

باسمه تعالی

حق بشر در جعل حقوق بشر

دکتر سید محمد امین موسوی

حقوق بشر به عنوان خواسته ای انسانی و اجتماعی از دل تحولات تاریخی غرب سر برآورده است و با تغییر آن شرایط و خواسته ها، قدم در راه استحاله ای بنیادین نهاده است که علی رغم حفظ صورت سابق خود؛ بنیاد های تفسیری نوینی را جایگزین فهم گذشته اش کرده است. بنیان هایی که حقوق بشر را بیش از پیش بشری تر و زمینی تر می بیند. فهم این استحاله در گرو بررسی روند وضعیت حقوق بشر از دیروز تا امروز آن است. دیروز و امروزی که چشم انداز فردای حقوق بشر را نیز نشان می دهد.

در مواجهه با حقوق بشر در سیر تحولات فکری غرب، شاهد دو مفهوم از آن هستیم که در لفظ واحد، بنیان های توجیهی متفاوتی را در خود جای داده است. از طرفی دیگر در کنار سیر تغییر مفهوم حقوق بشر در باور جوامع غربی با توجه به متن اجتماعی و تاریخی و تحولات تجربه شده آن، از منظر جوامع غیر غربی نیز حقوق بشر قابل بررسی است. جوامعی که بعد ها با تجربه غربی ها آشنا شدند و تحت تاثیر عوامل مختلف، حقوق بشر را به مثابه حقوق طبیعی گمشده و مغفول تاریخی اشان، درخواست نمودند. ابتدا به منظر اول می پردازیم و سپس منظر دوم و نتیجه گیری بحث.

غرب در مواجهه با حقوق بشر دو مرحله مهم را تجربه کرده است. دو مرحله ای که ملهم از فضای فکری و فلسفی اندیشه غربی در فهم جهان است. شروع این نقطه عطف را می توان رنسانس و اوج آن را قرون هفده و هجدهم میلادی دانست. در مرحله اول، حقوق بشر به مثابه حقوق طبیعی مفهوم بود و در مرحله دوم به مثابه حقوق تحقق یافته.

مفهوم حقوق بشر در مرحله اول، به پیروی از سنت فکری یونانی که در اندیشه مسیحیت نیز تداوم یافت؛ فهمی از حقوق داشت که بنیان آن بر عناصر ثبات، فرا زمانی و فرا مکانی این حقوق قوام یافته بود که بر اساس کشف آن فهم آن میسر بود. قوانینی که به قول سقراط فراتر از قوانین موضوعه است و از طرف طبیعت برای اداره امور

جوامع بشری مقرر گردیده است. لذا اولیای امور می بایست؛ این قوانین را کشف نمایند و جامعه را بر اساس آن ها اداره کنند. مردم نیز می بایست؛ تمام اعمال و رفتار خود را با مقررات حقوق طبیعی وفق دهند.^۱

این نگاه به حقوق طبیعی به معنای قانون برتر^۲ با محوریت نظریه ثبات، در اندیشه افلاطون و ارسطو پرورنده می شود و در آرای سیسرون مدون می گردد. با ورود مسیحیت به تاریخ، مفاهیمی از قبیل توحید، مبدا، معاد، وحی و ... به مفهوم یونانی حقوق طبیعی وارد می شود و با شکل گیری تاریخی پیکره مسیحیت، «قانون طبیعی» و «قانون الهی» به یک معنی بکار می رود.

قرائت مسیحی از حقوق طبیعی از یکسو موجب تقویت حقوق طبیعی شده و از طرفی دیگر از منزلت آن فرو می کاهد. چرا که کلیسا خود را تنها واسطه خلق و خدا می دانست و حجیت حقوق الهی (حقوق طبیعی) را مشروط به درک و تفسیر طبقه خود کرد؛ لذا دیانت منهای کلیسا فاقد مشروعیت قلمداد شده و بدون تایید کلیسا هیچ حقی مشروعیت نمی یافت و با تایید کلیسا هر ناحقی (از قبیل اعمال حکومت های توتالیتار) حق دانسته می شد.

