

عقل محض و حقوق بشر

نوشته امین قضایی



انتشارات مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران



عقل محض و حقوق بشر

امین قضایی

عقل محض و حقوق بشر

چاپ اول: مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران - ۱۳۹۸

طرح جلد: امین قضایی

صفحه بندی: مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران

شابک: ۹۷۸-۱-۷۳۳۲۸۵۸-۰-۳

تمامی حقوق برای نویسنده محفوظ است

Human Rights and Pure Reason

Published by HRAI

www.hra-iran.org

ISBN: 978-1-7332858-0-3

© HRAI 2019 © Amin Ghazaei

سر فصل مطالب

۵	سخن ناشر.....
۶	پیشگفتار.....
۱۰	فصل اول: مفهوم حق.....
۱۰	فلسفه‌ی حقوق چیست؟.....
۱۰	حق چیست؟.....
۱۱	عقل محض تعیین کننده‌ی حق و حق تعیین کننده‌ی قانون است.....
۱۲	تنها عقل محض تعیین کننده‌ی حقوق است.....
۱۳	چرا فلسفه‌ی حقوق باید توسط همگان مطالعه شود.....
۱۴	معیار عقلانی تعیین حقوق.....
۱۶	نگاهی مختصر به دو رویکرد در توجیه عقلانی حق.....
۱۹	نتیجه‌گیری.....
۲۰	فصل دوم: حقوق بنیادین بشر.....
۲۰	حق حفظ حیات.....
۲۲	حق انتخاب سبک زندگی.....
۲۴	آزادی بیان.....
۲۷	حق مالکیت.....
۳۱	حق مبادله.....
۳۳	شروط مبادله.....
۳۵	تقدم مبادله بر وظیفه (مسئولیت).....

۳۶	فصل سوم: دارنده‌ی حق
۳۶	دارنده‌ی حق فرد است
۳۷	حقوق کودکان
۴۰	حقوق حیوانات
۴۲	حقوق مجرمین
۴۳	حقوق گروهی
۴۵	فصل چهارم: حق مالکیت
۴۵	تقدم مالکیت اشتراکی بر مالکیت خصوصی
۴۶	حق مالکیت خصوصی، حق مالکیت شخصی بر محصول کار است
۴۸	مالکیت بر ابزار تولید
۴۹	نتیجه‌گیری
۵۰	فصل پنجم: حق حاکمیت
۵۰	استنتاج حق حاکمیت از حق مالکیت
۵۱	ضرورت قانون اساسی
۵۶	وظایف و اختیارات حکومت
۶۰	فصل ششم: فلسفه‌ی مجازات
۶۴	فصل هفتم: نتیجه‌گیری

سخن ناشر

«عقل محض و حقوق بشر» کتابی است که سعی دارد دلایلی عقلانی در خصوص ضرورت رعایت حقوق بشر ارائه دهد. به این منظور، نگارنده یک نظریه‌ی حقوقی پیشینی ارائه می‌دهد تا حقوق را به اتکا به اصول عقلانی (پیشاتجربی) به اثبات برساند. در این نظریه، معیاری مبنی بر این که «فرد مجاز به انجام هر عملی است؛ مگر این که عمل وی مانع آزادی عمل دیگران شود» تعریف می‌شود. از آن جا که نویسنده در اغلب بخش‌ها سعی داشته با زبانی ساده به بیان مفاهیم بپردازد و از طرفی مسائلی را عنوان می‌دارد که مستقیماً بر اعمال و آزادی افراد تاثیر می‌گذارد، مخاطب آن نه صرفاً حقوقدانان و فعالین حقوق بشر، که شهروندان به طور عام هستند.

کتاب پیش رو، با استناد به نظریه‌ای که مطرح می‌کند، به اثبات می‌رساند که چگونه چهار دسته از حقوق با عنوان «حق حیات»، «حق آزادی بیان و انتخاب سبک زندگی»، «حق مالکیت» و «حق مبادله» حقوق بنیادین بشر هستند و پاس داشتن آن‌ها، ضروری است. سپس با اثبات این که دارنده‌ی حق کیست و چه ویژگی‌هایی دارد، به تبیین حقوق کودکان، حقوق حیوانات، حقوق مجرمین و حقوق گروهی می‌پردازد. در این کتاب، دارنده‌ی حق، فرد - و نه شخص - تعریف می‌شود؛ بدین معنا که هر انسانی صرف نظر از جنسیت، طبقه، نژاد، سن، ویژگی‌های فیزیولوژیکی و دیگر شاخصه‌های شخصیتی یا اجتماعی، باید از حقوق بنیادین بشر برخوردار باشد.

در فصل سوم، نویسنده بر پایه‌ی «نظریه‌ی حقوق پیشینی» اثبات می‌کند که چگونه مالکیت اشتراکی - و نه دولتی - بر مالکیت خصوصی تقدم دارد و چرا مالکیت اشتراکی حق شهروندان است. بعد از آن و در فصل چهارم، حق حاکمیت مردم بر یک سرزمین را از حق مالکیت استنتاج می‌کند و استدلال می‌نماید که «هیچ کسی حق حکومت بر مردم را بدون رضایت ایشان ندارد». در این فصل بر ضرورت قانون اساسی تاکید و وظایف و اختیارات حکومت نیز به طور مختصر شرح داده شده است.

فلسفه‌ی مجازات و این که هدف از مجازات چیست، از دیگر مباحثی است که به طور ویژه به آن پرداخته شده است. در فصل ششم ضمن تاکید بر این که «مجازات تنها وقتی به لحاظ عقلانی قابل توجیه است که هدف آن، فقط و فقط برای محافظت از جامعه در برابر مجرم باشد. در غیر این صورت، مجازات توجیهی نخواهد داشت»، نویسنده با تکیه بر «نظریه‌ی حقوق پیشینی»، بهترین مجازات برای مجرمین را که خلاف حقوق بشر نباشد، بایکوت یا تحریم معرفی می‌کند.

مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، به عنوان ناشر این اثر الزاماً تایید کننده‌ی تک تک نظرات نویسنده‌ی اثر نیست اما امیدوار است که انتشار این کتاب گامی در راستای فهم بهتر حقوق بشر باشد و همچنین زمینه‌ی بحث و تبادل نظر در خصوص حقوق بنیادین بشر بیش از پیش فراهم گردد.

مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران

مرداد ماه ۱۳۹۸

پیشگفتار

به درستی گفته می‌شود که فعالین حقوق بشر به طور اخص و شهروندان یک جامعه به طور اعم، وظیفه و مسئولیت دفاع از حقوق بنیادین انسان و شهروندان را دارند؛ تا آن را از تخطی و دست درازی به خصوص از سوی حاکمین و اصحاب قدرت مصون نگاه دارند. با این حال، عجیب خواهد بود که یک فعال حقوق بشر، دلایل عقلانی برای ادعای خود مبنی بر ضرورت رعایت حقوق بشر نداشته باشد. اگر از یک فعال حقوق بشر سوال شود که بر پایه‌ی چه دلایلی، مدعی است که یک حکومت (برای مثال رژیم مستبد حاکم بر ایران) باید به شهروندان آزادی بیان، آزادی تحزب و تشکل اعطا کند و یا باید قوانینی را که ناقض حقوق بنیادین بشر هستند تغییر دهد، او چه پاسخی به این پرسش در آستین دارد؟ پاسخ‌های محتمل زیر را برای این پرسش در نظر بگیرید:

۱. زیرا ایران از زمره کشورهای بی‌اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (UDHR) را پذیرفته و متعهد به رعایت مفاد آن شده است.

۲. زیرا اکثریت مردم ایران خواهان کسب چنین حقوقی هستند.

۳. زیرا خفقان سیاسی و فقدان احزاب آزاد، به نفع مردم یا جامعه نیست.

شاید در ظاهر این پاسخ‌ها قانع کننده به نظر آیند، اما بسیار متزلزل و شکننده‌اند و به‌راستی نمی‌توانند دلیل اصلی برای مطالبه و دعوی حقوق بشری یک فعال حقوق بشر باشند. اگر ایران، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را در زمان اعلام، تصریح و امضا نمی‌کرد، پس آیا در آن صورت، فعالیت و مطالبه‌ی یک فعال حقوق بشری ایرانی بی‌معنا می‌شد؟ آیا برای مثال چون عربستان زیر بار امضای این اعلامیه نرفت، پس هیچ الزامی برای رعایت حقوق بنیادین شهروندان نخواهد داشت؟

پاسخ دوم نیز نمی‌تواند قانع کننده باشد. آیا خواست و مطالبه‌ی اکثریت مردم تعیین کننده و توجیه کننده‌ی حقوق است؟ اگر در جامعه‌ای تنها اقلیت معدودی خواهان حق بیان و ایجاد یک حزب باشند و اکثریت مردم به این موضوع اهمیتی ندهند و حتی این حق را از اقلیت سلب کنند، پس مدافعین حقوق بشر چگونه می‌توانند مشروعیت دعوی خود را به اثبات برسانند؟ در بسیاری از کشورها، به‌راستی خواست اکثریت مردم، نفی حقوق هم‌جنسگرایان است. آیا یک فعال حقوق بشری می‌تواند حقوق انسان‌ها را منوط و مشروط به رای اکثریت سازد؟

پاسخ سوم، به منفعت جمع یا مردم متوسل می‌شود. اما این توسل به منفعت (هم‌چنان که بعداً خواهیم دید، پیروان نظریه‌ی منفعت به آن استناد می‌کنند) این سوال را پیش می‌آورد که نفع مردم را چه کسی تعیین می‌کند؟ اگر بیان من، برای مردم ناخوشایند یا حتی به لحاظ روانی آسیب رسان باشد، پس آیا من حق ابراز این سخنان را نخواهم داشت؟ هم‌چنین منفعت مشروط به زمان و مکان است. در شرایط حساس سیاسی (برای مثال شرایط جنگی)، آیا یک حکومت حق سرکوب مخالفین سیاسی خود را دارد؛ اگر که واقعاً ثابت شود چنین کاری به نفع کشور و جمیع مردم است؟

علاوه بر این سه نوع پاسخ، توسل به عواطف و احساسات مانند همدردی و انسان دوستی نیز هرگز توجیه عقلانی برای دعوی حقوق بشری فراهم نمی‌آورد. برای مثال، آیا ما می‌توانیم فقط به صرف این‌که سنگسار یا گردن زدن، خشن و ضدانسانی و وحشیانه به نظر

می‌آید (که به‌راستی چنین است)، مخالف آن باشیم؟ در این صورت در رد اشکال ظاهراً متمدانه‌تر اعدام چه برای گفتن خواهیم داشت؛ اگر که تمام دلیل ما برای مخالفت، ظاهر خشن یک عمل باشد؟ اگرچه توسل به همدردی و انسان دوستی می‌تواند موافقت کلیت بشری را برای محکومیت اعمال شنیع و جنایتکارانه، مانند کشتار جمعی یا جنایت جنگی، به دست آورد؛ اما ما را در اثبات موارد ظریف‌تر و پنهان‌تر نقض حقوق بشر عاجز می‌سازد.

ناتوانی در ارائه‌ی پاسخ قانع‌کننده به این پرسش، نشان می‌دهد که یک «فلسفه‌ی حق» به عنوان مبنای عقلانی برای توجیه حقوق بنیادین بشر تا چه حد ضرورت دارد. یک فعال حقوق بشر، باید بتواند دعوی خود برای رعایت حقوق بنیادین بشر را با استدلال عقلانی و نظریه‌ای منسجم پشتیبانی کند.

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، آموزه‌ی حقوق طبیعی بشر را به عنوان پشتوانه‌ی خود قرار داده است. اما مبنای نظری و فلسفی این آموزه که به قرن هجدهم باز می‌گردد، تا حد زیادی قابل چالش است.^۱ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در همان جمله‌ی نخست به کرامت انسانی به عنوان یک مفهوم پایه‌ای و پشتوانه حقوق بشر اتکا می‌کند که اساساً از آموزه‌ی حقوق طبیعی برگرفته شده است: «از آن جا که بازشناسی کرامت ذاتی آدمی و حقوق برابر و سلب ناپذیر تمامی اعضای خانواده‌ی بشری، بنیان آزادی، عدالت و صلح در جهان است...»

ما چه تعریف دقیقی می‌توانیم از «کرامت ذاتی» انسان به‌دست دهیم و براساس چه معیاری می‌توانیم مشخص کنیم که کدام اعمال حافظ کرامت، شان و حرمت ذاتی انسان هستند و کدامیک در تعارض با آن؟ از آن جایی که در حیطه‌ی حقوق، ما نیازمند صدور گزاره‌های ارزشی (normative) هستیم، پس نیازمند توجیه عقلانی و استدلال برای اثبات و صدور حکم خواهیم بود و از این رو مفاهیم مبهم و تعریف نشده مانند کرامت انسانی، این گزاره‌ها را مخدوش و مبهم می‌سازد.

همان‌طور که در بالا ذکر شد، استناد به موافقت جامعه‌ی جهانی بر سر مفاد اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، نمی‌تواند منبع محکمی برای دعوی فعالین حقوق بشری باشد. اول از همه، امضای کشورها بر پای این اعلامیه، ضمانت اجرایی ندارد و صرفاً یک تعهد است. دوم این‌که بسیاری از بندهای اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، مبهم، کلی و قابل تفسیر هستند و سوم این‌که برخی از کشورها به‌راستی این بیانیه را امضا نکرده‌اند و برخی نیز مدعی هستند که آن‌ها تفسیر خود را از حقوق بشر دارند.

برخی از نظریه‌پردازان حقوق بشر مانند جک دانلی، تلویحاً پذیرفته‌اند که مبنای نظری محکمی برای پشتیبانی از فعالیت حقوق بشری وجود ندارد و از این رو تنها مینا همین اجماع جهانی برای رعایت حقوق بشر است (که مهم‌ترین اجماع همان اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و دو پروتوکیلی است که بعداً نوشته شده است). به نظر دانلی حقوق بشر به این معنا جهانشمول است که «تقریباً حداقل در کلام یا به عنوان استاندارد ایده‌آل، مورد پذیرش جهانی قرار گرفته است».^۲ به نظر وی، فعالین حقوق بشر می‌توانند بر همین توافق نسبی جهانی اتکا کنند تا قبل از این‌که «واقعاً انسان شناسی فلسفی بتواند یک مداخله قطعی بکند».

^۱ آموزه‌ی حقوق طبیعی بشر با این نقد جدی مواجه شده است که مبنای فلسفی دقیقی برای ادعای طبیعی بودن حقوق ندارد و به تصورات مبهمی از ماهیت و کرامت انسان متوسل می‌شود. نمونه‌ی کلاسیک این انتقادات، حمله‌ی جرمی بنتام به اعلامیه‌ی جهانی حقوق انسان و شهروندان انقلابیون فرانسوی است و وی حقوق طبیعی را چرند روی چرند می‌نامد.

^۲ Donnelly. Jack. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: *Cornell University Press*. pp. 23-27.

پس در عمل، تمام اتکا و پشتوانه‌ی دعوی حقوق بشری در مقابل حکومت‌های ناقض این حقوق، این است که چون این کشورها پای این اعلامیه را امضا کرده‌اند، پس باید به تعهدات خود پایبند باشند. مسلماً چنین پشتوانه‌ی استدلالی نمی‌تواند به اندازه‌ی کافی قوی باشد. اما مهم‌تر این است که چنین استدلالی، فقط در مقابل یک حکومت می‌تواند پیش کشیده شود. بخش اعظم فعالیت حقوق بشری، آموزش حقوق بشر به مردم عادی است تا حقوق یکدیگر را رعایت کرده و یا برای حقوق خود مبارزه کنند. پس یک فعال حقوق بشری باید بتواند با استدلال‌های قوی، برای مردم اثبات کند که چرا برای مثال باید به آزادی بیان مخالفین خود پایبند باشند؛ ولو این که سخن آنان اهانت آمیز یا کذب به نظر برسد. این که چرا حق حاکمیت اساساً به ایشان تعلق دارند و چرا آن‌ها برای کسب حق حاکمیت از حکومت مستبد حق قیام دارند. نه تنها مفاد اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر برای استناد در این موارد تقریباً ساکت است، بلکه اصولاً استناد به یک اعلامیه که کشورها متعهد به رعایت آن شده‌اند، برای آموزش حقوق به مردم موضوعیت چندانی ندارد.

آیا زمان آن نرسیده که آن چه دانلی «انسان شناسی فلسفی» (و به تعبیر من فلسفه‌ی حقوق) می‌نامد، به یک نتیجه‌ی قطعی و مشخص برسد تا یک پشتوانه‌ی نظری و فلسفی موجه و عقلانی برای حقوق فراهم آید؟

کسانی که در فعالیت‌های حقوق بشری تجربه‌ی کافی دارند، به خوبی با دستاویزها و مغالطه‌های ناقضین حقوق بشر آشنا هستند. اولین مغالطه‌ی ایشان این است که مطالبه برای رعایت حقوق بشر را دخالت در امور داخلی کشور خودشان قلمداد کنند. نسبت به فرهنگی دستاویز دیگری برای این ناقضین حقوق بشر است تا گفتمان حقوق بشری را صرفاً یک پدیده‌ی فرهنگی غربی برشمرده که گویی با فرهنگ ملی ایشان مطابقتی ندارد. به این ترتیب، تلاش آن‌ها این است که حقوق بشر را صرفاً یک ابزار سیاسی غرب برای فشار به کشورهای مخالف ایشان جلوه دهند. به این ترتیب، ویژگی جهانشمول بودن حقوق بشر را منکر می‌شوند؛ گویی حقوق انسان‌ها در زمان و مکان یا در فرهنگ‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد. استناد به جهانشمول بودن حقوق بشر، از نظر ایشان صرفاً ادعایی است تا دخالت در امور داخلی کشورها و یا مقاصد سیاسی دخالتگرانه کشورهای غربی توجیه شود.

براساس تمام آن چه در بالا گفته شد، پر واضح است که پشتوانه فلسفی و نظری برای دعوی حقوق بشری، امری حیاتی است. ما نمی‌توانیم به توافق جهانی، حس مشترک همدردی و انسان دوستی و مطالبه اکثریت مردم برای دفاع از دعوی حقوق بشری اتکا کنیم. طفره روی از وظیفه‌ی تاسیس یک مبنای فلسفی و نظری، یک بی‌مسئولیتی فکری است.

غم انگیز این جاست که فیلسوفان حقوق این وظیفه را به انجام نرسانده‌اند. پس این کتاب وظیفه‌ی مهم و دشواری را برعهده گرفته است. نظریه‌ای که در این کتاب به شما معرفی می‌شود، یک نظریه‌ی بدیع است که اگر مورد توجه قرار گیرد، می‌تواند بنیان فلسفه‌ی حقوق را متحول سازد. این نظریه که من آن را «نظریه‌ی حقوق پیشینی» می‌نامم، حقوق را با اتکا به اصول عقلانی محض به اثبات می‌رساند. اتکا به اصول عقلانی محض، تضمین می‌کند که گزاره‌های حقوقی، نامشروط، جهانشمول و پیشینی باقی بمانند.

در این نظریه، برای تعیین حقوق بشر یک معیار بسیار دقیق معرفی می‌شود: «فرد مجاز به انجام هر عملی است؛ مگر این که عمل وی مانع آزادی عمل دیگران (از همان نوع عمل یا از حقوق قبلاً به اثبات رسیده) شود». اگرچه مشابه این گزاره پیش‌تر از سوی دیگران مطرح شده است، اما اولین بار است که این گزاره با دو اصل عقلانی، یعنی اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی به اثبات می‌رسد.

دومین سهم این کتاب در فلسفه‌ی حقوق، ایجاد یک نظریه‌ی جامع از حقوق بنیادین است؛ به نحوی که تمامی این حقوق از یکدیگر قابل استنتاج هستند. پس حقوق بنیادین صرفاً یک فهرست بی‌ارتباط از دعوی نیست. بدین معنا با اتکا به استدلال عقلانی محض،

از اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی، معیار فوق الذکر برای تعیین حقوق به اثبات می‌رسد. سپس از این اصل، حقوق بنیادین مانند حق حفظ حیات، حق بیان و بعد حق مالکیت به اثبات می‌رسند. آن‌گاه از حق مالکیت، حق مبادله و از حق مبادله، حق حاکمیت استنتاج می‌شود. به این ترتیب تمامی حقوق بشر در یک سیستم منسجم قرار می‌گیرند.

پس آن‌گاه پاسخ دقیق ما به این سوال آغازین پیشگفتار مشخص می‌شود. در پاسخ به این سوال که بر پایه‌ی چه دلایلی حکومت و قوانین یک کشور را موظف به تبعیت از حقوق بنیادین بشر می‌دانید، می‌توان گفت: زیرا حقوق بشر مطابق عقلانیت است و عقلانیت حکم می‌کند که حقوق بنیادین بشر در قوانین تجلی یابد. در این‌جا منظور از عقلانیت دو اصل مطلق و بدیهی اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی هستند.^۱

اگرچه این کتاب، کتابی است در زمینه‌ی فلسفه‌ی حقوق، اما تلاش شده است که مخاطب را از مباحث طولانی و فرساینده‌ی نظریات حقوق و تاریخ فلسفه‌ی حقوق، تا حد ممکن دور نگاه دارد. به همین دلیل سعی شده است که مطالب جانبی را تحت عنوان تحشیه از متن اصلی جدا کنم. با این حال، به خواننده توصیه می‌کنم تا حتماً این تحشیه‌ها را مطالعه کند؛ زیرا توضیحات و مثال‌های مطرح شده در آن، به روشن‌تر شدن بحث اصلی کمک می‌کند.

هدف اصلی این کتاب، ایجاد یک نظریه‌ی حقوق پیشینی منسجم به عنوان پشتوانه‌ی نظری برای دعوی حقوق بشری است. پس مخاطبین اصلی این کتاب فعالین حقوق بشری و مردم عادی هستند و نه الزاماً متخصصین حقوق. اما همزمان، این کتاب مدعی است که کامل‌ترین و عقلانی‌ترین و منسجم‌ترین فلسفه‌ی حقوق را ارائه می‌دهد؛ زیرا نظریه‌ی حقوق را بر بدیهی‌ترین اصل عقلانی - یعنی اصل عدم تناقض - استوار ساخته است. اگرچه این ادعا بزرگ یا حتی گزاف به نظر می‌رسد، اما این ادعا را برای خود محفوظ نگاه می‌دارم تا زمانی که مدعیان و مخالفین به طور مستدل بتوانند این ادعا را رد کنند.

امیدوار هستم این پیشگفتار به قدر کفایت، اهمیت توسعه‌ی یک نظریه‌ی حقوق پیشینی به عنوان پشتوانه‌ی نظری برای فعالیت حقوق بشری را نشان داده باشد. همچنین امیدوار هستم که اهمیت درک و کسب یک نظریه‌ی حقوق پیشینی، خواننده را در مقابل برخی از بخش‌های این کتاب که خشک و انتزاعی به نظر می‌رسند، صبور سازد.

^۱ البته من در این‌جا یک صورت خاص و نسخه‌ی معرفت‌شناختی از اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی را منظور دارم. مطابق اصل عدم تناقض، ما مجاز نیستیم هم‌زمان صحت یک گزاره و نقیض آن گزاره را بپذیریم. و بنا بر این اصل، ما مجاز نخواهیم بود که صحت یک گزاره را بدون دلیل کافی بپذیریم؛ زیرا در غیر این صورت مجاز خواهیم بود که نقیض آن گزاره را هم بپذیریم و این خلاف اصل عدم تناقض است. پس اصل دلیل کافی نیز از اصل عدم تناقض مستقیماً استنتاج می‌شود.

فصل اول

مفهوم حق

۱-۱. فلسفه‌ی حقوق چیست؟

فلسفه‌ی حقوق، به توجیه عقلانی حقوق می‌پردازد. یعنی ما چه دلایلی در دفاع از یک گزاره‌ی حقوقی می‌توانیم اقامه کنیم که مطابق آن، عمل مشخصی را حق فرد می‌داند یا حق انجام آن عمل را از وی سلب می‌کند. اگر ما بدون دلیل، فردی را از انجام عملی بازداریم، پس ما خلاف عقلانیت و حکمت عمل کرده‌ایم؛ زیرا برای بازداشتن کسی از یک عمل، نیازمند دلیل هستیم. پس اگر ما نیازمند دلیل هستیم، نیازمند فلسفه‌ی حقوق هستیم؛ زیرا کار فلسفه‌ی حق این است که برای اعطای حقوق به افراد جامعه، دلایلی را اقامه کند. به این ترتیب ضرورت فلسفه حق به اثبات می‌رسد.

۱-۲. حق چیست؟

حق، مجموعه‌ی آزادی‌هایی است که از سوی اعضای جامعه به فرد اعطا می‌شود. وقتی می‌گوییم فردی حق انجام عمل الف را دارد، به این معناست که وی آزادی انجام عمل الف را دارد. یعنی وی مختار است که عمل الف را انجام بدهد یا ندهد. همچنین به این معناست که هیچ‌کسی حق ندارد وی را با توسل به زور و خلاف میلش، به انجام عمل الف وادار کند یا بازدارد. به عبارت دیگر، حق انجام یک عمل، یعنی آزادی انجام یک عمل.

آزادی انجام یک عمل، وقتی به صورت حق متعین می‌شود که توسط کل جامعه به رسمیت شناخته شود. اگر دیگران این حق را به رسمیت نشناسند، پس حق شما تعین نیافته است؛ حتی اگر در عمل با خیال راحت این کار را انجام می‌دهید. تعین یک حق یعنی این که دیگران رسماً و صریحاً آزادی انجام آن عمل را به رسمیت می‌شناسند و هیچ‌کسی مجاز نیست که شما را از انجام آن عمل بازدارد. در این صورت می‌گوییم که حق شما تعین یافته است.

تجشیه ۱: برخی از نظریه پردازان مفهوم حق، حق را نه فقط مبتنی بر آزادی (یعنی حق به مثابه آزادی انجام عمل مشخصی، مثل آزادی بیان یا پوشش)، بلکه همچنین براساس مسئولیت یا وظیفه‌ی دیگری تعریف می‌کنند. به عبارت دیگر، بعضی از حقوق به معنای آزادی انجام عملی است و بعضی دیگر به معنای وظیفه‌ای که دیگری در قبال فرد دارد. برای مثال، شما حق این را دارید که از خدمات اینترنتی شرکت ارائه دهنده‌ی آن برخوردار شوید. به عبارت دیگر، حق داشتن اینترنت، عملی است که دیگری موظف است برای شما انجام دهد.

من این تقسیم بندی حقوق را به آزادی و وظیفه (و نیز مصونیت و امتیاز) رد می‌کنم. اگر نیک بنگریم و هم‌چنان که بعداً مستدل خواهیم ساخت، حقوق مبتنی بر وظیفه، شکل غیرمستقیمی از حق مالکیت هستند که آن هم از آزادی فرد برای کسب مالکیت (و سلب مالکیت) نشأت می‌گیرد. در واقع، حقوق فقط و فقط براساس آزادی تعریف می‌شوند و حقوق مبتنی بر وظیفه، صرفاً شکل متفاوت یا استنتاجی از حقوق مبتنی بر آزادی است. من قویاً معتقدم که حقوق را باید صرفاً با آزادی تعریف کرد و نه وظیفه؛ زیرا این نوع تعریف چندجانبه گمراه کننده است و باعث می‌شود که روند اصلی استدلال را از دست بدهیم.

