

ارزیابی منطقی جایگاه اصول اعلامیه حقوق بشر در حقوق و اخلاق

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۵

داریوش (سعید) درویشی^۱

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۲/۱۶

چکیده

در پژوهش حاضر نگارنده کوشیده است از خاستگاهی منطقی، نسبت اخلاق، حقوق و منشور جهانی حقوق بشر را روشن نماید. گزاره‌های ارائه شده از جانب انسان‌ها، بر دو گونه کلی «توصیفی» و «تجویزی» اند. اصول منشور جهانی حقوق بشر از حوزه توصیف‌ها خارج‌اند؛ چون گزارشی از امر واقع به ما نمی‌دهند. پس ماهیتی تجویزی دارند. ریشه‌دارترین رشته‌های تجویزی، حقوق و اخلاق‌اند. پس اصول این اعلامیه باید ذیل یکی از این دو دسته صورت‌بندی شوند. حقوق، در نهایت عبارتند از قراردادهایی که در چارچوب‌های زمانی و مکانی محصورند؛ این در حالی است که واضعین اعلامیه حقوق بشر، به این گونه چارچوب‌ها معتقد نیستند. ضمن این که واضح است وجود زاویه‌هایی بین اعلامیه حقوق بشر و منظومه‌های حقوقی در کشورهای مختلف، ضمانت اجرای مواد منشور را زیر سوال خواهد برد. در نهایت اصول این اعلامیه، به‌ناچار باید ذیل حوزه اخلاق صورت‌بندی شوند. برای نمونه اخلاق کانتی یا اصول سودانگاران،

۱. نویسنده مسئول، کارشناس ارشد منطق؛ دانشگاه علامه طباطبائی، dariush.darvishy@gmail.com

می‌توانند مساعدترین بسترها را جهت اصول حقوق بشر مهیا سازند. البته روشن است که با چنین تحلیلی، ناگزیر هر نقدی بر مطلق بودن موازین اخلاقی، دامن حقوق بشر را نیز خواهد گرفت. هم‌چنین منشور جهانی حقوق بشر، دارای مجموعه‌ای از اصول است که به شکلی ساختاری، نمی‌توانند ذیل اخلاق بگنجند. از آن جمله اخلاق تکیه بر رابطه فرد با دیگران دارد، در حالی که اصول منشور جهانی حقوق بشر، توضیح‌دهنده رابطه دیگران با فرد هستند. به این ترتیب اصول منشور جهانی حقوق بشر، نه خاستگاهی در گزاره‌های توصیفی دارد و نه ذیل حقوق و اخلاق می‌گنجد. لذا با پارادوکسی مواجه است که باید نخست به حل آن پرداخت. به هر روی روشن است که در شرایط فعلی، پارادوکس مزبور، اعتبار منشور جهانی حقوق بشر را متزلزل می‌سازد.

واژگان کلیدی: اخلاق، حقوق، حقوق بشر، گزاره‌های تجویزی، گزاره‌های توصیفی.



مقدمه

کشف جهان پیرامون ما پروژه‌ای ابدی است. پروژه‌ای همراه با دریایی از حدس‌ها و مملو از کشف‌هایی کاملاً اتفاقی است. تا مدت‌ها فیلسوفان تمام قضاوت‌های ذهن انسانی را تحت عنوان کلی «شناخت»^۱ مورد ارزیابی قرار می‌دادند و تمایز گذاردن بین این حوزه‌ها، معنای خیلی موجهی نداشت. نمودارهای معرفتی، که معمولاً با تقسیم معرفت ذیل دو عنوان کلی نظری و عملی آغاز شده است، در نهایت می‌کوشیدند تمام رشته‌های معرفتی را ذیل یکی از این دو عنوان کلی صورت‌بندی کنند: اما در نهایت تفاوت این رشته‌ها خیلی چشمگیر نبود و لذا به طور معمول در تعیین جایگاه یکی از رشته‌ها در این تقسیم‌بندی بازمی‌ماندند. با وجود این توجهی به این اشکال نمی‌کردند. برای نمونه روشن نبود که جایگاه خود منطقی در میان این رشته‌ها کجاست؟

با ظهور فلسفه تحلیل منطقی زبان، روشن شد که جایگاه گزاره‌های ارائه‌شده توسط رشته‌های گوناگون، می‌تواند براساس تحلیل دقیق محتوای آنها روشن شود. ظهور فلسفه تحلیلی، سبب افزایش دقت در تعیین جایگاه رشته‌ها و در عین حال افزایش پرسش‌های متعددی درباره جایگاه برخی از پژوهش‌های معرفتی شد. این مقاله می‌کوشد با تمایز نهادن میان رشته‌های گوناگون معرفتی، به تحلیل متن منشور جهانی حقوق بشر پردازد و جایگاه آن را در منظومه معرفتی بشر معین نماید. در واقع انتقاد مقاله فعلی، انتقاد منطقی و شناخت‌شناسانه^۲ صرف است؛ انتقادات از منظر اجرا و انطباق انطباق شرایط فرهنگی کشورهای مختلف برای کاربرست منشور در آنها، انتقاداتی با خاستگاه و آبشخور اساساً متفاوت است و به موضوع این مقاله ارتباطی پیدا نمی‌کند.

۱. اسطوره یونان: تاریخی از شناخت‌شناسی

مرز میان رشته‌ها در شناخت‌شناسی یونانی، مرز خیلی دقیقی نبود. شاید این مرز تنها به

^۱ ἐπιστήμη (Knowledge)

^۲ انتقادات شناخت‌شناسانه دیگری نیز می‌توان متوجه منشور کرد؛ ماچان این پرسش را مطرح می‌کند که از آنجاکه این حقوق، به ذاته به انسان تعلق می‌گیرد، حتماً باید آنچه «ذات انسان» خوانده می‌شود، مفهوم شسته‌رفته‌ای باشد که توافق عمیقی در مورد آن مشاهده می‌شود. اما در واقع، نه تنها توافقی وجود ندارد، که مفهومی هم نیست. (Machan, 1998, p. 95) این نقد، مهم است؛ اما موضع فعلی نگارنده در این مقاله این نیست.



این هدف وضع می‌شد که مشخص کند کدام رشته علمی از بقیه رشته‌ها ارجح و بلندمرتبه‌تر است؟^۱ در شناخت‌شناسی یونانی، نخستین بار ارسطو به تمایز گذاردن بین حوزه‌های معرفتی اقدام کرد. طبقه‌بندی ارسطویی براساس موضوع و روش علم مورد نظر بود؛ نمودار معرفتی او علم را به سه شاخه نظری،^۲ (ریاضیات و طبیعیات) عملی^۳ (اخلاق و اقتصاد و سیاست) و هنری^۴ (بلاغت و شعر) تقسیم نمود: در این تقسیم‌بندی جایگاه منطقی به عنوان یکی از حوزه‌های تخصص ارسطو، به طور کامل نادیده گرفته شد. (Aristotle, 1966, 145a16)

در جهان اسلام دو شاخه عمده در تقسیم‌بندی علوم رواج یافت؛ شاخه نخست با نام فارابی شناخته شد. ابونصر فارابی (۹۵۰-۸۷۰ م.) در «احصاء العلوم»، تقسیم ارسطویی را با اندک اصلاحی پذیرفت؛ در نظر او علم به دو قسمت عملی و نظری تقسیم می‌شود؛ علوم نظری شامل الهیات، ریاضیات، طبیعیات و علوم عملی شامل اخلاق و سیاست هستند. این تقسیم‌بندی به سرعت به تقسیم‌بندی بی‌تغییر در فلسفه عربی تبدیل شد.^۵ شاخه دوم را می‌توان به نام «ایستار ابن‌خلدون» نامگذاری کرد. ابن‌خلدون (۱۴۰۶-۱۳۳۲ م.) حوزه‌های اخلاق و سیاست را از جمع علوم کنار زده، علوم را به دو قسم

^۱ ر.ک. فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۶.

^۲ Θεωρητική (Theoretical)

^۳ Πρακτική (Practical)

^۴ Ποιητική (Creative)

^۵ فارابی در کتاب «التبیه علی سبیل السعاده» نیز علوم را تقسیم‌بندی می‌کند؛ اما این تقسیم‌بندی چندان متمایز از تقسیم «احصاء العلوم» نیست. (فارابی؛ ۱۹۸۷) شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۱۰۳۷-۹۸۰ م.) در «الهیات شفاء» تقسیم فوق را تقریباً بدون اصلاح پذیرفته است. در نظر او علم به دو قسمت عملی و نظری تقسیم می‌شود و هر یک از این اقسام، خود بر سه قسم است. اقسام علوم نظری با اقسام همین علوم نزد فارابی یکسان است؛ ولی در علوم عملی، تنها تدبیر منزل به اخلاق و سیاست افزوده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۴-۳) رسائل اخوان‌الصفاء که در سده دهم میلادی به رشته تحریر در آمده است، در چهار جلد تنظیم شده که ترتیب مطالب هر جلد، گونه‌ای تقسیم علوم را به نمایش می‌گذارد: جلد نخست: القسم الرياضي، جلد دوم: الطبيعيات، جلد سوم: النفسانيات العقلیات و الآراء و الدیانات و جلد چهارم: علوم الناموسیة و الشرعیة. (اخوان‌الصفاء؛ ۱۴۱۲) شهرزوری در کتاب «رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية» در سده سیزدهم میلادی گزارشی از انواع این تقسیم‌بندی‌ها ارائه می‌نماید. (شهرزوری، ۱۳۸۳، صص ۳۷-۲۰) اکفانی در سده چهاردهم میلادی تقسیم‌بندی فارابی را تقریباً به صورت کلمه به کلمه تکرار نموده است. (الأكفانی، ۱۳۲۲، ص ۴۱)



عقلی و نقلی تقسیم می‌کند؛^۱ (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۵۰-۵۴۹) علوم عقلی در نظر ابن خلدون شامل چهار قسمت است: منطق، الهیات، ریاضیات، طبیعیات. علوم نقلی که مستند به خبر از واضع شرعی است، شامل تفسیر، اخبار و حدیث، فقه، احکام، اصول، کلام و امثال آن می‌شود. در نهایی‌ترین صورت‌بندی، می‌توان گفت سامان تقسیم‌بندی علوم نزد فیلسوف عربی، تمایزی جدی نسبت به تقسیم‌بندی ارسطویی ندارد؛ شاید تنها در این تقسیم‌بندی جدید، جایگاهی برای رشته‌های تازه تولیدشده‌ی اسلامی تعیین شده باشد. در مجموع می‌توان گفت: تقسیم‌بندی یونانی حتی هنوز به شکل قدرتمندی در حوزه‌های علمی در اسلام حاکم است.

