

تئوری حق و حقوق بشر بین الملل

دکتر محمد راسخ*

چکیده

در این مقاله دو هدف عمده و درهم تنیده را دنبال می‌کنیم. هدف اولیه این است که یک رویکرد قابل قبول و موجه در برخورد با حقوق بشر بین الملل ارائه شود تا بتوان به طور گزینشی عناصر موجه و ضروری آن را وارد نظام حقوق داخلی نمود و البته بدین طریق بر فرآیند تاریخی حقوق بشر بین الملل نیز تأثیر گذاشت. چنین رویکردی را «رویکرد فعال» نامیده‌ام. باری، رویکرد فعال به نوبه خود مستلزم اتخاذ یک موضع نظری قوی و موجه است تا در پرتو آن کنش دوسویه مذکور با مجموعه نظام حقوق بشر بین الملل میسر گردد. از این رو، هدف اصلی مقاله به یک معنا ارائه یک «تئوری حق» است که برای تحلیل و ورود آگاهانه در دنیای حقوق بشر بین الملل ارائه می‌شود. با این وصف، نخست، «تئوری حق» مبتنی بر کرامت و فاعلیت اخلاقی انسان معرفی و شرح و

*. گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

بسط می‌گردد. دوم، بر پایه تئوری پیشنهادی، حق‌های ادعایی مندرج در اسناد حقوق بشر بین‌الملل به سه گروه ادعاهای «پذیرفتنی»، «مناقشه‌بردار» و «ناپذیرفتنی» تقسیم می‌گردند. نتیجه این‌که، در درجه نخست، حق‌ها - به مثابه ادعاهای تضمین شده و حاکم - هویتیابی‌ابزاری، فردی، حداقلی و اخلاقاً بی‌طرفانه و از این رو فروتنانه در سرزمین عدالت، ادعایی محدود دارند. در درجه دوم، ادعاهای پذیرفتنی را بایستی وارد نظام حقوقی کشور نمود، ادعاهای مناقشه‌بردار را به کمک داده‌های علوم انسانی تجربی نهایی کرد و ادعاهای ناپذیرفتنی را به حوزه فرهنگ و جامعه مدنی حواله داد.

۱- درآمد

بیش از نیم قرن از عمر اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گذرد و همگی شاهد توسعه، بسط و تکامل مجموعه‌ای از اسناد، آموزه‌ها، رویه‌ها و نهادهای بین‌المللی بوده‌ایم که نمایانگر «حقوق بشر بین‌الملل»^۱ هستند و البته پیداست که این مجموعه هنوز در حال تطور است.^۲ در حال حاضر اکثر کشورهای دنیا، از جمله ایران، به یک یا چند مورد از اسناد بین‌المللی مزبور پیوسته و آنها را تا حدی جزء نظام حقوقی خود ساخته‌اند.^۳ از دیگر سو، دلایل نظری و فشارهای عملی در سطح بین‌المللی برای قانونی کردن و اجرای هنجارهای حقوق بشر در سطح ملی، هر روز قوت بیشتری می‌گیرد. سده بیست و یکم را سده حقوق بشر و اطلاعات^۴ نامیده‌اند و با اضافه نمودن عنصر ارتباطات و وابستگی متقابل اقتصادی^۵ کشورها، به نظر

۱. برای نمونه، نک.

- Robertson & Merrills, *Human Rights in the World: An introduction to the study of the international protection of human rights*; Brownlie, *Basic Documents on Human Rights*; and

بهی‌الدین، *تحدیات الحركة العربیه لحقوق الانسان*.

2. See Steiner & Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, chs. 2-3.

۳. برای اطلاع از فهرست اسناد بین‌المللی حقوق بشر که ایران بدانها پیوسته است (قریب به بیست سند)، برای نمونه، رک. کمیسیون حقوق بشر اسلامی، *اسناد مربوط به تعهدات بین‌المللی ایران در زمینه حقوق بشر*.

4. Century of "human rights" and "information".

۵. "economic interdependence": لازم به توضیح است که تقریباً از سه دهه گذشته بدین سو نظام اقتصادی بین‌المللی به گونه‌ای تطور و تکامل یافته که یکی از نتایج آن وابستگی متقابل اقتصادی کشورها به یکدیگر است و اگرچه سطح وابستگی آنها برابر نیست ولی هیچ کشوری از شبکه وابستگی متقابل مذکور بیرون نمانده است. برای مطالعه بیشتر، نک.

Samuelson & Nordhaus, *Economics*, Preface, Part IV & Part VI.

می‌رسد هر یک از دولت‌های ملی^۶ به طریقی از طرق تحت تأثیر عوامل یادشده قرار گرفته‌اند. به علاوه، ضرورت فراهم آوردن یک زندگی نسبتاً مرفه و پویا برای شهروندان، حکومت‌ها را وادار به توجه جدی به نیروها و خواسته‌های نظام بین‌المللی نموده است، چه، بدون ارتباط با آن نظام و بدون بهره‌برداری از امکانات موجود در آن نمی‌توان یک زندگی نسبتاً مرفه و پویا برای شهروندان یک کشور فراهم آورد. بر این اساس می‌توان ادعا نمود حتی اگر تا به امروز به معاهدات بین‌المللی حقوق بشر نپیوسته بودیم، با توجه به دلایل و واقعیات یادشده، لازم است بدانیم که پیشاپیش وارد عرصه و فضای «حقوق بشر بین‌الملل» شده و به یک تعبیر گزیر و گریزی از آن نداریم.

واقعیات بالا را می‌توان تحت عنوان دو ضرورت «واقعیتی» و «ارزشی» ناشی از نظام بین‌المللی خلاصه کرد. یکم، ضرورت برخاسته از واقعیت است. جهان امروز یک «جهان وابسته متقابل» است. یعنی هم به لحاظ اقتصادی، هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ فرهنگی و سیاسی در «جهان به هم وابسته» یا «جهان وابسته متقابل» زندگی می‌کنیم. دیدگاه‌های چپ‌گرا که جهان را به ملت‌های وابسته و استثمارگر تقسیم می‌کردند دیگر در توضیح زندگی کنونی کارایی ندارند. از این رو، صرف زندگی در یک دنیای کاملاً به هم وابسته، هنجارهای گوناگونی را بر ما تحمیل می‌کند. دیگر ممکن نیست درها را به روی خود بست و در یک نظام به ظاهر خودکفا و بسته زندگی کرد. امروزه کالاهای اقتصادی به همراه سیستم ارتباطات خاص، نظام‌های سیاسی متناسب با آنها و مبانی

6. Nation-States.

نظری معین همگی با هم می آیند یا با هم می روند. نمی توان با دنیا ارتباط اقتصادی داشت و نسبت به واقعیت های سیاسی آن بی توجه بود و این واقعیتی بسیار ملموس و عینی است. یک بخشی از واقعیت مزبور این است که دنیای امروز در قالب نظام بین المللی حقوق بشر اقتضائاتی را بر کشورها تحمیل می کند و لاجرم بایستی با این سیستم مواجه شد، چرا که نمی توان بدون ارتباط با دنیای کنونی زندگی کرد.

دوم، در کنار ضرورت واقعیتی یک ضرورت و مبنای ارزشی نیز وجود دارد. بدین معنا که نظام بین المللی حقوق بشر بر شأن و منزلت ذاتی انسان و ادعاهای اخلاقی انسانی بنا شده و هیچ کشور یا ملتی نمی تواند فریاد عدالت خواهی و دفاع از ارزشهای انسانی سر دهد و در عین حال نسبت به ارزش های انسانی مذکور بی توجه بماند. هر فرهنگ و کشوری ناگزیر از مواجهه با ارزشهای مطرح در دنیا است تا از کنار هم گذاشتن و مقایسه نظری میان آنها به یک نتیجه و دیدگاه نظری قابل دفاع دست یابد که البته این نتیجه ضرورتاً لازم نیست چیزی صد در صد متباین یا کاملاً منطبق با ارزش های مطرح در سطح بین المللی باشد.

باری، ناگزیری زندگی در یک شبکه به هم پیوسته بین المللی - که حقوق بشر بین الملل جزئی از آن است - به هیچ وجه به معنای اتخاذ یک موضع انفعالی در مقابل نظام مزبور به طور کلی و در مقابل حقوق بشر بین الملل به طور خاص نیست، بلکه لازم است در این ارتباط یک موضع و نحوه برخورد فعال برگزیده شود. برای روشن ساختن مفهوم «برخورد فعال» لازم است به نمونه هایی از ادعاهای موجود در اسناد بین المللی حقوق بشر تحت عنوان حق، اشاره کنیم که سؤالات و مسائل مختلفی را برمی انگیزانند.

اسناد بین‌المللی یادشده عبارتند از هفت سند «اعلامیه جهانی حقوق بشر»^۷، «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی»^۸، «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»^۹، «کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر»^{۱۰}، «کنوانسیون اروپایی حقوق بشر»^{۱۱}، «منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم»^{۱۲} و «اعلامیه قاهره درباره حقوق بشر در اسلام»^{۱۳}. به نظر می‌رسد این اسناد از اهمیت و نقش محوری در نظام بین‌المللی حقوق بشر برخوردارند و البته پروتکل‌ها و کنوانسیونهای مکملی هم وجود دارند که در صورت ضرورت بدانها اشاره خواهیم کرد. نمونه ادعاهای مندرج در این اسناد را به سه دسته تقسیم می‌کنیم:

یکم، از میان دسته اول ادعاها می‌توان به حق تابعیت و حق بر شکنجه نشدن اشاره کرد. حق تابعیت، برای مثال، در بند یک ماده ۱۵ اعلامیه جهانی و حق بر شکنجه نشدن و مصونیت در مقابل شکنجه، برای نمونه، در ماده ۵ اعلامیه جهانی و ماده ۷ میثاق حقوق مدنی، ماده ۱۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی^{۱۴}، بند ۲ ماده ۵ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بند (الف) از ماده ۱۳

7. Universal Declaration of Human Rights (1948).

8. International Covenant on Civil and Political Rights (1966).

9. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966).

10. American Convention on Human Rights (1969).

11. European Convention on Human Rights (1950).

12. African Charter on Human and Peoples' Rights (1981).

13. Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990).

14. Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981).

منشور عربی حقوق بشر،^{۱۵} و «کنوانسیون منع شکنجه»^{۱۶} آمده‌اند. استحقاق داشتن یک تابعیت البته یکی از مهم‌ترین ادعاهای انسانها تحت عنوان حق است. اگر کسی تابعیت یک کشور را نداشته باشد جایی برای استقرار ندارد و شرایط استقلال شخصیتی او فراهم نیست و از آنجا که اساساً استقلال و امنیت شخصی ندارد و منابعی در اختیار او نیست، نمی‌تواند زندگی خود را هدایت کند. به طور کلی، شخص بودن و تداوم حیات او به منزله یک انسان به خطر می‌افتد. اینها همه در مورد شکنجه نیز صادق است. یعنی، شکنجه اصل فاعلیت اخلاقی انسان را از بین می‌برد. کسی که شکنجه می‌شود دیگر نمی‌تواند به عنوان یک انسان مستقل و عاقل تصمیم بگیرد. وی به یک شیء تنزل می‌یابد و دیگر نمی‌توان گفت یک موجود ذی اراده‌ای است که گوهر انسانی او حفظ گردیده است. بنابراین، دسته نخست از ادعاها را می‌توان به درستی تحت عنوان حق به منظور حفظ اصل و اساس گوهر انسانی مطرح ساخت و از آنها دفاع کرد.

دوم، می‌توان حق بر شرایط عادلانه کار، حق بر ارتقای شغلی بر اساس شایستگی و حق بر پرداخت مساوی برای کار مشابه را مثال زد. دو حق اول در این گروه در بند فرعی ۱ از بند ۱ ماده ۷ میثاق حقوق اقتصادی و بند ۲ ماده ۱۱ «منشور اجتماعی اروپا»^{۱۷} آمده و حق سوم در بند ۲ از ماده ۳۲ اعلامیه جهانی، جزء Va-i از بند ۱ ماده ۱ میثاق حقوق اقتصادی و بند (ب) ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی آمده است. آیا به طور

15. Arab Charter on Human Rights (1994).

16. Convention against Torture (1984).

17. European Social Charter (1996).

کلی، همیشه و همه جا می‌توان از ارتقای شغلی بر اساس شایستگی، با زبان حق سخن گفت؟ در گذشته در برخی از مؤسسات، افراد شغلی را بر عهده می‌گرفتند - برای مثال سمت‌های آموزشی در دانشگاه آکسفورد انگلستان - و تا آخر عمر در همان سمت باقی می‌ماندند، اساساً نظام طبقه‌بندی شغلی در آن مؤسسات، وجود نداشت، یا این که نهادهای خصوصی‌ای وجود دارند که اساساً دارای طبقه‌بندی شغلی یا استخدامی نیستند. افراد در این گونه نهادها (مانند بسیاری از شرکت‌های خصوصی) وارد شغل شده و با رضامندی کامل تا پایان عمر استخدامی خود، همان شغل و سمت را نگه می‌دارند و از منافع و مزایای حاصل کاملاً خشنودند. این افراد هیچ‌گاه از ضایع شدن حقشان سخن نمی‌گویند. شاید عدالت و انصاف ایجاب کند که شرایطی خاص یا برابر در کار ایجاد شود اما آیا می‌توان از این شرایط تحت عنوان حق سخن گفت؟

سوم، حق کار و حق بر بالاترین استاندارد قابل حصول در بهداشت تن و روان است. حق کار در بند ۱ از ماده ۲۳ اعلامیه جهانی، بند ۱ از ماده ۶ میثاق حقوق اقتصادی و ماده ۱۳ اعلامیه حقوق بشر اسلامی و حق بر بالاترین استاندارد بهداشتی در بند ۱ از ماده ۱۲ میثاق حقوق اقتصادی و ماده ۱۶ منشور آفریقایی آمده است. به نظر می‌رسد فراهم آوردن بالاترین استاندارد قابل حصول در بهداشت تن و روان بیشتر به یک رؤیا - و شاید به یک کابوس - شبیه باشد تا یک واقعیت. آیا در کشوری مثل ایران، گینه، نیجریه، افغانستان، برزیل، ویتنام یا هند اساساً می‌توان از واقعیت قابل حصولی به نام حق بر بالاترین سطح بهداشت تن و روان سخن گفت؟ این امر شدنی و ممکن است؟ برای نمونه، وقتی در سال ۱۹۴۸ اعلامیه

آمریکایی حقوق و تکالیف بشر^{۱۸} نوشته می‌شد در ماده ۱۱ از این اعلامیه مقرر گردید هر شخصی صاحب حق بر حفظ بهداشت خود از طریق اقدامات بهداشتی و اجتماعی به منظور تأمین غذا، لباس، مسکن و مراقبت‌های پزشکی است، تا آنجا که منابع عمومی و اجتماعی اجازه می‌دهند. پیداست نویسندگان اعلامیه مذکور به خوبی به محدودیت‌های موجود در تأمین حداقل‌های بهداشتی نامبرده واقف بودند. همین‌طور، آیا می‌توان معنای محصلی از حق کار که بر دیگران تکالیفی را تحمیل می‌کند، بدست داد؟ اگر هدف از کار تأمین حداقل منابع برای زندگی است و اگر این منابع به روشی غیر از کار فراهم آمدنی است، آیا هنوز می‌توانیم بر حق کار به عنوان یک حق - ادعا^{۱۹} پافشاری کنیم که بر حکومت و جامعه تکلیف تأمین وسایل و زمینه آن را تحمیل می‌کند؟^{۲۰} جالب این که در ماده ۶ میثاق حقوق اقتصادی، حق کار مشروط به شرایط مذکور در بندهای بعدی شده و دولت موظف به در پیش گرفتن سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی گردیده است.

اکنون پرسش این است که برخورد فعال با نظام حقوق بشر بین الملل چگونه برخوردی است؟ همان طور که می‌توان از سؤال‌های برخاسته از مثال‌های سه گانه بالا استنباط نمود، برخورد فعال به معنای اتخاذ یک موضع

18. American Declaration of the Rights and Duties of Man (1948).

۱۹. برای توضیح مفاهیم چهارگانه حق (یعنی حق - ادعا، حق - آزادی، حق - قدرت و حق - مصونیت)، نک. ولمن، «مفهوم حق (۲)»؛ سهم هوفلد.

۲۰. گفتنی است براساس تنوری‌های اقتصادی قرن بیستم، بویژه سنت فکری جان مینارد کینز، معلوم نیست اشتغال کامل به عنوان یکی از شاخصه‌های اقتصاد کارآمد، شدنی و یا مطلوب باشد، نک.

Keynse, *The General Theory of Employment, Money and Interest*; and Samuelson & Nordhaus, *Economics*, Parts II, III & VII.

«آگاهانه» و «گزینشی» نسبت به موضوع است، یا به عبارتی برخورد مزبور در نهایت و بالضروره باید بر یک حضور «آگاهانه» در نظام بین المللی مبتنی گردد. حضور فعال در یک نظام و سازمان یعنی عدم رد یا قبول کامل و مطلق هر آنچه در آنجا مطرح می شود بلکه، در عوض، تصمیم گیری از روی بصیرت و برخورد «گزینشی» نسبت به هر یک از موضوعات و مسائل مطروحه، چه خرد چه کلان. چنین تصمیم و گزینشی، همانند تمامی تصمیم ها و گزینش های دیگر، تنها در صورتی ممکن می گردد که از روی آگاهی و علم صورت پذیرد. حال پرسش این است که منظور از آگاهی و علم در این ارتباط چیست؟ آگاهی و علم در اینجا به معنای برخورداری از یک نظریه یا تنوری حقوق بشر است، یعنی، یافتن پاسخ های قابل قبول به پرسشهای بنیادین و مجهز شدن به یک دیدگاه و نظریه سازگار و موجه نسبت به مفاهیم، اصول و مقررات حقوق بشر بین الملل، تا بر آن اساس بتوان ادعاهای حق محور اسناد بین المللی را ارزیابی کرد و برخی از آنها را پذیرفت یا رد نمود. پیداست چنانچه یک ملت بخواهد در فرایند اقتباس، اجرا، اصلاح و توسعه نظام حقوق بشر بین الملل مشارکت فعال داشته باشد ناچار بایستی صاحب دیدگاه و نظریه ای معین درباره حقوق بشر باشد. این دیدگاه و نظریه البته نه کاملاً با دیدگاهها و نظریه های رایج در سطح بین المللی متباین است و نه لزوماً عین آنهاست، بلکه می تواند و باید در عین همپوشانی، موضعی انتقادی نسبت به آنها پیش گیرد و بدین سان در گستره خرد جمعی حقوق بشر بین الملل، نقشی سازنده و تکمیلی ایفا نماید.

