورد. در این معنا، «نهاد» وسیله یا ابزار فن و روش حقوقی است، مثل دعوی خلع ید یا دعوی استرداد مال مغضوبه یا شکایت از تجاوز از حدود اختیارات.^{۱۶۰} با بیان این نظر، هوریو «نهاد» را در مقابل «قرارداد» می‌گذارد، زیرا به اعتقاد وی «نهاد» دارای دوام و استمرار است، اما «قرارداد» فاقد چنین دوام و استمراری است. هوریو «نهادها - شیء»^{۱۶۱} را که مقوله‌ای است از اشیاء بی‌حرکت و بی‌جان، و با مفهوم وسیع «نهاد حقوقی» مرتبط، و متضمن قاعده حقوقی و اوامر و نواهی مختلف آن است، در مقابل «نهادها

158. Carbonnier J., *op.cit.*, *loc. cit.*

159. از جمله، گروبیچ (جامعه‌شناس)، و حقوقدانانی چون میشو Michoud، ژز Jèze، دوگی Duguit.

160. Hauriou M., *Principes de droit public*, Paris, 1910, p.126.

161. Institutions – chose.

– بدنه^{۱۶۲} یا «نهادها – اشخاص»^{۱۶۳} که در جهت فردیت زنده یا شخص حقوقی سیر می‌کنند، می‌نهد، و در مطالعات خود فقط بر «نهادها – بدنه» یا «نهادها – اشخاص» که عناصر سازمان اجتماعی – و نه فقط ابزارهای ساده فن حقوق – هستند، تکیه می‌کند.^{۱۶۴} به اعتقاد وی، هرچند که فردیت نهادین، موجبیتی برای داشتن شخصیت حقوقی نیست، و می‌تواند بر گروههایی که دارای چنین تشخیصی نیستند، مثل وزارتخانه‌ها، انطباق یابد، نهادهای صنفی و دارای تشخیص همگی دارای سه عنصر اساسی هستند: ۱– مفهوم کاری که باید در گروه تحقق یابد؛ ۲– قدرتی ارگانیکی؛ ۳– اتفاق نظر گروه اجتماعی بر سر مفهوم کاری و نحوه تحقق آن.^{۱۶۵}

صاحب‌نظرانی که پس از هوریو نظریه وی را بسط داده‌اند، نیز تمامی توجه خود را به «نهادها – اشخاص» معطوف داشته، و حتی بعضی از آنان «نهاد» را به صورت جامعه سازمان یافته‌ای که واضح قواعد حقوقی است، تعریف کرده‌اند.^{۱۶۶} بعضی دیگر از اینان، با تحلیل نظریه هوریو، «نهادها – قواعد» را که مبنایی قراردادی ندارند و در جهت رسیدن به هدفی جمعی، فعالیت انسان را محدود می‌کنند، در مقابل «نهادها – ارگانیسم» یعنی گروهی از افراد که فعالیت آنها هماهنگ و عموماً دارای تشخیص است، و «نهادها – مکانیسم» که مجموعه‌ای است از قواعد به هم پیوسته اجرایی، و در جهت منافع جمعی و عمومی فعال است، قرار داده‌اند.^{۱۶۷}

162. Institutions – corps.

163. Institutions – personnes.

164. *Ibidem, loc. cit.*

165. Marty G, “La théorie de l’institution”, *Annuaire de la Faculté de droit et des Sciences économiques de Toulouse*, T. XVI, fasc. 2, 1968, p.39.

166. Bergel J-L., *op.cit.*, p.194.

167. Cuhe P., *Cours à la semaine sociale de Lyon, 1925*, pp. 349 et s. in *Ibidem, loc. cit.*

در حال حاضر، مرسوم آن است که «نهادها - ارگانها» یعنی گروههایی که وضعیت و اشتغالیشان با قواعد حقوقی تنظیم می‌گردد، مثل پارلمان یا خانواده، و «نهادها - مکانیسمها» یعنی دسته‌ای از مقررات که «نهادها - ارگانها» یا وضعیت حقوقی معینی از زیست روزمره اجتماعی را سازمان می‌دهد، از یکدیگر تفکیک کنند. آنچه از این تفکیک برمی‌آید، آن است که تعبیرات مختلف شخصیت حقوقی، یا مجموعه‌ای ساده از مقررات حقوقی، مثل قانون، عمل یکجانبه، و قرارداد برای تبیین نظام موزون حقوقی، و یا به عبارت دیگر مجموعه‌ای از قواعد و فنون و روشهای حقوقی که حول محوری اساسی یا به عبارت بهتر غایتی مشترک فعال هستند، بسنده نیست، و در نتیجه نهادهای حقوقی تنها مفاهیمی هستند که به بهترین وجه این خصوصیت را نمایان می‌سازند، زیرا با ساخت حقوقی هر مجموعه کلی - ارگانیک یا مکانیک - که از قواعد پایدار ترکیب یافته باشد، و هر وضعیت حقوقی را با توجه به غایتی معین اداره کند، سازگاری دارند. نهادهای حقوقی، دارای دو خصوصیت اصلی هستند: یکی آنکه تداوم دارند، دیگری آنکه دارای نظم و ترتیبی معین هستند. تداوم نهادهای حقوقی به معنای ابدی بودن آنها نیست، زیرا حتی نهادهای اساسی تمدنهای قدیم نیز در پی تحولاتی تاریخی از میان رفته‌اند، مثل فئودالیت یا برده‌داری که در حال حاضر دیگر نشانی از آنها باقی نیست. با این حال، نهادهای حقوقی دوامی نسبی دارند. خانواده، و یا نهادهای سیاسی همیشه تداوم داشته‌اند، و دوام و بقای آنها منوط به دوام و بقای اشخاص نبوده است.^{۱۶۸}

168. Savatier R., *Les métamorphoses économiques et sociales du droit civil d'aujourd'hui*, Paris, 1964, no.103.

عنصر تداوم، معیاری است که با آن می‌توان نهادها را در مقابل وضعیتهای حقوقی اتفاقی و گذرا، مثل قرارداد گذاشت. به عبارت دقیق‌تر، ماندگاری نهادها به هیچ روی، منوط به پایداری و بقای تراضی افراد ذینفع نیست، زیرا حاصل اجرای حقوق عینی است. البته، چنانچه در اوضاع و احوال اقتصادی و اجتماعی و فکری زمانه تغییراتی پدید آید، حقوق عینی الزاماً این نهادها را با آن تحولات سازگار می‌سازد.

روشنند بودن نهادهای حقوقی مرهون سازمانی است که حقوق موضوعه برای نهادها تدارک دیده است. این سازمان مجموعه‌ای زنده از قواعدی است که محدوده رشد و توسعه هر یک از عناصر حیات اجتماعی، مثل قدرت سیاسی، خانواده، مالکیت خصوصی و ... را معین می‌کند، و در این مورد هیچ تفاوت ندارد که این نهادها از نوع «نهادها - اشیاء» باشند، یا «نهادها - اشخاص»: همانطور که اشخاص حقوقی در پیرامون کاری معین تحقق می‌یابند، قواعد حقوقی نیز در پیرامون مفهومی مشخص شکل می‌گیرند. عناصر مقوم مجموعه‌های حقوقی، یعنی نهادها، برحسب مورد، اشخاص و یا قواعدی هستند که این نهادها آنها را گرد هم آورده‌اند. این مجموعه‌ها و این ارگانهای ثابت برای حقوق این امکان را فراهم می‌آورند که فعالیت‌های حقوقی را در عرصه‌های مختلف جامعه‌شناختی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ... هماهنگ و سازگار کنند. این مجموعه‌ها و این ارگانها، همچنین موجب می‌شوند که حقوق هر یک از تظاهرات حیات اجتماعی را با وضعیتی معین سامان دهد. البته، برای آنکه نهادها منسجم شوند و در نتیجه سازمان بگیرند، باید هم وحدت‌دهنده مفاهیم باشند، و هم ایجادکننده سلسله مراتبی میان آنها. مفهوم راهنما یا هسته‌ای نهادها که به آنها حیات می‌بخشد و آنها را متجانس و موزون می‌سازد، در تفکیکی که

دوگی میان قواعد حقوقی و دستوری، و قواعد حقوقی سازنده و فنی به عمل آورده، مشهود است.^{۱۶۹} قواعد حقوقی دستوری، که اصل راهنما را معین می‌کنند، و این اصل که خود الهام‌بخش قواعد سازنده است، در مجموع، مقوم نهاد هستند. بدین ترتیب، بر هر نهاد، اصلی مسلط است: بر نهاد عدم اهلیت، اصل حمایت از محجورین؛ بر نهاد ثبت اسناد معاملات غیرمنقول، اصل حمایت از ثالث؛ بر نهاد دولت، اصل اقتدار و حاکمیت؛ بر نهاد خانواده، اصل همبستگی و زندگی و منفعت مشترک؛ بر نهاد جامعه، اصل منافع جمعی. اما، در این میان آنچه اهمیت دارد و اساس نظام حقوقی است، غایت نهاد است که میان عناصر نهاد، سلسله مراتبی سازمان‌یافته برقرار می‌کند. غایت نهاد، ارگانها و قواعدی را که هر نهاد گردهم آورده است، به یکدیگر متصل می‌کند و در نتیجه، ملاک سلسله مراتب میان آنها می‌شود. غایت نهاد، عامل وحدت میان نهادهایی است که هر یک در پیرامون اصلی راهنما انسجام یافته است، و نتیجه این اتحاد، نظام حقوقی است که دربرگیرنده تمامی نهادهاست. سلسله مراتب میان قواعد، و میان ارگانها هم ماهوی است و هم شکلی: سلسله مراتب قواعد، غالباً با سلسله مراتب ساختارها و همچنین سلسله مراتب ارگانهایی که این قواعد را وضع می‌کنند، مرتبط است. سلسله مراتبی که میان عناصر نهاد وجود دارد، وجه افتراق نهاد و قرارداد است. قرارداد، متکی به هیچ سلسله مراتبی نیست، زیرا فقط بر اصل برابری طرفها تکیه دارد. دوام و سلسله مراتب داخلی نهاد، خصوصیتی است که در قیاس با آنی بودن و برابری نظری طرفهای قرارداد از اهمیت زیاد برخوردار است، زیرا با تأمل در آنها می‌توان

169. Duguit L., *Traité de droit constitutionnel*, 3^e éd., t.1, para. 1^e et para.21.

دریافت که نهاد، برخلاف قرارداد که ناشی از اراده طرفهاست، از حقوق عینی نشأت می‌گیرد.