در اروپای سده‌های میانه، تقسیم‌بندی علوم، تحت تأثیر ارسطو ادامه یافت. در سده دوازدهم، هیوگ اهل سنت ویکتوری^۲ علوم را به چهار دسته تقسیم می‌کند: علوم نظری، علوم عملی، مکانیک و منطق. (Copleston, 1950, p.167-168) در همان سده دومینیکوس گوندیسالینوس^۳ تقسیمی از علوم ارائه کرد که با تقسیم ارسطو انطباق کامل دارد؛ در این تقسیم‌بندی، علوم به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. علوم نظری عبارتند از متافیزیک، ریاضیات و فیزیک و علوم عملی، شامل سیاست، تدبیر منزل و اخلاق هستند. مکانیک در این تقسیم‌بندی جزء علوم نبود و بیشتر نوعی هنر یا فن^۴ محسوب می‌گردید.

در سده سیزدهم میکائیل اسکوتوس^۵، کوشید علوم عملی را متناظر با علوم نظری توصیف نماید. طبق نظر وی فیزیک و ریاضی رشته‌هایی نظری‌اند؛ متناظر با فیزیک، رشته‌های عملی پزشکی، کشاورزی و شیمی [در واقع، کیمیا] قرار دارد، همچنان که متناظر با ریاضیات، رشته‌های عملی اقتصاد و انواع پیشه‌وری [که با محاسبه همراه است] قرار می‌گیرد. به جز این تناظر جالب توجه، این تقسیم، هنوز تقسیمی ارسطویی است.

^۱ اگر بخواهیم این شکل از تقسیم‌بندی علوم را ریشه‌یابی تاریخی نماییم، می‌توان آن را به خوارزمی در سده دهم میلادی رساند. خوارزمی در تقسیم‌بندی خود، علوم را براساس امت‌هایی تقسیم می‌نماید که به آن پرداخته‌اند که نهایتاً دو قسم علوم عربی و علوم غیرعربی به دست می‌آید. (al-Khwarizmi, 1895, p.24 غزالی نیز در سده یازدهم میلادی در «الرساله اللدنیة» همین تقسیم‌بندی را ارائه می‌کند. (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۰-۲۲۷)

^۲ Hugh of St. Victor (d. 1141)

^۳ Dominicus Gundisalpinus (d. 1151)

^۴ Art (Τέχνη)

^۵ Michael Scotus (d. 1235)



راجر بیکن^۱ و روبرتوس کیلواردبی^۲، دو اندیشمند سده سیزدهمی، نخستین تلاش‌ها را برای یکسان‌سازی این دو حوزه انجام دادند. هر دو نفر حقانیت و دلیل وجودی هر رشته نظری را وجود برون‌دادهای عملی آن دانستند. به عبارت دیگر، کشف تناظر از سوی میکائیل اسکوتوس سبب شده بود که تلاشی برای یکسان‌سازی دو حوزه، یا دست کم برای افزایش نتایج عملی از پژوهش‌های نظری صورت گیرد.^۳

گذر از سده‌های میانه به دوره جدید، هنوز به کشف اشتباه بزرگ ارسطو در تقسیم‌بندی علوم نینجامیده بود. فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱ م.) علوم را براساس توانایی خاصی که عقل انسان نیاز دارد تا به آنها برسد، طبقه‌بندی می‌کند. عقل انسان سه بخش عمده دارد: حافظه، تخیل و استدلال؛ فلسفه زائیده بخش مستدل ذهن است، تاریخ زائیده بخش حافظه و شعر زائیده بخش تخیل ذهن آدمی است. (Copleston, 1963, p.295) تأملات پیش از هیومی، براساس این روش به تقسیم علوم ادامه می‌دهد. لاک علوم را به سه دسته‌ی شهودی، برهانی و حسی تقسیم می‌کند، (Locke, 1924, p.176-185) چنان‌که دکارت این کار را انجام داده بود. تنها با هیوم است که اسطوره یونان در هم می‌شکند.

۲. تجویزها و توصیف‌ها

چنان‌که از زمان هیوم برای ما روشن است، گزاره‌های ارائه‌شده از جانب انسان‌ها بر دو گونه کلی «توصیفی» و «تجویزی» اند. اصول منشور جهانی حقوق بشر از حوزه توصیف‌ها خارج‌اند؛ چون گزارشی از امر واقع به ما نمی‌دهند. پس ماهیتی تجویزی دارند. حقوق بشر خصلت توصیفی ندارد؛ بنابراین ناگزیر باید آن را در میان تجویزها قرار داد. ماهیت تجویزها با ماهیت توصیف‌ها یکسره متفاوت است. این تفاوت تا مدت‌ها برای فیلسوفان روشن نبود. تنها با ظهور هیوم بود که تمایز این دو حوزه، با نشانگری آن‌ها به «هست‌ها» و «بایدها» آشکار شد. البته هیوم حوزه بایدها را تنها با تکیه به مبحث اخلاق نشان می‌داد که در ادامه نگارنده می‌کوشد، توضیحی درباره تمایز تجویز و توصیف و همچنین، تاریخ کشف این تمایز ارائه دهد.

هیوم ماهیت تجویزی اخلاق را به شکلی از سوژکتیویسم تعبیر کرد که می‌توان آن

¹ Roger Bacon (Roger Bacon) (1212-1292)

² Robertus Kilwardby

³ برای مشاهده‌ی تقسیم‌بندی‌های وسطایی از علم، ر.ک. (Van Steenberghen, 1955, p.147-162)



را به «ترجیحات کاملاً شخصی» فروکاست.^۱ در کلام هیوم اخلاق در نهایت نه از تعقل؛ بلکه از مجرای به دست ما می‌رسد که آن را می‌توان «احساس»^۲ یا «انفعال نفسانی اخلاقی»^۳ نامید. (Hume, 1951, p.439) البته این امر به هیچ روی به منزله تخفیف جایگاه اصل اخلاقی نیست؛ چون در نظر هیوم تجربه‌گرا «خرد، برده انفعال‌های نفسانی است، و باید باشد.»^۴ (Hume, 1951, p.415) این درست نقطه مقابل اندیشه‌ای است که فیلسوفان یونان در حوزه اخلاق دنبال می‌کردند.^۵

هیوم با ارائه گزاره‌ای فصلی به اصطلاح مانعه‌الخلو اظهار می‌دارد که عقل یا درباره امور واقع و یا درباره نسبت‌ها حکم می‌کند^۶ و هیچ حالت سومی برای فعالیت عقلی وجود ندارد. پس اگر فضیلت، امر عقلانی باشد، ناچار یا باید از امور واقع محسوب گردد یا از نسب؛ اما فضیلت اخلاقی در هیچ یک از این دو حوزه قابل صورت‌بندی نیست. بنابراین فضیلت اخلاقی، به طور کل موضوع بررسی عقلانی نیست.^۷ (Hume, 1951, p.463) شکل پرورده این استدلال را می‌توان در رساله «پژوهشی درباره مبانی اخلاق» یافت. آن‌جا هیوم آشکارا مخالفان خود را به مسخره می‌گیرد: او می‌خواهد که مخالفانش بیان کنند که عقل چگونه می‌تواند عمل اخلاقی را ارزش‌گذاری نماید؟ آن‌گاه از جانب آن‌ها بیان می‌دارد که:

^۱ به عبارت بهتر هیوم می‌کوشد همان مبانی که گالیله و نیوتون را به پیشرفت‌هایی قابل‌اعتنا در فیزیک رساند، به حوزه رشته‌های انسانی تسری دهد. این همان رویایی بود که بعدها از سوی میل و مارکس در حوزه علوم اجتماعی به کار بسته شد و البته مطلقاً ناکام ماند.

^۲ Feeling

^۳ Moral Sentiment

واژه «انفعال نفسانی» را دکتر احمد فردید، در برابر Sentiment و Passion به کار برده است.

^۴ Reason is, and ought to be the slave of the passions;

^۵ افلاطون آشکارترین نمونه چنین طرز فکری است. وی در رساله جمهور (چهار صفت اصلی برای نفس برمی‌شمرد: خرد، σοφος، شجاعت، ἀνδρεία، خویشتنداری σωφροσύνη و عدالت. δικη) (Plato, 1930, 4, p.427e) سپس توضیح می‌دهد که چون عقل مسوول سرپرستی نفس است، ناچار باید قوای دیگر در خدمت او باشند. (Plato, 1930, 4, p.441)

^۶ Reason judges either of matter of fact or of relations.

^۷ این استنتاج هیومی صورتی از قیاس ذوالوجهین منفی را در پیش می‌نهد که به ترتیب زیر قابل صورت‌بندی است:

$(P \rightarrow Q) \& (P \rightarrow S), \sim Q \vee \sim S \vdash \sim P$



«قواعدی برای اخلاق وجود دارد؛ اخلاق عبارت از بررسی نسبت عمل اخلاقی با قاعده اخلاقی است. این نسبت چگونه بررسی می‌شود؟ به این ترتیب که عقل، عمل اخلاقی را با قاعده اخلاقی مقایسه می‌نماید. این قاعده اخلاقی چگونه کشف می‌گردد؟ احتمالاً از طریق بررسی نسبت‌های بین اشیاء، عجب استدلال فاخری!» (Hume, 1902, p.288-289)

اما چگونه میان دو حوزه انفعال‌ها و عقل، به نحوی می‌لغزیم که این حوزه‌ها را یکی فرض کرده و احکام آن دو را به جای هم ارائه می‌دهیم؟ به نظر می‌رسد بتوان توضیح این لغزش را در تمایز هیومی «انفعال‌های نرم»^۱ و «انفعال‌های سخت»^۲ بازجست. هیوم توضیح می‌دهد که پاره‌ای انفعال‌ها، موسوم به انفعال‌های نرم، هیجان اندکی در روح پدید می‌آورند؛ در واقع حس کردن آن‌ها آن قدر دشوار است که بیشتر به آثارشان شناخته می‌شوند تا به حس کردنشان؛ از جمله خواسته‌های اخلاقی در این دسته هستند. هنگام آرامش این انفعال‌ها کاملاً ممکن است که کسی آن‌ها را به جای نوعی فعالیت عقلی لحاظ نماید. لغزش از حوزه خرد به حوزه اخلاق، از این جهت رخ می‌دهد. (Hume, 1951, p.417-418)

در نهایت ما نمی‌توانیم از توصیف‌ها به تجویزها برسیم.^۳ هیچ واقعیت عینی در جهان خارج نمی‌تواند ارزش آفرین باشد. پدیدارهایی که در جهان خارج موجودند و به تجربه ما درمی‌آیند، توسط ما توصیف می‌شوند. تا این اندازه، ما مرهون حواس مان هستیم که می‌تواند در ارائه گزارشی صحیح از آنچه در جهان رخ می‌دهد، یاری مان نماید؛ اما وقتی پای تجویزها به میان می‌آید، آن‌گاه نمی‌توانیم بگوییم تجویزاتی که ارائه می‌دهیم، به لحاظ عینی نتیجه فلان گزارش‌هایی است که می‌توان از جهان خارج

¹ Calm Passions

² Violent Passions

^۳ مسامحتاً الگوی زیر را در نظر بگیرید:

$(P \& Q) \rightarrow R, P, Q \vdash R$

بدون عملگر ضرورت، صورت‌برهان فوق صادق است؛ اما در حال حاضر و با وجود چنین عملگری، چنین صورت‌برهانی با روش‌های منطقی قابل استنتاج نیست؛ در واقع می‌توان در ساده‌ترین صورت گفت که در استنتاج‌های منطقی، استخراج نتیجه‌ای موجه از دل امور واقع، ناممکن است. مقدماتی که گزارش‌گر امور واقع هستند، از تولید عملگرهای موجه ناتوان‌اند. O نیز به عنوان عملگر منطقی تکلیف، از همین الگو تبعیت می‌کند.