مضافاً اینکه از حقوق طبیعی در توجیه مشروعیت و حقانیت قوانین شوراهای کلیسایی بسیار استفاده گردید. چرا که اعتقاد بر این بود که حقوق طبیعی مطابق با طبیعت بشر بوده و مخلوق خدا است. بنابراین، اگر خدا بخواهد، می تواند آن را تغییر دهد. این نکته وجه افتراق میان نظریه حقوق طبیعی در این دوره و قرائت سیسرون در دوره پیشین است.^۳

پیوند مسیحیت و حقوق طبیعی که در قالب پیوند مسیحیت و فلسفه یونانی ادامه یافته بود؛ ابتدا به پشتوانه فلسفه افلاطونی و بعد ها بر اساس فلسفه ارسطویی به حقوق طبیعی پرداخت. نقطه عطف این چرخش نیز در آرای آکویناس، متکلم و فیلسوف شهیر مسیحی بود که خود در اثر ترجمه آثار ابن سینا و ابن رشد اندیشه های ارسطویی را شناخته بود. آکویناسی که بی تردید مهم ترین احیاگر حقوق طبیعی در قرون وسطی می باشد.

با حدوث عصر روشنگری و نوزایی، دوره تبدیل ارزش ها در مغرب زمین کلید می خورد. حقوق طبیعی نیز در این دوره بی نسیب نمی آید و توسط گروسوس از آسمان به زمین آورده می شود. رویکردی جدید در اندیشه حقوق طبیعی که با جمله معروف او که «حتی اگر خداوند هم وجود نداشت؛ حقوق طبیعی قابل تحصیل بود»

۱. قاسم زاده، حقوق اساسی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم ۱۳۳۴، ص ۲

2. Higher law

۳. منوچهر صانعی دره بیدی، مقدمه فلسفه حقوق کانت، نقش و نگار، ۱۳۸۳، ص ۱۰

پیوندی غیر قابل انکار دارد.^۴ البته مراد گروسیوس از این جمله به ظاهر ملحدانه، نه رد حقوق طبیعی بلکه همان ثبات و قابل اعتماد و مطمئن بودن قوانین آفرینش است. او که خود فرد متدینی است؛ می گوید: قواعد حقوق طبیعی چنان ثابت و پا برجا است که اگر خدا هم نبود؛ تغییر در آن رخ نمی داد.

اگر چه گروسیوس حقوق طبیعی را از شان الهی اش زدود؛ اما اساس اندیشه اش، همان سنت یونانی حقوق طبیعی بود و عناصر ثبات و دوام و فرا زمانی و فرا مکانی حقوق طبیعی که باید کشف گردد؛ باقی مانده بود. به اعتقاد او حقوق طبیعی همچون قواعد علم حساب، دارای اعتبار مطلق می باشد. چرا که اگر حتی هیچ کس در دنیا نباشد که در مقام شمارش و حساب برآید؛ قواعد علم حساب در جای خود ثابت و معتبر خواهد بود.

این اندیشه و نگاه به حقوق طبیعی، اندیشه حاکم بر اولین اعلامیه های حقوق بشر بود بطوریکه اعلامیه هایی نظیر اعلامیه ی حقوق در انگلستان در ۱۶۸۹م، اعلامیه ی استقلال آمریکا در ۱۷۷۶م، اعلامیه ی حقوق بشر فرانسه در ۱۷۸۹م و ... مملو از جملات تأکیدی بر حقوق غیر قابل خدشه و انتقال ناپذیر طبیعی انسان بدون در نظر گرفتن دین و آیین و عقیده و نژاد او می باشد.

سنت فکری حاکم بر آن دوران، پر از مدح ارزش های اخلاقی نظیر آزادی، عدالت و مبارزه با ظلم و ... است که حقوق طبیعی را به عنوان سلاحی غیر قابل خدشه در برابر سلاطین جور زمان خود قرار داده بود. از طرفی این سنت فکری در عقاید و آرای فیلسوفان آن زمان تجلی یافته و در تمایلات آزادی خواهانه مردم نیز ظهور دارد؛ بطوریکه در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه که بعد از انقلاب ۱۷۸۹ نوشته شد؛ بسیاری از عبارات روسو و منتسکیو دیده می شود. از جمله آن ماده دوم این قانون است که می گوید: «هدف از هر اجتماع سیاسی، حفظ حقوق طبیعی و غیر قابل مرور زمان اشخاص است. این حقوق عبارتند از آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ظلم». همین ماده در اعلامیه حقوق بشر تکرار شده است و در آنجا نیز تأکید شده است؛ هدف از هر اجتماع سیاسی، حفظ حقوق طبیعی افراد بشر است.