با این وصف و بر این اساس، نوشتار حاضر در پی ارائه یک ارزیابی

فلسفی از حقوق بشر بین الملل است. این کار در دو مرحله انجام خواهد شد: نخست، سعی بر این است یک مفهوم و تئوری خاص از حقوق بنیادین انسان ارائه گردد. این مفهوم و نظریه بر این ادعاست که ایده و نهاد «حق» آنجایی مطرح می شود و از قدرت الزام آور ارزشی - و در صورت تصویب مرجع قانونگذار، از قدرت حقوقی - برخوردار می گردد که «کرامت ذاتی» و «فاعلیت» انسان در خطر باشد. به دیگر سخن، حق ها اساساً و علی الاصول برای حفظ و حمایت از ارزش غایی و قدرت بالفعل شدن انسان به مثابه یک فاعل اخلاقی در میان اند و خادم ارزش های پایه هستند. دوم، با توجه به ادعاهای مندرج در پاره ای از اسناد بین المللی حقوق بشر تحت عنوان حق، تلاش می گردد این ادعاها در پرتو مفهوم و نظریه پیشنهادی مقاله، مورد ارزیابی قرار گیرند. بدین منظور در بخش های مختلف بحث حاضر، اسناد بین الملل حقوق بشر منتشر شده در سطح جهانی، اروپا، آمریکا، آفریقا و سرزمین های اسلامی مورد توجه و ارجاع قرار خواهند گرفت. همچنین، برای ارزیابی حق های یاد شده آنها را به سه گروه پذیرفتنی، مناقشه بردار و ناپذیرفتنی تقسیم خواهیم کرد. نتیجه این خواهد بود که اگر دیدگاه و مفهوم پیشنهادی حق در این نوشتار و همچنین طبقه بندی سه گانه حق ها موجه و قابل قبول باشند، فقط حق های پذیرفتنی و آن دسته از حق های مناقشه بردار که با توجه به شرایط و زمینه زندگی بومی در جهت ارزش های مخدوم حق قرار دارند، باید در نظام حقوقی داخلی به رسمیت شناخته شده و سازوکار قانونی اجرای آنها فراهم آید.

۲- تئوری حق^{۲۱}

حقوق بشر حق‌هایی دانسته شده‌اند که انسان‌ها به صرف انسان بودن و نه به دلیل ویژگی یا موقعیتی خاص، دارا هستند.^{۲۲} مسأله اما از آنجا آغاز می‌شود که در ارتباط با هر یک از دو جزء این مفهوم، یعنی «حق» و «بشر»، پرسیم منظور چیست؟ دقیقاً چه چیزی از حق مراد می‌شود؟ منظور از بشر چیست؟ چه حیثیتی در انسان وجود دارد که حق‌ها را تنها به او و نه به موجودی دیگر نسبت می‌دهیم؟ یا این که اساساً حق چه چیزی را برای موجودات انسانی فراهم می‌کند که به روش‌های دیگر نمی‌توان فراهم آورد؟ آیا منظور از انسان تمام انسان‌ها است یا گروهی خاص از انسان‌ها؟ به دلیل وجود و بروز پرسش‌های پرشماری از این دست، می‌توان گفت «حق بشر» به عنوان مفهوم محوری تئوری حق، یک مفهوم «اساساً مورد اختلاف» است.^{۲۳} بدین معنا که مفهوم یادشده به هیچ وجه نزد همگان از یک معنای واحد و روشن برخوردار نیست و ابهامات و پرسش‌های نهفته در آن به قدری زیادند که به محض آغاز هرگونه بحث و گفتگو درباره حق بشر، طرف‌های مباحثه در حقیقت وارد یک بحث کاملاً نظری شده و هرکدام از دیدگاه و منظر خاص خود به ارائه یک تئوری ویژه در ارتباط با حق می‌پردازد. پرسش‌های مربوط به ایده و نهاد حق همگی از یک جنس نیستند و می‌توان آنها را حول محورهای زیر طبقه‌بندی نمود:

21. Theory of Rights.

۲۲. برای نمونه و به عنوان یکی از تلاش‌های منطقی/فلسفی در جهت اثبات ادعای بالا، نک.

- Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*.

۲۳. برای مطالعه بیشتر درباره ایده «مفاهیم اساساً مورد اختلاف» یا «مفاهیم اختلافی»، نک.

- Gallie, "Essentially Contested Concepts"; and Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 80.

- الف) مفهوم حق (حق داشتن و نه حق بودن)؛
 ب) معنای حق (حق تضمین اراده آزاد، یا منافع شخص، یا هردو، یا چیزی دیگر است؟)؛
 ج) محتوا یا نسل‌های حق (حقوق مدنی / سیاسی، اجتماعی / اقتصادی و فرهنگی / زیستی)؛
 د) تئوری حق (تئوری‌های موجه ساز نهاد حق)؛
 ه) صاحبان حق (هویاتی که باید از حق بهره‌مند شوند)؛
 و) حدود حق (مرزهای حق در مقابل دیگر مفاهیم رقیب مانند مصلحت عمومی)؛ و

ز) لوازم عملی حق (مشکلات برآمده از اجرا و اعمال حق).
 مجموعه حاصل از بحث از این محورها تئوری حق به معنی اعم یا با قدری مسامحه «فلسفه حق» نامیده می‌شود.^{۲۴} لکن در اینجا توجه ما به تئوری حق به معنی الاخص است، یعنی به آن قسمت از فلسفه حق توجه داریم که با دلایل و مبانی موجهه حق سروکار دارد و از این حیث روشنی بیشتری به مفهوم و معنای حق بشر، خواهد بخشید.

با این وصف، در این بخش نظریه موجهه‌ای پیشنهاد می‌گردد که از دو عنصر تشکیل شده است: «کرامت» و «فاعلیت». بدین معنا که بنا بر نظریه مزبور، حق‌ها برای حمایت از کرامت ذاتی یا ارزش غایی انسان و همچنین فاعلیت (به عبارت دقیق‌تر، فاعلیت اخلاقی) او ضروری هستند. در زیر به ترتیب به شرح این دو عنصر می‌پردازیم. البته پیش از آن لازم به

۲۴. برای توضیحات بیشتر، نک. والدرون، «فلسفه حق»، پیشگفتار مترجم؛ و راسخ، حق و مصلحت، «درآمد»، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.

ذکر است معنایی که از حق در این مقاله مراد می‌شود عبارت از یک «ادعای تضمین شده و حاکم» است، یعنی ادعایی که با پشتیبانی قدرت سیاسی الزام می‌گردد و در مقابل ادعاهای متعارض همیشه بر آنها پیروز و حاکم می‌گردد. تضمین و حاکمیت مزبور فارغ از هویت مدعی حق و محتوای ادعای ناشی از اعمال حق است.^{۲۵}

۱-۲- کرامت ذاتی

ایده و نهاد حق، در درجه نخست، بر پایه اصل کرامت ذاتی انسان موجه شدنی است. توضیح این که، انسان بما هو انسان از آنچنان ارزش و موقعیتی برخوردار است که به هیچ وجه نباید وسیله قرار گیرد و حق‌ها برای پاسداری از این ارزش و موقعیت در کارند. این توجیه خود به واسطه و از طریق اصل برابری انجام می‌گیرد. به دیگر سخن، ادعای مبتنی بر ایده و نهاد حق این است که تمامی انسان‌ها فارغ از نژاد، رنگ، ملیت، عقیده و مثل آن از یک سلسله حقوق برخوردارند. سؤال اما این است که چرا «همه» انسانها صاحب حق‌اند؟ در پاسخ گفته می‌شود زیرا انسانها با هم برابرند. در این صورت، سؤال را یک گام جلوتر برده و می‌پرسیم چرا انسانها با هم برابرند؟ پاسخ این است که انسانها با هم برابرند، یا به بیانی دقیق‌تر «باید» برابری ارزشی^{۲۶} داشته باشند، چون هر انسانی از آن جهت

۲۵. برای بحث بیشتر از معنای حق و تعارض ظاهری یا واقعی میان تئوری‌های مطرح رقیب در این زمینه، نک.

Jones, *Rights*, chs. 1-2; and Rasekh, *Rights for "ends"*, ch. 2.

۲۶. توجه داشته باشیم که از «ارزش برابر» (برابری ارزشی) سخن می‌گوییم نه برابری بیرونی و واقعی. به عبارتی، برابری ارزشی در پی از بین بردن نابرابری‌های طبیعی یا ایجاد مانع در مقابل نابرابری‌های ناشی از فکر و تلاش انسان‌ها نیست، اگرچه ممکن است بتوان بر پایه برابری ارزشی تحمیل مالیات بر

که انسان است از ارزش غایی برخوردار است و نمی توان او را وسیله برای اهداف دیگران قرار داد. این همان اصل کرامت ذاتی انسان، یا اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن انسان است.

گفتنی است تاریخ زندگی اجتماعی انسان به یک معنا تاریخ مبارزه با ظلم و نابرابری و تلاش برای کسب موقعیت برابر^{۲۷} برای همه انسان‌ها، فارغ از تفاوت‌های گوناگون میان آنها، بوده است. به موازات رشد آگاهی در میان انسان‌ها، آنان هر چه بیشتر به بی پایه و اساس بودن تمایزها و تبعیض‌های ناروا در جامعه پی برده و به همین دلیل انگیزه بیشتری در خود برای رهایی از قید و بندهای بی دلیل و ذلت آور، یافته و می یابند. شاید نمونه بارز نابرابری و تبعیض در زندگی جمعی انسان‌ها، پدیده برده داری بوده است که به موجب آن بخشی از انسان‌ها به موقعیت «شیء بودن» فرو کاسته شده و در شمار اموال و دارایی‌های بخشی دیگر از انسان‌ها قرار می گرفته‌اند. بدین سان می توان گفت تاریخ حیات اجتماعی انسان یک روند برابری جو و آزادی خواه را طی کرده است. این روند تا پایان تاریخ، البته اگر بتوان پایانی برای تاریخ تصور کرد، ادامه خواهد داشت و تا نابرابری ارزشی وجود دارد، ندای برابری خواه انسان نیز همچنان بلند خواهد بود و تلاش برابری جوی او بی وقفه ادامه خواهد داشت.^{۲۸}

اگرچه مفهوم و اصل برابری از گذشته دور در لابه لای اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی انسان وجود داشته ولی اصل مزبور عمدتاً از پایان قرون

اشخاص «دارا» به منظور توزیع در میان افراد «ندار» را مرجه ساخت.

27. Equal status.

28. See Flew, *The Politics of Procrustes*; Rees, *Equality*; and Sen, *Inequality Reexamined*.

وسطی در اندیشه سیاسی اهمیت بیشتری یافته و برجسته گردیده است.^{۲۹} این امر در عصر روشنگری، یعنی سده هیجدهم، با آثار کسانی چون ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت، به اوج خود رسید.^{۳۰} بدین معنا که به تدریج مرکز توجه انسان‌ها از «موقعیت»^{۳۱} و «نقش» افراد که ناشی از طبقه و نقش اجتماعی آنان بود به موقعیت افراد که ناشی از انسان بودن آنان بود، یا به عبارتی به «موقعیت انسانی» اشخاص، تغییر یافت. تا آن موقع وقتی از موقعیت و نقش کسی سخن می‌رفت، برای مثال اگر او ارباب یا رعیت نامیده می‌شد، در واقع به قدرت و امتیازات وی اشاره می‌شد که برای او موقعیتی نابرابر با دیگر افراد فراهم می‌کرد. به همین دلیل، یعنی به دلیل غلبه درجه و موقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در آن گونه جوامع، مفهوم برابری و آنگاه مفهوم حق، فرصت و ضرورت بروز نمی‌یافت. فقط با ظهور اندیشه برابری و اعتقاد به موقعیت مساوی برای همه انسان‌ها بوده که ایده حق در افق سیاست، حقوق و اخلاق پدیدار گردیده است. بنابراین اهمیت یافتن «برابری» در نهایت به معنای اهمیت یافتن مفهوم «حق» بوده است.^{۳۲} به عبارتی، حرکت از «موقعیت» به «برابری» در واقع انتقال از «موقعیت نابرابر» به «موقعیت برابر» بوده و این ایده و اصل برابری لاجرم

۲۹. اگرچه اصل مزبور در دیدگاه و آموزه‌های رواقی و مسیحی به عنوان دیدگاه و آموزه‌های حاکم در دوران کلاسیک و مسیحی قابل شناسایی است، لکن شاید به این دلیل که در آن مکاتب اهمیت کمتری به زندگی این دنیایی انسان داده می‌شد، بنابراین تا اواخر قرون وسطی اصل برابری در اندیشه و حیات سیاسی اجتماعی انسان‌ها رو نیامد و نقش محوری بازی نکرد.
۳۰. برای مثال نک.

Freedon, *Rights*, ch. 2.

31. Status.

32. See Dagger, "Rights", pp. 298-301; and Griffin, "Discrepancies ...", p. 3.

ایده و نهاد حق را با خود به ارمغان آورده، چراکه در این فرایند «حق» جایگزین «امتياز» گردیده است.^{۳۳}

سؤال اکنون این است که، در درجه نخست، ایده برابری خود بر چه پایه‌ای استوار است و در درجه دوم، چگونه به ایده حق منتهی می‌شود؟ زمانی می‌توانیم از برابری انسان‌ها سخن به میان آوریم که نتوانیم، یعنی نباید، یکی یا گروهی از انسان‌ها را وسیله یا ابزار برای رسیدن به اهداف دیگر انسان‌ها قرار دهیم. قسمت دوم جمله پیشین همان اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن انسان است. برابری ارزشی برآمده از این ممنوعیت است و به این معناست که نمی‌توان هیچ انسانی را، از آن جهت که انسان است، از حیث ارزش از انسانهای دیگر برتر یا فروتر دانست. اکنون به درستی می‌توان پرسید چرا نمی‌توان برخی از انسانها را برتر یا فروتر از دیگر انسانها نشانده؟ همان طور که از اشاره قبلی برمی‌آید، پاسخ در اصل غایت بودن یا کرامت ذاتی انسان نهفته است. به دلیل اصل مزبور است که باید انسان‌ها را از حیث ارزش، برابر دانست. توضیح این که، انسانها را باید برابر دانست چون تک تک آنها را باید غایت در خود دانست و به هیچ وجه برای هیچ یک از آنان برتری پیشینی قائل نبود. ایده و اصل ارزش غایی انسان به طور کامل این گونه بیان شده است: «هر انسان باید غایت در خویش دانسته شود و هیچ انسانی را نمی‌توان برای رسیدن به هدف انسانی دیگر وسیله قرار داد». از این اصل همچنین می‌توان با عنوان اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن انسان نام برد. به هر روی، اصل مزبور را فیلسوف

۳۳. برای نمونه‌ای از شرح و بسط مدرن این اصل و ایده، نک.

- Dworkin, "Foundations of Liberal Equality".

سده هیجدهم آلمان ایمانوئل کانت «اصل غایت»^{۳۴} نامید و آن را اصل یا پایه محتوایی فلسفه اخلاق خود قرار داد.^{۳۵} اگر این ایده و اصل را بپذیریم اولین لازمه منطقی آن این است که انسانها از آن جهت که انسان‌اند، به نحو پیشینی بر یکدیگر ترجیح ندارند. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که باید انسان‌ها را به لحاظ ارزشی برابر گرفت. از این رو، اصل «برابری ارزشی» از اصل «غایت بودن» انسان‌ها نتیجه می‌شود.^{۳۶}

باری، چنانچه اصل غایت بودن انسانها مورد سؤال واقع شود، در دفاع می‌توان گفت که این یک اصل یا ایده پیشینی^{۳۷} در حوزه ارزش‌ها می‌باشد یعنی به نحو پیشینی آن را صادق می‌گیریم و برای آن استدلال ایجابی ارائه نمی‌کنیم. به عبارتی، در اینجا استدلالی سلبی یا تدافعی برای اصل یادشده پیش نهاده‌ایم. بدین معنا که چنانچه به اصل مزبور ایراد شود می‌توان نشان

34. Principle of ends.

۳۵. یعنی "substantive principle" که در مقابل اصل شکلی "formal principle" فلسفه اخلاق وی یعنی اصل جهانشمولی (universal principle) آن‌گونه قانون بگذار که برای همه قانون باشد) قرار می‌گیرد. در کنار این دو اصل کانت اصل استقلال (خود آیینی) "autonomy principle" را مطرح نمود که می‌توان آن را اصل منشأ ارزش (source principle) در فلسفه اخلاق وی نامید. بر اساس اصل آخر «استقلال یا خودآیینی اراده آن ویژگی اراده است که بدان سبب برای خود قانون می‌شود (جدا از ویژگی موضوعات خواستنی و مورد اراده)». در این ارتباط، نک.

Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 4: 440; O'Neil, "Autonomy: The Emperor's New Clothes".

برای مطالعه بیشتر، نک.

Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*; Acton, *Kant's Moral Philosophy*; Paton, *The Moral Law: Kant's Groundwork of Metaphysic of Morals*; and Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*.

۳۶. این اصل به تعبیر و در قالب دینی نیز ارائه شده است. به این معنا که ادعا می‌شود انسانها در خلقت و طبیعت با هم برابرند و به این دلیل از حقوق طبیعی برابر برخوردارند. برای نمونه، نک. منتظری، «پاسخ به پرسشهای حجت‌الاسلام آقای دکتر محسن کدیور»، ص ۱۵ به بعد.

37. "a priori".

