

جنس فلسفی حقوق بشر

مرتضی مردیها*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۲/۳۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۵/۱۴)

چکیده:

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که جنس فلسفی گزاره‌های حقوق بشری (مثلاً موجود در اعلامیه حقوق بشر یا متون نظیر آن) چیست و حقوق و تکالیف یا باید و نبایدهای موجود در آن، از منظر نظری به چه پشتوانه‌ای مستند است. فرضیه مقاله این است که استناد حقوق بشر به طبیعت، استدلالی است از لحاظ نظری غلط اما علت دوام آن این بوده که عملاً مفید انگاشته شده است؛ حقوق بشر، در تحلیل نهایی، به چیزی به جز توافق مصلحت‌جویانه عقلاً مستند نیست و نتواند بود. نظریه قراردادی-اجماعی مورد دفاع این مقاله، یونیورسالیسم حقوق بشر را به نوعی ماهیت متمرکز انسان‌شناسانه، با دو وجه تمایلات مشترک غریزی (متعلق به عموم) و صوابدیده‌های مشترک عقلی (خاص عموم جوامع رشد یافته با معیارهای گسترده و عمق آموزش و رفاه و تأمین اجتماعی) مستند می‌کند. این مقاله به روش تحلیلی نوشته شده است.

واژگان کلیدی:

حقوق بشر - طبیعت - قرارداد - سودانگاری.

* Email: mardihamortaza@yahoo.com

مقدمه

حقوق بشر غالباً موضوع مطالعات و مناقشات سیاسی، حقوقی و فرهنگی بوده است. پرسش از مبانی فلسفی و ساختار استدلال و استنتاج در آن کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. علت امر تا حدی این بوده است که حقوق بشر بیشتر کاری برای انجام دادن است تا موضوعی برای فکر کردن؛ یعنی فوریت اجرائی آن چندان فضای فراخی برای فکر فلسفی فراهم نمی‌کند؛ و نیز این‌که غالباً گمان رفته است، خلل انداختن در مبانی واقعی و طبیعی حقوق بشر، در تبلیغ و تشویق و توسعه و تعمیق آن اخلال می‌کند. اما، در یک فضای آکادمیک، تأمل نظری همواره موجه است حتی اگر فایده عملی نداشته باشد؛ با وجود این، به نظر می‌رسد مطالعه دقیق‌تر مبانی این حقوق، به لحاظ نظری، در تعارض با تبلیغ آن (حتی با شیوه‌ها و استنادات سنتی) نیست، بسا که زمینه‌ساز توسعه بیشتر آن، به لحاظ عملی، هم باشد. به این شکل که شاید شماری از نامعتقدان به آن مبانی را هم به دایره حامیان حقوق بشر داخل کند.

تاریخ فلسفه حقوق حکایت از مناقشه‌ای طولانی در باره پشتوانه‌های فلسفی و مبانی نظری و سنخ و جنس پدیده‌ای به نام "قانون" دارد. از دیرباز، تلاش‌هایی در جهت درک این مسئله صورت گرفته است که هنگامی که از قانون، مشتمل بر حق یا تکلیف، سخن گفته می‌شود، و برای آن اوصافی همچون "ضرورت" ادعا می‌شود، ریشه این مدعا بر چه مبنائی متکی است. از آغاز عصر جدید، منازعاتی در این زمینه وجود داشته و در دوره معاصر کماکان برقرار است. مهم‌ترین شکاف میان ناتورالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها عبارت است از باور یا عدم باور به مبنائی مستقل از میل و صوابدید انسان‌ها در تصدیق حقوق بشر. در میان طرفداران نظریه حقوق طبیعی طیفی وجود دارد که از ارسطو و سیسرو شروع می‌شود و به دست سنت آکوئین با عقاید مسیحی ترکیب می‌شود، و مجدداً به دست بعضی فیلسوفان عصر روشنگری دین‌زدائی می‌شود. اما در قرن بیستم نیز کماکان طرفداران جدی چون اشتراوس داشته است. هر چند طرفداران فعلی آن، مثلاً دوورکین از روایتی رقیق‌تر از آن دفاع می‌کنند. پوزیتیویست‌ها هم دو طیف متفاوت هستند: کسانی، همچون جک دانلی که بدون توسل به نظریه حقوق طبیعی یا امثال آن در مقام دفاع استدلالی از حقانیت و همه‌گیری حقوق بشر برمی‌آیند و کسانی، همچون رورتی، لاکلائو که پراگماتیست هستند و حتی دفاع فلسفی و استدلالی از هویت و حقیقت اجماعی حقوق بشر را بی‌نتیجه می‌دانند و صرفاً به فعالیت برای توسعه عملی این حقوق باور دارند.

نگرش سنتی به این مسئله، نظریه مشهور حقوق طبیعی است که در پی تقویت این ایده بوده است که قانون، مبتنی بر حقوق و تکالیفی است که ریشه در واقعیت‌های جهان موجود

دارد. به تعبیر فنی‌تر و فلسفی‌تر، گزاره‌های حقوقی، گزاره‌هایی "بایددار" است که، اصولاً، از گزاره‌هایی "است‌دار" استنتاج شده و اعتباراتی متکی به حقایق است. این روند کلی بررسی پشتوانه‌های قانون، یک قسم هم شامل بررسی پشتوانه‌های قوانینی بوده که به منظور تأمین و تضمین حقوق اولیه بشر تدوین می‌شده است. آیا حقوقی وجود دارد که به عموم انسان‌ها، صرفاً بنا به ماهیت انسان بودن، تعلق بگیرد؟ اگر پاسخ مثبت است، پشتوانه آن چیست؟ بسیاری از نظریه‌پردازان کلاسیک فلسفه حقوق، دیدگاه حقوق طبیعی را در مورد این مسئله هم پاسخگو دانستند: واقعیت‌های این جهان است که ضرورت‌ها را دیکته می‌کند؛ طبیعت، مقتضی و موجب پاره‌ای حقوق برای نوع بشر است. طرفداران نظریه حقوق طبیعی در این استنتاج عیبی نمی‌دیده‌اند، که "ضرورت" را از "بودن" برداشت کنند، و علاوه بر این، گمان داشته‌اند که بدون چنین تکیه‌گاهی، اخلاق و حقوق در خلأ رها خواهد بود و مبنای قابل استنادی نخواهد داشت. اما در مقابل، دسته‌ای از نظریات متنوع وجود داشته است که علی‌رغم تفاوت‌هایی با یکدیگر، در یک نقطه، متفقاً، رودروی نظریه حقوق طبیعی قرار گرفته‌اند. فصل مشترک این نظریات، که شاید عنوان عام پوزیتیویسم برای آنها تا حدودی گویا باشد، استنتاج فوق‌راه، از نظر منطقی، معیوب و، از نظر عملی، نالازم تلقی کرده است. بر اساس چنین درک و دریافتی، «بعضی از دانشمندان اروپائی که نظریه "حقوق طبیعی" را مبهم و گمراه‌کننده و غیر واقعی می‌دانستند، از اوایل قرن نوزدهم در صدد برآمدند که "حقوق" را یکسره از مفاهیم اخلاقی و فلسفی جدا کنند» (صانعی، ۱۳۸۱: ۴۰).

پرسش‌های اصلی بحث از این قرار است: آیا استدلال حقوق طبیعی منتج است؟ اگر چنین نیست، علت اقبال عام به آن چیست؟ آیا نظریه حقوق طبیعی تنها پشتوانه حقوق بشر است؟ اگر چنین نیست، چگونه ممکن است، در غیاب نظریه حقوق طبیعی، مبانی مشترکی برای حقوق بشر ادعا کرد؟

حقوق طبیعی و حقوق بشر

مؤسس قانون طبیعی سیسرو بود و سنت اوگوستین نظریه قانون دائمی او را نظامی نامید که قانون انسان‌ها بایستی با آن مطابقت کند که از نظر او مفاد ده فرمان بود. سنت توماس همین ایده را بر دو اصل مبتنی کرد که یک قسم همان وحی الهی بود و قسم دیگر قانون طبیعی که توسط طبع عقلانی بشر تشخیص داده می‌شود و موقعیت هنجار عمومی رفتار را به خود می‌گیرد. اگر جملات فوق برای تلخیص دو هزاره تاریخ فلسفه حقوق کافی باشد، راجع به عصر جدید باید گفت تأمل در مبانی حق و تکلیف و بحث و نظر پیرامون وجود و ضرورت رعایت حقوق بشر با تحولاتی بزرگ همچون کشف قاره آمریکا و ظهور