دیرزمانی، حقوق خصوصی و حقوق عمومی تمامی تظاهرات حیات اجتماعی را با قرارداد توجیه می‌کردند؛ چنانکه هرگونه رابطه، میان حکومت و افراد، موقع و وضع کارکنان دولتی، معاهدات بین‌المللی، ازدواج، شرکتها و انجمنها، سندیکاها، اصناف و ... به رغم وضعیت قانونی یا اقتداری که تکیه‌گاه آنها به شمار می‌آمد، فقط با اتکای بر مفهوم قرارداد تبیین می‌گردید. نظریه «نهاد» دقیقاً در واکنش به همین گسترده‌گی بی‌رویه دامنه «قرارداد» ساخته و پرداخته شد. البته هنوز هم «دولت» با آموزه «قرارداد اجتماعی» قیاس می‌شود، یا مفهوم قراردادی ازدواج در مقابل مفهوم نهادین آن قرار می‌گیرد، و یا مباحثه بر سر واقعی یا فرضی بودن شخص حقوقی همچنان باقی است. با آنکه در ارزش تشریحی، تحقیقی و فکری این گونه مجادلات علمی تردیدی وجود ندارد، باید گفت که دوران این قبیل مباحث به سر آمده است. بدین ترتیب، قرارداد را نمی‌توان فقط حاصل تراضی طرفهای آن دانست. روابط انسانی و اقتصادی صرفاً بر توافقه‌های دوجانبه استوار نیست، بلکه در اکثر موارد بر روابطی جمعی مبتنی است. این روابط تنها از اراده‌های فردی ناشی نمی‌شوند؛ بلکه از سیستمی اجتماعی که از ضرورتهای دائمی، ساختار و سازمانی پایدار برآمده است، سرچشمه می‌گیرند. بدین ترتیب، هر اندازه حقوق موضوعه آمرانه‌تر شود، منافع کلی و سازمان اجتماعی، منافع محض فردی را بیشتر تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهند. به همین سبب، هرگاه تکالیف قانونی صاحب حق از اهمیت زیاد برخوردار باشد، مجموعه امتیازات و تکالیف وی با عبارت «وضعیت

قانونی»^{۱۷۰} بیان می‌شود، مثل وضعیت قانونی زوج، مستأجر، مالک، کارفرما و ... اما هرگاه این مجموعه حقوق و تکالیف اجابت‌کننده منافع جمعی پایدار باشد، برای بیان آنها از اصطلاح «نهاد» استفاده می‌گردد.^{۱۷۱} با این حال، اصطلاحات «نهاد» و «وضعیت قانونی» مفاهیمی نزدیک به هم دارند؛ حتی اگر نهاد بر شیء، شخص یا مجموعه‌ای از قواعد اطلاق گردد، و وضعیت قانونی بر رژیم حقوقی^{۱۷۲} نهاد.

نکته‌ای که از آن نباید غافل ماند، این است که «نهاد» با قاعده حقوقی و اصول کلی تفاوت دارد. قاعده حقوقی یا قاعده کلی رفتار اجتماعی، قاعده‌ای است انتزاعی و الزامی و دارای ضمانت اجراء که به طور کلی فقط جنبه‌ای خاص از یک رابطه اجتماعی را تنظیم می‌کند. اما، «نهاد» گسترده‌تر از قاعده حقوقی است، و مجموعه‌ای است منظم از قواعد که در پیرامون هدف، روح مشترک، و اصولی کلی انسجام یافته است. اصول مشترکی که قواعد حقوقی از آنها ناشی می‌شوند، نیز نباید با خود نهاد که با آن اصول هدایت می‌شود اشتباه گردد. این اصول، هرچند که مفهوم برتر، و غایت نهاد به شمار می‌آیند، ماهیت و شکل فنی نهادها نیستند. اصول اقتدار و تفکیک قوا و سلسله مراتب میان ارگانهای دولت، هیچیک خود دولت نیست. این اصول، همانند مرکز گردباد، هسته ثابت نهادهایی هستند که به گرد آن (هسته) می‌چرخند و پراکنده می‌شوند. از این رو، نباید آنها را با نهادها به یک معنا گرفت. این اصول که کلیه ملت‌های متمدن

170. Statut légal.

171. Weil Alex, *Droit Civil, introduction générale*, Paris, Dalloz, 1973, p.29, no. 27.

۱۷۲. رژیم حقوقی به معنای مجموعه قوانین مرتبط با موضوعی معین است.

بر سر آنها همداستانند^{۱۷۳} و در مقررات قانونی مستور شده‌اند، فقط راه‌حلهایی حقوقی هستند، و نه سیستمی حقوقی.

بدین ترتیب، «نهادها» که مجموعه‌هایی هستند از قواعد حقوقی مربوط به موضوعی یکسان، مقوم کل منسجمی هستند که در گرد مفهوم متعالی یا غایتی از پیش موجود، نسق یافته، و هر تابع حقوق ملزم به تبعیت از آن است. این نهادها، همانطور که هوریو معتقد بوده است، در دو دسته «نهادها - اشخاص» و «نهادها - اشیاء»، یا به عبارت بهتر، ارگان‌سماها و مکان‌سماها طبقه‌بندی شده‌اند.

هوریو، اساساً، تمامی توجه خود را به «گروه‌های اجتماعی» یا به عبارت دیگر «سازمانهای اجتماعی» که با نظم کلی اشیاء مرتبط شده‌اند، معطوف ساخته است. به اعتقاد وی، دوام و بقای این سازمانها که با توازن داخلی نوعی تفکیک قوا تضمین گردیده، خود موجب شده است تا این سازمانها در بطن خود وضعیتی حقوقی پدید آورند. مفهومی که از این سازمانها استنباط می‌شود، مجموعه‌ای منحصر به فرد، و البته دارای تشخیص حقوقی است که به صورت عینی و مطابق با مقررات موضوعه، در نظم کلی اشیاء وارد و در ایجاد یک وضعیت حقوقی دائم، مؤثر واقع شده است.^{۱۷۴}

^{۱۷۳}. اصول کلی حقوق، بنابر کاربردی که دارند، گاه راهنما هستند و گاه مصحح. اصول راهنما (Principes directeurs = directing principles) اصولی هستند که نظام اجتماعی بر آنها مبتنی است، مثل اصل عطف به ماسبق نشدن قانون، اصل برابری در مقابل قانون، اصل قانونمند بودن جرم و مجازات و... اما اصول مصحح (Principes correcteurs = correcting principles) اصولی هستند که راه‌حلهای قانونی را تصحیح می‌کنند، مثل اصل *fraus omnia corrumpit* که بنابر آن تقلب، اعتبار هر عمل حقوقی را از میان می‌برد، یا اصل حسن نیت

Cf. Bergel J-L., *op.cit.*, pp. 104-105.

^{۱۷۴}. Marty G., "La théorie de l'institution", *Annuaire de la faculté de droit et de sciences économiques de Toulouse*, T. XVI, fasc 2, 1968, p.37.

با توجه به عناصر مقوم این سازمانها، یعنی فردیت گروه، شاخص بودن آن و وضعیت حقوقی دائم، می توان معتقد بود که این گروهها، همانند اشخاص حقوقی حقوق عمومی و حقوق خصوصی، مقوم عناصر سازمان اجتماعی یا سیاسی یا اقتصادی هستند و موجودیت خود را به رغم جا به جایی افراد انسانی همچنان حفظ می کنند، مثل مؤسسه، خانواده، وزارتخانه و ...

از نظریه هوریو این نتیجه به دست می آید که نهادهای حقوقی، هر یک در ایجاد شخص حقوقی، یعنی گروهی از اشخاص یا اموال که با داشتن شخصیتی مستقل، دارای حقوق و تکالیف است، سهمی مؤثر دارند. شخصیت حقوقی، ساخته و پرداخته قانون نیست و اصولاً به جمع تعلق دارد؛ مشروط بر اینکه آن جمع بتواند مدافع منافع مشروع خویش باشد، و قانون نیز از آن حمایت کند. اگر قانونگذار این اختیار را دارد که این قبیل تشکلات را از داشتن شخصیت محروم کند، باید به طریق اولی بتواند به طور ضمنی - ولی لزوماً - ارگانسمهایی را که خود برای اداره پاره‌ای منافع جمعی ایجاد کرده است، از چنان شخصیتی بهره‌مند سازد.

نهادهای - ارگانسمهای حقوق عمومی، به شمار متنوعی از ارگانها اطلاق می شود، مثل نهادهای سیاسی، اساسی، اداری، بین‌المللی، مؤسسات عمومی، اداری یا صنعتی و بازرگانی. نهادهای - ارگانسمها، صورتهای مختلف دارند، و به شکل تجمعاتی سرزمینی مثل دولت، یا سازمانهایی بین‌المللی مثل سازمان ملل متحد، یا مؤسسات عمومی مثل دانشگاه، بنیادها و انجمنها ظاهر می شوند. نهادهای - ارگانسمها، همچنین معرف سازمان قدرت سیاسی مثل رئیس جمهور و وزراء هستند.

نهادها - ارگان‌های حقوق خصوصی نیز بسیار متنوعند. این نهادها - ارگان‌ها عبارتند از گروه‌های اجتماعی - اقتصادی انتزاعی، مانند خانواده، مؤسسه، اشخاص حقوقی. این قبیل نهادها، در همان حدی که نظم فردی کلاسیک جای خود را به نظم جمعی داده است، رشد و توسعه یافته‌اند.

اما نهادها - مکانیسم‌ها، مجموعه‌هایی منسجم از قواعدی هستند که حقوق عینی ایجاد کرده و بر آن اساس، چارچوبی برای رشد و توسعه عناصر حیات اجتماعی پدید آورده است. در واقع این نهادها ابزارهایی هستند که حقوق عینی برای به اجراء درآوردن مقررات خود ابداع کرده است. مثل اعلامی این قبیل نهادها، خود حقوق است. به همین سبب، قاعده حقوقی در مفهومی وسیع، عالی‌ترین ابزار حقوق و مخرج مشترک تمامی نهادهای حقوقی است.