داد. آن‌ها ترجیح‌های ذهنی ما هستند، نه چیزی بیش از آن. این نگره بسیار دقیق هیومی، تنها در سده بیستم و نزد فیلسوفان تحلیلی مورد توجه قرار گرفت. گذشته از بیان روشن مور، (Moore, 1959, p.123-126) ویتگنشتاین نخست، در تراکتاتوس، به عنوان چکیده نتایج نخستین دوره فلسفه تحلیلی، توضیح می‌دهد که

«در این جهان، ارزش^۱ وجود ندارد؛ اگر ارزشی پیدا می‌شد، دیگر ارزشی نداشت؛ [چون] اگر ارزشی یافته می‌شد که ارزش داشت، آن‌گاه باید خارج از نوعی اتفاق افتادن و چگونگی بودن باشد: زیرا هرگونه اتفاق افتادن و چگونگی بودن، تصادفی است.» (Wittgenstein, 1974, 6, p.41)

دقیقاً به همین جهت «هیچ‌گونه گزاره اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد.»^۲ (Wittgenstein, 1974, 6, p.42) از این جهت امور اخلاقی، استعلایی^۳ هستند و بدین ترتیب، اخلاق و زیبایی‌شناسی یک چیزند^۴ و هر دو به حوزه بی‌معنایی فرو می‌افتند.^۵

۳. منشور جهانی حقوق بشر و مرزهای آن با حقوق

دو دسته تجویز هستند که ممکن است اعلامیه جهانی حقوق بشر، در ماهیت با آن‌ها مرزهای مشترکی داشته باشد، و از این جهت می‌تواند ذیل آن‌ها صورت‌بندی شود. یکی از آن دو تجویز حوزه حقوق است و دیگری، حوزه اخلاق. در بخش‌های پیشین، به طور خلاصه از تاریخ اخلاق سخن گفته شد و اینک لازم است که به عنوان مقدمه، توضیح کوتاهی درباره تاریخ اندیشه حقوقی در غرب داده شود. در ادامه این مقاله، نگارنده دو ویژگی گزاره‌های حقوقی را بررسی کرده، سپس به ویژگی‌های گزاره‌های موجود در منشور جهانی حقوق بشر می‌پردازد.

¹ Wert (Value)

² Kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

³ Transcendental (Transcendental)

⁴ Wittgenstein, 1974, 6, p.421, Die Ethik ist transcendental. (Ethik und Aesthetik sind Eins.)

^۵ البته ایستار ویتگنشتاین دوم این نیست: بنگرید به: (Wittgenstein, 1972, p.77) او با مثال زدن خود «اخلاق»، آن را گونه‌ای بازی زبانی Language-Game می‌داند که می‌توان مفاهیم آن را به یاری هم‌خانواده‌هایش صورت‌بندی کرد. مفهوم «خیر» Goodness نزد ویتگنشتاین دوم، نقشی محوری بازی می‌کند.

۳-۱. تاریخ اندیشه‌ی حقوقی در غرب

در قانون‌نامه‌ی حمورابی، به عنوان کهن‌ترین متن حقوقی جهان، جایی برای «حق» نیست. ما با مجموعه‌ای از تکالیف و وظایف مواجهیم. در اندیشه‌ی یونانی، به‌طور دقیق می‌توان همین رویکرد را شاهد بود. نمونه‌ی جالبی در نمایشنامه‌ی آنتی‌گونه‌ی سوفوکلس قابل مشاهده است: آنتی‌گونه حق کرئون را برای جلوگیری از وظیفه‌ی اخلاقی‌اش انکار می‌کند.^۱ به عبارت دیگر، او تنها از این باب معترض کرئون است که چرا جلوی انجام وظیفه‌ی اخلاقی وی را می‌گیرد؟ حتی ارسطو هنگامی که در رساله‌ی سیاست به توضیح مسایل حقوقی می‌پردازد و آنچه را که ما امروز به نام «حق» یاد می‌کنیم، او با عنوان «حکم طبیعت»^۲ و «اصل»^۳ می‌خواند. (Aristotle, 1932, 1255a, 29-31) در مجموع به نظر می‌رسد این داوری منصفانه‌ای باشد^۴ که در اندیشه‌ی یونانی، مفهوم و حتی کلمه‌ی «حق» مشاهده نمی‌شود.

در دنیای لاتینی، «حق» به‌طور صرف ناشی از قرارداد است (Zuckert, 1989, p.77) و امری اعتباری محسوب می‌شود. به‌این ترتیب در این گفتمان، فرد فاقد حقوق نیز وجود دارد. تنها در سده‌ی سیزدهم و در منشور کبیر^۵ است که نخستین نشانه‌های «حقوق طبیعی»^۶ یعنی حقوق فراگیر هویدا می‌شود.^۱ با طلوع عصر جدید در اروپا،

^۱ ἀλλ' οὐδὲν αὐτῶ τῶν ἐμῶν μ' εἴργειν μέτα. (Sophocles, 1925, I, p 48)

^۲ φύσις (Nature)

^۳ αρχή (principle)

^۴ این قضاوت مکایتایر است. (McIntyre, 1981, p.67) با مراجعه به متون یونانی، داوری وی پذیرفتنی است. البته ریچارد باومن می‌کوشد مفهوم حقوق را از دل واژه‌ی انسان‌دوستی φιλανθρωπίας بیرون بکشد: (Bauman, 2000, 10-15) اما این واژه‌ی افلاطونی، به طوری که دیوگنس لائرتیوس توضیح می‌دهد، در اندیشه‌ی یونانی تنها معنایی اخلاقی دارد و هیچ بار حقوقی ندارد. (Laertius, 1964, 3, p.98) شاید به‌جا باشد که توضیح دهیم دیوگنس همین واژه را برای اشاره به یکی از صفات اخلاقی شایسته‌ی اپیکوروس می‌آورد. (Laertius, 1964, 10, p.10) این معنا، دقیقاً درباره‌ی واژه‌ی لاتینی humanitas نیز صادق است که باومن می‌کوشد آن را به معنای حقوق نزد رومی‌ها برگرداند. (Bauman, 2000, p.20-) 27 بدین ترتیب چارچوب مفهومی او از حقوق بشر در دنیای یونانی - لاتینی، تنها بر سوء‌کاربرد از واژگان بنا شده و لذا به سادگی فرومی‌ریزد.

^۵ Magna Carta (1215)

^۶ Jus Naturale (Natural Rights)



مفهوم «حق» پررنگ تر شد. در جهت تولید پشتوانهٔ تئوریک برای حقوق جدید، تاریخ اندیشهٔ فلسفی، شاهد تلاش‌های متعددی برای تحویل این حق‌ها به گونه‌ای از ضرورت توصیفی بود.^۲ در نگاه هابز، قانون طبیعی^۳ حکمی کلی است که خرد انسان آن را کشف می‌کند. (Hobbes, 1996, I, p.14) لاک مفهوم حقوق طبیعی را در اندیشهٔ سیاسی خود محوریت بخشید. نزد او انسان‌ها در وضع طبیعی؛ یعنی وضع پیش از قرارداد، از قانون طبیعی تبعیت می‌کنند؛^۴ یعنی قانونی که منشأ قراردادی ندارد؛ بلکه تنها به واسطهٔ خرد کشف می‌گردد؛ یعنی از نوعی از بدهات بهره می‌برد. (Locke, 1988, 2, p.6) بحث مفصل بعدی او حق مالکیت را نیز به چنین شکلی از بدهات

اتفاقاً نقطهٔ تمایز هابز و لاک در اندیشهٔ سیاسی، درست همین جا است. هابز حق طبیعی را همان آزادی می‌داند و به این وسیله حکم می‌کند که چون در وضع طبیعی حق طبیعی نیز حاکم است، هر کسی آزادی دارد که به دیگران تجاوز کند و حقوق ایشان را نفی نماید. در نظر لاک این گونه نیست، لذا وضع طبیعی در نظر هابز، وضع جنگ است و در نظر لاک، وضع صلح. توضیح کامل‌تری دربارهٔ قانون طبیعی و حق طبیعی در نظر هابز را می‌توان در نظر نووی دید. (Newey, 2008, 2, p.55-59)

^۱ ابوالعلاء مودودی در نوشته‌ای (Mawdudi, 1995, p.11) مدعی است که این اصول، بیش از آن که زایندهٔ منشور کبیر باشد و ششصد سال پیش از آن، در اسلام بیان شده است. مثال‌های وی پرشمار هستند، اما در نهایت هر یک به دلیلی، نمی‌تواند مصداق «حقوق بشر مدرن» شناخته شود. برای نمونه وی به آیه‌ای از سورهٔ نساء اشاره می‌کند (Mawdudi, 1995, p.22) که می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًا وَّهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَكَفَّهٖ وَوَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (۹۳: ۴) این آیه با آوردن واژهٔ «مؤمناً» آشکارا منظور خود را مشخص می‌کند: منظور، انسان فی‌نفسه نیست؛ بلکه انسان «ایمان‌آورده» است.

^۲ این مسیر از اواخر سده‌های میانه آغاز می‌شود. برای مشاهدهٔ خلاصه‌ای از این حرکت تاریخی، رک. (Copleston, 1963, p.346-352)

^۳ Lex Naturalis (Natural Law)

اگر روش‌شناسی لاک را در تحلیل «عقلانی بودن» قانون، از قول او به «طبیعی بودن» قانون مجزا کنیم، می‌توان نمونه‌هایی را یافت که عقلانی بودن حقوق بشر را نیز در همان حد ارزیابی می‌نمایند. (کرانستون را در دههٔ پنجاه (Cranston, 1955, p.20) و فینیس را در دههٔ هشتاد (Finnis, 1980, p.198) برای نمونه مشاهده نمایید.) اما آشکار است که لاک، فیلسوف عقل سلیم، با تیزبینی‌های منطقی بیگانه است؛ این بیگانگی به آثاری که می‌کوشند حقوق بشر را نیز با همان تحلیل همراه سازند، سرایت می‌کند.

^۴ نگارنده توضیح تامس را دربارهٔ «قانون و حق طبیعی» نزد لاک بسیار سودمند یافته است. (Thomas, 1995, p.15-20) خواننده ضمناً می‌تواند صورت‌بندی جالب‌توجه ایرز - (Ayers, 1993, 2, p.152-162) را مشاهده نماید.



