

مبانی فلسفی آموزه‌ی حقوق بشر

نوشته‌ی آندرو فاگان

ترجمه‌ی امیر غلامی

فهرست

- مقدمه
- آشنایی با اهمیت معاصر حقوق بشر
- ریشه‌های تاریخی و توسعه‌ی نظری و عملی حقوق بشر
- تحلیل فلسفی مفهوم حقوق بشر
- حقوق اخلاقی درمقابل حقوق قانونی
- حقوق ادعا و حقوق آزادی
- مقولات اساسی حقوق بشر
- حیطه‌ی وظایف حقوق بشر
- توجیه فلسفی حقوق بشر
- آیا حقوق بشر نیازمند توجیه فلسفی است؟
- رویکرد نظریه‌ی علاقه
- رویکرد نظریه‌ی اراده
- نقد فلسفی حقوق بشر
- نسبی‌انگاری اخلاقی
- نقدهای معرفت‌شناختی بر حقوق بشر
- نتیجه‌گیری
- منابع

✽ مقدمه

این مدخل به بررسی مبانی و محتوای فلسفی آموزه‌ی حقوق بشر می‌پردازد. این تحلیل مشتمل بر پنج بخش و یک نتیجه‌گیری است. بخش یک به اهمیت معاصر حقوق بشر می‌پردازد، و استدلال می‌کند که آموزه‌ی حقوق بشر برای ارزیابی وضعیت اخلاقی نظم ژئوپولیتیک حاضر، به آموزه اخلاقی غالب بدل شده است. بخش دوم بالندگی تاریخی مفهوم حقوق بشر را از قدیمی‌ترین مبانی فلسفی اش تا متأخرترین صور آن پی می‌گیرد. بخش سوم مفهوم فلسفی حقوق بشر را بررسی می‌کند. به تحلیل صوری می‌پردازد و به تمایزاتی بنیادی اشاره می‌کند که فیلسوفان میان انواع و مقولات مختلف حقوق قائل شده‌اند. بخش چهارم به این پرسش می‌پردازد که چگونه فیلسوفان برای توجیه مدعاهای حقوق بشر کوشیده‌اند و به ویژه استدلال‌هایی را که توسط دو رویکرد عمده در این زمینه ارائه شده، مطرح می‌سازد: نظریه‌ی علاقه و نظریه‌ی اراده. سرانجام بخش پنجم انتقادهای عمده‌ی فعلی وارد به آموزه حقوق بشر را طرح و برخی استدلال‌های اصلی کسانی را عنوان می‌کند که مبنای جهانشمول گرا و عینیت‌گرای حقوق بشر را به چالش می‌گیرند. سرانجام، نتیجه‌گیری مختصری ارائه می‌شود که رؤس موضوعات مطرح شده را خلاصه می‌کند.

✽ آشنایی با اهمیت معاصر حقوق بشر

حقوق بشر تضمین‌هایی اخلاقی پایه‌ای انگاشته می‌شوند که مردم در همه‌ی کشورها و فرهنگ‌ها، به صرف انسان بودن شان باید از آنها برخوردار باشند. اینکه این تضمین‌ها "حقوق" خوانده شده‌اند بدان معناست که به همه افراد جویای آن تعلق می‌گیرند، دارای اولیت بالایی هستند، و احقاق آنها اجباری است و نه مستحب. حقوق بشر را اغلب جهانشمول می‌انگارند، به این معنا که همه‌ی افراد از آن برخوردارند، و باید برخوردار باشند. این حقوق مستقل دانسته می‌شوند، به این معنا که فی‌نفسه وجود دارند و فارغ از اینکه توسط نظام قانونی کشوری به رسمیت شناخته شوند یا به اجرا درآیند یا نه، به عنوان معیارهای توجیه و نقد حاضر اند (نیکل، 2-561: 1992). آموزه اخلاقی حقوق بشر معطوف به تشخیص پیش شرط‌های پایه‌ای است که هر انسانی برای حداقل بهروزی نیاز دارد. حقوق بشر هم معطوف به پیش شرط‌های سلبی کمینه‌ی لازم برای زندگی خوب هستند، مانند حقوق منع شکنجه و هم معطوف به پیش شرط‌های ایجابی، مانند حقوق برخورداری از سلامت. این آرمان‌طی پنجاه سال اخیر در اعلامیه‌ها و بیانیه‌های حقوقی مختلفی تبلور یافته است، که نخستین آنها اعلامیه جهانی حقوق بشر (1948) بوده و پس از آن از همه مهم‌تر در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (1953)، و میثاق جهانی حقوق

مدنی و اقتصادی (1966) درج شده است. این سه سند در مجموع شالوده‌ی آموزه‌ی اخلاقی را تشکیل می‌دهند که به عقیده‌ی بسیاری، یک منشور حقوق بین‌المللی ارائه می‌دهند که قادر به برقراری نظم ژئوپلیتیک معاصر می‌باشد. با این حال مقصود از آموزه حقوق بشر ارائه‌ی یک آموزه اخلاقی جامع نیست. توسل به حقوق بشر فی‌نفسه به رویکرد اخلاقی جامعی منجر نمی‌شود. برای مثال، حقوق بشر معیاری برای پاسخ به این پرسش که "آیا دروغ گفتن ذاتاً غیراخلاقی است؟" یا اینکه "فرد تا چه حد باید نسبت به دوستانش وفادار باشد؟" به دست نمی‌دهند. مقصود اصلی حقوق بشر ارائه‌ی مبنایی برای تعیین شکل و محتوای هنجارهای اخلاقی بنیادی حیطه‌ی عمومی است. به قول جیمز نیکل، مقصود از حقوق بشر صیانت از شرایطی است که لازمه‌ی تأمین کمینه‌ی زندگی نیکو برای افراد است. معمولاً مراجع عام قدرت، چه ملی و چه بین‌المللی، به عنوان بهترین ضامن‌های تأمین آن شرایط شناخته می‌شوند، و لذا در نظر بسیاری، آموزه حقوق بشر منشأ تعیین ضمانت‌های اخلاقی پایه‌ی محسوب می‌شود که همگی ما حق داریم از همدیگر، و نیز از آن مؤسسات ملی و بین‌المللی که مستقیماً قادر به تاثیر گذاری بر مهمترین علانق ما هستند، طلب کنیم. آرمان حقوق بشر فراهم نمودن نظم ژئوپلیتیک به اصطلاح پسا-ایدئولوژیکی است که چارچوب مشترک بنیادی اقتصادی-سیاسی مورد نیاز همه‌ی انسان‌ها برای نیل به حداقل بهروزی را تعیین کند. با اینکه دولت-ملت‌ها نقش مهمی در کارآمدی عملی ترویج و حمایت قانونی از آموزه‌ی حقوق بشر دارند، اما اعتبار غایی حقوق بشر منوط به التزام دولت‌ها به آن انگاشته نمی‌شود. توجیه اخلاقی حقوق بشر مقدم بر ملاحظات ملی محسوب می‌شود. یک هدف اصلی آموزه‌ی حقوق بشر فراهم نمودن معیارهای مشروعی است که همه دولت-ملت‌ها بدان‌ها ملزم باشند. توسل به ارزشهای ملی نباید بهانه‌ای به ملت-دولت‌ها بدهد که تعهدات بنیادی خود برای صیانت از حقوق بشر را کنار نهند. به این ترتیب، آموزه حقوق بشر درحالت ایده آل معطوف به ارائه‌ی ابزار نیرومندی به افراد است تا با آن مشروعیت کلیه‌ی صورت‌های معاصر اقتدار سیاسی و اقتصادی را که مدعی اعمال قدرت بر مردم‌اند، ارزیابی کنند. اهمیت آموزه‌ی حقوق بشر به عنوان یک معیار اخلاقی و سیاسی معاصر، فزاینده است. از نظر بسیاری از حامیان سرسخت حقوق بشر، این آموزه مبنای مشروعیت اخلاقی را برای برقراری نظم ژئوپلیتیک معاصر فراهم می‌آورد.

✳ ریشه‌های تاریخی و توسعه‌ی نظری و عملی حقوق بشر

منشاء آموزه حقوق بشر یک ادعای بنیادی فلسفی است: اینکه یک نظم اخلاقی مشخص وجود دارد؛ نظامی که مشروعیت آن مقدم بر شرایط اجتماعی/سیاسی محتمل الوقوع می‌باشد و برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها برقرار است. مطابق این دیدگاه، می‌توان درستی باورها و مفاهیم اخلاقی را درحالت بنیادی و جهانشمول به طور عینی (ابژکتیو) بررسی نمود. منشاء و تکامل نظریه‌ی حقوق بشر، پیوندی ناگسستگی با بسط نظریه‌ی جهانشمول گرایی (یونیورسالیسم) اخلاقی دارد. در تاریخ تطور فلسفی حقوق بشر، آموزه‌های فلسفی مشخص و بارزی هستند که گرچه خود بیان کامل حقوق بشر نبوده‌اند، اما پیشفرض‌های فلسفی لازم را برای

آموزه‌ی معاصر فراهم آورده‌اند. از جمله‌ی این پیشفرض‌ها، این دیدگاه است که اخلاقیات و عدالت از حوزه‌ی پیشا-اجتماعی سرچشمه گرفته‌اند، که تشخیص آن حوزه، مبنای تمایز نهادن میان اصول و باورهای اخلاقی 'صادق' از اصول 'قراردادی' را فراهم می‌آورد. پیشفرض‌های اساسی دفاع از حقوق بشر همچنین شامل تصویری از فرد است که او را واجد حقوق 'طبیعی' معینی می‌شمارد. پیشفرض دیگر، اتخاذ دیدگاه مشخصی از ارزش اخلاقی برابر و ذاتی تمام افراد عاقل است. به نوبت به بحث در باب هر یک از این موارد می‌پردازم.