● نهادهای بین‌المللی

همانطور که دیدیم، نظریه نهادها احیاء‌کننده مفهوم حقوق طبیعی، به شکلی تازه است. برای احیاء این مفهوم، آموزه‌های حقوق بین‌الملل بر نظریه «ملت» که بر مبنای اصول جامعه‌شناختی استوار شده است، تکیه داشته‌اند. در این آموزه‌ها، «ملت» فضایی فرهنگی به شمار آمده که پاسخگوی نیازهای طبیعی حیات انسانی است. در این مفهوم، ملت ضامن بقا و دوام خیرهای اجتماعی لازم انسان است که در عین حال، هم تعیین‌کننده هویت اوست، و هم طبیعت اصلی وی را تقویت می‌کند. با این همه، فرهنگ که «ملت» امکان ظهور آن را فراهم ساخته است، و در قبال آن انسان حالتی انفعالی دارد، شدیداً تحت تأثیر تمدن که محصول فعالیت‌های مختلف انسان در رویارویی با محیط خویش است، قرار دارد. تمدن در آثاری که از خود به جای می‌گذارد، و همچنین در روابط اجتماعی، شکل می‌گیرد و تحقق می‌یابد. این آثار و این روابط شکل گرفته، وقتی در نهادها متعین شوند، جامعه‌ای از بشریت متمدن پدید می‌آورند.

تمدن واحد، یا تمدن بین‌المللی درست در مقابل فضاهای فرهنگی متنوع قرار دارد، و هم در اینجاست که مسأله مربوط به رابطه میان جامعه^{۱۷۵} (تمدن واحد) و فضاهای متکثر فرهنگی مطرح می‌شود.

رابطه ارگانیکی که میان جامعه واحد و این قبیل فضاها ایجاد می‌شود، خود حاکی از پدیداری جامعه‌ای بین‌المللی (Société internationale) است که در آن، از ترکیب فرهنگ و تمدن، مولودی تازه به نام انترناسیونالیسم پای به عرصه وجود می‌گذارد. صورت بندی حقوقی این

175. Society = société.

ترکیب در نهادی یافت می‌شود که هوریو و پیروان او،^{۱۷۶} آن را اساس نظریه خود قرار داده، و دیگران^{۱۷۷} در تکمیل آن تلاش کرده‌اند. در چنین حوزه‌ای، نهاد موجودیتی عینی پیدا می‌کند، و در ماده خاص خود یعنی «سازمان» [سیستم] جذب می‌شود.

همانطور که پیش از این یادآور شدیم، مبنای اصلی نهاد، کار یا اقدامی است که باید در گروه یا به نفع گروه انجام بگیرد. از این رو، هر گروه اصولاً بدین منظور ایجاد می‌شود که «کاری» انجام دهد، یا «اقدامی» به عمل آورد، و این دقیقاً همان «مفهوم راهنما» است که در فلسفه به آن «صورت» می‌گویند،^{۱۷۸} و تحصیل، قوام و فعلیت عناصر تشکیل دهنده نهاد منوط بدان است.

176. Renard G., *La théorie de l'institution*, Paris, 1930; , *La philosophie de l'institution*, Paris, 1939; Romano S., *L'ordre juridique* (2^e. éd., traduite par L. François et P. Gothot), Paris, Dalloz, 1975.

177. Delos J-T., *La communauté internationale et les principes du droit public*, Paris, Pedone, 1950; Kaufmann E., "Règle générales du droit de la paix", *RCADI*, 1935.

۱۷۸. فلاسفه معتقدند که فکر دارای صورت و ماده است. ماده فکر عبارت است از اموری که فکر از آنها ترکیب می‌یابد. اما صورت فکر روابطی است که میان این امور به وجود می‌آید. مثلاً اگر بگوییم هر اسبی پستاندار است، هر پستانداری مهره‌دار است و نتیجه بگیریم هر اسبی مهره‌دار است، ماده استدلال ما در این قیاس مرکب از سه حد است که عبارت است از اسب، پستاندار، مهره‌دار، و صورت آن عبارت از روابط موجود میان این حدود سه گانه است. این رابطه، رابطه‌ای صوری است که اگر برقرار شود نتیجه ضرورتاً از مقدمات برمی‌آید. پس اگر قیاس کاذب باشد، اشکال در ماده آن است، و نه در صورت آن. به اعتقاد کانت، آن بخش از معرفت که ناشی از احساس و تجربه است ماده، و آن بخش که از عقل ناشی می‌شود صورت است. در نظریه کانت، قوانین عقل، ترتب داده‌های حس و تشکل آنها در قالبهایی است که ادراک و فهم مواد را ممکن می‌سازد. مثلاً زمان، صورت داخلی حس، و مکان صورت خارجی آن است. این دو صورت که صورتهایی قبلی (*a priori*) هستند، ادراکات حسی را به نظم درمی‌آورند. پس از آنکه به کلمه آلمانی Gestalt معنای وسیعی داده شد، صورت به معنای ساختار (حسی ساختار داخلی) سازمان نیز به کار گرفته شده است.

Cf. Lalande A., *op.cit.*, pp. 370-373.

مفهوم راهنما، اصل وحدت‌دهنده، یا شکلی است که بدون آن «نهاد» هرگز محقق نمی‌گردد، چه اگر این مفهوم وجود خارجی پیدا نکند، عناصری که می‌توانند بالقوه مقوم نهاد باشند، بر اثر تکانهای تاریخی به سرعت از میان خواهند رفت. علاوه بر این، «هدف» نهاد نیز عامل مهمی است که نهاد را به حرکت درمی‌آورد، و به مفهوم راهنما که عناصر پراکنده را گرد هم آورده است، جان می‌دهد. مفهوم راهنما عامل درونی نهاد است، زیرا به آن شکل می‌دهد، و وجود آن را تضمین می‌کند. اما، «هدف» نهاد، پایان کار نهاد را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، «هدف» نهاد نتیجه‌ای است که از نهاد به دست می‌آید. البته، هدف و مفهوم راهنما لازم و ملزوم یکدیگرند که در مفهومی واحد، یعنی «خیر مشترک» با یکدیگر متحد می‌شوند، و به بهترین وجه، مکانیسم، علت وجودی و چگونگی حیات جامعه را تبیین می‌کنند. حال، با توجه به چنین اصولی می‌توان معتقد بود که هر نهاد بین‌المللی مجموعه‌ای است همگن از نهادهای ملی که اصل راهنما و هدف آن، از مفهوم تمدنی که در هر یک از نهادهای ملی تجلی پیدا کرده، اخذ شده است.

نهادهای همانگونه که هوریو معتقد بوده است، مبنایی طبیعی دارند، و به همین سبب، مبنای حقوقی که در بطن آنها ایجاد می‌شود، «حقوق طبیعی» است. نهاد بین‌المللی مبنایی عینی دارد، و هدف آن این است که برای نهادهای ملی اوضاع و احوالی پدید آورد که راه رسیدن آنها را به هدف خود هموار سازد؛ یا در تحلیلی نهایی وضعیتی به وجود آورد که در آن، هر یک از نهادهای ملی بتواند رسالت مدنی خود را، در محدوده نظم خاصی که بنیاد گذاشته است، به انجام رساند. به همین سبب، می‌توان معتقد بود که نهاد بین‌المللی، نظامی است که به واسطه آن، هر نهاد وابسته (نهاد

ملی) می‌تواند به نحوی مطلوب از عهده رسالت مدنی خود در قلمرو مسائل مادی، معنوی و اخلاقی برآید؛ و این در عین حال، هم مفهوم اصلی (مفهوم مادر) و هم هدف هر نهاد بین‌المللی است.

مسلم است که نهادهای بین‌المللی نیز باید الزاماً نظم و انضباطی میان خود برقرار کنند. ضرورت انجام این کار خصوصاً در آن زمان آشکار می‌شود که شمار نهادهای بین‌المللی رو به فزونی گذاشته، و روابط و مبادلات، و همچنین عوامل مختلف همبستگی بین‌المللی، رشد و توسعه زیاد یافته باشد. اما، برای آن که این عناصر، که جملگی مقوم ذات جامعه بین‌المللی^{۱۷۹} هستند، سازمان بگیرند و نظم و انضباطی میان آنها برقرار شود، قبل از هر چیز باید دید که مفهوم راهنمای این سازمان کدام است.

هر نهاد بین‌المللی، در کلّ پایدار و منظم خود، به نحوی با مفهوم تمدن مرتبط می‌گردد. این تمدن پاسخگوی آرمانی ثابت است، و این آرمان عناصری دارد که باید تابع نظمی معین باشند: ارزشهای اقتصادی، سیاسی، مادی، معنوی، ناسوتی و لاهوتی هیچگاه در کنار هم قرار نمی‌گیرند؛ بلکه طبقه‌بندی می‌شوند، و در نتیجه سلسله مراتبی از ارزشهای تمدن، در نظم ارزشی نهادهای بین‌المللی به وجود می‌آید. آرمان بشریت که آرمان تمدن از آن نشأت می‌گیرد، خطوط راهنما و اصول سازمانی این نظام اجتماعی بین‌المللی را معین می‌کند، تا آنجا که سلسله مراتبی میان ارزشها برقرار می‌شود، و زمینه‌ای مساعد برای ظهور مفهوم سازمانی نهادهای بین‌المللی، یعنی همان نهادهایی که اجزای پیکره جامعه بین‌المللی را تشکیل می‌دهند، فراهم می‌آید. نتیجه آنکه با تکیه بر این آرمان جهانی (بشریت) نهادی جدید پدیدار می‌گردد که نهادهای بین‌المللی را گرد هم می‌آورد، از

179. Société internationale.

حقوق آنها حمایت می‌کند، به اشتغالات آنها نظم می‌دهد، و نهایتاً فعالیت آنها را در جهت خیر عمومی متمرکز می‌سازد.