داد که ایراد طرح شده دچار مشکلات غیرقابل دفاع خواهد گردید. بدین طریق، اگر کسی اصل غایت را منکر شود می‌توان نشان داد که وی باید لاجرم تبعیض ناموجه میان انسانها و یا برده‌داری را بپذیرد. دلیل آن هم این است که همانطور که پذیرش اصل کرامت ذاتی یا غایت بودن انسان بلافاصله برابری ارزشی انسانها را لازم می‌آورد، رد اصل مزبور به معنای روا دانستن ترجیح ناروا و تبعیض میان انسانهاست. زیرا بنا بر رد مزبور، انسانها از آن جهت که انسانند و بدون نیاز به هیچ دلیلی قابل ترجیح بر یکدیگرند. البته ممکن است کسی بگوید ایراد این سخن و ادعا، یعنی ادعای مبتنی بر رد اصل غایت بودن انسان، در چیست؟ باید بگوییم اشکال و ایراد این ادعا در این است که مدعی یا مجبور است مرتکب «ترجیح بلامرجح» شود یا دچار «تناقض». بدین معنا که اگر از منکر اصل غایت، پرسیم چرا انسانها را می‌توان به نحو پیشینی بر یکدیگر ترجیح داد و او در پاسخ بگوید که بدون نیاز به هیچ گونه دلیل می‌توان هر انسانی یا هر گروهی از انسانها را بر هر انسان دیگر یا بر هر گروه دیگر از انسانها ترجیح داد، در این صورت میان انسانها ترجیح بلامرجح انجام داده که منطقاً قابل قبول و دفاع نیست. از دیگر سو، اگر در دفاع از ترجیح مزبور «دلیل» بیاورد - هر نوع دلیل، در این مرحله وارد ماهیت دلیل نمی‌شویم - به صرف اقامه دلیل، ضرورت «دلیل آوردن» برای ترجیح ادعایی را پذیرفته و در نتیجه با این کار برای رد اصل غایت / برابری به همان اصل متوسل گشته است. بدین صورت که با ارائه دلیل، از هر نوع، به ناچار پذیرفته است که اصل بر عدم جواز ترجیح بی دلیل یا بلامرجح میان انسانهاست و ضروری است برای چنین ترجیحی دلیل آورده شود وگرنه

اساساً نیازی به اقامه دلیل نمی‌دید. اما عدم جواز ترجیح بلامرجح میان انسانها روی دیگر سکه برابری ارزشی / اصل غایت است: یکی بر سر شاخ و بن می‌برید؛ رد اصل غایت، نیازمند اصل غایت شده است. به علاوه، انکار اصل غایت / برابری منجر به پذیرش برده داری خواهد شد، چرا که رد اصل غایت به معنای قبول وسیله قرار دادن انسان برای رسیدن به اهداف دیگر انسانهاست. این به نوبه خود به معنای اصل جواز و روا دانستن تقلیل انسان به ابزار، قابلیت شیء شدن و مملوک واقع گردیدن اوست. با این حساب، از دید منکرین اصل غایت، ایرادی به بردگی که همانا ملک و مال واقع شدن انسان است وارد نیست. در نقد این ادعا و باور باید به یاد داشت که برده‌داری خود یکی از مصادیق بارز تبعیض ناموجه میان انسانهاست و دلیلی برای رد آن به جز دلایل مذکور در بالا نمی‌آوریم. اما به این دلیل که برده‌داری یکی از پدیده‌های شوم در تاریخ حیات اجتماعی انسان بوده است و هنوز مظاهری از آن در گوشه و کنار دنیا یافت می‌شود^{۳۸} و همچنین نادر افرادی بدان باور دارند و این باور را آشکارا بیان می‌کنند،^{۳۹} لازم می‌نمود که آن را به عنوان یک نتیجه منطقی رد اصل غایت / برابری مستقلاً ذکر نماییم.

اکنون که سؤال نخست - اصل برابری خود بر چه پایه‌ای استوار است - پاسخ گفته شد، راه برای پاسخ‌گویی به سؤال دوم که چگونه آن

۳۸. بر اساس گزارش زیر فقط طی سال ۲۰۰۱ حدود ۴ میلیون نفر در دنیا خرید و فروش شده‌اند. این افراد به روشهای گوناگون از جمله کلاهبرداری، زور و آدم ربایی برای مقاصدی چون فاحشگی و پورنوگرافی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. نک.

- Collinson, "Up to Four Million Trapped in Global Slave Trade", p. 7.

۳۹. برای مطالعه بیشتر، به عنوان نمونه، رک. حجاریان، سعید، جمهوری: افسون زدایی از قدرت، ص ۶۴۰ به بعد، بویژه ص ۶۴۳.

اصل به ایده و نهاد حق منتهی می شود هموار شده است. در پاسخ می توان به این صورت استدلال نمود:

(۱) برابری برخاسته از کرامت ذاتی انسان است، یعنی انسانها برابرند چون هر یک از آنها غایت در خویشتن می باشند؛
 (۲) ولی رعایت، احترام و تأمین کرامت و برابری یادشده یک امر بالضروره موجود نیست و باید با تصمیم و اقدام آگاهانه انسانها بدست آید؛ و

(۳) تاریخ زندگی اجتماعی و سیاسی انسان نشان داده است که موقعیت غایی و برابر انسانها به نحو جدی و مستمر مورد تجاوز و نقض قرار گرفته است؛ بنابراین؛

(۴) لازم است کرامت و ارزش برابر انسان به طریقی از طرق مؤثر حفظ و حمایت گردد. به نظر می رسد بهترین طریق و وسیله در این ارتباط، نهاد «حق» باشد.^{۴۰}

گزاره آخر، یعنی نتیجه استدلال، نیازمند توضیحی اندک است. در طول تاریخ زندگی اجتماعی انسان، همیشه به دلایل و بهانه های گوناگون موقعیت برابر انسانها نقض گردیده و ادعاهای اساسی و بر حق آنها زیر پا گذاشته شده است. دلایل و بهانه های یادشده البته از ظاهری بسیار جذاب برخوردار بوده اند. رضایت الهی، دین برتر، ایدئولوژی پیشرو، دولت حق، مصلحت/ اخلاق/ نظم عمومی، امنیت ملی و کیان ملت، نمونه هایی چند از

۴۰. برای مثال، نک.

Kramer, "Rights without Trimmings", p. 76.

آن دلایل و بهانه‌ها بوده و هستند.^{۴۱} از این رو به تدریج در طول مبارزات آزادی و برابری خواهانه، ذهن نظریه‌پردازان سیاسی، اخلاقی یا حقوقی به این نکته معطوف گردیده که بایستی در مقابل تعدی و تجاوزهای مزبور دایره و حریمی امن برای تک تک انسان‌ها فراهم آورد که هیچ‌کس، بویژه حکومت‌ها، نتواند به راحتی و با بهانه‌های فریبنده‌ای چون مصلحت دولت یا نفع عمومی به آن دایره وارد شده و به آن حریم تجاوز کند.^{۴۲} انسان دست‌کم در این حریم رهبر حیات خویش و حاکم بر سرنوشت خود است و آن‌گونه می‌زید که درست می‌داند. می‌توان گفت، اندیشه و نهاد حق بر چنین پیش زمینه‌ای شکل گرفته و ادعا این بوده است که ایده و نهاد مزبور، به شهادت تجربه تاریخی انسان، هم احتمال حفظ و تأمین کرامت انسانی را بالا می‌برد و هم از احتمال دیکتاتوری و روش‌های استالینیستی در حکومت می‌کاهد.^{۴۳} به لحاظ تاریخی، بحث از حقوق انسان، بویژه در قالب حقوق طبیعی و اساسی او، در جنبش‌های سیاسی اجتماعی سده هیجدهم در آمریکای شمالی و اروپا تجلی و بروز یافت و پس از آن

۴۱. برای مثال، نک.

Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, esp. as at p. ix.

۴۲. «حریم» خصوصی فوق‌الذکر مفهومی است مبهم که لازم است اجزای متشکله آن تعریف و توضیح گردد. برای نمونه، می‌توان به اثر کلاسیک جان استوارت میل و شرح بعدی آن در این ارتباط توسط هربرت هارت و جونل فاینبرگ مراجعه نمود. بنگرید: هارت، *قانون، آزادی و اخلاق*؛ و

- Mill, *On Liberty and Other Essays*; and Feinberg, *Harm to Others*.

۴۳. برای مثال، نک.

Dworkin, "Rights and Interests"; *Taking Rights Seriously*; and "Liberalism".

لازم به توضیح نیست که تئوری حق به بیان بالا از یک ویژگی آلی برخوردار است و به این بیان حق‌ها در واقع خادم ارزش‌های پایه (مخدوم) قرار می‌گیرند. در این ارتباط و برای نمونه، نک.

- Kramer, op.cit., p. 101.

به تدریج در تمامی جنبش‌های سیاسی اجتماعی دنیا رخ نمود تا این که در سده بیستم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر ظهور و استقرار یافت. به دیگر سخن، در این فرآیند، حق علاوه بر معنای عینی - که از گذشته دور بر آن حمل می‌شد - واجد معنایی جدید یعنی یک معنای شخصی نیز گردید.^{۴۴} «حق عینی»^{۴۵} به معنای «حق بودن»^{۴۶} یا برحق بودن در نظر گرفته می‌شد که درستی یا نادرستی (حق و باطل بودن) یک ادعا از یک منظر عینی یا دست کم بین‌الذهانی سنجیده می‌شد. در مقایسه، «حق شخصی»^{۴۷} به معنای «حق داشتن»^{۴۸} بود که قضاوت درباره درستی و نادرستی ادعا را به فرد و می‌نهاد و صرفاً به دنبال حمایت از اصل تصمیم او در گزینش یکی از ادعاها بود.^{۴۹}

با این همه، «حفظ کرامت و برابری ارزشی انسانها» به نوبه خود یک مفهوم مبهم و نامتعیین است. به این معنا که می‌توان پرسید حفظ کرامت انسان چه معنای محصلی دارد، مصادیق عملی آن کدامند، و این که اساساً حفظ کرامت در عمل چگونه ممکن است؟ از این رو، شاید بتوان

۴۴. برای مثال، نک.

Simmonds, "Rights at the Cutting Edge", p. 118; and Loughlin, The Idea of Public Law, ch. 7.

45. Objective right.

46. Being right.

47. Subjective right.

48. Having right.

۴۹. برای تفکیک میان مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» که منشأ مغالطات فراوانی در حوزه مباحث حق و عدالت گردیده است، نک. گلدینگ، «مفهوم حق: درآمدی تاریخی»، بویژه پیشگفتار مترجم؛ و اشتاینر، «مفهوم عدالت». گفتنی است که حق در هر دو مفهوم فوق به حوزه مفاهیم ارزشی (اعم از ارزش «درست» یا ارزش «خوب») یا به عبارتی به حوزه عمل انسانی تعلق دارد و منطقاً هیچ کدام را نمی‌توان یک مفهوم وصفی و در حوزه معارف حقیقی قلمداد کرد.

ادعا نمود که با طرح عنصر «کرامت ذاتی» در حقیقت شرطی لازم برای ایده و نهاد حق مطرح شده و به یک بیان گامی سلبی (به معنای نفی و نهی شرایط ضد کرامتی) در راستای استقرار مبانی یا تئوری حق برداشته شده است. باری، برای تکمیل بحث به ناچار باید عنصری دیگر را به عنوان شرط کافی پیش نهیم که از روشنی و تعین بیشتری برخوردار بوده و به یک تعبیر گامی ایجابی (به معنای طرح موارد ضروری و مصادیق نسبتاً دقیق) در این ارتباط به شمار آید. چه عنصر دیگری را می‌توان به کرامت ذاتی افزود؟ آیا چنین عنصری وجود دارد؟ پاسخ آشکارا مثبت است: عنصر فاعلیت انسانی یا فاعلیت اخلاقی انسان.

اما پیش از پرداختن به بحث فاعلیت اخلاقی انسان لازم می‌نماید به یکی از لوازم منطقی طرح عنصر کرامت انسانی به عنوان پیش شرط و پایه تئوری حق، اشاره کنیم. در مناسبت‌های گوناگون و در پاره‌ای از اسناد حقوق بشر از حقی به نام حق حیات سخن به میان آمده است.^{۵۰} گذشته از این که می‌توان از معنای «حق حیات» پرسید، و معمولاً در تلاش برای شرح و بسط آن، حق حیات به حق‌های دیگری چون «حق - مصونیت» در برابر شکنجه یا مجازات اعدام یا برده‌داری یا حبس فروکاسته می‌شود،^{۵۱} سؤال اصلی و اساسی این است که حق مزبور بر چه مبنایی استوار است؟ چنین

۵۰. برای نمونه، در ماده ۳ «اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)» و ماده ۶ «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)»، نک. (به ترتیب):

- Brownlie, *Basic Documents on Human Rights*, pp. 23 & 127; and Robertson & Merrills, *Human Rights in the World*, ch. 2, esp. as at pp. 36-37.

۵۱. برای نمونه، رک. «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)» ماده ۶ به بعد، کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر (۱۹۶۹) ماده ۴، کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰) ماده ۲، و

- Steiner & Alston, *International Human Rights in Context*.

می‌نماید که تنوری‌های اصلی در موجه‌سازی حق‌های بنیادین انسان همگی بر مفهوم و اصل کرامت و ارزش ذاتی «حیات انسان» بنا شده‌اند.^{۵۲} به دیگر سخن، این تنوری‌ها با اتکا به «ارزش» حیات انسانی برای مفهوم و نهاد حق استدلال می‌کنند و سعی در استقرار تنوریک و عملی آن دارند. از این رو، در حقیقت «ارزش حیات» پایه موجه‌سازی حق‌ها قرار می‌گیرد و تمامی حق‌ها به نحوی بر این ارزش استوار می‌گردند. با این حساب، مفهوم اصلی که مبنای حق قرار می‌گیرد نمی‌تواند خود در قالب حق بیان شود، چرا که در این صورت مرتکب مغالطه «مصادره به مطلوب» و «دور باطل» شده‌ایم. توضیح این که، وقتی از حیات انسان به نحو هنجاری (نرماتیو) سخن می‌گوییم، یعنی زمانی که حکم به پاسداری از حیات انسان می‌دهیم، در حقیقت در حال پایه‌گذاری مفهوم حق می‌باشیم و چنانچه در این مرحله به همان مفهوم حق متوسل شویم در واقع پیش از استقرار و تحکیم یک مفهوم به همان مفهوم متوسل گشته و برای پایه‌گذاری، مفهوم را بر خودش بنا نهاده‌ایم. به دیگر سخن، با این کار مدعا را در استدلال تکرار نموده و مغالطه پیش گفته را مرتکب شده‌ایم.^{۵۳} بنابراین، به طور کلی، در مباحث و اسناد حقوق بشر وقتی از حیات انسان، و کرامت آن، سخن به میان می‌آوریم در حقیقت به مبنای حق اشاره می‌کنیم تا چنانچه در طرح و دفاع از چنین مبتیایی موفق شویم آنگاه می‌توانیم از مفهوم حق استفاده کنیم.

۵۲. برای نمونه، نک. والدرون، «فلسفه حق».

۵۳. بخش نخست ماده ۵ منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم یکی از نمونه‌های آشکار این خلط و مغالطه است:

“Every individual shall have the right to the respect of the dignity inherent in a human being ...”

شاهد صدق این ادعا در اسناد بین المللی حقوق بشر نیز یافت می شود. در آغاز «اعلامیه جهانی حقوق بشر» نه تنها از «آزادی» و «کرامت برابر» انسان تحت عنوان «حق» نام برده نشده، بلکه حق ها در کنار و پس از ذکر آزادی و کرامت بیان گردیده است: «ابنای بشر همه آزاد به دنیا می آیند و در کرامت و حقوق با هم برابرند...»^{۵۴}. بنابراین، نویسندگان سند مزبور نیز در پس ذهن خود به این اعتراف داشته اند که «کرامت برابر» انسان را نمی توان با زبان حق بیان کرد. پیداست که کرامت برابر روی دیگر ارزش ذاتی حیات انسان است و از این رو از حیات انسان نیز نمی توان با زبان حق سخن به میان آورد. «حیات انسانی» ارزش مخدومی است که حق های انسانی خادم آنند، بر آن استوار می گردند و برای حفظ و تأمین آن در کارند. حال، به بحث فاعلیت بازمی گردیم.

۲-۲- فاعلیت اخلاقی انسان

وجه ممیزه انسان با دیگر موجودات را این دانسته اند که انسان می تواند و باید یک فاعل اخلاقی باشد، یعنی انسان می تواند و باید موجودی باشد که بر سرنوشت خود حاکم است و چگونگی زیستنش را خود طراحی و اجرا می نماید؛ زیستنی که بر اساس آن شخصیت و طبیعت خود را تعیین می بخشد. این توانایی را انسان به دلیل برخورداری از «خودآگاهی» و «اختیار» داراست. در حقیقت، این خودآگاهی و اختیار تشکیل دهنده

۵۴. ماده ۱ اعلامیه، نک. موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، ص ۵۱۳ و

- Brownlie, op.cit., p. 22: "All human beings are born free and equal in dignity and rights ...".

«گوهر» انسانی اوست و از این رو وقتی از کرامت ذاتی و ارزش غایی انسان سخن می‌گوییم همه چیز به ارزش و حفظ آن گوهر فرو کاسته می‌شود.^{۵۵} بنابراین، لازمه بحث از کرامت ذاتی به میان آوردن بحث از خودآگاهی و اختیار انسان است. به عبارتی، اگر این سؤال پیش نهاده شود که دقیقاً و به طور عینی منظورمان از کرامت ذاتی چیست یا چه چیزی در انسان است که تا آن چیز برجای خود باقی است می‌توان گفت انسانیت انسان حفظ گردیده است، در پاسخ باید گفت آن چیز خودآگاهی و اراده انسان است که همانا گوهر انسان بودن وی می‌باشد. در نتیجه، حفظ و حمایت از کرامت انسانی به معنای حفظ و حمایت از خودآگاهی و اراده آزاد انسانی است.