در این دوران با مفهومی از حقوق طبیعی مواجه ایم که حقوق طبیعی را از منظر یونانی و در برابر فهم کلیسایی اش می شناسد و می خواهد؛ و از حقوقی دم می زند که در پرتوی تحولات اجتماعی و تاریخی آن بهتر فهمیده می شود. یکی از این حقوق تأکید بر کرامت ذاتی انسان بی دین در واکنش به کلیسا و آزادی هر نوع مذهب و عقیده هم وزن عقیده کلیسایی و مذهبی است که خود اوج اعتراض به نهاد کلیسا می باشد و دیگری حق

4. Patterson, D.A: A companion to philosophy of Law and legal theory: 227

مالکیت در برابر زمین داران طبقه اشراف است؛ که با عنوان حق مقدس مورد تاکید قرار می گیرد. برای نمونه می توان به ماده ۱۷ اعلامیه حقوق بشر فرانسه اشاره کرد که می گوید: «مالکیت حق مقدس و غیر قابل تجاوز است و هیچکس نمی تواند از آن بی بهره شود». تاکید بر واژه مقدس چیزی جز نتیجه متن ظلمانی و فئودالیسم اشرافی این حق نیست که افراد را در حسرت مالکیت بر زمین های تحت کشت برای اربابانشان، گذاشته بود.

در این مقطع، از حقوق بشر به مثابه حقوق طبیعی یاد می شود. لیکن از قرائت یونانی آن، تفسیری ضد استبدادی و آزادی خواهانه می گردد که این تفسیر با آن کیفیت، تا پیش از آن مسبوق به سابقه نبود و فهمی جدید از حقوق طبیعی را در برداشت. تفسیری که تحت تاثیر عوامل اعتبار سازی قرائت می شد که زمینه متن آن یعنی تجربه سیاه سلطه کلیسا و پادشاهان مطلقه فئودال، محرک اصلی آن بود. در این دوران در کنار حقوق بشر بر مبنای حقوق طبیعی، با ابعاد حقوق طبیعی در حق بشر مواجه ایم. ابعادی که زایده دوران خویش است نه دوران پیش.

اما مرحله دوم حقوق بشر که از قرن هفدهم و هجدهم به بعد به صورتی عینی کلید می خورد و در دوران حاضر مبنای جعل حقوق جدید قرار گرفته است. دورانی که حقوق بشر به مثابه حقوق تحقیقی فهمیده می شود. این فهم از حقوق، متعاقب فرآیند عرفی گرایی در اندیشه غرب می باشد و پدیده حقوق را بیش از آنکه در ذات و طبیعت انسان بداند؛ متعلق گذشته افکاری و افعالی او می شناسد و پا به پای استحاله اخلاق از مطلق گرایی به نسبییت باوری، هدف و رسالتی برای حقوق تعریف می کند که تا حدودی تعیین تکلیف محتوای آن نیز می باشد.

با فرو ریختن پایه های اصول نظریه کلاسیک فهم اجتماع، مفهوم کلاسیک دانش عملی ارسطویی دچار دگرگونی بنیادی شد. نقطه عطف این تغییر در اندیشه های هابز زده شد و در آرای هیوم به اوج رسید. هابز در میانه قرن هفدهم کوشید؛ با بهره گیری از الگوی علوم طبیعی جدید، راه و رسم و شیوه ای جدید برای شناخت انسان و اجتماع انسانی و پدیده های اجتماعی ارائه دهد. به گمان او همان طور که هدف علوم طبیعی شناخت قوانین طبیعت بر پایه مشاهده پدیده های طبیعی است؛ هدف علوم اجتماعی نیز شناخت ذات انسان، جامعه و حکومت است که بر پایه مشاهده رفتار انسان می باشد.