پروتستانتیسم ربط مستقیم داشت. بذره‌های ایده حقوق طبیعی به معنای امروزش بین میان متکلمان - حقوقدانان اسپانیایی شکل گرفت. آنان از این که هموطنانشان کرامت انسانی بومیان امریکائی را زیر پا گذاشته بودند متأثر شدند (کلی، ۱۳۸۲: ۲۸۶). بر اثر نفوذ اصلاحات پروتستانی، گفتمان قانون طبیعی از اتحاد با کلام مدرسی فاصله گرفت و بجای آن از زبان عقل استفاده کرد. یعنی طبیعی بودن قانون را نه به معنای اراده الهی که در شیوه خلقت جهان متجلی شده است، بلکه به معنای تناسب آن با طبع انسان و روابط اجتماعی دانست که عقل مستقلاً قادر به تشخیص آن است. به این ترتیب، قانون طبیعی به تدریج سکولاریزه شد؛ و در این کار فرانسیس بیکن و هابز نقشی مهم ایفا کردند. اما شخصیت مهم‌تر و حقوقی‌تر گروسیوس بود که در کتاب *قانون جنگ و صلح* کوشید این ایده را بر مبنائی سامان‌یافته مبتنی کند. از نظر او قوانین طبیعی که حقوق طبیعی از آن مستخرج است، فرمان عقل سلیم است و اگر هم خدا وجود نداشت، باز هم معتبر بود. او فهرستی از حقوق طبیعی، شامل حق مجازات خلافکار، حق مالکیت و... ارائه داد. پوفندورف این فاصله را افزود و گفت که حقوق طبیعی از هر گونه ارتباط با وحی بری بوده و تماماً محصول عقل است (کلی، ۱۳۸۲: ۳۴۰). لاک حقوق طبیعی را که در زبان گروسیوس و پوفندورف بیشتر ماهیت و مبنای اجتماعی داشت، بر فرد متکی کرد و به متفکران روشنگری سپرد. در قرن نوزدهم و نیمه قرن بیستم این نظریه تا حدودی در محاق بود ولی در نیمه دوم مورد توجه قرار گرفت تا جائی که گفته می‌شود: «نظریه حقوق طبیعی، علی‌رغم ماهیت ماقبل علمی و بار معنایی مذهبی، هنوز از بین نرفته است» (tebbit, 2006, 10). با وجود گسترش ایده اجماع به مثابه مبنای اخلاق و حقوق از معاصران هستند کسانی چون دوورکین که گمان دارند «اصول انتزاعی و فلسفی ناظر به ارزش‌ها و مسؤولیت‌های اساسی زندگی بشر وجود دارد» (Doworkin, 2006: 7).

توضیح بیشتر این بحث متوقف بر تأمل در این پرسش است که حقوق بشر به چه معنا طبیعی است؟ مثلاً هنگامی که از حق آزادی بیان یا حق انتخاب شغل سخن گفته می‌شود، طبیعی بودن آن دقیقاً به چه معناست؟ معنای مدعای مذکور می‌تواند این باشد که انسان به محض متولد شدن این حق را با خود دارد و لازم نیست کسی چنین حقی را تصویب و به او اهدا کند. به عبارتی، بعضی از حقوق، اعتباری و قراردادی است، و در ضمن عهدها و میثاق‌های نوشته و نانوشته، به افرادی خاص از حیث سن، جنس، نژاد، قرار داشتن در موقعیت شغلی، خانوادگی، سلسله مراتب اجتماعی، تعلق به قبیله، قومیت، ملیت، گرایش به یک مذهب، ایدئولوژی، فرهنگ، عضویت در یک حزب، انجمن، جنبش و... تعلق دارد؛ حقوقی هم هست که طبیعی است، یعنی برای تعلق گرفتن به آحاد انسان‌ها به‌جز انسان بودن آنها، به معنای عام فیزیولوژیک و بیولوژیک کلمه، نیاز به شرطی دیگر نیست. کسی پدر یا رئیس

جمهور یا عضو یک ایل یا پیرو یک مذهب، یا استخدام رسمی یک اداره، یا میراث‌خوار یک ثروتمند یا صاحب یک زمین، یا...، به دنیا نمی‌آید به همین دلیل هم حقوقی که از بابت هر یک از موارد فوق به او ممکن است تعلق بگیرد، قاعدتاً مضمون یک قرارداد، تصریحی یا تلویحی، مکتوب یا شفاهی، است، در حالی که، همه انسان‌ها، انسان به دنیا می‌آیند و از این حیث، صرفاً از این حیث، دارای حقوقی هستند که طبیعی است نه قراردادی. به تعبیر راولز «مفهوم حقوق طبیعی متضمن این ایده است که حقوق مذکور در لحظه آغازین به فرد تخصیص یافته است و به همین دلیل وزن و اعتباری بیشتر دارد» (Rawls, 2005: 506). اما این هنوز عین مدعا است؛ ما از کجا می‌فهمیم که انسان به محض تولد، چنین حقی را با خود دارد (و مثلاً حیوان‌ها ندارند)؟ اصلاً معنای این مدعا که حین تولد و به صرف آن این حق را دارد، چیست؟ ممکن است گفته شود که خداوند یا خلقت، با نوع آفرینش خود، این حقوق را به همه انسان‌ها عطا کرده است، نه افراد یا جمعیت‌هایی از میان خود بنی بشر. اما پرسش قبلی کماکان بی‌پاسخ است: ما از کجا می‌فهمیم که این حقوق چیست و از کجا می‌فهمیم که خدا یا خلقت، آن را به عموم آدمیان اعطا کرده است؟ پاراگراف معروف ابتدای اعلامیه استقلال آمریکا چنین مضمونی دارد: «ما این حقایق را به‌خودی‌خود مسلم می‌دانیم و معتقدیم که همه آدمیان برابر زاده می‌شوند و آفریدگارشان حقوقی به آنان داده که بازپس‌گرفتنی نیستند، مانند حق حیات، آزادی و جستجوی سعادت». روشن است که طراحان اعلامیه استقلال، آن را مکانی مناسبی برای بحث‌های فلسفی نمی‌دیدند، اما در هر حال، بدیهی شمردن طبیعی و خداداد بودن یک چیز به معنی طبیعی و خداداد بودن آن نیست. عرضه یک بیانیه و اظهار این که ما امضا کنندگان این بیانیه فلان امر را بدیهی می‌دانیم، عملاً تشویق یک ایده و حمایت از درستی و بایستگی آن است. به عبارتی، بدیهی معرفی کردن یک امر، می‌تواند به طبیعی تلقی شدن آن، به این معنا که امری بوضوح قابل قبول است و مخالفت با آن موجه نیست، کمک کند؛ اما سخن فوق به معنای این که امر مزبور، الزام طبیعت یا خلقت یا اراده خداوند است، نیست.

در پاسخ به سؤال طبیعی بودن حقوق یعنی چه، همچنین ممکن است گفته شود، پاره‌ای حقوق برای آدمیان حقوق طبیعی است به این معنا که حکما و عقلای بشریت وقتی عقل و درک خود را حاکم می‌کنند، انسان را، بما هو هو، یعنی منهای نظر به اختصاصات فردی و جمعی، شایسته چنین حقوقی می‌شمارند. قسمی از عقلای عالم چنین گمان دارند که کرامتی در انسان هست، یا کرامتی به او قابل انتساب است که او را سزاوار مراعاتی می‌کند که سایر موجودات شایسته آن نیستند. به عبارتی، در اینجا بیش از آن که کشفی در کار باشد چیزی از سنخ جعل و نسبت و استحسان وجود دارد. در این معنا، شایسته‌تر است که حقوق مذکور را،

حقوق آشکارا شایسته دانسته شده برای عموم انسان‌ها، از سوی عقلا، برشمرده؛ چون تعبیر طبیعی برای چنین مضمونی می‌تواند غلط‌انداز شود. نیز ممکن است گفته شود حقوق مذکور طبیعی است به این معنا که عقل فطری آدمیان، به نحو شهودی، به صحت و ضرورت آن فتوا می‌دهد. به عبارت دیگر در انسان دو قوه درک وجود دارد: یکی درک عقلی و منطقی که محصول قوت اندیشه و فراگیری تجربه‌ها و نهایتاً معلول ژنتیک و محیط یا استعداد و آموزش است. این درک زمینه اختلاف نظر است و به یمن آن است که انسان‌ها در موضوعات مختلف به نقد و رد یکدیگر می‌پردازند. اما قوه درک دیگر هم وجود دارد که فطری و غریزی است و در حکم یک نرم‌افزار پایه و یک سیستم عامل است، به این معنا که عقل استدلالی و تجربی منطقی بدون آن نمی‌تواند کاری صورت دهد. این درک شهودی و عقل فطری در همه آدمیان مشترک است و از تجارب مختلف و استعدادهای متنوع آسیب نمی‌بیند. حقوق بشر به این معنا طبیعی است که مکشوف همین عقل فطری است. یعنی درک طبیعی و فطری و ماقبل آموزش انسان‌ها، به‌طور عام به آن باور دارد (هایز، ۱۳۸۰، ۱۶۱). این ایده حتی اگر درست باشد راهی برای نقد و بررسی آن وجود ندارد. زیرا چنانچه پرسیده شود که اگر حقوق بشر موضوع درک و تصدیق فطری و شهودی آدمیان است چرا بسیاری از انسان‌ها عملاً یا نظراً به انکار آن برخاسته‌اند، غالباً پاسخ داده می‌شود که این افراد فطرتشان دچار زنگار شده است و به دلیل غرقه شدن در منافع شخصی و گروهی حکم فطرت را انکار می‌کنند. روشن است که در مقابل این ادعا دیگر راهی برای بحث و مجادله باقی نمی‌ماند. نه قابل اثبات است نه قابل ابطال، و لذا از دایره بحث خارج می‌شود و به حوزه باورها تعلق می‌گیرد. به تعبیر استیوارت میل، «این مشکل با استناد به نظریه شایع داشتن قوه‌ای طبیعی، حس یا غریزه‌ای، که خوب و بد امور را بر ما معلوم می‌کند، قابل حل و فصل نیست» (Mill, 1998:50). رورتی می‌گوید: «پراگماتیست‌ها جستجوی حقیقت را - چه در طبیعت و چه در اخلاقیات - به منزله جستجوی سازگاری، و به‌ویژه آن گونه از سازگاری با سایر انسان‌ها می‌دانند، که "جستجوی توجیه مقبول و توافق نهائی" نامیده می‌شود. این شیوه باید جایگزین روش‌های سنتی جستجوی حقیقت از طریق کشف ذاتیات شود» (رورتی، ۱۳۸۴، ۱۲۴).