تحشیه ۲: آزادی انجام یک عمل به قابلیت انجام یک عمل وابسته نیست. اگر مطابق عقل محض اثبات شود که شما آزادی انجام عملی را دارید، این که شما قابلیت یا توانایی انجام آن عمل را دارید، بلاموضوع است. برای مثال، من آزادی کسب مالکیت یا حق خرید چیزی مانند یک اتومبیل گران قیمت را دارم، من این آزادی را دارم حتی اگر ممکن مالی این عمل را نداشته باشم. بنابراین قابلیت یا توانایی فرد برای انجام یک عمل، در تعیین حق بی‌تاثیر است.

۳-۱. عقل محض، تعیین کننده‌ی حق و حق تعیین کننده‌ی قانون است

حق به دو صورت تعیین می‌یابد: ۱. در اراده ۲. در قانون. حق آزادی بیان را به عنوان یک نمونه در نظر بگیرید. شما مطابق فلسفه‌ی حقوق می‌توانید اثبات کنید که واجد این حق هستید؛ یعنی دیگران مجبور هستند که این آزادی را برای شما به رسمیت بشناسند و مجاز نیستند که شما را از سخن گفتن بازدارند و یا در صورت بیان، مجازات کنند. اما این به رسمیت شناسی و این تایید توسط دیگران به چه صورت انجام می‌شود؟ در بهترین حالت، این به رسمیت شناسی باید توسط قانون صورت گیرد. یعنی متنی به صورت مکتوب و صریح، آزادی بیان را به شما اعطا کرده و هم‌چنین از این آزادی شما محافظت می‌کند؛ یعنی اگر کسی مانع عمل شما شد، مجریان قانون موظف هستند که فرد متجاوز به حقوق شما را بازدارند و یا مجازات کنند.

اما اگر قانون در جامعه‌ای از حق شما دفاع نکرد و یا آن را به رسمیت نشناسد، پس شما می‌توانید یا مختار هستید که با اراده‌ی خودتان از حق خویش محافظت کنید. این شکل ضعیف‌تر تجلی و تعیین حق است. عالی‌ترین شکل تجلی حق قانون است. با این حال، اگر مردمی تحت قوانین ظالمانه قرار گرفتند، مختار و مجاز هستند که از حقوق خود با اراده‌ی خویش محافظت کرده و این مشروعیت را دارند که قوانین ظالمانه را تغییر داده یا مجریان قانون را از سمت خود با نیروی قهر برکنار کنند.

در این جا باید یک تذکر مهم بدهم: این قانون نیست که حق را مشخص و معین می‌کند؛ برعکس این حق است که قانون را معین می‌کند. به عبارت دیگر، این قانون است که باید مطابق حقوق باشد و نه برعکس. روند به این صورت است:

۱. عقلانیت و اصول عقلانی حقوق شما را مشخص می‌کنند، یعنی کاری که وظیفه‌ی فلسفه‌ی حقوق است.
۲. حقوق قانون را مشخص و معین می‌کنند.

قانون بهترین و عالی‌ترین شکل تعیین حق است، اما تعیین‌کننده‌ی حق نیست. این مجریان قانون، وکلا و قانونگذاران نیستند که حقوق شما را مشخص می‌کنند. این عقل محض است که تعیین‌کننده‌ی حقوق شماست و تمامی وکلا، قضات، مجریان و قانونگذاران و هرکس دیگری موظف است که از اصول عقل محض تبعیت کرده و قوانینی در تطابق با حقوق به تصویب برسانند.

ممکن است در مکالمات روزمره یا در ادبیات، مطبوعات یا حتی صحن دادگاه، جملاتی مانند این را بشنوید: مطابق قانون، موکل من حق ... را دارد. در این‌جا کلمه‌ی حق، به معنای حق قانونی است و نه حق به معنای واقعی کلمه. در این کتاب منظور ما از حق به هیچ وجه، حق قانونی نیست. یعنی وقتی می‌گوییم عملی محق است، بدان معنا نیست که این عمل قانونی است و یا مطابق متن قانون حاکم بر یک جامعه چین است.

۳-۱. تنها عقل محض تعیین‌کننده‌ی حقوق است

نه فقط قانون، بلکه هیچ نهاد و هیچ مرجع دیگری برای تعیین حق وجود ندارد. نه عرف، نه سنت، نه فرامین الهی، نه مذهب، نه اراده‌ی اکثریت یا حتی منفعت اکثریت و نه اراده‌ی حاکمین، هیچ کدام دلیل و مرجعی برای تعیین حق نیستند. شما نمی‌توانید بگویید فردی حق انجام عملی را ندارد، چون اکثریت با آن مخالف هستند یا چون مطابق منافع اکثریت جامعه نیست یا خلاف عرف و سنت و مذهب است.

تنها و تنها عقل و اصول عقلانی، تعیین‌کننده‌ی حقوق هستند. هر قانونی که مرجع دیگری به جز عقل برای تعیین و تجلی حقوق داشته باشد، مستبدانه و ظالمانه است؛ حتی اگر اکثریت عظیم مردم سر آن توافق داشته باشند یا به نفع مردم به نظر آید.

دلیل این‌که چرا عرف و اراده و منفعت اکثریت نمی‌تواند مرجع تعیین حق باشد، این است که حق جهانشمول است؛ یعنی: اگر من حق انجام عملی را دارم، پس هر فرد دیگری نیز در هر کجای دنیا حق انجام این عمل را خواهد داشت. اگر ما جهانشمول بودن حق را بپذیریم، پس به این ترتیب می‌توان استدلال کرد:

۱. اگر من حق انجام عملی را دارم، پس هر فرد دیگری نیز در هر کجای دنیا حق انجام آن عمل را نیز خواهد داشت.
۲. سنت‌ها و عرف‌ها در جوامع مختلف متفاوت هستند.
۳. اگر حق انجام اعمال توسط عرف یا سنت حاکم بر جامعه تعیین شود، پس میسر است که فردی در جامعه‌ای مطابق سنت متفاوتش حق انجام عملی را داشته باشد و دیگری مطابق سنتی متفاوت حق آن را نداشته باشد. این در تناقض با بند اول است. پس عرف و سنت یک جامعه نمی‌تواند مرجع حقوق باشد.

تحشیه ۳: *اما چرا حق جهانشمول است؟ چرا انسان‌های متفاوت نباید حقوق متفاوت داشته باشند؟ چرا نباید به افراد مطابق شایستگی‌ها و قابلیت‌هایشان حقوق متفاوتی اعطا کرد؟ استدلال کمی پیچیده است، اما اگر دقت داشته باشید، قطعاً برای شما بسیار روشن و ساده به نظر خواهد رسید.*

۱. همان‌طور که در تحشیه ۲، ۲، ۱، ۲ گفته شد، قابلیت انجام یک عمل تأثیری روی آزادی و حق انجام یک عمل ندارد. اگر من آزاد باشم که عملی را انجام دهم، پس این‌که آیا واقعاً توانایی انجام عملی را دارم، بلاموضوع است.

۲. پس اگر توانایی‌ها و قابلیت‌های شخصی تأثیری روی حقوق ندارند، بنابراین هر فردی به صرف این‌که یک فرد است، باید از حقوق یکسانی برخوردار باشد؛ زیرا هیچ تفاوتی شخصی، تأثیری روی حقوق وی نمی‌گذارد.

۳. پس تفاوت‌های شخصی بین انسان‌ها، تفاوتی روی حقوق‌شان نمی‌گذارد و بنابراین انسان‌های متفاوت نباید حقوق متفاوت داشته باشند و شایستگی و قابلیت افراد در اعطای حقوق بلاموضوع است. پس مطلوب ثابت شده است و حق جهانشمول است.

جهانشمول بودن حقوق، هم‌چنین به این معناست که تمامی حکومت‌ها در تمامی جهان صرف نظر از شرایط تاریخی و فرهنگی خود موظف به رعایت حقوق بنیادین بشر هستند. یکی از نظریه‌پردازان، به نام مایکل فریمن^۱ در یک مقاله، «حاکمیت ملی» (state sovereignty) و «نسبیت فرهنگی» را دو توجیه و بهانه‌ای می‌داند که حکومت‌ها برای خودداری از رعایت حقوق بشر به کار می‌گیرد. فریمن می‌نویسد: «وقتی حکومت‌ها به نقض حقوق بشر متهم می‌شوند، معمولاً منتقدین را به دخالت در امور داخلی کشورشان متهم می‌کنند». هم‌چنین طرفداران نسبی‌گرایی فرهنگی عدم رعایت حقوق بشر را با عدم تطابق با فرهنگ یک کشور توجیه می‌کنند.

اگر دقت شود، این دو بهانه یا توجیه‌گر یا منکر جهانشمول بودن حقوق بشر هستند. ضرورت اثبات جهانشمول بودن حقوق بشر برای فعالین حقوق بشر، بسیار حیاتی است و این نشان می‌دهد که چرا مبانی نظری که جهانشمولی حقوق را به اثبات برساند، برای پیشبرد حقوق بشر ضروری است.

۱-۴. چرا فلسفه‌ی حقوق باید توسط همگان مطالعه شود؟

بشریت به طور کل، نیازمند علوم مختلف است؛ اما شخص شما نیازی نیست که در همه‌ی حیطه‌ها متخصص باشید. اگرچه ما نیازمند زمین‌شناسی یا جانورشناسی هستیم، اما اگر این امور حرفه‌ی شما نیستند، پس شما می‌توانید این مهم را به متخصصین امر واگذارید. اما فلسفه‌ی حق، به امری می‌پردازد که مستقیماً روی اعمال و آزادی شما تأثیر می‌گذارد. شما باید آگاه باشید که به چه دلیلی جامعه به واسطه‌ی قوانین‌اش شما را از انجام اعمال مشخصی باز می‌دارد. آیا این بازدارندگی مشروع است؟ آیا قوانین جامعه ظالمانه هستند یا محق؟ وظیفه‌ی دفاع از حقوق شما و این‌که آیا قوانین حاکم بر زندگی شما محق هستند یا ظالمانه، بر عهده‌ی خود شماست. شما به عنوان یک انسان یا شهروند، وظیفه‌ی محافظت از حقوق خود در برابر حاکمین را دارید تا مبادا آن‌ها از قدرت خود سوءاستفاده کرده و بر شما ظلم روا دارند. پس چگونه می‌توانید این مهم را به متخصصین واگذارید؟ متخصصین ممکن است توسط اصحاب قدرت خریداری شوند یا به سکوت واداشته شوند. چگونه ممکن است کسی آزادی و در نتیجه سرنوشت خود را یک حیطه‌ی تخصصی و حرفه‌ی دیگران قلمداد کند؟

هر قدر هم که مباحث حول حقوق بشر، انتزاعی و نظری جلوه کنند، باز هم راه‌هایی تمامی نوع بشر به درک این حقوق وابسته است. مادامی‌که ضرورت عقلانی حقوق بشر درک نشود، انسان‌ها بارها و بارها قربانی محتوای دلخواهی و در نتیجه ظالمانه‌ی قوانین

1 Freeman, Micheal. (1994). The Philosophical Foundations of Human Rights. Human Rights Quarterly. The Johns Hopkins University Press .Vol. 16, No. 3, pp. 491-514.

حکام خواهند شد. چه چیزی برای انسان مهم‌تر از این که حقوق خود را دریابد، برای دیگران استدلال کند و قانع کند که اگر قانون و حکومتی در تضاد با حقوق بشر است، در نتیجه ظالمانه و نامشروع است و برای تغییر یا سرنگونی آن باید متحد شد و جنگید؟ پس هرگونه مبارزه‌ی سیاسی برای تغییر وضعیت موجود در گروهی توانایی استدلالی فعالین در اثبات این موضوع است که قوانین موجود در تضاد با حقوق بشر هستند. به سادگی، آینده‌ی بشر در گروهی درک حقوق بشر است و اگر فقط یک موضوع نظری وجود داشته باشد که نه تنها اصحاب آکادمیک، بلکه تمامی مردم باید به آن توجه کنند، همانا فلسفه‌ی حقوق بشر است.

۵-۱. معیار عقلانی تعیین حقوق

اکنون به سراغ بحث اصلی می‌رویم و نشان می‌دهیم که عقل محض چگونه حقوق را تعیین می‌کند.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، هر فردی مقدماً آزادی انجام هر عملی را دارد و این عمل باید توسط دیگران به رسمیت شناخته شود؛ زیرا این بازدارندگی و اعمال محدودیت است که نیازمند دلیل است.

پس هر فردی آزادی انجام هر عملی را دارد مگر این که ما دلیلی مطابق عقل محض داشته باشیم تا وی را از آن عمل بازداریم. عقل محض بر دو اصل استوار است: اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی (در تعبیر معرفت‌شناسی آن). پس ما باید از این دو اصل آغاز کنیم. از خواننده تقاضا داریم که روند استدلالی را به دقت مورد توجه قرار دهد. اگرچه بحث انتزاعی است، اما ضروری است و برای زندگی ما نتایج انضمامی مهمی در پی خواهد داشت. شاید این تنها نقطه‌ای باشد که ایده‌ها با واقعیت پیوند محکمی برقرار می‌کنند.

۱. مطابق اصل عدم تناقض، محال است که یک گزاره و نقیض آن گزاره همزمان درست باشند. بحث بر سر این نیست که در واقعیت ابژکتیو چنین است یا خیر. نکته این‌جاست که ما نباید حکم یا احکامی را بپذیریم که این اصل در آن رعایت نشده باشد.

۲. از اصل عدم تناقض، اصل دلیل کافی معرفت‌شناختی به اثبات می‌رسد. مطابق این اصل، من مجاز نیستم صحت گزاره‌ای را بدون دلیل کافی بپذیرم. اگر من بدون دلیل کافی صحت گزاره‌ای را بپذیرم، پس مجاز خواهیم بود که بدون دلیل کافی نقیض آن گزاره را هم بپذیرم. پس در این صورت خلاف اصل عدم تناقض رفتار کرده‌ام.

۳. اگر مانع آزادی عمل فردی بدون دلیل شویم، پس خلاف اصل دلیل کافی عمل کرده‌ایم (بند دوم). بنابراین تنها وقتی می‌توانیم مانع آزادی عمل فردی شویم که دلیل کافی در اختیار داشته باشیم. این دلیل کافی فقط و فقط می‌تواند یک چیز باشد: تنها وقتی می‌توانیم مانع آزادی عمل فردی شویم که عمل وی مانع آزادی عمل فرد دیگری شود. اگر آزادی عملی را برای فردی بپذیریم که مانع آزادی همان عمل توسط فرد دیگری می‌شود، پس خلاف اصل عدم تناقض رفتار کرده‌ایم؛ زیرا نزد ما، فرد با فرد در حالت انتزاعی خود، این‌همان است. به عبارت دقیق‌تر:

فرد A آزادی انجام عمل X را دارد.

اگر چنین باشد که با عمل فرد A، آزادی انجام عمل X توسط B از وی سلب شود،

پس فرد B، حق انجام عمل X را نخواهد داشت. اما چون برای ما $A=B$ است، پس به این نتیجه می‌رسیم که فرد A، آزادی انجام عمل X را هم دارد و هم ندارد. این خلاف اصل عدم تناقض است. پس فرد A، آزادی انجام عمل X را دارد به شرط این که آزادی انجام عمل X را توسط دیگری (B) سلب نکند.

برای مثال، من حق انجام هر عملی را برای زنده ماندن دارم؛ اما اگر عمل من کشتن دیگری باشد، پس آزادی عمل من (فعالیت برای بقا)، مانع آزادی همان عمل (حفظ جان و بقا) توسط دیگری خواهد شد.

وقتی عمل X با شرط مذکور بخشی از مجموعه حقوق افراد قرار گرفت، می‌توانیم گزاره‌ی خود را به صورت زیر کامل کنیم:

فرد A آزادی انجام عمل X را دارد؛ به شرط این که عمل وی، مانع آزادی انجام عمل X توسط B و سلب دیگر حقوق وی از مجموعه حقوق به اثبات رسیده، نشود.

به این ترتیب ما به این نتیجه کلی می‌رسیم که هر فردی مطلقاً حق انجام هر عملی را دارد؛ مگر آن که آن عمل، با حقوق از قبل به اثبات رسیده‌ی دیگران در تضاد قرار گیرد.

تحشیه ۴: عقلانیت چیست؟ عقل (یا *reason*)، تماماً بر اصل عدم تناقض استوار است. در طول تاریخ فلسفه، این اصل به عنوان یک اصل بدیهی پذیرفته شده است. اما باید دقت شود که اصل عدم تناقض را می‌توان به دو صورت متفاوت تبیین کرد: نخست به صورت هستی‌شناختی، یعنی مدعی شویم که در جهان بیرونی میسر نیست که چیزی یک ویژگی خاص را داشته باشد و هم نداشته باشد. اما در این‌جا منظور ما نسخه‌ی هستی‌شناختی این اصل نیست؛ بلکه مراد ما نسخه‌ی معرفت‌شناختی آن است. یعنی اگر بخواهیم موجودی عقلانی باشیم، پس مجاز نیستیم که صدق یک گزاره و نقیض آن را همزمان بپذیریم. به این ترتیب، اگر الف، ب است، پس مجاز نیستیم بپذیریم که الف، ب نیست. ممکن است تصور شود که این اصل آن‌چنان بدیهی است که تقریباً نمی‌تواند کاربردی در تفکر و زندگی روزمره داشته باشد. اما این یک تصور باطل است. من در همین کتاب، به وضوح، کاربرد این اصل را در تعیین معیار حقوق نشان داده‌ام. اگرچه اصل عدم تناقض به صورت ناب خود، بدیهی است اما در واقعیت، بسیاری از مردم این اصل را در زندگی روزمره‌ی خود زیر پا می‌گذارند. برای مثال آن‌ها گزاره‌هایی را به عنوان پیش فرض در زندگی پذیرفته، ولی براساس این پیش فرضیات به نتایج متناقضی می‌رسند که با پیش فرضیات ایشان در تناقض است. در مورد اصل دلیل کافی، این اصل متأسفانه در طول تاریخ فلسفه، با اصل علیت خلط شده است. در نسخه‌ی هستی‌شناسی این اصل، چنین بیان می‌شود که برای وجود هر چیزی در این دنیا باید علت کافی وجود داشته باشد. اما بهتر است این اصل را، اصل علیت بنامیم. در این‌جا منظور ما از اصل دلیل کافی، اصل علیت نیست، بلکه نسخه‌ی معرفت‌شناسی آن مد نظر است؛ یعنی ما مجاز نیستیم هیچ گزاره‌ای را بدون دلیل کافی بپذیریم.

اصل دلیل کافی از اصل عدم تناقض استنتاج می‌شود. اگر ما گزاره‌ای را بدون دلیل کافی بپذیریم، پس مجاز خواهیم بود که نقیض آن گزاره را هم بدون دلیل کافی بپذیریم. اگر چنین باشد، پس ما هم یک گزاره و هم نقیض آن را پذیرفته‌ایم؛ پس اصل عدم تناقض را نقض کرده‌ایم. در این‌جا، منظور من از عقلانیت، این دو اصل است: اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی. من تمامی فلسفه‌ی حقوق خود را بر مبنای این دو اصل قرار می‌دهم.

۱-۶. نگاهی مختصر به دو رویکرد درباره‌ی توجیه عقلانی حق

خوب تا این جا ما به یک معیار عقلانی برای تعیین حقوق دست یافتیم. اما بهتر است نگاه مختصری به نظریات موجود درباره‌ی توجیه عقلانی حق بیاندازیم. صورت مسئله این است که چرا اصلاً افراد باید از حقوق برخوردار باشند؟

اولین موضع گیری به نظریه‌ی منزلت (status theories) معروف است. این نظریه انسان را به خاطر شان و کرامت انسانی اش - یعنی ویژگی‌هایی مانند اراده‌ی آزاد، عقلانیت، استقلال و هویت- واجد حقوق طبیعی می‌داند. انسان واجد حقوق طبیعی است؛ زیرا پیش از این که وارد روابط اجتماعی شود، برخوردار از آزادی، استقلال و امنیت است. بنابراین آن‌ها حقوق بنیادین را طبیعی می‌خوانند؛ بدین معنا که فرد در «وضعیت طبیعی» (یعنی پیش از وارد شدن به قرارداد اجتماعی) دارای آزادی، استقلال و هویت و اراده‌ای است که با وارد شدن به قرارداد اجتماعی هم‌چنان باید حفظ شوند. پس انسان حقوق بنیادینی دارد که به صرف انسان بودنش و کرامت انسانی‌اش از آن برخوردار می‌شود و این حقوق باید توسط جامعه به رسمیت شناخته شده و توسط قوانین تضمین و محافظت شود. یک نتیجه‌ی بارز از این نظریه این است که قوانین و جامعه نیست که به فرد حقوق بنیادینش را می‌بخشد، بلکه انسان‌ها از پیش دارای این حقوق بوده و جامعه می‌بایست این حقوق را به رسمیت شناخته و محفوظ بدارد.

دومین نظریه، نظریه‌ی ابزاری (Instrumental theories) است و حقوق بنیادین را مشروط به نتایجش می‌سازد. به بیان دیگر، به حقوق به چشم ابزاری نگریسته می‌شود که برای توزیع بهینه‌ی مزایا مورد استفاده قرار می‌گیرد. به این ترتیب، حق انجام یک عمل، به این دلیل به فرد اعطا می‌شود که این کار بهترین نتیجه را برای بیش‌ترین افراد در بر دارد. به این دیدگاه فایده باوری می‌گویند. برخی همین نگاه ابزاری را حفظ کرده و با کمی تغییر، هدف حقوق را توزیع برابر بهترین امتیازات برای افراد می‌دانند، اما در هر دو حالت، حق با نتایج و مصلحت اجتماعی تعیین می‌شود.

رویکرد من در این کتاب تا حد زیادی مطابق نظریه‌ی منزلت است. اگرچه من در استدلال‌ها یا تبیین‌های فلسفی با این نظریه همسو نیستم، اما مشخصاً من هم مانند طرفداران این نظریه، قویاً معتقدم که نتایج انجام یک عمل، منفعت و علائق مردم، نباید هیچ دخل و تصرفی در تعیین حق داشته باشد. وجه اشتراک دیگر این است که حق برای من نیز پیشینی است. آموزه‌ی حق طبیعی بشر، بر این نکته تأکید می‌ورزد که قوانین جامعه، تعیین کننده‌ی حق نیستند؛ زیرا انسان حتی قبل از این که وارد جامعه شود، به خودی خود، به صرف انسان بودنش، واجد حقوق بنیادین است. باید یادآوری کرد که اطلاق صفت طبیعی به حق به این معنا نیست که طبیعت به انسان چنین حقی را اعطا کرده است. صفت طبیعی به معنای پیشاسیاسی یا پیشاقانونی بودن است؛ یعنی قانون و جامعه تعیین کننده‌ی حقوق انسان‌ها نیستند. در هر حال، صفت طبیعی هم‌چنان گمراه کننده است و من شخصاً ترجیح می‌دهم بگویم که حق را پیشینی یا عقلانی بدانم؛ یعنی حق را اصول عقل محض تعیین می‌کند؛ آن‌چنان که در بخش پیشین مطرح کردم.

اما پیروان نظریه‌ی حق طبیعی، برخلاف آنچه من در این جا استدلال کردم، از اصول عقلانی و عقل محض برای توضیح پیشینی بودن حق استفاده نمی‌کنند. گاهی توضیح آن‌ها مبهم و کلی است. اما شاید بهترین توضیح این باشد که انسان واجد این حقوق پیشینی است؛ زیرا هرکسی بر آنچه با بدن و ذهن خود انجام می‌دهد اولویت دارد. پس بیایید این استدلال را بررسی کنیم:

هر کسی با آنچه بر ذهن و بدن خود روا می‌دارد بر دیگران اولویت دارد. من هستم که تعیین می‌کنم چگونه فکر کنم و یا چگونه زندگی کنم و یا چگونه بپوشم یا بخورم. پس حقوقی مانند آزادی بیان، آزادی انتخاب سبک زندگی و آزادی پوشش توسط جامعه و

دیگران تعیین نمی‌شود؛ بلکه حقوقی بنیادین و پیشینی هستند. این توجیه، در واقع سعی می‌کند تمامی حقوق را به نوعی تداوم حق مالکیت بداند. فرد در حالت طبیعی مالک بدن و ذهن خویش است؛ پس او مختار است بر آن چه با بدن و ذهن خود انجام می‌دهد و این مبنایی است برای حقوقی مانند حق آزادی بیان و حق حفظ حیات.

گاهی نیز توضیح داده می‌شود که چون این جامعه نیست که حیات، بیان، اندیشه و مالکیت را به ما می‌بخشد، پس آن هم مشروعیتی برای سلب این چیزها از ما ندارد.

با این حال، این توجیه عقلانی فوق تفاوت خاصی با معیاری که پیش‌تر مطرح کردیم، ندارد. اعمال انسان فقط چیزهایی نیست که انسان با ذهن و بدن خود انجام می‌دهد بلکه هم‌چنین مربوط می‌شود به اعمالی که وی روی طبیعت انجام می‌دهد یا رفتاری که در مقابل دیگران انجام می‌دهد. پس باید اضافه کنیم که هر فردی محق است تا با مالکیت خویش (بدن و ذهن و آن چه از اشیای طبیعت در تملک دارد) هر کاری انجام دهد؛ مگر این که عمل وی منجر به تعرض به مالکیت فرد دیگری (یعنی بدن و ذهن و آن چه وی از اشیای طبیعی در تملک دارد) شود.

پس به هر حال، ما نیازمند این تبصره هستیم که نباید آزادی یا مالکیت دیگران را محدود کرد. بنابراین توجیه فوق نیز با معیاری که ما گفتیم تفاوتی نمی‌کند و در این جا فقط جای کلمه‌ی آزادی با مالکیت عوض شده است. یعنی هر دو عبارت پردازشی متفاوت از یک اصل هستند:

هر کسی آزاد است هر عملی انجام دهد؛ مگر آن که آزادی اعمال دیگران را سلب کند.

هر کسی آزاد است با مالکیت خود هر کاری انجام دهد؛ مگر آن که عمل وی منجر به تعرض به مالکیت دیگران شود.

از منظر کارکرد حق، یعنی این که حق چه کارکردی قرار است برای فرد داشته باشد، نظریه‌ی منزلت و نتیجه‌گرایی به ترتیب نظریه‌ی اراده (will) و منفعت (interest) نیز خوانده می‌شوند. به این ترتیب نظریه‌ی نخست، کارکرد حق را اعطای حق انتخاب و آزادی به فرد می‌داند. بدین معنا حق کنشی است که فرد آزادانه انجام می‌دهد و از دیگران انتظار است که آزادی انجام عمل وی را به رسمیت بشناسند. اما مطابق نظریه‌ی دوم، کارکرد حق، رساندن منفعت به فرد است. بدین معنا براساس تعیین منافع افراد، دیگران وظایفی در قبال فرد برعهده می‌گیرند یا موظف به رعایت حریم و آزادی فرد هستند.