حقوق بشر متکی بر جهانشمول‌گرایی اخلاقی و باور به وجود یک جامعه‌ی جهانی است که تمامی انسان‌ها را در بر می‌گیرد. جهانشمول‌گرایی اخلاقی قائل به وجود حقایق اخلاقی است که به طور عقلانی قابل تشخیص‌اند و فراسوی تاریخ و فرهنگ قرار دارند. معمولاً منشأ دیدگاه جهانشمول‌گرایی اخلاقی در اروپا را به نوشته‌های ارسطو و رواقیون نسبت می‌دهند. ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* استدلال روشنی در دفاع از وجود نظم اخلاقی طبیعی ارائه می‌دهد. این نظم طبیعی باید مبنای کلیه‌ی نظام‌های عقلانی عدالت باشد. توسل به نظم طبیعی، مجموعه‌ای از معیارهای جامع و بالقوه جهانشمول برای ارزیابی مشروعیت هر نظام حقوقی 'ساخته‌ی دست بشر' فراهم می‌آورد. ارسطو درباره‌ی تمایز 'عدالت طبیعی' و 'عدالت حقوقی' می‌نویسد: "عدالت طبیعی آن است که همه جا اعتبار یکسانی دارد و مستقل از پذیرش [مردمان] است." (اخلاق نیکوماخوسی، 189) به این ترتیب، معیار تعیین نظام حقیقتاً عقلانی عدالت، مقدم بر قراردادهای اجتماعی و تاریخی موجود است. وجود 'عدالت طبیعی' مقدم بر نظام‌های اجتماعی و سیاسی می‌باشد. ابزارهای تعیین شکل و محتوای عدالت طبیعی، حاصل عمل عقل فارغ از اثرات مخرب پیش‌داوری یا میل صرف است. رواقیون رومی، مانند سیزرو و سنکا نیز به نحو مشابهی این ایده‌ی بنیادی را بیان نمودند. آنها احتجاج می‌کردند که اخلاقیات در اراده‌ی عقلانی خدا وجود شهری آسمانی ریشه دارند که فرد از منظر آن می‌تواند قانونی طبیعی و اخلاقی را دریابد. قانونی که مرجعیت آن و رای همه‌ی قوانین محلی است. رواقیون احتجاج می‌کردند که این قانون اخلاقی جهانشمول، وظیفه‌ی پیروی از اراده‌ی خدا را بر همه‌ی ما تحمیل می‌کند. به موجب این دیدگاه، رواقیون قائل به وجود یک جامعه‌ی اخلاقی جهانشمول بودند که حاصل رابطه‌ی مشترک ما با خداست. باور به وجود یک جامعه‌ی اخلاقی جهانی در قرن‌های بعد هم به واسطه‌ی مسیحیت در اروپا باقی ماند. با اینکه قبلاً برخی کسان انگاره‌ی حقوق را در نوشته‌های ارسطو، رواقیون، و الاهیات مسیحی تشخیص دادند، اما تنها در خلال قرن‌های هفدهم و هجدهم بود که با طرح آموزه‌ی قانون طبیعی بود که مفهومی قریب به تصور معاصر از حقوق بشر به وضوح در اروپا رواج یافت.

مبنای آموزه‌ی قانون طبیعی، باور به وجود قانون اخلاقی طبیعی است. قانون طبیعی مبنای تشخیص خیرهای بشری بنیادی می‌باشد. خیرهایی که به طور عینی قابل تحقیق‌اند. بهره‌مندی ما از این خیرهای بنیادی هنگامی

تضمین می شود که همگی مان از حقوق طبیعی بنیادی و عیناً قابل تحقیقی برخوردار باشیم. قانون طبیعی را مقدم بر نظام های بالفعل اجتماعی و سیاسی می شمردند. به این ترتیب حقوق طبیعی حقوقی شمرده شدند که افراد، مستقل از جامعه و سیاست، دارا هستند. یعنی حقوق طبیعی فارغ از اینکه آیا قانون گزار یا مجلسی آنها را به رسمیت شناخته باشد یا نه، دارای اعتبار غایی شمرده شدند. شارح اصلی این دیدگاه، فیلسوفی قرن هفدهمی به نام جان لاک است که استدلال های عمده اش را در کتاب *دو رساله در باب دولت* (1688) بیان نمود. اساس استدلال لاک این مدعاست که افراد فارغ از اینکه دولت حقوق شان را به رسمیت بشناسد یا نه، دارای حقوق طبیعی هستند. این حقوق طبیعی، مستقل از ساختار هر جامعه ی سیاسی و مقدم بر آن می باشند. لاک استدلال کرد که حقوق طبیعی از قانون طبیعی ناشی شده اند. و منشاء قانون طبیعی خداست. تشخیص دقیق اراده ی الهی، یک قانون اخلاقی پیش روی ما می نهد که دارای مرجعیت غایی است. همگی ما ذاتاً در مقابل خدا وظیفه ی صیانت از نفس را داریم. برای ادای موفقیت آمیز این وظیفه نباید حیات و آزادی فرد، و نیز آنچه که لاک وسایط ایجابی ابتدایی صیانت نفس می خواند، یعنی مالکیت خصوصی، تهدید شود. این وظیفه ی صیانت نفس که ما در پیشگاه خدا داریم، وجود حقوق طبیعی پایه، یعنی حقوق حیات، آزادی و مالکیت را لازم می دارد. لاک استدلالش را چنین پی می گیرد که مقصود اصلی از مداخله ی اقتدار سیاسی دولت در زندگی افراد، فراهم نمودن حقوق طبیعی افراد و صیانت از این حقوق است. از نظر لاک تنها توجیه ایجاد دولت، حمایت و ارتقای حقوق طبیعی افراد است. حقوق طبیعی حیات، آزادی، و مالکیت، قیود آشکاری بر اقتدار و مشروعیت دولت می نهند. از نظر لاک، فلسفه ی وجودی دولت ها خدمت به علائق، یا حقوق طبیعی مردم است و نه علائق پادشاه یا هیأت حاکمه. لاک استدلال خود را به اینجا رسانید که اگر دولتی به طور سازمان یافته و ارادی از حفظ و صیانت از حقوق طبیعی افراد فرو ماند، افراد از نظر اخلاقی مجازاند تا در برابر آن دولت سلاح بردارند.

معمولاً در تحلیل ریشه های تاریخی نظریه ی معاصر حقوق بشر اهمیت بسیاری به نقش لاک اعطا می شود. مسلماً لاک از این جهت تقدم دارد که مشروعیت اقتدار سیاسی را برپایه ی حقوق قرار داد. این مطلب مؤلفه ی اساسی و انکار ناپذیری از حقوق بشر است. با این حال، تکمیل فلسفی مبانی حقوق بشر مستلزم رویکردی به خرد اخلاقی بود که در عین سازگاری با مفهوم حقوق، لزوماً نیازمند مرجعیت یک هستنده ی فرا-انسانی برای توجیه ادعای نوع بشر بر داشتن حقوقی معین نباشد. فیلسوف قرن هجدهمی آلمانی، امانوئل کانت، این رویکرد را ارائه داد.

بسیاری از موضوعات عمده ای که در فلسفه اخلاق کانت بیان شده، امروزه نیز به نحو بسیار بارزی برای توجیه فلسفی حقوق بشر به کار می روند. نخستین این موارد، ایده آل برابری و خودفرمانی (اوتونومی) اخلاقی انسان عاقل است. کانت ایده آل جامعه ی بالقوه جهانشمولی از افراد را به نظریه ی معاصر حقوق بشر ارزانی داشت. جامعه ای که افراد آن به خودی خود اصول اخلاقی ضامن شروط برابری و خودفرمانی را تعیین می کنند. کانت،

با اتکا به مرجعیت خرد انسان، ابزار توجیه حقوق بشر به عنوان مبنای تعیین سرنوشت خود را فراهم نمود. فلسفه ی اخلاق کانت بر اصول صوری اخلاقی متکی است، و نه بر مفهومی مانند خیر. از نظر کانت، تنها پس از تعیین درست خاصه های صوری خرد انسان می توان خیرها را تعیین کرد. پس خیرها ابزارهای غایی برای تعیین هدف های صحیح یا موضوعات خرد انسان نیستند. فلسفه اخلاق کانت با کوشش برای تشخیص صحیح آن اصول عقلانی پایه آغاز می شود. اصولی که بتوان آنها را به نحوی یکسان بر همه اشخاص عاقل، فارغ از امیال یا علائق خاص شخصی شان، اعمال کرد. به این طریق کانت شرط کلیت/جهانشمولی را به تشخیص صحیح اصول اخلاقی الصاق می کند. در نظر او، مبنای استدلال اخلاقی باید شرطی باشد که همه ی افراد عاقل ناچار به تصدیق آن باشند. به این ترتیب، عمل درست، کنشی نیست که علاقه یا میل تعیین می کند، بلکه کنشی است که مطابق اصلی باشد که همه ی افراد عاقل ناچار به تصدیق آن باشند. کانت این اصل را حکم مقوله ای می خواند. این حکم چنین صورت بندی می شود: 'فقط مطابق اصلی عمل کن که همزمان بتوانی بخواهی که بصورت یک قانون کلی در آید' (1948:84). کانت محاجه می کند که در تعیین اصول اخلاقی حاکم بر روابط میان آدمیان، این شرط بنیادی کلیت، مبین ضرورت خودفرمانی اخلاقی و برابری بنیادین همه افراد عاقل است. افراد عاقلی که از نظر اخلاقی خودمدار و از نظر صوری برابرند، حکم مقوله ای را بر خود فرض می گیرند. این حکم مبنای تعیین حیطه و شکل قوانینی است که افراد اخلاقاً خودفرمان و متساویاً عاقل برای صیانت از این شرایط دقیقاً یکسان وضع می کنند. به باور کانت، قابلیت خردورزی وجه مشخصه ی انسانیت و مبنای توجیه کرامت انسان است. صورت بندی اصول اعمال خرد، به عنوان وجه مشخصه ی انسانیت، ضرورتاً باید از آزمون کلیت سرافراز درآید، یعنی کلیه ی کنشگران متساویاً عاقل باید بتوانند آن را تصدیق کنند. صورت بندی کانت از حکم مقوله ای این چنین بود. فلسفه ی اخلاق کانت به انتزاعی بودن شهره است و به راحتی فهمیده نمی شود. اگرچه اغلب در رویکرد تاریخی به بالندگی حقوق بشر از نقش کانت چشم پوشی می شود، اما او تأثیر عمیقی بر این اندیشه نهاده است. کانت صورت بندی ای از اصول بنیادی اخلاقی ارائه می دهد که گرچه بسیار صوری و انتزاعی است، اما بر پایه ی دو ایده ی برابری و خودفرمانی اخلاقی بنا شده است. می توان گفت حقوق بشر حقوقی هستند که ما به عنوان موجوداتی خودفرمان و اصولاً برابر به خود اعطا می کنیم. از نظر کانت، این حقوق ریشه در خاصه های صوری خرد آدمی دارند، و نه اراده ی یک موجود فرا انسانی.