از نظر هیوم درک ضرورت طبیعت موضوع یک تحقیق تجربی است نه استناد به یک اصل کلی متافیزیکی (Hume, 1975:174). بر این مبنا، پاسخی با معیاری تجربی‌تر به پرسش معنای صفت طبیعی برای حق می‌تواند این باشد که اگر انسان‌ها را در وضع طبیعی، مثلاً در ساحت وحش، در نظر بگیریم، این گونه بوده‌اند؛ انسان‌های ماقبل تاریخ، ماقبل تمدن و ماقبل سیاسی که در جنگل می‌زیستند، آزادی و حق حیات داشتند. یعنی طبیعت انسان‌ها به گونه‌ای خلق شده، که آنها تا پیش از این که این طبیعت‌شان به وسیله علم، فن، سیاست، توسعه و نظائر

اینها، دچار تغییر شود، چنان آزادی‌ها و حقوقی را برای خود و دیگران باور داشته و مراعات می‌کرده‌اند. چیزی شبیه آنچه که لاک در مورد "وضع طبیعی" می‌گوید. اما در اینجا، یعنی با چنین تفسیری از حق طبیعی، مشکلات متعدد رخ می‌کند.

اول این که، کدام دلایل و شواهد این مدعا را تأیید می‌کند که انسان طبیعی، به معنای انسان در ساحت جنگل، چنان آزادی‌ها و حقوقی را برای خود و دیگران باور داشته و مراعات می‌کرده است؟ اگر لحظه‌ای ذهن خود را از باورهای انتزاعی رمانتیک، همچون ایده روسو، در باره وحشی نجیب، مستخلص کنیم، و بخواهیم این فرضیه را با شواهد تجربی و دلایل عقلانی مورد بررسی قرار دهیم، به نتیجه‌ای مساعد نخواهیم رسید. فیلم‌هایی مستند که از اقوام تپیه شده است که در همین عصر ما، در وضعیتی شبیه عصر ماقبل انقلاب نوسنگی به سر می‌برند، و گزارش‌های مفصل که در این باب وجود دارد نشان می‌دهد که این انسان‌ها به صورت غریزی زندگی می‌کنند و، از حیث رعایت حقوق غیر، تنها اندکی با حیوانات فاصله دارند. آمازونی‌های برزیل، پیگمه‌های افریقا، پلونزی‌های استرالیا و... هیچ‌کدام شواهدی دال بر این که وضعیت طبیعی، هم‌ارز وضعیت مراعات حقوق و آزادی‌ها باشد، نشان نمی‌دهند. با این شواهد، وضع طبیعی هابزی بیشتر تأیید می‌شود. مگر این‌که منظور از آزادی طبیعی، فضای نسبتاً فراخی باشد، محصول جنگل گسترده و تعداد بالنسبه اندک آدمیان، که زمینه اصطکاک منافع را کاهش می‌دهد. اما کم‌بودن یا نبودن زمینه مساعد برای نقض حقوق به معنای رعایت حقوق نیست، وگرنه، مثلاً، زندانیان انفرادی بهترین نمونه رعایت حقوق بشر خواهند بود، صرفاً به این دلیل که امکان زیادی برای نقض آن ندارند. بنابراین مشاهدات تجربی در این باره تأییدی فراهم نمی‌کند؛ علاوه بر این، تصور دلایل عقلی‌ای که متقاعد کند که انسان‌های اولیه‌ای که بخش پیشرفته حیوانات بوده‌اند، به کلی از رفتار حیوانی، که در آن تقریباً هیچ تصویری از حق دیگری وجود ندارد، فاصله گرفته باشند، به شکلی که انسان عقلمند امروزی، برای پیشبرد استدلالش به آن استناد کند، دشوار به نظر می‌رسد. دوم این‌که، نوع آزادی‌ها و حقوقی که در اعلامیه حقوق بشر آمده است، غالباً در شرایطی قابل طرح است که درجاتی از توسعه فرهنگ و تمدن مفروض باشد. مثلاً حق آزادی بیان، در یک جامعه بدوی معنا و محمل چندانی ندارد. در چنان شرایطی نه انسان‌ها سخنی چندان برای گفتن دارند، و نه، مهم‌تر از این، نظام بسامانی وجود دارد که بتواند این آزادی را حذف کند. مشابه همین حالت برای موردی مثل آزادی انتخاب شغل قابل طرح است؛ در یک جامعه اولیه، شغل به معنایی که در نظر انسان مدرن است وجود ندارد، تا آزادی انتخاب در آن قابل بحث باشد. نوعی تقسیم کار کمابیش غریزی و الزامی، عمدتاً در جهت شکار و میوه‌چینی و رفع نیازهای مختصر خانوادگی و طایفه‌ای در مورد لباس و سلاح و... وجود دارد که اساساً اطلاق شغل به آن با مسامحه ممکن است. موارد

مذکور به علاوه موضوعاتی همچون حق انتخاب ملیت، حق برخورداری از وکیل و دادرسی، و ... در یک جامعه طبیعی، محل چندانی از اعراب ندارد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که صفت "طبیعی" برای حقوق بشر به معنای این باشد که انسان‌ها در "وضع طبیعی"، چنان رفتار می‌کنند که این حقوق، نقض نمی‌شود. در واکنش به چنین مشکلاتی است که بنتام، بنیان‌گذار فلسفه فایده‌گرائی، می‌گوید «حقوق طبیعی صرفاً یک لفظ‌پردازی پرطمطراق ولی بی‌معنا است» (Bentham, 1983:500). رورتی هم معتقد است این اندیشه که عضویت در گونه بیولوژیک ما "حق و حقوقی" را الزام می‌کند، نه یک حقیقت بلکه مبانی متافیزیک برای آسایش فکری است. «چنین اندیشه‌ای تا آن‌جا که شباهت‌های بیولوژیک تعیین‌کننده ضرورت داشتن چیزی غیربیولوژیک باشد، بی‌معنی است» (Rorty, 1991:31). حتی از نظر دوورکین، که از پوزیتیویسم فاصله می‌گیرد، عبارت "حقوق طبیعی" صرفاً ابزاری برای عبور از مرحله عزایم و طلسمات بوده است (فریمن، ۱۹۹۴). مطالعه تاریخ تحولات حقوق بشر، از مسائل مربوط به برده‌داری و حقوق اقلیت‌های مذهبی تا موارد مربوط به حقوق زنان و کارگران و... یکی از بهترین دلایل برای ماهیت اعتباری و قانونی در معنای قانون تعیین شده بوسیله مجلس نمایندگان در جهت منافع جامعه (یا چیزی که این خواننده یا پنداشته شده) بوده است. یعنی یک اختراع بوده تا یک کشف (shay, 2004: pp 47-61 & 107-116).