به علاوه، خودآگاهی و اختیار انسان در فاعلیت انسان تجلی و بروز می‌یابد. یعنی مادامی که انسان می‌تواند ویژگی ممیزه خود را به کار گیرد و بر اساس درک خود دست به انتخاب بزند و خود طراح و حاکم زندگی خویش باشد، انسانیت و کرامت و عزت او فعلیت یافته و حفظ و تضمین گردیده است و آلا نه. انتخاب مزبور البته به معنای داشتن فرصت و امکان برگزیدن یکی از شقوق حاضر و فرو نهادن شقوق دیگر می‌باشد. این را «فاعلیت»، یا دقیق‌تر بگوییم فاعلیت اخلاقی می‌نامیم، یعنی توانایی انتخاب میان شقوق مختلف پیش رو، که البته برخی از این انتخاب‌ها خوب و برخی بد هستند، نه این که ضرورتاً در این انتخاب گزینه‌های خوب برگزیده می‌شوند. با طرح این مفهوم و در این مرحله است که از ایده مبهم «کرامت ذاتی» به عنوان اولین گام در پایه‌گذاری حقوق بنیادین انسان (به عنوان

55. See Rawls, *A Theory of Justice*, Preface to the revised edition.

یک گام سلبی) به ایده دقیق‌تر «فاعلیت اخلاقی انسان» به عنوان دومین گام در این راستا (به عنوان یک گام ایجابی) منتقل می‌شویم.^{۵۶} با این وصف و بر این پایه است که در تئوری حق لاجرم به بحث از فاعلیت اخلاقی انسان می‌رسیم.

گفته شد که منظور از «فاعلیت»^{۵۷} این است که انسان‌ها دارای توانایی تصور و طراحی برنامه برای یک زندگی خوب و همچنین توانایی تلاش برای به واقعیت درآوردن آن برنامه هستند. اصل، طراحی و پیگیری عملی آن برنامه است که نزد انسان‌ها حائز اهمیت و ارزشی بسیار بالاست؛ اهمیت و ارزشی بیش از نتیجه ناشی از آن، نتیجه‌ای که بنا به فرض و در صورت موفقیت در حصول آن، خوشبختی فرد پیگیری کننده خواهد بود. در حقیقت، اصل انتخاب یک هدف و پیگیری آن که تحت عنوان فاعلیت از آن نام می‌بریم، تشکیل دهنده «شخصیت» و یا «شخص بودن»^{۵۸} انسان است و سلب آن در واقع منجر به سلب شخصیت و انسانیت، به عبارتی سلب گوهر انسانی می‌گردد. از این رو، برای این جنبه از حیات انسانی آن قدر اهمیت و ارزش قائلیم که با ایده و نهاد حق به حمایت از آن برمی‌خیزیم. حق(ها) در این ارتباط حامی زندگی یک «فاعل» یا «شخص» هستند و نه بالضرورة حامی یک زندگی خوب یا شاد یا کامل یا بالنده یا هر عنوان دیگر.^{۵۹} از این دیدگاه، قضاوت دیگران درباره محتوای زندگی‌ای

۵۶. برای مثال، نک.

Gewirth, *Human Rights*; and Peach, *Legislating Morality*, p. 7.

57. Agency.

58. Personhood.

۵۹. از این ویژگی حق می‌توان تحت عنوان «بی‌طرفی اخلاقی» حق نام برد و دقیقاً به همین دلیل است که می‌توان از «حق انجام خطا» سخن گفت.

که از جانب یک شخص انتخاب شده مد نظر نیست، بلکه مهم این است که اساساً وی آن زندگی را خود به عنوان یک فاعل اخلاقی که می‌تواند و مجاز است دست به انتخاب خوب و بد بزند، انتخاب کرده است. همچنین با این ادعا منظور این نیست که جنبه مزبور مورد حمایت حق، تنها جنبه یا مهم‌ترین جنبه زندگی انسان است، بلکه منظور فقط این است که «فاعلیت اخلاقی انسان» از آنچنان اهمیت ویژه‌ای در تشکیل «شخصیت و شخص بودن» انسان برخوردار است که با ایده و نهاد حق می‌توان به نحو مؤثر و کارآمدتری از آن دفاع و حمایت نمود.

از آنجا که شخصیت انسان به مثابه یک فاعل اخلاقی در صورت نبود پاره‌ای از شرایط و امکانات در خطر می‌افتد، بایستی پاره‌ای از امور فراهم باشند تا اساساً انسان به عنوان یک موجود مکرم بتواند طرح یک زندگی مطلوب را بریزد و آن را اجرا کند. در این ارتباط، به نظر می‌رسد وجود سه جزء یا سه عنصر ضروری است تا این که بتوان گفت فرد یک فاعل اخلاقی انسانی است. آن سه عنصر عبارتند از «استقلال»، «آزادی» و «منابع». نخست، انسان به عنوان یک موجود مختار و خودآگاه باید بتواند برای خود تصمیم بگیرد، حتی اگر یک شخصیت بزرگ اخلاقی هم بخواهد به زور و به نحو قیم مآبانه برای دیگران تصمیم بگیرد بدون شک گوهر انسانی دیگر افراد را زیر پا گذاشته است. دیگرانی که برای آنان تصمیم قیم مآبانه گرفته شده احساس خواهند کرد اصل و گوهر انسانی شان معطل مانده و اجازه نداشته‌اند به مثابه موجودی ذاتاً ارزشمند و به عنوان یک فاعل واقعی تصمیم‌گیری کنند. پس شرط نخست یا عنصر اول برای فاعل اخلاقی بودن این است که فرد بتواند و مجاز باشد برای خود به طور مستقل

تصمیم بگیرد؛ تصمیم از ناحیه خود او صادر شود نه از ناحیه دیگری. دوم، علاوه بر این که فرد باید خودش تصمیم بگیرد، وی بایستی آزاد هم باشد؛ آزاد باشد به این معنا که، مانعی بر سر راه او در پیگیری تصمیماتش وجود نداشته باشد. معنا نمی‌دهد به فرد اجازه تصمیم‌گیری بدهیم ولی دست‌های او را در پیگیری تصمیمش ببندیم. عدم وجود آزادی معادل بی حاصل شدن استقلال است. از این رو، آزادی عنصر لازم و مکمل استقلال است. افزون بر این، آزادی مزبور در پیگیری تصمیماتی که مستقلانه اخذ شده‌اند، باید مستمر و دائمی باشد. لذا، اگر یک بار به کسی اجازه تصمیم‌گیری و پیگیری دادیم نباید فکر کنیم او برای همیشه یک فرد مستقل و آزاد است و از این رو یک فاعل اخلاقی تمام عیار می‌باشد.^{۶۰} این البته به این معنا نیست که فرد مزبور در این پیگیری به نحو مطلق آزاد است، بلکه به این معناست که فرد بتواند،^{۶۱} یعنی آزاد باشد، در چارچوب محدودیت‌هایی که در جای خود باید موجه گردند،^{۶۲} اهداف خود را پیگیری کند.

سوم، فرض کنید فرد در اصل تصمیم‌گیری مستقل است و مانعی بر سر راه آزادی او در دنبال کردن آن تصمیم وجود ندارد ولی ابزار و وسایل لازم را برای پیگیری اهدافش در اختیار ندارد. آیا می‌توان گفت فاعلیت اخلاقی و شخصیت او تأمین و تضمین شده است؟ بر این پایه، اگر حداقل

60. Griffin, "Discrepancies ...", pp. 4-5.

۶۱. برای مثال، نک.

Steiner, "The Natural Right to Equal Freedom"; and Dworkin, "What Is Equality? Part 3: The Place of Liberty".

۶۲. یکی از این محدودیت‌ها (البته در نظام کلی عدالت اجتماعی) محدودیت برآمده از «مصلحت عمومی» است. در این ارتباط، برای نمونه، نک. بودنهایمر، «درآمدی بر تنوری مصلحت عمومی».

منابع مادی در اختیار فاعل اخلاقی نباشد در واقع تصمیم‌گیری مستقل و آزاد او بی‌ثمر و پوچ خواهد گردید. فاعلیت اخلاقی او هیچ‌گاه بالفعل نخواهد شد. بنابراین، سومین عنصر لازم برای حفظ و تأمین شخصیت انسانی انسان، فراهم آوردن حداقل منابع لازم برای عملی ساختن تصمیمات و خواسته‌های اوست. اگر به کسی بگویند حق بر آموزش دارد ولی مدرسه، معلم، کتاب و کلاس برایش فراهم نباشد، حق بر آموزش چه معنایی دارد؟ اگر به کسی بگویند حق سقط جنین دارد ولی پول، سواد، درمانگاه تخصصی و امثال آن برای او فراهم نباشد، حق مذکور چه معنایی می‌دهد؟ یکی از حقوق مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، حق تابعیت است. با فراهم بودن حق تابعیت است که اساساً فرد می‌تواند با حمایت سیاسی و معنوی در یک سرزمین مستقر شده و از امنیت، آزادی و منابع لازم برای تصمیم‌گیری و پی‌گیری آن تصمیم برخوردار گردد. لذا، به جرأت می‌توانیم از ادعای نسبت به تابعیت تحت عنوان حق نام ببریم چراکه، مبانی لازم برای حفظ کرامت و فاعلیت اخلاقی فرد را تأمین می‌کند. این البته به این معنا نیست که فرد باید «تمامی» وسایل رسیدن به زندگی‌ای را که ارزشمند می‌داند، در اختیار داشته باشد. چنین چیزی قطعاً نشدنی است، بلکه منظور این است که برای پیگیری هدف‌های با ارزش (از دید فرد) از حصه‌ای منصفانه و عادلانه از امکانات و منابع موجود^{۶۳} بهره‌مند باشد. در این پیگیری ممکن است موفق شود یا شکست بخورد، مهم این است که «به دنبال هدف انتخابی‌اش برود».

۶۳. برای مثال، نک.

Dworkin, "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources"; and Rawls, op.cit.

البته باید اضافه کنیم که شرایط فوق به خودی خود فراهم نیستند و لازم است به طریقی از طرق آنها را فراهم آوریم. اکنون، ادعا این است که بهترین وسیله در این راستا، مفهوم و نهاد حق به عنوان ادعای تضمین شده یک انسان در برابر دیگر انسانهاست که بر تمامی ادعاهای دیگر حاکم است.^{۶۴} بنابراین، با کنار هم نهادن اصل کرامت ذاتی و فاعلیت اخلاقی انسان - با سه جزء نامبرده - می توان یک مبنای قوی و قابل دفاع برای ادعاهایی به نام حق بدست داد. استدلال فوق برای پیش نهادن یک تئوری موجهه حق را می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

الف) مقدمه ۱: باید برای انسانها کرامت ذاتی و برابری ارزشی قائل

شد؛

ب) مقدمه ۲: این کرامت و برابری در فاعلیت اخلاقی انسان نمود پیدا می کند و با آن به دست می آید؛

ج) مقدمه ۳: فاعلیت اخلاقی یعنی برخورداری از استقلال، آزادی و منابع برابر؛

د) مقدمه ۴: تأمین و تضمین عناصر سه گانه فوق به معنای تأمین شخصیت و گوهر انسانی فرد است؛

هـ) مقدمه ۵: عناصر بالا به خودی خود موجود نیستند و باید با اقدام انسانها فراهم آیند؛

و) نتیجه: بهترین وسیله فراهم کردن آن عناصر، مفهوم و نهاد «حق» است، چرا که حق به معنای «ادعای تضمین شده» است؛ ادعایی که

۶۴. برای مثال، نک.

Griffin, op.cit.

باید تأمین و در نظام حقوقی درج گردد. در این صورت عناصر لازم برای حفظ کرامت و فاعلیت اخلاقی انسان با پشتیبانی قدرت سیاسی و قضایی فراهم و تأمین می گردد.

فروتانه باید گفت این یک تئوری حداقلی از حق یا به دیگر سخن بیان حداقل لازم از عدالت در روابط میان انسانها است، یعنی از آنجا که حق دربردارنده یک ادعای تضمین شده و متکی به ابزارهای اعمال عدالت و قانون است که نمی توان ادعایی بر بالای آن نشانده، بنابراین، ادعای مزبور را فقط در جاهایی می توان بیان کرد و بکار گرفت که امری مهم و حیاتی در خطر است. مهم ترین و خطرترین جنبه ارزشی وجود انسان چیزی است که با گوهر انسانی او ارتباط دارد؛ گوهری که او را از دیگر موجودات و حیوانات جدا می سازد و بدون آن نمی توان انسان را انسان نامید. این گوهر همان چیزی است که تحت عنوان «شعور» از آن نام برده می شود و از دو عنصر خودآگاهی و اراده آزاد تشکیل شده است. گوهر مذکور بالمال با شخصیت و انتخاب های آگاهانه انسان، یعنی با فاعلیت اخلاقی او، در ارتباط قرار می گیرد که وجه ممیزه انسان از دیگر موجودات خلقت است. بر این پایه، از فاعلیت اخلاقی انسان - یعنی کرامت ذاتی او که در انتخاب های مستقل، آزاده و متکی به ابزارهای لازم تجلی یافته است - با ابزاری به نام حق دفاع می کنیم و هیچ ادعای دیگر را مهم تر از آن نمی دانیم، چرا که گوهر انسانی همیشه در طول تاریخ به بهانه های گوناگون مورد تجاوز قرار گرفته و لازم است به نحوی حداقل انسان بودن برای تک تک افراد انسانی فراهم باشد.^{۶۵} افزون بر این، تئوری حاضر در عین حداقلی بودن یک تئوری

۶۵. مفهوم فوق در مطالعات جامعه شناختی حقوقی تحت عنوان «هیز به ضمانت حداقلی یکسان برای

ضروری از حق نیز هست. دلیل به روشنی پیداست. وقتی حق ابزار تأمین بنیادی ترین ارزش‌ها (ارزش غایی انسان) و وسیله حفظ پایه‌ای ترین جنبه ارزشی حیات انسان (ارزش فاعلیت اخلاقی) قرار می‌گیرد، بدین وسیله سپر دفاعی هسته اصلی وجود انسانی می‌گردد.^{۶۶} با این حساب، گزیر و گریزی از حق نیست، وسیله‌ای که اساساً بدون آن نمی‌توان به عنوان یک «انسان» زیست، دست کم تا زمانی که وسیله‌ای دیگر کشف یا اختراع نشده است.^{۶۷} بر این پایه، از منظر تئوری موجهه حق می‌توان ادعا کرد که حق «مقتضای حداقلی عدالت» است.

در پایان این بحث، تذکر دو نکته ضروری می‌نماید: یکم، تاکنون برای بهره‌مندی هر یک از افراد انسانی از حصه و سهمی از «آزادی» و «منابع» استدلال نموده‌ایم، اما این که آن سهم و حصه چقدر است یا چقدر باید باشد، خود سؤالی دیگر است. همانطور که اشاره شد، سهم مزبور باید یک سهم عادلانه باشد. اجمالاً درمورد معنای عادلانه می‌توان ادعا کرد از آنجا که بر اساس اصل کرامت ذاتی و برابری ارزشی انسانها، هیچ انسانی به نحو پیشینی بر انسان دیگر ترجیح ندارد، بنابراین، اصل بر برابر بودن سهم و حصه مزبور است،^{۶۸} مگر بتوان نابرابری این تقسیم و توزیع را موجه

امنیت و مشارکت فرد در جامعه» مطرح شده است. نک.

Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, pp. 81-82.

۶۶. پروفیسور جوزف رز در تحلیلی نسبتاً مشابه (اگرچه از نقطه عزیمتی متفاوت و با ادعاهایی مبهم در باب منافع بنیادین) حقا را حد واصل میان منافع بنیادین و تکالیف می‌داند، نک.

Raz, "On the Nature of Rights".

۶۷. بسیاری از طراحان اسناد حقوق بشر مبتنی بر چنین فرضی به تنظیم حقوق بشر پرداخته‌اند. برای نمونه، در مقدمه کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر (۱۹۶۹) تصریح شده که حقوق بنیادین بشر بر شخصیت انسانی مبتنی گردیده است و از این رو حمایت قانونی از آن حقوق را موجه می‌سازد.

۶۸. برای مثال، نک.

ساخت. از این رو، اصل بر توزیع برابر آزادی و منابع است و استثناء بر توزیع نابرابر آنهاست. برای مثال، جان رالز در تئوری عدالت پیشنهادی‌اش، توزیع نابرابر منابع موجود در جامعه را می‌پذیرد، اما به این شرط که این توزیع نابرابر به نفع و در جهت بهبود وضع آن عده از اعضای جامعه باشد که در بدترین شرایط^{۶۹} زندگی می‌کنند.^{۷۰}

دوم، اصل توزیع برابر آزادی و منابع نیز هنوز به ما نمی‌گوید شهروندان در یک جامعه خاص از کدام حقوق معین و مشخصی برخوردارند. کوتاه سخن این که تعیین دقیق حق‌هایی که انسان‌ها به عنوان شهروندان یک جامعه سیاسی باید دارا باشند به «زمینه‌ها یا جنبه‌های عملی» زیست آنان بستگی دارد و نمی‌توان به نحو پیشینی تمامی حقوق مزبور را فهرست نمود. به عبارتی، حق‌های قابل استبدال در تئوری حاضر صرفاً حق‌های کلان بر آزادی و منابع برابرند و در خصوص حق‌های خرد در متن یک جامعه و فرهنگ خاص، تئوری پیشنهادی این نوشتار نمی‌تواند به نحو پیشینی و فراتاریخی فهرست ارائه دهد.^{۷۱} حق‌های خرد در هر جامعه‌ای را حقیقتاً بایستی با توجه به شرایط دقیق اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی با وسواس و مورد به مورد ارزیابی نمود و با تست حفاظت از کرامت ذاتی و فاعلیت اخلاقی فرد، به قضاوت در مورد آنها نشست. در بخش سوم نوشتار وقتی از حق‌های مناقشه‌بردار سخن می‌گوییم این مسأله بیشتر مشخص می‌گردد.

Dworkin, "The Threat to Patriotism", p. 8.