با برداشت نو هابز از سیاست، ساحت اخلاق و حقوق از هم جدا گردید. برای هابز سیاست ساحتی بود که در آن افراد منفعت جو، آزادانه و به منظور دنبال کردن دلبستگی های خصوصی خود اراده شان را تابع یک

اوتوریته همگانی می کند. همچنین هابز پایه سیاست را در توافق ناشی از قرارداد میان افراد خودگردان صاحب حقوق طبیعی می داند. همین افتراق اخلاق از سیاست در اندیشه ماکیاولی نیز دیده می شود. پس از جدا شدن اخلاق از سیاست متفکرانی مانند آدام اسمیت جدایی فعالیت اقتصادی از اخلاق و سیاست را صورت بندی کردند. بدین ترتیب، دیگر نمی شد به اقتصاد و اخلاق در چهارچوب فلسفه عملی ارسطو اندیشید.

پس از هابز، مهمترین متفکرین در گذار از نظریه کلاسیک اخلاق و سیاست به علوم اجتماعی جدید، دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی قرن هیجدهم، می باشد. هیوم بر این تاکید کرد که میان احکام هنجاری و احکام توصیفی فرق بنیادین است و با منطق آنچه هست؛ نمی توان آنچه را باید باشد؛ استنتاج کرد. استدلال هیوم متکی است بر تقسیم بندی و فرق گذاری بنیادی میان دو گونه داوری که عبارت اند از داوریهای واقعی، توصیفی^۵ و داوریهای ارزشی^۶.

بسیاری از فیلسوفان معروف به پوزیتیویست منطقی در نیمه اول قرن بیستم، زیر نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم هیوم، میان داوریهای ارزشی و داوریهای واقعی (غیر ارزشی) فرق بنیادی قائل شدند و چنین استدلال کردند که علمی کردن پژوهشهای اجتماعی نیازمند آن است که عناصر ارزشی و هنجاری از ساحت این علوم خارج شده و داوریهای سیاسی - اجتماعی تنها به توصیف واقعتهای اجتماعی محدود شوند.

به اعتقاد این متفکرین، حضور ملاحظات اخلاقی و هنجاری در پژوهشهای اجتماعی تنها می تواند این پژوهشها را به «ایدئولوژی» آغشته کند و پژوهشگر را دچار جزم اندیشی کند، و در نتیجه جلوی شکوفایی و پیشرفت دانش عینی را، که از ویژگیهای علوم تجربی است؛ بگیرد. برای پوزیتیویستها داوریهای اخلاقی - ارزشی چیزی جز بیان احساسات فردی نیستند و بنابراین، به معنای دقیق کلمه نه درست اند و نه نادرست.

این دگرگونی در اندیشه اجتماعی - سیاسی را در آثار بسیاری از آراء متفکران اجتماعی مهم قرن بیستم می توان دید و به گمان هابرماس چنان بنیادی است که آنچه امروز علوم سیاسی نامیده می شود جز نام، هیچ وجه مشترکی با نظریه کلاسیک سیاست و اجتماع قدیم ندارد.^۷

5. factual judgments

6. Value judgments

۷. رک: عقل، تاریخ، و مدرنیته، شاهرخ حقیقی، نسخه الکترونیکی کتاب

بنیان فکری جدید بیش از هر چیز، گزاره های قدسی را هدف قرار داد و هر استدلالی که به مثل افلاطونی یا امور فرا طبیعی و فرا مادی، ختم می شد که در اندیشه جدید نه اثبات پذیر بود و نه ابطال پذیر، غیر علمی پنداشته می شد. امتداد این تفکر در دو ساحت نظریه پردازی و فهم اخلاق و حقوق، چه در اندیشه متفکران و چه در باور های عمومی، بنیاد جدیدی از فهم حقوق بشر را پایه ریزی کرد که زیر پوست حقوق طبیعی، اندیشه هایی را بارور می کرد که از عناصر مقوم ماهیت حقوق طبیعی به مفهوم سنتی آن خبری نبود و حقوق بشر مدرن را بیش از آنکه کشفی بشناسد؛ توافقی می پنداشت.

فایده باوری جرمی بنتام و جان استورات میل در کنار پراگماتیسم ویلیام جیمز و اتحاد اخلاق و دولت متاثر از آرای هگل که در نازیسم تجربه گردید؛ در کنار طغیان علیه اندیشه های ایدئالیستی برتراند راسل و دیگر اندیشه های نسبیست باورانه، اخلاق را از اطلاق به نسبت فرو کاست و جامعه ای را که به قول نیچه خدایش مرده بود؛ به انسان واگذار کرد و متعلق خواست او را معیار خوبی و بدی قرار داد.