بزرگ‌ترین مشکل نظریه‌ی اراده، توضیح حقوق کودکان و یا افراد عقلاً نابالغ است. در مقابل، نظریه‌ی منفعت با این چالش مواجه است که نمی‌تواند حق افراد برای انجام اعمالی را توجیه کند که در عمل این اعمال به نفع افراد نیست. ما حق انجام اعمالی را داریم که واقعاً به نفع ما و هیچ کسی نیستند. به صرف منفعت، نمی‌توان نشان داد که افراد حق سیگار کشیدن دارند. البته بسیاری از این نظریه‌پردازان، تلاش می‌کنند به نوعی نشان دهند که خیرِ همگانی یا منفعت در این است که مانع انجام اعمال ظاهراً غیرمفید یا ناسالم نشویم. با این حال، این رویکرد باعث می‌شود که درک ما از منفعت چنان بسط پیدا کند که تقریباً خالی از محتوا می‌شود. در اغلب موارد، برای این که نشان دهیم آیا عملی به نفع فرد یا افراد است، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد یا دست‌کم به نتیجه‌ی مشخصی نخواهیم رسید؛ چون منفعت همیشه به شرایط مشروط است.

نظریه‌ای را که در این کتاب مطرح می‌کنم، نظریه‌ی حقوق پیشینی می‌نامم. این نظریه حق را آزادی انجام عمل فرد می‌داند و بنابراین از این نظر مطابقت دارد با نظریات مبتنی بر اراده. با این حال، در پاسخ به این سوال که حق فرد از کجا نشأت می‌گیرد، نظریه‌ی حقوق پیشینی مطرح شده در این کتاب، از نظریات منزلت فاصله‌ی بسیار دارد. اتکای ما در این جا به هیچ وجه به کرامت

انسانی، ماهیت انسان و وضعیت طبیعی نیست. برعکس، افراد دارای این حقوق بنیادین دانسته می‌شوند؛ چون این امر مطابق اصول عقلانی محض و پیشینی است. بنابراین، برای اولین بار، نظریه‌ای مطرح می‌شود که با اتکا به اصول عقلانی محض، حقوق بنیادین انسان به اثبات می‌رسد و نه با اتکا به مفهوم مبهم کرامت انسانی و یا منفعت افراد در جامعه.

تحشیه ۵: این بحث در میان نظریه‌پردازان حقوق مطرح است که آیا ممکن است که حقوق در تناقض با هم قرار بگیرند و یا اگر موردی پیش آید که حق یک نفر با حق دیگری در تعارض قرار بگیرد، آیا می‌توان حقی را بر حق دیگر اولویت داد؟

وقتی به حقوق بنیادین نگاه می‌اندازیم، اکثر موارد چنین نیست و به سختی قابل تصور است که حقوق با یکدیگر در تضاد قرار گیرند. اما شرایطی را می‌توان تصور کرد که ظاهراً حقوق در تعارض با هم قرار دارند. برای مثال، تصور کنید فردی از گرسنگی در حال مرگ است. آیا وی می‌تواند بدون اجازه و یا رضایت یک نانو، از وی نانی را بدزدد؟ در این صورت حق حیات فرد گرسنه با حق مالکیت شخصی نانو در تعارض قرار گرفته است. البته احساسات و عواطف انسانی ما حکم می‌کند که کسی اگر واقعاً گرسنه است، حق داشتن یک قرص نان را دارد و به نانوایی که چنین سنگدل باشد، نه تنها حق نمی‌دهیم بلکه وی را ملامت نیز می‌کنیم. اما به لحاظ نظری، به نظر می‌رسد که بین این دو حق، تعارضی وجود دارد. چگونه می‌توان این تعارض را حل کرد؟

یک مثال شاید کم‌تر داراماتیک این است که آیا مردمان بی‌سربانه و بی‌خانمان حق دارند در خانه‌هایی که صاحب‌شان آن‌جا را برای مدت طولانی ترک کرده‌اند، سکونت کنند؟ در این‌جا باز بین حق داشتن سرپناه (اگر چنین حقی قائل شویم) و حق مالکیت خصوصی تعارض ایجاد شده است.

آیا راه حل این است که بین حقوق اولویت قائل شویم و حکم کنیم که حق حفظ حیات فرد گرسنه بر حق مالکیت شخصی نانو اولویت دارد؟

مطابق نظریه‌ی حقوق پیشینی من، امکان ندارد که بین حقوق تعارض و تناقضی وجود داشته باشد و بنابراین اولویت بندی حقوق، موضوعیتی ندارد. در مورد مثال‌های فوق، این تناقض ظاهری است. هر عضوی از جامعه، حقی بر مالکیت اشتراکی بر زمین و منابع طبیعی دارد. پس فردی که از گرسنگی در حال مرگ باشد، حتماً این حق مالکیت از وی سلب شده است و از این‌رو وی مدعی حق است و کل جامعه از جمله نانو، ظالم محسوب می‌شوند.

اگر به تمامی مثال‌های مربوط به تعارض و تناقض حقوق نگاه کنیم، مسئله این‌جاست که پیش‌تر یک حقی ضایع شده است و به خاطر همین، تعارض پیش آمده است. وقتی حقی ضایع می‌شود، باید در اسرع وقت توسط نهادهای مسئول اعاده‌ی حق شود؛ وگرنه فرد حق واکنش دارد و می‌تواند مطابق اراده‌ی خود، حق خود را بگیرد (دو نوع متفاوت تجلی حق یعنی قانون و اراده را به یاد آورید). در دو مثال فوق، پیش‌تر حق داشتن سرپناه و حق حیات از قربانیان سلب شده است و چون قانون یک جامعه این حق را به ایشان نمی‌دهد، پس آن‌ها باید با اراده‌ی خود این حق را بگیرند. از این‌رو تضاد واقعی تضاد بین تجلی حق به مثابه اراده و تجلی حق به مثابه قانون است. به بیان دیگر، بین تجلی حقوق تضاد وجود دارد و نه خود حقوق.

۷-۱. نتیجه‌گیری

حق آزادی فرد برای انجام عمل X است. بنابراین ما حقوق را صرفاً با آزادی تعریف می‌کنیم و نه با وظیفه‌ی یک فرد برای انجام عمل X در قبال فرد دیگری. تمامی حقوق از حقوق مبتنی بر آزادی (یعنی حق به مثابه آزادی انجام یک عمل) نشأت می‌گیرند. پس وقتی می‌گوییم فرد الف دارای حق انجام عمل X است، بدین معناست که فرد الف آزادی انجام عمل X را دارد و هیچ فرد دیگری نباید مانع آزادی انجام آن عمل توسط وی شود.

اما ما چگونه باید تعیین کنیم که آیا یک عمل مشخص، حق فرد هست یا خیر؟ پاسخ اتکا به اصول عقلانی است. مطابق اصل عدم تناقض، ما مجاز نیستیم صحت یک گزاره و نقیض آن را همزمان بپذیریم. پس از این اصل، اصل دیگری استنتاج می‌شود که نام آن را اصل دلیل کافی می‌گذاریم: مجاز نیستیم صحت گزاره‌ای را بپذیریم؛ مگر این که دلیل کافی برای پذیرش آن داشته باشیم.

با کاربرد این دو اصل عقلانی، در مورد تصمیم‌گیری برای آزادی عمل افراد، می‌توان نتیجه گرفت که ما مجاز نیستیم مانع آزادی عمل افراد شویم؛ مگر این که دلیل کافی برای آن داشته باشیم. تنها در صورتی که عمل فرد مانع آزادی عمل فرد دیگری شود، می‌توانیم مانع آزادی عمل وی شویم. به این ترتیب به این حکم می‌رسیم:

فرد آزاد است هر عملی انجام دهد؛ مگر آن که عمل وی مانع آزادی عمل دیگری شود.

این استدلال را به صورت زیر نیز می‌توان مطرح کرد:

فرد A آزادی انجام عمل X را دارد.

اگر چنین باشد که با عمل فرد A، آزادی انجام عمل X توسط B از وی سلب شود.

پس فرد B، حق انجام عمل X را نخواهد داشت. اما چون برای ما $A=B$ است، پس به این نتیجه می‌رسیم که فرد A، آزادی انجام عمل X را هم دارد و هم ندارد. این خلاف اصل عدم تناقض است؛ پس فرد A آزادی انجام عمل X را دارد، به شرط این که آزادی انجام عمل X را توسط دیگری (فرد B) سلب نکرده باشد.

مطابق نظریه‌ی ما، بنیان حقوق، اصول عقلانی پیشینی هستند. پس چون اصول عقلانی پیشینی، جهانشمول و نامشروط و ابطال‌ناپذیر هستند، حقوق نیز وقتی تعیین شوند، پیشینی، جهانشمول و نامشروط و ابطال‌ناپذیر خواهند بود.

نامشروط بودن حقوق بدین معناست که این حقوق به شرایط زمانی و مکانی و نیز ویژگی‌ها و خصایص دارنده‌ی حق مشروط نیست. به این ترتیب، افراد صرف نظر از جنسیت، تمایل جنسی، موقعیت اجتماعی، توانمندی شخصی و غیره، واجد حقوق بنیادین یکسانی هستند.

فصل دوم

حقوق بنیادین بشر

۱-۲. حق حفظ حیات

اکنون براساس معیار تعیین حقوق، آن‌گونه که در فصل اول مطرح گردید، می‌توانیم حقوق انسان‌ها را تعیین کنیم. بنابراین معیار، تمامی حقوق بنیادین بشر به اثبات می‌رسد.

از جمله‌ی این حقوق، حق حفظ حیات است. هر کسی آزاد است که از جان خویش محافظت کند. صیانت نفس یا حفظ جان شما، هم بخشی از مالکیت شماست و هم بخشی از آزادی شما. عمل محافظت از جان یا حق حیات، مانع آزادی عمل دیگران برای حفظ حیات یا دیگر حقوق آن‌ها نخواهد شد. پس عمل حفظ حیات معیار ما را برآورده می‌کند. پس حق حفظ حیات به اثبات می‌رسد. شاید بتوان گفت که این حق، بنیادی‌ترین حق بشر است.

حق حفظ حیات ممکن است بدیهی به نظر برسد، اما حتی همین حق ساده در بسیاری از مواقع، رعایت نمی‌شود. برای مثال در شریعت اسلام، فرزند در مالکیت والدین است و به اصطلاح آن‌ها ولی دم فرزندان خویش هستند. این بدان معناست که شریعت اسلامی، حق حفظ حیات را برای کودک به رسمیت نمی‌شناسد. مطابق اصل عقلانی که بیان کردیم، هیچ کس، نه خدا، نه حکومت و نه والدین، نمی‌توانند صاحب خون شما باشند و بر خون یا جان شما ادعای مالکیت داشته باشند.

جدا از احکام مذهبی، حق حفظ حیات -آن‌چنان که تصور می‌رود-، بدیهی نیست و شاید خود شما از زمره کسانی باشید که به این حق قائل نیست. برای مثال، از حق حفظ حیات، حق خودکشی به رسمیت شناخته می‌شود. یعنی شما مجاز هستید که خود را بکشید و اگر این عمل را مرتکب شدید و از قضا موفق به انجام این عمل نشدید، جامعه حق ندارد شما را به خاطر این کار مجازات کند. چگونه از حق حفظ حیات، حق خودکشی استنتاج می‌شود. به استدلال زیر خوب دقت کنید:

۱. اگر من آزادی انجام دادن عمل X را داشته باشم، آزادی انجام ندادن عمل X را هم خواهم داشت. صحت این گزاره بدیهی است؛ زیرا غیرممکن است که من آزادی عمل X را داشته باشم اما آزادی انجام ندادن آن را خیر. آزادی یعنی انتخابی بین انجام دادن یا ندادن عمل X، و آزادی انتخاب همواره حداقل دو شق برای انتخاب لازم دارد. پس صحت این گزاره واضح است.
۲. پس اگر من آزادی حفظ حیات خود را دارم، آزادی گرفتن حیات از خویشتم را هم خواهم داشت. پس به این ترتیب از حق حفظ حیات، حق خودکشی اثبات می‌شود.

اما حق حفظ حیات، یک نتیجه‌ی چالش برانگیز دیگر هم در بردارد: حق دفاع از خود. اگر من حق حفظ حیات را داشته باشم، پس مجاز هستم که از جان خود در برابر تهاجم دیگران دفاع کنم. اما مسئله وقتی پیچیده می‌شود که این دفاع از جان خویشتن، مستلزم آسیب رساندن به دیگری یا گرفتن جان دیگری باشد.

جرایم بسیار زیادی به مسئله‌ی حق دفاع از خود باز می‌گردد. اگرچه این موارد، به فلسفه‌ی مجازات مربوط می‌شود، اما هم‌چنان ما باید پاسخی برای آن داشته باشیم.

پاسخ این است که ما حق دفاع از جان خویش را داریم؛ حتی اگر مجبور باشیم جان دیگری را بگیریم. اما این به شرطی است که هیچ راه دیگری برای دفاع از جان خویش جز کشتن دیگری نداشته باشیم.

مطابق تعریف حق، من حق انجام عملی را برای دفاع از جان خود دارم؛ به شرط این که ممانعتی در آزادی عمل دیگران و از جمله حفظ جان دیگران نباشد. به نظر می‌رسد که دفاع شخصی که طی آن دیگری آسیب می‌بیند یا به مرگ مهاجم منجر می‌شود، این معیار را برآورده نمی‌سازد. اما این تعارض ظاهری است؛ زیرا این دفاع شخصی آزادی و جان عمل مهاجم را نفی نکرده است؛ بلکه این صرفاً نتیجه‌ی عمل دفاع است. به عبارت دیگر، بین یک عمل و نتایج ضروری حاصل از آن عمل تفاوت وجود دارد. تا جایی که عمل فرد در دفاع از خویشتن ضروری باشد، فرد مسئول نتایج ضروری حاصل از آن عمل نیست. بنابراین دو شرط برای دفاع از خویشتن لازم است: اول این که این عمل دفاعی، حداقل اقدام ضروری برای دفاع از خویشتن باشد و دوم، آسیب به فرد مهاجم صرفاً نتایج ضروری اقدام دفاعی باشد.

این که چگونه این شروط تامین می‌شود، یک مورد اثباتی یا پوزیتیویستی است و باید در یک دادگاه عادلانه، شرایط وقوع یک حادثه به دقت مورد بررسی قرار گیرد. متهم (یعنی کسی که فردی را به قتل رسانده است) باید بتواند ثابت کند که عمل وی برای دفاع از جان خویشتن بوده است. مشخصاً در بسیاری از موارد، مانند یک جدال و دعوا، این امر می‌تواند غامض یا حتی اثبات ناپذیر باشد. اما این موارد اثباتی به فلسفه‌ی حقوق مربوط نمی‌شود و ما مطابق عقل پیشینی، تنها می‌توانیم اثبات کنیم که حق دفاع از جان محفوظ است؛ حتی اگر این عمل بالاجبار به مرگ دیگری منجر شود.

تحشیه ۱: فلسفه‌ی اخلاق و حقوق، مملو است از معماهایی که شاید به سختی بتوان برای آن پاسخی داشت. برای مثال، تصور کنید که پنج نفر در یک بالون قرار دارند و بالون در حال سقوط است و برای ایشان مسلم است که در صورت سقوط، همگی آنان کشته خواهند شد. برای کاهش وزن و نجات جان خویشتن، آن‌ها مجبور هستند که یک نفر را از بالون به بیرون پرت کنند و در این صورت چهار نفر دیگر زنده خواهند ماند. فرض کنید کسی حاضر نیست که داوطلبانه از بالون خود را به بیرون پرت کند، پس اگر این پنج نفر، یک نفر را به زور از بالون بیرون بیاندازند تا خود را نجات دهند، آیا آن‌ها مرتکب قتل شده‌اند؟

مطابق تئوری نتیجه‌گرایانه، این عمل قابل توجیه است؛ زیرا مرگ یک نفر، رنج و ضرر کم‌تری از مرگ پنج نفر خواهد داشت. پس این افراد مجاز هستند که این عمل را انجام دهند. اما مطابق تئوری منزلت، قتل جرم است و این عمل به نتایج آن (کشته شدن همه‌ی افراد) وابسته نیست. پس یک نظریه‌ای که حقوق را پیشینی می‌داند چگونه می‌تواند به مسئله‌ی فوق پاسخ دهد؟

سناریوهایی مانند مثال فوق که در حیطه‌ی حقوق و اخلاق مطرح می‌شود، همگی در یک موضوع مشترک هستند. در تمامی این شرایط، افراد مجبور به انجام عملی هستند. در واقع در مثال بالون، این شرایط است که موجب کشته شدن یک نفر شده است؛ ولو این که این عمل به دست افرادی صورت گرفته باشد. یکی از شروط عمل، آزادی و اختیار عمل است. قضاوت درباره‌ی یک عمل، بیش از همه، این پیش فرض را دارد که فرد بین انجام آن عمل و خودداری از انجام آن عمل، مختار است. در مثال بالون، شرایط به گونه‌ای فرض شده است که این اختیار و آزادی عمل از افراد گرفته شده است. بنابراین تمامی استدلال ما درباره‌ی حقوق و معیار تعیین این که عملی حق فرد هست یا خیر، بر پیش فرض آزادی و اختیار فرد استوار گردیده است؛ امری که در شرایط تشریح شده در مثال بالون دیده نمی‌شود. اگر کسی شما را به گروگان یا اسارت بگیرد و شما را در ازای نجات جان‌تان، مجبور به انجام عملی حتی قتل بکند، در این صورت شما مرتکب جرمی نشده‌اید؛ زیرا به سادگی این عمل، عمل شما نبوده است، بلکه عمل گروگان‌گیر بوده است. شما صرفاً ابزار دست این فرد قرار گرفته‌اید. در مثال بالون نیز شرایط حاکم بر پیشامد نیز نقش همین گروگان‌گیر را دارد. آزادی و اختیار شما به انجام دادن یا ندادن یک عمل، در تعیین حقوق، مفروض است. به بیان دیگر، برای این که معلوم شود آیا عملی حق فرد است یا خیر، از پیش مفروض است که این فرد بین انجام یا عدم انجام یک عمل مختار است.

۲-۲. حق انتخاب سبک زندگی

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، شما با آن‌چه با بدن و ذهن خود انجام می‌دهید، بر هر کس دیگری (والدین، حکومت، یک خدای فرضی و ...) اولویت دارید. بدن و ذهن شما، در مالکیت شماست و بنابراین تمامی اعمال شما، تا جایی که به دیگران آسیبی نمی‌رساند و یا آزادی عمل دیگران را محدود نمی‌کند، بخشی لاینفک از حقوق بنیادین شما محسوب می‌شود. مطابق معیاری که در فوق تشریح شد:

۱. من آزادی انجام هر عملی را دارم، مگر آن که عمل من مانع آزادی انجام عمل دیگران یا در تعارض با یکی از حقوق تشبیت شده‌ی آنان باشد.
۲. آن‌چه من می‌خورم یا می‌پوشم و به طور کل سبک و نحوه‌ی زندگی من، هیچ آسیبی به دیگران وارد نمی‌کند، مانع آزادی عمل ایشان نیست و در تعارض با هیچ کدام از حقوق ایشان نیست. پس حق انتخاب سبک زندگی به اثبات می‌رسد.

توجه داشته باشید که در این مورد، درستی یا نادرستی اخلاقی اعمال و رفتار شما محلی از اعراب ندارد. شما حتی حق انجام دادن امور غیراخلاقی یا نامتعارف را دارید؛ مشروط بر این که این اعمال مانع آزادی عمل دیگران نشود و به ایشان آسیبی وارد نیابد. بسیاری از اعمال و رفتاری که مردم آن را غیراخلاقی می‌نامند، مانند خساست، ناپرهیزکاری، حسادت، دروغ و یا بی‌نزاکتی، بخشی از حقوق بنیادین فرد هستند. به بیان دیگر، مردم حق انجام عمل غیراخلاقی را هم دارند. ما باید بین اخلاق و حقوق تمیز قائل شویم. بسیاری از اعمال ممکن است ناهنجارین و یا غیراخلاقی باشند، اما هم‌چنان بخشی از حقوق فرد محسوب شوند. وقتی می‌گوییم عملی حق فرد است، به این معناست که احدی نمی‌تواند به اجبار مانع انجام عمل وی شود. مشخصاً برخی از اعمال غیراخلاقی مانند دزدی یا قتل، به آزادی عمل دیگران یا مالکیت ایشان آسیب می‌رساند. اما برخی دیگر از اعمال غیراخلاقی، آسیبی به دیگری وارد

نمی‌آورد و از این رو بخشی از حقوق فرد محسوب می‌شود. اخلاق مساوی با حق نیست. یکسان گرفتن این دو حیطة می‌تواند نتایج فاجعه باری به وجود آورد. چه بسیار حکومت‌ها که آزادی مردم را به بهانه‌ی اعمال غیراخلاقی یا فساد، ممنوع می‌کنند. این که این اعمال اخلاقی یا غیراخلاقی هستند، در حیطة‌ی حقوق، محلی از اعراب ندارد و قوانین یک جامعه باید بر اساس حقوق تنظیم شوند و نه اخلاقیات.

هم‌چنین مردم حق انجام اعمال و رفتاری را دارند که خلاف عرف به نظر می‌آید. خوراک ناسالم یا پوشش نامتعارف نیز مشمول حق انتخاب سبک زندگی می‌شود. دقت شود که در این جا منظور من صرفاً انجام اعمالی در حیطة‌ی خصوصی یا پنهانی نیست. اگر عملی حق فرد محسوب می‌شود، پس وی چه در حیطة‌ی خصوصی و چه در حیطة‌ی عمومی، حق انجام آن عمل را خواهد داشت.

از این جا، حق مصرف مشروبات الکلی و مواد مخدر (از هر نوع) به اثبات می‌رسد. در جهان امروزی شاهد هستیم که اغلب حکومت‌ها مواد مخدر را ممنوع اعلام می‌کنند و تجارت یا حتی مصرف آن، مشمول مجازات سنگین می‌شود. تنها در معدود کشورهایی مردم مجاز به تجارت و مصرف مواد مخدر سبک (soft drug) هستند. اما همه‌ی این ممنوعیت‌ها ظالمانه هستند. ما در این جا اثبات کرده‌ایم که این اعمال بخشی از حقوق بنیادین مردم است و حق یک فرد منوط به نتایج عمل نیست. همان‌طور که گفته شد، من با آن چه با بدن و ذهن خود انجام می‌دهم بر دیگران اولویت دارم؛ پس حتی حق این را دارم که به آن آسیب برسانم. فواید و ضرر آن چه من به عنوان غذا یا دارو یا مواد مخدر مصرف می‌کنم، دخلی در حق من برای مصرف این مواد ندارد. مشخصاً اگر ما حق خودکشی را به رسمیت شناخته‌ایم، پس حق آسیب رساندن آن هم مطابق همان استدلال به اثبات می‌رسد. قطعاً هیچ آسیبی مضرت‌تر از اقدام به خودکشی نیست.

اما پس چرا قوانین کشورهای مختلف مصرف مواد مخدر را ممنوع کرده‌اند؟ اگر از کشورهای استبدادی صرف نظر کنیم - که اصولاً هیچ درکی از حقوق ندارند و قوانین را مطابق حقوق تنظیم نکرده‌اند-، بسیاری از قانونگذاران پیرو نظریه‌ی نتیجه‌گرا هستند و بر همین اساس مواد مخدر را به این بهانه که به ضرر جامعه است، ممنوع می‌دانند. در واقع، آن‌ها نگران این هستند که مصرف مواد مخدر، بهره‌وری از نیروی کار مولد را کاهش دهد.

رویکرد نتیجه‌گرایانه برای تعیین حقوق مردود است. هیچ پشتوانه‌ی استدلالی برای آن وجود ندارد. در مقابل، ما با عقل پیشینی اثبات کرده‌ایم که فرد حق انتخاب سبک زندگی را دارد. آن چه در این جا اثبات شده است مطلق است و هیچ‌کس نمی‌تواند بر آن وارد کرد.

بنابراین اگر عمل من، مانع آزادی انجام عمل دیگران نمی‌شود، من مطلقاً حق انجام آن عمل را دارم؛ ولو این که این عمل من، برای خودم و یا جامعه نتایج مضری داشته باشد. پس از این، حق مصرف مواد مخدر به اثبات می‌رسد.

اگر ما حق مصرف مواد مخدر را داشته باشیم، پس حق تجارت و مبادله‌ی آن را هم داریم. حق تجارت مواد مخدر به صورت زیر به اثبات می‌رسد:

۱. اگر من حق انجام عملی را دارم، پس حق انجام ندادن آن عمل را هم دارم.
۲. اگر من حق مصرف و مالکیت بر مواد مخدر را دارم، پس حق اعطای این مالکیت (یعنی سلب مالکیت از خویشتن) را هم دارم.
۳. پس از حق مصرف مواد مخدر، حق تجارت و مبادله‌ی مواد مخدر هم به اثبات می‌رسد.

رابطه‌ی جنسی و گرایش جنسی (همجنسگرا یا دگرجنسگرا) نیز بخشی از سبک و نحوه‌ی زیست فرد است و این اعمال تا آن جایی که طرفین رابطه رضایت داشته باشند، بخشی از حقوق مردم است و احدی حق دخالت در حیطة و رابطه‌ی خصوصی ایشان را ندارد. پس آزادی روابط جنسی نیز به اثبات می‌رسد.

رابطه‌ی جنسی چه با ازدواج و چه بدون آن، بخشی از حقوق بنیادین افراد است؛ زیرا معیار ما برای تعیین حق را برآورده می‌کند. هم‌چنین رابطه بین دو همجنس یا جنس مخالف، تفاوتی در حیطة‌ی حقوق نمی‌کند. هر دو باید آزاد باشند و هیچ قانونی مجاز به اعمال محدودیت برای روابط همجنسگرایانه نیست.

یک رابطه‌ی جنسی باید با رضایت طرفین رابطه انجام پذیرد؛ در غیر این صورت، عمل جنسی یک نفر مانع آزادی عمل دیگری شده است. بنابراین تجاوز مشخماً نقض حقوق بنیادین انسان است.

از این‌جا، حق روسپیگری نیز به اثبات می‌رسد. روسپیگری، مبادله‌ای است بین پول و لذت جنسی. اگر طرفین یک رابطه یا مبادله، بر انجام عملی رضایت داشته باشند، مانند هر قراردادی، آن‌ها آزادی انجام آن عمل را دارند. شرایط یک مبادله، اگر به رضایت طرفین انجام شود، از هر نوعی که باشد، بخشی از حقوق بنیادین انسان است و قوانین حق تعیین شروط مبادله را ندارند. روسپیگری به عنوان یک مبادله بین ثروت و لذت جنسی، باید مانند بقیه مبادلات لحاظ شده و از این‌رو بخشی از حقوق بنیادین بشر است.

دقت کنید که در این‌جا، سخن از آزادی روسپیگری و مصرف مواد مخدر، به این معنا نیست که نگارنده طرفدار یا موافق انجام این اعمال است. من هم موافقم که جامعه‌ای که در آن مواد مخدر کم‌تر مصرف شود، جامعه‌ی بهتری خواهد بود. اما کار قوانین و حقوق این نیست که ما را به یک جامعه‌ی بهتر برساند. این یک وظیفه‌ی فرهنگی است تا با آموزش، مردم به سوی یک سبک زندگی سالم و پویا راهنمایی شوند. ممنوعیت قانونی نه تنها راه حل نیست، بلکه ظالمانه است.