69. The "worst-off".

70. Rawls, *op.cit.*, ch. 2.

71. Rasckh, *Rights for "Ends"*, ch. 4.

۳-۲- حاکمیت حق

اگرچه در لابه‌لای تئوری بالا درباره حق به وصف «حاکمیت» حق اشاره شده است، ولی به دلیل اهمیت موضوع لازم است، اندکی بیشتر به طور مستقل بدان پرداخته شود. گفته شد استدلالی که برای حق می‌آوریم استدلالی است که حق را با هسته اصلی هویت انسان یعنی فاعلیت اخلاقی او مرتبط می‌سازد و لذا، به هیچ بهانه‌ای - مانند منفعت عمومی، کارآمدی اقتصادی، مصلحت نظام و امثالهم - نمی‌توان آنچه را که از این هسته محافظت می‌کند کنار زد. حق در این معنا در حقیقت جزئی از «شخص بودن» انسان است. از این ویژگی حق تحت عنوان «حاکمیت» حق نام می‌بریم و حق را برهانی قاطع یا دلیلی حاکم می‌دانیم که در صورت طرح بر تمامی ادعاها و دلایل متعارض پیروز خواهد شد. به همین دلیل پاره‌ای از نظریه پردازان به درستی حق را به مثابه دلیل حاکم یا چون برگی برنده در مقابل دیگر ادعاها یا جامعه یا دولت، می‌دانند.^{۷۲} در این صورت، ممکن است اجرا و اعمال حق‌های بنیادین شهروندان معیارهایی چون کارآمدی اقتصادی را تأمین نکند و اساساً اجرای آنها برای جامعه هزینه بردار بوده و با منافع جامعه جمع نشود.^{۷۳} علی‌رغم این واقعیت، از آنجا که حق در مفهوم ارائه شده با گوهر انسانی فرد و شخص بودن او در ارتباط است، لازم و ضروری است که اجرا شود.^{۷۴} زیرا بدون آن هیچ فردی نمی‌تواند به عنوان یک انسان عضوی از جمع باشد و زندگی خود را اداره کند. به این معنا، در

۷۲. نک. دورکین، «حق چون برگ برنده». پیداست که نظریه بالا یک نظریه فردگرا از حق است.

73. See Dworkin, "The Threat to Patriotism", p. 7.

۷۴. نک. دورکین، «جدی گرفتن حق‌ها».

یک تراز بالاتر، پابندی به مفهوم و نهاد حق اساساً مستلزم وجود درجه‌ای از وفاداری اخلاقی و تلاش برای عملی ساختن «حق»^{۷۵} خواهی» به عنوان یک فضیلت اخلاقی در جامعه است. حق خواهی به نوبه خود جزئی از «عدالت خواهی» است که از بالاترین فضایل اخلاقی است. شایان ذکر است که، از دید فلسفه سیاسی، حکومت اساساً به منظور تمثیل عادلانه روابط بین انسانی در جامعه تشکیل می‌شود که تأمین و حفظ حقوق و آزادی‌های افراد جزئی از آن است^{۷۶} و عملی شدن این خواست از نظر بسیاری از نظریه پردازان عدالت، شرط تبعیت سیاسی شهروندان از حکومت است. با این وصف، تأمین حقوق بنیادین شهروندان می‌تواند جزئی از شرط مشروعیت و پیروی سیاسی باشد.^{۷۷}

از نتایج نظریه حاکمیت حق، «حق انجام خطا» ست. حق انجام خطا به این معناست که اگر مفهوم حق داشتن را جدی بگیریم، دیگر نمی‌توانیم از محتوای اخلاقی موضوع مورد انتخاب صاحب حق سؤال کنیم.^{۷۸} همان طور که توضیح داده شد، مهم این است که شخص انسانی «تصمیم بگیرد» و در اجرای آن تصمیم «از آزادی و منابع عادلانه برخوردار باشد».

۷۵. گفتنی است که حق در اینجا در مفهوم حق داشتن (حق در مقابل تکلیف) بکار رفته نه حق بودن (حق در مقابل باطل). نک. گلدینگ، «مفهوم حق: درآمدی تاریخی»؛ اشتاینر، «مفهوم عدالت» (بحث امر قضائی و امر اخلاقی)؛ و

Dworkin, *Taking Rights Seriously*; and Loughlin, *Sword & Scales*, ch. 13.

۷۶. نک. منتظری، «پاسخ به نامه خانم مهرانگیز کار و اشاره به برخی مسائل روز».

۷۷. برای نمونه، نک. اشتاینر، «مفهوم عدالت». پروفیسور اشتاینر محوری‌ترین سؤال در تنوری سیاسی را سؤال از شرط تبعیت سیاسی می‌داند که پاسخ آن را با حکومت بر اساس عدالت می‌دهد و در این مقاله در پی ارائه یک تنوری تحلیلی / مفهومی از عدالت است.

۷۸. این یعنی بی‌طرفی اخلاقی حق که در پایین توضیح داده خواهد شد. بنابراین، حق انجام خطا در حقیقت از پیامدهای حاکمیت و بی‌طرفی اخلاقی حق است.

پیداست که تضمینی برای مطابقت تصمیم مزبور با موازین اخلاقی خاص، وجود ندارد. صاحب حق ممکن است در اجرای حق خود راه درست اخلاقی را پیش بگیرد و ممکن است به بیراهه‌های غیر اخلاقی کشیده شود. از این ویژگی حق، تحت عنوان «حق انجام خطا» یا «حق بر ناحق»^{۷۹} نام برده می‌شود. هرکس این حق را دارد که در بکارگیری حق‌های فردی خود دست به یک تصمیم غیر اخلاقی بزند. در این صورت اصل تصمیم او فارغ از محتوای اخلاقی آن مورد حمایت است.^{۸۰} البته در یک نظام نسبتاً عادلانه، فرد مزبور نسبت به نتایج تصمیم و اقدام خود مسئولیت اخلاقی، مدنی یا کیفری خواهد داشت و ناگزیر از پرداخت هزینه‌های مربوط به ترتیب، سرزنش، انجام تعهد یا جبران خسارت و مجازات است. ولی مسئولیت‌های مذکور، مسئولیت‌های پسینی‌اند نه پیشینی. پس از انجام فعل و اعمال یک حق در مسیر اخلاقاً یا قانوناً نادرست است که وضعیت مسئولیت فرد مشخص می‌شود نه قبل از آن.^{۸۱} بنابراین، لازم به توضیح نیست، که فعل اخلاقی یا غیر اخلاقی انجام شده در نتیجه اجرای حق، لاجرم بایستی در چارچوب‌های خاص اجتماعی (قانونی و فراقانونی) قرار گیرد تا بتواند با دیگر قواعد و ارزش‌های فردی و جمعی هم‌نشین شود.^{۸۲}

در آخر، لازم است نکته‌ای را درباره معنای حق متذکر شویم. پیشتر (در اشاره به معنای حق) ادعا نمودیم که حق به معنای یک «ادعای تضمین

۷۹. در این اصطلاح، «حق» اول در مفهوم حق داشتن و «حق» دوم در ترکیب «ناحق» در مفهوم حق بودن، بکار رفته است.

۸۰. برای مثال نک.

Waldron, "A Right to Do Wrong".

۸۱. این ویژگی حق با اصل قانونی بودن جرم و مجازات سازگار و به خوبی قابل جمع است.

۸۲. در این زمینه، نک. هارت، قانون، آزادی و اخلاق.

شده و حاکم» است، یعنی ادعایی است که در صورت اظهار از سوی فرد، با اتکا به سازوکار عدالت بر هر ادعای متعارض دیگر غلبه دارد. این البته یکی از تئوری‌ها در معنای حق است که ممکن است موافقت همه نظریه‌پردازان معنای حق را به خود جلب نکند. ولی گذشته از موافقت یا مخالفت با این معنا از حق، در اینجا می‌توان به روشنی نوعی ارتباط و سازگاری را میان اجزای مختلف فلسفه حق، دست کم میان دو جزء معنای حق و تئوری حق، مشاهده کرد. در حقیقت، ارائه یک تئوری در معنای حق دست آخر در گرو نوع تئوری ارزشی موجه‌ای است که در پشتیبانی از حق ارائه می‌شود. به این معنا که کسی می‌تواند حق را یک ادعای تضمین شده و حاکم بداند (معنای حق) که آن را وسیله‌ای در جهت تأمین هسته اصلی شخصیت انسانی انسان بداند (تئوری حق) و بالعکس. پیداست که تغییر در هر کدام از ادعاها مستلزم تغییر و انطباق در دیگری است. اکنون، با توجه به معنایی که از حاکمیت حق توضیح داده شد، می‌توان پرسید این حاکمیت در چه قلمرویی اجرا می‌شود؟ قلمرو حاکمیت حق کدام است؟

۴-۲- قلمرو حق

همان طور که در بالا آمد حق‌ها اساساً برای تضمین و حمایت از تصمیم انسان در مقام انسان ذی‌شعور (خودآگاه و مختار) فارغ از محتوای اخلاقی تصمیم مزبور، در کارند. معنای دیگر و البته روشن این ادعا این است که حق‌ها اخلاقاً بی‌طرفند. این ویژگی در تعیین قلمرو یا محتوای حق نقشی تعیین کننده دارد. یکم، بی‌طرفی اخلاقی حق به این معنا نیست که

حق‌ها به حوزه اعمال ضد اخلاقی تعلق دارند بلکه صرفاً به این معناست که حق اساساً یک مفهوم «غیر اخلاقی» (و نه «ضد اخلاقی») است و حوزه حق حوزه غیر اخلاق (و نه ضد اخلاق) است. وقتی از حق داشتن و اعمال حق سخن می‌گوییم اولاً و بالذات با موضوعات و تصمیمات اخلاقی سر و کار نداریم و دغدغه اصلی، تأمین اختیار و تصمیمات یک موجود خودآگاه است.^{۸۳} به عبارتی، در حوزه حق با «ظرف» تصمیم و نه با «مظروف» یا محتوای آن سروکار داریم.^{۸۴} دوم، غیر اخلاقی بودن حق به معنای غیر ارزشی بودن آن نیست. وقتی از حق (ادعای) مالکیت، حق (آزادی) شرکت در اجتماعات یا حق (مصونیت) عدم شکنجه سخن می‌گوییم، در همه این موارد منظور این است که هر انسانی «باید» بتواند مالک اشیاء بشود یا «باید» مجاز به شرکت در اجتماعات باشد و یا این که «نباید» شکنجه گردد. زبان حق، زبان باید و نبایدهاست و به طور کلی حق به قلمرو مفاهیم و اصول بایدانگار تعلق دارد. بنابراین، غیر اخلاقی بودن حق موجب از دست دادن هویت ارزشی (بایدانگار بودن) آن نمی‌گردد. سوم، حق اساساً زمانی مطرح می‌شود که ادعای یک شخص در مقابل شخص یا اشخاص دیگر مطرح می‌شود. ادعایی است که در برابر افراد و جامعه طرح و بر آنها حاکم می‌گردد. بنابراین، حق به عنوان یک مطالبه ارزشی^{۸۵} به

۸۳. درست به همین دلیل، استفاده از مفهوم حق در قلمرو اخلاق تحت عنوان «حق اخلاقی» محل تردید است. برای بررسی نظرات موافق و مخالف در خصوص امکان اخلاق حق - بنیاد، نک. (به ترتیب) به مقالات دورکین و رز در منبع: Waldron, *Theories of Rights*.

۸۴. به تفکیک میان حق داشتن و حق بودن یا حق شخصی و حق عینی در بالا مراجعه کنید.

۸۵. ارزشی و نه ضرورتاً اخلاقی، چرا که بنا بر توضیحات بالا حق اخلاقاً بی‌طرف است. عدم تفکیک میان دو مفهوم ارزشی و اخلاقی، موجب بروز مغالطات و سردرگمی‌های مفهومی بسیار - مانند طرح مفهوم «اخلاقی بودن عدالت» - گردیده است. عدالت قطعاً یک امر ارزشی (بایدانگار) است ولی ضرورتاً

حوزه روابط بین‌انسانی یا رابطه فرد با دیگران مربوط است. حوزه مزبور همانا بخشی از قلمرو عدالت است. به یک معنا عدالت قلمروی کنار هم نشانیدن ادعاهای گوناگون و رفع تعارضات برخاسته از بکارگیری آزادی‌هاست. بر این پایه است که در سنت فکری ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم، امر درست و امر خوب (یا امر قضایی و امر اخلاقی) را از هم تفکیک می‌کردند. امر درست که با اختیار انسان و تأمین تصمیم‌گیری آزاد سروکار دارد به سطح عدالت تعلق دارد و امر خوب که علاوه بر اختیار به نیت اخلاقی و عمل خیر مربوط می‌شود به سطح اخلاق متعلق است.^{۸۶}

باری، درست است که حق در قلمرو عدالت (امر درست) جای دارد ولی تمام این قلمرو را نمی‌پوشاند. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، حق یک امر فردی است و از شخص بودن فرد انسانی در مقابل دیگر انسانها دفاع می‌کند. در مقایسه، عدالت صرفاً با فرد و امور فردی سروکار ندارد. عدالت بایستی مسائل فردی و جمعی در شبکه «روابط» بین‌انسانی در یک جامعه سیاسی را تمشیت کند. به همین دلیل وقتی فیلسوفانی چون ارسطو از عدالت سخن می‌گفتند هم به برنامه‌های کلان تحت عنوان عدالت توزیعی / تقنینی و هم به جنبه‌های خرد و فردی تحت عنوان عدالت اصلاحی / قضایی

اخلاقی نیست، به این معنا که شاید بتوان گفت عدالت و اخلاق قسیم یکدیگرند و یکی مقسم دیگری نیست، بلکه مقسم در اینجا ارزش (بایدها و نبایدها) است که قسمی از آن به حوزه عدالت و قسمی دیگر به حوزه اخلاق تعلق دارد. برای مثال، اگر حق (حق داشتن و نه حق بودن) جزئی از عدالت و بنا بر توضیحات بالا نهادی اخلاقاً بی‌طرف باشد، لذا می‌توان گفت عدالت اخلاقاً بی‌طرف است و این خود اماره‌ای است برای قسیم بودن عدالت و اخلاق.

۸۶. نک. راسخ، محمد، «آزادی چون ارزش»، اشتاینر، «مفهوم عدالت»؛ و

Ross, *The Right and the Good*; and Steiner, *An Essay on Rights*, especially as at ch. 6.

توجه داشتند.^{۸۷} به طور کلی، در تلاش برای ایجاد یک نظام سیاسی عادلانه نه می توان وجوه جمعی حیات انسانی را به قیمت توجه به فرد مغفول نهاد و نه می توان فردیت انسان را در پای مصلحت جمعی قربانی کرد. تاکنون درباره شخصیت انسانی و فردیت او بسیار گفته ایم. این لازمه حداقلی عدالت است که بدون آن اساساً شخصیت انسانی ای باقی نمی ماند تا به دیگر جنبه های عدالت برسیم. ولی این بدین معنا نیست که جنبه اجتماعی زندگی فرد و آن بخش از وجود او را که در رابطه تنگاتنگ با منافع جمعی قرار دارد به کلی کنار بگذاریم. عدالت در حقیقت با تأمین شخصیت فردی و مد نظر قرار دادن مصلحت جمعی در پی ایجاد توازن میان نهاد حق و نهاد مصلحت است. این که اشاره شد که عدالت باید میان آزادی ها توازن برقرار کند، روی دیگر همین ادعاست. برای مثال، درست است که تک تک انسان ها حق آزادی بیان دارند، ولی زمانی که یک کشور درگیر جنگ است و کیان یک ملت، از جمله امنیت شخص اعمال کننده حق آزادی بیان، در خطر قرار دارد آیا می توان گردش آزاد اطلاعات را تحت عنوان حق آزادی بیان تضمین و تأمین کرد؟ همچنین، آیا می توان اجرای حقوق مالکیت و تجارت را تا آنجا تضمین و حمایت کرد که به آلودگی محیط زیست و به خطر افتادن سلامتی تک تک شهروندان، حتی سلامتی شخص اعمال کننده حق مالکیت و آزادی قرارداد، منتهی شود؟ پیداست که پاسخ منفی است. بدین سان، می توان گفت حق صرفاً متضمن ادعاهای

87. See Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Book 5.

همچنین، نک. کلی، تاریخ مختصر تنوری حقوقی در غرب، فصل های یک و دو.

فردی در قلمرو عدالت است.^{۸۸} به دیگر سخن، حق مقتضای حداقلی عدالت است.

توضیحات بالا، به طور کلی، به ما کمک می‌کنند قلمرو حق و محتوای حقوق را تا حدی مشخص نماییم. اگر بپذیریم که حق به عنوان جزئی از عدالت (به عنوان حداقل عدالت)، هرچند جزئی بسیار مهم،^{۸۹} در پی حمایت از «کرامت ذاتی و فاعلیت اخلاقی» افراد است، در این صورت لاجرم باید بپذیریم که حق دایره مدار شخصیت صاحب حق است و این شخصیت در یک شخص حقیقی وجود خارجی و عینی دارد. به دیگر سخن، فقط شخص حقیقی است که در عالم واقع و خارج تصمیم می‌گیرد و بر اساس تصمیم آزادانه خود عمل می‌کند. بی‌تردید در دنیای حقوقی و فرا حقوقی شخص غیر حقیقی یا مصنوعی یا حقوقی مانند شرکت‌های تجاری، وقف، خانواده و حتی جامعه به رسمیت شناخته می‌شود. ولی مذاقه در این شخصیت‌ها روشن می‌سازد که به لحاظ وجود شناختی و متافیزیکی از وجود عینی خارجی برخوردار نیستند. وجود آنها «اعتباری و وضعی» است و در جهان خارج نمی‌توان به وجود عینی، ملموس و مستقلاً به نام شرکت – مستقل از افراد و دارایی‌ها – یا به وجود عینی، ملموس و مستقلاً به نام جامعه – مستقل از افراد و روابط میان آنان – اشاره کرد. به تعبیر توماس هابز، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، قول و فعل شخص مصنوعی به نمایندگی از دیگری و نه از جانب خودش است. شخص مصنوعی به

88. Campbell, *Justice*, esp. as at p. 49.

۸۹. برای مثال، نک.

Steiner, *An Essay on Rights*; and Rasekh, "Rights as Building Blocks of Justice".