همچنین امتداد این فهم جدید در فهم حقوق به رویش اثبات گرایی حقوقی انجامید. مکتبی نوین در اندیشه های حقوقی که نام و مبانی خود را از پوزیتیویسم فلسفی وام گرفته بود. پوزیتیویسمی که ثمره انقلاب فلسفی و علمی قرن نوزدهم است و ریشه در تفسیر تجربه گرایانه در فهم جهان دارد.

پوزیتیویست حقوقی، قانون را قرارداد انسان می داند. بر پایه این دیدگاه، قانون چیزی است؛ که در یک زمان معین با گوشت و خون افراد برای یک هدف خاص، با نقش ویژه ای در ذهن، معین و تصریح شده است. قانون گونه ای از توافق است که نتیجه تصمیم انسان است؛ نه چیزی بیرون از کنترل و اراده آن. واضعان این قوانین کسانی هستند که مقام و توافق کافی، برای تحمیل اراده خود بر جامعه دارند. قوانین و ممنوعیت هایی که از این رهگذر اجرا می شوند؛ ممکن است با مشورت و رضایت مردم باشد یا بدون لحاظ آن. به هر حال قوانین به این شیوه وضع می شوند و تصمیمات فردی و جمعی، سرچشمه قانون است و این پرسش که قانون چیست را می توان در قالب تصمیمات و قراردادها توضیح داد که اساساً نوآوری های آزادانه هستند. قوانینی که به این شکل به وجود آمده اند؛ ممکن است؛ انعکاس سود شخصی باشد؛ یا با حکمت و عدالت آمیخته و یا کاملاً ظالمانه باشد. چنین ملاحظاتی ارتباطی با تعریف قانون ندارد.^۸

۸. فلسفه حقوق، مارک تبیت، ترجمه حسن رضایی خاوری، نشر موسسه فرهنگی قدس، ۱۳۸۶،

بدنبال این تغییر نگرش؛ عده مانند جرمی بنتام و جان استوارت میل، راه مصلحت گرایی را رفتند و به اصالت سود رسیدند. این گروه اعتقاد داشتند که هر چه لذت بخش باشد؛ نیکو است.^۹ حتی زهد زاهدان که برای بدست آوردن لذت بزرگتر که اصطلاحاً به لذت معنوی تعبیر می شود. در اندیشه این عده، خوب همان سبب لذت است و رنج و لذت هم، همان مفهوم متعارف^{۱۰}.

گروهی همچون ساوینی موسس مکتب تاریخی، حقوق را مانند زبان و عادت ها محصول وجدان عمومی و تحوّل تاریخی اجتماع دانسته که اراده فرد و دولت هیچ دخالتی در آن ندارد. در این مکتب، حقوق، رسوب تاریخی عادات و رسوم اجتماعی است و وظیفه علم حقوق نیز شناساندن قواعد حقوقی می باشد و عالم حقوق نقشی جز بیان و دسته بندی قواعد موجود برعهده ندارد.^{۱۱}

عده ای همچون جان آوستین^{۱۲} موسس مکتب تحلیلی، اعتقاد داشتند حقوق را می توان به گونه ای عینی و همگانی و بدور از هرگونه تعصبات ایدئولوژیک، مطالعه کرد. وی وجود حقوق را منفک از اخلاقی بودن یا نبودنش می داند و معتقد است؛ حقوق، یک واقعیت خام و بی روح اجتماعی است که بر مبنای قدرت استوار بوده و ممکن است برای خیر یا شر به کار گرفته شود. این مکتب حقوق را، مجموعه ای از فرمان های شخص حکمران می داند که از شخصی برتر و قدرتمند تر صادر می شود و اشخاص فرو تر را مکلف به اطاعت سازد. منظور از قدرت نیز، همان اجبار و قهر و غلبه دیگران برای اطاعت از اراده حکمران است.^{۱۳}

عده ای همچون ایرینگ، نیز معتقد بودند؛ حقوق نه تابع سنت های اخلاقی و نه تابع سنت های تاریخی است. جوهر حقوق را باید در اهداف انسان جستجو کرد. انسان تابع هدفی است که دنبال آن می رود و این هدف عبارتست از: «لجام زدن بر خود خواهی فرد به منظور تامین شرایط زندگی در اجتماع.» اجتماع نیز توده ای از منافع و مصالح متضاد است؛ که بهترین شیوه حفظ نظم آن، حقوق می باشد.^{۱۴}