ایده های فلسفی ای که کسانی مانند لاک و کانت مطرح کردند، جزئی از پروژه ی عام روشنگری در قرون هفدهم و هجدهم بودند که در قرن های بعد دامنه ی تأثیر آن کل عالم را درنوردید. ایده آل هایی مانند حقوق طبیعی، خودفرمانی اخلاقی، کرامت انسانی و برابری، شالوده ای هنجاری فراهم آورد تا کوشندگان سیاسی بر پایه ی آن به نوسازی نظام های سیاسی، سرنگونی رژیم های خودکامه و جایگزینی آنها با صوری از اقتدار سیاسی بپردازند که قادر به حمایت و ارتقای ایده آل های رهایی بخش جدید باشد. این ایده آل ها در خیزش ها، و حتی انقلاب های سراسر قرن هجدهم نقش مهمی داشتند، و در اسنادی مانند 'بیانیه ی استقلال' ایالات متحده آمریکا و

'بیانیه ی حقوق انسان و شهروند' مجلس ملی فرانسه تبلور یافتند. در کل قرن نوزدهم نیز مفهوم حقوق فردی مقتدرانه تداوم داشت. قرنی که نمونه تلاش های آن در حیطه ی حقوق زنان "حمایت از حقوق زنان" نوشته ی مری وولستن کرافت، و دیگر جنبش های سیاسی معطوف به اعطای حق رأی به بخش هایی از جامعه بود که حقوق سیاسی و مدنی شان دریغ شده بود. در آن زمان مفهوم حقوق دیگر به صورت وسیله ای برای خواست تغییرات سیاسی درآمده بود. گرچه می توان ادعا کرد که پیش شرط های مفهومی دفاع از حقوق بشر از مدت ها پیش فراهم بود، اما تجلی کامل این آموزه سرانجام در خلال قرن بیستم، و در واکنش به سبعانه ترین انواع نقض حقوق بشر، که آدم سوزی های رژیم نازی مثل اعلا ی آن بود، مطرح شد. اعلامیه جهانی حقوق بشر (UDHR: Universal Declaration of Human Rights) در دهم دسامبر 1948 توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد. این اعلامیه صراحتاً تلاشی برای اجتناب از تکرار هرگونه سبعیت مشابه عنوان شد. اما مضمون اعلامیه از صرف تاکید مجدد بر این که همه افراد دارای حق حیات، به عنوان یک حق بنیادی و سلب ناشدنی بشری هستند بسی فراتر می رود. اعلامیه دارای یک مقدمه و 30 ماده است که هر یک حقوق جداگانه ای را مشخص می کند، مانند حق شکنجه نشدن (ماده 5)، حق پناهندگی (ماده 14)، حق مالکیت خصوصی (ماده 17)، و حق برخورداری از شرایط مناسب زندگی (ماده 25). این حقوق به عنوان حقوق بنیادی مطرح شده اند. چنان که پیش تر ذکر کردم، UDHR دارای اسناد الحاقی ای مانند 'کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی های بنیادی' (1953)، و 'میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی' (1966) است. آرمان های مشخص مندرج در این سه سند، در اعلامیه ها و میثاق های پرشمار دیگر نیز تأکید و تکرار شده اند. مجموعه ی این اعلامیه ها، کنوانسیون ها و میثاق ها آموزه ی معاصر حقوق بشر را تشکیل می دهند. در این اسناد باور به وجود یک نظم اخلاقی جهانشمول معتبر، و باور به اینکه همه ی انسان ها جایگاه اخلاقی اساساً برابری دارند که در مفهوم حقوق بشر تبلور یافته، بیان شده است. توجه به این نکته مهم است که گرچه آموزه ی معاصر حقوق بشر عمیقاً مدیون مفهوم حقوق طبیعی است، اما صرفاً بیان مجدد آن مفهوم نیست بلکه درحقیقت از جهات بسیار مهمی از آن فراتر می رود. نیکل (10-8:1987) به سه جنبه ی مشخص اشاره می کند که در آنها مفهوم حقوق بشر با مفهوم حقوق طبیعی تفاوت دارد و از آن فراتر می رود. نخست اینکه حقوق بشر معاصر بسیار بیشتر بر این مطلب تأکید دارد که تحقق برابری مستلزم عمل ایجابی دولت، مثلاً از طریق کمک های رفاهی، است. دوم اینکه، او احتجاج می کند که مدافعان حقوق طبیعی به این نظر گرایش داشتند که انسان ها را صرفاً به عنوان افراد، به سان 'جزایری جداگانه' بدانند، اما مدافعان حقوق بشر معاصر تمایل بسیار بیشتری برای پذیرش اهمیت خانواده و اجتماع در حیات افراد دارند. سوم اینکه، نیکل حقوق بشر معاصر را نسبت به آنچه نوعاً در آثار مدافعان حقوق طبیعی یافت می شد، از لحاظ حیطه و جهت گیری بسیار 'بین المللی گرا'تر می داند. به این معنا که امروزه حمایت و ارتقای حقوق بشر به طور فزاینده ای مستلزم توجه و اقدامات جهانی انگاشته می شود. تمایزی که نیکل میان حقوق بشر و حقوق طبیعی می نهد، فهم توسیع این مفهوم را ممکن می سازد. درحقیقت بسیاری از نویسندگان به وجود سه نسل از حقوق بشر اذعان دارند. نخستین نسل حقوق بشر عمدتاً شامل حقوق امنیت، مالکیت و مشارکت سیاسی بود. ملاحظات این نسل از حقوق بشر، به آشکارترین شکل در انقلاب فرانسه و بیانیه ی

استقلال آمریکا بیان شده اند. نسل دوم حقوق، حقوق اجتماعی-اقتصادی، مثلا حقوق رفاه، آموزش و آسایش را لحاظ کردند. این حقوق عمدتا در UHDR تبلور یافته اند. نسل سوم و آخر حقوق بشر، مواردی مانند حق تعیین سرنوشت ملی، محیط زیست سالم، و حقوق اقلیت های بومی را نیز شامل می شوند. این نسل از حقوق تنها از دو دهه آخر قرن بیستم بطور جدی مطرح شدند، اما نشانگر توسعه مهمی در آموزه ی عمومی حقوق بشر هستند.

گرچه اهمیت فراوان حقوق بشر به تازگی برای برخی روشن شده است، اما خود این مفهوم، تاریخی به قدمت دو هزار سال دارد. بسط مفهوم حقوق بشر با طرح و مقبولیت ایده های فلسفی و اخلاقی مختلف مورد تأکید قرار گرفته است و سرانجام، به استقرار قوانین و مؤسسات سیاسی و حقوقی بسیار پیچیده ای انجامیده که مقصود از آنها صیانت و ارتقای حقوق بنیادی همه ی انسان ها در همه ی مکان هاست. کمتر کسی اهمیت این روند ویژه در تاریخ بشر را دست کم می گیرد.

✽ تحلیل فلسفی مفهوم حقوق بشر

حقوق بشر حقوقی هستند که به نوع بشر اعطا می شوند و کارکرد آنها ایجاد تضمین هایی اخلاقی برای صیانت از مدعاهای ما درباره ی بهره مندی از حداقل زندگی نیکو است. از لحاظ مفهومی، حقوق بشر خود از مفهوم حقوق مشتق شده است. این بخش به تحلیل فلسفی مفهوم 'حق' اختصاص دارد تا اجزای متشکله ی این مفهوم را که حقوق بشر از آن مشتق می شود، روشن کند. فهم کامل مبانی فلسفی آموزه ی حقوق بشر و شیوه های عملکرد حقوق مختلف بشر، نیازمند تحلیلی مفصل است.

- حقوق اخلاقی در برابر حقوق قانونی

برای فهم مبنا و کاربرد بالقوه حقوق بشر، تمایزی که میان حقوق اخلاقی و حقوق قانونی، به عنوان دو مقوله ی مجزای حقوق نهاده می شود دارای اهمیت بنیادی است. تمام حقوقی را که در متون حقوقی موجود یافت می شوند حقوق قانونی می خوانند. حق قانونی، حقی است که از نظر قانون به رسمیت شناخته می شود و مورد حمایت قرار می گیرد. نمی توان در مورد یک حق قانونی گفت که پیش از وجه قانونی یافتن وجود دارد، و حدود اعتبار یک حق قانونی تا بدانجاست که قوه ی قانونگذار مربوطه مجاز می دارد. یک نمونه از حقوق قانونی، حقی است که دختر من برای برخورداری از آموزش هایی دارد که در قانون آموزش بریتانیا مصوب 1944 رسمیت یافته است. همین مطلب کافی است که بگوییم حیطه ی برخورداری از این حق بریتانیاست. دختر من حق آموزش دیدن در مدرسه ای در جنوب کالیفرنیا را ندارد. پوزیتیویست های قانونی محاجه می کنند که تنها در مورد حقوق

قانونی، یعنی حقوقی که از تصویب یک نظام قانونگزاری گذشته اند، می توان گفت که حقیقتاً وجود دارند. مطابق این دیدگاه، حقوق اخلاقی به بیان دقیق کلمه، حقوق نیستند، بلکه بهتر است آنها را مدعاهای اخلاقی دانست که ممکن است عاقبت در قوانین ملی یا بین المللی منظور شوند یا نشوند. از نظر یک پوزیتیویست قانونی، مانند فیلسوف حقوق قرن نوزدهمی، جرمی بنتام، چیزی مانند حقوق بشر نمی تواند پیش از، یا مستقل از اینکه به صورت قانون درآید وجود داشته باشد. از نظر پوزیتیویست، تعیین وجود حقوق، دشوار تر از مشخص کردن وضعیت قانونی آنها نیست. اما در رویکرد غیرپوزیتیویستی به حقوق، ادعا می شود حقوق اخلاقی پیش از رونوشت قانونی شان، و مستقل از تصویب قانونی وجود دارند. وجود و اعتبار حقوق اخلاقی وابسته به اعمال حقوقدانان و قانونگذاران انگاشته نمی شود. مثلاً بسیاری احتجاج کرده اند که در دوره آپارتاید، اکثریت سیاه پوست آفریقای جنوبی واجد حقی اخلاقی برای مشارکت تام سیاسی در نظام سیاسی کشورشان بوده اند، گرچه این حق وجهی قانونی نداشته است. جالب اینجاست که بسیاری از مردم مخالفت شان با آپارتاید را در قالب حقوقی بیان می کردند. در مورد آپارتاید، همین عدم پذیرش بسیاری از حقوق اخلاقی بنیادی، از جمله حق مورد تبعیض قرار نگرفتن بر پایه ی رنگ پوست، و حق مشارکت سیاسی برای اکثریت ساکنان آفریقای جنوبی توسط رژیم آپارتاید بود که مایه ی نفرت بسیاری از مردم شده بود. این گونه مخالفت و اعتراض ها تنها می توانند به سبب باور به وجود و اعتبار حقوق اخلاقی برانگیخته شود. در رویکرد اخلاقی به حقوق، حقوق بنیادی کاملاً معتبر و اخلاقاً مجاب کننده انگاشته می شود، چه به تصویب قانون رسیده باشند و چه غیرقانونی باشند. واضح است که مخالفت با رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی با تکیه بر حقوق قانونی نمی توانست شکل بگیرد. کسی نمی تواند به درستی ادعا کند که حقوق سیاسی قانونی غیر سفید پوستان آفریقای جنوبی در آن رژیم نقض شده بود، چرا که چنین حقوقی اصلاً وجود نداشت. با این حال، انکار نظام مند این حقوق، به نقض فاحش حقوق اخلاقی بنیادی رنگین پوستان انجامیده بود.