نمایندگی از شخص طبیعی سخن می گوید و عمل می کند.^{۹۰} دفاع از ادعای وجود عینی شرکت، وقف، خانواده یا جامعه بر فرض های خاص وجود شناختی و متافیزیکی استوار است که مدعیان این ادعا بایستی دلایل و براهین قوی و موجه برای آن اقامه کنند. ولی قبل از ارائه چنان دلایل و براهینی، مسلم این است که تنها انسان ها از خود آگاهی و اختیار به عنوان ویژگی های متافیزیکی عینی برخوردارند^{۹۱} و می توانند به عنوان فاعلین اخلاقی در عالم واقع دست به انتخاب های ارزشی بزنند.^{۹۲} بر این پایه، در میان نسل های مختلف حق نمی توان از برخی از ادعاها تحت عنوان حق دفاع کرد.^{۹۳} نسل های اول و دوم حق (حقوق مدنی / سیاسی و حقوق اجتماعی / اقتصادی) از حق های فردی تشکیل می شوند. این حق ها نمایانگر آزادی یا ادعاهایی هستند که فرد در مقابل دیگر افراد، جامعه یا دولت مطرح می سازد. نسل سوم حقوق (برای نمونه، حق بر زبان یا فرهنگ مشترک، توسعه و محیط زیست سالم) مبین حق هایی است که فرد بما هو فرد صاحب آنها نیست، بلکه مدعی اصلی حق، گروه و جامعه است و فرد به دلیل عضویت در آن گروه و جامعه است که می تواند مدعی حق های

۹۰. برای مثال نک.

Hobbes, *Leviathan*, p. 111.

۹۱. انکار وجود ویژگی اختیار در انسان اساساً بحث از اخلاق، عدالت، حقوق و فقه را منتفی می سازد، چراکه با فرض وجود اختیار است که می توان انسان را موجودی مسؤول و از این رو اعمال او را موضوع حسن و قبح ارزشی و اخلاقی دانست. برای بحث بیشتر و تفکیک میان آزادی و اختیار، نک. راسخ، محمد، «آزادی چون ارزش».

۹۲. متیو کریمر اصرار دارد که جامعه یا شخص حقوقی، وجود خارجی دارند. نک.

Kramcr, op.cit., See, in general, Cotterrell, *The Sociology of Law*; and "Law and Community: A New Relationship?", esp. as at pp. 367-375.

۹۳. برای نسل های مختلف حق، نک. والدرون، «فلسفه حق».

نسل سوم گردد. حال، از آنجا که حق اساساً برای حفاظت از کرامت و فاعلیت اخلاقی فرد (حقیقی) انسانی آمده است و این ادعا را تحت عنوان حق می‌توان موجه ساخت، بنابراین، بیشتر ادعاهای قابل دفاع تحت عنوان حق، در نسل اول و بخشی از نسل دوم مندرج است. از ادعاهای مندرج در حق‌های نسل سوم نمی‌توان تحت عنوان حق دفاع کرد. این البته به این معنا نیست که از ادعاهای مندرج در نسل‌های مختلف حق، بویژه نسل سوم، تحت هیچ عنوان ارزشی نمی‌توان دفاع کرد. همان طور که در بخش بعدی (ارزیابی حقوق مندرج در اسناد حقوق بشر بین‌الملل) خواهد آمد از ادعاهای مزبور تحت عناوین دیگری چون اهداف اخلاقی یا اقتضائات حداکثری عدالت می‌توان دفاع کرد. بحث بیشتر را به بخش مزبور واگذار می‌کنیم.

در آخر، بر اساس مباحث بالا، معلوم گردید که سؤال از قلمرو حق در نهایت با موضوع محتوا و نسل‌های ادعایی حق (از دیگر موضوعات فلسفه حق) ارتباط پیدا می‌کند. با این وصف، دو جزء دیگر از فلسفه حق، یعنی تئوری حق و محتوای حق، به لحاظ مفهومی و نظری با هم مرتبط می‌گردند. البته با توضیحاتی که در بالا آمد ممکن است تصور شود ارتباط صرفاً از سوی تئوری حق به محتوای حق جریان می‌یابد. ولی گفتنی است که هر دو جزء فلسفه حق بر فروض مختلف انسان‌شناختی و وجود شناختی بنا گردیده‌اند که تغییر در آن فروض، تغییر در مواضع مربوط به اجزای نامبرده را ضروری می‌سازد. لذا در مباحث بالا، هم در تئوری حق و هم در محتوای حق در امکان وجود عینی هویات جمعی تردید افکنده و به همین دلیل در وجود حق‌های ادعایی متعلق به جمع نیز شک روا داشته‌ایم. حال، چنانچه به دلیل اتخاذ موجه یک موضع خاص متافیزیکی بتوان برای

شخصیت‌های مصنوعی نیز مستقلاً خود آگاهی و اختیار عینی موجود در خارج در نظر گرفت، البته قلمرو حق گسترش خواهد یافت و تئوری حق نیز به نوبه خود باید تغییر یابد، عکس مسأله نیز صادق است.

در اینجا نیز می‌توان گفت گذشته از موافقت یا مخالفت با فروض مختلف متافیزیکی یا انسان شناختی، می‌توان به روشنی نوعی ارتباط و سازگاری میان اجزای مختلف فلسفه حق، دست کم میان دو جزء تئوری حق و محتوای حق، مشاهده کرد. با یادآوری ارتباط میان تئوری حق و معنای حق (که در بالا توضیح داده شد) و ارتباط آن با دو جزء فعلی، می‌توان تصویری پیچیده‌تر از سازگاری میان اجزای فلسفه حق ارائه داد. چنین می‌نماید که نوعی هم‌گرایی میان اجزای مختلف فلسفه حق وجود دارد و به دلیل نوع مواضع اتخاذ شده در حوزه‌های مختلف ارزش، وجود شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی است که نظریه پرداز به موضعی خاص در یکی از موضوعات فلسفه حق می‌رسد و از این رو باید موضع خود را در موضوعات باقی مانده با آن موضع خاص سازگار و متلائم سازد. پیداست که تغییر در هر یک از مواضع مستلزم تغییر و انطباق در دیگری است. اکنون، لازم است در پرتو تئوری حق پیشنهادی این نوشتار، ادعاهای مندرج در اسناد حقوق بشر بین‌الملل را که تحت عنوان حق معرفی گردیده‌اند ارزیابی نماییم.

۳- ارزیابی مختصر حق‌های مندرج در اسناد حقوق بشر بین‌الملل

بر پایه شرح و تفصیل اجزای مختلف تئوری حق در بالا، اکنون می‌توانیم به بررسی و ارزیابی ادعاهای مندرج در اسناد حقوق بشر بین‌الملل

تحت عنوان حق، بنشینیم. نخست، باید یادآوری نماییم که منظور از اسناد مذکور همان‌هایی است که در ابتدای مقاله نام بردیم، به علاوه پاره‌ای دیگر از اسناد وجود دارند که در جای خود بدانها ارجاع داده خواهد شد. دوم، پیداست که تئوری پیشنهادی در این نوشتار نمی‌تواند بر تمامی حق‌های مندرج در این اسناد مهر تأیید بزند. به دیگر سخن، بر پایه این تئوری فقط آن دسته از ادعاها را می‌توانیم تحت عنوان حق بپذیریم که ارتباط مستقیم با کرامت و فاعلیت اخلاقی انسان دارند. یعنی، بدون آنها کرامت و فاعلیت اخلاقی فرد لطمه می‌خورد و پایمال می‌گردد. ادعاهایی را که مستقیماً در این دایره نمی‌گنجند نباید با زبان حق بیان کرد. آنها می‌توانند و باید زبان خاص خودشان را داشته باشند. بکارگیری بیش از حد مفهوم حق، موجب ادعاهای افراطی و بدون پایه تحت عنوان حق می‌گردد که به دلیل ناصحیح بودن اقدام برای عملی ساختن یا عدم امکان برآورده ساختن آنها در نهایت به بی‌باوری نیازمندان واقعی به پشتیبانی حق، بی‌اعتباری زبان حق و همچنین درهم آمیختگی نظری، منجر می‌شود.⁹⁴

در ابتدای بحث به سه گروه از حقوق اشاره کردیم. اکنون، در پرتوی تئوری بالا سه گروه مزبور را به ترتیب، به ادعاهای «پذیرفتنی»، «مناقشه‌بردار» و «ناپذیرفتنی» تقسیم می‌کنیم. یکم، ادعاهای پذیرفتنی در اسناد حقوق بشر بین‌الملل آنهایی هستند که به درستی می‌توان آنها را «اقتضائات حداقلی عدالت» یا «حق به معنای صحیح و دقیق کلمه» نامید. آنچه تحت عنوان حق در این گروه مطرح می‌شود با اصل کرامت و

94. See James, "Rights as Enforceable Claims", p. 133; and Wellman, *The Proliferation of Rights*, ch. 7.

فاعلیت انسان ارتباط مستقیم و ضروری دارد. بدون اعمال این حق‌ها، گوهر انسانی شخص حفظ نمی‌شود. باید این گونه حق‌ها فراهم باشند تا شخص انسانی به منزله یک موجود ذاتاً ارزشمند از حداقل شرایط برای زندگی‌ای در خور آن ارزش برخوردار بوده و بتواند مؤلف زندگی خود باشد. همانطور که گفته شد بدون حق مانند حق تابعیت، انسان‌ها اساساً فرصت و توان تصمیم‌گیری مستقل، پی‌گیری تصمیمات و استقرار لازم برای این دو را نخواهند داشت. تمامی مواردی که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر آمده و در پی فراهم آوردن شرایط ضروری و لازم برای حفظ کرامت و فاعلیت اخلاقی انسان است از دید تئوری مورد دفاع این مقاله به عنوان «حق» پذیرفتنی است. برای نمونه، بسیاری از حقوق مدنی و سیاسی در این دسته می‌گنجند. دوم، ادعاهای مناقشه‌بردار در نظام یادشده هستند که در حقیقت عمدتاً مبین «قتضائات حداکثری عدالت و انصاف» هستند. وقتی با این ادعاها در نظام بین‌الملل حقوق بشر مواجه می‌شویم نمی‌توانیم با قاطعیت بگوییم برای تأمین و حفظ کرامت ذاتی و فاعلیت اخلاقی انسان ضروری‌اند یا نه. این مسأله تقریباً به طور کامل به زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی یک جامعه وابسته است که آیا آنقدر در آن جامعه امکانات مادی و نهادی وجود دارد و آیا مسأله مورد نظر حائز اهمیت حیاتی در زندگی آنهاست و آیا من حیث‌المجموع در مدیریت منابع به این نتیجه رسیده‌اند که پاره‌ای از ادعاها را در قالب حق اعمال کنند یا نه؟ آنچه مسلم است بسیاری از ادعاهایی از این دست مانند ادعا نسبت به ارتقای شغلی یا پرداخت برابر ادعاهایی منصفانه و مبتنی بر عدالتند. اما آیا هر اقتضای عدالت را می‌توان تحت عنوان حق و با زبان حق بیان کرد؟ اگر کسی از

اتوبوس شرکت واحد استفاده کند و بلیط ندهد قطعاً عملی خلاف عدالت انجام داده است. اما آیا می‌توانیم بگوییم تک تک افراد جامعه علیه این شخص «حق بر گرفتن بلیط» دارند؟ باید توجه داشت که اگر در این قالب سخن بگوییم منظورمان این است که بلیط ندادن آن شخص به کرامت و فاعلیت اخلاقی دیگران مستقیماً لطمه وارد می‌سازد؟ آیا واقعاً این‌گونه است؟ قطعاً عدالت ایجاب می‌کند که آن فرد بلیط بدهد، اما ترک این فعل مستقیماً موجب لطمه به آن ارزشهای بنیادین نمی‌شود؛ کرامت و فاعلیت کسی به نحو مستقیم و ضروری در خطر نمی‌افتد. لذا وقتی با این‌گونه ادعاها تحت عنوان حق مواجه می‌شویم بایستی با وسواس بسیار مسأله را مورد مذاقه قرار دهیم و به راحتی به عنوان حق نپذیریم. سوم، ادعاهای ناپذیرفتنی در نظام حقوق بشر بین الملل هستند که در حقیقت «آمال و آرزوهای اخلاقی» را بیان می‌کنند. ادعا نسبت به بالاترین حد قابل حصول بهداشت تن و روان ممکن است به لحاظ اخلاقی قابل دفاع باشد، اما به هیچ وجه نمی‌توان گفت بدون بالاترین حد بهداشت تن و روان، ارزش ذاتی انسان یا شخص بودن او پایمال می‌گردد. حداقل بهداشت امر دیگری است اما بالاترین حد را نمی‌توان در ارتباط مستقیم و ضروری با کرامت و فاعلیت اخلاقی انسان قرار داد. حق بر کار و شغل نیز همین‌طور است. همان‌طور که در بالا آمد، آنچه کرامت و فاعلیت ما را به خطر می‌اندازد فقدان منابع حداقلی و لازم است. از این رو، انسان‌ها حق بر تأمین حداقل منابع دارند. حال اگر این منابع از طریق غیر از کار برای انسان تأمین گردد، آیا باز هم می‌توان از حق کار سخن گفت؟ البته می‌توان از دید اقتصادی، اجتماعی یا روان‌شناختی بر لزوم کار استدلال کرد، ولی سخن

گفتن از کار تحت عنوان حق محل تردید است. همچنین، می‌توان از حق بر آزادی انتخاب شغل و مصونیت در برابر تحمیل شغل یا کار اجباری دفاع کرد، ولی این دو هیچ‌کدام به معنای حق - ادعای کار نیست که در مقابل تکلیف فراهم آوردن وسایل و زمینه‌های آن را بر حکومت و جامعه تحمیل می‌کند. حق بر انتخاب شغل یک حق - آزادی است و حق بر عدم تحمیل کار اجباری یک حق - مصونیت است که البته هر دو در پرتو تئوری مطرح در این نوشتار، قابل دفاع‌اند.

به بیانی دقیق‌تر، می‌توان این چنین نتیجه گرفت که ادعاهایی که برای تأمین و حفظ عناصر تشکیل دهنده فاعلیت اخلاقی انسان لازمند، جزو ادعاهای پذیرفتنی تحت عنوان حق هستند. در مقایسه، ادعاهایی که به منظور گسترش پهنه عناصر مزبور مطرح شده‌اند، جزو ادعاهای مناقشه‌بردار تحت عنوان حق هستند. چراکه، عمدتاً به شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی واحد سیاسی محل استقرار افراد بستگی دارند. دو نوع ادعاهای یادشده البته در دایره عدالت می‌گنجند: اولی حداقلی از آن را می‌پوشاند و دومی به سمت پوشاندن حداکثر آن در حرکت است. در آخر، ادعاهایی که مستقیماً به عناصر سه‌گانه مزبور بر نمی‌گردند، ادعاهایی ناپذیرفتنی تحت عنوان حق هستند.

در نتیجه، همان‌طور که در صدر نوشتار اشاره نمودیم اگر بخواهیم با نظام بین‌المللی حقوق بشر یک برخورد فعال و نه منفعل داشته باشیم باید پس از پایه‌گذاری و دفاع از یک تئوری حق به سراغ ادعاهای مندرج در آن اسناد برویم و با معیارهای برآمده از این تئوری دست به گزینش زده و با نظام مذکور وارد یک تعامل پویا و زایا بشویم. از این رو و با وصف

فوق الذکر، به شرح و بیان برخی از ادعاهای مندرج در اسناد حقوق بشر بین الملل در قالب دسته بندی سه گانه بالا، می پردازیم و بررسی جامع ادعاهای مزبور را به مقالات و پژوهش های بعدی وا می گذاریم.

۱-۳- ادعاهای پذیرفتنی

آن دسته از ادعاها که مستقیماً با ارزش ذاتی و شخص بودن انسان مرتبط اند، حق به معنای صحیح و دقیق کلمه هستند. پیشتر به حق تابعیت و حق بر شکنجه نشدن اشاره نمودیم که بدون آنها اساس استقلال و آزادی فرد ویران می گردد. تمامی حق هایی که در اسناد بین المللی به منظور تأمین و حفظ استقلال و آزادی فاعلان اخلاقی و حداقل منابع ضروری برای حفظ این دو عنصر، آمده اند در این دسته از ادعاها می گنجند و از این رو قابل دفاع و پذیرفتنی اند. اینها همان حقوق حداقلی، یا به تعبیر دقیق تر مقتضای حداقلی عدالت، هستند که برای حفظ کرامت و شخصیت انسان (که همانا گوهر انسان بودن اوست) آمده اند، به درستی عنوان حق را با خود حمل می کنند و بایستی به تمامی طرق مشروع از آنها دفاع کرد. بهترین سبک دفاع البته وارد ساختن آنها در نظام حقوقی داخلی یک کشور است. اجازه دهید به نمونه هایی دیگر از این دسته اشاره کنیم.

بر اساس ماده ۴ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۸ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، بند ۱ ماده ۶ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر و ماده ۴ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بردگی ممنوع است و هر انسانی حق بر حمایت در مقابل بردگی دارد. همان گونه که در بخش دوم آمد، مهم ترین شکل ابزار قرار دادن انسان، برده ساختن اوست. لذا، لازم است در

قالب حق - مصونیت در برابر بردگی از این عمل جلوگیری شود. درست به دلیل منع بردگی است که نمی‌توان هیچ فرد را به کار اجباری واداشت (ماده ۸ میثاق مدنی و سیاسی و بند ۲ ماده ۶ کنوانسیون آمریکایی) یا (برای نمونه، مطابق بند ۳ ماده ۷ کنوانسیون آمریکایی) وی را بدون دلیل موجه دستگیر یا حبس کرد. یکی دیگر از حقوق مذکور در اسناد بین‌المللی، حق مالکیت است. طبق ماده ۱۷ اعلامیه جهانی، هر انسانی حق دارد به تنهایی یا با دیگران مالک اموال گردد. گفتنی است نتیجه پذیرش تئوری حق، قبول مالک شدن انسان بر بخشی از منابع موجود در طبیعت و همچنین بر نتایج کار خود است. محروم ساختن فرد از مالکیت بر نتایج تلاش‌هایش به معنای انکار استقلال، آزادی و بالمآل ارزش غایی اوست.^{۹۵} به همین دلیل است که برای نمونه، وفق بند فرعی (ج) از بند ۱ ماده ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، افراد حق بر حمایت از منافع ناشی از تولیدات علمی، ادبی یا هنری خود دارند. به علاوه، همان طور که پیشتر آمد، پیگیری استقلال و آزادی مزبور در درجه نخست مستلزم تسلط بر حداقلی از منابع موجود است. مالکیت قوی‌ترین شکل در تأمین و حفظ تسلط مذکور است و مانع از دست‌اندازی دیگران در دارایی‌های حداقلی فرد می‌گردد.^{۹۶}

مطابق بند ۱ از ماده ۱۲ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، فرد

۹۵. برای مثال، نک.