«جان گرگان و سگان از هم جداست

متحد جانهای شیران خداست»

مولانا

دو- حقوق بشریت

از آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که حقوق بین‌الملل، قانون گروه، یعنی قانون جامعه/ارگانیک و طبیعی دولتهاست که در جهت اجابت نیازهای آنها، و تحقق خیر مشترک و برین انضباط یافته است. طبیعت این جامعه اقتضاء دارد که حقوق موضوعه ترجمان عدالتی باشد که با ساختار، سازمان و کار آن جامعه سازگاری کند. مسلم است که چنین عدالتی، عدالت تبادلی (عدالت مبتنی بر داد و ستد) که بر روابط فردی تابعان دارای حقوق برابر حاکم است، نخواهد بود. این عدالت باید عدالت توزیعی - یعنی همان عدالتی که بر روابط جامعه با اعضاء حاکم است - و عدالت اجتماعی (عدالت قانونی در مفهوم حقوق داخلی) - یعنی عدالتی که روابط اعضاء را با جامعه تنظیم می‌کند - باشد.^{۱۸۰}

۱۸۰. عدالت Justice در لغت به معنای راستی (استقامت)، و در شریعت به معنای راستی در راه حق و دوری از مانع و برتری دادن عقل بر هوی است. در اصطلاح فقیهان، عدالت عبارت است از پرهیز از گناهان بزرگ و اصرار نکردن در گناهان کوچک، و راست‌گویی و رعایت تقوا و دوری از افعال پست. به اعتقاد جرجانی (الشریف علی بن محمد جرجانی، *التعریفات*، چاپ مصر، ۱۳۰۶) عدالت از این جهت که مصدر است، مترادف عدل است، و عدل عبارت است از اعتدال، راستی، میل به حق و همچنین حد وسط بین افراد و تفریط.

در نظر فلاسفه، عدالت عبارت است از اصل آرمانی یا طبیعی یا قراردادی که معنای حق را تعیین، و احترام به آن، و رعایت آن را در عمل ایجاد می‌کند. اگر عدالت متعلق به شیء مطابق با حق باشد، بر برابری و راستی دلالت دارد. «در این مفهوم گاه برای بیان عدالت از «انصاف» یا «برحق بودن» امر سخن به میان آورده‌اند».

(Cf. Lalande A., *op.cit.*, p.554)

اما اگر عدالت متعلق به فاعل باشد، یکی از فضائل چهارگانه (حکمت، شجاعت، عفت، عدالت) است.

❖ ۱۱۰ مجله حقوقی / شماره بیست و ششم و بیست و هفتم

روابطی که بر عدالت تبادلی استوار باشد، فی‌نفسه و به طور مستقیم اجتماعی نیست، بلکه روابطی است که صرفاً میان افراد برقرار شده است. علاوه بر این، چنانچه فقط به موضوع این روابط توجه کنیم، در می‌یابیم که این قبیل روابط نوعاً از همزیستی و همبودی افراد حکایت دارد و به هیچ روی متضمن وجود جامعه نیست. بنابراین، تعریف حقوق بین‌الملل به صورت نظامی حقوقی که فقط حافظ حقوق ناشی از عدالت مبادله‌ای باشد، به معنای نادیده گرفتن طبیعت حقوق بین‌الملل، انکار مقام آن در حد نظامی اجتماعی، و مهمتر از همه معرفی جامعه بین‌المللی به مثابه شبکه‌ای از روابط فردی تابعانی است که بدون واسطه‌ای عینی و استعلایی، خود، مبنا و غایت مستقیم آن نظام به شمار می‌آیند.

فقط دو نوع عدالتی که از آنها سخن به میان آوردیم، یعنی عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی، مبین وجود جامعه بین‌المللی هستند. این دو نوع عدالت که در بطن جامعه‌ای سازمان یافته ظاهر می‌شوند، نه تنها لازمه

(نک. افلاطون، جمهوری، کتاب نخست؛ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، کتاب پنجم).

عدالت از این حیث که یک فضیلت است، دارای دو جهت است، یکی فردی و دیگری اجتماعی. از جهت فردی، بر هیأت راسخ در نفس دلالت دارد که افعال مطابق حق از آن صادر می‌شود، و ماهیت آن اعتدال، توازن، پرهیز از کار زشت و دوری از اخلاک‌گری در امور واجب است، و از جهت اجتماعی دلالت دارد بر احترام به حقوق دیگران، و دادن حق به صاحب آن.

به اعتقاد بسیاری از فلاسفه، اساس عدالت برابری است که حد وسط بین افراط و تفریط است. عدالت در نزد اینان بر دو قسم است: عدالت تبادلی *Justitia commutativa* و عدالت توزیعی *Justitia distributiva*. اولی مربوط است به تقسیم اموال و توزیع منافع در میان افراد، و به تناسب استحقاق هر یک از آنها؛ به صورتی که بتوان گفت: نسبت این فرد انسانی به مال یا منفعتی، مثل نسبت هر یک از افراد دیگر به آن است. معنای این سخن آن است که عدالت تبادلی رابطه افراد را با یکدیگر تنظیم می‌کند، و چنانچه به صورت صحیح و درست انجام گیرد، به دخالت ثالث نیازی نیست. در صورتی که در عدالت توزیعی این دخالت شرط اصلی اجرای آن است، زیرا عدالت توزیعی رابطه افراد را با دولت نسق می‌دهد.

اما عدالت اجتماعی *Justice sociale* عبارت است از رعایت حقوق افراد جامعه، و توجه به منافع عمومی.

«عدالت را به معنای عمل یا تصمیم قضایی، و همچنین اقتدار قضایی، نیز به کار برده‌اند».

(Cf. Lalande A., *op.cit.*, pp. 551-552).

۱۱۱ ❖ حق، صلح و منزلت انسانی ...

ساختار، سازمان و کار جامعه هستند، که هر یک به نحوی با دو عنصر اصلی و لازم آن جامعه نیز پیوند و اتصال دارد: عدالت اجتماعی از مفهوم متعالی خیر مشترک، و تکلیف هر یک از اعضای جامعه در قبال آن حکایت می‌کند، و عدالت توزیعی فطری بودن مفهوم خیر مشترک، و بازگشت آن به سوی افراد را ظاهر می‌سازد. هر جامعه‌ای که در جهت تحقق این دو نوع عدالت سیر کند، حرکت آن نیز با این دو نوع مفهوم معنا پیدا می‌کند، چه این حرکت همیشه از افراد شروع می‌شود تا به خیر مشترک وصل گردد، و سپس از خیر مشترک آغاز می‌شود تا به مقصد نهایی خود یعنی افراد برسد. کار اصلی حقوق بین‌الملل در این میان، آن است که دولت‌ها را در محدوده خیر مشترک بین‌المللی، که جملگی آنها طبعاً بدان پای بندند، و نتیجتاً در قبال آن تکالیفی دارند، همبسته یکدیگر نماید، تا آنکه هر دولت این حق را پیدا کند که فقط در چنان محدوده‌ای منافع ملی خویش را تأمین نماید. بدین ترتیب می‌توان معتقد بود که حقوق بین‌الملل، حقوق و تکالیف دولت‌ها را در جامعه‌ای ارگانیک که خود، از آن حقوق و تکالیف به وجود آمده است، تنظیم و صورت‌بندی می‌کند. به عبارت دیگر، حقوق بین‌الملل، به صورتی موضوعه، تکالیف دولت‌ها را در قبال خیر مشترک اجتماعی تعیین، و سهم نسبی هر یک از آنها را در انتفاع از مواهب جامعه بین‌المللی، با در نظر گرفتن اصل برابری حقوقی دولت‌ها، و نابرابری واقعی آنها با یکدیگر، تثبیت می‌کند. بنابراین، حقوق بین‌الملل، همانند هر نظام موضوعه، مبنایی طبیعی دارد که در قالب حقوق، دارای حد و حدودی معین می‌شود، واقعیت پیدا می‌کند و صورتی حقوقی و فنی به خود می‌گیرد. دو نوع عدالتی که از آنها یاد کردیم نیز مقوم حق و عدالتی طبیعی هستند که زیربنای حقوق بین‌الملل را تشکیل می‌دهند.

با همه این احوال، روابط ناشی از عدالت تبادلی نیز در حوزه طبیعی حقوق بین‌الملل وارد می‌شود، زیرا روابط فردی ناشی از این عدالت که بیرون از جامعه مقام گرفته است، از یک جهت، شرط استقرار جامعه و زندگی در گروه، و از طرف دیگر، یکی از اهدافی است که کار جامعه بر آن مبتنی است.

بدین ترتیب، حقوق بین‌الملل که بر اصل اساسی خیر مشترک استوار است، نظامی است که با ساختار، سازمان و کار جامعه بین‌المللی سازگاری دارد. نظام عدالت تبادلی با آنکه وصفی خصوصی دارد، و در نتیجه از نظام کلی حقوق بین‌الملل مستقل است، نیز تحت تسلط آن نظام قرار دارد، زیرا خیر مشترک که اصل اساسی نظام کلی است، شرط تحقق این نظام خصوصی است. حقوق شخصی (Subjectifs) دولتها ماده نظام کلی حقوق بین‌الملل است که این نظام به نام خیر مشترک بر آن تسلط می‌یابد، و در نتیجه از حیات فردی دولتها حمایت می‌کند. از همین روست که اگر هر دولت به تکلیف خود عمل کند، اراده‌ای آزاد دارد که اگر با اراده آزاد دولت دیگر جمع شود، حقوقی پدید می‌آورد که با تبیین اراده جمعی و عقل عملی، قدرت موجود را در جهت استقرار صلح تحریک و ترغیب می‌کند.

حقوق بین‌الملل مشترک، در حد نظامی مستقل، با ساختار اساسی جامعه بین‌المللی (International community) پیوند و اتصال دارد، و برخلاف حقوق بین‌الملل خاص (حقوق داد و ستدهای بین‌المللی) از معاهده ناشی نمی‌شود؛ بلکه از اصولی که در سرشت آن جامعه نهفته است سرچشمه می‌گیرد. حقوق بین‌الملل، منظومه یک نهاد است، و این نهاد، چیزی نیست جز مشترکات بین‌المللی یا همان جامعه بین‌المللی (I.C.). این

حقوق، با واحد یا بدنه‌ای اجتماعی سر و کار دارد که حرکت آن تابع حرکت دولتها نیست، به این معنا که سازمان اجتماعی مشترکات بین‌المللی ساختاری ثابت و دائم دارد که جامعه بین‌المللی International society خوانده می‌شود. این جامعه، انجمنی از واحدهای سیاسی متفاوت با یکدیگر نیست، بلکه سازمانی است که با داشتن شخصیت حقوقی مستقل، در نظم کلی مشترکات بین‌المللی وارد می‌گردد و وضعیتی حقوقی برای آن پدید می‌آورد (سیستم حقوقی مستقل). این نظام و این سیستم که با ساختار اساسی مشترکات بین‌المللی کاملاً مرتبط است، دارای اصول و قواعدی است که اجرای آنها منوط به همکاری اعضاء جامعه شده است.