طبیعت و حق

اینک بی‌نیاید فرض کنیم واقعاً طبیعت انسان که متجلی در انسان طبیعی است، یا طبیعت انسان در معنای ذات مفروضی که نوعی کرامت در او مفروض یا مسلم است، طبیعتی باشد مقتضی رفتاری که عبارت اخراج رعایت حقوق بشر است. چگونه از این "واقعیت"، استنتاج "ضرورت" ممکن است؟ این همان مسئله فلسفی معروف عدم امکان منطقی "استنتاج باید از است" است که نخستین بار توسط دیوید هیوم مطرح شد و مورد دفاع قرار گرفت. هیوم در رساله در باب طبیعت انسان می‌گوید که در فضای نظام‌های اخلاقی و حقوقی موجود و مرسوم، نویسندگان مقالات و کتب این حوزه، با شیوه‌های معمول استنتاج که اشاره به بعضی موجودیت‌ها است پیش می‌روند، اما ناگهان در نهایت شگفتی می‌بینیم که بجای "هست" و "نیست"، با ... "باید" و "نباید"، مواجهیم. کاملاً تصوراتناپذیر می‌نماید که چگونه این رابطه جدید ممکن است استنتاجی از رابطه‌های دیگری باشد که بکلی با آن متفاوت اند (Hume, 1987). از گزاره‌های است‌دار که مشتمل بر گزارش از واقع (یا همان طبیعت) است، فقط گزاره‌های است‌دار دیگری قابل استنتاج است؛ در قالب هیچ روش منطقی، نمی‌توان از این گونه گزاره‌ها، گزاره‌های را نتیجه‌گیری کرد که مشتمل بر تعبیری چون "باید" یا "خوب

است" یا "ضرورت دارد" و نظائر آن است، که در حوزه حقوق و اخلاق و بخش‌هایی از سیاست قرار می‌گیرد. لازم به تأکید است که سخن فوق به دلیل عادت عمومی به استنتاج باید از است، به دشواری قابل فهم و قبول به نظر می‌آید، اما اندکی تأمل تحلیلی - فلسفی نشان می‌دهد که به دشواری قابل‌رد است. این دنباله همان اصلی است که در منطق به این عنوان مشهور است که "نتیجه تابع اخس مقدمین است". معمولاً منظور از اخس، جزئی بودن سور قضیه و منفی بودن اسناد یا حمل است. اما ارزشی بودن یکی از مقدمه‌ها هم نتیجه را تابع آن می‌کند. پس اگر دو مقدمه هر دو حملی بودند، نتیجه اخس باز هم حملی می‌شود، نه دستوری. برای درک بهتر مطلب به یک مثال متوسل می‌شوم؛ به این گزاره‌ها توجه کنیم: غذای سالم و مفید مازاد مصرف موجود است؛ جمعی از انسان‌های گرسنه وجود دارند. از این دو گزاره است‌دار، که دو گزارش از واقعیت است، منطقی، گزاره‌های است‌دار دیگری، که آنها هم گزارش‌های دیگری از واقعیت است، قابل نتیجه‌گیری است. مثلاً این که استفاده افراد گرسنه از این غذا باعث لذت آنها است؛ خوردن این غذا عامل سلامت و بقای عمر آنان است؛ خودداری از خوردن این غذا ممکن است به بیماری یا مرگ آنها منجر شود؛ و قضایای دیگری از این نوع. اما از آن گزاره‌ها، منطقی، نمی‌توان گزاره‌ای استنتاج کرد که نوعی ضرورت (باید) یا حسن (خوب است) را شامل باشد. مثلاً این که: باید غذای مازاد را در اختیار گرسنگان قرار داد؛ خوب است که این غذا را در اختیار گرسنگان گذاشته شود؛ یا حتی برعکس: باید غذای مذکور را به قیمت گزاف به آنها فروخت؛ و قضایای دیگری از این نوع. زیرا هنگامی که استدلالی منطقی ترتیب می‌دهیم، تمامی واژه‌هایی که در نتیجه استدلال می‌آید حتماً در یکی از مقدمات موجود است. نتیجه هیچ نیست جز حذفیاتی در مقدمات و ترکیب جدیدی از آنها ساختن. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: "مجموع زوایای هر مثلث برابر دو قائمه است" (مقدمه اول)، "مجموع زوایای این شکل برابر دو قائمه است" (مقدمه دوم)، بنابراین، "این شکل مثلث است" (نتیجه)؛ کاملاً آشکار است که نتیجه عبارت است از ترکیبی از دو مقدمه و حذف تعابیری از آن، و، در هر حال، در نتیجه به واژه‌ای بر نمی‌خوریم که در یکی از دو مقدمه نباشد. اگر این سخن قابل قبول باشد، در این صورت جای پرسش است که اگر کسی از مقدماتی که مشتمل بر واژه باید، یا نظائر آن، نیست، نتیجه‌ای استنتاج کند که مشتمل بر چنین واژه‌هایی باشد، چگونه عمل کرده است؟ پاسخ منطقی - تحلیلی این است که مرتکب مغالطه شده است. البته بسیاری از استدلال‌های مغالطی، از جمله استدلال‌های خطابی، به نظر درست می‌آیند، به ویژه هنگامی که از جهتی کارآمد باشند. آنچه یک استدلال را رایج و مورد استناد و استفاده می‌کند، همواره صحت استدلال نیست، بسا که فایده عملی آن است. به عبارتی، از منظر جامعه‌شناسی و روانشناسی شناخت، (و نه از منظر منطق)، استدلال علمی و فلسفی، در عمل و

در پراتیک فعالیت تولید و مصرف دانش، فقط با معیار درستی و ارزش صدق سنجیده نمی‌شود، بلکه کارائی و تأثیر عملی آن هم در حساب گرفته می‌شود (Merton, 1965, 27). شاید بتوان گفت، همچون در نقد و ارزیابی نظام سیاسی، در نقد و ارزیابی یک استدلال یا یک نظریه هم، یک دستگاه مختصات دو بعدی مورد استفاده قرار می‌گیرد که یک محور آن "مشروعیت" و محور دیگر آن "کارآمدی" است، یا صدق منطقی و فایده عملی (Berthelot, 1990, 203). به نظر می‌رسد انگیزه و علت چشم‌پوشی از این مغالطه منطقی، کارآمدی این نوع استدلال باشد. گمان بسیار بر این است که اگر نظام حقوقی و اخلاقی بخواهد صرفاً متکی به توافقی میان کاربران باشد، مبنای بسیار سستی خواهد داشت که همواره از سوی هر کسی در معرض نقض و تهدید نادیده گرفته شدن خواهد بود. به محض این که افراد یا جماعتی، قاعده‌ای حقوقی، حقوق بشری یا اخلاقی را در جهت منافع خود نبینند، وقتی آن را برآمده از اراده انسان‌ها بشمارند، و لابد در جهت منافع خاص آنها، به راحتی می‌توانند، تلاش خود برای نقض آن را نوعی معارضه منافع بدانند، نه نقض قواعدی عام که بر رفتار همه، صرفنظر از منافع خاص این و آن، حاکمیت دارد. متکی کردن حقوق بشر به قانون طبیعت یا حق طبیعی، استدلالی است از نظر منطقی غلط و از نظر عملی کارا، زیرا کثیری از انسان‌ها بیشتر و راحت‌تر در مقابل قانون طبیعت پنداشته شود، خضوع می‌کنند، تا در مقابل آنچه محصول نوعی توافق، از سنخ آنچه اصحاب قرارداد در مورد حکومت گفته‌اند، میان انسان‌ها است.

معمولاً برای تثبیت ضرورت و شمول آنچه حقوق بشر نامیده شده است، تعبیر طبیعی بکار برده می‌شود؛ می‌گوئیم حقوق طبیعی بشر، و با این تعبیر، بیش از آن که در پی اثبات این باشیم که طبیعت، از منظر یک بحث فلسفی، رعایت چنین حقوقی را الزام می‌کند، در پی این هستیم که در مقابل مقاومت‌ها و مخالفت‌های احتمالی با پذیرش چنان حقوقی، با استناد به طبیعت و واقعیت که ظاهراً مقاومت‌بردار نیست، یا کمتر است، حریف را قانع یا ساکت کنیم. به نظر می‌رسد انگیزه و دلیل اصلی تمسک به چنین ایده‌ای این بوده است که انسان‌ها کمتر حاضرند به امر و نهی و ارزش و الزامی گردن بگذارند که از سوی موجوداتی شبیه آنها و در سطح خود آنها تأسیس شده باشد. از آنجا که عموم بنی‌آدم، چه در مقام فردیت و چه در وضعیت اتصال در قالب گروه‌های مختلف اجتماعی، دارای منافع هستند که، در بسیاری موارد، در تعارض با منافع افراد و گروه‌های دیگر قرار می‌گیرد، (یا چنین تلقی می‌شود) و نیز از آنجا که ارزش‌ها و الزام‌های مورد نظر هر فرد و جماعتی، در کثیر از موارد، بی ارتباط با منافع مسلکی و سیاسی و قومی و طبقاتی و نظائر اینها، نیست، (یا چنین تلقی می‌شود)، کمتر کسی حاضر بوده است داعیه بیطرفی یا رعایت منافع عمومی را، در نظامنامه‌ای قانونی که سخن از بعضی حقوق و تکالیف در آن می‌رود، بپذیرد. به این ترتیب، کسانی چاره مشکل را در این دیده‌اند که مبدء

این اعتبارات حقوقی را در بیرون از دایره میل و صلاحدید آدمیان قرار دهند، و پای موجودی برتر از انسان و بی طرف نسبت به منافع افراد و گروه‌ها، را به میان بکشند. به عبارت دیگر، این احساس و این تجربه قوت داشته است که حقوق و تکالیفی که متکی به تصمیم و قرارداد بعضی انسان‌ها باشد، حجیتی برای دیگر انسان‌ها ندارد، و از اعتبار آنها ضرورتی ایجاد نمی‌شود، اما اگر قانونی به واقعیت جهان هستی منسوب و منتسب باشد، کمتر کسی را یارای مقاومت در برابر آن یا مخالفت با آن خواهد بود. زیرا نه تنها، پای موجودی متفاوت از انسان‌ها و بیطرف نسبت به منافع خاص بعضی به میان می‌آید، بلکه اساساً پای نوعی هستی واقعی به میان می‌آید که دیگر از سنخ تصمیم و قرارداد نیست؛ واقعیت است که می‌گوید سهم چه کسی چیست. حال یا در باور آدمیان، این طبیعت و واقعیت، دارای معنا و جهت و بر منهج عدل و مدار صواب استوار است که، در این صورت، تبعیت از آن به نفع همه است، یا چنین باوری در کار نیست، اما مسلم است که طبیعت قدرتمند است و حتی اگر، بر فرض، سهم بعضی را هم چنان که باید ادا نکرده باشد، با او نمی‌توان معارضه کرد، بلکه باید رضا به داده داد، و در این صورت هم تسلیم و تبعیت در مقابل چنان حقوق و تکالیفی، شانس زیادی برای تحقق دارد.