۲-۳. آزادی بیان

بنا به معیار عقلانی تعیین حق به سادگی می‌توان حق آزادی بیان را به اثبات رساند:

۱. هرکسی آزاد است هر عملی را انجام دهد؛ مگر آن‌که آن عمل مانع آزادی اعمال دیگران شود.
۲. ابراز عقیده، مانع آزادی عمل دیگری نمی‌شود.
۳. پس مطلوب یعنی حق آزادی بیان ثابت است.

در بخش پیشین نشان دادیم که آزادی سبک زندگی، به سالم بودن یا نبودن، متعارف بودن یا نبودن نحوه‌ی زندگی بستگی ندارد. به همین ترتیب، آزادی بیان نیز به محتوای بیان بستگی ندارد. به عبارت دیگر، شما آزادی ابراز عقیده‌ی خود را دارید؛ صرف نظر از این‌که این عقیده چه باشد.

عقیده و سخن شما حتی می‌تواند کذب و اهانت‌آمیز باشد. شما حق بیان سخن نادرست، اشتباه یا حتی سخنی آشکارا دروغ را دارید. سخن کذب، مانع آزادی هیچ عملی از سوی دیگران نمی‌شود؛ بنابراین حق بنیادین شماست. شما حتی آزادی بیان عقاید خطرناک را هم دارید (یک ایدئولوژی فاشیستی را تصور کنید) البته تا زمانی که نخواهید عملاً این عقاید خطرناک خود را به اجرا درآورید.

بار دیگر، ما باید رویکرد نتیجه‌گرا را مردود اعلام کنیم. این که انتشار سخن شما در جامعه، به ضرر یا نفع مردم هست یا خیر، ارتباطی به آزادی بیان شما ندارد. شما هم‌چنان حق سخن گفتن خواهید داشت؛ حتی اگر سخن شما کذب، اهان‌آمیز، نژادپرستانه، ضدزن، ضدانسانی و هرچیز دیگری باشد.

به بیان دیگر، آزادی بیان، مطلق است و هیچ قید و شرطی نمی‌پذیرد. متأسفانه، بسیاری از فیلسوفان حقوق معتقدند که باید محدودیت‌هایی بر آزادی بیان اعمال کرد. این افراد نمی‌دانند از چه سخن می‌گویند و عمدتاً درکی از عقلانیت محض ندارند. عقل محض حکم می‌کند که آزادی بیان مطلق باشد و حق در عرصه‌ی عقل محض قرار دارد.

بار دیگر، متأسفانه قوانین تمامی کشورها، محدودیت‌هایی را کمابیش برای آزادی بیان اعمال می‌کنند. مشخصاً در کشورهای استبدادی، آزادی بیان به هیچ وجه رعایت نمی‌شود. اما حتی در کشورهای ظاهراً دموکراتیک یا کشورهایی که قوانین‌شان بنا به ادعا مطابق حقوق طبیعی بشر تنظیم شده است، محدودیت‌هایی برای آزادی بیان در نظر گرفته شده است (برای مثال سخنان تحریک‌آمیز نژادپرستانه یا انکار هلوکاست). این محدودیت‌ها البته اندک هستند؛ ولی با این حال، هیچ توجیه عقلانی برای آن‌ها وجود ندارد و به همان نسبت ظالمانه‌اند.

دقت کنید که دفاع از آزادی مطلق بیان، به معنای دفاع از محتوای بیان نیست. برای مثال، من نیز سخنان نژادپرستانه را قبیح می‌دانم؛ اما این وظیفه‌ی روشنگری و آموزش است که چنین سخنانی را در جامعه بی‌اثر کند و سخنگو را نکوهش کرده و یا کذب سخنانش را بر همگان روشن سازد. قانون برای چنین کاری نیست.

حتی اگر بخواهیم یک رویکرد نتیجه‌گرایانه داشته باشیم، تجربه نشان داده است که بهتر است سخنان کذب و اشتباه نیز در جامعه شنیده شود (این استدلال جالب را اولین بار جان استوارت میل مطرح کرد)؛ زیرا برای تشخیص سخن درست از غلط، باید سخن کذب را هم شنید تا بتوان مقایسه کرد. اگر شما جلوی دهان فرد دروغگو را بگیرید، به او لطف کرده‌اید و این شبهه را در مخاطبین ایجاد کرده‌اید که حتماً وی حقیقی را می‌خواهد بر زبان براند که مانع وی شده‌اند.

ما باید بپذیریم که در جامعه ممکن است سخنانی بشنویم یا رفتارهایی را از دیگران ببینیم که مورد پسند ما نیست. با این حال، حتی اگر آشکارا اثبات شود که سخنی به ضرر جامعه هست، باز هم قانون مجاز به سرکوب بیان فرد مورد نظر نیست. حق پیشینی است و با عناصر ایجابی و نتایج مثبت یا منفی سنجیده نمی‌شود.

منظور ما از آزادی بیان، تنها آزادی ابراز عقیده نیست، آزادی مذهب، آزادی تشکیل حزب و تشکیل گروه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی، آزادی مطبوعات، حق انتشار و گردش آزاد اطلاعات و غیره، همگی اشکال مختلف آزادی بیان هستند.

تحت‌شیه ۲: ممکن است برخی از استثنائات برای آزادی مطلق بیان به ذهن شما خطور کند. برای مثال، شهادت دروغ را در نظر بگیرید. کسی که در دادگاه شهادت دروغ دهد، ممکن است با مجازات روبه‌رو شود. این مجازات البته به حق است. اما آیا این استثنایی برای آزادی مطلق بیان نیست؟

به لحاظ فلسفی، خیر. آزادی بیان هم‌چنان مطلق است. هر کسی آزاد است که دروغ بگوید و هیچ کس هم نباید مجبور به شهادت دادن در دادگاه شود. اما شهادت دروغ از این‌رو می‌تواند جرم تلقی شود که فرد خود شخصاً می‌پذیرد که کذب سخنان وی ممکن است با مجازات روبه‌رو شود. به همین دلیل، وی در ابتدا و قبل از شهادت،

سوگند می‌خورد و با این کار عملاً پذیرفته است که در صورت دروغ حاضر به پذیرش مجازات است. استدلال به صورت زیر است:

۱. اگر من آزادی و حق انجام عمل X را داشته باشم، آزادی انجام ندادن عمل X را هم دارم.
۲. پس اگر من حق انجام عملی را داشته باشم، می‌توانم حق انجام آن عمل را هم از خودم سلب کنم. از این جا آزادی مبادله به اثبات می‌رسد.
۳. در این صورت من می‌توانم وارد یک مبادله شوم و در ازای دریافت مزایای خاصی، داوطلبانه حق انجام عملی را از خود بگیرم.
۴. در هنگام شهادت در دادگاه، شاهد داوطلبانه می‌پذیرد که در ازای شهادتی که می‌دهد، حق دروغ گفتن از وی سلب می‌شود؛ یا به عبارتی متعهد می‌شود به راستگویی. پس وی مانند هر کسی در یک مبادله، مسئولیت می‌پذیرد و در صورت عدم انجام مسئولیت خود، باید پاسخگو باشد.

تحشیه ۳: سخنان اگر بخشی از طرح و برنامه‌ی از پیش مشخص برای آسیب رساندن یا نقض حقوق دیگران باشد، مشخصاً به عنوان یک عمل توطئه‌آمیز قابل مجازات است. در واقع، نه به خاطر محتوای سخن، بلکه به خاطر این که این سخنان بخشی از طرح و نقشه‌ی توطئه‌آمیز محسوب می‌شود، قابل مجازات است. برای جرم بودن چنین سخنانی لازم است که سخن، بخشی ضروری از عمل مجرمانه یا آسیب‌رسان باشد؛ به نحوی که این عمل بدون ادای این سخن میسر نباشد.

یک رهبر مذهبی، فرقه یا آیین خاص را تصور کنید که به پیروان خود فرمان می‌دهد که فردی را به خاطر ترک آیین یا عملی که به نظر ایشان کفرآمیز می‌رسد، مجازات کنند. سپس مردم تحت تاثیر این فرمان یا سخنان، فرد مذکور را به قتل می‌رسانند. در این جا، رهبر مذهبی شخصاً عمل قتل را مرتکب نشده است و فقط سخنانی به زبان آورده است. آیا این هم‌چنان مشمول آزادی بیان می‌شود؟

پاسخ خیر است. در واقع، سخنان تحریک‌آمیز اگر معلوم شود که عامدانه و برای اجرای طرح و نقشه‌ای بر زبان جاری شده است، پس به عنوان کنش زبانی (و نه صرفاً بیان)، یعنی به عنوان یک مولفه‌ی ضروری برای اجرای یک عمل مجرمانه، قابل مجازات هستند. در مبحث آزادی بیان، مراد سخن گفتن است، اما سخن هم‌چنان یک کنش است و به عنوان یک کنش ممکن است ناقض حقوق دیگران باشد! برای مثال، اگر فردی شما را با تهدید به قتل مجبور به انجام کاری کند، این سخن، یک کنش زبانی محسوب می‌شود و به همین دلیل، جرم تلقی می‌شود. پس باید دقت

^۱ برای یک بحث مفصل‌تر، نگاه کنید به:

Shiner, Roger, A. (1970). Freedom of Speech-Acts. *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 3, No. 1, pp. 40-50.

داشت که منظور ما آزادی سخن گفتن، به خاطر خود سخن است و اگر بیانی مولفه‌ای از یک کنش باشد، پس در مبحث دیگری جای می‌گیرد.

برای درک تفاوت بین سخنان عملگر (performative utterances) و سخنان که صرفاً بیانگر نظرات فرد است، نظریه‌ی جی. ال. اوستین درباره‌ی این نقش عملگرایانه بیان، در کتاب «چگونه با کلمات کارهایی را می‌توان انجام داد» مفید است.^۱ چند مثال می‌تواند شامل موارد زیر باشد و در این موارد، فرد در مقابل سخن خویش مسئول است: فرمان یا صدور یک حکم که طی آن عده‌ای فرمانبردار، به عملی دست می‌زنند. در این صورت فرمانده اگرچه راساً عملی انجام نداده است، اما به خاطر صدور این فرمان (سخنی که بر زبان جاری کرده است) مسئول است.

سخنی تهدیدآمیز علیه کسی که طی آن فرد مورد تهدید مجبور به انجام عملی خلاف میل خود شود. این سخنان تهدیدآمیز وقتی جرم محسوب خواهند شد که شرایط و زمینه برای واقعیت بخشیدن به این تهدیدات از سوی تهدید کننده فراهم باشد.

سخنانی که بخشی از یک نقشه‌ی توطئه‌آمیز علیه فرد یا افرادی باشد و به صورت مشخص و با قصد قبلی اجرا شده باشند. برای مثال در واقعه‌ی معروف به «فاجعه تالار ایتالیایی‌ها» در سال ۱۹۱۳ در میشیگان^۲، عده‌ای از کارگران اعتصابی به همراه خانواده‌هایشان در یک ساختمان جشنی برپا کرده بودند. برخی از مزدوران وابسته به کارفرمایان به داخل سالن آمده و طی یک نقشه‌ی قبلی، یکی از ایشان فریاد آتش آتش سر می‌دهد. در نتیجه‌ی خروج جمعیت به بیرون، حدود ۷۳ نفر -از جمله زنان و کودکان-، زیر دست و پا، جان خود را از دست می‌دهند. این یک نمونه‌ی بارز و البته شدید از سخن توطئه‌آمیز است که مطابق یک نقشه‌ی از پیش تعیین شده بر زبان جاری شده است. همان‌طور که گفتیم، فریاد «آتش آتش» برای اجرای این نقشه‌ی شوم و خبیثانه لازم بوده است؛ پس گوینده‌ی این سخن حتی اگر عملاً هیچ کنش خشونت‌آمیزی انجام نداده باشد، مجرم است.

۲-۴. حق مالکیت

این‌که حق مالکیت بر شی، از کجا می‌آید و این‌که آیا مالکیت بر اشیای خاص، اشتراکی هستند یا خصوصی، بحث مفصلی است و فصلی جداگانه در این کتاب به آن اختصاص داده شده است. اما اگر حق مالکیت یک فرد خاص بر شی محرز گشت، پس مالک، صاحب اختیار آن شی است و مجاز به هرگونه استفاده‌ای از آن است؛ صرف نظر از این‌که این استفاده مفید قلمداد شود یا غیرمفید حتی به نحوی که موجب هرز آن شی شود.

برای مثال، اگر حق مالکیت من بر کامپیوتر شخصی‌ام مسلم باشد، پس صاحب اختیار این شی هستم بدین معنا که:

¹1. How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, 1962 (eds. J. O. Urmson and Marina Sbisa), Oxford: Clarendon Press. ISBN 0-674-41152-8

^۲ برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

< <https://www.americanheritage.com/calumet-tragedy> >

۱. من هر نوع استفاده‌ای را از این کامپیوتر می‌توانم بکنم؛ می‌توانم از آن استفاده مفید بکنم یا این که حتی آن را به دور اندازم یا بشکنم.^۱

۲. هیچ کسی بدون کسب اجازه و رضایت من، حق استفاده از این کامپیوتر را ندارد.

از حق مالکیت، حق ارث، حق بخشش و حق مبادله نیز استنتاج می‌شود. مطابق استدلال زیر:

۱. اگر من آزادی انجام عمل X را داشته باشم، پس آزادی انجام ندادن عمل X را هم خواهم داشت.

۲. اگر من حق و آزادی کسب مالکیت و استفاده از شی X را داشته باشم، پس می‌توانم به دلخواه خودم، این آزادی و کسب

مالکیت را از خود سلب کنم. پس می‌توانم آن را به دیگری ببخشم (مانند فرزندان یا نزدیکان خود هم‌چنان که در ارث

شاهدیم) و یا در ازای دریافت شی یا خدمات، آن را به کسی بفروشم یا اجاره دهم.

بدین ترتیب از حق مالکیت، حق مبادله استنتاج می‌شود. در بخش بعدی به حق مبادله خواهیم پرداخت.

حق مالکیت، مانند آزادی سبک زندگی و بیان، به محتوای آن وابسته نیست. یعنی صلاحیت یا توانایی استفاده‌ی فرد از شی که در

تملک اوست، دخلی در این حق ندارد. حتی اگر من توانایی استفاده از شی را نداشته باشم، یا آن را به هرز دهم، باز من مالک آن

شی هستم و تصمیم گیرنده‌ی نهایی درباره‌ی نحوه‌ی استفاده از آن شی با من است. طبعاً، این استفاده مشروط به آن است که به

دیگران آسیبی وارد نشود یا مانع آزادی عمل دیگران نگردد.

حق مالکیت مانند دیگر حقوق بنیادین، فسخ ناپذیر است. بدون اجازه و رضایت فرد، نمی‌توان مالکیت را از وی سلب کرد؛ حتی اگر

منفعت عمومی در گروی این امر باشد.

اما این سوال پیش می‌آید که ما بر چه چیزی حق مالکیت داریم؟ شی مورد تملک، چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ برای مثال، آیا ما

می‌توانیم بر انسان‌های دیگر، فرزندان خود و یا حیوانات تملک داشته باشیم؟

ما در دورانی زندگی می‌کنیم که تملک انسانی بر انسان دیگر - یعنی برده‌داری - نامشروع و قابل دفاع نیست. برای همه‌ی ما (البته

نه واقعاً همه‌ی ما) مسلم است که انسان نمی‌تواند مورد تملک قرار گیرد. اما ما در این جا نیازمند استدلال هستیم؛ زیرا متعهد شده‌ایم

که همه‌ی حقوق را به طور مشخص با استدلال و با اتکا به اصول عقلانی پیشینی استنتاج کنیم. استدلال علیه برده گرفتن دیگری

یا تملک انسان بر انسان به صورت زیر است:

۱. مطابق معیار حق، هر کسی آزاد است هر عملی را انجام دهد؛ مگر آن که مانع آزادی عمل دیگران شود.

۲. تملک یک انسان، مانع آزادی عمل فرد مملوک خواهد شد. پس مسلم است که هیچ انسانی نمی‌تواند انسان دیگر را به

مالکیت خود در آورد.

^۱ اگرچه مالکیت خصوصی به معنای این است که فرد در استفاده از آن چه در تملک دارد، مختار است، اما می‌توان در هنگام ابتیاع طی یک مبادله، شروطی لحاظ کرد که استفاده‌ی فرد خریدار از شی مذکور را محدود یا مشروط می‌سازد. به بیان دیگر، ممکن است که در مبادله، فروشنده چیزی را با تمامی حقوق و اختیارات به خریدار نفروشد. از همین رو، در بسیاری از کشورها، هنگام خرید و فروش ملک، تمامی حقوق یک مالکیت خصوصی (به نحوی که فرد مالک را تام‌الاختیار سازد) به فرد خریدار اعطا نمی‌شود. مطابق نظریه‌ی این کتاب، این فقط وقتی مجاز است که این محدودیت‌ها در شرایط قرارداد ذکر شده باشند.

توجه داشته باشید که ردیه ما بر برده‌داری از منظر اخلاقی یا عاطفی نیست. تملک انسان بر انسان دیگر، در تعارض آشکار با معیار تعیین حقوق و در نتیجه در تعارض با اصول عقلانی پیشینی است.

اما درباره‌ی بردگی داوطلبانه چه می‌توان گفت؟ چه می‌شود اگر کسی داوطلبانه خود را به اختیار دیگری بسپارد و مملوک و خدمتگزار وی باشد؟ مشخصاً در تعامل و ارتباط بین دو نفر، تا وقتی طرفین رضایت داشته باشند، جامعه و قوانین آن حق دخالت ندارند؛ حتی اگر این رابطه مالک و مملوکی باشد. با این حال، قوانین جامعه، هیچ فردی را به عنوان مملوک یا برده به رسمیت نشناخته و چنین موقعیت اجتماعی را نباید مشروعیت بخشد.

در باب تملک بر فرزندان نیز، همین استدلال ما علیه بردگی، صدق می‌کند. چه فرزند یا غریبه، چه کودک یا بزرگسال، هیچ کس نباید به بردگی گرفته شود و رابطه‌ی والدین/فرزند و یا زناشویی را نباید به معنای مالکیت والد بر فرزند یا مرد بر زن، تصور کرد.

این استدلال ما علیه تصور شریعت اسلام از ولی دم یا صاحب خون نیز صدق می‌کند. هیچ کسی صاحب خون هیچ کس دیگری نیست و چنین رابطه‌ای مطلقاً نباید مشروعیت داشته باشد. در حیطة حقوق و قوانین، هر فردی، یک انسان مجزا و مستقل است و هیچ فردی نمی‌تواند ادعای هیچ نوع مالکیتی از هر نوعی بر فرد دیگری داشته باشد؛ حتی اگر بین آن‌ها روابط نسبی یا سببی برقرار باشد.

اما درباره‌ی مالکیت بر حیوانات، مسئله کمی مبهم به نظر می‌رسد. اما این فقط ظاهر امر است. آیا می‌توان حیوانات را تحت مالکیت قرار داد؟ در جوامع امروزی، به وضوح می‌بینیم که چنین است و احشام به راحتی و آزادانه خرید و فروش می‌شوند. پس گویا حیوانات را می‌توان تحت تملک قرار داد. اما نظریه‌ی عقلانی ما از حقوق در این باره چه می‌گوید؟ ما در این کتاب، قوانین و حقوق موجود در جوامع مختلف را معیار قرار نمی‌دهیم؛ بلکه می‌خواهیم از ابتدا مطابق عقلانیت محض، حقوق را تعیین کنیم. پاسخ به این موضوع را باید به فصل بعد اختصاص دهیم؛ زیرا پیش از آن باید درباره‌ی دارنده‌ی حق (right-holder) بحث کنیم.

پیش‌تر گفتیم که وقتی مالکیت فردی بر شیء مشخصی محرز گشت، وی صاحب اختیار آن شیء است و هیچ کسی بدون رضایت وی، مجاز به استفاده از آن نیست. اما این مسئله درباره‌ی مالکیت معنوی یا غیرملموس (intangible property) کمی مبهم است. در این‌جا، استفاده‌ی ما از نظریه‌ی یک مقاله یا کتابی که دیگری نوشته است یا اثری هنری که وی تولید کرده است، می‌تواند نامشخص باشد. در مورد برخی از اشیاء یا کالاها، استفاده از آن‌ها، امر تعریف شده و روشنی است. برای مثال من بدون اجازه‌ی شما، حق استفاده از اتومبیل یا دوچرخه‌ی شما را ندارم. اما آیا می‌توانم از شعر، قطعه‌ی موسیقی، یا ایده و ابتکار فن‌آورانه‌ی شما نیز استفاده کنم؟ مشخصاً وقتی من از ایده و نظریات شما استفاده می‌کنم، خللی در استفاده‌ی شما از آن موارد ایجاد نمی‌شود. آیا در این موارد نیز هم‌چنان نیاز به کسب اجازه هست؟ به عبارت دیگر، برای این دست کالاها کمیابی وجود ندارد.

در وهله‌ی اول، مالکیت معنوی تحت مسئله‌ی حریم خصوصی قرار می‌گیرد. دسترسی بدون اجازه‌ی من به ایده‌ی یک نفر، کتابی که در حال نگارش است، به معنای نقض حریم خصوصی اوست. پس از این نظر، ابهامی وجود ندارد.

اما وقتی شیء ناملموس، مثل ایده یا یک اثر هنری انتشار علنی یافت، مثلاً برای فروش وارد بازار شد، مسئله کمی بغرنج می‌شود. تصور کنید خواننده‌ای آلبوم خود را به صورت دیجیتالی به فروش می‌رساند. من آن را می‌خرم و از این‌رو، صاحب یک نسخه از این آلبوم می‌شوم. پس من مالک تمام اختیار این نسخه هستم و مطابق تعریف با آن هر کاری می‌توانم بکنم؛ یعنی می‌توانم آن را با دیگران به اشتراک بگذارم و یا به کسی ببخشم. اگر چنین باشد، همان‌طور که در فوق مطرح کردیم، پس من می‌توانم با فایل‌های

صوتی آن هرکاری بکنم؛ زیرا من مالک آن هستم. یعنی می‌توانم فایل را برای دوستانم هم بفرستم. پس مطابق تعریف، می‌توانم آن را به هر تعداد دلخواه تکثیر کرده و حتی به دیگران بفروشم.

برای حل این مشکل، بین استفاده‌ی شخصی و استفاده‌ی تجاری تمیز قائل می‌شوند. در مثال فوق، من مالک نسخه‌ای از آلبوم موسیقی هستم و نه صاحب خود این آلبوم. از یک نسخه آلبوم می‌توانم استفاده شخصی کنم؛ اما اگر آن را به فروش عمومی برسانم، پس من نه از نسخه‌ای که خریداری کرده، بلکه از خود آلبوم -یعنی مالکیت دیگری- استفاده کرده‌ام. پس به این ترتیب، تلاش می‌شود تا با تمیز دو مفهوم استفاده‌ی شخصی و تجاری، مشکل حل شود.

اما ما قرار است که برای هر کدام از موارد فوق استدلال ارائه دهیم. ابتدا حق حفظ حریم خصوصی را ثابت می‌کنیم:

۱. اگر من مالک شی باشم، هیچ کس بدون اجازه‌ی من حق استفاده از آن شی را ندارد.
۲. اگر دسترسی به اطلاعات شخصی من منوط به استفاده از اشیا و وسایلی باشد که در مالکیت من است، پس چون دومی نقض حق مالکیت است، پس اولی هم نقض حق مالکیت خواهد بود؛ زیرا عمل اول مشروط به انجام عمل دوم است.

پس نقض حریم خصوصی مستقیماً از حق مالکیت استنتاج می‌شود. البته این استنتاج فقط زمانی صحیح است که دسترسی مجرم به اطلاعات شخصی من، منوط به استفاده‌ی وی از یک وسیله‌ی شخصی من باشد. برای مثال، اگر من اطلاعات خود را در اینترنت همگانی کنم (برای مثال یک صفحه‌ی فیس‌بوکی)، و این اطلاعات در یک وسیله‌ی شخصی محفوظ نباشد، یعنی برای دسترسی به این اطلاعات نیازمند استفاده از وسیله‌ی شخصی من (مانند کامپیوتر شخصی) نباشد، پس در این جا نقض حریم خصوصی صورت نگرفته است.

برای مسئله‌ی تمیز بین استفاده‌ی شخصی و تجاری، می‌توان استدلال کرد که در هنگام فروش یک مالکیت معنوی، آنچه اعطا می‌شود امتیاز است و نه یک شی ملموس. بدین ترتیب فروشنده‌ی یک آلبوم موسیقی، امتیاز شنیدن آن را به شما اعطا کرده است اما نه امتیاز تکثیر آن را (مگر آن که صریحاً قید شود. در مورد نرم افزارها، گاهی تکثیر در چند نسخه مجاز شمرده می‌شود). پس اگر مبادله را به چشم مبادله‌ی پول در مقابل اعطای امتیاز نگاه کنیم، ابهام از بین می‌رود و استدلال صریح به دست می‌آید. بنابراین فروش مالکیت معنوی، حتماً باید به شکل اعطای یک امتیاز در یک قرارداد مشخص باشد. امتیاز شنیدن، امتیاز استفاده در دو یا چند کامپیوتر، امتیاز استفاده از یک ایده‌ی فن‌آورانه و غیره.

تحشیه ۴: این مسئله که اصولاً چه چیزهایی می‌توانند تحت مالکیت قرار گیرند، شاید در بسیاری از موارد روشن و واضح باشد، اما گاهی ادعای مالکیت، یک ادعای کذب برای اعمال محدودیت و کنترل بر دیگران است. برای مثال، برخی ادعا می‌کنند که یک عقیده، باور، یک رسم و سنت را تحت مالکیت خود دارند. آن‌ها از عبارات شبه حقوقی برای تملک و مالکیت استفاده می‌کنند تا بتوانند دیگران را از یک عمل محروم کنند. برای مثال، آیا یک گروه یا فرقه‌ی مذهبی خاص می‌تواند مدعی شود که تنها آن‌ها حق اجرای یک مراسم مذهبی (که سنتاً کنشگر آن بوده‌اند) را دارا هستند؟ آیا پیروان یک مذهب می‌توانند مدعی شوند که آن‌ها مالک کتاب مقدس خود هستند و کسی به جز آن‌ها حق ترجمه، ویرایش یا انتشار آن را ندارد؟ مسلماً خیر. زیرا حق مالکیت خصوصی کسی یا گروهی بر چیزی باید (توسط مبادله، ارث و به طور کل یک قرارداد) تصریح شده باشد یا اثبات شده باشد.

یکی از لفاظی‌ها که تلاش می‌کند با استناد به حق مالکیت، آزادی بیان دیگران را محدود کند، مغالطه احترام به عقاید است. در این جا گویی، عقاید و باورهای یک فرد یا گروه، تحت مالکیت آن‌هاست و کسی حق نقد و حمله، تمسخر و یا استهزاء این باورها را ندارد.