این قواعد با آنکه شماری محدود دارند، مبنای حقوق بین‌الملل خاص (حقوق داد و ستدهای بین‌المللی) به شمار می‌روند. بنابراین، حقوق بین‌الملل مشترک، برخلاف حقوق بین‌الملل خاص، از معاهدات ناشی نمی‌شود، بلکه از اصولی الهام می‌گیرد که در ذات و طبیعت مشترکات بین‌المللی نهفته است. با این همه، سازمان اداره امور،^{۱۸۱} در مفهوم بین‌المللی، با سازمان اداره امور، در مفهوم دولتی، تفاوت بسیار دارد. در وهله نخست، جامعه بین‌المللی International society چه به اعتبار عناصر جزئی خود، یعنی اشخاص حقوقی و در نتیجه نهادها، و چه به لحاظ گروههایی از این اشخاص که هر یک، خود، نهاد به شمار می‌آید - و البته در مواردی فاقد هرگونه شخصیت حقوقی است - نهادی مرکب، یعنی نهاد نهادهاست. در وهله دوم، جامعه بین‌المللی فی‌نفسه دارای تشخیص نیست، و در نتیجه اقتداری خاص خود ندارد، زیرا تابعان حقوقی این جامعه در تبعیت آن قرار نگرفته، و فقط در قبال نظم و انضباط عینی آن ملتزم هستند. این تابعان حقوقی به طور کلی

181. Organisation.

دارای استقلالند، و یا بهتر بگوییم: در قبال یکدیگر مستقل به شمار می آیند. با این وصف، چنین استقلالی، به سبب اساس و پایه مستحکم و نهادین سیستم، مبنای عینی حقوق بین الملل را به مخاطره نمی اندازد. صحت این ادعا آنگاه به اثبات می رسد که میان مفاهیم حقوق ارادی، و حقوق موضوعه قائل به تفکیک شویم: حقوق بین الملل موضوعه،^{۱۸۲} حقوق ارادی،^{۱۸۳} یعنی حقوقی که با اراده موزون اعضای جامعه بین المللی به وجود آمده باشد، نیست. محدوده حقوق موضوعه فراتر از اراده دولتها، و به عبارتی حد و مرز آن است. اصول موضوعه، که منبع نخستین و اصیل حقوق بین الملل است، و همزمان با پیدایش جامعه بین المللی عام^{۱۸۴} و جامعه بین المللی خاص^{۱۸۵} به وجود آمده است، در مقابل اصول طبیعی یا به عبارت بهتر، اصول عقلانی مرتبط با مفهوم بشریت که عناصر نهادین جامعه بین المللی به شمار می روند، و به همین علت در سازمان (سیستم) آن جامعه مقام گرفته، و نظم خارجی، شکلی و عینی آن را به صورتهای مختلف مشروط ساخته اند، قرار دارد. به گفته طرفداران مکتب حقوق طبیعی جدید، از تقابل بشریت و جامعه بین المللی دولتها، حقوق بین الملل *Jus gentium* پدید می آید، و در نتیجه انسان، در چنان منظومه ای مقام و منزلتی رفیع می یابد.^{۱۸۶} البته این بدان معنا نیست که دولتها در این جامعه، اعتبار خود را در مقام تابع بلافصل حقوق بین الملل از دست داده اند. جامعه بین المللی در حال حاضر به معنای همان مشترکات فکری و عملی تابعان آن، یعنی

182. Droit positif international = International positive law.

183. Droit Volontaire = Voluntary Law.

184. Communauté internationale générale = General international community.

185. Communauté internationale particulière = Particular int. com.

186. Cf. Dupuy R.-J., *La clôture du système international- La cité terrestre*, Paris, PUF, 1989, p. 148; - "Communauté internationale et disparités de développement", *RCADI*, 1979, pp. 210 ss.

دولتهاست، و به همین سبب است که وضع قواعد بین‌المللی و اداره امور جامعه همچنان در دست آنهاست. با این حال، بشریتی که در فراسوی دولتها قرار گرفته است، دیگر به سان گذشته در حالتی انفعالی به سر نمی‌برد، هر چند که مشترکات بشری (جامعه بشری) نتوانند به طور کلی، صورتی سیاسی - سازمان یا غیرسازمان یافته - به خود بگیرند، و در نتیجه، جانشین جامعه بین‌المللی دولتها شوند. جامعه بشری، جامعه‌ای است آرمانی که نه تنها انسانها را در آن سوی مرزهای ملی با یکدیگر دمساز می‌کند، که در حدّ مبنایی فراحقوقی، جامعه بین‌المللی دولتها را وادار می‌سازد تا در جهت تحقق منافع انسان و بشریت گام بردارد.^{۱۸۷}

جامعه بشری، مفهومی است که در تمامی اعصار، خصوصاً عصر

۱۸۷. از دهه شصت قرن بیستم میلادی، حقوق بین‌الملل، برخلاف دوران گذشته، حقوقی شکلی نیست که فقط بر اصل وفای به عهد متکی باشد. از آن زمان تا به حال، محتوای قواعد بین‌المللی که حاکی از مفاهیم جدیدی از روابط بین‌الملل است، صورت حقوق بین‌المللی را تحت الشعاع خود قرار داده و نه تنها از نظر کتی، که از لحاظ کیفی نیز رشد و توسعه یافته است. قواعد جدید بین‌الملل که از دهه شصت به بعد با توجه به ارزشهای مرتبط با همبستگی و عدالت اجتماعی تدوین یافته، با نفوذ تدریجی در حوزه فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی هر دولت، به قلمروی پای گذاشته است که پیش از این در انحصار مطلق دولتها قرار داشت. البته تا سالهای شصت، و خصوصاً از جنگ جهانی دوم تا آن زمان، تغییرات و تبدیلات شگرفی در محتوای نظام بین‌الملل به وجود آمده بود. ولی در این فاصله زمانی تلاشها و مجاهدتهای دولتهای صلح‌طلب، سمت و سوی معین داشت، و آن محدود یا تنظیم کردن حوزه عمل دولتها در قلمروی بود که جنگ چهره زشت و کریه خود را ظاهر ساخته بود. به همین سبب، با وضع مقرراتی، توسل به زور را در روابط بین‌الملل ممنوع اعلام کردند، جنایات جنگی را مستوجب مجازات دانستند، و کشتار جمعی را به شدت منع و تقبیح کردند. گذشته از این، پیش از آنکه زمان مناسب فرا رسد، اسنادی را به تصویب رساندند که بیشتر گویای آرمانخواهی دولتها بود تا اعتقاد حقوقی ریشه‌دار آنها، مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸. اما فقط در دهه شصت، یعنی همان دهه‌ای که اصل استعمارزدایی، حق مردم را در تعیین سرنوشت رسماً تصدیق کرد، و میثاقهای ملل متحد درباره حقوق مدنی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بشر به امضاء رسید، و پیشنهاد آروید پارودو Arvid Pardo مبنی بر میراث مشترک بشریت دانستن منابع اعماق اقیانوسها مطرح گشت، حقوق بین‌الملل گامهایی مؤثر در جهت تحول برداشت که عالی‌ترین ثمره آن در دهه هفتاد، همان اصل نظام اقتصادی بین‌المللی جدید بود.

فلاسفهٔ مدرّسی^{۱۸۸} از آن یاد شده است. با این حال، جامعهٔ بشری آن روزگاران با جامعهٔ بشری فعلی تفاوت بسیار دارد؛ جامعهٔ بشری آن دوران، جامعه‌ای لاهوتی قلمداد می‌شد که شکل آن در عالم بالا ترسیم، و ارزشهای ناشی از آن بر حاکمان تحمیل شده بود؛ حال آن که جامعهٔ بشری فعلی، جامعه‌ای ناسوتی است که صورت آن در همین عالم ترسیم می‌گردد، و در نتیجه، ارزشهای مرتبط با آن ارزشهایی مدنی است.

جامعهٔ بشری و ارزشهای ناشی از آن در شکل‌گیری حقوق بین‌الملل تأثیر فراوان دارد، زیرا جامعهٔ بین‌المللی، دولتها را از طریق افکار عمومی بین‌المللی تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و نتیجتاً در محتوای حقوق بین‌الملل تغییراتی مطلوب و متناسب با ضرورتهای زمان پدید می‌آورد. با این وصف، از آنجا که جامعهٔ بشری، شکل سیاسی ویژه‌ای ندارد، باید از نهادهای دولتها استفاده کند. به عبارت دیگر، فشاری که این جامعه بر جامعهٔ بین‌المللی دولتها وارد می‌آورد تا حقوق بین‌الملل به طرف آرمانهای همبستگی و عدالت سوق داده شود، فشاری مستقیم نیست؛ به این معنا که آرمانهای جامعهٔ بشری ابتداء در حوزهٔ نهادهای ملی پرورش می‌یابد، و سپس در جامعهٔ بین‌المللی دولتها مطرح می‌شود.^{۱۸۹}

188. Philosophes Scolastiques.

۱۸۹. مهمترین نهادی که از طریق آن بشریت فرصت می‌یابد تا آرمانهای خود را مطرح سازد مجلس قانونگذاری هر کشور است. البته سایر نهادها نیز می‌توانند منعکس‌کنندهٔ این قیبل آرمانها باشند. پیمان ۲ ژوئن ۱۹۸۸ ولینگتون Wellington دربارهٔ حفظ منابع معدنی جنوبگان، ابتداء در پارلمان ایتالیا که این پیمان را با منافع اقتصادی بشریت معارض می‌دانست، با انتقاد شدید نمایندگان مردم مواجه شد، و سپس با مخالفت رئیس‌جمهوری وقت فرانسه (فرانسوا میتران)؛ گو آن که این پیمان، بهره‌برداری از منابع معدنی این منطقه را بسیار محدود کرده بود. رئیس‌جمهوری فرانسه در اعلامیهٔ خود پیشنهاد کرده بود که جنوبگان در جهت حفظ منافع بشریت به صورت یک منطقهٔ حفاظت‌شدهٔ طبیعی درآید.

Cf. Conforti Benedetto, "Humanité et renouveau de la production normative", in *Mélanges René-Jean Dupuy*, Paris, Pédone, 1991, pp. 116-117.