عقلی می‌کشاند؛ (Locke, 1988, 5, p.31) اما این ایستار به لحاظ منطقی، به طور دقیق بیمار^۱ بود. همان‌گونه که بررسی شد، دنیای یونانی و لاتینی، به کلی فاقد این مفهوم بودند و در این صورت، این مفهوم چگونه می‌توانست حظی از بداهت داشته باشد؟

این «طبیعی بودن منشأ حقوق» به شکل نیرومندی به زمانه ما گسترش یافت و یکی از مبانی اصلی منشور جهانی حقوق بشر شد.^۲ این انتقال در مسیر خود سکولار نیز شد و توسط کانت، تلاشی انجام گرفت تا مبانی عقلی نیز پیدا کند؛ اما تلاش کانت نتوانست بر بنیان‌های نظری تردیدناپذیری استوار گردد. بنیان‌های نظری حقوق سست و لرزان بودند و بنام در ویران کردن آن‌ها با مشکل چندانی روبه‌رو نشد. البته در خوانش سودانگاران، آن را بر پایه «علائق اجتماعی»^۳ بنیان‌گذاری می‌کند که اگرچه به صورت گسترده پذیرفته شده است؛ اما به لحاظ مبانی نظری، در نهایت به همان اندازه لرزان محسوب می‌گردد.

حقوق بشر، به عنوان پدیداری حقوقی، اساساً از دل همین پایه لرزان، یعنی از دل سنت انگلیسی حقوق زاده شد. با پایان جنگ جهانی دوم،^۴ مفهوم حقوق فردی فربه‌تر شد و برای نمونه، در حالی که در اواسط دهه ۱۹۳۰، ده درصد دعاوی حقوقی به حق غیرمالکیتی فردی مرتبط می‌شد، در اواخر دهه ۱۹۶۰ این آمار به حدود هفتاد درصد

^۱ نگارنده انتقاد بکر را از صورت‌بندی لاک بسیار دقیق یافته است. (Becker, 1922, p.72) اگرچه ممکن است از ایستاری مبتنی بر عقل سلیم، به نظر برسد که این انتقاد بسیار تندروانه است؛ اما اگر موضع ما، موضعی منطقی باشد، این انتقاد را صادق خواهیم دید.

^۲ می‌توان حتی نگاه فراگیرتری نیز داشت: این مفهوم لاک «حقوق طبیعی» به سادگی مبنایی برای فردگرایی Individualism مدرن شد. برای نمونه، ماچان را ببینید. (Machan, 1998, p.93) جالب این است که در رساله‌های حقوقی، کماکان رویکرد دوگانه‌ای حفظ شده است؛ یعنی حق مدرن، به معنای «حق طبیعی» پذیرفته شده؛ اما برای تعریف حق، آن را به قانون حواله می‌کنند و به این ترتیب، آگاهانه یا ناآگاهانه، به آن ماهیتی قراردادی می‌بخشند. دو نمونه از این رویکرد را در آثاری به زبان فارسی مشاهده نمایید: (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۷، ص ۲۱۶) و (امامی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۷)

^۳ Social Affections

^۴ به این دوره تاریخی عامدانه اشاره شده است. برخی همچون آرنست معتقدند که شکل‌گیری منشور، تحت تأثیر فاجعه هولوکاست در جنگ جهانی دوم صورت پذیرفته است. (Arendt, 1968, p.9) این اشاره از آن جهت به بحث ما کمک می‌کند که وجود علل احساسی در شکل‌گیری این منشور را برجسته‌تر می‌سازد.



افزایش یافت. (Pacelle, 1991, p.12-25) در چنین جغرافیای فکری، امکان تولید منظومه‌های حقوقی تازه، امری دور از ذهن تصور نمی‌شد؛ حقوق بشر در این فضا بود که زاده شد و بالید؛ اما شوربختانه مفاد اعلامیه حقوق بشر، با مرزهای حقوق زاویه‌هایی دارد که سبب می‌شود امکان صورت‌بندی‌اش ذیل حقوق، زیر سؤال برود. برای توضیح این نکته ناچاریم ویژگی‌های حقوق را مورد بررسی قرار دهیم و تعیین نماییم که یک گزاره در چه صورتی از دایره گزاره‌های حقوقی خارج می‌گردد.

۲-۳. دو ویژگی گزاره‌های حقوقی

ویژگی نخست گزاره‌های حقوقی، «اعتبار قراردادی» آن‌هاست. حقوق مجموعه‌ای از تجویزهاست. تجویزها دارای اعتبار عینی (= طبیعی) نیستند؛ بلکه تنها عبارتند از ترجیح‌های شخصی که حداکثر به مجموعه‌ای از گزاره‌های پذیرفته‌شده و احساس‌ها وابسته‌اند.^۱ پس چگونه است که در جهان امروز، ما مجموعه این گونه تجویزها را محترم و معتبر می‌دانیم و به آنها عمل می‌کنیم؟ این پرسش پاسخ سرراستی دارد: این که با ورود به عصر جدید، شهروندان به اعضای تعیین‌کننده‌ای در مناسبات سیاسی و اجتماعی جوامع مدرن تبدیل شدند.^۲ به این ترتیب ایشان توانستند جمعی از تجویزها؛ یعنی مجموعه‌ای از مقبولات و احساسات را با قرارداد بستن با یکدیگر، اعتبار ببخشند. پس اعتبار گزاره‌های حقوقی، اعتباری قراردادی است. اعتبار قراردادی آن‌ها را در چارچوب‌های زمانی و مکانی محصور می‌کند. برای نمونه، قوانین مصوب در یک کشور آفریقایی، برای افرادی که در یک کشور آسیایی زندگی می‌کنند، الزام‌آور نخواهد بود و در واقع معتبر نیست.

می‌توان از «ضامن اجرایی خشونت‌آمیز»، به عنوان ویژگی دوم گزاره‌های حقوقی نام برد. تجویزهای حقوقی تفاوت عمده‌ای با تجویزهای اخلاقی دارند؛ تجویزهای

^۱ ضرورت و حتی دلیلی وجود ندارد که نگارنده دین خود را به آنتیفون Ἀντιφών پنهان کند. نگارنده در اینجا آشکارا خطوط فکری یونانیان را دنبال کرده، تعارض هرگز حل‌نشده نوموس - فوسیس را برجسته می‌سازد. هرچند خلاف آنتیفون، این تعارض را به سود طبیعت فیصله نمی‌دهد. متن سخنرانی آنتیفون را در نسخه ویراسته هرمان دیلس (Diels, 1922, II, p.298-304) مشاهده نمایید. همچنین به عنوان چهره‌ای جدیدتر، کتاب پروفیسور ایر را ببینید. (Ayer, 1954, p.242)

^۲ نگارنده خواننده را دعوت به مطالعه مقاله مرتضی مردیها می‌کند: (مردیها، ۱۳۸۸، صص ۹۰-۷۵) رویکرد وی در نظر نگارنده بسیار بدیع و جالب است.

حقوقی از پشتیبان‌هایی برخوردارند که به درجاتی از عامل خشونت استفاده می‌کنند. اگر چنین پشتیبانی برای یک حکم حقوقی وجود نداشته باشد، دیگر انجام آن عمل، مسأله‌ای حقوقی ارزیابی نمی‌شود؛ برای نمونه اگر قتل نفس، مجازاتی نداشته باشد، انجام ندادن آن، عملی اخلاقی خواهد بود و نه حقوقی. می‌توان نمونه‌های ملموس‌تری نیز ارائه کرد. به هر روی هر گزاره متعلق به مجموعه حقوق، به تصریح یا به طور ضمنی به وجود «ضامن اجرایی خشونت‌آمیز» دلالت دارد. اگر چنین دلالتی در گزاره نباشد، نمی‌توان آن را «حقوقی» قلمداد کرد. هر گزاره حقوقی برای مخاطب، خطوطی ترسیم می‌نماید و از او می‌خواهد که از آن خطوط عبور ننماید؛ اما وقتی مخاطب بپرسد که: «اگر از این خطوط عبور کردم، چه خواهد شد؟» یا «چه چیزی مانع من می‌شود که از این خطوط نگذرم؟» گزاره بلافاصله دلالت صریح یا ضمنی خود را به وجود «ضامن اجرایی خشونت‌آمیز» به مخاطب خواهد نمایاند. اگر این کار را انجام ندهد، آن‌گاه گزاره‌ای حقوقی نیست.

۳-۳. ویژگی‌های گزاره‌های موجود در منشور جهانی حقوق بشر

حال می‌توان به طور مختصر به ارزیابی ویژگی‌های گزاره‌های موجود در متن منشور جهانی حقوق بشر پرداخت. برای نمونه ماده نوزدهم منشور می‌گوید: «هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد؛ حق مزبور شامل آن است که بیم و اضطرابی از داشتن عقاید خود نداشته و در کسب اطلاعات و اندیشه‌ها و اخذ و انتشار آن به تمام وسائل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.» گزاره فوق، به ویژه تصریح آن به ترکیب «بدون ملاحظات مرزی»، می‌تواند به بحث فعلی کمک رساند. حقوق بشر مجموعه حقوق بنیادینی است که به صورت بالذات به هر فردی تعلق دارد، نه به واسطه حضور او در چارچوب مرزهایی که منظومه حقوقی مشخص دارند. در واقع تصویب شدن یا نشدن این مجموعه از حقوق، در چارچوب منظومه حقوقی یک کشور، ربطی به تعلق آن حقوق به افراد ذیل همان مجموعه ندارد، حتی اگر کشوری این حقوق را تصویب ننماید، افراد حاضر در آن کشور، از آن مجموعه از حقوق برخوردارند.^۱

^۱ این مشکل برای بسیاری از پژوهشگران حقوق مطرح شده است؛ اگرچه عمدتاً با خطابه‌ای احساسی از کنار آن می‌گذرند. برای نمونه ر.ک. ایگناتیف (Ignatieff, 2000, p.28) دشواری در این پاره واضح‌تر می‌شود: روشن است که وجود زاویه‌هایی بین اعلامیه حقوق بشر و منظومه‌های حقوقی در کشورهای



این توضیحات اگر با استخدام واژگان فنی بیان شود این است که حقوق بشر مجموعه حقوقی است که قراردادی نیستند. ممکن است پاسخ داده شود که این منشور در سازمان ملل متحد به تصویب رسیده است^۱ و بنابراین قراردادی محسوب می‌شود؛ اما این پاسخ شایسته‌ای نیست و می‌توان آن را مورد اعتراض قرار داد. البته اعتراض باید در سطحی صوری و انتزاعی تر صورت‌بندی شود.