۹. کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۵۷

۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۵۸

۱۱. هانری لوی برول، جامعه شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی، ص ۱۲

12. john austin

۱۳. جعفری تبار، مبانی فلسفی تفسیر حقوقی، ص ۵۳

۱۴. ر.ک: به گستن و گوبو، رساله حقوق مدنی، ش ۱۸۰؛ کاتوزیان، ص ۱۶۴

برخی همچون مارکس نیز قانون را وسیله ظلم طبقاتی دانسته و معتقد بودند در جامعه بدون طبقه که ظلمی نخواهد بود؛ احتیاجی به قانون نداریم. جامعه ای که متعاقب انقلاب پرولتاریا، دولت بورژوا از میان خواهد برد و سپس بعد از پیروزی بر مقاومت هایی که در برابر دیکتاتوری پرولتاریا صورت می گیرد؛ نیازی به دولت و حکومت نخواهد بود و آنها را باید دور ریخت^{۱۵}.

جریان فکری دیگر که در حقوق انگلستان و آمریکا نفوذ بسیار یافت؛ مکتب واقع گرایی حقوقی و اصالت عمل ویلیام جیمز بود که سبب شد ارزش و اعتبار حقوق و قواعد قانونی، وابسته به اوضاع و احوال ویژه هر جامعه و حتی هر دعوای حقوقی باشد. جریانی که معتقد بود باید قبل از هر بحث به نتیجه آن نظر انداخت. قاعده ای که رفع نیاز بشر و بهبودی زندگی او را تامین کند؛ حق است. قاعده زیان بار برای تامین مصلحت انسان نیز باطل است. همه حقایق نسبی اند و هیچ ملاک ثابت و مطلق وجود ندارد^{۱۶}. حقیقت، مصلحتی در تفکر ما می باشد؛ همان گونه که حق، مصلحتی در جهت کردار ما است. منظور از مصلحت نیز، همه آثار دور و نزدیک اقدامی در حال و آینده در تامین سودمندی زندگی اجتماعی است.

همچنین جریان جامعه شناسی حقوقی که بدنبال آراء دیوید هیوم شکل گرفت و همچون امیل دورکهایم مؤسس این جریان، معتقد بود؛ با نگرش به سازمان های اجتماعی می توان قاعد حقوقی را باز شناخت. چرا که اجتماع انسانی، سازنده قواعد حقوقی و مبنای آن می باشد. حال این اجتماع می تواند گروه انجمنی کوچکی باشد؛ یا دولت و یا اجتماع بین المللی. حقوق وضع شده دولتی، بخش کوچک و ناچیزی از حقوق را شامل می شود. به تعبیر گورویچ بسان خلیج کوچکی از دریا است. از این منظر قاعده ای که از طرف دولت وضع شده است؛ اگر در عمل متروک بماند و به طور واقعی در زندگی اجتماعی اثر نکند؛ آن را نباید در شمار حقوق آورد و برعکس، قواعد عرفی ساخته شده که در عمل از طرف عموم رعایت می شود؛ در زمره قواعد حقوقی است. هر چند که دولت در وضع آن دخالتی نداشته باشد.

به اعتقاد این گروه منبع اصلی حقوق «وجدان جمعی» و «نیاز جامعه» است. میان قانون و عرف و رویه قضایی هم تفاوت چندان اساسی وجود ندارد. منتها عرف نخستین پدیده اجتماعی است که بطور مستقیم از «وجدان جمعی» ناشی می گردد و قانون گذار باید از این خواسته های عمومی الهام گیرد. چرا که اعتبار کلی حقوق، متکی بر

۱۵. کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۰۲

۱۶. کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۷۱

وجدان جمعی است؛ نه قدرت و حیثیت قانونگذاری. قانون گذار نیز نه تنها در مقام وضع قانون باید توجه به جامعه داشته باشد؛ بلکه در مقام تفسیر و سکوت و اجمال قانون نیز به جامعه نظر اندازد. چرا که قانون حیات مستقلی از اراده جمعی ندارد و بایستی بر حسب همین اراده تفسیر شود.