هم‌چنین ادعای حق مالکیت معنوی موروثی نیز می‌تواند یک موضوع چالش برانگیز باشد. آیا نوادگان یک مخترع یا نویسنده‌ی بزرگ می‌توانند مدعی مالکیت معنوی بر آن اختراع یا انتشار کتاب باشند؟

۵-۲. حق مبادله

از حق مالکیت، حق مبادله به راحتی قابل استنتاج است. استدلال به صورت زیر است:

۱. اگر من آزادی انجام کاری را داشته باشم، آزادی انجام ندادن آن عمل را نیز خواهم داشت.
۲. اگر من آزادی و حق کسب مالکیت چیزی را داشته باشم، آزادی سلب مالکیت آن شی از خویشتن را نیز دارم.
۳. مبادله، سلب مالکیت اختیاری بر چیزی از خویشتن و اعطای آن به دیگری، احتمالاً در ازای دریافت شی یا خدمات از وی است (اگر فرد در ازای آن چه اعطا می‌کند، چیزی دریافت نکند، پس بخشش، هدیه یا ارث محسوب خواهد شد. ما در این جا بخشش و ارث را هم نوعی مبادله لحاظ می‌کنیم)، پس مطابق بند اول و دوم، حق مبادله به اثبات می‌رسد.

از حق مبادله، تجارت آزاد به اثبات می‌رسد؛ یعنی قوانین حق دخالت در مبادلات افراد با یکدیگر را ندارند. اعضای جامعه می‌توانند با یکدیگر کالاها را داد و ستد کنند و مادامی که مبادله با رضایت طرفین صورت گیرد، این مبادله حق مسلم افراد محسوب خواهد شد. به بیان دیگر حکومت و قوانین آن، حق دخالت در مبادلات خصوصی بین افراد را ندارند.

دقت کنید که حق مبادله از حق مالکیت استنتاج می‌شود. بنابراین اگر مالکیت بر چیزی نامشروع باشد (برای مثال مالکیت دزدی)، پس مبادله‌ی آن نیز نامشروع و غیرمجاز خواهد بود. هم‌چنین درست به این دلیل که مالکیت انسان بر انسان مجاز نیست، مبادله و داد و ستد بردگان و یا قاچاق انسان نیز مجاز نخواهد بود. چون حق مالکیت مقدم است بر حق مبادله، پس همواره آزادی مبادله مشروع است به مشروعیت مالکیت آن چه مبادله می‌شود.

به این ترتیب، اگر اموال مسروقه مبادله شود، این مبادله مجاز نیست و شی مسروق باید به صاحب اصلی آن بازگردد. بنابراین ارث و مبادله، مالکیت نامشروع را مشروع نمی‌سازد.

مبادله را می‌توان مبنای قانونی و حقوقی بسیاری از انواع ارتباط و تعامل انسانی دانست. بنابراین این مفهوم می‌تواند فراتر از مبادله‌ی کالایی و داد و ستد، کاربرد داشته باشد. برای مثال، رابطه‌ی جنسی بین دو یا چند نفر را از منظر حقوقی می‌توان به شکل یک مبادله تعریف کرد. اگرچه ازدواج و رابطه‌ی جنسی به لحاظ عاطفی و روانی با یک مبادله‌ی کالایی قابل قیاس نیست، اما در حیطة حقوق، ما باید آن را به چشم یک مبادله‌ی عواطف و لذت بنگریم. از آن جایی که ما آزادی مبادله را به اثبات رساندیم و نشان دادیم که حکومت حق دخالت در مبادلات مردم با یکدیگر را ندارد، پس این سخن درباره‌ی رابطه‌ی جنسی نیز صدق می‌کند.

مفهوم مبادله برای درک و تبیین حقوقی تعاملات اجتماعی کلیدی است. زیرا مبادله، حق به مثابه آزادی را به مسئولیت‌ها پیوند می‌زند. در واقع از طریق مبادله است که مسئولیت (و حقوقی مبتنی بر مسئولیت) را از حقوق بنیادین آزادی استنتاج می‌کنیم.

ابتدا استدلال می‌کنیم که چرا وظایف و مسئولیت‌ها نمی‌توانند حقوق پیشینی و بنیادی باشند.

۱. فرد در هر حالتی حق و آزادی انجام ندادن عمل X را دارد؛ صرف نظر از این که عمل X چه باشد.

۲. این یعنی این که در حالت اولیه، فرد هیچ تعهد و وظیفه‌ای به هیچ کس دیگری ندارد.

از این دو بند استدلال می‌شود که حقوق بنیادین مبتنی بر مسئولیت وجود ندارند و آن‌ها صرفاً استنتاجی یا ثانوی هستند. در واقع ما نباید (برخلاف بسیاری از نظریه پردازان حقوق)، حق را به عنوان مسئولیت دیگری در قبال خودمان تعریف کنیم. به عبارت دیگر، این وظیفه و مسئولیت (یعنی تعهد فرد به انجام عملی برای دیگری)، نوعی از حقوق نیستند. در جامعه، در وهله اول، افراد هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال یکدیگر ندارند. هیچ قانونی نباید برای مسئولیت و وظیفه‌ی اجباری تعیین شود؛ صرف نظر از این که انجام این وظایف چقدر مهم و حیاتی باشند.

اما وظایف فقط طی فرآیند مبادله تعریف می‌شوند و خارج از آن هیچ اعتباری ندارند. جایی که مبادله‌ای وجود نداشته باشد، مسئولیتی هم وجود ندارد. از آن جایی که یک شرط مبادله، رضایت داوطلبانه‌ی طرفین است، پس هر وظیفه‌ای باید آزادانه و داوطلبانه توسط فرد پذیرفته شود. یعنی من همواره آزادی پذیرفتن وظیفه‌ی X را دارم؛ به همان نسبت که آزادی نپذیرفتن آن را هم دارم. مبادله‌ی اجباری و وظیفه‌ی اجباری، هیچ اعتبار حقوقی نمی‌تواند داشته باشد. تنها وقتی فرد وظیفه‌ای را در یک فرآیند مبادله پذیرفت، آن‌گاه مسئولیتی بر گردن اوست و دیگری می‌تواند از وی انجام کاری را طلب کند.

مبادله مستلزم وظایفی است که طرفین مبادله برعهده می‌گیرند. اگر من کالا یا خدماتی را از شما می‌خرم، من وظیفه‌ی پرداخت پول و شما وظیفه‌ی تحویل کالا یا انجام خدمات را برای من دارید. عمل برعهده گرفتن وظایف، طی یک قرارداد صورت می‌گیرد. نقض شروط قرارداد و عدم انجام وظایف مطرح شده در قرارداد، تخلف و نقض حقوق فرد تلقی می‌شود. بنابراین در این جا حقی پامال شده است. این پامال شدن حق معادل است با سلب مالکیت یا نقض حق مالکیت فرد. به بیان دیگر، اگر من پول کالای خریداری شده را نپردازم، پس در واقع حق مالکیت فروشنده را نقض کرده‌ام.

قراردادها در اصل کتبی هستند و به امضای طرفین می‌رسند. امضای طرفین نشانه‌ای از پذیرش قرارداد و داوطلبانه بودن ورود به این قرارداد است. اما جهت سهولت در امور، ما مجبوریم به قراردادهای ضمنی یا شفاهی نیز تن دهیم. اگرچه یک قرارداد شفاهی یا ضمنی در صورت بروز تخلف، نامستدل بوده و به سختی بتوان به آن رجوع کرد، اما برای مبادلات روزمره و یا قراردادهای دوستانه‌تر (که در صورت تخلف ضرر چندانی متوجه افراد نیست) استفاده می‌شوند. پس مبادلات و در نتیجه قراردادهای می‌توانند بسیار ناملموس و ضمنی باشند. حتی وقتی شما وارد یک محوطه‌ی بسته اداری یا تجاری می‌شوید، در عمل وارد یک قرارداد ضمنی می‌شوید؛ به این نحو که شما در قبال حق ورود به این فضای بسته و استفاده از امکانات آن، متعهد می‌شوید که مقررات داخل این محیط تجاری یا اداری را رعایت کنید (برای مثال شما حق سیگار کشیدن نخواهید داشت. البته در حالت اولیه، شما همواره حق استعمال دخانیات دارید، اما با ورود به فضای بسته، وارد یک قرارداد می‌شوید و داوطلبانه محدودیت‌هایی را می‌پذیرید). هنگامی که پا به داخل محوطه می‌گذارید، مشخصاً شما قرارداد مکتوبی را امضا نمی‌کنید. جهت سهولت در انجام بسیاری از امور، برخی از قراردادهای ضمنی هستند.

وظایف انجام شروط قرارداد یا رعایت مقررات، در تضاد با حقوق بنیادین نیستند؛ زیرا فرد انجام این وظایف را به صورت داوطلبانه و اختیاری می‌پذیرد. مبنای استدلالی آن چنین است که اگر من حق انجام عمل X را داشته باشم، پس حق انجام ندادن عمل X را هم دارم.

تحشیه ۵: ما با استفاده از اصول عقلانی می‌توانیم این اصل را به اثبات برسانیم که هیچ فردی مقدمتاً هیچ وظیفه‌ای در قبال دیگران یا جامعه ندارد (مگر این که خود داوطلبانه این وظیفه را پذیرفته باشد).

۱. مطابق معیار تعریف حق، فرد آزادی انجام عمل X را دارد؛ مگر این که آن عمل مانع آزادی اعمال دیگران شود.
۲. غیرممکن است که انجام ندادن یک عمل، مانع آزادی اعمال دیگران شود.
۳. پس فرد همیشه حق انجام ندادن عمل X را دارد. بنابراین مقدمتاً هیچ وظیفه‌ای بر عهده‌ی فرد نیست.

شاید از خود سوال کنید که این استدلال به چه دردی می‌خورد. خوب، یک نمونه‌ی کاربرد این اصل، ظالمانه بودن خدمت سربازی اجباری است. من مقدمتاً هیچ وظیفه‌ای در قبال کشوری که در آن زندگی می‌کنم، ندارم. برخی ممکن است بگویند که چون کشور در مالکیت اشتراکی همه‌ی اعضای جامعه است، پس آن‌ها وظیفه‌ی دفاع از این مالکیت را هم دارند. اما همان‌طور که گفتیم، اگر من حق مالکیت بر چیزی را دارم، پس حق هرگونه استفاده‌ی از آن را هم دارم. از حق مالکیت، وظیفه‌ی دفاع از مالکیت استنتاج نمی‌شود. این استنتاج مغالطه و خلاف اصول عقلانی است.

۲-۶. شروط مبادله

بر مبادله شروط مشخصی است که می‌توان به صورت زیر آن‌ها را برشمرد:

۱. حق مالکیت طرفین مبادله بر آن چه مبادله می‌کنند، باید محرز باشد. هیچ کسی نمی‌تواند آن چه را در تملکش نیست، مبادله کند. در صورت اثبات عدم مشروعیت تملک، پس مبادله به خودی خود باطل می‌شود. به این ترتیب اموال دزدی، قابل مبادله نیستند و مبادله به هیچ وجه هیچ مالکیتی را مشروع نمی‌سازد. پس این ریسکی است که خریدار یک کالا باید بپذیرد و جنس دزدی باید به صاحب اصلی آن بازگردد. هم‌چنین دقت داشته باشید که زمان در این مورد مترتب نیست. حتی اگر مالکیت دزدی طی نسل‌ها به ارث رسیده باشد، باز این مالکیت نامشروع است و باید به صاحب اصلی آن بازگردد. حتی اگر صاحب اصلی مالکیت دزدی، مدت‌ها پیش مرده باشد، باز مبادله نامشروع است و مالکیت دزدی باید مبدل شود به مالکیت اشتراکی. ممکن است سوال شود که اگر صاحب اصلی مدت‌ها پیش مرده است، پس ما نمی‌توانیم مالکیتش را به وی بازگردانیم و بنابراین وی وجود ندارد تا رضایت او را جویا شویم. آیا این مالکیت دزدی، به نوادگان یا بازماندگان وی می‌رسد و یا باید به مالکیت اشتراکی تبدیل شود یعنی در اختیار عموم مردم قرار گیرد؟

برای بازگشت مالکیت دزدی از فرد فقید به صورت مالکیت اشتراکی به صورت زیر می‌توانیم استدلال کنیم:

۱. فرد فقید تنها مالک واقعی مالکیت مسروق است.
۲. وی وجود ندارد. پس مالکیت مسروق فاقد مالک است.
۳. شی فاقد مالک، در وضعیت طبیعی است (یعنی پیشاجتماعی است)، پس مقدمتاً مالکیت اشتراکی محسوب می‌شود.

۲. دومین شرط مبادله، رضایت طرفین از ورود به یک قرارداد است. این رضایت باید داوطلبانه و نیز با آگاهی از تمامی شروط قرارداد صورت بگیرد.

آگاهی از شروط قرارداد، مسئله‌ی توانایی فرد برای داشتن این آگاهی را پیش می‌کشد. آیا فرد صغیر یا دارای ناتوانی ذهنی می‌تواند وارد قرارداد شود؟ از آن جایی که مبادله مستلزم برعهده گرفتن وظیفه است، پس مستلزم داشتن آگاهی از مسئولیت‌ها و وظایف در انجام مبادله است. کسی که توانایی این آگاهی را نداشته باشد، پس قادر به انجام مبادله نخواهد بود.

از شرط آگاهی برای مبادله، حکم مهم دیگری را نیز می‌توان استنتاج کرد: هر نوع گروهی که مبتنی باشد بر عضویت خودبه‌خود و ناآگاهانه‌ی اعضای آن، فاقد مشروعیت برای تحمیل هر نوع وظیفه و مقرراتی بر اعضای خویش است. برای مثال، خلاف حق و عقل است که کسی صرفاً به خاطر تعلق به یک گروه قومی، مذهبی یا ملی، وظایفی بر وی اعمال شود.

۳. هر قراردادی باید قابل فسخ باشد. قرارداد که قابل فسخ نباشد، نمی‌تواند شرط دوم، یعنی رضایت طرفین را برآورده کند. به استدلال زیر دقت کنید:

۱. اگر من با رضایت یک عمل مشخص را انجام می‌دهم، از تمامی جزئیات آن عمل هم باید راضی باشم. رضایت در انجام یک فرآیند یا عمل، شامل رضایت در انجام تمامی مراحل آن فرآیند یا جزئیات عمل نیز می‌شود. پس اگر یک مبادله از مبادلات خردتری تقسیم شده باشد (مثلاً انجام مجموعه‌ای از خدمات برای فردی در ازای دریافت مزد و در طول زمان)، پس طرفین برای انجام هر کدام از مبادلات خردتر نیز، باید رضایت داشته باشند. یعنی رضایت از کل مبادله، شامل رضایت تمامی تعاملات زیر مجموعه‌ی آن مبادله نیز می‌شود.

۲. وقتی یکی از طرفین خواهان فسخ قرارداد می‌شود، یعنی در مرحله‌ای از زمان، مایل به ورود به یکی از مبادلات خردتر نیست. پس وی از انجام یکی از اجزای مبادله ناراضی است، پس شرط اول دیگر برآورده نشده و مبادله باید فسخ شود.

اگرچه هر مبادله‌ای قابل فسخ است، اما ممکن است فسخ یک قرارداد باعث زیان و آسیب به طرف مقابل شود. بنابراین در شرایط فسخ قرارداد را می‌توان ذکر کرد؛ طوری که ضررهای احتمالی در صورت فسخ قرارداد ذکر شود. در صورت عدم ذکر در قرارداد، فرد می‌تواند هر موقع که صلاح دید، قرارداد را فسخ کند.

این موضوع که مبادله حتماً باید قابل فسخ باشد، فقط درباره‌ی مبادلات تجاری و کالایی به کار نمی‌رود. اصولاً تمامی منزلت‌ها و موقعیت‌ها، اعم از هویت ملی، مذهب، پیوندهای نسبی و سببی - یعنی هرچه که به لحاظ حقوقی، ممکن است وظیفه‌ای را بر دوش فرد بگذارد-، باید قابل فسخ باشد. برای مثال: هرکسی باید بتواند موقعیت شهروندی یا تابعیت ملی خود را فسخ کند. برای هر نوع گروه اجتماعی باید امکان خروج از آن وجود داشته باشد. بنابراین مذاهب حق ندارند فردی را به خاطر ترک گروه (الحاد یا خروج از دین)، مجازات کنند. هم‌چنین تابعیت ملی نیز باید قابل فسخ باشد.

حق فسخ تابعیت ملی، به معنی این است که فرد باید این حق را داشته باشد که دیگر به عنوان شهروند یک کشور مشخص محسوب نشود. با خروج از قرارداد شهروندی (اعطای هر موقعیت شهروندی یک قرارداد است)، وی باید بتواند سهم خود از مالکیت اشتراکی را گرفته و جدا کند. به این ترتیب، اگرچه وی از تمامی امتیازات شهروندی محروم می‌شود، اما وی هم‌چنان سهمی از منابع طبیعی دارد و باید بتواند معادلی از این سهم را دریافت کند.

حق فسخ تابعیت ملی به صورت زیر به اثبات می‌رسد:

۱. همان‌طور که ثابت کردیم، هر قراردادی باید قابل فسخ باشد؛ زیرا اگر یک قرارداد قابل فسخ نباشد، شرط رضایت برآورده نشده و بنابراین آن قرارداد ظالمانه بر فرد تحمیل شده است.
۲. شهروندی و تابعیت ملی یک قرارداد است.
۳. پس تابعیت ملی قابل فسخ است.

بند دوم در استدلال فوق، بر این اصل مبتنی است که هر رابطه و تعاملی بین افراد و بین فرد و گروه که طی آن افراد وظایفی برعهده می‌گیرند، باید به چشم یک قرارداد نگریسته شود.

۲-۷. تقدم مبادله بر وظیفه (مسئولیت)

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، هیچ فردی مقدماً هیچ وظیفه‌ای در قبال دیگری ندارد. هر وظیفه‌ای فقط بعد از اخذ یک قرارداد (ضمنی یا مدون) قابل تعریف است. مطابق حقوق بنیادین بشر آن‌چنان که با عقل پیشینی اثبات کردیم (در بخش ۲، ۵)، به هیچ عنوان نمی‌توان حقوق را مبتنی بر وظیفه و مسئولیت در قبال دیگری تعریف کرد. تمامی حقوق مبتنی بر آزادی هستند. تنها و تنها طی یک مبادله است که فرد موظف به انجام کاری در قبال دیگری می‌شود. به بیان دیگر، فرد حقی برای دریافت خدماتی از سوی دیگری به‌دست می‌آورد. پس هر جا وظیفه‌ای وجود دارد، به لحاظ حقوقی، پیش از آن، مبادله‌ای با رضایت طرفین صورت گرفته است. تنها در فرآیند یک مبادله است که حق به مثابه وظیفه قابل تعریف است.

اگر وظایف فقط بعد از قرارداد قابل تعریف هستند، پس هر نوع عضویت و هر نوع تعاملی که طی آن فرد متعهد به انجام اموری می‌شود، باید مبتنی باشد بر یک قرارداد با رضایت طرفین. به واقع، هر نوع تعاملی انسانی که وظایف متقابلی را برعهده‌ی طرفین می‌گذارد، باید به چشم یک مبادله نگاه شود و شروط مبادله باید بر آن برقرار شود. پس از حق مالکیت، حق مبادله و از حق مبادله، وظایف تعریف می‌شوند.

تقدم حق مالکیت بر حق مبادله و تقدم مبادله بر وظایف، در حقوق سیاسی و نظریه‌ی قرارداد اجتماعی کاربرد مستقیم دارد. دقیقاً به همین دلیل تقدم حق مالکیت بر حق مبادله است که ما در ادامه‌ی این کتاب حق مالکیت اشتراکی بر زمین و ابزار تولید را به اثبات خواهیم رساند. دقیقاً به خاطر تقدم حق مبادله بر وظایف است که دموکراسی و مهم‌تر دموکراسی مستقیم به اثبات می‌رسد.

فصل سوم: دارنده‌ی حق

۱-۳. دارنده‌ی حق فرد است

این سوال مطرح است که دارنده‌ی حق (right holder)، یعنی کسی که حقوق بنیادین به وی اعطا می‌شود، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ آیا صرف انسان بودن - یعنی تعلق به گونه جانوری هموساپینس -، برای برخورداری از حقوق بنیادین بشر کفایت می‌کند؟ آیا حیوانات هم می‌توانند از برخی از حقوق برخوردار باشند؟ آیا کودکان تمامی حقوق بزرگسالان را دارا هستند؟

در فصل دوم ما چهار دسته از حقوق بنیادین را مشخص کردیم: ۱. حق حیات ۲. حق بیان و آزادی سبک زندگی ۳. حق مالکیت ۴. حق مبادله. در این فصل می‌خواهیم بدانیم که دارنده‌ی این حقوق چه کسی است و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد.

مشخصاً دارنده‌ی حق، فرد (individual) است و نه شخص (Personal). این بدان معناست که هیچ کدام از ویژگی‌های شخصی فرد اعم از سن، جنس، جنسیت، طبقه، موقعیت اجتماعی، دانش و مهارت، ملاک و شرطی برای اعطای این حقوق به فرد نیست. استدلال برای این حکم به صورت زیر است:

۱. همان‌طور که در تحشیه دوم از فصل اول بیان کردیم، آزادی انجام یک عمل، بی‌ارتباط به قابلیت انجام یک عمل است. اگر فردی حق انجام عملی را دارد، پس وی آزادی انجام آن عمل را دارد؛ صرف نظر از این که توانایی انجام عمل مذکور را داشته باشد یا خیر.

۲. تمامی ویژگی‌های فوق‌الذکر اعم از سن، جنس، جنسیت، طبقه، موقعیت اجتماعی، وضعیت جسمانی و مهارت و هر ویژگی شخصی دیگری، در توانایی فرد برای انجام عمل تاثیرگذار هستند. اما چون حق و آزادی انجام یک عمل نامرتبط به قابلیت و توانایی انجام آن عمل هست، پس در نتیجه این ویژگی‌های شخصیتی نمی‌توانند ملاک برای تعیین حق فرد باشند. پس مسلم است که قابلیت انجام یک عمل و خصایصی که روی این قابلیت تاثیر می‌گذارد دخل و تصرفی در حق انجام آن عمل توسط فرد ندارد.

در ادامه برای روشن شدن مطلب چند مثال را ذکر می‌کنم:

مثال اول: مهارت یک فرد برای استفاده از یک مالکیت، نباید تاثیری روی حق وی بر آن مالکیت بگذارد. برای مثال اگر من مهارت و دانش استفاده از یک دستگاه الکترونیکی پیشرفته را نداشته باشم، هم‌چنان حق تملک، مبادله و خریداری آن را خواهم داشت. هر نوع قانونی که افرادی را به خاطر عدم برخورداری از مهارت، از خریداری، تملک و مبادله کالایی محروم می‌کند، ظالمانه است. البته باید توجه داشت که این در مورد استفاده از اموال اشتراکی مصداق ندارد. برای مثال شما باید قوانین راهنمایی و رانندگی را برای استفاده از جاده‌ها و راه‌ها بدانید.

مثال دوم: تمامی قوانین تبعیض آمیز علیه زنان که به دلیل تفاوت جسمانی (درست یا غلط)، ایشان را از حقوق محروم می‌کند، ظالمانه هستند. این گفته درباره‌ی همجنسگرایان نیز صدق می‌کند. تفاوت جسمانی یا روانی افراد، در اعطای حقوق به آنان تاثیری ندارد.

مثال سوم: عضویت یک فرد در یک گروه، مانند حقوق شهروندی، نباید باعث شود که فرد از حقوق انسانی خود محروم بماند. در هر جایی روی این کره‌ی خاکی، فرد از حقوق بنیادین بشر برخوردار است؛ صرف نظر از موقعیت شهروندی، ملیت و نژاد.

تحشیه ۱: برای این‌که یک موجود زنده از گونه هموساپینس را بتوان دارنده‌ی حق لحاظ کرد، نیازی به شروطی مانند قدرت تعقل یا قدرت تکلم نیست. برخی به اشتباه تصور می‌کنند که توانایی تکلم و تعقل یک شرط لازم برای داشتن حق است. این اشتباه است که بگوییم فرد الف دارای حق الف است، فقط اگر وی مدعی داشتن چنین حقی شود. حتی اگر وی مدعی حق انجام عمل مشخصی نباشد، باز هم وی دارنده‌ی این حق است. بنابراین عاملیت (agency)، قدرت تعقل و توانایی استفاده از زبان، به هیچ عنوان نمی‌تواند شرطی برای اعطای حق باشد. به همین دلیل نوزادان، افراد دارای ناتوانی ذهنی و یا هر معلولیتی که آن‌ها را از عاملیت باز می‌دارد، به هیچ عنوان نمی‌تواند دلیلی برای نفی حقوق از ایشان باشد. استدلال ما برای این رد این شروط پیش‌تر مطرح شده است:

توانایی و قابلیت فرد برای انجام یک عمل، هیچ ملاکی برای داشتن حق انجام آن عمل نیست. بنابراین حتی کودکان و افراد معلول ذهنی نیز حق انجام اعمال یک فرد بالغ و عقلاً سالم را دارند؛ ولو این‌که توانایی انجام آن عمل را نداشته باشند.

۲-۳. حقوق کودکان

پس معلوم شد که دارنده‌ی حقوق فرد است و نه شخص. به بیان دیگر هر انسانی صرف نظر از جنسیت، طبقه، نژاد، سن و دیگر ویژگی‌های شخصیتی یا اجتماعی، باید از حقوق بنیادین بشر برخوردار باشد.

اما در مورد سن و عقل، یک مسئله بروز می‌کند. اگر ما مستدل ساختیم که سن -مانند هر ویژگی شخصی دیگری-، دخل و تصرفی در حقوق فرد ندارد، پس در نتیجه کودکان هم باید دقیقاً همان حقوقی را داشته باشند که بزرگسالان دارند. در استدلال فوق، گفتیم که قابلیت و توانایی انجام یک عمل، موجب سلب حق انجام آن عمل از فرد نمی‌شود. پس فقدان عقل سلیم برای تصمیم‌گیری صحیح به دلیل صغر سن نیز نمی‌تواند مانعی برای سلب حقوقی از کودکان شود. اما می‌دانیم که کودکان عیناً همان حقوق بزرگسالان را ندارند. برای مثال آن‌ها قادر نیستند مبادلات کلان انجام دهند، از حق خرید الکل و تنباکو محروم هستند، حق رای ندارند و در واقع در برخی از موارد مهم برای زندگی خود، نیازمند قیم هستند.

بر همین اساس، بسیاری از فیلسوفان حقوق، به سادگی استدلال ما را زیرپا می‌گذارند و کودکان (و نیز افراد ناتوان به لحاظ ذهنی) را از این قاعده مستثنی می‌کنند. برخی به طور کل حقوق برای کودکان را منکر می‌شوند و در مقابل تلاش می‌کنند کودکان را تنها مستحق انجام وظایفی از سوی قیم و یا جامعه بدانند. اما ما حق را فقط با آزادی تعریف کردیم و چیزی مانند حقوق به مثابه مسئولیت را اصیل نمی‌دانیم. برخی سعی کرده‌اند که بین حقوق فعال و حقوق منفعل به همین نحو تمیز بگذارند و کودکان را دارنده‌ی حقوق منفعل بدانند. این راهکارها برای یک نظریه‌ی جامع و مبتنی بر عقل پیشینی قابل پذیرش نیست.