اگر افراد بشری با علامت X نشان داده شود و نهادهایی که حاصل قرارداد بین Xها هستند، به واسطه Y نمادگذاری شوند، از نماد X₂ استفاده نمی‌شود، چراکه در این نمادگذاری، Xها به اصطلاح اشخاص حقیقی‌اند و Yها اشخاص حقوقی، یا به عبارت بهتر، نهادهای زائیده قرارداد هستند. پس در نمادگذاری ما، میان اشخاص حقوقی و حقیقی تمایزی گذارده شد. افراد دارای ویژگی Y، به این مجوز می‌توانند برای Xها و تنها برای Xها تعیین قانون کنند که از جانب خود Xها به واسطه قرارداد، چنین مجوزی به آنها داده شده است. حال تصور کنید که از اجتماع Yها و قرارداد میان آنها، نهادهای موسوم به Y₂ ظاهر شوند. آنها را از این حیث که از ویژگی افراد Y برخوردارند؛ یعنی اعتباری و قراردادی‌اند، با نماد تازه‌ای نشان نمی‌دهیم. با همان تحلیل پیشین، به‌طور دقیق می‌توان این گونه اظهارنظر کرد که افراد دارای ویژگی Y₂، به این مجوز، که از جانب خود Yها به واسطه قرارداد، چنین مجوزی به آنها داده شده است، می‌توانند برای Yها و تنها برای Yها، تعیین قانون کنند. با این مقدمات می‌توان پرسید که

مختلف، ضمانت اجرای مواد منشور را زیر سوال خواهد برد. در این موارد، منظومه‌های حقوقی در کشورهای مختلف از اعتبار قراردادی برخوردارند؛ اما اعلامیه جهانی حقوق بشر در آن کشور فاقد هرگونه اعتبار عینی و قراردادی است. در این صورت اگر کشوری اصول این منشور را رعایت ننماید، به هیچ روی نمی‌توان آن کشور را واداشت که چنین کند. در نهایت می‌توان این نقض حقوق بشر را با محکومیتی عرفی، مثلاً با سر تکان دادنی مایوسانه برگزار کرد.

^۱ منشور در دهم دسامبر ۱۹۴۸ از تصویب سازمان ملل متحد گذشت. باز هم این نکته شایان اهمیت است که منظور مزبور در آن سال هشت رأی ممتنع دریافت کرد. شش کشور کمونیستی به علاوه عربستان مسلمان و آفریقای جنوبی نژادپرست از منشور با رأی ممتنع استقبال کردند. بقیه کشورهای جمعاً ۴۸ تا بودند؛ یعنی منشور جهانی، تنها از تصویب ۵۶ کشور گذشت.



آیا نهاد \forall_2 مجوز تعیین قانون برای x ها را دارد یا خیر؟^۱ این امر مستلزم آن است که مفهوم قرارداد را به اصطلاح منطقی، رابطه‌ای متعدی^۲ بدانیم.

اگر بخواهیم به منطق جدید رجوع نماییم، به نظر می‌رسد کلیدی برای حل معمای فوق خواهیم یافت. نسبت‌ها در منطق جدید، پنج گونه‌اند: انعکاسی، متقارن، متعدی، سه گانه و تابع ارزشی.^۳ البته روشن است که اگر این نسبت‌ها را با متغیر p نشان دهیم، می‌توان در مورد هر یک از آن‌ها یک $\sim p$ نیز داشت. بین این گونه‌های نسبت، ما متوجه نسبت متعدی هستیم؛ نسبت متعدی را می‌توان به ترتیب زیر نمایش داد:

$$\forall (x) \forall (y) \forall (z) (xTy \& yTz) \rightarrow xTz^4$$

در واقع نسبت متعدی، نسبتی است که از معجری حد وسط گذر می‌کند (Wagner, 788, 1999) و از حد نخست، به حد سوم می‌رسد. نمونه آن، «تساوی» است که صورت‌بندی منطقی آن، می‌تواند این گونه نگاشته شود:

$$A=B, B=\Gamma; A=\Gamma$$

این همان استنتاجی است که از آن با عنوان قیاس مساوات نام برده می‌شود. در این استنتاج اگر نسبت تساوی بین A و B حاکم باشد و همین نسبت بین B و Γ نیز برقرار شود، آنگاه می‌توان حکم کرد که A و Γ نیز با هم همان نسبت را دارند؛ چون نسبت تساوی، نسبتی «متعدی» است.^۵ از سوی دیگر چنان که گفته شد، به ازای این نسبت ضد آن را نیز خواهیم داشت. به دو ترتیب می‌توان عدم تعدی را بیان کرد؛ در اینجا نگارنده

^۱ نگارنده گمان نمی‌کند صورت‌بندی منطقی فوق، نیازمند ترجمه به زبان طبیعی باشد. با این حال می‌توان \forall را نماد دولت‌ها دانست: آن‌ها قراردادی‌اند. و \forall_2 ها را باید نماد نهادهای بین‌المللی قلمداد کرد. آن‌ها قراردادهای بین دولت‌ها هستند که برخلاف اصطلاح عربی‌شان، به ملت‌ها ربطی پیدا نمی‌کنند. حالا پرسش این است که آیا نهادهای بین‌المللی حاصل قرارداد بین نهادهای قراردادی، می‌توانند بی‌واسطه برای افراد حقیقی دارای درجه‌ای از حجیت باشند؟ این مسأله به سادگی قابل پذیرش نیست. متن مقاله در ادامه به این مسأله خواهد پرداخت.

^۲ Transitive Relation

^۳ به ترتیب:

Reflexive Relation, Symmetrical Relation, Transitive Relation, Trichotomous Relation, Functional Relation.

^۴ نگارنده T را برای اشاره به Transitive Relation به کار برده است.

^۵ معلم اول، ارسطو، در فهم این نکته گرفتار اشکال بود، یا شاید برای حمله به دستاوردهای هندسه، این روابط را نپذیرفت. به توضیح او در رجوع نمایید. (Aristotle, 1962, 26b, p.21)



کوشیده است این دو ترتیب را بدون استفاده از عملگرهای منطق موجهات، صورت‌بندی نماید:

$$1) \forall(x)\forall(y)\forall(z) (Axy \& Ayz) \rightarrow \sim Axz$$

$$2) \forall(x)\forall(y)\forall(z) (Nxy \& Nyz) \rightarrow (Nxz \vee \sim Nxz)^1$$

در گزاره نخست حالتی بررسی می‌شود که در آن، اگر نسبتی بین «آ» و «ب» و نیز بین «ب» و «پ» برقرار باشد، آن نسبت بین «آ» و «پ» برقرار نخواهد بود؛ برای نمونه نسبت «نصف بودن» یا «پدر بودن» از این قاعده تبعیت می‌کنند. اگر «آ» نصف «ب» و «ب» نصف «پ» باشد، آن‌گاه «آ» یقیناً نمی‌تواند نصف «پ» باشد. در گزاره دوم به ازای همان مقدمات بالا، نه ضرورت دارد که نسبت بین دو حد نخستین و سومین برقرار شود و نه ضرورتی هست که برقرار نشود. نسبتی مانند «معلم بودن» از این نوع است. اگر «آ» معلم «ب» و «ب» معلم «پ» باشد، آن‌گاه ممکن است که «آ» معلم «پ» باشد، به همان اندازه که ممکن است نباشد.

در پرتوی توضیحات بالا می‌توان با دقت بیشتری درباره پرسش نخست سخن گفت. پرسش این بود که آیا نهاد \forall_2 مجوز تعیین قانون برای X ها را دارد یا خیر؟ یعنی آیا نهادهای بین‌المللی حاصل قرارداد بین نهادهای قراردادی، می‌توانند بی‌واسطه برای افراد حقیقی دارای درجه‌ای از حجیت باشند؟ به روشنی این امر تنها در صورتی ممکن است که نسبت «قرارداد»، دارای ویژگی «تعدی» باشد. اما آیا «قرارداد» این ویژگی را دارد؟ می‌توان با مثالی به پیشرفت بحث کمک کرد: یکی از نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری به نفع کاندیدای دیگر از صحنه خارج می‌شود. آیا ما به عنوان طرفداران آن نامزد انتخاباتی، با ضرورتی منطقی، جانب آن کاندیدای دیگر را خواهیم گرفت؟ معمولاً و یا لاقلاً در ایران این‌گونه نیست. این مثال به شکل صوری‌تر بررسی می‌شود. مقدمات عبارتند از:

(۱) x حاضر است با y [به عنوان دولت آینده] قرارداد ببندد.

(۲) y حاضر است با z [به عنوان دولت آینده] قرارداد ببندد.

از بررسی این دو مقدمه، به هیچ نتیجه ضروری منطقی نرسیدیم؛ یعنی نسبت «قرارداد» را متعدی ندانستیم. اگرچه ما حاضریم با y قرارداد ببندیم؛ اما این مطلب که

¹ A ، نماد Anti-transitive Relation بوده و N به عنوان نماد non-transitive Relation به کار

برده شده است.



لا حاضر است با چه کسی قرارداد ببندد، برای تصمیم ما ضرورتی تولید نمی‌کند و تنها برای خود او تولید ضرورت می‌کند. این امر را می‌توان در قالب مثال‌های متعدد دیگری نیز بررسی کرد که در حوصله متن حاضر نیست. به طور مختصر، می‌توان «غیرمتعدی بودن» نسبت «قرارداد» را با دلیل زیر تشریح کرد: ما به دلیل بهره‌مندی از عقل و آزادی، در قراردادها گزینش‌گری می‌کنیم. درحالی‌که گزینش‌گری همواره مسامحه‌آمیز است؛ چون گزینه ما انطباق کامل با معتقدات فردی‌مان ندارد؛ بلکه به اصطلاح «خیرالموجودین» است. گزینه منتخب ما در قرارداد تازه، گزینش‌گری می‌کند. گزینش‌گری همواره مسامحه‌آمیز است؛ چون گزینه او انطباق کامل با معتقداتش ندارد؛ بلکه تنها در مواردی با معتقدات وی هماهنگ است. حال امکان منطقی وجود دارد که موارد هماهنگی گزینه مطلوب او با معتقداتش، به‌طور دقیق همان موارد ناهماهنگی ما به عنوان گزینش‌گر، با او به عنوان گزینه بوده باشد؛ چراکه او به عنوان یک «نهاد گزینش‌شده» اقدام نمی‌کند؛ به‌طور کلی نهادها آزاد و عاقل نیستند که دست به گزینش‌گری بزنند. او در زمان گزینش‌گری، به عنوان «فرد گزینش‌گر» عمل می‌کند، نه به عنوان «نهاد گزینش‌شده».

این امر گزینناپذیر است و ما در دموکراسی، با این مسأله مسامحتاً کنار می‌آیم؛ چون خود دموکراسی برای ما انسان‌های مدرن، ارزش پراگماتیک دارد. کنار آمدن ما به این ترتیب است که اگر گزینه وی مربوط به مسایل بین‌المللی مانند واردات و صادرات یا گذراندن قوانین امنیتی منطقه‌ای و جهانی باشد، با انتقاداتی، گزینه وی را می‌پذیریم؛ اما اگر درباره حقوق فردی ما قراردادی از جانب وی امضاء شود، برای نمونه چند تن از شهروندان خود را به قیمتی، به کشورهای خارجی بفروشد، یا اجازه دخالت در زندگی خصوصی شهروندان را بدهد، ما می‌توانیم معترض او شویم که تنها در موارد خاصی از جانب ما نمایندگی دارد و این موارد خاص، مربوط به حقوق شخصی شهروندان نمی‌شود.