لئو اشتراوس می‌گوید رد کردن نظریه حقوق طبیعی مستلزم این است که بپذیریم هر حقی امری وضع شده و نهادنی است؛ عبارت اخزای این است که بپذیریم حق فقط همان است که قانون‌گذاران و قضات و عرف رایج هر جامعه تعیین می‌کنند. در این صورت تکلیف ما در مقابل قانون ظالمانه و حکم و عرف بد و غیرمنصفانه، مثلاً در جوامع آدمخوار، چیست؟ چگونه می‌توانیم چنین شرایطی را با قانون و عرف یک جامعه پیشرفته مقایسه کنیم و حکم به خوبی یکی و بدی دیگری بدهیم؟ از نظر مدافعان حق طبیعی، اگر ملاک صرفاً آرمان‌ها و ارزش‌ها و توافقات جمعی گذرای هر جامعه باشد، چنین قضاوتی ناممکن است و باید این تالی فاسد را پذیرفت که هر رفتاری به اندازه هر رفتار دیگری خوب، یا، در واقع، غیرقابل قضاوت است. چرا که هر حکم و هر عرف و هر ارزش و منشی، در هر جامعه، محصول نیازهای خاص اجتماعی آن جامعه است، که وضع آن جامعه را توجیه می‌کند، اما از مقایسه آن با جوامع متفاوت دیگر و قضاوت در باره آنها ناتوان است. «مشکل برخاسته از تعارض نیازهای اجتماعی را نمی‌توان حل کرد مگر بر پایه شناخت‌مان از حقوق طبیعی» (اشتراوس، ۱۳۷۵: ۱۹).

این نگرانی قابل درک است، چون بعضی از اعظام فیلسوفان و متفکرانی که حقوق طبیعی را انکار کرده‌اند، تقریباً به موضعی شبیه آنچه نقل شد، می‌رسند. نمونه آن موضع یا استلزامات ایده‌های بعضی پسا ساختارگرایان و پست‌مدرنیست‌ها مثل فوکو و لیوتار است. اما، به نظر

می‌رسد، علت عبور ظاهراً اجتناب‌ناپذیر از نقض نظریه حق طبیعی به اباحی‌گری (همه چیز مجاز است)، وحشت از برچسب اروپامحوری یا چیزی شبیه آن است: یا کسی بیرون از اروپا و افریقا و ... یعنی بیرون از جامعه بشری، اخلاق و عرف و ارزش را دیکته می‌کند، که می‌شود حقوق طبیعی؛ یا هر جغرافیای فرهنگی، اخلاق و عرف و آرمان خود را خود تعیین می‌کند و کسی هم شأنیت قضاوت در باره آن و انکار و تردید در مورد آن را ندارد، که می‌شود تالی فاسد رد نظریه حقوق طبیعی؛ (البته شایسته توجه است که این یک تالی فاسد عملی است نه نظری؛ یعنی اگر نظریه حق طبیعی را نپذیریم دنیا دچار هرج و مرج معیارهای قضاوت می‌شود. پس کماکان فایده عملی این نظریه پشت آن ایستاده است نه قوت نظری آن). اما، در هر حال، این دوگانه "یا این/یا آن" منطقاً قابل دفاع نمی‌نماید. یعنی این امکان (منطقاً و عملاً) وجود دارد که حق طبیعی نفی شود و به تنوع مطلق و درون‌معیاری فرهنگی و اباحی‌گری هم دچار نشویم. پشتوانه حل این مشکل، توجه به اشتراکات انسان‌ها در امیال و ابزار عقل برای متحقق کردن بهتر لذت ناشی از اعمال آن امیال است.

نه قانون طبیعی مکشوف عقل و نه قوه طبیعی درون عقل، پرده‌بردار حق بشر به مثابه بشر نیست، اما چرا نباید بتوانیم ضمن دستاویز نکردن حق طبیعی یا قوه طبیعی، از امکان تصدیق برتری بعضی قراردادهای، اعتبارها، ارزش‌ها و آرمان‌ها... نسبت به بعضی دیگر، با معیار فایده بیشتر آن در کاهش آلام بشری، دفاع کنیم؟ البته شک نیست که بالاخره، وجی مشترک میان انسان‌ها لازم است، و گرنه می‌توان در خوبی همین کاهش آلام هم مناقشه کرد؛ پس وجوه مشترک بین انسان‌ها هست که گرچه موجه اصول حقوقی و اخلاقی نیست، اما زمینه پارای توافقات کلی، مثلاً خوبی لذت و بدی درد، را فراهم می‌کند. به این ترتیب باید نظریه‌ای فراهم کنیم که ضمن این که، برای توجیه ضرورت حقوق بشر، به سادگی به طبیعت استناد نمی‌کند و باید را از استنتاج نمی‌کند، اما وجه جهانشمولی آن را هم توضیح بدهد.

قرارداد به مثابه پشتوانه

به نظر می‌رسد مشکل ارتکاب مغالطه در استنتاج حقوق یا اخلاق از واقعیت و طبیعت، با اتکا به منطق و عقل نظری قابل حل شدن نیست، و بر این مبنای نظریه حقوق طبیعی صرفاً با لحاظ کردن فایده عملی آن در فراهم آوردن پشتوانه غیرقابل معارضه برای حقوق بشر، مورد توجه است. به عبارت دیگر، کارآمدی آن نگذاشته است، مشکل صدق آن باعث کنار گذاشتن آن بشود. حال اگر فرض کنیم، برخلاف آنچه معمولاً مفروض بوده است، چیزی از سنخ قرارداد میان انسان‌ها بتواند پشتوانه حقوق بشر باشد، و آن نیاز عملی و آن کارآمدی نظریه حقوق طبیعی جبران شود، دیگر نیازی به آن نخواهد بود.

بیشتر اشاره کردیم که مهم‌ترین دغدغه حامیان طبیعی بودن حقوق بشر، اثبات عمومیت و غیرقابل نقض بودن این حقوق است. ابتدائاً این نکته را مورد توجه قرار دهیم که حتی پذیرش طبیعی بودن حقوق بشر مشکل عدم رعایت آن را هرگز حل نکرده است. یعنی همواره انگیزه‌هایی برای نقض حقوق بشر وجود داشته است که استدال طبیعی بودن آن، مشکلی بر سر راه چنان نقض‌هائی فراهم نکرده است. به عنوان مثال، بعضی حکومت‌های تیرانی یا برخی باندهای اقتصادی که رعایت حقوق بشر را در جهت منافع خود نمی‌بینند یا بعضی جوامع که به استناد روابط و عادات و آداب اجتماعی و فرهنگی خاص، اعتقادی به رعایت حقوق بشر ندارند، به راحتی وجه طبیعی چنان حقوقی را نادیده می‌انگارند و، حتی اگر یارای انکار نظری آن را نداشته باشند، به سادگی از التزام عملی به آن می‌گریزند. به بیان دیگر، نباید تصور کرد که مثلاً اگر کسانی بر مبنای عقاید یا منافع خود، حقوق بشر را امری متعلق به فرهنگ و تمدنی خاص می‌شمارند یا آن را محصول تصمیم و استحسان کسانی می‌دانند که فاقد مبنائی برای مرجعیت در چنین اموری هستند، با معرفی این حقوق به مثابه حقوق طبیعی، آنها تسلیم این ایده شوند، یا حتی اگر، بلحاظ فکری مخالفت نکردند، بلحاظ عملی هم تسلیم شوند. بنابراین نظریه طبیعی بودن حقوق بشر، بیشتر مستمسکی برای تبلیغ این حقوق است، نه تضمینی برای توفیق آن. در این صورت وجهی که بیشتر برشمردیم (فایده عملی) هم چندان موجه نیست، چون دست کم در دنیای مدرن، طبیعی نمایاندن حقوق، کمک چندانی به عملی شدن بیشتر آن نمی‌رساند. کدامیک از قبیله‌های آدمخوار با تسلیم در مقابل نظریه حق طبیعی دست از عادت خود برداشتند، یا، چه میزان از متفکران به دلیل رد نظریه حق طبیعی، اباحی مسلک شدند؟