پس در پاسخ به مسئله‌ی حقوق کودکان چه می‌توانیم بگوییم؟ همان‌طور که استدلال فوق بیان کرده است، هیچ‌کدام از ویژگی‌های شخصی، دخل و تصرفی در اعطای حق به فرد نمی‌تواند داشته باشد. پس کودکان دارای تمامی حقوق بزرگسالان هستند؛ ولو این‌که قابلیت و توانایی استفاده از این حق را نداشته باشند. پس من مقوله‌ی ویژه و متفاوتی به نام حقوق کودکان را انکار می‌کنم. این‌که کودکان دارنده‌ی تمامی حقوق بنیادین مانند افراد بالغ هستند، هم‌زمان موید این مطلب است که عقل به هیچ‌عنوان ملاکی برای اعطای حقوق به فرد نمی‌تواند باشد. عقل فرد مطمئناً در توانایی استفاده از فرد از یک حق یا آزادی، موثر است اما نه برای آن حق یا آزادی. رویکردهای نتیجه‌گرا در فلسفه‌ی حقوق، سعی می‌کنند که نتایج منفی حاصل از انتخاب ناعقلانی کودکان یا افراد دارای ناتوانی ذهنی (و حتی گاهی مردم عامی) را یادآور شوند. اما نظریه‌ی فلسفی حقوق به مثابه یک دانش پیشینی، نمی‌تواند روی نتایج عمل استوار باشد. شما واجد حقی هستید؛ صرف نظر از این‌که نتایج عمل شما چه باشد، مادامی‌که شرط عدم آسیب به دیگران و یا محدودیت آزادی عمل دیگران را رعایت کرده باشید.

پس کودکان حق این را دارند که هر عملی را انجام دهند؛ ولو این‌که والدین به خوبی می‌دانند که عمل آن‌ها به ضرر ایشان است. پس آیا کودکان برای مثال حق استفاده از الکل یا دخانیات را خواهند داشت؟ آیا آن‌ها حق خواهند داشت که از همان آزادی‌هایی برخوردار باشند که بزرگسالان دارند؛ درحالی‌که به خاطر عدم آگاهی از نتایج، ممکن است دچار ضررهای فراوانی به خود شوند؟ چگونه نظریه‌ی ما می‌تواند برای این مشکل پاسخی فراهم آورد؟

ما پیش‌تر، در فصل دوم، در بخش مبادله این حکم را صادر کردیم که از لحاظ حقوقی، هر نوع تعاملی بین انسان‌ها باید به چشم یک مبادله نگریده شود. پس رابطه‌ی والدین (یا قیم) و فرزند را نیز باید به مانند یک مبادله نگریده که طی آن والدین یا قیم مسئولیت‌هایی را در قبال فرزند خود برعهده می‌گیرند. به این ترتیب آن‌ها موظف خواهند شد که برای کودک مایحتاج زندگی را فراهم آورند و مطمئن شوند که آن‌ها توانایی‌های لازم برای زندگی مستقل بعد از بلوغ را به‌دست خواهند آورد. اگرچه کودک در مقایسه مسئولیت کم‌تری برعهده می‌گیرد، اما تعامل وی با قیم خود، مانند هر مبادله‌ی دیگری، کاملاً بدون تعهد و وظیفه نیست. پس وی موظف است که به نصایح و یا توصیه‌های قیم خود گوش بسپارد. با این همه، مانند هر مبادله‌ی دیگری، وی می‌تواند از مبادله بیرون بیاید و دیگر خود را موظف به تبعیت از قیم خود نبیند. پس به طور بالقوه کودک هم مانند بزرگسالان تمامی حقوق بنیادین بشر را داراست؛ اما هم‌چنان‌که به خاطر صغر سن توانایی امرار معاش مستقل را ندارد، در مقابل موظف است که به خاطر همان صغر سن، از دستورالعمل‌های تربیتی و آموزشی قیم خود تبعیت کند. با این همه، وی بنیاداً این حقوق را داراست و هر موقع خواست می‌تواند آن را بازیابد.

پس در این‌جا به یک نتیجه‌ی مهم ولی چالش‌برانگیز می‌رسیم: کودکان می‌توانند قیم خود را انتخاب کنند یا تغییر دهند. درباره‌ی مسئله‌ی حضانت، می‌دانیم که چنین نیست و دادگاه تصمیم‌گیرنده‌ی نهایی است و به همین خاطر نظر کودک به خاطر تاثیرپذیری بسیار از والدین یا افراد دیگر، نمی‌تواند مرجع قابل اتکایی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی حضانت باشد. همان‌طور که گفتیم، ما به رابطه‌ی قیمومیت فرزند به چشم یک مبادله بین قیم و کودک نگاه می‌کنیم. این مسئله، حقوق بنیادین را برای کودک محفوظ نگاه می‌دارد و نگرانی‌های یک رویکرد نتیجه‌گرا را تا حد بسیاری رفع می‌کند. اما در عین حال، از سخن ما این نتیجه گرفته می‌شود که کودکان حق انتخاب قیم خود را دارند (یعنی امکان خروج از مبادله، شرط هر مبادله‌ای است؛ همان‌طور که در فصل دوم مستدل ساختیم). یا این‌که می‌توانیم بگوییم حتی می‌توانند هر وقت خواستند از خانه فرار کنند، زیرا مانند یک انسان بالغ حق تردد آزادانه و انتخاب مکان و سبک زندگی را دارند.

در مورد اول، باید گفت که کودکان البته می‌توانند قییم خود را انتخاب کنند؛ اما شروط این انتخاب الزاماً بر عهده‌ی آن‌ها نیست. از آنجایی که دولت (جامعه) وظیفه‌ی رابطه‌ی نظارت بر سرپرستی والدین و قییم را داراست (برای مثال چون کودکان صغیر احتمالاً توانایی شکایت یا دادخواهی ندارند)، پس در مقابل می‌تواند شروطی را برای این نظارت (که خود یک مبادله است) تعیین کند. به بیان دیگر، اگر کودک می‌خواهد از امکاناتی که جامعه در اختیار وی می‌گذارد (و نیز بهره‌مندی از خدمات و امکاناتی که قییم در اختیار وی می‌گذارد)، استفاده کند، پس وی الزاماً تمامی شروط را تعیین نمی‌کند.

مسئله‌ی حقوق کودکان وقتی روشن می‌شود که ما به این صورت مسئله را نگاه کنیم: تا جایی که کودکان به لحاظ صغر سنی، ناتوان و نیازمند کمک و سرپرستی هستند، پس مجبور هستند به تبعیت نسبی از قییم خود و تا جایی که در طول رشد، توانایی استقلال معیشتی به دست آورند، می‌توانند حقوق بنیادین خود را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآورند.

تحشیه ۲: در مورد حقوق کودکان، نظریه‌های مختلف را می‌توان به دو دسته‌ی عمده تقسیم کرد. نظریاتی که بلوغ را یک شرط لازم برای دارنده‌ی حق می‌دانند و این رو، کودکان واجد حق یا دارنده‌ی حق محسوب نمی‌شوند. دسته‌ی دوم، بدیهی می‌انگارند که کودکان هم دارای حقوقی هستند؛ با این حال، نه تمامی حقوقی که فرد بالغ از آن برخوردار است. نظریه‌هایی که کودکان را دارنده‌ی حق نمی‌دانند، چگونه می‌توانند اثبات کنند که کودکان حق حیات، حق برخورداری از امکانات جامعه و غیره را دارند؟ معمولاً این نظریه‌پردازان، متوسل می‌شوند به وظایف والدین یا قییم (یا دولت) در قبال کودک. به جای این که گفته شود کودک حق برخورداری از آموزش را دارد، گفته می‌شود که دولت یا والدین وظیفه‌ی آموزش کودکان را بر عهده دارند. هم‌چنین گفته می‌شود که اگرچه کودکان دارنده‌ی حق نیستند، اما این گفته به این معنا نیست که آن‌ها هیچ حقی ندارند. در واقع، اعمال و ادعای حق ایشان بر عهده‌ی قییم آن‌هاست. با این حال، این نوع صورت‌بندی، عدول از تعریف مفهوم حق است. در این جا، مسئله‌ی تعیین نماینده (والدین یا قییم) مطرح می‌شود. چه کسی تعیین کننده‌ی قییم است و چگونه این نمایندگی بدون رضایت پیشینی کودک به قییم اعطاء شده است.

معمولاً در حیطه‌ی قانونگذاری، مسائل حقوق کودکان و حق انتخاب و آزادی کودکان، مسائل خانوادگی دانسته شده و در نتیجه چندان جدی قلمداد نمی‌شوند؛ گویی اگر اطمینان شود که کودک آزادی صورت نمی‌گیرد، پس اتکا به رابطه‌ی عاطفی بین والد/فرزند از نگرانی بر سرکوب و ستم بر کودکان (بر فرض وجود یک جامعه‌ی نسبتاً مرفه) می‌کاهد؛ اما به لحاظ نظری، این یک چالش بزرگ برای یک نظریه‌ی جامع و عقلانی از حقوق محسوب می‌شود. اما در واقعیت هم این یک موضوع مهم می‌تواند باشد. اختلافات رایج بین نوجوانان با والدین برای انتخاب سبک زندگی، آزادی تردد و انتخاب دوستان، انتخاب رشته‌ی تحصیلی و بسیاری از موارد دیگر، یک واقعیت روزمره است و دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم سپردن حق انتخاب به والدین، مشکلات را حل می‌کند.

نظریه‌هایی که برای کودکان حق قائل می‌شوند نیز با این چالش مواجه هستند که بر اساس چه منطقی، کودکان بخشی از حقوق بزرگسالان را دارند و بخش دیگر را خیر. معمولاً این نظریات درک متفاوتی از مفهوم حق دارند؛ یعنی حق را به سبب منفعتی که برای دارنده‌ی حق نتیجه می‌آورد، توضیح می‌دهند (نظریه‌ای کاملاً متفاوت با تعریف ما از مفهوم حق)، و از این رو به نظر می‌آید که مشکلی در توجیه حقوق مخصوص کودکان نداشته باشند. برای مثال، کودکان بهتر است آمیزش جنسی با بزرگسالان نداشته باشند یا حق رای نداشته باشند، چون به نفع‌شان نیست. پس اگر حق را براساس

منفعت و نتیجه تعیین کنیم، مشکلی به نام حقوق کودکان ایجاد نخواهد شد. اما نظریه‌ی منفعت درباره‌ی حقوق، یک نظریه‌ی پیشینی و در نتیجه عقلانی (یعنی با اتکا به عقل محض) نیست. به بیان دیگر، این نظریات، تعریف دیگری از مفهوم حق دارند که به طور کل برای نظریه‌ی حقوقی ما قابل پذیرش نیست.

تحشیه ۳: برای نظریه‌هایی که حقوق متفاوتی برای کودکان قائل می‌شوند و یا کودکان را فاقد حقوق می‌دانند، توجیه عقلانی این‌که چه کسی و به چه دلیلی کودک محسوب می‌شود نیز محل بحث است. به سختی بتوان توجیه کرد که چرا یک نوزاد یک ماهه و یک نوجوان هفده ساله، هر دو به لحاظ حقوقی به طور یکسان نگریسته می‌شوند. اما برای نظریه‌ی ما که هیچ تفاوتی بین حقوق کودکان و بزرگسالان قائل نیست و به طور کلی، مقوله‌ی متفاوتی تحت عنوان حقوق کودکان را به رسمیت نمی‌شناسد، تعیین سن بلوغ، خللی در نظریه‌ی ما وارد نمی‌کند. با این حال، درباره‌ی رابطه‌ی جنسی با کودکان، مسئله‌ی سن، هم‌چنان مطرح است. همان‌طور که می‌دانیم، رابطه‌ی جنسی با کودکان (به دلیل امکان سوءاستفاده‌ی جنسی از ایشان و این‌که آن‌ها به لحاظ عقلانی صلاحیت انتخاب شریک جنسی خود را ندارند)، دست کم در کشورهایی که قوانین‌شان تقریباً بر یک نظریه‌ی حقوقی مدرن استوار است، جرم محسوب می‌شود. پس اگر نظریه‌ی حقوق پیشینی، رابطه‌ی جنسی فرد بالغ با کودک را جرم محسوب می‌کند، آن‌گاه تعیین سن بلوغ نیز برای نظریه‌ی حقوق پیشینی موضوعیت می‌یابد.

در واقع این چالشی برای نظریه‌ی پیشینی حقوق مطروحه در این کتاب نیست. همان‌طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد، یک رابطه‌ی جنسی، یک مبادله است و باید به چشم یک مبادله نگریسته شود. یکی از شروط مبادله رضایت طرفین از مبادله و ورود داوطلبانه‌ی آن‌ها به این قرارداد و مبادله است. پس رابطه‌ی جنسی، نیازمند بیان و اعلام رضایت و اختیار فرد است. پس فرد باید قادر به ابراز این ادعا باشد. کودکان صغیر قادر به ابراز این ادعا و اعلام رضایت نیستند. اما نوجوانان احتمالاً به لحاظ عقلی و توانایی ذهنی بتوانند اعلام رضایت کنند. پس در مورد نوجوانان، همان تعهد و مسئولیت کودک در قبال سرپرستی قیّم پیش می‌آید. این‌که ما کودک را دارای مسئولیت و تعهدی در رابطه با قیّم می‌دانیم، یک فرض منطقی است، زیرا وقتی نوجوانی مدعی حقی می‌شود، پس وی صریحاً توانایی مسئولیت‌پذیری خود را هم به اثبات رسانده است.

۳-۳. حقوق حیوانات

این‌که دارنده‌ی حق یک گونه‌ی جانوری به نام هموساپینس است، یک مسئله‌ی اختیاری و قراردادی است و اصولاً این‌که چه کسانی مشمول حق می‌شوند، از خود نظریه‌ی حق استنتاج نمی‌شود؛ زیرا نظریه‌ی حقوق پیشینی بر هیچ ویژگی شخصیتی (عقل، سن، جنسیت، ویژگی‌های فیزیولوژیکی و غیره) استوار نیست. پس در عمل می‌توان دارنده‌ی حق را از انسان فراتر برد و برخی از حیوانات را هم شامل حقوق کرد.

البته شاید مسخره باشد که ما به یک حیوان خانگی حق آزادی بیان یا حق مالکیت بدهیم، اما همان‌طور که گفتیم قابلیت یک سگ به عنوان یک دارنده‌ی حق برای بیان، هیچ ارتباطی به حق آن برای بیان ندارد. ما براساس عقل سلیم (common sense) و اخلاقیات خود حق حفظ حیات برای یک سگ را امری کاملاً معقول می‌دانیم؛ ولی نه حق بیان یا حق انتخاب سبک زندگی یا حق

مالکیت و مبادله را. اما مطابق نظریه‌ی پیشینی حق، آن‌چنان‌که در این‌جا مطرح کردیم، اگر ما برخی از موجودات زنده را مشمول حقوق می‌کنیم و به عنوان دارنده‌ی حق به رسمیت می‌شناسیم، باید تمامی حقوق بنیادین را نیز به وی بدهیم؛ صرف نظر از این‌که چنین حقوقی برای وی موضوعیت داشته باشد یا خیر. پس مطابق این نظریه، حق یک بسته‌ای است که یا تمام آن را به کسی اعطا می‌کنید یا هیچ کدام را. شما از این بسته چیزی را گزینش نمی‌کنید.

موضوع گزینشی نبودن اعطای حق، یک مسئله‌ی بسیار مهم و فراتر از مسئله‌ی حقوق حیوانات است. به این ترتیب می‌توانیم استدلال کنیم:

۱. اگر فرد الف دارنده‌ی حق است. پس مطابق تعریف، وی هر عملی را می‌تواند انجام دهد؛ مگر این‌که آن عمل در مغایرت با آزادی عمل دیگران باشد.
۲. آزادی و حق انجام عمل، به محتوای عمل بستگی ندارد.
۳. پس ما نمی‌توانیم براساس محتوا و شکل عمل، گزینشی انجام دهیم. پس اگر کسی دارنده‌ی حق هست، تمامی حقوق بنیادین را خود به خود دارا خواهد بود.

بنابراین ما نمی‌توانیم انسان یا حیوانی را به صورت گزینشی واجد مجموعه‌ای از حقوق بدانیم و برخی دیگر از حقوق را از وی سلب کنیم!

پس این‌که آیا حیوانی را می‌توان دارنده‌ی حق محسوب کرد، امری است قراردادی. ما در این کتاب، دارنده‌ی حق را گونه‌ی هموساپینس در نظر گرفته‌ایم. به این ترتیب حیوانات از هر گونه‌ی دیگری، واجد هیچ نوعی حقوقی نیستند؛ حتی حق حفظ حیات. البته می‌دانیم که حیوانات به عنوان بخشی از منابع طبیعی و از این رو به عنوان مالکیت اشتراکی جامعه باید محسوب شوند و همان‌طور که برای استفاده از مالکیت اشتراکی مقرراتی وجود دارد، برای استفاده از حیوانات نیز باید مقرراتی وضع شود و به این ترتیب می‌توان با وضع این مقررات افراد را از حیوان آزاری بازداشت.

مسئله‌ی رفتار نامناسب با حیوانات در دامپروری و کشاورزی صنعتی، یکی از مسائل اخلاقی است که به خصوص نسل جدید با آن دست به گریبان است. مخالفت و اعتراض به رفتار غیراخلاقی و ظالمانه با حیوانات، اگرچه کاملاً به لحاظ اخلاقی موجه هستند، اما به لحاظ حقوقی فاقد انسجام است. نگاه اخلاقی ما شاید بپذیرد که یک گاو را به کشتارگاه بسپاریم اما نگهداری آن در شرایط نامناسب و فضای تنگ و بسته و یا جدا کردن گوساله از مادر به هنگام زایش را کاملاً غیراخلاقی بدانیم. یک نظریه‌ی حقوقی و حتی اخلاقی درباره‌ی رفتار با حیوانات باید عاری از احساس‌گرایی بوده و منسجم باشد. واقعیت این است که مردم نسبت به حیوانات نگاهی بسیار متعصبانه و مبتنی بر سلسله مراتب دارند. ظاهر حیوان، نزدیکی آن در درخت حیات به انسان (برای مثال ما سمپاتی

^۱ بسیاری از طرفداران حقوق حیوانات هم از نظر این‌که چه حیواناتی را شامل حقوق بکنیم و چه نوع حقوقی مشمول حیوانات می‌شوند، بسیار گزینشی و مبهم سخن می‌گویند. برای مثال، تمرکز اکثر مدافعین حقوق حیوانات بیش‌تر روی رفتارهایی با حیوانات است (چه در صنعت و چه به صورت منفرد و برای سرگرمی یا شکار تفریحی) که عمدتاً موجب رنج حیوانات می‌شود؛ اما همزمان ما می‌توانیم حق کشتن حیوانات را برای استفاده‌ی خودمان حفظ کنیم. اما به لحاظ نظری متناقض‌نماست که ما حق حفظ حیات را از دارنده‌ی حق سلب کنیم و همزمان حق رنج‌نکشیدن را برای آن قائل باشیم. اگرچه می‌توان مقرراتی برای رفتار با حیوانات وضع کرد، اما به کاربردن مفهوم «حق» برای حیوانات و استفاده از حقوق حیوانات در این‌جا هیچ مطابقی با یک فلسفه‌ی منسجم از حقوق نخواهد داشت.

بیش تری به پستانداران داریم تا به خزندگان) همگی در این قضاوت اخلاقی ما نقش ایفا می‌کنند. مطمئناً ما نمی‌توانیم رفتار خود با حیوانات را به لحاظ حقوقی و اخلاقی، براساس میزان سمپاتی عاطفی که در ما ایجاد می‌کنند، تعیین کنیم.

با این حال، مسئله‌ی برخورد با حیوانات به مثابه مالکیت اشتراکی و بخشی از منابع طبیعی، مسئله‌ی وضع مقررات برای مدیریت و استفاده از منابع طبیعی است؛ هرچند که این عبارت پردازی خشک و خشن به نظر می‌رسد. مادامی که ما تنها هموساپینس را واجد حق می‌دانیم، به حیوانات تنها می‌توان به چشم مالکیت اشتراکی نگاه کرد و با وضع مقررات حاکم بر مالکیت‌های اشتراکی، می‌توان از حیوان آزاری جلوگیری کرد^۱.

۳-۴. حقوق مجرمین

به مشروعیت مجازات و فلسفه‌ی مجازات، فصلی جداگانه اختصاص داده شده است (فصل ششم). اما در این جا ما به این مسئله از زاویه‌ی مجرم به عنوان دارنده‌ی حق نگاه مختصری خواهیم داشت. پرسش اصلی فلسفه‌ی مجازات این است که چگونه مجازات به لحاظ حقوقی قابل توجیه است؛ وقتی که مجازات آشکارا تحمیل رنج و محدودیتی به فرد مجرم است و مشخصاً در تضاد با یک یا چند حقوق بنیادین وی محسوب می‌شود.

مشخصاً فرد محکوم موقعیت سابق آزادانه‌ی خود را ندارد. در این که مجازات، وی را از حقوق بنیادینش محروم می‌سازد، شکی نیست. حال پرسش این است که آیا وی هم‌چنان دارنده‌ی حق محسوب می‌شود؟ ما پیش‌تر گفتیم و نشان دادیم که حقوق بنیادین یک بسته‌ی همه با هم یا هیچ‌کدام است و شما نمی‌توانید گزینشی عمل کنید. اما در این جا، ما در عین این که برخی از حقوق فرد محکوم را به رسمیت می‌شناسیم (برای مثال جان وی)، اما وی را از برخی از حقوق بنیادین دیگر (دست کم به طور موقتی) محروم می‌کنیم. این گزینشی عمل کردن با حکم پیشین ما درباره‌ی در هم تنیده بودن و پیوستگی منطقی حقوق بنیادین در تناقض آشکار قرار دارد. آن چه در این جا می‌خواهیم بررسی کنیم صرفاً همین مشکل نظری است.

^۱ بسیاری از نظریه‌پردازان حقوق نیز همین نتیجه را البته با استدلال‌های متفاوت اخذ می‌کنند. برای مثال، جان راولز مسئله‌ی رفتار با حیوانات را کاملاً خارج از نظریه‌ی عدالت خود قرار می‌دهد:

«با این که مدعی نشده‌ام که ظرفیت درک عدالت برای برخورداری از وظایف عدالت لازم است، اما به نظر لازم نیست تا عدالت به معنای دقیق کلمه را برای موجوداتی قائل شویم که فاقد این ظرفیت ادراکی هستند. البته نتیجه نمی‌شود که در قبال آن‌ها و در رابطه با نظم طبیعی، هیچ الزامی نیاز نیست. مسلم است که بی‌رحمی در قبال حیوانات و یا نابودی یک گونه‌ی جانوری یک شرارت بزرگ است. ظرفیت احساس درد و لذت بردن اشکالی از حیات - که حیوانات به روشنی دارای آن هستند - ما را ملزم می‌کند که حسی از همدردی و انسانیت در قبال آن‌ها داشته باشیم... اما این‌ها خارج از حیطه‌ی نظریه‌ی عدالت هستند و به نظر نمی‌رسد که بتوان آموزه‌ی قرارداد را بسط داد تا حیوانات هم به طور طبیعی مشمول آن شوند».

(Jawls, John. (1971). A Theory of Justice. *The Belknap press of Harvard University press, Cambridge, Massachusetts* - Revised Edition. P.448)

این نظر جان راولز منعکس کننده‌ی این تصور رایج است که حیوانات به خاطر نداشتن قابلیت‌های ادراکی - مثل درک عدالت و غیره - مشمول حقوق نمی‌شوند، اما به خاطر داشتن حسی از درد و رنج مستحق برخورداری از ملاحظاتی می‌شوند؛ از جمله حس همدردی. اما دقت کنید که در این جا اتکای جان راولز به یک حس مبهم اخلاقی است و نه یک مقررات قابل تعیین برای رفتار با حیوانات به مثابه مالکیت اشتراکی. اگرچه ما در عبارت پردازی خود از حیوانات به عنوان مملوک نام برده‌ایم، اما در عمل، این به نحو بهتری کمک خواهد کرد تا بتوان قوانین محافظت از اموال را برای آن‌ها نیز به کار برد و بنابراین نتایج مثبت‌تری به همراه خواهد داشت تا توسل به یک حس مبهم همدردی. به این صورت می‌توان به یک حیوان خانگی به چشم یک مالکیت اشتراکی نگاه کرد که قیمت یا مسئولیت آن برعهده‌ی فردی گذاشته شده است و از این رو، وی باید مقررات خاصی را در قبال این مالکیت اشتراکی رعایت کند. در مورد دام و طیور در دامپروری، این مسئله البته مبهم‌تر می‌شود؛ چون این‌ها بخشی از مالکیت بر محصول کاری یا همان مالکیت خصوصی قلمداد خواهند شد.

با این تناقض، ما مجبور خواهیم شد که بپذیریم فرد مجرم به طور کامل دیگر دارنده‌ی حق لحاظ نمی‌شود و یا این که بپذیریم وی کاملاً همه‌ی حقوق خود را حفظ می‌کند و بنابراین مجازات از هر نوعی مشروعیت نخواهد داشت. اما مجازات برخی از حقوق را از وی محروم می‌کند، در حالی که برخی دیگر را حفظ می‌کند.

این تناقض البته ظاهری است؛ زیرا در واقع فرد محکوم هم‌چنان دارنده‌ی حق است و تمامی حقوق خود را نیز حفظ می‌کند. اما آنچه در مجازات باید بر فرد اعمال شود، سلب حقوق وی نیست، بلکه سلب قابلیت وی برای انجام عمل مجرمانه است. در بهترین حالت، مجازات باید صرفاً یک بایکوت باشد؛ یعنی منع فرد از برخورداری از امکانات جامعه. حق برخورداری از امکانات جامعه و روابط اجتماعی، به هیچ عنوان حق بنیادین فرد نیست و بنابراین نقض حقوق بنیادین فرد محسوب نمی‌شود.

مجازات از سوی یک نهاد قضایی و جزایی مشروع، صرفاً باید محرومیت (موقتی) فرد از روابط اجتماعی باشد. در واقع، نهاد قضایی به نمایندگی از جامعه، فرد خاطی را از جامعه اخراج می‌کند. عمل مجازات در واقع نمی‌تواند فراتر از این اخراج مشروعیتی داشته باشد.

مردمان باستان معمولاً ترجیح می‌دادند که فرد خاصی را از جمع خود اخراج کنند. اگرچه فلسفه‌ی مجازات مدرن و سیستم زندان، به دلایل کارکردی و واقعی، چنین روش مجازات قدیمی را نمی‌پذیرد، اما ماهیت مجازات در واقع چیزی جز اخراج و محرومیت و بایکوت نمی‌تواند باشد. به بیان دیگر، سیستم مجازات حق محرومیت فرد از هیچ‌کدام از حقوق بنیادینش را ندارد. در فصل فلسفه‌ی مجازات به این موضوع به طور مفصل خواهیم پرداخت. در این جا به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که فرد مجرم هم‌چنان واجد تمامی حقوق خویش است؛ منتها ممکن است جامعه با اعمال مجازات، قابلیت تعامل با جامعه را از وی سلب کند (در واقع حق جامعه است که بخواهد با کسی تعامل داشته باشد یا نداشته باشد). بیرون از عرصه‌ی جامعه، وی هم‌چنان از آزادی انجام عمل برخوردار است.

۳-۵. حقوق گروهی

منظور از حقوق گروهی (group rights یا collective rights)، حقوقی است که نه افراد، بلکه به اعضای یک سازمان یا گروه اعطا می‌شود. یعنی آیا یک گروه (و نه افراد) می‌توانند دارای حقی باشند که این حق را نتوان به یک فرد اعطا کرد.