۳-۴. جمع‌بندی

شایسته است به منظور جلوگیری از پراکنده شدن متن، استدلال فوق به کلی‌ترین وجه صورت‌بندی شود و از آن نتیجه گرفته شود: قرارداد یک نسبت متعدی نیست. اگر قرارداد نسبتی متعدی نباشد، دولت‌ها [نهادهای قراردادی] به‌طور منطقی مجاز نیستند درباره حقوق شهروندان‌شان قرارداد تازه‌ای ببندند؛ منشور جهانی حقوق بشر قراردادی است که توسط دولت‌ها [نهادهای قراردادی] درباره حقوق شهروندان‌شان منعقد



گردیده است. پس منشور جهانی حقوق بشر، مبانی منطقی و نظری برای اعتبار عینی نخواهد داشت.^۱ پرسش اصلی این جا مطرح می‌شود: «تجویز» «غیرقراردادی» «معتبر»، اعتبار خود را چگونه به دست می‌آورد؟ این جا به بن بست می‌رسیم. گزاره‌های منشور جهانی حقوق بشر، با نخستین ویژگی گزاره‌های حقوقی همخوانی ندارند. حال می‌توان ویژگی‌های آن‌ها را با دومین ویژگی گزاره‌های حقوقی مقایسه کرد. با نگاهی به متن گزاره‌های منشور، به هیچ وجه اثری از «ضامن اجرایی خشونت آمیز» دیده نمی‌شود. برای نمونه در متن مادهٔ طنزآمیز سی‌ام، که با لحنی آمیخته به تهدید، اعلام می‌دارد:

«هیچ‌یک از مقررات اعلامیه حاضر نباید طوری تفسیر شود که متضمن حقی برای دولتی یا جمعیتی یا فردی باشد که به موجب آن بتواند هر یک از حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه را از بین ببرد یا در راه نقض آن فعالیت انجام دهد»

در نهایت به خواننده نمی‌گوید که اگر از این خط عبور کرد، به چه سرنوشتی دچار خواهد شد و کدام اجبار و مانع سدّ راه وی است؟

البته تلاش‌هایی برای ایجاد چنین نهادهایی صورت گرفت. برای نمونه کمیسیون حقوق بشر در سال ۱۹۴۷، توسط شورای اقتصادی - اجتماعی سازمان ملل متحد تأسیس شد. (Robinson, 1997, p.29) این به‌طور عملی، شکل‌گیری نهادی بین‌المللی است که از یک منشور حمایت نماید؛ اما کسی برای حفظ یک نظریهٔ اخلاقی نمی‌تواند به تأسیس نهاد پاسبان اهتمام ورزد. کتاب همراه سازمان ملل متحد دربارهٔ حقوق بشر، در ضمن حاوی اشاره به سازوکارهایی عملی نیز برای اجرای بندهای این منشور است. بر خوردهایی عملی که آشکارا اعلامیه را از متنی اخلاقی، به حوزهٔ متنی حقوقی می‌کشاند. (Robinson, 1997, p.55-66) در دسر درست همین جا آغاز می‌شود: چگونه می‌توان این سازوکارهای عملی را به کار بست؟ کیست که

^۱ در نهایی‌ترین صورت‌بندی می‌توان انتقاد فوق را در قالب رهیافتی دوسطی به قلمروی سیاست مشاهده کرد. هر قراردادی، ما را از یک سطح سیاست، به سطح دیگر می‌کشاند. قراردادهای میان اعضای یک سطح از سیاست، در مورد اعضای سطوح دیگر معتبر نخواهد بود. اگر به تاریخ فلسفهٔ تحلیلی مراجعه نمایم، نمونهٔ رهیافت فوق را می‌توان در راه حل تارسکی برای پارادوکس دروغگو یافت؛ اسکولیموفسکی دربارهٔ این راه حل و تأثیر هیلبرت ریاضیدان بر آن، مقالهٔ روشنگری به رشتهٔ تحریر در آورده است. (Skolimovski, 1967, p.24-55)

متکفل آن‌هاست؟ با یک مثال موضوع روشن‌تر می‌شود: کدام یک از دو راه زیر، می‌تواند سارق را وادار به گریز از خانه شما کند؟ تماس گرفتن با پلیس یا اقامه استدلال به نفع بند دوم از ماده هفدهم منشور جهانی حقوق بشر؟ من اگر به جای شما باشم، راه نخست را انتخاب خواهم کرد.

با پایان جنگ جهانی دوم، این دغدغه در ذهن بسیاری از اندیشمندان جای گرفت که چگونه می‌توان سازوکاری عملی برای تداوم صلح و پایان نبردهای بین‌المللی تدوین کرد؟^۱ این پرسش تا حدود زیادی به بحث مقاله حاضر نیز مربوط می‌گردد؛ چراکه برقراری صلح دائم نیز، نیازمند سازمانی فراملی، با اقتدار نظامی یا هر گونه «ضامن اجرایی خشونت‌آمیز» دیگر است که بتواند در صورت لزوم، به طور عملی یک کشور را از حمله نظامی به کشور دیگر بازدارد. چنین اقتدار فراملی، همان طور که در نیمه دوم سده بیستم تدوین نگردید، به دلایلی که پیش از این توضیح داده شد، درباره حقوق بشر نیز ناکام خواهد ماند.

در ماده دوم از بند هفتم منشور سازمان ملل، به طور مستقیم اشاره شده است که

«هیچ ماده‌ای در این منشور، اجازه دخالت در موضوعات راجع به حقوق داخلی یک کشور را نمی‌دهد.»^۲

در واقع، تاکنون به جز گزارش‌گری، کاری از دست هیچ نهاد حقوق بشری برنیامده

^۱ در این مورد به ویژه پیشنهاد‌های چهره معروف بین‌المللی، آلبرت اینشتین قابل توجه است. خود او توجه داشت که توافق شفاهی شوروی و آمریکا، بیش از تمام بیانیه‌های کتبی سازمان ملل متحد قابل اعتنا است؛ (Einstein, 1950, p.139-141) اما در نهایت پیشنهاد می‌کرد که دولت‌های ملی از نیروی نظامی محروم شده و نیروی نظامی‌شان را در اختیار قدرتی جهانی قرار دهند. (Einstein, 1950, p.143) این پیشنهاد چنان‌که خود اینشتین هم باور دارد، خالی از توهم نیست؛ چراکه پیش شرط اجرای چنین پیشنهادی، پایان عصر ایدئولوژی‌ها است: پایانی که محتمل به نظر نمی‌رسد. در این مورد نامه چهار فیزیک‌دان شوروی را به اینشتین مشاهده نمایید؛ (Einstein, 1950, p.163) هرچند سایر انتقادات مندرج در این نامه، فاقد ارزش بوده و چنان‌که اینشتین نیز به درستی خاطر نشان ساخته است، از «تمایل به انزوایی» ناشی می‌شود.

^۲ روبرتسون و مریلس با بی‌میلی، اذعان داشته‌اند که این ماده، مانعی جدی در راه تأثیرگذاری حقوقی منشور جهانی حقوق بشر است. (Robertson&Merrills, 1996, p.31)



است.^۱ در مواردی چون دارفور، چین، روآندا، کوزوو و زندان ابوغریب،^۲ جز فریاد کشیدن بیهوده علیه قصور از منشور جهانی حقوق بشر، کاری صورت نگرفته است.^۳ فریاد کشیدنی که فعالیت مزبور را بیشتر به یک اعتراض علیه بداخلاقی‌های سیاسی حکومت‌ها تبدیل می‌سازد: اعتراض علیه بی‌عدالتی، و درنهایت اعتراضی علیه عدول از اخلاق.

گفته شد که گزاره‌ای که دلالت صریح یا ضمنی به «ضامن اجرایی خشونت‌آمیز» نداشته باشد، دیگر گزاره حقوقی نخواهد بود. منشور جهانی حقوق بشر درنهایت می‌تواند به حوزه اخلاق احاله گردد؛ اما در اینجا پیش از احاله منشور به حوزه اخلاق، امکان این انتقال بررسی می‌شود.

۴. منشور جهانی حقوق بشر و مرزهای آن با اخلاق

شوربختانه اعلامیه حقوق بشر، دارای مجموعه‌ای از اصول است که به شکلی ساختاری، نمی‌توانند ذیل اخلاق بگنجند. در این پژوهش تلاش بر این است که با تحلیل منطقی متن گزاره‌های منشور، علت این ناهمخوانی ساختاری دریافت شود. اصول اخلاقی تکیه بر رابطه فرد با دیگران دارد؛ در حالی که اصول منشور جهانی حقوق بشر، توضیح‌دهنده رابطه دیگران با فرد است. این به‌طور دقیق خصلت مواد حقوقی است. اگر موضوع پژوهش ما، فرد A باشد، کنش A نسبت به B و C، موضوع یک پژوهش اخلاقی است؛ اما رابطه B و C، مسأله‌ای قابل بررسی در چارچوب قواعد

^۱ این نکته تدوین‌کنندگان منشور را وامی‌دارد با زبانی هنجاری Normative Language سخن گویند، نه زبانی امری Imperative Language. این کاربرد زبانی را می‌توان به طور مستقیم به ظرفیت‌های اجرایی آن منتسب ساخت.

^۲ برای مشاهده گزارشی از مسأله دارفور، به (Depoortere, et al., 2004, p.1315-1320) مراجعه نمایید؛ گزارش مورد چین را در پارفی (Parfi, 2004, p.1291) ببینید، برای روآندا می‌توان به ورویمپ (Verwimp, 2004, p.233-245) مراجعه کرد، مورد کوزوو در جنت (Gent, 1999, p.594-596) قابل مشاهده است و از انبوه منابع پیرامون زندان ابوغریب، آنچه با دقت بیشتری مسأله حقوق بشر را در آن مورد پیگیری می‌کرد، میلز (Miles, 2004, p.725-729) بود.

^۳ یکی از تکان‌دهنده‌ترین اتفاقات در این زمینه، کشتار میدان تیان‌آن‌من است: دانشجویانی که به وسیله کمونیست‌های چینی قتل‌عام شدند، خشم جهان را برانگیخت. این خشم حتی نتوانست به انزوای یک ساله چین بینجامد و دولت بوش با گذشت زمان، روابط دیپلماتیک خود را با چین پی گرفت.

اخلاقی نیست.^۱ در اینجا مطلب قدری صوری تر بیان می‌شود؛ سه گزاره‌ی زیر در نظر گرفته شود:

(۱) «X عمل نیکویی است و باید آن را انجام داد»

(۲) «من باید عمل X را نسبت به دیگران انجام دهم.»