در چنین وضعیتی، اگر فرض کنیم که حقوق بشر هیچ مبنائی به جز توافق، تصریحی یا تلویحی، افراد و نهادهای سیاسی و اجتماعی ندارد، چه مشکلی پیش می‌آید؟ منظور مشکلی است که پیش از این وجود نداشته است. پاسخ مقاله حاضر این است: مشکلی پیش نمی‌آید. از نظر عملی، کسانی که به دلایل متعدد، از جمله من‌درآوردی بودن حقوق بشر، تعارض آن با سلسله‌مراتب سنتی، ناکارکرد بودن آن از منظر توسعه، تنافی آن با مذهب، ناهمخوانی آن با فرهنگ غیرغربی، ابزار استعمار بودن آن و ...، با چنین حقوقی مخالف بودند، کماکان مخالف باقی خواهند ماند؛ اگر نظریه حقوق طبیعی نتوانست از این مخالفت‌ها بکاهد، نظریه حقوق قراردادی هم چیزی به آن اضافه نمی‌کند. در واقع، مخالفت با حقوق بشر بیشتر متکی به علل است تا دلایل؛ و دلایل گاه به دشواری از پس علل برمی‌آیند. بنابراین، در جایی که انگیزه‌های قوی برای مخالفت با یک نظم اجتماعی وجود دارد، اساساً ضعف و قدرت توجیه و توضیح ایده‌ای که پشت آن وجود دارد، نقش چندانی در میزان وقوع عملی آن مخالفت ندارد. اما از منظر نظری و سنجش علمی و فلسفی، نظریه حقوق قراردادی قابل دفاع‌تر است، چون مشکل

استنتاج غیرمنطقی باید از است پیش نمی‌آید؛ در قالب این نوع استدلال، همواره مقدمه‌ای مشتمل بر تعبیری چون "خوب است"، "ضرورت دارد"، "شایسته است"، "باید" یا مواردی مشابه این، به قضایای "است‌دار" ضمیمه می‌شود تا استدلال حقوقی منتج باشد. نکته مهم در باره انضمام مقدمه فوق این است که گزاره مشتمل بر این تعبیر، از هیچ واقعیتی مستقل از صلاح‌دید انسان اخذ نشده، بلکه صرفاً مبتنی بر این است که بعضی عقلاً متقاعد شده‌اند و تشخیص داده‌اند که چنان کاری برای منافع و مصالح عمومی مفید و ضروری است. مثلاً فرض کنیم "گزاره‌های است‌دار" زیر فراهم است: مواد غذایی مازاد بر مصرفی در اختیار است؛ انسان‌های گرسنه محتاجی وجود دارند؛ امکان جابجائی و بردن آن مواد غذایی نزد این گرسنگان فراهم است؛ در صورت انجام چنین کاری آنها از مرگ ناشی از قحطی نجات می‌یابند. تا اینجا امکان نتیجه‌گرفتنی از این دست که: پس باید کمک کنیم، منطقی و وجود ندارد. اما اگر مقدمه دیگری به آن مقدمات اضافه کنیم مبنی بر این که مثلاً: وجدان جمعی از اطعام گرسنگان خوشنود می‌شود؛ ما دوست داریم با اطعام قحطی‌زدگان در شادی آنها شریک شویم؛ ما این را بدیهی می‌دانیم که باید در حل مشکلات اولیه زندگی با انسان‌های دیگر همراهی کرد؛ برای پرهیز از خشونت احتمالی گرسنگان بهتر است آنها را سیر کنیم؛ و از این قبیل، در این صورت، استنتاج "پس باید کمک کنیم" مقدور خواهد بود. مقدمه مبنی بر "باید" یا "خوب است" و نظائر آن، از تمایل و وجدان و حس جمعی، یا حتی محاسبه پیچیده و درازمدت منافع خودخواهانه بعضی از انسان‌ها حاصل شده است نه از الزامی نهفته در واقعیت و طبیعت یا درک فطری.

کانت بر این عقیده است که «فقط تجربه می‌تواند به ما بیاموزد چه چیزی برای ما لذیذ است... و فقط همین تجربه‌ها می‌توانند تعلیم دهند که هر کس به چه وسیله می‌تواند به این اهداف دست یابد... اما تعالیم اخلاق دارای شرایط دیگری است. این تعالیم به هر کس بدون توجه به تمایلات او فرمان می‌دهد؛ صرفاً به این دلیل و از این جهت که او موجودی است آزاد و دارای عقل عملی» (کانت ۱۳۸۰ ص ۴۸). اما این ادعای مابعدالطبیعی به دشواری قابل قبول است. عقل عملی کانتی که بی‌توجه به امیال انسان دستورات اخلاقی از جمله حقوق بشری می‌دهد، یک ایدئال است که با حس مشترک و رفتار عمومی انسان‌ها تناسبی ندارد. در انبوه مواردی که انسان‌ها حقوق بشر را رعایت نکرده‌اند، عقل عملی آنان چه می‌کرده است؟ این اشکالی است که به نظریه حقوق اعتباری بشر وارد نیست: کسانی که حقوق بشر را رعایت نمی‌کنند غالباً در فضاهائی به سر می‌برند که از آموزش و تأمین کمتری برخوردارند. به تعبیر دیگر، واقعیت آهنگ رشد درک و رعایت حقوق بشر و موازات آن با فاکتورهائی چون رشد آموزش و تأمین، نشانه این است که حقوق مذکور مرکوز در فطرت یا وجدان اخلاقی انسان بما هو انسان نبوده

است. حقوق بشر حقوق بشر است، صرفاً به این دلیل که جمع کثیری از عقلای عالم، با انگیزه‌های عاطفی و عقلانی، نسبت به فایده و ضرورت آن متقاعد شده‌اند و توانسته‌اند، تدریجاً، افکار عمومی جمع کثیری از شهروندان جوامع مختلف را با خود هم‌رأی کنند و، این دو، توانسته‌اند، تا حدودی، نهادهای سیاسی را در این جهت برنامه‌ریزی نمایند؛ بدون این که قابلیت اثبات کردن درستی آن، در معنای فلسفی و منطقی این تعبیر، وجود داشته باشد؛ بدون این که این ناتوانی در اثبات درستی، ارزش آن را بکلی عرضه‌شبهه کند؛ و نیز بدون این که این حقوق، در حدود و ثغور و جزئیات خود، مجموعه ثابت و قطعی و یکبار برای همیشه تعریف شده باشد.

واقعیت و طبیعت مبنای اعتبار

به رغم آنچه در مورد ماهیت قراردادی بودن حق و قانون گفته شد، شایسته توجه است که اعتباراتی که مطلقاً بی‌توجه به واقعیت باشند، شانس اندکی برای توفیق دارند. اگرچه، منطقی، حق از ذات و ارزش از دانش بیرون نمی‌آید، اما نسبت میان آنها بیگانگی محض نیست. یک واقعیت خاص می‌تواند زمینه‌ساز مساعدی برای قوانین خاصی باشد. به تعبیر دیگر ربط واقعیت و اعتبار، مثلاً طبیعت انسان و حقوق او، "ضرورت ذاتی" نیست، اما می‌تواند "تناسب" باشد. این که جنس فلسفی حقوق بشر توافق و قرارداد و اعتبار است، به این معنا نیست که هر توافقی در این باره ممکن یا موفق است. توافقاتی از سنخ حقوق بشر، موضوعی صد در صد دلخواهانه نیست که از جانب جمعی با عقاید و احساسات خاص بر دیگران تحمیل شده باشد. نیز محصول یک تصادف صرف یا، به تعبیر اشتراوس، یک نیاز خاص و گذرای اجتماعی نیست، که به راحتی بتواند، با تغییراتی در حوادث، به نتایج کاملاً متفاوتی برسد. چرا که در این صورت پاسخ به پرسش علت همگرایی انسانها در خصوص حقوق بشر، با توجه به عقائد و فرهنگ‌ها و اذواق و اشواق متنوع، دشوار خواهد بود.