مخالفین حقوق گروهی مدعی هستند که آنچه ما حقوق گروه‌ها می‌نامیم، در واقع مجموعه و حاصل جمع حقوق افراد است. برای مثال، وقتی از حقوق یک اقلیت قومی سخن می‌گوییم، در واقع از حقوق تک تک افراد متعلق به آن اقلیت صحبت می‌کنیم و از این رو چیزی به نام حقوق گروهی وجود ندارد. درست همان‌طور که وقتی صحبت از حقوق زنان می‌شود، در اصل صحبت از حقوق تک تک زنان به عنوان یک انسان منفرد است.

یک مثال ساده از حقوق گروهی، حق ملت‌ها برای تعیین سرنوشت خویش است. طرفداران حقوق گروهی، ادعا می‌کنند که در این جا یک ملت حق تعیین سرنوشت دارد و نمی‌توان تصور کرد این حق در اصل از حق هر فردی برای تعیین سرنوشت حاصل شده باشد.

من در ابتدای این فصل اشاره کردم که دارنده‌ی حق اصولاً فرد است. بنابراین گروه‌ها نمی‌توانند دارنده‌ی حق محسوب شوند. طرفداران حقوق گروهی در مورد مثال حق تعیین سرنوشت، دچار بدفهمی ساده‌ای هستند. البته که حق تعیین سرنوشت برای ملت‌ها وجود دارد (اما باید تدقیق شود که بحث دیگری را می‌طلبد)، اما این حقی نیست که به یک گروه به خاطر گروه بودنش اعطاء شده باشد. حق تعیین سرنوشت از حق مالکیت اشتراکی مردمان آن سرزمین بر سرزمین‌شان استنتاج می‌شود و چون این مالکیت اشتراکی

است، پس این طور به نظر می‌آید که این حق به تک تک افراد تعلق ندارد. اما اگر نیک بنگریم، حتی حق مالکیت اشتراکی (و نیز حق تعیین سرنوشت) را می‌توان به حق تک تک اعضا تقسیم کرد.

فصل چهارم

حق مالکیت

۴-۱. تقدم مالکیت اشتراکی بر مالکیت خصوصی

در فصل ۲، بخش چهارم، حق مالکیت را یکی از حقوق بنیادین بشر معرفی کردیم؛ اما ما درباره‌ی حق تملک سخن نگفتیم؛ یعنی این که در همان وهله‌ی اول، فرد بر چه بنیان عقلانی و حقوقی مالکیت شی را به دست می‌آورد. وقتی مالکیت به طور مشروع به دست آمد، تمام آنچه در بخش چهارم از فصل دوم گفتیم، درباره‌ی حق مالکیت فرد بر آن شی صدق خواهد کرد. اما همان طور که نشان دادیم، مالکیت نامشروع با گذر زمان و با ارث یا مبادله، مشروع نمی‌گردد، پس بر ماست که نظریه‌ای برای حق تملک ارائه دهیم. همان طور که این کتاب وعده می‌دهد، نظریه‌ی ما برای حق تملک باید مبتنی بر اصول عقلانی پیشینی یعنی اصل عدم تناقض و اصل دلیل کافی باشد.

درباره‌ی تملک و مشروعیت ابتدایی مالکیت، تاکنون پذیرفته‌ترین (و شاید فقط به خاطر این که مشهورترین است) و پایه‌ای‌ترین نظر را جان لاک ارائه داده است. وی می‌نویسد:

«هر انسانی بر شخص خود یک مالکیت دارد. هیچ کسی به جز وی حقی بر این مالکیت ندارد. می‌توانیم بگوییم که (محصول) کار بدن وی، کار دستانش، به او تعلق دارد. پس می‌توانیم بگوییم که هر چه وی از وضعیتش که طبیعت فراهم آورده، بیرون کشیده و آن را با کار خود در آمیخته و به آن چیزی که به خود تعلق داشته افزوده، بدین ترتیب مالکیت وی را تشکیل می‌دهد».^۱

نزد جان لاک، در وضعیت طبیعی، مالکیت اشتراکی حاکم است. ^۲ به زعم وی، خدا جهان را به جمیع انسان‌ها بخشیده است؛ پس همه‌ی آن‌ها بر آن حق دارند. اما به زعم جان لاک، خدا در عین حال برای استفاده از زمین و آنچه روی زمین است، به ما عقل نیز داده است. پس وی کار و اضافه کردن نیروی کار بر منابع طبیعی را به عنوان دلیلی برای مشروعیت مالکیت شخصی می‌داند.

ما در این کتاب نمی‌خواهیم عبارت پردازی‌های ظاهراً قابل توجه داشته باشیم؛ زیرا می‌خواهیم همه چیز را با اتکا به اصول عقلانی مستدل سازیم. با این حال، در این قضیه با جان لاک می‌توان موافق بود که مالکیت اشتراکی، مقدم است بر مالکیت خصوصی. در ابتدا همه چیز به همه‌ی انسان‌ها تعلق دارند؛ اما به نظر لاک، استفاده از این مالکیت اشتراکی، بدون برگرفتن و تبدیل مالکیت اشتراکی، به مالکیت خصوصی یا شخصی میسر نیست. به عنوان مثال، خرگوش‌های جنگل در مالکیت اشتراکی تمامی مردمان بومی

^۱ Lock. John. (1948). *The Second Treatise of Government*. Oxford: B. Blackwell. Chapter IV

^۲ در اصل جان لاک، برای اثبات این که در وضعیت طبیعی مالکیت اشتراکی حاکم است، به خدا متوسل می‌شود. مالکیت اصلی بر عهده‌ی خداست و سپس خداوند این مالکیت را به طور اشتراکی به همه‌ی انسان‌ها اعطاء کرده است. وی برای اثبات این امر به کتاب مقدس (مزامیر ۱۶:۱۱۵) متوسل می‌شود: «کاملاً روشن است که خداوند همان طور که داوود شاه می‌گوید، زمین را به تمامی بشریت (به طور اشتراکی) بخشیده است». برای نظریه‌ی سکولار، ما این بخش را باید نادیده بگیریم؛ ولی هم چنان صحیح است که زمین، مالکیت اشتراکی تمامی انسان‌هاست و نیازی به اتکا به وجود خدا و بخشنده‌ی وی نیست.

آن منطقه است؛ اما برای استفاده از گوشت این خرگوش‌ها، فرد باید ابتدا آن را شکار کند. پس در مورد خرگوشی که یک شکارچی به دست خود شکار کرده - یعنی نیروی کار خود را بر آن چه از طبیعت برداشته، اضافه کرده است- آن خرگوش (گوشت شکار) در مالکیت شخصی فرد خواهد بود و هیچ کسی بر خرگوشی که با دستان فرد شکار شده است، ادعایی نمی‌تواند داشته باشد. این فرض، فقط وقتی قابل قبول است که بر مالکیت اشتراکی کمیابی حکفرما نباشد. جان لاک در تمام بحث معروف خود درباره‌ی تملک، کمیابی را از فرض خود کنار گذاشته است. پس ما نمی‌توانیم به شیوه‌ی جان لاک استدلال کنیم و باید مسیر استدلالی خودمان را طی کنیم.

برای شروع، تقدم مالکیت اشتراکی بر مالکیت شخصی یا خصوصی را به اثبات می‌رسانیم^۱، در واقع می‌خواهیم ثابت کنیم که برخلاف حرف جان لاک، فرد صرفاً با اضافه کردن کار، حق تملک آن چه را که در مالکیت هیچ کس نیست، ندارد.

۱. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، فرد حق انجام عملی را ندارد که مانع آزادی عمل دیگران می‌شود.

۲. اگر فرد X مقداری از شیء مشخصی از طبیعت در تملک خود بگیرد، پس مطابق بند اول، نباید مانع تملک همان X مقدار مشخص از آن شیء توسط دیگر افراد شود.

۳. اگر کمیابی از آن شیء مذکور به میزانی باشد که در اختیار گرفتن X مقدار از شیء توسط فرد، مانع تملک همان مقدار توسط دیگری شود، پس شرط اول نقض شده و فرد حق تملک ندارد.

در این استدلال ما، کمیابی منظور شده است. اگر بر اشیاء در وضعیت طبیعی، کمیابی حاکم باشد، پس فرد نمی‌تواند صرفاً به این دلیل که با کار خود بر آن ماده‌ی طبیعی چیزی افزوده، مانع تملک دیگران با همان میزان و اندازه شود. برای مثال، یک شرکت ماهیگیری نمی‌تواند بدون محدودیت، هر قدر که بخواهد ماهی بگیرد، یا یک شکارچی هر قدر که بخواهد حیوانات را شکار کند. پس نمی‌توان به استدلال جان لاک اتکا کرد؛ زیرا وی کمیابی را لحاظ نکرده است.

به این ترتیب، استدلال جان لاک معیوب است و در واقع باید تصریح کنیم که فرد فقط به اندازه‌ی سهم خودش، حق تملک از منابع طبیعی را دارد؛ زیرا بیش‌تر از این سهم، مانع آزادی عمل تملک همان مقدار از شیء توسط دیگری شده است.

۲-۴. حق مالکیت خصوصی، حق مالکیت شخصی بر محصول کار است

اما تا جایی که کمیابی اجازه می‌دهد - یعنی تملک X مقدار، مانع آزادی تملک همان مقدار توسط دیگران نشود- پس فرد می‌تواند مالکیت خصوصی یا شخصی به دست آورد. بدین ترتیب مالکیت خصوصی از دو جهت حاصل می‌شود: ۱. تملک از طبیعت ۲. ابتیاع یا مبادله. در حالت اول که موضوع بحث ماست، تملک صرفاً با افزودن کار به شیء طبیعی مشروعیت نمی‌یابد؛ بلکه باید شرط عدم کمیابی نیز برآورده شود. درست است که نیروی کار تنها منبع قابل توجیه برای مالکیت خصوصی است، اما فرد فقط باید به اندازه‌ی سهم خود از طبیعت برگردد. هر محصولی که فرد با نیروی کار خود انجام می‌دهد، یعنی با زمان و انرژی که می‌گذارد، در تملک

^۱ منظور از تقدم مالکیت اشتراکی بر مالکیت خصوصی این است که هر شیء مقدماً مالکیت اشتراکی محسوب می‌شود و این که مالکیت خصوصی باشد امری است که باید اثبات شود. بنابراین مالکیت خصوصی بر شیء باید به اثبات برسد و نه مالکیت اشتراکی. اگر نتوان مالکیت خصوصی بر شیء را به اثبات رساند، منطقاً اثبات شده است که بر آن شیء مالکیت اشتراکی حاکم است. بدین معنا که همه‌ی اعضای جامعه، به طور اشتراکی مالکیت آن شیء را در اختیار دارند.

خصوصی فرد خواهد بود؛ البته اگر پیش‌تر ارزش و بهای ماده‌ی خام را به جامعه پرداخت کرده باشد، یا به میزان و سهم خودش از مالکیت اشتراکی قناعت کرده باشد.

پس فرد در وضعیت طبیعی، از حیوانات، از آب چشمه، از درختان جنگل و غیره فقط تا جایی می‌تواند استفاده کند که بیش‌تر از سهم خود نباشد. جان لاک مشخصاً با نگاه به آمریکا و منابع سرشار و جمعیت اندک مهاجرین، به راحتی می‌توانست فرض کمیابی را از معادله کنار بگذارد. اما ما نه فقط به دلایل واقعی و عملی بلکه به دلایل نظری و منطقی، نمی‌توانیم فرض کمیابی را کنار بگذاریم. در واقع ما باید به صورت زیر مسئله‌ی تملک و مالکیت را تبیین کنیم:

۱. تمامی منابع طبیعی و زمین و هر آن‌چه روی زمین یافت می‌شود، به جمیع انسان‌ها تعلق دارد؛ یعنی در مالکیت اشتراکی انسان‌هاست (پیش‌تر ثابت کردیم که مالکیت اشتراکی مقدم بر مالکیت خصوصی است).

۲. انسان‌ها به دو نوع می‌توانند از این مالکیت اشتراکی استفاده کنند: یا با تقسیم آن مالکیت به طوری که هر کسی سهم خود را بردارد (یا مدیریت آن به کسی سپرده شود و همگان سهم مساوی از کار روی آن منبع طبیعی را بگیرند) و یا این‌که تقسیم‌بندی انجام نشود و همگان مشترکاً از آن استفاده کنند (مثل یک پارک یا جاده). در حالت اول، میزان تملک افراد در هر حال نباید بیش از سهم‌شان باشد.

مشخصاً ما ممکن است راه‌ها، جنگل‌ها و دریاها و چشمه‌ها را به صورت اشتراکی استفاده کنیم. اما برخی دیگر از منابع طبیعی مانند معادن و زمین‌های حاصلخیز یا زمین برای مسکن را باید سهمیه‌بندی کنیم. در هر حال، مالکیت اشتراکی بر منابع طبیعی و زمین هم‌چنان حفظ می‌شود.

پس بر منابع طبیعی و زمین، مالکیت اشتراکی حاکم است. تنها بعد از تملک به اندازه‌ی سهم خویشتن است که ما می‌توانیم روی آن شی کار کنیم و محصول نهایی در مالکیت شخصی ما باشد و مطمئناً به خاطر افزودن کار روی آن، ارزش و بهای بیش‌تری خواهد یافت.

بدتر از همه، جان لاک نه فقط برای تملک از طبیعت، بلکه برای زمین نیز فرض کمیابی را کنار می‌گذارد. اگرچه او به آمریکا نظر داشت، اما حاضر نشد به کشوری که در آن زندگی می‌کند، نگاهی بکند تا ببیند چگونه فرض کمیابی زمین قابل انکار نیست.

امروزه، کم‌تر کسی درباره‌ی حق مالکیت اشتراکی بر زمین سخن می‌گوید. اما ما مستدل ساخته‌ایم که کسی نمی‌تواند قطعه‌ی زمینی را به تملک شخصی خود درآورد (منظور استفاده‌ی شخصی نیست، ما درباره‌ی مالکیت صحبت می‌کنیم!). با توجه به این‌که نسل انسان‌ها متغیر است، غیرممکن است که کسی بتواند فقط از سهم خودش قطعه‌ای از زمین را تصاحب کند. پس زمین همواره باید در مالکیت اشتراکی بماند؛ اگرچه می‌توان با قبول دیگر اعضای جامعه، مورد استفاده‌ی خصوصی نیز قرار گیرد. اما حق مالکیت خصوصی بر زمین نامشروع است. همان‌طور که در بند ۲،۴ نشان دادیم، منظور از نامشروع بودن مالکیت خصوصی (نه استفاده خصوصی) این است که زمین را نمی‌توان به طور خصوصی مورد مبادله قرار داد و یا برای کسی به ارث گذاشت.

مالکیت اشتراکی بر زمین، به مانند مالکیت اشتراکی بر منابع طبیعی، مسئله‌ی مدیریت و یا عدالت و برابری یا کاهش اختلاف طبقاتی نیست. مالکیت اشتراکی یک حق است؛ زیرا ۱. مالکیت اشتراکی مقدم است بر مالکیت خصوصی ۲. بر مالکیت بر زمین کمیابی حکمفرماست و بنابراین کسی نمی‌تواند با تصاحب قطعه‌ای از زمین، برای همیشه دیگران را از آن قطعه زمین محروم کند. بنابراین ما تنها می‌توانیم با کار روی منابع طبیعی و افزودن کار بر آن، محصول مورد نظر را به صورت مالکیت خصوصی یا شخصی خود در

آوریم. برای مثال، شما با استفاده از کشت و زرع می‌توانید بر محصول زراعی خود مالکیت شخصی به‌دست آورید؛ اما تصاحب زمین، به معنای محروم کردن دیگران (و نسل‌های دیگر و در واقع اعضای جدید جامعه) از آن زمین خواهد بود.

مالکیت بر زمین به صورت تاریخی، با غضب و فتح صورت گرفته است و سپس در شرایط صلح آمیز، با ارث و مبادله در طول تاریخ دست به دست شده است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم مبادله و ارث بر مالکیت نامشروع، مالکیت را مشروع نمی‌سازد. پس تمامی مالکیت‌های موجود بر زمین باید از نو اشتراکی شود و این زمین‌ها یا به صورت اشتراکی مورد استفاده قرار گیرند و یا بعضاً بین مردم برای استفاده‌ی شخصی تقسیم شوند. به عبارت دیگر، با زمین باید مانند منابع طبیعی به عنوان مالکیت اشتراکی برخورد کرد.

۳-۴. مالکیت بر ابزار تولید

بدین ترتیب، تنها مالکیت بر محصول کاری، می‌تواند به صورت مالکیت خصوصی درآید. انرژی و زمانی که فرد روی ماده‌ی خام طبیعی می‌گذارد، باعث افزایش ارزش آن کالا شده و در نتیجه این افزایش ارزش، بخشی از ثروت و حق مالکیت فرد کارگر محسوب می‌شود. اما فرد برای کار روی زمین و یا استخراج منابع طبیعی نیازمند اجازه‌ی جامعه است؛ زیرا آن‌ها در مالکیت اشتراکی هستند و فرد برای این کار، باید با جامعه وارد قراردادی شده و در ازای استفاده از این مالکیت اشتراکی، به آن‌ها بهایی را پرداخت کند. پس در این جا حکم زیر را می‌توان صادر کرد:

استفاده از مالکیت اشتراکی نیازمند قراردادی بین فرد و جامعه است؛ یعنی بین کسی که از مالکیت اشتراکی استفاده می‌کند و صاحبین اصلی آن، یعنی جمیع مردم. نحوه‌ی استفاده‌ی فرد از مالکیت اشتراکی باید در قانون و طی یک قرارداد مدون شود.

صنایع بزرگ و زیرساختار که بر روی زمین استوار شده‌اند نیز، به صورت تاریخی، با بهره‌گیری از مالکیت نامشروع بر زمین به‌دست آمده‌اند. به استدلال زیر توجه کنید:

۱. هر کسی به هر میزانی که کار کرده است، باید معادل آن ثروت دریافت کند. به بیان دیگر، حق مالکیت شخصی بر محصول کاری باید رعایت شود.

۲. در سیستم سرمایه‌داری، به کارگر مزدبگیر فقط به اندازه‌ی بازتولید نیروی کار خود مزد داده می‌شود. در واقع وی مجبور است که میزانی از وقت خود را رایگان برای کارفرما کار کند. از تقسیم ساعت کار اضافی (که برای کارفرما رایگان کار می‌کند) به کار لازم (در ازای مزد خود)، نرخ استثمار حاصل می‌شود.

۳. پس در سیستم سرمایه‌داری، کارگران به اندازه‌ای که کار می‌کنند معادلش ثروت دریافت نمی‌کنند. پس در واقع بند اول نقض می‌شود.

اما گفته می‌شود که آن‌ها به لحاظ حقوقی، به این قرارداد کاری تن داده‌اند. در واقع آن‌ها قرارداد کاری را داوطلبانه امضا می‌کنند و می‌پذیرند که در ازای مزد مشخصی که در قرارداد ذکر شده، ساعات مشخصی را برای کارفرما کار کنند.

با این حال، دقت کنید به حکم پیشین ما که حق مالکیت مقدم است بر حق مبادله. حق مالکیت بر ابزار تولید نامشروع است؛ پس حق مبادله براساس این مالکیت نیز نامشروع و نامعتبر است. بنابراین توجیه فوق پذیرفتنی نیست.

به بیان ساده‌تر، کارگران چاره‌ای به جز پذیرفتن این قرارداد ندارند؛ زیرا از قبل، از مالکیت اشتراکی خود بر زمین و ابزار تولید محروم مانده‌اند. حق مالکیت مقدم است بر حق مبادله و از این رو مبادله و قرارداد کاری در نظام سرمایه‌داری به طور کل نامشروع است. تا زمانی که زمین و ابزار تولید به مالکیت اشتراکی تبدیل نشوند، تمامی قراردادهای کاری نامشروع هستند و هر نوع بهره‌وری از زمین و صنایع و تاسیسات صنعتی و زیرساختار، بر مالکیت نامشروع بر این اموال مبتنی است.

مطابق نظریه‌ی حقوق پیشینی، لازم است که مالکیت بر زمین و ابزار تولید اشتراکی شود و استفاده از زمین و ابزار تولید از نو با قراردادی جدید بین فرد و جامعه صورت بگیرد. مالکیت تاریخی بورژوازی بر زمین و ابزار تولید به طور کامل نامشروع است.

نتیجه‌گیری

روند استدلالی این فصل را یکبار دیگر مرور می‌کنیم.

ثابت کردیم که حق مالکیت، مقدم بر حق مبادله است. پس مبادله، ارث یا هدیه، مالکیت نامشروع را مشروع نمی‌سازد. نشان دادیم که تملک اشتراکی مقدم بر تملک خصوصی است. پس این مالکیت خصوصی است که باید توجیه عقلانی شود و نه مالکیت اشتراکی.

در ادامه، معلوم گشت که تنها نیروی کار می‌تواند منشاء مالکیت خصوصی یا شخصی باشد. یعنی تنها به صرف زمان و انرژی که روی یک ماده گذاشته می‌شود و محصولی به دست می‌آید، فرد محق است که آن محصول یا بخشی از آن را مالکیت شخصی یا خصوصی خود قلمداد کند. پس بر زمین و منابع طبیعی (که ناشی از محصول کار نیستند)، مالکیت اشتراکی حکم فرماست. تنها محصولاتی که فرد از طبیعت و زمین با نیروی کار خود اضافه می‌کند، می‌تواند مالکیت خصوصی قلمداد شود؛ البته اگر وی، سهم جمیع مردم از مالکیت اشتراکی را پرداخت کرده باشد یا فقط به اندازه‌ی سهم خودش از طبیعت برگرفته باشد (یا آن منبع طبیعی آن چنان به وفور است که رسماً فاقد ارزش خاصی است و کمیابی بر آن حکمفرما نیست).

هم‌چنین اثبات کردیم که چون مبادله مالکیت نامشروع را مشروع نمی‌سازد، پس با گذشت زمان، با ارث و مبادله زمین و ابزار تولیدی که بر عهده‌ی عده‌ای از مردم است، مشروع نبوده و باید دوباره به صورت مالکیت اشتراکی درآید.

پس به طور خلاصه، مطابق استدلال‌های ما، بر مالکیت بر محصول کاری باید مالکیت خصوصی حکمفرما باشد، اما بر زمین، منابع طبیعی و ابزار تولید، باید مالکیت اشتراکی حاکم باشد. در نظام‌های سرمایه‌داری امروزی، زمین و ابزار تولید خصوصی هستند و نه اشتراکی. متأسفانه در این مورد و در جدال سیاسی بین سرمایه‌داری و کمونیسم، چارچوب حقوقی این بحث فراموش شده است و کم‌تر کسی امروزه مسئله را از زاویه‌ی فلسفه‌ی حقوق نگاه می‌کند.

فصل پنجم

حق حاکمیت

۵-۱. استنتاج حق حاکمیت از حق مالکیت

حق حاکمیت مردم بر یک سرزمین مستقیماً از حق مالکیت اشتراکی مردم بر یک سرزمین و حق مبادله قابل استنتاج است.

همچنان که هیچ کسی نمی‌تواند مدعی حق مالکیت خصوصی بر زمین و ابزار تولید شود، هیچ کسی هم نمی‌تواند مدعی حق حاکمیت شخصی باشد. به استدلال زیر دقت کنید:

۱. همان‌طور که در بخش ۲،۴ درباره‌ی حق مالکیت مطرح شد، اگر من حق مالکیتی بر چیزی داشته باشم، پس تنها من حق مدیریت، اداره و یا استفاده از آن ملک را دارم. به بیان دیگر، بدون اجازه‌ی من، کس دیگری حق استفاده از آن‌چه را در مالکیت من هست، ندارد.

۲. مطابق آن‌چه در فصل پیش درباره‌ی حق مالکیت اشتراکی بر زمین سخن گفتیم، جمیع مردم دارای حق مالکیت اشتراکی بر زمین هستند.

۳. پس کسی بدون اجازه‌ی مردم، حق تصاحب، مدیریت و استفاده از منابع طبیعی، زمین و ابزار تولید و به طور کل آن‌چه را در مالکیت اشتراکی است (یعنی یک سرزمین مشخص)، ندارد. پس در نتیجه هیچ کسی حق حاکمیت بر منابع اشتراکی را بدون اجازه‌ی مردم ندارد.

پس حق حاکمیت مردم به اثبات می‌رسد. هیچ فردی حق ندارد به بهانه‌ی نمایندگی خدا، میراث‌داری تاج و تخت و یا با زور و قدرت و برخلاف رضایت مردم بر ایشان حکومت کند. حق حاکمیت اساساً از آن مردم است.

وقتی می‌گوییم حق حاکمیت از آن مردم است، پس بدین معناست که هیچ کسی حق حکومت بر مردم را بدون رضایت ایشان ندارد. این بدان معناست که هیچ کسی یا گروهی حق ۱. مدیریت بر منابع اشتراکی (زمین، ابزار تولید و منابع طبیعی)، ۲. تعیین و اعمال قانون و ۳. حق مجازات به سبب شکستن قانون را ندارد.

وقتی می‌گوییم هیچ فرد یا گروهی بدون رضایت جمیع مردم حق حکومت ندارد، بدین معناست که حتی اکثریت نیز حق حکومت ندارد. یعنی حتی اکثریت اعضای یک جامعه حق حکومت بر اقلیت یا حتی یک نفر را ندارند. بنابراین، اکثریت یا نمایندگان اکثریت، حق مدیریت بر منابع اشتراکی و حق تعیین و اعمال قانون و مجبور ساختن اقلیت ناراضی به قانون تصویب شده را ندارند.

خواننده ممکن است از این سخن متعجب شود و این را بدان معنا بداند که حتی دموکراسی یا تعیین حاکمین با انتخاب اکثریت نیز مشروعیتی ندارد. یعنی نماینده‌ی مردم حتی وقتی آراء (یا رضایت) اکثریت را در اختیار داشته باشد، باز هم حق حکومت بر اقلیت

ناراضی را ندارد. این سخن دقیقاً درست است؛ اما بدان معناست که بدون قرارداد اجتماعی یا همان قانون اساسی، هیچ انتخاباتی مشروعیت ندارد.

۲-۵. ضرورت قانون اساسی

از سخن فوق برمی‌آید که تنها قانون اساسی و رضایت جمیع مردم بر قانون اساسی است که به یک فرآیند انتخاباتی مشروعیت می‌بخشد. بدون قانون اساسی - یعنی مبادله‌ای که مردم رضایت می‌دهند که حق حاکمین با رای اکثریت و برگزاری انتخابات تعیین شود- هر نوع انتخاباتی نامشروع است. در واقع، این قانون اساسی است که به انتخابات و سمت‌های انتخابی و رای اکثریت مشروعیت می‌دهد و بدون قانون اساسی، هیچ نهادی، هیچ سمت حکومتی، چه انتصابی و انتخابی مشروعیت نخواهد داشت.

من روند استدلالی را عامدانه به این صورت مطرح کردم تا تاکید و اثبات شود که بدون قانون اساسی که رضایت جمیع مردم را جلب کرده باشد، هر نوع مکانیزم انتخاباتی برای تعیین نمایندگان از هر نوعی نامشروع است. پس قانون اساسی به مثابه مبادله و قرارداد مردم با یکدیگر، مقدم است بر انتخابات و تاسیس حکومت.