حق، صلح و منزلت انسانی ... ❖ ۱۱۷

با این همه، و به‌رغم آن‌که مشترکات جامعه بشری، در سیستم سازمان‌یافته‌ای استقرار نیافته، و حضور آنها کاملاً مشهود نیست، بعضی از ارزشهای مرتبط با آنها در صحنه روابط سازمان‌یافته بین‌المللی ظاهر شده، و آن روابط را تحت تأثیر مستقیم خود قرار داده است. دموکراتیزه شدن بعضی سازمانهای بین‌المللی نمونه بارزی از این امر است: در بعضی سازمانهای بین‌المللی، یعنی همان سازمانهایی که در آنها بخش اعظمی از حقوق بین‌الملل، در قالب عرف یا معاهده شکل می‌گیرد، ارگانهایی تأسیس شده که حضور مردم (تابعان حقوق داخلی) در آنها بسیار مشهود است، مثل مجمع مشورتی شورای اروپا، پارلمان اروپایی و پارلمان کشورهای امریکای لاتین. البته این ارگانها هنوز از صلاحیت تصمیم‌گیری برخوردار نشده‌اند، اما این که جامعه بشری بتواند در صحن آنها ابراز وجود مؤثر کند، و حتی از مسائل جهانی دم زند، خود نشانه تحولی بس شگرف است.^{۱۹۰} بنابراین، با آن‌که وضع آیین‌های شکلی حقوق بین‌الملل، هنوز با دولت است، بشریت، محدوده‌های زمانی و مکانی روابط بین‌الملل را درهم شکسته و آن روابط را به‌صورتی دیگر درآورده است. از این‌رو، بشریت نه تنها بر سرنوشت دولتها، که بر سرنوشت تابعان آنها، سایه افکنده است؛ ولی نه بدان جهت که اینان تابعان داخلی آن نظام به‌شمار می‌آیند، بلکه بدان علت که این تابعان، مؤلفه‌های اصلی بشریت هستند. همین امر، خود موجب شده است تا میان حقوق بشر و بشریت رابطه‌ای نزدیک ایجاد شود. مهمتر از همه آن‌که بشریت به دولتها و به موجودات زنده عصر حاضر اختصاص ندارد: بشریت حقوق نسلهای آینده است.

۱۹۰. همچنین نک. مواد ۹ و ۱۸ منشور ملل متحد.

پدیداری مفهوم بشریت در قلمرو حقوق بین‌الملل باعث شده است تا در جامعه بین‌المللی قواعدی وضع گردد که اجرای آنها دیگر منوط به رعایت شرط تبادل^{۱۹۱} نیست. مجموعه مقررات مربوط به حمایت از حقوق بشر، از جمله این قواعد است. این مقررات با آن که همه قالبی قراردادی دارند، هر دولت را مکلف می‌سازند که به اجرای آن مقررات در قبال همه افرادی که در حوزه صلاحیتی آن دولت قرار دارند، پای‌بند باشد. در چنین حالتی، میان محتوای حقوق بشر، هویت صاحب حق، و منفعت حقوقی مرتبط با اعمال آن حقوق، رابطه‌ای منطقی ایجاد می‌شود. ایجاد چنین رابطه‌ای در دوران گذشته امکان‌پذیر نبود، چه در حقوق بین‌الملل کلاسیک، تبادل، شرط اعمال تعهدات متقابل دولتها در قبال یکدیگر به شمار می‌آمد؛ اما در حال حاضر قوت قواعد مربوط به حمایت از حقوق بشر بدان پایه رسیده است که فرد را صاحب حقی بین‌المللی کرده است، و با وجود آن که وی هنوز - جز در موارد استثنایی، در قلمرو حقوق بین‌الملل منطقه‌ای - نمی‌تواند مستقیماً خواستار رعایت آن حقوق شود، برای دولتها این حق ایجاد شده است که دفاع از حریم آن حقوق را به عهده گیرند. به همین ترتیب، در قلمرو حقوق بشردوستانه نیز شرط تبادل اعتباری ندارد. معاهدات ۱۹۴۹ ژنو، که دیوان بین‌المللی دادگستری بعضی از مقررات آنها را مبتنی بر اصول کلی پایه^{۱۹۲} دانسته است، شاهد این مدعاست.^{۱۹۳}

191. Condition de réciprocité = Condition of reciprocity.

192. Principes généraux de base.

۱۹۳. دیوان بین‌المللی دادگستری در حکم ۲۷ ژوئن ۱۹۸۶ خود در قضیه اقدامات نظامی و شبه نظامی ایالات متحده آمریکا در نیکاراگوئه به این امر تصریح کرده و گفته است که: «ایالات متحده آمریکا بر اساس ماده یک معاهدات چهارگانه ژنو مکلف است که نه تنها مقررات این معاهدات را رعایت کند، که رعایت این مقررات را نیز خواستار شود، زیرا این تکلیف فقط از خود این معاهدات ناشی نمی‌گردد؛ بلکه از اصول کلی حقوق بشردوستانه‌ای که این معاهدات واقعیت عینی آنها را نمایانده است، نتیجه گرفته می‌شود.»

باتوجه به آنچه گفته شد می‌توان معتقد بود که مبانی ماهوی و منطقی شکلی حقوق بشردوستانه، حقوق بشر و نهایتاً حقوق بشریت، از لحاظ فلسفی و حقوقی مقوله‌هایی به هم پیوسته هستند، و از این که گفته می‌شود اعماق دریاها به بشریت تعلق دارد، و بشریت در استخراج منظم و معقول منابع آن دارای حقی مسلم است ضرورتاً این نتیجه به دست می‌آید که هیچ دولتی نمی‌تواند با استناد به حقوق شخصی مفروض خود، و فارغ از هرگونه نظارت بین‌المللی، از این منابع بهره‌برداری کند.

بشریت، در سیمایی که حقوق جدید دریاها برای وی ترسیم کرده است، هرچند که دارای حقوقی نمادین شده، دیگر موجودیتی افسانه‌ای ندارد، بلکه تابعی فعال است که می‌تواند از حقوق خویش منتفع گردد. حقوق بشریت به علت تمرکزی که دارد، در قیاس با حقوق بشر، به اقوی دلیل، تابع اصل تبادل نیست. این حقوق به همه دولتها، اما قبل از آنها، به همه افراد انسانی تعلق دارد. به همین سبب، منطبق شکلی چنین نهادی اقتضاء دارد که اصل تبادل هیچ‌گونه سهمی در به اجراء درآوردن حقوقی که فقط یک صاحب دارد (: بشریت) نداشته باشد.

بشریت مفهومی است که پس از تثبیت مفهوم «جامعه بین‌المللی دولتها در کل»،^{۱۹۴} در نظام موضوعه بین‌المللی وارد شده است. این دو مفهوم، هر دو از ارزشهایی حکایت می‌کنند که به همه دولتها تعلق دارند. مهمتر از همه آن که این دو ارزش از وجود حقوقی خیر می‌دهند که استفاده از آنها در انحصار هیچ دولتی نیست. به عبارت دیگر، این دو ارزش با تعمیم اصول نظم عمومی بین‌المللی که قلمروی به مراتب وسیع‌تر از

Cf. Arrêt du 27 juin 1986, Rec. 1986, para. 220, p. 114.

194. La communauté internationale des Etats dans son ensemble = International community of States as a whole.

اصول قراردادی بین‌المللی دارد، بر عقب‌نشینی مفهوم شخصی و فردی حقوق بین‌الملل کلاسیک در قبال مفاهیم کلی مرتبط با جامعه جهانی بشری مهر تأیید زده‌اند. با این همه، بشریت، برخلاف مشترکات فکری و عملی دولتها (جامعه بین‌المللی) ارزشی متعالی است که بر فراز ساختارهای دولتی و بین‌المللی جای دارد، و بدین اعتبار تمامی افراد انسانی را در هر ظرف زمانی و مکانی تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، بدانگونه که در عینیت بخشیدن به حقوق آنها از مرز جامعه بین‌المللی دولتها در کل، فراتر می‌رود و خود هسته مرکزی «حقوق جهانی» می‌شود.

تأمل پایانی: حقوق جهانی

«... انسانم آرزوست»

«حقوق جهانی» اندیشه‌ای است که کانت در رساله‌ی صلح جاویدان خود از آن سخن به میان آورده است. کانت، باتوجه به آرمان بلند کاستل دوسن پیر،^{۱۹۵} این اندیشه را زیرکانه در فلسفه‌ی استعلایی خود جای داده است. به همین سبب، نظریه‌ی او با سایر نظریه‌هایی که در این باب ابراز شده است، تفاوتی اساسی دارد.

اهمیت نظریه‌ی کانت و اقبال جهانی آن تا بدان پایه بوده است که توسعه و رشد حقوق بین‌الملل در دو عرصه‌ی بزرگ منشور ملل متحد و منشورهای بین‌المللی حقوق بشر، همواره و در موارد بسیار، باتوجه به آن

195. Castel de Saint-Pierre.

منشی مخصوص کاردینال دوپولی ناک، شخصی به نام شارل ایرنه کاستل، معروف به آبه دوسن پیر (۱۶۵۰-۱۷۴۳) بود که کاردینال را در کنگره‌ی اوترشت همراهی می‌کرد. آبه دوسن پیر به افتخار این کنگره، طرحی برای ایجاد صلح جاویدان، در اروپا تهیه کرد، و آن را ضمن سه دفتر در سالهای ۱۷۱۷-۱۷۱۳ در پاریس و اوترشت منتشر کرد.

چندی بعد نیز خلاصه‌ای از طرحش را در ۱۷۲۹ در روتردام به طبع رساند، آبه دوسن پیر، نویسنده‌ای چیره‌دست و ناطقی توانا بود که در مجالس و محافل سیاسی آن روزگاران، پیروان و مریدان فراوان داشت. به همین علت نوشته‌های وی بیشتر زمینه‌ای سیاسی دارد تا ادبی.

اثری که این روحانی کاتولیک مذهب از خود به‌جای گذاشته، مشتمل بر دو بخش است: در بخش نخست از علل جنگ سخن به‌میان آورده، و در بخش دوم طرح صلح را ضمن ۵ ماده عرضه کرده است. نتیجه‌ای که آبه دوسن پیر از این پنج ماده برگرفته، این است که شهریان جهان باید قبل از هر چیز «میشاقی بزرگ» جهت برقراری صلحی پایدار در اروپا، میان خود به‌وجود آورند.