Rawls, *A Theory of Justice*, esp. as at p. xvi.

۹۶. بنابراین، بر اساس مقتضیات حداکثری عدالت (یعنی آن دسته از اقتضائات عدالت که در قالب حق قابل بیان نیستند و به افقی بیش از فرد نظاره می‌کنند) می‌توان در آن بخش از دارایی‌ها که از آستانه دارایی‌های حداقلی عبور کرده‌اند مثلاً در قالب وضع و اخذ مالیات دخل و تصرف نمود.

حق - مصونیت بر خلوت شخصی، خانواده، منزل و مکاتبات فردی خود دارد. در ماده ۱۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی و ماده ۱۱ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر نیز صراحتاً از حق فرد بر حریم شخصی و در ماده ۸ کنوانسیون اروپایی از حق بر احترام به حریم شخصی، حریم خانوادگی، منزل و مراسلات، سخن به میان آمده است. از آنجا که بدون وجود یک حوزه شخصی حمایت شده اساساً نمی‌توان از استقلال شخصیتی انسان سخن گفت، بنابراین، حق بر حریم شخصی کاملاً در عداد حق‌های پذیرفتنی قرار می‌گیرد. بند ۱ از ماده ۱۸ میثاق حقوق مدنی و سیاسی از جمله به حق بر آزادی دینی اشاره کرده است. اگرچه در معنا و تفسیر آزادی دینی اختلاف نظر وجود دارد ولی فی الجمله می‌توان ادعا کرد که یکی از انتخاب‌های بسیار مهم انسان در طراحی و عملی ساختن یک زندگی خوب (از دید خود او، یعنی از دید «اول شخص» و نه «سوم شخص») انتخاب رویکرد متافیزیکی به عالم، گزینش نظام معنویت و پرستش که عالی‌ترین تجربه‌های وجودی او را در بر می‌گیرد و مشخص نمودن مجموعه ارزشی راهنمای عمل برای خود است. چنین انتخابی البته نمی‌تواند تحت هیچ عنوانی بهتر از حق آزادی دینی بیان شود. میثاق حقوق اقتصادی در بند فرعی (الف) از بند ۱ ماده ۸ مدعی حق فرد بر تشکیل و پیوستن به اتحادیه‌های کارگری شده است. بدین وسیله فرد می‌تواند تصمیم فردی خود مبنی بر پیوستن به گروهی خاص را عملی سازد. از این رو، می‌توان گفت حق مزبور مصداقی است از حق تشکیل و پیوستن به اجتماعات و انجمن‌ها که بی‌تردید از تجلیات اراده آزاد و شخص بودن انسان است.

افزون بر این، طبق ماده ۹ میثاق حقوق اقتصادی همه افراد حق بر

تأمین اجتماعی، از جمله بیمه‌های اجتماعی، دارند. موارد اصلی مطرح در حوزه تأمین اجتماعی و بیمه‌های مربوط از قبیل بیمه بیکاری، بیمه از کار افتادگی یا بیمه مسکن در حقیقت در راستای تأمین حداقل منابع لازم برای زندگی فرد هستند. بدون این گونه حمایت‌ها بخشی از افراد جامعه که در پاره‌ای از کشورها بخش قابل ملاحظه‌ای از جمعیت را تشکیل می‌دهند، هرگز به آستانه شرایط لازم برای بقا به منزله یک موجود انسانی نمی‌رسند. از این رو، به جرأت می‌توان ادعا کرد که بسیاری از ادعاهای مطرح تحت عنوان حق بر تأمین اجتماعی برخاسته از اقتضائات حداقلی عدالت‌اند و لذا به عنوان حق قابل قبول هستند. ادعای بند فرعی (الف) از بند ۱ ماده ۱۵ میثاق حقوق اقتصادی در خصوص حق فرد بر مشارکت در حیات فرهنگی نیز در صورتی که به مثابه حق - آزادی فرد تلقی و تفسیر شود، قابل دفاع در قالب تئوری پیشنهادی این نوشتار است.^{۹۷} بر اساس بند ۱ از ماده ۵ کنوانسیون آمریکایی، افراد حق بر احترام به سلامت جسمی، روانی و اخلاقی خود دارند. پیداست که عدم مصونیت در مقابل تعرض به هر یک از وجوه مزبور به معنای مضمحل شدن شخصیت انسان است و از این رو بایستی در قالب حق به مثابه ادعای تضمین شده و حاکم، از وی در مقابل تعرضات مذکور حمایت نمود. در ماده ۸ از این کنوانسیون حق فرد بر محاکمه عادلانه و اصول و قواعد مربوط به آن ذکر گردیده‌اند. این حق که در دیگر اسناد^{۹۸} نیز به خوبی شرح و تفصیل یافته، در حقیقت در جهت

۹۷. به نظر نمی‌رسد بتوان از ادعای مندرج در بند فرعی (ب) از بند ۱ فوق‌الذکر مبنی بر بهره‌مندی از منافع حاصل از پیشرفت‌های علمی و کاربردهای آن، تحت عنوان حق به معنای درست کلمه دفاع کرد.

۹۸. برای مثال، در ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی.

فراهم آوردن حق فرد بر آزادی و امنیت شخصی^{۹۹} است و عمده موارد مذکور در ذیل آن به درستی در زمره حقوق پذیرفتنی قرار می گیرند.

در پایان، به ادعای مذکور در بند (ب) از ماده ۱۳ منشور عربی حقوق بشر اشاره می کنیم. این بند مقرر می دارد که انجام آزمایشات پزشکی و علمی بر روی اشخاص بایستی بر اساس رضایت کامل آنان باشد. اگرچه حق ناشی از این ماده، یعنی حق بر رضایت کامل در موارد یادشده، برای حفظ فاعلیت انسانی ضروری است و از این حیث به عنوان یک حق به معنای درست کلمه قابل دفاع است، ولی قید «کامل» صرفاً یک شرط لازم برای رضایت است. بدین منظور لازم است قید «آگاهانه» به حق مزبور اضافه شود تا شرایط حداقلی لازم و کافی برای حمایت از تصمیم مستقل و آزاد فرد فراهم آید. اکنون به بحث از آن دسته از ادعاهای مندرج در اسناد بین المللی می پردازیم که اگرچه به طور کلی از اقتضائات و لوازم عدالت اند و از این حیث با مبانی حق بیگانه نیستند، ولی پذیرفتن آنها به عنوان حق قابل مناقشه و تردید است.

۳-۲- ادعاهای مناقشه بردار

ادعاهای مناقشه بردار تحت عنوان حق در اسناد و نظام بین المللی حقوق بشر، آن دسته از ادعاها هستند که مقتضای عدالت و انصاف اند مانند ادعای پرداخت مساوی برای کار مشابه اما چون در صدد توسعه مرزهای عناصر مؤلفه شخصیت انسان هستند، معلوم و قطعی نیست که بتوان از آنها با عنوان حق دفاع کرد. این درست است که عدالت اقتضا می کند بدون

۹۹. این حق، برای مثال، در ماده ۵ کنوانسیون اروپایی مندرج است.

وجود ویژگی یا مرجحات خاص، مزد کار مشابه، یکسان پرداخت شود ولی به نظر نمی‌رسد عدم وجود چنین چیزی استقلال، آزادی یا منابع یک فرد را با تهدید جدی و بنیادین روبرو سازد. ادعاهای قابل طبقه‌بندی در این دسته در حقیقت از اقتضائات حداکثری عدالت‌اند و در انطباق آنها با ویژگی‌های حق به معنای درست کلمه تردید وجود دارد. در ابتدای مقاله ادعاهایی چون حق بر شرایط عادلانه کار، حق بر ارتقای شغلی بر اساس شایستگی و حق بر پرداخت مساوی برای کار مشابه را در ردیف ادعاهای مناقشه‌بردار آوردیم. در زیر تلاش می‌کنیم به چند نمونه دیگر از این گونه ادعاها اشاره نماییم.

در ارتباط با مسائل مربوط به کار، ماده ۲۴ اعلامیه جهانی برای هر فرد حق بر استراحت و تفریح، کار محدود، تعطیلات با پرداخت حقوق، قائل است. بی‌تردید موارد اعلامی در ماده مذکور و موارد دیگری که در اسناد حقوق بشر آمده‌اند و به دنبال ایجاد شرایط کاملاً عادلانه در محیط کار هستند، از اقتضائات عدالت‌اند. ولی تضمین همه این موارد تحت عنوان حق کاملاً به شرایط یک کشور بستگی دارد و شاید نتوان تک تک آن موارد را بدون در نظر گرفتن وضعیت کلی توزیع منابع و هزینه‌های مربوط، تضمین کرد. با این وصف، در حق نامیدن آنها تردید وجود دارد.

مطابق ماده ۸ اعلامیه جهانی، همه افراد دارای حق بر جبران خسارت ناشی از تجاوز به حقوق قانونی خود هستند. همچنین در بند ۶ ماده ۱۴ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، هر فرد از حق بر پرداخت غرامت در صورت محاکمه ناعادلانه و اجرای مجازات مربوط، برخوردار است. در مورد این گونه ادعاها باید تذکر داد که اگر در یک جامعه یک نظام تأمین

اجتماعی کارآمد وجود داشته باشد که در حقیقت خسارات وارد به فرد را تا حد خوبی جبران می کند، دیگر نمی توان گفت که این «حق» فردی است که مبنای جبران خسارت می باشد. اصول عدالت و انصاف اقتضا می کنند که خسارت فرد مزبور جبران شود ولی ورود این خسارت به معنای پایمال شدن «شخصیت و فاعلیت اخلاقی» او نیست. به همین دلیل است که در طول تاریخ ادعای جبران خسارت به راحتی تحت عنوان لازمه عدالت و انصاف، بیان و اجرا شده است.

همچنین، ماده ۲۶ اعلامیه جهانی از حق بر آموزش سخن می گوید و بند اول ماده ۹ اعلامیه حقوق بشر اسلامی قاهره مقرر می دارد که جامعه و دولت مکلف به ارائه آموزش هستند. مفهوم مواد مذکور این است که شهروندان نسبت به آموزش دارای حق - ادعا هستند و در مقابل ادعای آنان جامعه و دولت موظف به تأمین شرایط و وسایل آموزش است. شاید بتوان بر اساس اصول عدالت توزیعی نشان داد که همه افراد عضو در یک جامعه سیاسی سزاوار دریافت آموزش هستند، ولی حمایت از این دیدگاه تحت عنوان حق محل تردید است. نخست، نبود آموزش ضرورتاً و مستقیماً به پایمال شدن شخصیت و فاعلیت اخلاقی افراد منتهی نخواهد شد. دوم، اگر هم ارتباط آموزش با شخص بودن شهروندان جدی فرض شود، همه چیز به شرایط جامعه یادشده بستگی دارد. این شرایط دست کم به اقتصاد آن جامعه مربوط می شود و بدون فراهم بودن امکانات کافی اقتصادی نمی توان ادعای مربوط به آموزش را جزو ادعاهای تضمین شده و حاکم بر دیگر ادعاهای افراد، به حساب آورد.^{۱۰۰}

۱۰۰. لازم به ذکر است که بسیاری از حقوق اجتماعی و اقتصادی که از مصادیق حق - ادعاها هستند و

براساس بند ۱ از ماده ۱۱ میثاق حقوق اقتصادی از جمله حقوق هر فرد، حق بر بهبود مستمر شرایط زندگی است. درست است که می‌توان ادعا بر غذا، لباس و سرپناه را به عنوان ادعاهای فراهم کننده حداقل منابع لازم برای زندگی، حق به معنای درست کلمه به حساب آورد. لکن، ادعا نسبت به بهبود مستمر شرایط زندگی، اگرچه ممکن است مقتضای عدالت و انصاف باشد ولی تضمین آن توسط حکومت در بسیاری از موارد اساساً امکان‌پذیر نیست. ماده ۳۰ منشور عربی، دولت را مکلف به تضمین حق همه افراد بر «تأمین اجتماعی جامع»، نموده است. در بالا از ادعاهای اصلی مربوط به تأمین اجتماعی، به دلیل ضرورت آنها در فراهم آوردن حداقل منابع برای افراد، تحت عنوان حق به معنای دقیق کلمه دفاع نمودیم. با این حال، قید «جامع» برای تأمین اجتماعی که در ماده یادشده آمده است، ادعای برخاسته از آن را به عنوان یک حق، مناقشه بردار می‌سازد. یکم، معلوم نیست تعریف دقیق یک نظام جامع تأمین اجتماعی چیست. دوم، در صورت قابلیت تعریف و تحدید حدود موضوع، وجود منابع کافی برای عملی ساختن آن محل تردید است. سوم، به رغم فراهم بودن منابع کافی نمی‌توان گفت تمامی موارد قابل ذکر تحت عنوان تأمین اجتماعی و بیمه‌های مربوط، برای حفظ عناصر شخصیت انسان ضروری‌اند.

به طور کلی، پذیرفتن ادعاهایی از قبیل آنچه در بالا آمده است کاملاً به شرایط و امکانات موجود فرهنگی، سیاسی و اقتصادی یک جامعه وابسته

اجرای آنها بار سنگینی را بر دوش دولت می‌گذارد، مانند حق مسکن، قابل طبقه‌بندی تحت عنوان ادعاهای مناقشه بردار هستند. متأسفانه بسیاری از این حق‌ها بدون مذاقه کافی و فارغ از توجه به شرایط کشورها در قوانین اساسی اخیرالتصویب (مانند قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) آمده است.

است. از دیگر سو، حق نام گرفتن این گونه ادعاها در برخی از جوامع از ماهیتی تاریخی برخوردار است. به این معنا که در این گونه جوامع فرهنگ و ساختار سیاسی به گونه‌ای شکل گرفته است که برخی از اقتضائات حداکثری عدالت را نیز با زبان حق بیان می‌کنند. حق‌هایی از این دست را به راحتی نمی‌توان برای همه جوامع، بویژه جوامع فقیر، تجویز کرد، چه ممکن است عواقب منفی فراوانی از طرح چنین ادعاهایی ناشی شود یا نظام اقتصادی و اجتماعی رایج آنان را از کارآمدی نسبی آن نیز محروم سازد.^{۱۰۱} شاید به همین دلیل است که پروفیسور دورکین حتی برخی از حق‌های پذیرفتنی را نیز بر اساس روند تاریخی شکل‌گیری آنها قابل توضیح می‌داند.^{۱۰۲}

حال، پس از بررسی ادعاهای پذیرفتنی و مناقشه‌بردار تحت عنوان حق که هر دو برخاسته از اصول و مبانی عدالت‌اند، لازم است به آن دسته از ادعاها بپردازیم که به نظر می‌رسد مبین آرزوها و ایده‌آل‌های اخلاقی در حیات اجتماعی بشر باشند.

۳-۳- ادعاهای ناپذیرفتنی

ادعاهای ناپذیرفتنی تحت عنوان حق در اسناد و نظام بین‌المللی حقوق بشر، آن دسته از ادعاها هستند که نبود آنها خللی در کرامت و فاعلیت انسان وارد نمی‌سازد. این ادعاها در حقیقت بیانگر آمال اخلاقی فرد یا اجتماع هستند مانند حق بر عالی‌ترین سطح بهداشت تن و روان که شاید

۱۰۱. نک. والدرون، «فلسفه حق».

102. See Dworkin, "The Threat to Patriotism", p. 7.

بشر تا پایان عمر خود نیز بدانها نائل نگردد. علاوه بر مثال‌هایی که در ابتدای نوشتار آمد (حق بر عالی‌ترین سطح بهداشت و حق کار)، به مواردی دیگر در اسناد بین‌المللی فوق‌الذکر اشاره می‌نماییم. گفتنی است که احصای تمامی موارد ناپذیرفتنی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر محتاج بررسی و غور کافی در تک تک حق‌های ادعایی در آن اسناد در پرتوی تنوری پیشنهادی این نوشتار است که از حوصله این مقال خارج است. از طرفی، شک در برخی از حق‌ها که برای مدت‌های مدید درون نظام‌های حقوقی مختلف جای گرفته‌اند و در عالم و زبان حقوقی تحت عنوان حق بکار می‌روند، به نوبه خود بسیار اختلاف برانگیز است. لذا در جدا ساختن ادعاهای ناپذیرفتنی مذاقه و وسواس بسیار باید به خرج داد. این امر را به تحقیقات و مقالات دیگر وامی‌گذاریم و در اینجا از باب نمونه به ذکر شماری از آنها بسنده می‌کنیم.