از مثال بالا روشن می شود که نمی توان حقوق بشر را به حقوق قانونی فروکاست یا منحصر کرد. رویکرد پوزیتیویست اخلاقی، که تنها قوانین مصوب را مصداق قانون می شمرد، مانع محکوم کردن نظام هایی مانند آپارتاید از دیدگاه حقوقی می شود. پس می توان نتیجه گرفت که بهتر است حقوق بشر را حقوق اخلاقی معادل بدانیم. بالاخره، وجود UDHR و پیمان های مختلف بین المللی، که رژیم آفریقای جنوبی از امضای اغلب آنها خودداری ورزیده بود، استدلال اخلاقی قوی ای به دست مخالفان آن رژیم دادند. آپارتاید بر پایه ی نفی حقوق بنیادی بشر بنا شده بود. مسلماً حقوق بشر در مؤلفه ای اساسی با حقوق اخلاقی اشتراک دارند، و آن اینکه معتبر شمردن آنها مشروط به تصویب قانونی شان انگاشته نمی شود. آرمان حقوق بشر آن است که این حقوق به همه انسان ها اعطا شوند، صرف نظر از اینکه آیا توسط همه ی کشور ها به رسمیت شناخته شده اند یا نه. واضح است که کشورهای بسیاری هستند که در قوانین مصوب خود حقوق بنیادی بشر را به طور کلی یا جزئی به رسمیت نمی شناسند. با این وجود، حامیان حقوق بشر در این کشورها اصرار دارند که این حقوق به عنوان حقوق اخلاقی بنیادی معتبر اند. جهانشمولی حقوق بشر به طور ایجابی این مدعاها را لازم می دارد. جهانشمولی

حقوق بشر به عنوان حقوق اخلاقی، آشکارا بار اخلاقی بیشتری به حقوق بشر می بخشد. اما از سوی دیگر، برخلاف حقوق اخلاقی، وجود و اعتبار حقوق قانونی محل مناقشه نیست. اشتباه است که حقوق بشر را منحصرأ همان حقوق اخلاقی بدانیم. بهتر است حقوق بشر را حقوقی هم اخلاقی و هم قانونی انگاشت. یک هدف اصلی مدافعان حقوق بشر این است که مشروعیت قانونی جهانشمولی برای این حقوق فراهم کنند. هدف مبارزان علیه آپارتاید نیز همین بود. ادعای مشروعیت قانونی حقوق بشر، به جایگاه آنها به عنوان حقوقی اخلاقی در اعلامیه ها و میثاق های پرشمار دیگر بستگی دارد. با این حال، کارایی عملی حقوق بشر عمدتاً بستگی به این دارد که به قالب حقوق قانونی درآیند. در مواقعی که موارد مشخصی از حقوق بشر از نظر قانونی به رسمیت شناخته نمی شوند، مانند رژیم آپارتاید، باید تقدم به دفاع از جنبه ی اخلاقی این حقوق داده شود تا به تدریج زمینه برای رسمیت یافتن قانونی حقوق مورد بحث فراهم آید.

- حقوق ادعا و حقوق آزادی

به منظور فهم ویژگی های کارکردی حقوق بشر لازم است تا تمایزات مشخص تری را لحاظ کنیم که میان حقوق ادعا و حقوق آزادی نهاده شده است. اغلب مرسوم است که این بحث با رجوع به طبقه بندی گسترده تری که دبلیو.ان. هوفلِد (1919) از حقوق کرده است آغاز شود. هوفلد چهار مقوله برای حقوق برمی شمرد: حقوق آزادی، حقوق ادعا، حقوق قدرت، و حقوق ایمنی. با این حال پس از او بسیاری از استادان حقوق، دو مقوله آخر را ذیل دو مقوله نخست شمرده اند و به این ترتیب منحصرأ توجه شان را به حقوق آزادی و حقوق ادعا معطوف کرده اند. نمونه ی این گرایش، اثر فیلسوف حقوق، پیتر جونز (1994) است.

جونز توجه خود را منحصرأ معطوف به تمایز میان حقوق ادعا و حقوق آزادی می کند. دیدگاه او منطبق بر سنت مستقری در تحلیل حقوق است که برای حقوق ادعا اهمیتی اولی قائل است. جونز حق ادعا را حقی تعریف می کند که مشتمل بر طلب داشتن وظیفه ایست. یک حق ادعا حقی است که فرد بر گردن شخص یا اشخاصی دارد که وظیفه ی مربوط به آن حق را به صاحب حق بدهکار اند. اگر به مثال دخترم برگردیم، حق او برای برخورداری از آموزشی مُکفی، یک حق ادعایی بر متولی آموزش ناحیه است، که وظیفه ی برآوردن موضوع آن حق را برعهده دارد. جونز درون مفهوم حق ادعا تمایزهای ضروری دیگری می نهد. به این ترتیب که میان حق ادعای ایجابی و حق ادعای سلبی تفکیک قائل می شود. حق ادعای ایجابی حقی است که فرد برای برخورداری از خیر یا خدمات مشخصی دارد که دیگری وظیفه تأمین آن را بر عهده دارد. پس ادعای دختر من برای برخورداری از آموزش حق ادعایی ایجابی است. حق ادعای سلبی، برعکس، حقی است که فرد برای محفوظ ماندن از نوعی مداخله یا تعدی دیگری در زندگی یا اموال خود دارد. مثلاً در مورد دختر من می توان گفت که دارای حق ادعایی سلبی ای علیه تلاش دیگران برای دزدیدن موبایلش است. این مثال ها به تمایز دیگری منجر می شود که جونز درون مفهوم حقوق ادعا تشخیص می دهد: حقوق بر شخص خاص و حقوق بر

عموم. حقوق بر شخص خاص، حقوقی هستند که شخص بر وظیفه دار مشخصی، مانند اداره ی متولی آموزش دارد. حقوق بر عموم، حقوقی هستند که بر گردن هیچ شخص خاصی نیست، بلکه بر عهده همگان است. به این ترتیب، حق دختر من برای کسب آموزش، اگر بر عهده ی سازمان مشخص، مربوط و توانایی نبود عملایی فایده می شد. همینطور حق او برای اینکه موبایلش دزدیده نشود، اگر بر عهده ی عموم کسانی که به طور بالقوه از پس چنین کاری برمی آیند نباشد، سودی ندارد. پس می توان برای حقوق ادعا خصیصه های ایجابی یا سلبی و نیز خصوصی یا عمومی قائل شد.

چونز حقوق آزادی را حقوقی تعریف می کند که در غیاب هرگونه وظیفه ای که سد راه انجام فعالیت مطلوب باشد، وجود دارند و لذا شامل کنش هایی هستند که شخص از انجام شان نهی نشده است. برخلاف حقوق ادعا، خصیصه ی بارز حقوق آزادی، سلبی بودن آنهاست. برای مثال، من می توانم بگویم که دارای حق آزادی انتخاب اینک تعطیلات ام را در ساحل زیبای خاصی در یونان بگذرانم هستم. متأسفانه، هیچ کس وظیفه ای ایجابی برای ایفای این مورد خاص از حقوق آزادی مرا ندارد. مثلاً هیچ اداره یا سازمانی، معادل اداره ی آموزش برای دخترم، وجود ندارد که مسئولیت تحقق رؤیای مرا بر عهده داشته باشد. پس می توان گفت که یک حق آزادی، حقی است که فرد دارد تا آنچه را که می خواهد انجام دهد، زیرا در مضیقه ی حقوق ادعای دیگران نیست تا از چنان کنشی بپرهیزد. حقوق آزادی ظرفیت آزاد بودن را فراهم می آورند، بدون اینکه برای رساندن فرد به موضوع خواست اش هیچگونه ابزار حقیقی فراهم کنند. برای مثال، یک میلیارد در و یک مفسر هر دو به یک میزان از حق آزادی انتخاب گذراندن تعطیلات شان در جزایر کارائیب برخوردار اند.

- مقولات اساسی حقوق بشر

بخش بالا معطوف به تحلیل اموری بود که می توان 'خاصه های صوری' حقوق خواند. این بخش برخلاف آن به مقولات متفاوت حقوق بنیادی بشر می پردازد. اگر در اسناد متنوعی که در مجموع مکتوبات حقوق بشر را تشکیل می دهند کندوکاو کنیم، می توانیم پنج مقوله مختلف حقوق بنیادی بشر را تشخیص دهیم و متمایز کنیم. این مقولات بدین قرار اند: حق حیات؛ حق آزادی؛ حقوق مشارکت سیاسی؛ حقوق برخورداری از حمایت قانونی؛ حقوق برخورداری از خدمات بنیادی اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی. این حقوق در به اصطلاح سه نسل حقوق بشر گسترده اند و شامل ترکیب پیچیده ای از حقوق آزادی و حقوق ادعا می باشند. بعضی حقوق، مثلاً حق حیات تقریباً به یک میزان مشتمل بر هر دو حق آزادی و ادعاست. پس حمایت موثر از حق حیات مستلزم وجود حقوق آزادی از تعدی دیگران به زندگی شخص و وجود حقوق ادعایی برای دسترسی به پیشنیاز های پایه ی حفظ حیات فرد، مانند تغذیه و بهداشت مناسب است. حقوق دیگر مانند حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بیشتر به سوی انواع مختلفی از حقوق ادعا میل می کنند، و مستلزم تدارک ایجابی موضوع آن حقوق هستند. معمولاً حقوق بشر دارای ارزشی یکسان انگاشته می شوند، یعنی هر حقی به همان اندازه ی حقوق

دیگر اهمیت دارد. با این نگرش، میان حقوق بنیادی بشر تعارض بالقوه ای وجود ندارد. مقصود این است که ارزش اخلاقی برابری برای همه ی حقوق بشر قائل باشیم. این امر تنظیم حقوق بشر به ترتیب اهمیت را مجاز نمی دارد. با این حال، ممکن است میان حقوق تعارض رخ دهد و چنین هم می شود. اگر تمام حقوق را دارای اهمیت یکسان بدانیم، هر کوششی برای فیصله دادن به این تعارضات احتمالی اصولاً ناممکن می شود. برای مثال، یک کشور در حال توسعه ی را فرض کنید که دچار فقدان همه جانبه ی منابع مالی و مادی است. این کشور از تأمین منابع لازم برای ایفای همه ی حقوق بشری برای تمام شهروندان اش ناتوان است، گرچه موظف به این امر می باشد. در این حین، متولیان حکومت این کشور مایل به دانستن آنند که کدام یک از این حقوق اساسی تر از بقیه هستند، و باید به کدام یک از حقوق بشر اولویت داد و به دنبال احقاق شان بود. امتناع از این امر، هر قدر هم که از نظر فلسفی اصولی باشد، به منزله ی جزمیتی ناموجه است. مسلم است که تلاش برای تعیین این اولویت ها عمل فلسفی پرباری است. این امر مستلزم وجود معیارهای بنیادی تری است که فرد بر اساس آنها بتواند اهمیت نسبی حقوق مختلف بشر را 'اندازه بگیرد'. آنچه که در تحلیل مان از مفهوم حقوق بشر باقی مانده که باید بدان ها اشاره کنیم، پرسش های مربوط به این است که به کارگیری مناسب حقوق بشر عموماً مستلزم چیست، و این وظیفه بر عهده ی کیست؛ چه کسانی مسئولیت صیانت و ارتقای حقوق بشر را بر دوش دارند، و برای انجام این امر به چه نیاز دارند؟

- حیطه ی وظایف حقوق بشر

گفته می شود که همگان به تساوی دارای حقوق انسانی هستند. نتیجه ی عرفی این ادعا این است که هر کسی وظیفه ی حمایت و ارتقای حقوق انسانی هر کس دیگر را بر عهده دارد. با این حال، معمولاً تعهد صیانت از حقوق بشر مسئولیت دولت های ملی و سازمان های بین المللی، و بین الدولی شمرده می شود. فیلسوفانی مانند توماس پوگ (1995) احتجاج می کنند که نهادن عمده ی تعهد اخلاقی صیانت از حقوق بشر بر دوش چنین سازمان هایی درست بدین خاطر است که آنها برای انجام مؤثر این وظیفه بهترین و توانا ترین مراجع اند. در این خوانش، سازمان های غیردولتی و شهروندان منفرد نیز نقش مهمی در صیانت جهانی حقوق بشر دارند، اما بار تعهد اصلی باید برگرد به مؤسسات ملی و بین المللی مربوطه، مانند ملت-دولت ها و سازمان هایی مانند سازمان ملل متحد و بانک جهانی باشد. شاید کسی به این دیدگاه متمایل باشد که اگر تمامی افراد سراسر کره ی زمین، وظایف متقابل شان در قبال حقوق بشر را انجام دهند می توان به طور مکفی از حقوق بشر صیانت کرد. اما این 'خصوصی سازی' حقوق بشر دو عامل آشکار را نادیده می گیرد: افراد مایل اند که خواسته های اخلاقی نزدیکان شان، به ویژه افراد خانواده و حلقه آشنایان شان را در اولویت قرار دهند؛ دیگر اینکه توانایی افراد برای انجام وظایف شان، تا حد زیادی، وابسته به موقعیت اقتصادی شان است. بنابراین، نابرابری های جهانی در توزیع ثروت عملاً به ساکنان کشور های فقیر امکان نمی دهد که از یاری کسانی که در کشور های غنی می

زیند برخوردار شوند. پوگ بر پایه ی این دلایل تاکید دارد که بار مسئولیت باید بر دوش مؤسسات ملی و بین المللی باشد. حمایت و ارتقای مکفی حقوق بشر هم مستلزم آن است که دولت-ملت ها خدمات و مؤسسات لازم برای شهروندانشان را تدارک دیده باشند و هم نیازمند همکاری ملت-دولت ها در سطح سازمان های جهانی است تا شرایط ضروری جهانی جهت حمایت و ارتقای حقوق تک تک انسان ها را فراهم آورند.