به‌موجب این طرح، کشورها برای حفظ موجودیت سرزمینها و دولتهای خویش باید متقابلاً تعهداتی را گردن می‌گرفتند، و «مجمعی دائمی» از نمایندگان تام‌الاختیار در اوترشت برپا می‌داشتند تا در مقام میانجی، دعاوی آنها را با داوری خود حل و فصل کند. طرح آبه دوسن پیر افکار عمومی جهان آن روز را تکان داد و ژان ژاک روسو، فیلسوف نامدار اهل ژنو از آن دفاع کرد.

برای اطلاع بیشتر، نک.

Perkins M.L., *The moral and political philosophy of the abbé de Saint - Pierre*, Genève, 1959.

مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته است. با این حال، اندیشه کانت از «حقوق جهانی» باید با در نظر گرفتن فاصله‌ای که از زمان مطرح شدن آن تا حال حاضر به وجود آمده است نقد و تحلیل شود.

در اوضاع و احوال کنونی عالم، لازمه وجود «حقوق جهانی» داد و ستد مادی و معنوی افراد بشر یعنی همبستگی میان آنان است. درست است که حقوق در اندرون جامعه سیاسی محدود، یعنی دولت شکل می‌گیرد؛ اما چون به طور کلی با تبدلات مادی و معنوی افراد بشر سر و کار دارد، می‌توان آنرا با اندیشه شبه استعلایی جامعه سیاسی وسیع‌تر، و کلیتی آرمانی تبیین کرد.

روابط میان افراد مرز ندارد و با تمامی بشریت مرتبط است. بشریت قلمروی باز و گسترده دارد، تا آن حد که هم به تفاوتها توجه دارد و هم به یگانگی‌ها. ترکیب این دو بُعد، یعنی تفاوت و مشابهت، ثابت نیست، و پیوسته در حال تحول است. به عبارت دیگر، میان تفاوت و مشابهت رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است. تفاوت و مشابهت در کنشها و واکنشهای دو پدیدار وحدت و تعدد که از ترکیب آنها تعادلی عقلانی به وجود می‌آید، یافت می‌شود. این کنشها و واکنشها «شدن» انسان را میسر می‌سازد. در این دیدگاه، طبیعت انسان مفهومی بسته و تمام شده نیست. انسان، مردم و بشریت مفاهیمی باز هستند. از این رو، برای تبیین طبیعت انسان نباید به حقوق طبیعی که مفهومی ساکن و ثابت است، توسل جسته شود؛ بلکه باید به مفهومی استناد گردد که مبشر ارزشهای بشری است، و همگام با تحولات زمان تکامل می‌یابد؛ به صورتی که حق بشر و مردم به زیستن و رشد کردن، بر این مبنا اعتباری درخور پیدا می‌کند و در جامعه به ظاهر بسته بین‌المللی راه می‌یابد.

❖ ۱۲۳ حق، صلح و منزلت انسانی ...

بشریت، تصویر تاریک تودهٔ انبوه انسانها یا اقوام مشابه نیست؛ بلکه سیمای روشن انسانها و مردمانی متفاوت است که هم به فرهنگ ملی خود وفادارند، و هم به خانواده‌ای واحد تعلق دارند.

اعلامیهٔ جهانی یونسکو دربارهٔ تفاوت‌های فرهنگی (اعلامیهٔ ۲ نوامبر ۲۰۰۱) که به اعتقاد کوئی شیرو ماتسواورا،^{۱۹۶} مدیر کل یونسکو، پس از اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، مهمترین اعلامیه‌ای است که پدیدار جهانی شدن را در پرتو مفهوم بشریت، مورد توجه قرار داده است، در مادهٔ ۱ خود، تفاوت فرهنگی را میراث مشترک بشریت اعلام کرده است.^{۱۹۷}

«حقوق جهانی» که از داد و ستدهای معنوی و مادی افراد با یکدیگر پدید می‌آید، روال عمل، وسیلهٔ استقرار حکومت قانون، و مقوم بشریت در جامعه‌ای مشترک است. در این جامعه که محدوده‌ای فراتر از روابط تابعان جمعی حقوق بین‌الملل دارد، فقط از تابعان ذیشعور و تعلق آنان به اجتماعی آزاد و برابر گفتگو می‌شود.

در «حقوق جهانی» کانت، مسألهٔ شکل حکومت جامعهٔ سیاسی (دولت) از اهمیت زیاد برخوردار است. در نظام مورد علاقهٔ کانت، دولت باید به صورت جمهوری اداره شود. وی اعتقاد دارد که شکل حکومت جمهوری خود تضمینی مؤثر است برای آن که دولتها بتوانند با یکدیگر تراضی کنند، و بنابر اصول کلی روابط بین‌المللی به استقلال، حاکمیت و تمامت ارضی یکدیگر احترام بگذارند. از این رو، در نظریهٔ کانت، دولتهایی که به شکل جمهوری اداره شوند، با یکدیگر ستیز نمی‌کنند.

196. Koichiro Matsuura.

197. Cf. <http://www.unesco.org/confgen/press>.

با این همه، و به‌رغم نظریهٔ کانت، چون «حقوق جهانی» با وضعیت افراد، وضعیت مردان و زنان آزاد و همچنین آزاد بودن آنها در ایجاد رابطه سر و کار دارد، موضوع اصلی آن، فرد و فضای باز جهانی متعلق به اوست، نه روابط بین‌المللی دولتها.

«حقوق جهانی» انسان را از اصول کلی تحمیلی و شمول قید و بندهای ناشی از آن رها می‌سازد، زیرا آن اصولی که بدون توجه به سیاق منطقی و اجتماعی خود، و فقط به تناسب اوضاع و احوال سیاسی عالم، حافظ منافع قدرتمندان و زورگویان باشد، نمی‌تواند از افراد رنج‌دیده، محروم، ستمکش و مظلوم جهان حمایت کند. در جامعهٔ جهانی، هیچکس نباید از شمول ارزشهای ناشی از شأن و مرتبت انسانی، استثناء شود. طبقات ممتاز، ملتهای تحت استعمار، اقلیتهای مطرود، زنان زیر سلطه نباید وجود داشته باشند. در این جامعه، هر کس با توسل به اصلی کلی، دیگری را خوار و خفیف بشمارد، او را بیگانه خطاب کند و یا از خود براند، در واقع به خویشتن خویش خیانت کرده است. در جامعهٔ جهانی، انسان از فردیت و تعصبات ناشی از آن رها می‌شود، خود را با دیگران برابر می‌شمارد و با هر چه سیمایی بشری داشته باشد، همبسته می‌شود. مهمتر از همه آن که، «حقوق جهانی» در مفهوم حقوقی جامعهٔ بین‌المللی^{۱۹۸} عینیت می‌یابد، و آنرا تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. مسلم است که در چنین حالتی، حقوق بشر در اعتبار دادن به اصول و قواعد حقوقی مقام و موقعی ویژه دارد، زیرا این حقوق مقوم هر نظام حقوقی است، و به همین علت تعیین‌کنندهٔ محدوده‌ای است که در آن، قانون مجال بالندگی دارد. بنابراین، از آنجا که حقوق بشر به تمامی افراد، در مقام موجوداتی انسانی نظر دارد و آنها را مورد خطاب

198. International community = Communauté internationale.

قرار می‌دهد، موازین آن از مرزهای ملی عبور می‌کند، و اعتبار و مشروعیت خود را در محدوده‌ای جهانی مطرح می‌سازد. بدین ترتیب، حقوق بشر چارچوب جامعه حقوقی جهانی می‌شود، و در نتیجه حقوق بین‌الملل را که نظامی حقوقی است، تحت تأثیر مستقیم خود قرار می‌دهد، تا آن حد که دولت‌ها بتوانند فقط در محدوده اصول آن، حافظ منافع ملی خود باشند. نتیجه آن که، حقوق جهانی حصار قدرت را درهم می‌شکند و در افق باز حقوق مشترک تمامی افراد انسانی تعیین می‌یابد.

جامعه جهانی که موضع تحقق حقوق جهانی است، در گفتگو، ارتباط و تبادلات مادی و معنوی افراد با یکدیگر تحقق می‌یابد؛ تا آنجا که هر فرد، شهروندی جهانی می‌شود. در چنین جامعه‌ای، با آن که اختلاف نظر، تنشها و مسائل و مشکلات روزمره حیات اجتماعی همچنان باقی است، و هر گروه اجتماعی عضو این جامعه (دولتها)، به تناسب توانایی‌هایی که دارد، رشد و توسعه می‌یابد، جملگی اعضاء تلاش می‌کنند تا راه‌حلی واحد برای مقابله با مسائل و مشکلات مشترک، مثل رشد جمعیت، تخریب جنگلها، مسابقات تسلیحاتی، تروریسم، نژادپرستی، مهاجرتهای ناخواسته، بحرانهای زیست‌محیطی بیابند، و نهایتاً تدابیری برای اداره میراث بشریت بیندیشند.

بدیهی است که در این میان، حصول توافقی قراردادی بر سر حد و حدود مفاهیم اساسی حقوق بشر، شرط لازم استقرار حقوقی چنین جامعه‌ای است. این توافق، فقط با گفتگو حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که بینشهای کلی و جزئی مرتبط با حد و حدود این مفاهیم در هم آمیزد و شأن و مرتبت انسان، هسته مرکزی (یا نهاد اصلی) آن توافقه‌ها باشد. البته این گونه توافقه‌ها در مواردی از مجرای سازمان ملل متحد محقق شده است. اما آنچه مهم می‌نماید، این است که اجراء و تفسیر موارد توافق شده نیز باید منوط

به گفتگو و توافق شود، نه این که خود، به صورت حربه در آید و همبستگی موجود را از میان بردارد.

مهمتر از همه آن که، چون صلح فرایندی است که بدون توسل به زور جریان می‌یابد، و هدف آن تنها جلوگیری از خشونت، و اعمال زور نیست، بلکه ایجاد شرایط واقعی همزیستی گروهها و اقوام مختلف در محیطی آرام و فارغ از تنش است، استقرار آن نباید به گونه‌ای باشد که به موجودیت فردی و جمعی، و همچنین شأن و مرتبت انسانها لطمه‌ای وارد آورد، یا منافع حیاتی جامعه و عدالت را به مخاطره بیندازد. مسلم است که این هدف آنگاه تحقق می‌یابد که علل و اسباب تعارض از میان برود، و هر اختلاف با اتخاذ سیاستی دموکراتیک و جهانی فیصله یابد.