بر اساس بند یک ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی «هرگونه تبلیغات برای جنگ به موجب قانون ممنوع است». نخست، به سختی بتوان ادعای مزبور را در قالب یک حق بیان کرد. دوم، ارتباط مستقیم و ضروری با مسأله شخص بودن انسان در این ادعا دیده نمی‌شود. سوم، در مورد طرفداری از جنگ عادلانه چه می‌توان گفت؟ منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم در بند یک ماده ۲۳ مدعی شده است که همه انسان‌ها دارای حق بر صلح و امنیت ملی و بین‌المللی هستند. اگرچه می‌توان با اتکا بر حق شخصی افراد به یک حق جمعی (مجموعی) به امنیت قائل شد، ولی آیا می‌توان از چیزی به نام حق بر صلح نام برد؟ اگر کشوری در مقابل تجاوز تصمیم به دفاع بگیرد، آیا می‌توان گفت به حق شهروندان بر

صلح تجاوز کرده است؟

همین طور، میثاق بین‌المللی حذف تمامی اشکال تبعیض نژادی^{۱۰۳} در بند فرعی ششم از بند (د) ماده ۵، دولت‌ها را به تأمین حق بر ارث برای همه شهروندان به دور از هرگونه تبعیض نژادی، موظف کرده است. به نظر می‌رسد از حق بر ارث تحت هیچ یک از عناوین حق - آزادی و حق - ادعا نمی‌توان دفاع کرد. از یک سو، شهروند ثروتمندی که از آینده مادی فرزندان خود مطمئن است و از این رو می‌خواهد اموال خود را به یک مؤسسه خیریه یا فرهنگی هبه کند، به هیچ وجه به شخصیت و فاعلیت اخلاقی این فرزندان تجاوز نکرده است و آنان نمی‌توانند از حق - ادعای خود در مقابل موصی دفاعی معقول کنند. از دیگر سو، اگر بر اساس یک تئوری اجتماعی و اقتصادی توجیه پذیر بخواهیم با منع ارث، تمامی نسل‌ها را در جمع‌آوری مال و استفاده بهینه از آن تشویق کنیم (ادعایی که زمانی توماس جفرسون در آمریکا مطرح ساخت) و یا این که بدین وسیله به بازتوزیع ثروت و گسترش عدالت دست یازیم، مشکل بتوان از حق - آزادی موصی به وصیت و به ارث گذاردن اموال برای فرزندان دفاع کرد.^{۱۰۴} شگفت این که مطابق ماده ۱ پروتکل شماره ۱ الحاقی به کنوانسیون اروپایی حقوق بشر،^{۱۰۵} حق فرد به تمتع از متصرفات خود به مصلحت عمومی، قانون و اصول حقوق بین‌الملل محدود شده و به دولت

103. International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (1965).

۱۰۴. برای استدلال علیه «حق وصیت» در سنت لیبرتاریانیم (آزادی گرای)، بویژه توسط پروفیسور هیلل اشتاینر، نک.

Steiner, *An Essay on Rights*, pp. 250-258; and Wellman, *An Approach To Rights*, ch. 1.

105. Protocol 1: Enforcement of certain Rights and Freedoms not included in Section 1 of the Convention (1952).

حق داده شده است تا در راستای منافع عمومی، اخذ مالیات یا تحمیل مجازات در مالکیت محدودیت ایجاد کند. در همین راستا، شاید بتوان استدلالی مشابه یعنی استدلالی مبتنی بر ایجاد و حفظ نظم و عدالت علیه حق بر آزادی جابجایی و اقامت در درون مرزهای یک کشور ارائه نمود. این حق در اسناد مختلف مانند بند ۱ ماده ۱۳ اعلامیه جهانی، بند ۱ ماده ۱۲ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، بند ۱ ماده ۱۲ منشور آفریقایی و بند ۱ از ماده ۲ پروتکل شماره ۴ الحاقی به کنوانسیون اروپایی^{۱۰۶} آمده است. اگر برنامه‌ریزی اقتصادی و محیط زیستی مستلزم محدودیت در جابجایی افراد در درون مرزهای یک کشور باشد و در عین حال خللی در آزادی‌های بنیادین و منابع در دسترس آنان وارد نسازد، آیا باز هم می‌توان بر حق بر جابجایی پای فشرده؟

در آخر، بند (الف) از ماده ۱۷ اعلامیه قاهره مقرر می‌دارد که افراد حق بر محیطی مبری از گناه و فساد اخلاقی دارند. این البته آرزو و هدف اخلاقی بسیار متعالی‌ای است که تک تک شهروندان در یک محیط سالم اخلاقی زندگی کنند، ولی نمی‌توان ادعا کرد که نبود یک محیط سالم اخلاقی یا وجود یک محیط کمتر اخلاقی، نافی شخص بودن فرد است. بر عکس، حتی می‌توان ادعا نمود که فاعلیت اخلاقی فرد در محیط‌های کمتر اخلاقی معنای روشن‌تری می‌یابد و در این گونه محیط‌ها فرد با فراروی خود داشتن گزینه‌های مختلف اخلاقی و غیر اخلاقی، حس دقیق‌تری از شخص بودن دارد. همچنین، در بند (ب) از ماده ۴ اعلامیه جهانی اسلامی از حق اعتراض به بی‌عدالتی و در بند (ج) از همین ماده از حق و تکلیف تک‌تک

106. Protocol 4: Protecting certain Additional Rights (1963).

اشخاص در دفاع از حقوق افراد و جامعه سخن به میان آمده است که هر دو از فضایل اخلاقی‌اند و اطلاق حق به عناوین مذکور غریب به نظر می‌رسد. نتیجه این که، درست است عالی‌ترین سطح بهداشت جسمی و روانی، مطلوبیت داشتن کار و پیشه، پرهیز از جنگ، تلاش برای صلح، تقسیم شخصی اموال و دارایی‌ها پس از مرگ، وجود محیط سالم اخلاقی و امثالهم در زمره اهداف و آرزوی‌های اخلاقی قرار دارند، ولی نه تنها نمی‌توان از آنها تحت عنوان حق به منظور حمایت مستقیم و ضروری از هسته اصلی شخصیت انسان سخن گفت، بلکه اقتضاء عدالت و انصاف دانستن آنها نیز محل تردید است.

۴- نتیجه

در این مقاله توضیح داده شد که گریز و گزیری از کنش متقابل با حقوق بشر بین الملل نیست. کنش متقابل مستلزم ارائه یک تئوری قابل دفاع از حق است. این تئوری بر اساس اصل کرامت ذاتی انسان و فاعلیت اخلاقی او ارائه گردیده که حق را به منزله مقتضای حداقلی عدالت به تصویر می‌کشد. حق از این دیدگاه حائز چهار خصیصه ابزاری، فردی، بی‌طرفی اخلاقی و حداقلی است.

نخست، حق در تئوری حاضر طریقت دارد. به این معنا که در خدمت ارزش‌های بنیادین قرار دارد و بدون آنها خود موضوعیتی ندارد. از این رو خصیصه نخستین حق، ابزاری یا آلی بودن آن است. به جرأت می‌توان گفت - هرچند تصور آن بسیار سخت است ولی فرض محال نیز محال نیست - اگر روزی در ادامه تطور حیات اجتماعی انسان بتوان بدون

تمسک به مفهوم و نهاد حق، ارزش‌های بنیادین مطرح در تئوری حاضر را برآورده ساخت، دیگر نیازی به مفهوم و نهاد مزبور نیست. لذا، نبایستی درخت‌ها مانع از دیدن جنگل شوند. ضروری است دائماً تئوری و مصادیق حق را در پرتو ارزش‌های یادشده، تحلیل و ارزیابی مجدد نمود.

دوم، حق به منظور تأمین و حفظ کرامت و شخصیت فردی انسان‌ها در مقابل حکومت و جامعه طراحی شده است. بدین جهت، خصیصه بعدی حق، فردگرا بودن آن است. جمع از آن جهت که جمع است البته منافع و مصالحی داراست که بایستی به طریقی متناسب با آن هویت و اقتضائات ناشی از حیات جمعی، تأمین و حفظ گردند. سوم و درست به دلیل خصیصه دوم، هرچند حق مقتضای عدالت است ولی بخش کوچکی از این سرزمین را اشغال می‌کند. لذا خصیصه سوم حق، حداقلی بودن آن است و تمامی لوازم و اقتضائات عدالت در زندگی بین انسانی را بیان نمی‌کند. این امر مستلزم بیان یک تئوری عام عدالت است که هر دو جنبه فردی و اجتماعی زندگی انسان را در بر گیرد و در پی ایجاد توازن میان حق فرد و مصلحت جامعه باشد. چهارم، تضمین فاعلیت اخلاقی انسان مستلزم وانهادن قضاوت اخلاقی در خصوص محتوای انتخاب‌های فرد به خود اوست و آلا اساساً نمی‌توان از استقلال و آزادی فرد و در نتیجه از حاکمیت وی بر سرنوشت خود سخن گفت. با این وصف، خصیصه چهارم حق، بی‌طرفی اخلاقی آن است.

افزون بر این، به نظر می‌رسد اجزای مختلف فلسفه حق تحت عناوینی چون معنای حق، تئوری حق و محتوای حق در یک رابطه همگرا - اگر نگوییم کل‌گرا - با یکدیگر قرار دارند. به دیگر سخن، انتخاب یک

دیدگاه خاص در هر یک از اجزای مزبور مستلزم انتخاب منظری خاص در دیگر اجزاست تا این که همگی بتوانند به نحو سازگار و متلائم کنار هم قرار گیرند. در غیر این صورت، اساساً ارائه معنایی محصل و دفاعی موجه از حق غیر ممکن و در نهایت تعیین مصادیق حق‌های بنیادین انسان دست نیافتنی می‌گردند.

بر این پایه، نمی‌توان و نباید هرگونه ادعای مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر را به عنوان حق پذیرفت. ادعاهایی را که با تئوری حق منطبق‌اند باید تحت عنوان حق پذیرفت و در نظام حقوقی داخلی وارد ساخت. در این ارتباط، هرگونه جرح و تعدیل در نظام حقوقی داخلی به منظور تأمین این دسته از ادعاها ضروری است. ادعاهایی را که انطباق آنها با تئوری حق محل تردید است، بایستی با مذاقه کافی سنجید و بر اساس داده‌های علوم انسانی تجربی درباره وضعیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در کشور، نسبت به قبول یا رد آنها به عنوان حق، اخذ تصمیم نمود. ادعاهایی را که خارج از حوزه تئوری حق هستند، نبایستی تحت عنوان حق پذیرفت و در صورتی که به لحاظ اخلاقی قابل دفاع هستند در حوزه اخلاق و فرهنگ و با اتکاء اصلی بر نهادهای مدنی، طرح و پیگیری نمود. اقدامات تحلیلی و قابل دفاع مزبور در پیچه کنش متقابل ما با نظام بین‌المللی است که به نوبه خود این نظام را متأثر خواهد ساخت.

۵- منابع

۱-۵- فارسی و عربی

- اشتاینر، هیلل (۱۳۸۲)، «مفهوم عدالت»، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، مجلس و پژوهش.
- بودنهايمر، ادگار (۱۳۸۱)، «درآمدی بر تئوری مصلحت عمومی»، در راسخ، حق و مصلحت، صص ۱۰۸-۱۲۲.
- بهی‌الدین، حسن (تقديم و تحرير) (۱۹۹۷)، *تحدیات الحركة العربیة لحقوق الانسان*، قاهره: مرکز القاهره لدراسات حقوق الانسان.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹)، *جمهوریت: افسون زدایی از قدرت*، تهران: طرح نو.
- دورکین، رونالد (۱۳۸۱)، «جدی گرفتن حق‌ها»، ترجمه محمد راسخ، در راسخ، حق و مصلحت.
- دورکین، رونالد (۱۳۸۱)، «حق چون برگ برنده»، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، شماره ۲۹.
- راسخ، محمد (۱۳۸۰)، «آزادی چون ارزش»، مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، قم: دانشگاه مفید (همچنین در راسخ، حق و مصلحت، فصل آخر).
- راسخ، محمد (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق*، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران: طرح نو.
- کلی، جان (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، تهران: طرح نو.
- کمیسیون حقوق بشر اسلامی (۱۳۸۱)، *اسناد مربوط به تعهدات*

- بین المللی ایران در زمینه حقوق بشر، اداره آموزش، تهران.
- گلدینگ، مارتین پی (۱۳۷۸)، «مفهوم حق: درآمدی تاریخی»، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۶-۲۵.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۰)، «پاسخ به پرسشهای حجت الاسلام آقای دکتر محسن کدیور»، در
- <http://www.kadivar.com/Htm/Farsi/Messages/F-List.HTM>
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۱)، «پاسخ به نامه خانم مهرانگیز کار و اشاره به برخی مسائل روز»، در
- <http://news.gooya.com/2002/08/09/0908-03.php>
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه.
- والدرون، جرمی (۱۳۷۹)، «فلسفه حق»، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، شماره ۲۱.
- ولمن، کارل (۱۳۸۱)، «مفهوم حق (۲): سهم هوفلد»، ترجمه محمد راسخ، در راسخ، حق و مصلحت.
- هارت، هربرت (زیر چاپ)، «قانون، آزادی و اخلاق»، ترجمه و مقدمه محمد راسخ، تهران: طرح نو.

٥-٢- لاتين

Arendt, H. (1968), *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed., San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.

Acton, H.B. (1970), *Kant's Moral Philosophy*, London: Macmillan.

Aristotle (1968), *The Nicomachean Ethics*, Translated by H. Rackham, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Brownlie, I. (ed.) (1998), *Basic Documents on Human Rights*, 3rd ed., Oxford: Clarendon Press.

Campbell, T. (2001), *Justice*, 2nd ed., London: Macmillan Press Ltd.

Collinson, S. (2002), "Up to Four Million Trapped in Global Slave Trade", in *Iran News*, Saturday June 8.

Cotterrell, R. (1992), *The Sociology of Law: An Introduction*, second edition, London: Butterworths.

Cotterrell, R. (1998), "Law and Community: A New Relationship?", in *Legal Theory at the End of the Millennium*, ed. M.D.A. Freeman, London: OUP, pp. 367-391.

Dagger, R. (1989), "Rights", in *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. by T. Ball & J. Farr & R.L. Hanson, Cambridge: CUP.

Dworkin, R. (1971), "Rights and Interests", *The New York*

Review of Books 4, 44-45.

Dworkin, R. (1981), "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10 (4), pp. 283-345.

Dworkin, R. (1984), *Taking Rights Seriously*, 4th Impression ed., London: Dockworth.

Dworkin, R. (1987), "Liberalism", in *Public and Private Morality*, ed. by S. Hampshire, Cambridge: CUP.

Dworkin, R. (1987), "What Is Equality? Part 3: The Place of Liberty", *Iowa Law Review* 73, pp. 1-54.

Dworkin, R. (1990), "Foundations of Liberal Equality", in *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City: University of Utah Press.

Dworkin, R. (2002), "The Threat to Patriotism", *The New York Review of Books*, on <http://www.nybooks.com/articles/15145>.

Ehrlich, E. (1936), *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, trans. W. L. Moll, Cambridge, Mass.

Feinberg, J. (1984), *Harm to Others*, The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. 1, Oxford: OUP.

Flew, A. (1981), *The Politics of Procrustes*, London: Routledge.

Freeden, M. (1991), *Rights*, Minneapolis: UMP.

Gallie, W.B. (1956), "Essentially Contested Concepts", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, pp. 167-198.

Gewirth, A. (1982), *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago: UCP.

Griffin, J. (2001), "Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. CI (1).

Hart, H.L.A. (1955), "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review* (April), pp. 175-191.

Hart, H.L.A. (1979), "Between Utility and Rights", *Columbia Law Review*, 79(5), pp. 828-846.

Hart, H.L.A. (1982), *Essays on Bentham*, Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T. (1996), *Leviathan* [1651], ed. R. Tuck, Cambridge: CUP.

James, S. (2003), "Rights as Enforceable Claims", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Part II.

Jones, P. (1994), *Rights*, London: MacMillan.

Kant, I. (1969), *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, transl. by Thomas Kingsmill Abbott, 10th ed., London: Longmans.

Kant, I. (1996 [1785]), *Groundwork of the Metaphysic of Morals in Practical Philosophy*, trans. Mary I. Gregor, Cambridge:

CUP.

Keynes, J.M. (1946), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London: Macmillan.

Kosrsgaard, C.M. et al. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge: CUP.

Kramer, M. (1998), "Rights Without Trimming", in M.H. Kramer & N.E. Simmonds & H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford: Clarendon Press.

Loughlin, M. (2000), *Sword & Scales: An Examination of the Relationship Between Law & Politics*, Oxford: Hart Publishing.

Loughlin, M. (2003), *The Idea of Public Law*, Oxford: OUP.

Mill, J.S. (1991), *On Liberty and Other Essays*, edited with an Introduction by John Gray, Oxford: OUP.

Neitzsche, F. (1967), *On the Genealogy of Morals*, London: Vintage Books.

O'Neil, O. (2003), "Autonomy: The Emperor's New Clothes", in *The Aristotelian Society Supplementary Volume LXXVII*, London: Blackwell, pp. 1-21.

Paton, H.J. (1976), *The Moral Law: Kant's Groundwork of Metaphysic of Morals*, London: Hutchison.

Peach, L. (2002), *Legislating Morality*, Oxford: OUP.

Rasekh, M. (1998), *Rights for "Ends": Towards an Equality-*

Based Integrative Theory of "Rights Justification", "Persons" and "Rights Demarcation", Manchester: UOM, Unpublished Ph.D. Thesis.

Rasekh, M. (2003), "Rights as Building Blocks of Justice", *Proceedings of the Second Conference on Human Rights and Dialogue among Civilizations*, Qom: Mofid University.

Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Revised Edition, Oxford: OUP.

Raz, J. (1984), "On the Nature of Rights", *Mind*, XCIII, 194-214.

Rees, J. (1971), *Equality*, London: Pall Mall.

Robertson, A.H. & Merrills, J.G. (1996), *Human Rights in the World: An introduction to the study of the international protection of human rights*, 4th ed., Manchester: MUP.

Ross, W.D. (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon.

Samuelson, P.A. & Nordhaus, W.D. (2004), *Economics*, 18th ed., Boston: McGraw Hill/Irwin.

Sen, A. (1992), *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass: HUP.

Simmonds, N.E. (1998), "Rights at the Cutting Edge", in M.H. Kramer & N.E. Simmonds & H. Steiner, *A Debate Over Rights*,

Oxford: Clarendon Press.

Steiner, H. (1974), "The Natural Right to Equal Freedom",
Mind lxxxiii, pp. 194-210.

Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.

Steiner, H.J. & Alston, P. (1996), *International Human Rights
in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford: Clarendon Press.

Waldron, J. (1981), "A Right to Do Wrong", *Ethics* 92
(October), 21-39.

Waldron, J. (ed.) (1986), *Theories of Rights*, Oxford: OUP.

Wellman, C. (1997), *An Approach to Rights: Studies in the
Philosophy of Law and Morals*, Dordrecht: Kluwer Academic
Publishers.

Wellman, C. (1999), *The Proliferation of Rights: Moral
Progress or Empty Rhetoric?*, Colorado: Westview Press.