این سازمان ها برای صیانت مکفی از حقوق بشر افراد عملاً چه باید بکنند؟ آیا حق بشری دختر من برای برخورداراری از آموزش کافی مستلزم این است که اداره متولی آموزش هر آنچه که ممکن است برای کمک و ارتقای آموزش کودک من انجام دهد؟ آیا این امر مستلزم تدارک یک کتابخانه در کلاس جهانی، سفرهای مطالعاتی مکرر به خارج، و استخدام توانا ترین و فرهیخته ترین آموزگاران است؟ مسلماً جواب منفی است. با توجه به محدودیت نسبی منابع و نیاز به اولویت بندی این منابع، می گوئیم صیانت مکفی از حقوق بشری افراد، موکول به آن است که سازمان های اجتماعی و دولتی به چنان نحو شایسته ای عمل کنند که حقوق همه ی افراد برای نیل به حداقل زندگی نیکو محفوظ بماند. معمولاً بیشترین مسئولیت فراهم کردن شرایط مکفی برای نیل به زندگی نیکو را وظیفه ی دولت های ملی می دانند. مقصود فیلسوفانی مانند براین اورند (2002) نیز تاکید بر همین نکته است. او می نویسد مقصود از حقوق بشر، صیانت از سطوح حداقلی رفتار شایسته و محترمانه با انسان هاست. اما توجه به این مطلب اهمیت دارد که حتی وظیفه ی تأمین سطوح حداقلی رفتار شایسته و محترمانه با انسان ها را نمی توان کاملاً محدود به مرزهای ملی نمود. صیانت و ارتقای مکفی حقوق انسانی همگان، برای نمونه مستلزم دولت-ملت های غنی تر و قوی تری است که به یاری کشورهایی برخیزند که فعلاً از تأمین حقوق بنیادی شهروندان شان ناتوانند. گرچه ممکن است تصور آورند از حقوق بشر در نظر برخی بی جهت محتاطانه نماید، نگاه مختصری به میزان رنج و محرومیت انسان ها در بسیاری از نواحی جهان امروز کافی است تا نشان دهد که ما تا چه میزان از تحقق همین استاندارد کاملاً حداقلی نیز به دوریم.

مؤسسات ملی و بین المللی در حله اول دارای مسئولیت صیانت از حقوق بشر هستند. آزمون انجام موفقیت آمیز این مسئولیت، همانا خلق موقعیت برای همه افراد جهت نیل به حداقل زندگی نیکو است. تحقق حقوق بشر مستلزم استقرار شرایط به گونه ایست که همگان بتوانند از کمینه ی زندگی نیکو برخوردار شوند. لذا نباید این آرمان را با کوشش برای خلق جامعه ی آرمانی اخلاقی اشتباه گرفت. بسیاری می پندارند که آرمان حقوق بشر ایجاد آرمانشهر (توپیا) است و بنا بر این پندار بدان ایراد می گیرند. این ایراد ربطی به مطالبات اساسی حقوق بشر ندارد، اما یادآور این مطلب است که حتی تحقق معتدل ترین آرمان ها نیز در جهان امروز بسی دشوار است. آرمان های بالفعل حقوق بشر، در نظر نخست بسی معتدل اند. اما این مطلب نباید ما را از دریافت همه توان بالقوه ی حقوق بشر باز دارد. حقوق بشر خواهان ایجاد جوامعی است که از نظر سیاسی دموکرات باشند و در آنها همه شهروندان از وسائط نیل به کمینه ی زندگی نیکو بهره مند گردند. اگرچه موضوع حقوق انسانی افراد ممکن است فروتنانه نماید، اما توان این حقوق مطلق است. به بیان دیگر، خواسته های این حقوق بر دیگر اهداف اجتماعی ممکن مقدم شمرده می شوند. رونالد داورکین اصطلاح 'حقوق به عنوان آس ها' را برای

توصیف این خاصه وضع کرده است. او می نویسد، "بهتر است حقوق [بشر] را به عنوان آس های میدان بازی توجیه تصمیمات سیاسی بدانیم که بیانگر هدفی برای کلیت جامعه است." (1977:153) داورکین، محاجه می کند که ملاحظات مربوط به ادعای حقوق باید هنگام تعیین سیاست و توزیع منافع عمومی مقدم بر دیگر ملاحظات باشند. پس به این ترتیب، لحاظ کردن حقوق یک اقلیت برای اینکه تبعیضی بر آنها نرود باید مقدم بر نفعی باشد که ممکن است از آن تبعیض نصیب اکثریت شود. به این ترتیب، حق یک فرد برای برخورداری از تغذیه ی مناسب باید مقدم بر میل دیگر افراد برای سیرچرانی باشد، به رغم حظ وافری که آنان می برند. در نظر داورکین، حقوق به عنوان آس ها، بیانگر همان ایده آل برابری است که زیربنای آموزه ی معاصر حقوق بشر می باشد. حقوق را به عنوان آس ها دانستن، وسیله ایست برای تضمین اینکه با همه افراد در قبال برخورداری از حقوق بنیادی انسانی، به نحو یکسانی رفتار می شود. ممکن است تحقق تام و کمال آرمان حقوق بشر مستلزم بسیج کلیه ی منابع موجود نباشد، اما این نباید از قوت حقوق بشر به عنوان ملاحظات مقدم در تعارض های اجتماعی و سیاسی بکاهد.

✳ توجیه فلسفی حقوق بشر

تا بدین جا نشان دادیم که حقوق بشر به عنوان حقوقی اخلاقی شکل گرفتند اما درج موفقیت آمیز بسیاری از حقوق بشر در قوانین بین المللی و ملی، در بسیاری موارد حقوق بشر را به صورت حقوقی درآورده که هم اخلاقی هستند و هم قانونی. به علاوه، حقوق بشر هم می توانند حقوق ادعا باشند و هم حقوق آزادی، و صیانت از آن حقوق در قبال اضطرار اعمال شده از جانب دیگران، یا وجهی سلبی دارد یا ایجابی. حقوق بشر را می توان به پنج مقوله متفاوت تقسیم بندی کرد و هدف اصلی صیانت از حقوق بشر ایجاد شرایطی است که در آن تمامی افراد از مجال نیل به کمینه ی یک زندگی نیکو برخوردار باشند. و بالاخره اینکه حقوق بشر عموماً به عنوان حقوقی انگاشته می شوند که در تخصیص منابع بر دیگر ملاحظات اجتماعی و سیاسی تقدم دارند. عموماً فیلسوفان در مواردی مانند خواص صوری حقوق بشر، موضوع حقوق بشر، و قوت حقوق بشر اتفاق نظر دارند. اما در مورد این پرسش که چگونه می توان حقوق بشر را از نظر فلسفی توجیه کرد، توافق بسیار کمتر است. به درستی می توان گفت که فیلسوفان پاسخ هایی بسیار متفاوت، و گاهی متضاد به این پرسش داده اند. فیلسوفان کوشیده اند با توسل به ایده های جداگانه ای مانند برابری، خودفرمانی، کرامت انسانی، علائق بنیادی انسان، قابلیت کنشگر عاقل بودن و حتی دموکراسی به این پرسش پاسخ دهند. به منظور وضوح و سهولت نسبی بحث، تمرکز من بر دو تلاش فلسفی برای توجیه قوت بشر خواهد بود که امروزه از همه برجسته تر اند: نظریه ی علاقه و نظریه ی اراده. پیش از آغاز این بحث، ضروری است که ابتدا به پرسش بنیادی تری بپردازیم.

- آیا حقوق بشر نیازمند توجیه فلسفی اند؟

بسیاری از مردم اعتبار حقوق بشر را مسلم می‌انگارند. مسلماً ممکن است همگی حقوق بشر از دید بسیاری از غیرفلسوفان به گونه‌ای بسیار واضح مبتنی بر اصول اخلاقی بدهاها درست و سراسر معتبر باشند. از این دیدگاه، می‌توان حقوق بشر را واقعیت‌هایی تجربی درباره‌ی جهان معاصر انگاشت. امکان ندارد هیچ‌یک از مدافعان حقوق بشر از این دیدگاه شاک‌ناک باشد. بالآخره تفوق چنین دیدگاهی از نظر پراگماتیک برای حقوق بشر ارزشمند است. با این حال فیلسوفان اخلاق این مزیت را تضمینی برای از-خود-خشنودی معرفتی نمی‌یابند. فیلسوفان اخلاق همچنان دلمشغول پرسش توجیه فلسفی حقوق بنیادی بشر باقی می‌مانند. این دلیل خوبی است برای اینکه همگی ما نیز باید این پرسش را جدی بگیریم. مطابق یک دیدگاه در مورد حقوق بشر، که می‌توان آن را 'از نظر فلسفی خام' خواند، حقوق بشر را حقوق قانونی می‌داند. اعتبار حقوق بشر ارتباط و بستگی نزدیکی به قانونی شدن این حقوق دارد. اما چنان‌که پیش‌تر محاجه کردیم این رویکرد برای توجیه حقوق بشر کفایت نمی‌کند. هرگز نمی‌توان با ذکر اینکه باورها یا مفاهیم اخلاقی خاصی عملاً وجود دارند استدلال‌های به نفع اعتبار آموزه‌ی اخلاقی حامی آنها را توجیه کرد. مسائل اخلاق اصولاً معطوف به اموری هستند که باید باشند، این مسائل را نمی‌توان با توسل به آنچه که هست، یا موجود انگاشته می‌شود حل و فصل کرد. با این مبنا، استدلال به نفع اینکه رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی از نظر اخلاقی رژیم ناعادلانه بود، بسیار دشوار است. کسی نباید در بدو امر قانون را با اخلاقیات خلط کند. و نباید این دو را هم‌مصدق دانست. حقوق بشر ریشه در حقوق اخلاقی دارند. در مورد حقوق بشر ادعا می‌شود که که فارغ از اینکه کاملاً وجه قانونی یافته اند یا نه، و حتی فارغ از اینکه کسی با مدعاها و اصول آن موافق باشد یا نه، همه جا و برای همه کس معتبر اند. به این ترتیب کسی نمی‌تواند پرسش از اعتبار حقوق بشر را با توسل به ادعاهای صرفاً تجربی در مورد جهان پاسخ گوید. باید نشان داد که حقوق بشر هنجارهایی معتبر اند، نه اینکه واقعیت دارند. برای حصول این مطلب باید به فلسفه اخلاق رجوع کرد. امروزه دو رویکرد مشخص به پرسش از اعتبار حقوق بشر غالب تر اند: آنچه که با تسامح می‌توان 'رویکرد نظریه‌ی علاقه' نامید و 'رویکرد نظریه‌ی اراده'.