مفهوم «جامعه شهروندان جهان» که حول محور «حقوق جهانی» شکل می‌گیرد، آنگاه عینیت می‌یابد که اراده‌ای جهانی پشتیبان آن باشد. به عبارت دیگر، حقوق جهانی آنگاه می‌تواند جامعه جهانی را به پیش براند که مکانیسمهایی لازم برای تعلیم و تعلم متقابل اعضای آن جامعه ابتکار کرده باشد. در چنین حالتی است که اراده جهانی با تبادل اندیشه‌های منطقی، شکل می‌گیرد و پشتیبان آن حقوق می‌گردد. عقلانیت بین‌المللی معنایی جز این نمی‌تواند داشته باشد، زیرا حقوق جهانی، برخلاف آنچه کانت پنداشته است، در منطق آزاد و اراده مختاری که بتواند فرآورده‌های فرهنگی جهان را ارزیابی کند یافت نمی‌شود، بلکه از گفتگو و تبادل پدید می‌آید که در فضایی دموکراتیک انجام گرفته باشد. جامعه جهانی با جامعه ملی تفاوتی اساسی دارد و آن غلبه منافع فردی، و وجود رابطه قدرت است که همواره با جامعه بین‌المللی در ستیز بوده است. به همین سبب است که طبع اخلاقی بشر و منزلت وی تا جایی می‌تواند بر اراده‌های ملی اثر بگذارد

که آن اراده‌ها با گفتگو و به یاری براهینی که الزاماً باید اسامی ناسوتی داشته باشد، به یکدیگر نزدیک شوند، و زبانی مشترک برای بیان خواسته‌های خویش بیابند. این زبان آنگاه به وجود می‌آید که الفبای آن گویای شأن و مرتبت انسان باشد. شامپلیون (۱۷۹۰ - ۱۸۳۲)^{۱۹۹} مصر شناس معروف فرانسوی، در ۱۸۲۱، هنگامی که با معمای خط هیروگلیفی روبرو شد و امید وی در حل آن معما به یأس مبدل گردید، به خود نهیب زد، و با این استدلال که این نشانه‌ها ساخته دست بشر است و باید به دست بشر گشوده شود، تلاش خود از سر گرفت تا آن که سرانجام به معمای آن نشانه‌ها پی برد، و در نتیجه پرده از راز خط هیروگلیفی برداشت، زیرا به خوبی دریافته بود که «هرچند انسان با انسان بیگانه است، اما همیشه هم‌نوع اوست».^{۲۰۰}

با این وصف، از آنجا که مردم، در غالب موارد، گروه‌گان دولت خویش هستند، و حقوق بشر به دلیل یا به بهانه حفظ ساختار دولت، به کرات زیر پا گذاشته می‌شود، انسان از یاد برده است که انسانهای دیگر هم‌نوع او هستند. حقوق جهانی، در این قبیل موارد، فقط در صورتی می‌تواند تصویر واقعی انسان از یاد رفته یا مرده را احیاء کند که نهادهایی در اختیار داشته باشد.

۱۹۹. شامپلیون Champollion، *ژان فرانسوا*، با تحقیقات وسیعی که به عمل آورد، در ۱۹۲۱، با استفاده از لوح روزتا Rosetta، اصولی برای خواندن خط هیروگلیفی به وجود آورد که در حال حاضر نیز کلید خواندن این خط است. «لوح روزتا لوحه‌ای است از بازلت، و دارای کتیبه‌ای که کاهنان بطلمیوس پنجم به هیروگلیفی، دموئی و یونانی نوشته‌اند. سپاهیان ناپلئون در ۱۸۰۱ آنرا تصرف کردند، و اکنون در موزه بریتانیایی محفوظ است. شامپلیون و دیگران مفتاح خواندن خط، هیروگلیفی را از روی آن به دست آوردند».

نک. دائرةالمعارف فارسی، ج اول، ص ۱۱۱۷.

200. Cf. Dupuy R-J., *Colloque de La Haye*, op. cit., p. 466.

کانت در رساله صلح جاویدان خود، «فدرالیسم دولتهای آزاد» را اصل راهنمای چنان نهادهایی دانسته است. اما، در حال حاضر، باتوجه به این که تحقق چنین فدرالیسمی غیرممکن می‌نماید، و حقوق جهانی فقط از طریقی دموکراتیک (مشارکت همه افراد بشر در اداره امور جهان) استقرار می‌یابد، اعتقاد ما بر این است که حکومت قانون دموکراتیک است که می‌تواند اصل راهنما یا عنصر مقوم نهادهای بین‌المللی باشد. حکومت قانون که قدرت دولت را در داخل قلمرو آن، و در خارج از آن، در جهت خیر عمومی افراد بشر به حرکت درمی‌آورد، ضامن اصول اخلاقی شناخته شده، و بالاتر از همه، ارزشهای مرتبط با شأن و مرتبت انسانی است. به عبارت بهتر، حقوق جهانی حاصل و زاده اصل حکومت قانون است.

نهادهای بین‌المللی موجود، از جمله سازمان ملل متحد، با آن که مظهر مشروعیتی حقوقی هستند و بدین اعتبار مقامی فراتر از اراده دولتها دارند، دارای نارسایی‌های بسیارند که باید باتوجه به حقوق جهانی برطرف شود. جامعه جهانی، به شرط آن که نهادهای بین‌المللی موجود بتوانند در جهت استقرار آن فعال شوند، مظهر حاکمیت قانون، یا به عبارت بهتر، جامعه‌ای حقوقی است.

با این همه، چون دولتها، در مقام نمایندگان مردم، همچنان در این نهادها حضوری فعال دارند، سهم قدرت در اداره روابط بین‌الملل به شرطی کاهش خواهد یافت، و فضای عمومی آنگاه گسترده خواهد شد، که سازمانهای بین‌المللی غیردولتی (O.N.G) بتوانند سخنگوی آرمانها و ضرورت‌های اجتماعی جامعه جهانی باشند. با آن که تحقق چنین امری هنوز بعید می‌نماید، تنها می‌توان امیدوار بود که سازمانهای بین‌المللی غیردولتی بتوانند در گسترده‌تر کردن هرچه بیشتر این فضا، و در نتیجه مطرح ساختن

مصائب و مشکلات افراد بشر، اهتمامی درخور بورزند، و زمینه‌ای مساعد برای استقرار دموکراسی جهانی فراهم آورند.

حقوق جهانی، دارای مضامینی است که هیچ فرد انسانی نمی‌تواند با آنها بیگانه باشد.^{۲۰۱} به همین علت، و به دلیل آن که این حقوق منادی بشریت و ارزشهای ناشی از آن است، همه افراد در سراسر گیتی مفاهیم آن را نقد و تحلیل، و فارغ از هرگونه انگیزه سیاسی یا منفعت‌طلبی گروهی، درباره مضامین آن با یکدیگر گفتگو می‌کنند. این مضامین که جملگی در جهت ارتقاء حقوق انسانی یا بشریت سیر می‌کنند، میان دموکراسی یعنی مشارکت همه افراد در اداره امور خود، و حقوق بشر رابطه‌ای نزدیک برقرار کرده‌اند که نتیجه آن پدیداری اصلی به‌نام اصل مشروعیت دموکراتیک است.

این اصل تا بدانجا اهمیت پیدا کرده است که سازمان ملل متحد، ثبات دموکراتیک را شرط لازم پایداری صلح و امنیت بین‌المللی به‌شمار آورده است، زیرا به اعتقاد این سازمان، نقض اصل مشروعیت دموکراتیک آن‌چنان ثبات اوضاع و احوال اجتماعی بین‌المللی را بر هم می‌زند که خود تهدیدی بر ضد صلح و امنیت بین‌المللی به‌شمار می‌آید.^{۲۰۲}

ارتباطی که سازمان ملل متحد و نهادهای وابسته به آن، از جمله کمیسیون حقوق بشر، میان صلح و دموکراسی، و یا دموکراسی و حقوق بشر و حکومت قانون برقرار کرده‌اند، چشم‌اندازی وسیع از همکاری و

۲۰۱. از جمله: حفظ حقوق اقلیتها، رعایت موازین اساسی حقوق بشر، منع تبعیض نژادی، جلوگیری از انهدام جنگلها و گرم شدن کره زمین، منع مسابقات تسلیحاتی.

۲۰۲. شورای امنیت سازمان ملل متحد در قطعنامه‌های مختلف خود در این باره، خصوصاً قطعنامه (۱۹۹۷) ۱۱۳۲ درباره سیرالئون Sierra Leone این باور را تقویت و سپس تصدیق کرده است.

همبستگی بین‌المللی به وجود آورده که تا حد زیادی از صلابت منطق رابطه قدرت کاسته است.

تصدیق ارتباط میان دموکراسی و حقوق بشر، و رویه جدید سازمان ملل متحد، جملگی حکایت از آن دارد که حقوق جهانی با گذشتن از مرزها و حاکمیت دولتها، و ایجاد همبستگی عمیق میان افراد بشر، نهادهای بین‌المللی را در جهت حفظ حقوق اساسی بشر به حرکت در آورده است. آنچه از آن دلیل و این رویه برمی‌آید آن است که شأن و مرتبت انسانی، اصلی است که بنا بر آن، هیچ انسانی وسیله نیست. از این رو، باید با وی به صورتی رفتار شود که انسانیت اقتضاء دارد؛ چرا که غایت اراده انسان، عبارت است از احترام به موجود ناطق (عاقل) یا احترام به انسان از آن جهت که انسان است.

انسان علاوه بر تکالیفی که در مقابل قانون دارد، در قبال خود نیز دارای تکلیف است. این تکلیف ارزشی مطلق است و به این اعتبار، باید در مقامی قرار بگیرد که بتواند زمینه‌ساز ارزشهای اخلاقی دیگر گردد و در نتیجه جامعه بین‌المللی، یا مشترکات فکری و عملی دولتها را تحت تأثیر مستقیم خود قرار دهد.

کوفی عنان،^{۲۰۳} دبیرکل سازمان ملل متحد، هنگام دریافت جایزه صلح نوبل، در ۱۱ دسامبر ۲۰۰۱، با تأکید بر این که بشریت کلیتی غیرقابل تجزیه است، ارتقاء دموکراسی را یکی از اولویتهای مهم سازمان ملل متحد در قرن بیست و یکم اعلام کرد.^{۲۰۴}

203. Kofi Annan.

204. <http://www.lemonde> – 11.12.01.

«حقوق جهانی»، چارچوب حقوقی بشریت و نهادِ نهادهای هر نظام
حقوقی است.