بدین ترتیب تمام مکاتب تحقیقی، در رد مبانی حقوق فطری و بجای آن تاکید بر وقایع اجتماعی هم صدا می شوند؛ هم صدایی ای که در آن، از محوریت آرمان های اخلاقی و قواعد برتر از قوانین اجتماعی، آن طور که پیروان حقوق طبیعی اعتقاد دارند؛ خبری نیست. این مکاتب بیشتر به «آنچه هست» می پردازند؛ تا «آنچه باید باشد» و جملگی در این نکته اشتراک دارد که در فهم ماهیت حقوق، حقوق تحقق یافته در اجتماع را باید مبنا قرار داد و اصطلاحاً برای فهم حقوق، به زمین نگاه کنیم نه به آسمان.

این نگاه به حقوق که آن را نه در مقام کشف فرا اعتباری و فرا اجتماعی، بلکه در مقام عینیت و تحقق اجتماعی می دید؛ به موازات تغییر بنیان های اخلاقی جامعه، تغییر کرد. اخلاقی که از مطلق انگاری به نسبت باوری فرو غلتیده بود و معیارهای ارزشی و هنجاری را مانند گذشته نمی شناخت و اعتبارات حقوقی را نیز، از این تجلی و ظهور هنجاری بی تاثیر نگذاشت.

رابطه تنگاتنگ محتوای حقوق و اخلاق مقبول جامعه، موجب گردید که بنیان های توجیهی و اخلاقی حقوق تغییر کند و حقوق جدیدی بر مبنای آن جعل گردد. بی تردید یکی از مهمترین عوامل تکوینی و دخیل در اعتبار سازی حقوقی، معنا و مفهوم اخلاق در نظر اعتبارکنندگان آن حقوق است. مفهومی که هر جامعه در مواجهه با گزاره های اخلاقی بدان معتقد است و هویت اجتماعی و زیست گروهی و فردی آن جماعت را قوام می دهد. هویتی که در نحوه تصمیمات و رفتارهای جمعی دخالت دارد. هویتی که با تغییر باور عمومی جامعه نسبت به ارزش های اخلاقی، تغییر می کند و با تغییر خود، بنیان های اخلاقی حقوق را دگرگون می سازد و جواز جعل حقوق منطبق با آن هویت را می دهد.

حقوق بشر نیز به عنوان شاه بیت حقوق طبیعی از این قاعده کلی مستثنی نیست. متن اجتماعی ظهور حقوق بشر با متن اجتماعی کنونی آن جامعه بسیار تفاوت دارد و این تفاوت بیش از آنکه وابسته به وجه مادی باشد؛ در جهان بینی و معرفت شناسی و در یک کلام هویت جمعی جامعه غربی خلاصه می شود و آن چه به بنیان اخلاقی حقوق بشر تعبیر می شود؛ دیروز و امروزش فرق می کند. چرا که جامعه دیروز و امروز غرب فرق کرده است.

محتوای حقوق امروز جوامع غربی با عبور از حقوق طبیعی و پیوند با حقوق تحقیقی، محتوایی پویا و منطبق با فهم زمانه شده است. فهم زمانه ای که در روزگار فرو ریختن سلطه فئودال های نجیب زاده و کلیسا حامی آن؛ حقوق طبیعی را در باوری مقدس و فرا اعتباری و فرا زمانی و قائم بر طبیعت انسان و البته در برابر قرائت مسیحی آن، می شناخت و فریاد از حقوق مقدس طبیعی در اعلامیه های انقلابی می زد. فهم زمانه ای که دیری نپایید؛ امر مقدس در اندیشه اش فرو ریزد و عرفی شود و در فرآیند اسطوره زدایی رنگ قرار داد و توافق به خود گیرد. بطوریکه امروز از حقوق مقدس خبری نیست و سخن از حقوق مشخص است. بی شک استحاله اخلاق مطلق به اخلاق نسبی و سیر تحولات فکری غرب، فهم زمانه را تغییر داده و در جهت تحقق عدالت زمانه، حقوقی را آرام آرام اعتبار کرده است؛ که در راستای اندیشه جدید می باشد که تنها حق مقدس و طبیعی بشر را، خواست عرفی جمعی آن می شناسد. براستی آیا تعریف حقوق در این فضا با تعریف حقوق در آن دوران یکی است؟ و در نظر غرب امروز این حقوق طبیعی، همان حقوق طبیعی است؟ یا آنچه امروز به عنوان حقوق طبیعی شناخته می شود؛ جز اشتراک لفظی با مفهوم یونانی خود، اشتراکی دارد؟ چندی پیش شورای ایتیک^{۱۷} یا اصول فرانسه به ریاست رئیس جمهور آن تشکیل شد و در آن بحث از این رفت که حق ازدواج همجنس باز ها را به رسمیت شناختیم؛ آیا به آنها حق گرفتن فرزند خوانده را هم بدهیم یا خیر؟