- رویکرد نظریه‌ی علاقه

مدافعان رویکرد نظریه‌ی علاقه استدلال می‌کنند که کارکرد اصلی حقوق بشر صیانت و ارتقای علائق بنیادی انسان است. صیانت از علائق اساسی نوع بشر مبنای اصولی است که بر پایه آنها می‌توان حقوق بشر را اخلاقاً توجیه کرد. پس رویکرد علائق مقدماً معطوف به تشخیص پیشنهادی‌های اجتماعی و زیست‌شناختی برای نیل انسان به کمینه‌ی زندگی نیکوست. جهانشمولی حقوق بشر ریشه در اموری دارد که مؤلفه‌های بنیادی و واجب برای سعادت انسان انگاشته می‌شوند، و همگی ما ضرورتاً در آنها اشتراک داریم. برای مثال، علاقه‌ای را که هر یک از ما به ایمنی فردی مان داریم در نظر بگیرید. این علاقه مبنایی برای مدعای ما بر آن حق فراهم می‌کند.

ممکن است این امر مستلزم استخراج حقوق دیگری نیز به عنوان پیشنیازهای ایمنی باشد. حقوقی مانند ارضای نیاز به تغذیه ابتدایی و نیاز به ایمن بودن از حبس یا بازداشت خود سرانه در این مقوله می‌گنجد. جان فینیس نماینده مناسبی از فیلسوفان مدافع رویکرد نظریه علاقه است. فینیس (1980) استدلال می‌کند که حقوق بشر بر پایه ی ارزش ابزاری شان برای صیانت از شرایط ضروری بهروزی انسان توجیه می‌شوند. او هفت علاقه اصلی، یا آنچه که او 'صور بنیادی خیر انسان' می‌نامد، را به عنوان زیربنای حقوق بشر برمی‌شمرد. این صور بنیادی به این قرار اند: حیات و ظرفیت بالندگی آن؛ کسب معرفت، به عنوان هدفی غایی؛ بازی، به عنوان قابلیت تفریح؛ بیان زیبایی شناسانه؛ روابط اجتماعی و دوستی؛ عقلانیت عملی، یعنی قابلیت فرآیندهای اندیشیدن هوشمندانه و عقلانی؛ و بالاخره مذهب، یا قابلیت تجربه روحانی. به نظر فینیس، اینها پیشنیازهای اساسی برای بهروزی بشر هستند، و لذا به کار توجیه مدعاهای ما بر کسب حقوق متناظرشان می‌آیند؛ چه این مدعاها از نوع حقوق ادعا باشند و چه از نوع حقوق آزادی.

دیگر فیلسوفانی که با رویکرد علاقه‌بنیاد به دفاع از حقوق بشر پرداخته‌اند، به این پرسش رسیده‌اند که چگونه توسل به علائق می‌تواند توجیهی برای احترام به آنها، و در صورت لزوم عمل ایجابی برای برآوردن علائق دیگران فراهم آورد. این پرسش‌ها در فلسفه ی اخلاقی و سیاسی غرب سنتی دیرینه دارند و قدمت شان دست کم به فیلسوف قرن هفدهمی تامس هابز می‌رسد. معمولاً این رویکرد درصدد ارائه ی مطلبی است که جیمز نیکل (1987:87) 'دلایل احتیاطی' در دفاع از حقوق بشر نامیده است. مدافعان این رویکرد با ابتدا بر این ادعا که همه انسان‌ها دارای علائق ابتدایی و بنیادی معینی هستند، احتجاج می‌کنند که هر فرد دارای وظیفه ای اساسی و عام برای احترام به هر فرد دیگر است. مبنای این وظیفه صرفاً خیرخواهی یا بشردوستی نیست، بلکه علائق خود شخص است. به بیان نیکل، "استدلال احتیاطی بر پایه ی علائق بنیادی می‌خواهد نشان دهد که پذیرش و اجابت حقوق بشر در جایی که اغلب مردم چنان می‌کنند عقلانی خواهد بود، زیرا این هنجارها جزئی از بهترین ابزارهای صیانت از علائق خود شخص در برابر کنش‌ها و احترازهایی است که آن علائق را تهدید می‌کنند." (منبع قبل). صیانت از علائق بنیادی خود فرد مستلزم آن است که دیگران مایل به تشخیص و احترام به آن علائق باشند، که این خواسته در مقابل، تشخیص و احترام متقابل به علائق بنیادی دیگران را لازم می‌دارد. صیانت مکفی از علائق بنیادی هر فرد نیازمند استقرار یک نظام همکاری است، که هدف اصلی آن ارتقای خیر عموم نیست، بلکه صیانت و ارتقای علائق شخصی افراد است.

در نظر بسیاری فیلسوفان رویکرد علاقه‌دفاع فلسفی قوی‌ای از آموزه حقوق بشر است. مزیت بارز آن توجه به خصایص انسانی است که همگی ما در آنها اشتراک داریم. و به این ترتیب دفاع همه‌جانبه‌ای از بسیاری از حقوق بشر را موجه می‌سازد. حقوقی که در نظر بسیاری بنیادی و لایتجزا هستند. همچنین رویکرد علاقه امکان حل و فصل برخی از مجادلات بالقوه بر سر اولویت بندی حقوق بشر را فراهم می‌آورد. برای مثال می‌توان این اولویت بندی حقوق را با تنظیم سلسله مراتب علائق به عنوان موضوع مشخص، یا محتوای متناظر با هر حق انجام داد.

با این حال نقد های مهمی نیز به رویکرد علاقه شده است. این نقد ها در درجه ی نخست متوجه این است که نظریه پرداز علاقه به ناچار باید رویکردی معین به طبیعت بشر را فرض بگیرد. رویکرد علاقه آشکارا بر اساس رویکردی، دست کم ضمنی، به طبیعت بشر مطرح می شود. البته توسل به طبیعت بشر بسیار بحث برانگیز بوده است و معمولاً توافق بر سر آن کمتر از میزان لازم برای مشروعیت بخشی به هر آموزه ی اخلاقی مبتنی بر طبیعت بشر بوده است. برای مثال، با توجه به تنوع فرهنگ ها و جوامع، دشوار بتوان با توسل به علائق بنیادی، آرمان صیانت از شرایط نیل همگان به کمینه ی زندگی نیکو را برای همه یکسان شمرد. چنان که فیلسوف اقتصاد آمارتا سین (1999) خاطر نشان کرده، آشکار است که شرایط کمینه ی یک زندگی شایسته از نظر اجتماعی و فرهنگی نسبی است. فراهم کردن شرایط نیل به یک زندگی نیکو برای ساکنان گرینویچ و بلج [محل ای اعیانی در لندن م] بسیار متفاوت از برآوردن همان شرایط برای ساکنان قصبه ای در آفریقای جنوبی یا آمریکای جنوبی خواهد بود. اگر چه ممکن است خود علائق نهایتاً یکسان باشند، اما صیانت مکفی این علائق از صرفاً مشخص کردن پیشنیازهای عام ارضای علائق بنیادی افراد فراتر می رود. دیگر نقدها به رویکرد علاقه، متوجه این نکته است که در این رویکرد، علائق فردی مبنای عقلانی احترام تام به حقوق همه ی انسان ها محسوب می شود. رویکرد علاقه فرض می گیرد که آسیب پذیری افراد در مقابل همدیگر تقریباً یکسان است. اما اصلاً چنین نیست. این مدل نمی تواند به خوبی از پس توجیه این مدعا بر آید که اگر فرد صیانت از علائق خود را می جوید، باید به علائق افراد بسیار ضعیف تر یا از نظر جغرافیایی دورتر نیز احترام بگذارد. برای مثال، چرا باید فرد متمکنی دلمشغول علائق خود که در لوس آنجلس یا لندن زندگی می کند، به علائق فردی گرسنه در فلان قاره ی فقیر دوردست توجه نشان دهد؟ در این مثال، فرد گرسنه در موقعیتی نیست که بتواند علائق همتای ثروتمند خود را تهدید کند. توسل صرف به علائق شخصی نمی تواند نهایتاً برای صیانت از جامعه ی اخلاقی جهانی، که در بطن آموزه حقوق بشر قرار دارد، مبنایی فراهم آورد. این رویکرد نمی تواند جهانشمولی حقوق بشر را توجیه کند. یک ایراد فلسفی تر به رویکرد علاقه بنیاد، اشاره به غفلت این رویکرد از کنش گری خلاقه ی انسان به عنوان مؤلفه ی بنیادی و عام اخلاق است. به بیان ساده، رویکرد علاقه-بنیاد، وجود علائق بنیادی را پیش شرط کنش اخلاقی انسان می داند. این امر می تواند به تخفیف اهمیت کنش آزادانه به عنوان ایده آل اصلی اخلاق بیانجامد. می توان آزادی را یک علاقه ی بنیادی انسان دانست، اما در رویکرد علاقه، آزادی از علائق بنیادی نیست. توجه به این مطلب در بطن 'رویکرد اراده' به حقوق بشر قرار دارد.