(۳) «دیگران باید عمل X را نسبت به من انجام دهند.»

از گزاره (۱) به عنوان مقدمه، معمولاً به طور شهودی گزاره (۲) را نتیجه می‌گیریم؛ اما گزاره (۳) را به طور بی‌واسطه از آن استخراج نمی‌کنیم؛ همواره اثبات اینکه گزاره‌ای از گزاره‌ی دیگر شهودی تر است، دشوار می‌باشد؛ چون ابزار چنین اثباتی در اختیار ما نیست؛ اما دست کم، می‌توان به شیوه‌های استنتاجی فیلسوفان پیشین متوسل شد. در اینجا بررسی استنتاج اخلاقی کانت در «مبانی متافیزیک اخلاق»^۲ (Kant, 1920, p.7-80) مفید است. وی مدعی است که فرد همواره باید به گونه‌ای عمل کند که بتواند اراده نماید که عمل وی، به منزله قانونی عمومی درآید.^۳ در بادی امر، رابطه این استنتاج کانت با سه گزاره پایه‌ای ما در این بحث، خیلی روشن نمی‌شود. بنابراین آن به عنوان گزاره (۴) نام‌گذاری و بررسی می‌شود و در این جا گزاره‌های چهارگانه‌ی فوق (با صرف نظر از ادات منطق تکلیف) به ترتیب زیر صورت‌بندی نمادین^۴ می‌شوند:

^۱ در واقع در بسیاری از گفتمان‌ها، قضاوت درباره‌ی این شکل از رابطه، یعنی شکلی که اول شخص مفرد در آن دخالتی ندارد، نوعی از عمل ضداخلاقی محسوب می‌شود. برای نمونه، در اسلام چنین قضاوتی را غیبت نامیده و به شدت نکوهش کرده‌اند. چنان که امیرالمؤمنین علی (ع) در حکمت ۴۶۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «الْغَيْبَةُ جُهْدُ الْعَاجِزِ».

^۲ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Foundations of the Metaphysics of Morals) (1785)

^۳ Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

سنجش خرد عملی (Kant, 1922, p.39) را ببینید. ریشه‌های این نظریه‌ی کانتی، به وضوح به روسو (Rousseau, 1968, p.2, 4) می‌رسد، اما از آنجا که به نام کانت شهرت پیدا کرده است، آن را به این شکل صورت‌بندی کرده‌ایم. برای مشاهده‌ی توضیحی قابل‌توجه از ایستار روسو، اشتراوس (Straus, 1959, p.51) را ببینید.

^۴ در اینجا نگارنده صورت‌بندی نمادین خود را با تعریف محمول‌نشانه‌ها، روشن می‌سازد. نمادهای فوق به ترتیب زیر تعریف می‌شوند:

X عمل نیکویی است. I_x عمل X را در مورد m انجام داد. F_{xnm}



- (1) $(x) (I_x \rightarrow G_x)$
 (2) $(x) (G_x \rightarrow F_{xmn})$
 (3) $(x) (G_x \rightarrow F_{xnm})$
 (4) $(x) (F_{xnm} \& H_m) \rightarrow (x) (G_x \rightarrow F_{xmn})$

اگرچه کانت این را نمی‌گوید؛ ولی نهایی‌ترین تعبیر از گزاره (۴) این است. کانت از قانون شدن یک عمل سخن می‌گوید؛ اما متوجه این نکته نیست که قانون شدن عمل، تنها زمانی می‌تواند برای فرد اهمیت داشته باشد که عمل مزبور در مورد خود آن فرد انجام گیرد. با این تدقیق در گزاره کانت، می‌توان صورت‌بندی (۴) را مناسب‌ترین تعبیر برای بیان مقصود کانت دانست. با این صورت‌بندی روشن است که گزاره (۴) می‌کوشد نشان دهد که تنها زمانی می‌توان از گزاره (۱) به گزاره (۲) رسید که ما نسبت به گزاره (۳) رضایت داشته باشیم. استنتاج کانت به روشنی می‌تواند به ما نشان دهد که گزاره (۳) به عنوان ضابطه انتقال از (۱) به (۲) لحاظ شده است، پس خودش بلاواسطه از گزاره (۱) استخراج نمی‌شود. این مؤید نتیجه‌گیری ماست؛ یعنی این نتیجه‌گیری که از «X عمل نیکویی است و باید آن را انجام داد» به عنوان مقدمه، معمولاً به طور شهودی «من باید عمل X را نسبت به دیگران انجام دهم.» را نتیجه می‌گیریم؛ اما «دیگران باید عمل X را نسبت به من انجام دهند.» را به طور بی‌واسطه از آن استخراج نمی‌کنیم. با این مقدمات باید متن مواد منشور را بررسی نماییم تا ببینیم که از ساختار (۲)؛ یعنی ساختار اخلاقی تبعیت می‌کنند یا از ساختار (۳) که ساختاری بیشتر حقوقی است؟

به عنوان نمونه‌ای کاملاً تصادفی، ماده هفتم منشور در نظر گرفته می‌شود: «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و به طور مساوی از حمایت قانون برخوردار باشند.» تساوی همه در برابر قانون امری نیست که انجام یا اجتناب از آن در توانایی اول شخص مفرد باشد.^۱ اول شخص مفرد در برابر این متن،

G_x	باید X را انجام داد.	m	اول شخص مفرد
H_m	m رضایت داشت.	n [$\sim m$]	دیگری؛ [فرد غیر از اول شخص مفرد]

^۱ جان راولز این اشکال را در قالب تمایزی میان «حقوق جامع» Universal Rights و «حقوق کلی» General Rights توضیح می‌دهد؛ در نظر او حقوق جامع، آن حقوقی هستند که همگان آن‌ها را دارا باشند



به این برداشت خواهد رسید که «دیگران نباید من را از تساوی در برابر قانون محروم کنند». ساختار فوق، به طور مشخص مدلی مشابه ساختار (۳) به ما ارائه می‌کند و به هیچ ترتیبی نمی‌توان مدل (۲) را از آن استخراج نمود. در مورد بقیه اصول نیز، همین ضابطه حاکم است و می‌توان تک تک آن‌ها را مورد تحلیل جداگانه قرار داد و در مورد همه به نتیجه مشابه رسید. این گزاره‌ها در نهایی‌ترین تحلیل منطقی زبان، ذیل ساختار گزاره‌های اخلاقی نمی‌گنجند.

حقوق مبتنی بر خودخواهی و اخلاق، مبتنی بر دیگرخواهی است؛ از این جهت نظام‌های اخلاقی جدید از جمله نظام اخلاقی کانت و نظام سودانگاران‌های اخلاقی، می‌کوشند قواعد استنتاج اخلاق کاربردی را به شکل‌های گوناگونی بر حقوق مبتنی سازند تا ضمانت اجرایی برای آن فراهم آورند. راه حل نهایی برای حل این مشکل می‌تواند این دیدگاه میانه‌روانه باشد که «منشور جهانی حقوق بشر در ماهیت اخلاقی و در صورت حقوقی‌اند». اما باید اذعان کرد که این خلط مبحث، گره‌ای از کار دشوار فوق فرو نمی‌گشاید. نتیجه این خواهد شد که چون این منشور در ماهیت اخلاقی است، باید ذیل اخلاق کاربردی^۱ صورت‌بندی شود؛ یعنی به عنوان یکی از بسته‌های اخلاق کاربردی لحاظ گردد؛ اما مشکل اساسی این جاست که با تعریف کردن هر ملاکی برای استخراج اصول اخلاق کاربردی، می‌توان کل بسته اخلاق کاربردی را کنار نهاد و بسته تازه‌ای براساس ملاک تازه تدوین کرد. به این ترتیب سازمان ملل متحد ادعای بسیار بزرگ و توجیه‌ناپذیری در ابتدای اعلامیه درج کرده است؛ این منشور هرگز نمی‌تواند «آرمان مشترکی برای همه مردم و تمامی ملت‌ها» باشد؛ پذیرش این بسته اخلاق کاربردی، بسته به تعریف ملاک استخراج احکام آن است. تئوری‌های اخلاقی به‌طور صرف پیشنهاد هستند و لذا نمی‌توانند به تشکیل نهادهای

و حقوق بشر مصداقی از این گونه حقوق شمرده می‌شود؛ اما حقوق کلی، آن دسته از حقوق‌اند که همه افراد مکلف‌اند آن‌ها را برای یکدیگر فراهم سازند. این تکلیف، تکلیفی نهایتاً اخلاقی خواهد بود. (Rawls, 2002, p.80)

^۱ Casuistry

نگارنده اصطلاح را از جورج ادوارد مور به وام گرفته است. وی اخلاق کاربردی را به معنای ارائه‌دهنده «فهرستی از فضیلت‌ها [اخلاقی]» به کار می‌برد که «سازه‌های اصلی امر ایده‌آل» را احصاء می‌کند. مشابه همان نوع فهرست‌هایی که می‌توان از ارسطو و ارسطویان سراغ گرفت. (Moore, 1959, p.4)



پاسبان برای اجرای آنها منتهی شوند.^۱ این امر درست مثل آن است که نهادی برای پاسبانی از اجرای اصول اخلاق ارسطو تأسیس نماییم و هر کس که مخالف آن اصول رفتار کرد، توسط این نهاد مورد محاکمه قرار گیرد. با این مثال دشواری توجیه وجود نهاد پاسبان برای حقوق بشر آشکار می‌گردد.