جایگزینی رابطه تناسب به جای رابطه ضرورت پاسخ پرسش از علت همگرایی ملل راجع به حقوق بشر را می‌دهد. به نظر می‌رسد انسان‌ها در احساس و عاطفه و محاسبه منافع و مصالح، اشتراکاتی با هم دارند که به شکل نسبتاً گسترده به چنین توافقی دست یافته‌اند؛ و همین می‌تواند پشتوانه عمومیت و جهانی بودن حقوق بشر باشد. به بیان دیگر، ضرورتی ندارد که برای اثبات همه‌گیر بودن و غیراختصاصی بودن بعضی ارزش‌ها، مثل حقوق بشر، به طبیعی بودن آنها، در معانی‌ای که پیش‌تر گفته شد، استناد کنیم. به جای این، می‌توان بنا را بر این گذاشت که انسان‌ها در تمام مسائل اجتماعی، صرفاً از امور اعتباری، یعنی "وضع"، کمک می‌گیرند و در بسیاری موارد، متکی به نوعی توافق نسبی، نوعی قرارداد کم و بیش پذیرفته،

هستند، اما آنچه باعث می‌شود چنان توافق نسبی، دست کم در مواردی، همچون موادی از اعلامیه حقوق، با اختلاف نظر گسترده و در نتیجه، با ناکامی جدی در اجرا مواجه نشود، این است که طبیعت انسانی، اعم از مجموعه غرایز و امیال و نیازهای روانی و جسمی و نیز دستگاه ادراکی، که عمدتاً در خدمت ابزارسازی برای برآوردن بهتر آن نیازها است، تا حدود زیادی، در میان ملل و نحلل و ازمنه و امکانه مختلف، به‌طور مشابه عمل می‌کند. به تعبیری، بنیاد اجماع حقوق بشری متکی بر نوعی انسان‌شناسی فلسفی است (فریمن، ۱۹۹۴). البته تردیدی نیست که بسیاری از فلاسفه و نیز عالمان، خصوصاً عالمان علوم انسانی و اجتماعی، غالباً از پذیرش ذات و ماهیتی برای انسان استنکاف کرده‌اند، و علت عمده آن این بوده است که باور به ذاتیات را محصول تفکر متافیزیکی و ثبات‌انگار کهن می‌دیده‌اند. علاوه بر این، باور به ذات و ماهیت و طبیعت، مستلزم قبول درجاتی از جبر و دترمینیسم است که در تعارض با آزادی و کرامت انسان دانسته شده است. این به‌ویژه در تفکر لیبرتارین روشنگری سده هیجده و دنباله آن در ایدئولوژی‌های تغییرخواه قرون نوزده و بیست، همچون مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، قویاً مورد تأکید و دفاع بوده است. اما به نظر می‌رسد، در عین آن که باور به جبر دترمینیستی یا ذات‌باوری ارسطویی به دشواری قابل دفاع است، با این حال، انکار مبانی کم و بیش مشترک فیزیولوژیک و سایکولوژیک، در نوع بشر، انکار واقعیت‌های مسلم علمی و تجربی است. این قابل قبول است که انسان یک ذات یک بار برای همیشه تعریف شده و تمام شده ندارد، مجبور مطلق نیست، و راه تحول و تغییر هم بر او بسته نشده است، اما این پشتوانه لیبرتاریسم و اعتقاد به اختیارگرایی مطلق و تقدم وجود بر ماهیت نیست. مشترکات جدی زیستی، اعم از جسمی و روانی، در نوع بشر می‌تواند به مثابه طبیعتی تلقی شود که رفتارهای مشترک افراد و جماعات مختلف، از جمله در مورد باور به بایستگی رعایت عام بعضی حقوق، به‌عنوان حقوق بشر، را توجیه می‌کند. حقوق بشر اگر بخواهد از توصیه اخلاقی ساده فراتر برود، ناگزیر از اتکا به نوعی قانون است. «از دیدگاه پوزیتیویسم، قانون عبارت است از محصول عامدانه مبتنی بر دانش تجربی در خصوص نتایجی که این قانون می‌تواند در جهت نیل به اهداف انسانی مطلوب داشته باشد» (فون‌هایک، ۱۳۸۰: ۴۶). اگر "محصول عامدانه مبتنی بر دانش تجربی" باعث اختلاف نظر در تدوین قوانین می‌شود، اشتراک نظر کلی در "اهداف انسانی مطلوب" هم می‌تواند عمومیت حقوق بشر را توجیه می‌کند.

این نگرانی که اگر حق طبیعی در کار نیست، چه پشتوانه‌ای برای توافقات دست‌جمعی در مورد رعایت حقوق دیگران هست، با این ملاحظه قابل کاهش است که تشابه امیال نفسانی و قدرت محاسبه عقلانی در میان آحاد انسانی باعث می‌شود، کما این که شده است، تا این توافقات، بلحاظ نظری تا حدود گسترده‌ای، پذیرفته شود، و بلحاظ عملی، تا حدود امیدوار

کننده‌ای، اجرا گردد. انسان‌ها موجوداتی خودخواه، لذت‌طلب و دردگریز هستند، امیال و نیازهای روحی و جسمی مشابهی دارند. در حالت عادی، یعنی در حالت طبیعی و حیات وحش، هر کس ناگزیر در پی افزایش مطلق سهم خود از مطلوبات، به ضرر مطلق دیگران است. در شرایط رشد آموزش و تأمین اجتماعی، چنان که در عموم جوامع صنعتی هست، عقل رشد می‌کند و از این توانائی برخوردار می‌شود که خودخواهی‌های خود و راه‌های کسب مطلوبات خود را در قالب محاسبات پیچیده‌تر نفع برآورد کند؛ (مردیها، ۱۳۷۸: فصل اول) متناسب با رشد عوامل مذکور، این احتمال افزایش می‌یابد که افراد بتوانند درک کنند که روابطشان با دیگر انسان‌ها، همواره یا غالباً، بازی سرجمع صفر نیست، بلکه می‌تواند بازی برد-برد باشد؛ (یتل، ۱۳۷۳:۱) و درک کنند که برای تأمین درازمدت و آسوده‌تر و کمتر تهدیدشدهٔ مطلوبات، بهتر است حداقل‌هایی از مطلوبات را برای همه بخواهند، ولو این ملازم صرف‌نظر کردن از درصدی از خودخواهی مستقیم و کوتاه‌نگر باشد. برای حرکت به سوی اهداف خود با تخریب کمتر، فرمولهای متعددی وجود دارد از جمله قاعدهٔ بیشینه-کمینهٔ راولز (راولز، ۱۳۸۳، ۱۶۷). نیز این احتمال، البته تا حدود قابل توجه اگرچه کمتری، افزایش می‌یابد که درک مذکور مبنای برنامه‌ریزی و رفتار فردی و جمعی باشد. پس، برای توفیق در تحکیم نظری و اجرای عملی ارزش‌های حقوق بشری، مبنای مشترک لازم است و این اشتراک لاجرم ریشه در طبیعت دارد، اما نه حق طبیعی، نه در طبیعت خلقت، نه در انسان طبیعی وحشی، و نه در درک فطری و وجدان مطلق اخلاقی، بلکه در طبیعت انسان متمدن؛ اما، آیا انسان متمدن اصلاً طبیعتی دارد؟ و، آیا این طبیعت با انسان غیرمتمدن متفاوت است؟ پاسخ هر دو پرسش، از نظر این مقاله، مثبت است. انسان متمدن امیال و غرائزش و اصل عقل او هم، به عنوان ابزارساز امیال، با انسان وحشی یا انسان بدوی یکی است، اما، به موازات رشد تمدن و فرهنگ، مشخصاً با دو معیار آموزش و تأمین اجتماعی، عقل انسان، در مقام ابزارسازی، کلان‌نگر و پیچیده‌انگار شده است؛ و این مانند عادت و اکتسابی است که حکم طبیعت ثانوی یافته است. لازم به تأکید است که این خصوصیت، به صورت ضروری، وصف تمام آدمیان در جوامع مدرن نیست، اما در این جوامع احتمال زیادتری وجود دارد که افراد این‌گونه بیندیشند و رفتار کنند. همچنین لازم به تذکر است که تعبیر جامعهٔ وحشی و جامعهٔ متمدن دو سوی یک طیف هستند که میانهٔ آنها به تفاریق پر شده است.

بنابراین، این سؤال قابل‌تأمل که اگر قانون‌گذاری مبتنی بر محاسبات نفع‌گرایانه منشأ تأسیس حقوق بشر است چرا فقط یا عمدتاً فرهنگ جوامع غربی به آن باور آورده است و چه تضمینی برای عمومیت آن وجود دارد؟ به این پاسخ ارجاع می‌یابد که امکان برآورد پیچیدهٔ منافع خصوصی، موکول به درجاتی از رشد عمومی (اعم از فرهنگ و اقتصاد) است که در

غرب زودتر اتفاق افتاد و لذا جا دارد که حقوق بشر هم به عنوان پدیده‌ای که منفعت آن در نگرش نزدیک‌بین معلوم نیست، در فضائی زودتر تحقق یابد که امکان محاسبه چندوجهی نفع فراهم‌تر باشد. جالب توجه است که در مدعاهائی چون "حقوق بشر غربی" به راحتی می‌توان "غربی" را با "صنعتی" جایگزین کرد؛ و معنا و مفهوم سخن فوق این است که متغیر عامل، نه غربی بودن (که یک فاکتور ثابت غیر اکتسابی است)، بلکه صنعتی بودن است که به عناصری چون آموزش و رفاه تحویل‌شدنی است. در فضای آموخته- مرفه، شانس بیشتری برای محاسبه چند وجهی منافع و مراعات دیگران (برای نفع خود) و نگرش پراگماتیستی صحیح یعنی سودمند، بیشتر است. سخن جیمز دائر بر این که «دو عبارت یک نظریه "سودمند است چون صحیح است" یا "صحیح است چون سودمند است" دقیقاً به یک معنا هستند» (جیمز، ۱۳۷۰، ۱۳۳)، صرفاً یک ابداع نظری نیست؛ بیشتر شیوه عمل در دنیای مرفه- آموخته صنعتی است؛ و حقوق بشر هم در چنین فضائی عمومیت دارد، و به تناسبی که این فضا گسترش یابد، گسترده می‌شود. (لازمه سخن مذکور این است که نقد ضعف حقوق بشر در بعضی زمان‌ها و مکان‌ها فارغ از ملاحظه امکانات آموزشی- تأمین آنها روشن‌بینانه نیست.)