- رویکرد نظریه ی اراده

برخلاف رویکرد علاقه، نظریه ی اراده می کوشد اعتبار فلسفی حقوق بشر را بر ویژگی انسانی یگانه ای بنا کند: قابلیت آزادی. نظریه پردازان رویکرد اراده احتجاج می کنند که آنچه وجه ممیزه ی کنش گری انسان است، قابلیت آزادی است و این نکته باید هسته ی هر رویکردی به حقوق باشد. پس از دید نظریه پردازان اراده، حقوق

بشر نهایتاً منتج از، یا تحویل پذیر به حق زایای یگانه، یا مجموعه‌ی کاملاً محدودی از ویژگی‌های بنیادی است. برای مثال، اچ.ال.ای. هارت استنتاجاً محاجه می‌کند که تمام حقوق را می‌توان به حق بنیادی یگانه‌ای فروکاست. او این حق را 'حق برابر همه‌ی انسان‌ها برای آزاد بودن' می‌خواند. هارت تأکید می‌کند که حقوقی مانند مشارکت سیاسی یا تغذیه مکفی، نهایتاً قابل تحویل به حق برابر همگان برای آزادی، و قابل اشتقاق از این حق اند. هنری شو (1996) در پی توسعه‌ی استدلال استنتاجی هارت محاجه می‌کند که آزادی به تنهایی برای ابتدای تمام حقوقی که هارت برمی‌شمرد کافی نیست. شو استدلال می‌کند که مبنای بسیاری از این حقوق بیش از صیرف آزادی افراد است و صیانت در برابر خشونت و تأمین ضروریات مادی بقا را نیز شامل می‌شوند. به این ترتیب، او حقوق را بر پایه‌ی آزادی، ایمنی، و معاش قرار می‌دهد. فیلسوف اخلاق، آلن گویرث (1978 و 1982) این درونمایه را گسترش بیشتری داده است. گویرث احتجاج می‌کند که توجه مدعاهای ما بر داشتن حقوق ابتدایی انسانی مبتنی بر چیزی است که او آن را وجه مشخصه‌ی عام انسان‌ها می‌داند: یعنی قابلیت عامل اخلاقی هدفمند بودن. در نظر گویرث معتبر شناختن حقوق بشر نتیجه‌ی منطقی این است که خود را عامل عقلانی هدفمندی بدانیم، زیرا داشتن حقوق، ابزار ضروری برای عمل هدفمند اخلاقی است. گویرث استدلال خود را بر پایه‌ی این ادعا قرار می‌دهد که همه‌ی کنش‌های انسان به گونه‌ای عاقلانه هدفمند اند. هر عمل انسان به دلیلی انجام می‌شود، فارغ از اینکه آن دلیل خوب یا بد باشد. او احتجاج می‌کند که برای پذیرش عقلانی یک هدف، گیریم میل به نوشتن یک کتاب، شخص باید لوازم منطقی آن هدف را نیز دارا باشد؛ مثلاً دست کم سواد نوشتن داشته باشد. آنگاه او می‌پرسد برای کنشگر عاقلانه هدفمند بودن، نخست چه چیزی مورد نیاز است؟ پاسخ او این است که آزادی و بهروزی دو شرط ضروری کنش عاقلانه هدفمند هستند. اگر انسان بودن، دارا بودن قابلیت کنشگر عاقلانه هدفمند بودن باشد، آزادی و بهروزی پیشنیازهای انسانیت اند. و هر انسانی به عنوان پیشنیاز انسانیت اش مستحق دسترسی به این حقوق است. گویرث محاجه می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون ملاحظه‌ی دیگران بخواهد که فقط خودش از این پیشنیازهای کنشگری عقلانی برخوردار باشد. او بر پایه‌ی آنچه که 'اصل سازگاری ژنریک' می‌خواند ملاحظه‌ی حقوق دیگر انسان‌ها را [ضروری می‌شمارد. گویرث استدلال می‌کند که ادعای هر فرد برای داشتن ابزارهای پایه‌ی کنش عاقلانه هدفمند، مبتنی بر لحاظ کردن ویژگی عام، و نه خاص، همه کنشگرهای عاقلانه هدفمند است. من منطقاً نمی‌توانم بدون اینکه همزمان ادعاهای همه کنشگرهای هدفمند عاقل دیگر بر حقوق بشری شان را بپذیرم مدعی این حقوق پایه‌ای برای خودم باشم. این ادعای گویرث، پژواک مفهوم داورکین از حقوق به عنوان آس هاست، اما او نهایتاً از داورکین فراتر می‌رود. داورکین صرفاً استدلال می‌کند که حق حیات مطلق است و لذا نمی‌تواند تحت هیچ شرایطی نقض شود. به بیان گویرث "حق هنگامی مطلق است که تحت هیچ شرایطی نتوان آن را پایمال کرد، چنان که هرگز نتوان به نحو موجهی از آن تخطی کرد. این حقوق باید بدون هیچ استثنایی به جا آورده شوند." (1982:92). پس نظریه پردازان اراده، درصدد توجه اعتبار حقوق بشر بر پایه‌ی ایده آل خودفرمانی (اتونومی) شخصی اند: حقوق، تجلی عمل مطابق خودفرمانی شخصی اند. به این ترتیب، اعتبار حقوق بشر ضرورتاً وابسته به خودفرمانی شخصی است. در نگاه نخست، این موضع فلسفی بسیار قوی می‌نماید. آخر، چنان که کسی مانند گویرث ممکن است احتجاج کند، منتقدان این موضع نیز خود ضرورتاً

خودفرمانانه عمل می کنند، و بدون فرض گرفتن همزمان ملزومات این گونه عمل خودفرمانانه نمی توانند چنین کنند: حتی در نقد حقوق بشر نیز شخص منطقی ملزم به مفروض داشتن این حقوق است.

به رغم قوت منطقی ظاهری رویکرد اراده، این رویکرد معروض انتقادهای متفاوتی بوده است. یک نقد مهم بر این رویکرد متوجه نتایج نظریه ی اراده برای به اصطلاح 'موارد حاشیه ای' است، یعنی انسان هایی که موقتا یا دائما از کنشگری به گونه ای عقلانی خودفرمانانه ناتوان اند. این موارد شامل کسانی می شود که دچار جنون، اسکیزوفرنی، یا افسردگی بالینی اند، و نیز افرادی که به اغمایی فرو رفته اند که شاید هرگز از آن رهایی نیابند. اگر دارا بودن حقوق بشر موکول به قابلیت کنشگری به گونه ای عاقلانه هدفمند باشد، آنگاه چنین می نماید که نتیجه ی منطقی این رویکرد این باشد که افرادی که قادر به برآوردن این معیار نیستند نمی توانند ادعای مشروعی بر حقوق بشر داشته باشند. بسیاری این نتیجه را اخلاقاً منجر کننده می یابند. اما تقید کامل به رویکرد اراده این نتیجه را گریزناپذیر می سازد. برخی از انسان ها موقتا یا دائماً ناتوان از برآوردن شرطی هستند که گویرث برای برخورداری از حقوق بشر پیش می نهد. دشوار می توان این افراد را با معیار گویرث مشمول حقوق بشر انگاشت. اما به رغم نتیجه ی حاصل از رویکرد اراده، تمایل عمومی بر این است که بسیاری از این به اصطلاح 'موارد حاشیه ای' را نیز در شمول حقوق بشر آورد. شاید دفاع از این تمایل نهایتاً با توسل به خرد عملی ممکن نباشد، اما باز هم در نظر بسیاری نفی پذیرش این موارد حاشیه ای شهوداً خطاست. این نکته نشان می دهد که دفاع بسیاری از مردم از حقوق بشر واجد یک مؤلفه ی همدلی سرسختانه، یا همان توجه عاطفی عام به دیگران است. به این ترتیب، اعمال سختگیرانه ی معیار نظریه پردازان اراده برای تعیین عضویت افراد در جامعه دارندگان حقوق بشر، به حذف مقولاتی از بشر می انجامد که شایسته ی برخورداری از حقوق بشر شمرده می شوند.

رویکرد نظریه ی علاقه و رویکرد نظریه ی اراده هر کدام قوت و ضعف هایی دارند. هنگامی که قرار باشد هر یک از آنها را به نحوی سازگار و جداگانه به آموزه ی حقوق بشر اعمال کنیم، هر دو رویکرد به نتایجی می انجامند که قوت تام این حقوق را زیر سوال می برند. شاید لازم باشد حامیان فلسفی حقوق بشر برای توجیه فلسفی این حقوق، مزایای فلسفی بالقوه ی ترکیب درونمایه ها و مؤلفه هایی را لحاظ کنند که در این دو رویکرد (و رویکرد های دیگر) یافت می شود. پس تلاش های آتی برای توجیه مبانی و محتوای حقوق بشر می تواند از پی گیری رویکردی بهره جوید که از نظر تماتیک از آنچه که تاکنون صورت گرفته تکرارگر تر باشد.

✳️ نقد فلسفی حقوق بشر

گونه های مختلفی از نقد های بنیادی فلسفی بر آموزه حقوق بشر وارد شده است. این چالش ها بر سر اعتبار فلسفی حقوق بشر به عنوان یک آموزه ی اخلاقی، با ارزیابی انتقادی نظریه های فیلسوفان حامی این آموزه فرق دارند، چرا که این نقدها درصدد نشان دادن مغالطه هایی فلسفی در مبانی آموزه ی حقوق بشر هستند. دو دسته از این

تحلیل های انتقادی مخصوصاً محل توجه اند: یکی ادعای جهانشمولی حقوق بشر را به چالش می گیرد، و دیگری این ادعا را که حقوق بشر دارای ویژگی عینی اند بر نمی تابد.

- نسبی گرایی اخلاقی

حامیان فلسفی حقوق بشر ضرورتاً متعهد به صورتی از جهانشمول انگاری/مطلق انگاری/کل گرایی اخلاق (یونیورسالیسم) هستند. حقوق بشر به عنوان آموزه و اصول جهانشمول اخلاقی معتبر دانسته می شوند. با این حال جهانشمول انگاری اخلاق از دیرباز مورد انتقاد نسبی انگاران اخلاق بوده است. نسبی انگاران اخلاق احتجاج می کنند که گزاره های درست اخلاقی دارای اعتبار جهانشمول وجود ندارند. از نظر نسبی انگاران اخلاق، اصلاً چیزی به عنوان آموزه ی اخلاقی با اعتبار جهانشمول وجود ندارد. نسبی انگاران، اخلاقیات را پدیده هایی اجتماعی و تاریخی می دانند. از دید آنان، باورها و اصول اخلاقی از نظر تاریخی و اجتماعی محتمل الوقوع اند، و اعتبار آنها تنها مختص فرهنگ ها و جوامعی محسوب می شود که این اصول از آنها ناشی شده اند، و جوامعی که این باورها را وسیعاً پذیرفته اند. نسبی انگاران اخلاق، تنوع عقاید و رسوم رایج در جهان امروز را شاهدی تجربی بر مدعای خود می گیرند. حتی در جوامعی مانند ایالات متحده یا بریتانیا، باورها، اصول و کنش های اخلاقی بنیادی افراد بسیار متنوع اند. پس جوامع پیچیده ی معاصر به گونه ای فزاینده واجد ویژگی تکثرگرایی و چندفرهنگی انگاشته می شوند. در نظر بسیاری از فیلسوفان، خصیصه ی چند فرهنگی چنین جوامعی حیطة و محتوای اصول تنظیم کننده ی سیاست حاکم بر این جوامع را به شدت محدود می کنند. در مورد حقوق بشر، نسبی انگاران بر مواردی مانند ویژگی فردگرایانه ی آموزه حقوق بشر ایراد می گیرند. بسیاری از نسبی انگاران احتجاج کرده اند که حقوق بشر بی جهت به جوامع و فرهنگ های اخلاقاً فردگرا گرایش دارند، و این ناگزیر به طرد ارزشهای اخلاقی اشتراکی بسیاری از جوامع آسیایی و آفریقایی می انجامد. این وضع در بهترین حالت به حشو و زاید بودن برخی مواد حقوق بشر برای چنین جوامعی منجر می شود، و در بدترین حالت می توانند در صورت اعمال کامل و ایجابی این حقوق، با نهادن ارزش های یک تمدن به جای ارزش های تمدنی دیگر، به حال آن جوامع مضر باشد. و لذا به عنوان شکلی از امپریالیسم فرهنگی و اخلاقی به حساب آید.