قرار گرفتن اصول حقوق بشر ذیل اخلاق، با یک پارادوکس روبه‌رو است که باید برای حل آن اقدام نماید. پارادوکس در این است که به‌طور عمده واضعان ارزش‌های اخلاقی عمومی ادیان هستند. فیلسوفان اخلاق، رقبای قدرتمندی برای عمومیت‌یافتگی ارزش‌های اخلاقی محسوب نمی‌شوند. بنابراین هرگونه زاویه جدی اصول اعلامیه با ارزش‌های اخلاقی موضوعه توسط ادیان فراگیر، می‌تواند برای این منشور تولید بحران مقبولیت نماید. اصول منشور حقوق بشر نیاز به مقبولیت عمومی دارد و بحران مقبولیت برای این اصول تولید پارادوکس اخلاقی می‌کند. این در حالی است که در برخی پاره‌های منشور، مانند مواد دوم و شانزدهم، به تصریح محدودیت‌های مذهبی را کنار می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

در قرن بیستم حقوق بشر نتوانست جایگاهی را که جستجو می‌کرد، به دست آورد. این قرن به گفته جکسون «بیش از آن که قرن حقوق بین‌الملل باشد، قرن سیاست بین‌الملل بود.» (Jackson, 2007, p.1) البته پژوهش حاضر پاسخ دیگری برای این پرسش می‌جوید. به پیشنهاد پژوهش حاضر، اعلامیه جهانی حقوق بشر، ناگزیر باید خاستگاه و حوزه تعلق خود را مشخص نماید؛ در غیر این صورت پارادوکس فعلی تعیین جایگاه آن در یک حوزه مشخص تخصصی پابرجاست. این پارادوکس در نهایت سبب می‌شود منشور از مبانی نظری قدرتمندی بهره نبرد. این نکته نیز درخور توجه است که اصلاح این رویه و تعیین حوزه دقیق این منشور، مستلزم اصلاحاتی در فرم و محتوای منشور خواهد بود و تنها با یک مقدمه اعتذار آمیز و پوزش خواهانه قابل حل به نظر نمی‌رسد. والدرون به درستی خاطر نشان می‌کند که نه تنها منشور جهانی حقوق بشر؛ بلکه خود مفهوم حقوق بشر فاقد مبنای فلسفی است. (Waldron, 1987, p.151)

از دیگر سوی با توجه به مبنای سوژکتیویستی که هیوم برای اصول اخلاق مطرح

^۱ تکیه بر این نکته بسیار بیش از آن‌چه که در بادی امر به نظر می‌رسد اهمیت دارد. پژوهشگری به درستی اشاره کرده است که «در واقع از آنجاکه معیاری بیرونی و همه‌پذیر برای درستی و نادرستی عمل وجود ندارد، مداخله برای تأمین امنیت انسانی نمی‌تواند محلی از اعراب داشته باشد.» (Rengger, 2000, p.98)



ساخت، بدیهی به نظر می‌رسد که استدلال‌های مشابهی، «اصول منشور جهانی حقوق بشر» را هدف قرار دهد. ریچارد رورتی در یک سخنرانی در «سازمان بین‌المللی حقوق بشر»^۱ مدعی شد که حقوق بشر مبتنی بر عقل مدرن نیست؛ بلکه در نهایت مبنایی احساسی دارد. اخلاق، حتی اخلاق کانتی، مبتنی بر نوعی هم‌ذات‌پنداری است که آن را نمی‌توان بر عقل مدرن بنیاد کرد. (Rorty, 1993, p.10) مایکل فریمن سخنان رورتی را با این استدلال نقد می‌کند که وی «توجیه» و «انگیزه» را با هم خلط کرده است. به عقیده فریمن، توجیه یک عمل، وابسته به دلیل انجام آن عمل است؛ (Freeman, 2002, p.56) در حالی که رورتی برای توجیه عمل، به دنبال انگیزه آن می‌رود. استدلال فریمن به روشنی در مواجهه با اعتراضات موجود، بسیار ناتوان است. پرسش جدی این است که چرا دولت‌ها باید برای عملی کردن برخی ادعاهای احساسی به خود زحمت دهند؟

نکته پایانی که لازم است در این نوشته بر آن تأکید شود این است که اعتراض فعلی، متوجه مبانی منشور است. نباید فراموش کرد که با هر اعتراض مبنایی، نمی‌توان ادعای کنار گذاردن یک نظام را داشت. ارزش پراگماتیک می‌تواند ضعف مبنایی را جبران کند، چنان که منطق ارسطویی علیرغم ضعف‌های مبنایی جدی، به واسطه ارزش پراگماتیک خود، بیست سده حکومت کرد. هم‌چنین باید توجه داشت که اعتراض فعلی تنها متوجه منشور جهانی حقوق بشر نیست؛ هر منشوری از جمله منشور حقوق بشر اسلامی، که بخواهد جایگزین منشور فعلی شود،^۲ با همین گرفتاری دست به گریبان خواهد بود.

^۱ Oxford Amnesty On Human Rights

این نقد به طور صرف متوجه حقوق بشر نیست؛ بلکه متوجه انواع رویکردهای حقوقی در تاریخ اندیشه غربی است. نگارنده صورت‌بندی جالب‌توجهی از این نقد رورتی را نزد براندام (Brandom, 2000, p.374) یافته است.

^۲ این انتقاد از جمله متوجه ایستار منتقدانی همچون پری، که می‌کوشند حقوق بشر را به نحوی به درجاتی از الوهیت مبتنی سازند، نیز می‌باشد. (Perry, 1998, p.30-31) البته تفصیل این انتقادات در حوصله‌ی متن حاضر نیست.



کتابنامه

ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۹۸۸) **دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر**، تحقیق خلیل شحاده، دارالفکر، الطبعة الثانية، بیروت.

ابن سینا (۱۴۰۴) **الشفاء (الالهیات)**، به تصحیح سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
اخوان الصفا (۱۴۱۲) **رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء**، الدار الاسلامیة، بیروت.
الاکفانی السنجاری، شمس الدین (۱۳۲۲)، **أرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، الدار الاسلامیة، بیروت.

امامی، سید حسن (۱۳۶۶) **حقوق مدنی**، اسلامیة، تهران.
جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۷) **ترمینولوژی حقوق**، تهران، گنج دانش.
الشهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳) **رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية**، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجف قلی حبیبی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
الغزالی، ابو حامد (۱۴۱۶) **مجموعه رسائل الامام الغزالی**، دارالفکر، بیروت.
الفارابی، ابونصر (۱۹۸۷) **التنبيه على سبل السعادة**، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر جعفر آل یاسین، مکتبه الهلال، بیروت.
الفارابی، ابونصر (۱۹۹۶) **احصاء العلوم**، مقدمه و شرح دکتر علی بوملحم، مکتبه الهلال، بیروت.
مردیها، مرتضی (۱۳۸۸) «فلسفه علم و فلسفه سیاست» تأثیر روش شناختی علم مدرن بر حقوق سیاسی، **فصلنامه‌ی حکمت و فلسفه**، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸، صص ۷۵-۹۰.

al-Khwarizmi, M (1895) *Mafatih al-'ulum* (The Keys of the Sciences) Edited by van Vloten, Leiden University Press, Leiden.

Arendt, H(1968) *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanov ich, San Diego&California.

Aristotle(1932) *Politics*, With an English Translation by H. Rackham, , The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass, London.



- Aristotle(1962)*The Categories, On Interpretation*, With an English Translation by H. Cooke, *Prior Analytics*, With an English Translation by H. Tredennick, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass, London.
- Aristotle(1966) *Posterior Analytics*, With an English Translation by H. Tredennick, *Topica*, Translated by E. S. Foster, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass, London.
- Ayer, A. J, (1954) *Philosophical Essays*, London, Macmillan.
- Ayers, M (1993) *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London and New York.
- Bauman, R (2000) *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, London.
- Becker, C (1922) *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, Harcourt, New York.
- Brandon, R (2000) *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford.
- Copleston, F(1950) *A History of Philosophy: II: Medieval Philosophy*, The Newman Press, New York.
- Copleston, F(1963) *A History of Philosophy: III: Middle Ages and early Renaissance*, The Newman Press, New York.
- Cranston, M(1955) *Human Rights Today*, Ampersand, London.
- Depoortere, E, Checchi, F, et al (2004) *Violence and mortality in West Darfur, (2003–04)*, epidemiological evidence from four surveys. *Lancet* 2004, No. 364, *Sudan*.
- Diels, H (1922) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5th edition by W. Kranz, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Einstein, Albert (1950) *Out of My Later Years*, Philosophical Library, New York.
- Finnis, J. (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Freeman, M. (2002) *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, Polity, Cambridge.
- Gent, R N. (1999) *Balkan briefing. Abuses of human rights in the Kosovo region of the Balkans*, *J Epidemiol Community Health* 1999, No. 53.
- Hobbes, Th. (1996) *Leviathan*, Edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge.



- Hume, D. (1902) *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford.
- Hume, D. (1951) *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford.
- Ignatieff, M. (2000) *The Rights Revolution*, Anansi, Toronto.
- Jackson, R. (2007) *Ethics and International Relations*, Center for International Relations, 154 Bay State Road, Room 404.
- Kant, I. (1920) *Moralische Schriften von Immanuel Kant*, Inselverlag, Leipzig.
- Kant, I. (1922) *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, Leipzig.
- Laertius, D. (1964) *Lives of Eminent Philosophers*, Edited by H. S. Long, Oxford University Press, Oxford.
- Locke, J. (1924) *An Essay Concerning Human Understanding*, Abridged and Edited by A. S. Pringle-Pattison, Oxford University Press, Oxford.
- Locke, J. (1988) *Two Treatises of Government*, Edited by P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge.
- Machan, T. (1998) *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being*, Routledge, London and New York.
- Mawdudi, A. (1995) *Human Rights in Islam*, Islamic Publications LTD, Lahore.
- McIntyre, A. (1981) *After Virtue, Notre Dame*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Miles, S. (2004) *Abu Ghraib: its legacy for military medicine*, *Lancet* 2004, No. 364.
- Moore, G. (1959) *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Newey, G. (2008) *Routledge Philosophy GuideBook to Hobbes and Leviathan*, Routledge, London and New York.
- Pacelle, R. (1991) *The Transformation of Supreme Court's Agenda: From the New Deal to the Reagan Administration*, Westview Press, Boulder&Colorado.
- Parfi, T. (2004) *Russian soldiers blamed for civilian rape in Chechnya*, *Lancet* 2004, No.363.



- Perry, M. (1998) *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford University Press, Oxford.
- Plato(1930) *Republic*, With an English Translation by Paul Shorey, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass, London.
- Rawls, J. (2002) *The Law of Peoples*, Harward University Press, Harward.
- Rengger, N.J.H (2000) *International Relations, Political Theory and the Problem of Order: Beyond International Relations Theory?*, Routledge, London.
- Robertson, A. & Merrills, J(1996) *Human Rights in the World: an Introduction to the Study of the International Protection of Human Rights*, Manchester University Press, Manchester.
- Robinson, M. (1997) *United Nations Human Rights Basic Handbook*, United Nations, , New York.
- Rorty, R. (1993) *Human Rights, rationality, and sentimentality*, Basic Books, , New York.
- Rousseau, J(1968) *The Social Contract*, Translated in English by Maurice Cranston, Penguin, Harmondsworth.
- Skolimovski, H (1967) *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul LTD, London.
- Sophocles (1925) *Complete Works*, With an English Translation by F. Storr, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass, London.
- Straus, L. (1959) *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Free Press, New York.
- Thomas, D (1995) *Locke on Government*, Routledge, London and New York.
- Van Steenberghen, F. (1955) *Aristotle in the West*, Translated by Leonard Johnstone, Nauwelaerts, Louvain.
- Verwimp, P. (2004) *Death and survival during the 1994 genocide in Rwanda*, *Popul Stud (Camb)* 2004, No. 58.
- Wagner, S. (1999) *Relation, in: The Cambridge Dictionary of Philosophy*, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge.
- Waldron, J. (1987) *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London.



Wittgenstein, L. (1972) *Philosophical Investigations*,
Translated by G. E. M. Anscombe, Edited by Rush Rhees, 3rd
ed, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1974) *Logisch-Philosophische Abhandlung*,
Routledge and Kegan Paul, London.

Zuckert, M. (1989) *Bringing Philosophy down from the
Heavens: Natural Right in the Roman Law*, Review of Politics,
no. 51.