نکته دیگری هم که بر این پاسخ افزودنی است، این است که نقش محاسبه منافع نافی آداب و رسوم و هنجارهای اجتماعی نیست؛ نازیک که می‌پذیرد که موجودات بشری در تدوین، پذیرش یا تبعیت از قوانین بر اساس ویژگی و توانائی خود در «محاسبه آنچه که در جهت بهترین علائق و منافع آنهاست و رفتار متناسب جمعی در جهت منافع متقابل که نتیجه آن محاسبه است» عمل می‌کنند، اما این را برای توضیح مسئله کافی نمی‌بیند. از نظر او، علاوه بر توانائی فوق، انسان‌ها دارای ویژگی دیگری هم هستند که رفتار آنها را تحت تنظیم هنجارها قرار می‌دهد. این هنجارها، از جمله ضرورت و اهمیت رعایت حقوق بشر، در تحلیل نهائی محصول چنان محاسباتی است، اما «نرمی که پذیرفته شد، دیگر این امکان که هر بار با آن مواجه می‌شویم فوائد و منافع تبعیت از آن را مجدداً و منفرداً محاسبه کنیم وجود ندارد، حتی در ابتدا هم تک تک ما پذیرش چنان هنجاری را به محاسبه خاص خودمان منوط نمی‌کنیم» (Nozick, 2001: 270). بنابر این بدون این که اصل کلی نفع‌گرایی نقش اصلی خود را از دست بدهد، این اصل فارغ از هنجارها عمل نمی‌کند و هنجارها گاه تا مدتی طولانی در انحصار فرهنگ خاصی باقی می‌ماند. بر این اساس توجه همه‌گیری نسبی حقوق بشر در رشد و توسعه جوامع، از یک سو، و گسترش هنجارهای فرهنگی حامی این ارزش‌ها، از سوی دیگر، قابل جستجو است.

نتیجه

طبیعت انسان‌ها به گونه‌ای است که در شرایط رشد اقتصادی و فرهنگی، خودخواهی خود را به گونه‌ای سامان می‌دهند که پاره‌ای حقوق حداقلی برای عموم افراد بشر تضمین شود. عقل رشد یافته، قدرت حل چندمعادله - چندمجهول را جایگزین توانائی ساده حل یک معادله - یک مجهول کرده است یک معادله - یک مجهول همان مواجهه درک غریزی با امور است که به تبع خودخواهی فطری مستلزم برخورد صریح و تمایل به از آن خود کردن سریع هر آن چیزی است که ممکن باشد؛ در برابر، چندمعادله - چندمجهول، مواجهه درک عقلی پیچیده با امور است که اقتضا می‌کند، برای برآورده کردن بهتر خودخواهی، از برخوردهای صریح، یعنی تمایل مطلق و مستقیم به از آن خود کردن، به سمت برخوردهای چندوجهی و نوعی تسهیم لذت عقب‌نشینی می‌کند: تسهیم لذتی که البته در تلاش برای حفظ حداکثر سهم برای "خود" (در برابر "دیگری") است، اما این حداکثر را نه در کوتاه مدت و به هر شکل و به هر قیمت می‌طلبد، بلکه آن را هر چه بیشتر و در عین حال بادوام‌تر و بی‌دغدغه‌تر و کم‌هزینه‌تر می‌خواهد. ذهن پیچیده انسان مدرن و معاصر هر چه بیشتر در پی سامان و سازمان دادن و امنیت و استواری دادن به امر بیشینه‌سازی لذت است تا صرف بیشینه کردن الان و اینجای آن، و این مستلزم جایگزینی لذت خالص (لذتی که میزان رنج از آن کسر شده باشد)، به جای لذت مطلق (لذتی که به تهدیدها و توابع نامطلوب آن توجه نمی‌شود) است. بر همین مبنا، بیشینه کردن لذت منهای رنج، مقتضی درجات و انواعی از مراعات دیگران است. اشتراک نظر در حقوق بشر ذیل همین اشتراک طبیعت ثانوی بشر متمدن است که متأثر از آموزش، به نحو افزاینده، خودخواهی خالص را جایگزین خودخواهی مطلق کرده، و در طراحی مسیری برای نیل به بیشترین مقدار لذت خالص، رعایت حداقل‌هایی به نام حقوق بشر را راهی ناگزیر برای تأمین مبانی امنیت و ثبات اجتماعی دیده است که شرط لازم خلوص بیشتر لذت است.

بی‌تردید، مصداق‌یابی این حقوق، مثلاً آزادی بیان، آزادی انتخاب شغل و...، محصول توافق جمعی و نوعی قرارداد است، که در شرایط مختلف فرهنگی و آموزشی و اقتصادی در جوامع می‌تواند در حدود متناسبی تفاوت کند. نسبت دادن حقوق بشر به مبانی مشترک عادات اکتسابی که طبیعت ثانوی محسوب‌اند، مستلزم اشتراک کامل ملل و جوامع (و انقسامات داخلی آنها) در تعیین مشکلات و راه‌حل‌ها نیست. رشد و تغییرات تاریخی حقوق بشر در جوامع صنعتی نشان می‌دهد که حاشیه‌ای از اختلاف همواره در کنار این متن خواهد بود. زمانی کمتر از نیم قرن پیش، بعضی تبعیضات نژادی منافی حقوق بشر تلقی نمی‌شد و اینک می‌شود. همانطور که بحث بر سر تلقی مواردی چون اتانازی به عنوان یک حق برای بیمار یا خانواده او جدی است. همواره بر سر این که چه چیزهایی حقوق بشر به عنوان بشر است و کسی را حق

تعرض به آن نیست و چه چیزهایی از مرز حقوق فردی به حقوق اجتماع می‌رسد و حق دخالت در آن برای دولت و جامعه محفوظ است، متن اشتراک و حاشیه اختلاف وجود خواهد داشت. آن اشتراک، در عین این که از سنخ جعل و قانون مصوب اکثریت است و نه حق طبیعی، بر مبنای مشترک عقل مدرن استوار است و محصول تصادف و برآمده صرف اقتضات اجتماعی نیست؛ و این اختلاف، در عین این که به سادگی نمی‌تواند مولود مشروع اختلاف فرهنگی باشد، اما قطعاً از آن متأثر است.

منابع و مأخذ

الف- فارسی

۱. اشتراوس، لئو. (۱۳۶۵)، *تاریخ و حقوق طبیعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران نشر آگه.
۲. جیمز، ویلیام. (۱۳۷۰)، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۳. راولز، جان. (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، نشر ققنوس.
۴. رورتی، ریچارد. (۱۳۸۴) *اخلاق بدون اصول*، در ریچارد رورتی، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر نی.
۵. صانعی، پرویز. (۱۳۸۱)، *حقوق و اجتماع*، تهران، نشر طرح نو.
۶. فریمن، مایکل. (۱۳۷۷)، *مبانی فلسفی حقوق بشر*، در: *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، ترجمه شریفی طرازکوهی، تهران، نشر دادگستر.
۷. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، ترجمه صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار.
۸. کلی، جان. (۱۳۸۲)، *تنویری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر طرح نو.
۹. لیتل، دانیل. (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، تهران، نشر صراط.
۱۰. مردیها، مرتضی. (۱۳۸۷)، *در دفاع از عقلانیت*، تهران، نشر نقش و نگار.
۱۱. نویمان، فرانتس. (۱۳۷۳)، *آزادی و قدرت و قانون*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۱۲. هایز، توماس. (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۱۳. هایک، فردریش فون. (۱۳۸۰)، *قانون، قانون‌گذاری و آزادی*، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، نشر طرح نو.

ب- خارجی

- 1- Bentham, Jeremy. (1983) *Anarchical Fallacies*, in *Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press.
- 2- Berthelot, Jean-Michel. (1990) *L'intelligence du Social*, Paris, PUF.
- 3- Dworkin, Ronald. (2006) *Is Democracy Possible here?*, Princeton, Princeton University Press.
- 4- Hume, David. (1975) *An enquiry concerning the Principales of Morals*, Oxford, Clarendon Press.
- 5- Hume David, (1987) *A Treatise Of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- 6- Isahy, Michel R. (2004) *The History of Human Rights*, Berkely & Los Angeles, University of California Press.
- 7- Mill, John Stuart. (1998) *Utilitarianism*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- 8- Merton, Robert-King. (1965) *Elements de Theorie et de Method en Sociologie*, Paris, Polon.

-
- 9- Nozick, Robert. (2001) **Invariances**, Cambridge & Massachusetta, Harvard University Press.
- 10- Rawls, John. (2005) **A Theory of justice**, Harvard, Harvard University Press.
- 11- Rorty, Richard. (1991) Solidarity or Objectivity?, in: **Objectivity, Relativism, and Truth**, Cambridge, Cambridge University Press.
- 12- Tebbit, Mark. (2006) **Philosophy of Law**, Routedledge, London and NewYork.