جدل فلسفی میان مطلق انگاران و نسبی انگاران اخلاقی بسی پیچیده تر از آن است که بتوان در اینجا خلاصه اش کرد. با این حال، برخی پاسخ های فوری به نقد نسبی انگاری حقوق بشر حاضر و آماده اند. نخست اینکه، صرف خاطر نشان کردن تنوع اخلاقی و قوام مفروض فرهنگ ها و جوامع خاص، به خودی خود، نه نقدی بر جهانشمول انگاری است و نه توجیهی فلسفی برای نسبی انگاری فراهم می آورد. بالآخره، فرهنگ ها و جوامعی بوده اند، و هستند، که رفتارشان با مردم خود بسی بدتر از آن بوده که مطلوب کسی نماید. آیا نسبی انگار حقیقتاً از ما می خواهد که قوام آلمان نازی، یا دیگر رژیم های سرکوب گر را به رسمیت بشناسیم و به آنها آن احترام بگذاریم؟ به

این ترتیب دشوار بتوان شک کرد که نسبی انگاری با حقوق بشر ناسازگار است. در نظر نخست، چنین می نماید که این مطلب به نفع استدلال های حامی مطلق انگاری حقوق بشر باشد. آخر می توان تردید داشت که در صورتی که محیط اجتماعی ایجاب کند، هیچ نسبی انگاری حاضر باشد از حقوق بشری خود صرف نظر کند. به همین ترتیب، استدلال های نسبی انگارانه معمولاً توسط نخبگان سیاسی حاکم بر کشورهایی مطرح می شود که سرکوب سازمان یافته ی مردم شان اعتراض حامیان حقوق بشر را برانگیخته است. رشد نمایی سازمان های خودجوش دفاع از حقوق بشر در بسیاری از کشورهای جهان که فرهنگ هایشان با حقوق بشر ناسازگار شمرده می شوند، پرسش های بسیاری را در مورد اعتبار و صداقت این حاکمان نسبی انگار 'بومی' بر می انگیزد. آموزه ی نسبی انگاری اخلاقی، در بدترین حالت می تواند برای مشروعیت بخشی به نظام های سیاسی سرکوب گر به کارگرفته شود. اما نگرانی مربوط به ناسازگاری مفروض میان حقوق بشر و نظام های اخلاقی اشتراک گرا مساله ی معتبرتری به نظر می رسد. حقوق بشر به گونه ای انکار ناپذیر صاحبان این حقوق را به عنوان اشخاص منفرد در نظر می گیرد. این عمدتاً ناشی از ریشه های غربی حقوق بشر است. با این حال منصفانه خواهد بود اگر بگوییم 'نسل سوم' حقوق بشر با مبانی حیات اشتراکی و جمعی بسیاری افراد بسی هنموا تر است. با عنایت به آثار فیلسوفان سیاسی مانند ویل کیملیکا، اکنون توجه فزآینده ای به متناسب نمودن اصول حقوق بشر با اموری مانند حقوق اشتراکی اقلیت ها می شود، مثلاً، ادعاهای اقلیت ها بر مسائلی مانند حقوق مالکیت اشتراکی زمین، محل توجه است. اگرچه حقوق بشر از نظر فلسفی، مبتنی بر آموزه ی اخلاقی فردگرا باقی می ماند، اما شکی نیست که جهت اعمال مناسب حقوق بشر بر جوامع اشتراک گراتر، تلاش هایی صورت گرفته است. دیگر نمی توان در مورد حقوق بشر ادعا کرد که 'کور فرهنگ' هستند.

- نقدهای معرفت شناختی بر حقوق بشر

دومین دسته ی از نقدهای فلسفی مهم به حقوق بشر، فرض وجود مبنای عینی آنها را به عنوان حقوقی اخلاقی به چالش می گیرند. این طریق نقد را می توان به سان رودی انگاشت که نهادهای فلسفی بسیاری بدان می ریزند. اساس تلاش برای انکار عینیت حقوق بشر مبتنی بر این ادعاست که اصول و مفاهیم اخلاقی خصیصه ای ذاتا سویژکتیو (ذهنی) دارند. مطابق این دیدگاه، منشاء باورهای اخلاقی، تعیین صحیح یک اراده ی هدفمند عقلانی، یا حتی شهود یافتن از اراده ی یک موجود الهی نیست، بلکه باور های اخلاقی، بیان هایی بنیادی از ترجیحات جزئی شخصی هستند. پس این دیدگاه منکر وجود مبنایی اصولی برای مفهوم حقوق اخلاقی است: یعنی منکر این است که یک دسته اصول اخلاقی پیشینی و عقلانی باشند که بتوان آموزه ی اخلاقی صحیح و مشروعی را از آنها استخراج کرد. این دیدگاه در فلسفه مدرن، بیش از همه یادآور فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهمی دیوید هیوم است. روایت های جدید تر این دیدگاه در آثار کسانی مانند سی.ال. استراسون، لودویگ ویتگنشتاین، ج.ال.مکی، و ریچارد رورتی یافت می شود. رورتی (1993) محاجه کرده است که حقوق بشر مبتنی بر به کارگیری خرد

نیستند، بلکه نگاه احساسی آدمی اند. او تأکید می کند که حقوق بشر به طور عقلانی قابل دفاع نیستند و محاجه می کند که فرد نمی تواند با توسل به نظریه ی اخلاقی و احکام عقلانی، مبنایی اخلاقی برای حقوق بشر دست و پا کند، زیرا باورها و کنش های اخلاقی نهایتاً با توسل به دلیل یا نظریه اخلاقی انگیزه نمی شوند، بلکه ریشه در احساس همذات پنداری همدلانه با دیگران دارند: اخلاق از دل برمی خیزد و نه از عقل. رورتی با این دیدگاه گیرا اما آشکارا شکاکانه درباره ی مبنای فلسفی حقوق بشر، وجود این حقوق را 'چیزی خوب و مطلوب' می داند. چیزی که همه ی ما از وجود آن سود می بریم. نقد او به حقوق بشر از عداوت اش با این آموزه ناشی نمی شود. در نظر رورتی، با توسل عاطفی به تشخیص رنج غیر ضروری دیگران بهتر می توان به حقوق بشر خدمت کرد تا با استدلال درباره ی چیستی خردورزی درست.

تاکید رورتی بر همذات پنداری عاطفی با دیگران ملاحظه ی درستی است. این رویکرد می تواند مؤیدی افزوده بر استدلال هایی باشد که کسانی مانند گویرث ارائه کرده اند. با این حال، چنان که اخیراً کسانی مانند مایکل فریمن خاطر نشان کرده اند، "استدلال رورتی... توجیه را با انگیزش اشتباه می گیرد. همدلی یک عاطفه است. اینکه آیا عملی که ما بر پایه ی عواطف مان انجام می دهیم موجه است یا نه بستگی به دلیل آن عمل دارد. رورتی خواهان حذف نظریه های متافیزیکی اثبات نشده از فلسفه است، اما در نقدش بر حقوق بشر بسی دور می رود، و استدلال را حذف می کند." (2002:56) رویکرد خود رورتی به مبنای و حیطة ی معرفت اخلاقی نهایتاً او را از ادعای اینکه حقوق بشر پدیده ای اخلاقاً مطلوب است منع می کند، چرا که او صریحاً منکر اعتبار اتکا به معیارهای مستقل مورد نیاز برای چنین قضاوتی است. آنچه از رورتی انتظار داریم، دلیل مستقلى برای پذیرش نتیجه گیری اش است. اما این دقیقاً همان چیزی است که به نظر او فلسفه اخلاق از عرضه ی آن عاجز است.

از رورتی که بگذریم، نقد عینیت اخلاق، سنتی دیرینه و بسیار جا افتاده در فلسفه ی اخلاق مدرن می باشد. نمی توان به درستی گفت که بالآخره عینیت گرایان حریف فلسفی شان را 'خاک کرده اند' یا ذهنیت گرایان (سوبرکتیویست ها). حقوق بشر مبتنی بر ادعای عینیت اخلاقی اند که می تواند برپایه ی رویکرد علاقه و یا رویکرد اراده باشد. بنابراین هر نقدی بر عینیت گرایی اخلاقی، متوجه دفاع فلسفی از حقوق بشر نیز خواهد بود. چنان که در بالا اشاره کردم، فیلسوفانی مانند آلن گویرث و جان فینیس، به شیوه های مجزا و متفاوت خود، درصدد تثبیت قوت عقلانی و عینی حقوق بشر بوده اند. لذا به خواننده ی علاقمند به دنبال کردن بیشتر این درونمایه ی خاص توصیه می شود که تحلیل فلسفی دقیقی از آثار هر یک، یا هر دو، این فیلسوفان داشته باشد.

✨ نتیجه گیری

حقوق بشر میراث تاریخی دیرینه ای دارند. بنیان فلسفی اصلی حقوق بشر، باور به وجود صورتی از عدالت است که برای همه آدمیان، همه جا معتبر می باشد. به این ترتیب، آموزه ی معاصر حقوق بشر در عرصه ی

ژئوپولیتیک معاصر نقشی حیاتی یافته است. گفتمان حقوق بشر توسط مردمان بسیاری در موقعیت هایی بسیار متفاوت فهمیده و استعمال می شود. حقوق بشر در فهم معاصر از اینکه انسان ها و مؤسسات سیاسی ملی و بین المللی چگونه باید با همدیگر رفتار کنند، نقشی ناگزیر دارد. بهتر آن است که حقوق بشر را ضمانت های اخلاقی بالقوه ای برای نیل هر انسانی به کمینه ی زندگی نیکو بدانیم. میزان عدم تحقق این آرمان نشانگر شکست عظیم جهان معاصر در استقرار نظامی استوار برپایه ی حقوق بشر است. مبنای فلسفی حقوق بشر معروض نقادی های سختی بوده است. اگرچه برخی جنبه های بحث برانگیز میان حامیان و معارضان حقوق بشر حل نشده باقی مانده اند، و چه بسا حل نشدنی باشند، درحالت کلی قوت اخلاقی حقوق بشر پابرجا می ماند. چه بسا مجاب کننده ترین انگیزه ی پذیرش وجود حقوق بشر می تواند برپایه ی به کارگیری قوه تخیل باشد. بکوشید جهانی بدون حقوق بشر را تصور کنید!

منابع

- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*, (London: Duckworth, 1978)
- Freeman, Michael. *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, (Cambridge: Polity, 2002)
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford; Clarendon Press, 1980)
- Gewirth, Alan. *Reason and Morality*, (Chicago: Chicago University Press, 1978)
- Gewirth, Alan. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, (Chicago; University of Chicago Press, 1982)
- Jones, Peter. *Rights*, (Basingstoke; Macmillan, 1994)
- Mackie, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, (Harmondsworth; Penguin, 1977)
- Nickel, James. *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, (Berkeley; University of California Press, 1987)
- Rorty, Richard. "Human rights, rationality, and sentimentality". In S.Shute & S. Hurley (eds.) *On Human Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1993*, (New York; Basic Books, 1993)
- Waldron, Jeremy. *Theories of Rights*, (Oxford; Oxford University Press, 1984) Chapters by Ronald Dworkin, Alan Gewirth, and H.L.A.Hart