بنیان اخلاقی حقوق بشر امروز، سخن از اعطای حقوق می زند نه کشف و اعلام آن. مبنای این اعطای نیز، اعتبارات آگاهانه گروه های اجتماعی و خواست جعل چنین حقوقی است که در توافقات خود، هیچ خط قرمز و امر مقدسی را در تهدید و تحدید خود بر نمی تابد.

امروز غرب بر پایه نگاهی پوزیتیویستی و فایده گرا و عمل گرا و نتیجه محور ایستاده است و اگر بر روی شیشه های مشروبات الکلی و سیگار و ... متقاضی را از استعمال آن بر حذر می دارد و پیامی به ظاهر اخلاقی در عدم استفاده آن می دهد؛ نه از باب هنجاری آن است؛ بلکه از منظر نتایجی است که استعمال آن بر فرد و جامعه بار می شود و برای دولت هزینه بردار است.

نتیجه اینکه حقوق بشر در جوامع امروز غرب از حقوق طبیعی، به خواسته ی بشر، به مثابه حق طبیعی اش استحاله گردیده و بنیان حقوق بشر از منشور مدافع حقوق طبیعی به منشوری مدافع خواسته و توافقات گروه های انسانی، تغییر یافته است و بیش هر چیز، امکان وجودی و جواز حقوقی هر فعل اخلاقی نسبی که سه خصیصه اعتباری،

اجتماعی و تاریخی را داشته باشد؛ می دهد. لذا علی رغم اینکه هنوز متون اعلامی حقوق بشر، رنگ حقوق طبیعی و اخلاق مطلق گرایانه دارد؛ تفسیر امروز همین متن، جواز جعل حقوق منافی با اخلاق مطلق انگارانه و حتی عبور از برخی مفاهیم متن اعلامیه حقوق بشر را در باور عمومی می دهد. درست مانند تفسیر حقوق طبیعی یونانی که متأثر از شرایط تاریخی و اجتماعی آن، تفسیری آزادی خواهانه و ظلم ستیزانه شد؛ امروز نیز تفسیر حقوق بشر، تفسیری اباحی گرایانه است.

بر اساس همین منطقی است که علی رغم صراحت ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر^{۱۸}، وقتی همان جوامع که متن اعلامیه از دل آن ها بیرون آمده؛ با گسترش نمادها و صورت های اسلامی مواجه می شوند؛ حق طبیعی آزادی مذهب را نقض کرده و قانون منع حجاب در اماکن عمومی و دانشگاهی یا قانون منع ساخت مناره و نمادهای اسلامی را وضع می کنند.

این در حالی است که فهم اکثر جوامع کمتر توسعه یافته و همچنین رو به گذار از حقوق طبیعی، فهم یونانی آن است و البته این بدین معنا نیست که مبانی این مفاهیم یکی است و یا لزوماً همان راه را خواهد پیمود. آنچه امروز در باور عمومی جامعه و اندیشمندان این قبیل جوامع از حقوق بشر فهمیده می شود؛ حقوقی طبیعی است و بعضاً مبانی توجیهی آن مورد حمایت شریعت قرار دارد و بر خلاف غرب، دین حامی آن شده است. لذا اگر چه فهم امروز این جوامع ظاهراً با عنوان حقوق بشر در غرب مشترک است اما بنیان های اخلاقی و حقوق شناسی اش متفاوت بوده و راهش نیز در آینده بیش از پیش جدا خواهد شد. از این رو حقوق بشر امروز غرب نه تنها با فهم یونانی حقوق طبیعی اشتراک لفظی دارد؛ بلکه با مفهوم جوامع غیر غربی از این حقوق نیز اشتراک لفظی دارد.

۱۸. ماده ۱۸: هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و ایمان می باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هر کس می تواند از این حقوق یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی بر خوردار باشد.