تنها وقتی جمیع مردم در یک سرزمین، قانون اساسی را می‌پذیرند که طی آن همگان موظف به رعایت بندهای آن هستند؛ پس می‌توان مطابق بندهای مدون در قانون اساسی، حاکمین را با رای اکثریت (ولو با مخالفت اقلیت) تعیین نمود. به استدلال زیر دقت کنید:

۱. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، من مقدمتاً هیچ وظیفه‌ای ندارم. بنابراین تنها با یک مبادله و قرارداد، من موظف به انجام کاری می‌شوم.
۲. مطابق قانون اساسی من می‌پذیرم که در دوره‌های مشخصی و به صورت متوالی، با رای اکثریت، افراد یا نمایندگانی برای مدیریت بر منابع اشتراکی و تعیین و اعمال قوانین انتخاب شوند. بدین معنا من می‌پذیرم که حتی اگر نظر و رای من در اقلیت قرار گرفت، مطابق این قرارداد (یعنی قانون اساسی) باید به رای اکثریت احترام گذاشته و هم‌چنان به قوانین و شرایط مدیریتی تن بدهم.
۳. پس تا قرارداد اجتماعی و قانون اساسی نباشد و من به عنوان یک شهروند آن را امضا نکرده باشم، اکثریت و نمایندگان آن، حق حکومت بر من را ندارند.

تحت‌شبه ۱: قانون اساسی را در اصل باید متن یک قرارداد اجتماعی دانست. بنابراین نظریه‌ی قرارداد اجتماعی به تایید می‌رسد. جامعه باید به چشم گروهی از انسان‌ها نگریسته شود که با یک قرارداد و توافق با یکدیگر، تصمیم به زندگی در کنار یکدیگر و مشارکت در کار و تولید و مبادله با یکدیگر می‌گیرند. پس مطابق رویکرد قراردادگرایی (*contractarianism*)، مشروعیت هر نوع قوانینی بر جامعه و هر نوع حکومت و ساختار حکومتی از قرارداد اجتماعی گرفته می‌شود که بین مردم برقرار می‌شود. بدین نحو، قانون اساسی بخشی از قرارداد اجتماعی است که طی آن اعضای جامعه توافق می‌کنند که چگونه حق حاکمیت خود را به گروهی از افراد تفویض کنند. استدلال برای این که یک قرارداد اجتماعی مشروعیت اعمال هرگونه قانون است، مطابق نظریه‌ی این کتاب از این جا می‌آید:

۱. هیچ کسی مقدمتاً وظیفه‌ی انجام هیچ عملی در قبال هیچ کسی را ندارد. تنها در یک قرارداد است که فرد داوطلبانه خود را موظف به انجام عملی در قبال دیگری یا دیگران می‌کند.
۲. پس مطابق بند اول، هیچ کسی مقدمتاً الزامی برای رعایت هیچ قانونی از هر نوعی ندارد. پس تنها با توافق فرد در یک قرارداد اجتماعی (از جمله قانون اساسی) است که افراد داوطلبانه خود را موظف به رعایت قوانین می‌کنند.

اما قانون اساسی نیز بالاخره به رای گذاشته می‌شود و مردم احتمالاً آن را در یک فراندوم می‌پذیرند. در این صورت اقلیتی که به قانون اساسی رای نداده‌اند، مطابق نظریه‌ی ما، حق سرپیچی از قوانین را خواهند داشت؛ زیرا از همان ابتدا، قانون اساسی را نپذیرفته‌اند و بنابراین وظیفه‌ی رعایت هیچ قانونی بر دوش آن‌ها نیست. مطابق یک نظریه‌ی حقوق پیشینی و مطلق، این مسئله چگونه حل خواهد شد؟

یک قیاس ساده شاید به روشن‌تر شدن این مشکل نظری کمک کند. در هنگام مشارکت در گروه‌های کوچک، این مسئله کاملاً روشن است که اگر شما از ابتدا با حضور در یک گروه (یک گروه کوهنوردی، یک باشگاه ورزشی، یک بنگاه اقتصادی و حتی یک میهمانی) و مقررات آن موافقتی نداشته باشید، از همان ابتدا به آن گروه نمی‌پیوندید؛ پس نیازی هم نخواهد بود به تصمیماتی که آن جمع می‌گیرند، تن بدهید. شما می‌توانید به سادگی یک گروه را (هرچه باشد) ترک کنید، اما قادر به ترک جامعه یا سرزمین خود نیستید. ما مشخصاً نمی‌توانیم بگوییم کسی که با قانون اساسی مخالف است، می‌تواند کشور را ترک کند؛ زیرا وی هم‌چنان حقی بر مالکیت اشتراکی دارد. در عین حال، فرد نمی‌تواند از تبعیت از قوانین و مقررات به این دلیل سرباز زند که وی از همان ابتدا، مخالف قانون اساسی بوده است؛ یعنی از اول هم، چنین قراردادی را امضا نکرده و به آن رای مخالف داده است.

بدتر این که نسل‌های بعدی که در یک سرزمین به دنبال می‌آیند، خودشان قانون اساسی را به تایید نرسانده‌اند؛ پس آن‌ها به سادگی و بدون رضایت صریح، وارد یک قرارداد اجتماعی شده‌اند. شاید امروزه کم‌تر کسی به این مسئله اهمیت بدهد؛ اگر که قانون اساسی منصفانه، مترقی یا مبتنی بر حقوق بشر باشد. اما از نظر فلسفه‌ی حقوق پیشینی - که ما در این جا تبیین کردیم - این موضوع محل اشکال است. پس اقلیت مخالف قانون اساسی و نسل‌های بعدی که قرارداد را خودشان به تایید نرسانده‌اند، حق این را دارند که از قوانینی که خودشان به تایید نرسانده‌اند، تبعیت نکنند. زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، فرد مقدمتاً هیچ وظیفه‌ای ندارد و تنها پس از رضایت و قبول یک قرارداد، وی متعهد به انجام وظایفی می‌شود که در متن قرارداد قید شده است.

پیش‌تر گفتیم که یکی از شروط مهم قرارداد، امکان خروج از مبادله است. به نظر می‌رسد که در نظریه‌های قرارداد اجتماعی، عملاً امکان خروج از قرارداد وجود ندارد. تنها با توجه به این نکته، نظریه‌ی ما می‌تواند این مسئله را حل کند. قرارداد اجتماعی هم مانند هر قرارداد دیگری باید امکان خروج از قرارداد را در متن خود تعبیه کند. خروج فرد از قرارداد اجتماعی و قانون اساسی به معنای برگرفتن سهم فرد از مالکیت اشتراکی است و در مقابل، وی دیگر موظف به تبعیت از قوانین نخواهد بود؛ مادامی که وی در محیط اجتماعی حضور نداشته باشد. این می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای ۱. حق خروج از کشور و واگذاری تابعیت و البته گرفتن سهم از مالکیت اشتراکی. ۲. حق فرد برای تغییر قانون اساسی در صورت جلب رای اکثریت (کسب رضایت دوباره برای تغییر قانون اساسی).

نتیجه این خواهد بود که یک قانون اساسی موظف است که شرایط امکان خروج از قرارداد را برای فرد مخالف (و یا مخالفین در نسل‌های بعدی) فراهم آورد. بدین معنا فرد مخالف قرارداد می‌تواند سهم خود از مالکیت اشتراکی را بگیرد و در مقابل حقوق شهروندی خود را واگذار کند. پیش‌تر درباره‌ی حق سلب تابعیت ملی سخن گفتیم.

امکان خروج از قرارداد اجتماعی یا قانون اساسی که پیش‌تر ثابت کردیم، امکان تغییر قانون اساسی را در صورتی که اکثریت موافق باشند، نیز پیش می‌کشد. بنا به استدلال زیر:

۱. مشروعیت قانون اساسی مانند هر مبادله‌ی دیگری از موافقت طرفین (اعضای جامعه) حاصل می‌شود.
۲. همان‌طور که در فصل درباره‌ی مبادله گفتیم، رضایت طرفین نسبت به قرارداد باید مستمر باشد و امکان خروج از قرارداد همیشه باید وجود داشته باشد.
۳. اگر امکان خروج از قرارداد هست، پس طبعاً امکان تغییر، یعنی لغو قرارداد موجود و نوشتن قرارداد جدید هم وجود خواهد داشت.

پس همواره در قانون اساسی نه تنها برای یک انسان منفرد باید امکان خروج از این قرارداد وجود داشته باشد (گرفتن سهم خویش از مالکیت اشتراکی در صورت ترک تابعیت و واگذاری حقوق شهروندی)، بلکه باید امکان فسخ قرارداد توسط جمیع یا اکثریت مردم نیز وجود داشته باشد یا امکان تغییر قرارداد در صورت عدم رضایت مردم.

با این حال، ترک کشور یا تلاش برای جلب رضایت اکثریت به هیچ وجه نمی‌تواند شروط فسخ قرارداد و رضایت پیشینی برای یک قرارداد را برآورده کند. پس قرارداد اجتماعی یا قانون اساسی، مانند یک قرارداد کاری یا تجاری، حق تحمیل هیچ وظیفه یا محدودیتی بر آزادی‌ها و حقوق بنیادین فرد را ندارد. بدین معنا، قانون با مقررات و شروط قرارداد متفاوت است. قانون باید تجلی حق باشد؛ یعنی مطابق حقوق بنیادین بشر باشد، بدون آن که محدودیتی بر آن اعمال کند زیرا:

۱. هر گونه محدودیتی بر اعمال و رفتار فرد منوط است به رضایت فرد.
۲. چون این رضایت در قانون اساسی به مثابه یک قرارداد از فرد گرفته نشده است، پس
۳. قانون اساسی، مانند یک قرارداد معمولی، حق اعمال محدودیت بر آزادی‌ها و حقوق بنیادین فردی را ندارد.

پس قانون اساسی باید ۱. از حقوق بنیادین فرد محافظت کند ۲. حقوق شهروندی و حق حاکمیت فرد و نحوه‌ی تفویض آن را تصریح و مشخص کند.

در این جا بین قانون و مقررات (یعنی مقرراتی که فرد با عضویت در یک گروه یا سازمان می‌پذیرد) تمایزی باید ایجاد کرد. قانون تجلی حق است. قانون حق اعمال محدودیتی بر فرد ندارد؛ زیرا قانون رضایت پیشینی و مستمر فرد را جلب نکرده است. برعکس قانون، مقررات می‌تواند فرد را موظف کند و محدودیت‌هایی بر رفتار و اعمال فرد (مثلاً کارمند یک اداره باید پوشش یونیفورم داشته باشد) تحمیل کند؛ زیرا رضایت پیشینی و مستمر فرد را جلب کرده است.

به عنوان نتیجه، قانون اساسی باید مبتنی بر حقوق بنیادین بشر باشد. چون قانون اساسی مبتنی بر رضایت طرفین یعنی جمیع مردم نیست، پس نمی‌تواند مانند یک قرارداد عادی، محدودیت‌هایی بر رفتار و اعمال افراد تحمیل کند. اگر قانون اساسی در تضاد و تعارض با حقوق بنیادین بشر باشد، پس فرد حق تخطی از قانون و شورش را خواهد داشت. هم‌چنین بندهای قانون اساسی باید مطابق حقوق بنیادین بشر باشند و به رای اکثریت و یا نظر آن‌ها بستگی ندارد.

برگردیم به بحث درباره‌ی حق حاکمیت. تا این‌جا نتیجه گرفتیم که حق حاکمیت از آن مردم است و این حق حاکمیت فقط براساس یک قانون اساسی که پیش‌تر به تایید مردم رسیده باشد، قابل اعطا و تفویض به فرد یا گروهی تحت عنوان حکومت یا دولت است. نتیجه آن شد که هر حکومتی که بدون قانون اساسی که به رای اکثریت درنیامده باشد، مشروعیت ندارد.^۱ هم‌چنین قانون اساسی، به مثابه متن یک قراردادی، باید امکان خروج از آن و تغییر آن را در متن خود ذکر کرده باشد.

حکومت اساساً شامل سه وجه هست: ۱. مدیریت بر منابع اشتراکی ۲. تصویب و اعمال قوانین و ۳. رفع تخلف در صورت نقض قوانین.

اعطای حکومت از مردم به گروهی از مردم تحت عنوان حاکمین، باید طی مبادله‌ای صورت بگیرد که شرایط این قرارداد در قانون اساسی ذکر شده باشد. در این مبادله، به گروه منتخب مردم، اختیارات و وظایفی سپرده می‌شود. مانند هر قراردادی شرایط فسخ قرارداد باید در متن آن قید شده باشد. پس حاکمین همواره حق استعفا دارند و در مقابل، مردم نیز باید بتوانند هر موقع که بخواهند این قرارداد را فسخ کنند و حکومت را به فرد یا گروه دیگری بسپارند.

حاکمین، صرفاً مسئولین اداره‌ی امور جامعه هستند که با رای اکثریت مردم انتخاب می‌شوند. مسئولیت‌ها و اختیارات ایشان باید تعیین شده و مشخص باشد. با توجه به مسئله‌ی داوطلبانه بودن و رضایت طرفین از قرارداد، مسئولین اداره‌ی امور جامعه، باید توسط مردم انتخاب شوند و بنابراین شرط اول قرارداد یعنی رضایت داوطلبانه، ضرورت دموکراسی را به اثبات می‌رساند:

۱. همان‌طور که در بند ۲،۵ گفتیم، دومین شرط مبادله به صورت زیر است:
- دومین شرط مبادله رضایت طرفین از ورود به یک قرارداد است. این رضایت باید داوطلبانه و نیز با آگاهی از تمامی شروط قرارداد صورت بگیرد.
۲. حاکمیت از مبادله‌ای حاصل می‌شود که طی آن مردم حق حاکمیت را به افرادی واگذار می‌کنند.
۳. پس دومین شرط مبادله در مورد تفویض حق حاکمیت نیز صدق می‌کند و حاکم تنها با رضایت و انتخاب مردم حق مدیریت و حکومت را خواهد داشت.

آگاهی از رضایت و انتخاب مردم، با فرآیند انتخابات میسر خواهد شد. انتخابات باید شروط زیر را داشته باشد:

۱. رای، داوطلبانه و آزاد باشد (دومین شرط مبادله).
۲. رای برابر و همگانی باشد (همان‌طور که در بخش ۳،۱ گفتیم، دارنده‌ی حق فرد است و بنابراین این حق به فرد صرف نظر از ویژگی‌های شخصی مانند جنسیت، نژاد، طبقه، موقعیت اجتماعی و غیره اعطاء می‌شود).
۳. رای مخفیانه باشد (این تمهیدی است برای این‌که از تبعیض حاکمین نسبت به شهروندانی که به ایشان رای مخالف داده‌اند، جلوگیری شود. هم‌چنین مطابق حق حفظ حریم خصوصی و مالکیت معنوی (اطلاعات) این شرط باید برآورده شود).
۴. انتخابات ادواری باشد (مطابق حق فسخ مبادله، هیچ سمت مادام‌العمری نباید وجود داشته باشد).

^۱ کشورهای انگلیس، نیوزلند و اسرائیل، قانون اساسی مدونی که شامل بندهای مشخص باشد، ندارند. با این حال، درست نیست که تصور کنیم در این کشورها قانون اساسی وجود ندارد. صحیح است که بگوییم مجموعه‌ای از قوانین و کنوانسیون‌ها که در طول زمان به تصویب رسیده‌اند، به عنوان قانون اساسی عمل می‌کنند. اگرچه ممکن است چنین مجموعه‌ای بتوانند مانند یک قانون اساسی عمل کنند و پایه و مبنای قانونگذاری قرار گیرد، اما چون مطابق نظریه‌ی ما، قانون اساسی فقط اهداف کارکردی ندارد و باید به مثابه قراردادی بین اعضای جامعه لحاظ شود، پس این قوانین باید مدون شوند. از این‌رو، عدم وجود یک قانون اساسی مدون و مکتوب - به همان دلیلی که هر قراردادی باید مدون و مکتوب باشد -، توجیهی ندارد. در انگلیس، بحث برای تدوین یک قانون اساسی از سال ۲۰۱۰ در مجلس این کشور آغاز شده است.

دقت شود که تفویض حق حاکمیت، مبادله‌ای است بین منتخبین و جمیع مردم؛ اعم از کسانی که رای داده‌اند یا نداده‌اند. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد این بدان دلیل است که مردم پیش‌تر قانون اساسی را پذیرفته‌اند. در واقع پذیرفته‌اند که چه در انتخابات شرکت کنند و چه نکنند، چه منتخب موافق آن‌ها رای بیاورد و چه نیاورد، برندگان انتخابات حق حاکمیت را از کل مردم تفویض کرده‌اند.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، در خود قانون اساسی باید مکانیزمی برای تغییر قانون اساسی توسط مردم تعبیه شده باشد. بنابراین یک قانون اساسی همیشه باید امکان فراندوم برای تغییر قانون اساسی و سرنگونی حکومت برآمده از آن را داشته باشد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، حکومت اساساً دو وظیفه عمده دارد: ۱. مدیریت بر منابع اشتراکی ۲. تصویب و اعمال قوانین و رفع تخلف در صورت نقض قوانین.

مردم با اعطای حق حاکمیت، می‌پذیرند که برای مدیریت بر منابع اشتراکی، حکومت (در واقع قوه‌ی قانونگذاری آن) تنها مرجع تصویب مقررات و قوانین، تنها مرجع مشروع و مختار برای اعمال این قوانین و مقررات (قوه‌ی مجریه) و تنها مرجع مشروع برای اعاده‌ی حق، رفع تخلف و مجازات قانون شکنان است (قوه‌ی قضاییه).

اما قوانین و مقرراتی که اعمال و تصویب می‌شوند، همگی باید دو شرط زیر را برآورده کنند:

۱. ناقض قانون اساسی نباشد.

۲. از قوانین اساسی استنتاج شده باشند یا در واقع اثبات شود که این قوانین کاربردهای مفاد قانون اساسی در موارد عملی هستند.

قوانینی که مجلس قانونگذاری به تصویب می‌رساند نباید ناقض قانون اساسی باشد؛ زیرا این قوانین تصویبی مشروعیت خود را از همان قانون اساسی اخذ می‌کنند و اگر جز این باشد، این خلاف اصل عدم تناقض است. هر قانونی که خلاف قوانین اساسی باشد، خود به خود ناقض است و شهروندان این اختیار را دارند که از این قانون تبعیت نکرده و یا قانونگذاران متخلف را از سمت‌های خود عزل کنند. دادگاه عالی یا نهادی مانند این، می‌تواند وظیفه‌ی حفظ قانون اساسی را برعهده گرفته و براساس تفسیر عقلانی از آن، مصوبات مجلس را که در تناقض با قانون اساسی است، لغو کنند.

اما هم‌چنین شرط دوم تضمین می‌کند که قوانین مصوبه در مجلس قانونگذاری نتوانند هم‌ردیف قوانین اساسی باشند. ممکن است یک مجلس قانونگذاری، با سوءاستفاده از نواقص قانون اساسی، قانونی را به تصویب برساند که ناقض قانون اساسی نیست اما از آن استنتاج نشده باشد. در این صورت تصمیم برای چنین قانونی از عهده‌ی اختیارات مجلس قانونگذاری بیرون است و چنین قانونی که هم‌ردیف قانون اساسی قلمداد می‌شود باید توسط مردم و در یک فراندوم به تصویب برسد. به بیان دیگر اختیارات قوه‌ی قانونگذاری فقط در حیطه‌ی تصویب قوانین و مصوباتی است که از خود قانون اساسی استنتاج شده باشند و کاربرد قانون اساسی در موارد عملی باشد و نه تصویب قوانینی در کنار و هم‌ارز قوانین اساسی کشور.

هر کدام از قوانین مصوبه در مجلس، باید اثبات شود که ناقض قانون اساسی نیست و از قانون اساسی قابل استنتاج است. در غیر این صورت این قوانین باید به صورت الحاقیه یا متممی به قانون اساسی اضافه شوند. تصویب چنین الحاقیه‌ای خارج از صلاحیت و اختیارات مجلس قانونگذاری است.

۳-۵. وظایف و اختیارات حکومت

از سه وظیفه‌ی حکومت، یعنی مدیریت بر منابع و مالکیت اشتراکی، تصویب قوانین برای اداره‌ی امور جامعه (کاربرد قوانین اساسی) و رفع تخلف در صورت نقض قوانین، به ترتیب، سه قوه‌ی مجریه، قوه‌ی قانونگذاری و قوه‌ی قضاییه شکل می‌گیرد.

براساس همین سه وظیفه، اختیارات و مسئولیت‌های هر کدام از این سه قوه قابل استنتاج است:

۱. قوه‌ی مجریه: مدیریت بر منابع و مالکیت اشتراکی تنها وظیفه‌ی قوه مجریه است. از این رو، قوه‌ی مجریه به هیچ عنوان حق دخالت در مالکیت خصوصی و مدیریت لازم برای مالکیت خصوصی و نیز مبادله‌ی آزاد مردم با یکدیگر را ندارد. هم‌چنین قوه‌ی مجریه، اختیار مدیریت بر منابع اشتراکی را داراست و نه حق تصاحب آن. از این رو، اساساً چیزی به نام مالکیت دولتی نباید وجود داشته باشد. در واقع، اگرچه در متون مختلف ممکن است چیزی مالکیت دولتی نامیده شود، اما به لحاظ حقوقی، چنین مالکیتی مشروعیتی نداشته و آنچه مالکیت دولتی خوانده می‌شود در اصل همان مالکیت اشتراکی جمیع مردم است.

۲. قوه‌ی قانونگذاری: مجلس قانونگذاری یا قوه‌ی قانونگذاری، وظیفه‌ی تعیین قوانینی را برعهده دارد که از قانون اساسی قابل استنتاج است.^۱ این قوانین در واقع مقرراتی هستند که قوه‌ی مجریه باید مطابق آنان عمل کند. هم‌چنین به قوه‌ی قانونگذاری، وظیفه‌ی تخصیص بودجه برای مدیریت بر مالکیت اشتراکی توسط قوه‌ی مجریه اعطا می‌شود. اگر چنین باشد، پس چون وظیفه‌ی تخصیص بودجه بر عهده‌ی مجلس است، پس منطقاً وظیفه‌ی نظارت و بازخواست در مورد عملکرد قوه‌ی مجریه و مخارج آن نیز بر عهده‌ی قوه‌ی قانونگذاری خواهد بود. با این حال، این نوع تقسیم وظایف و مسئولیت‌ها و اختیارات، مستقیماً از نظریه حقوقی پیشینی ما قابل استنتاج نیست. به بیان دیگر، میسر است که تقسیم کار دیگری بر عهده‌ی این دو قوه گذاشته شود.

۳. قوه‌ی قضاییه: چون وظیفه‌ی قوه‌ی قضاییه رفع تخلف و مجازات قانون‌شکنان است، این قوه نباید دخل و تصرفی در امور قانونگذاری و یا مدیریتی داشته باشد. پس در واقع قوه‌ی قضاییه را باید به یک شکل مجمع الجزایری از دادگاه‌های مختلف نگاه کرد که به هر مورد قضایی به عنوان یک مورد مجزا نگاه کرده و هیچ نوع نگاه مدیریتی و سیاسی نباید داشته باشند. برای مثال، این قوه حق ندارد که برای کاهش جرم، حفظ امنیت و یا ملاحظات مدیریتی مختلف، تصمیم بگیرد که شدت و مدت جرایم را افزایش دهد. هر دادگاهی باید کاملاً مستقل از تمامی دیگر دادگاه، کل قوه‌ی قضاییه و دو قوه‌ی دیگر، عمل کند. البته در این جا فقط بحث استقلال مطرح نیست، بلکه دادگاه‌ها باید به لحاظ نهادین، بی‌ارتباط به هم باقی بمانند. بی‌ارتباطی دادگاه با دادگستری، وکلا و نهادهای مربوطه، پلیس، زندان و نهادهای مجازات، یک شرط اصلی برای تحقق فلسفه‌ی مجازات مطابق حقوق بشر است. منظور از بی‌ارتباطی این است که هیچ نوع انتصاب و نظارت، ادغام نهادین و غیره نباید بین یک دادگاه و نهادهای فوق‌الذکر وجود داشته باشد.

یک دادگاه تنها مرجعی است که مشروعیت صدور حکم و قضاوت درباره‌ی تخلف از قوانین و حقوق را داراست. نهادهای دیگر و شهروندان به هیچ عنوان حق مجازات هیچ شهروند دیگری را به هر دلیلی، ندارند.

حکم یک دادگاه می‌تواند به دادگاهی دیگر برای قضاوت ارجاع داده شود. به همین دلیل، ضرورت دارد که دادگاه‌ها به صورت نهادین، بی‌ارتباط با هم باقی بمانند؛ در غیر این صورت، قضاوت ممکن است برای حفظ وحدت نهادین خود، به دفاع از یکدیگر و احکام یکدیگر برآیند.

با این همه، بحث این‌که به لحاظ فلسفه‌ی حقوق، مشروعیت مجازات از کجا نشأت می‌گیرد، بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد که در فصل ششم همین کتاب تحت عنوان فلسفه‌ی مجازات ذکر آن خواهد رفت. پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان به طور عقلانی نشان داد که مجازات با حقوق بشر در تعارض قرار ندارد. در ظاهر امر، حبس یک نفر، تحمیل یک جریمه‌ی نقدی و غیره در تعارض با حقوق بنیادین بشر مانند آزادی تردد و حق مالکیت خصوصی قرار دارد.

سمت‌ها را می‌توان به دو دسته‌ی انتخابی و انتصابی تقسیم کرد. منظور از سمت انتخابی، سمتی است که جمیع مردم یا شهروندان مستقیماً فرد مذکور را به آن سمت با رای گیری برمی‌گزینند. پس برای منظور ما در این‌جا، اگر برای مثال یک هیات مدیره یا بخشی از نخبگان حتی با رای، فردی را به سمتی منصوب کنند، باز این سمت را انتصابی می‌نامیم و نه انتخابی. این تقسیم‌بندی ما در هر سه قوه قابل کاربرد است. مطابق حق حاکمیت، حق حاکمیت به جمیع مردم تعلق دارد. برای حفظ حق حاکمیت نیازی نیست که همه‌ی سمت‌ها حتماً انتخابی باشند؛ یعنی فرد مستقیماً توسط جمیع مردم به آن سمت منصوب شود. اما لازم است که هر سمت انتصابی اگر توسط سمت دیگری منصوب می‌شود، در نهایت این سلسله عزل و نصب‌ها به یک سمت انتخابی منتهی شود. برای مثال، اگر معاونت یک وزارت، یک سمت انتصابی است که وزیر آن را معین می‌کند و اگر وزیر خود توسط نخست وزیر یا رئیس جمهور منصوب می‌شود، رئیس جمهور باید یک سمت انتخابی باشد. پس سلسله سمت‌های انتصابی هر کدام باید در نهایت به یک سمت انتخابی منتهی شود و به این ترتیب تضمین می‌شود که حق حاکمیت از مردم نشأت گرفته است.

سه نهاد پلیس، زندان و ارتش که اساساً برای حفظ امنیت و جان مردم تشکیل می‌شوند (و یا نهادهایی که همین کارکرد مشابه را دارند)، اصولاً از عهده‌ی اختیارات و مسئولیت‌های حکومت خارج هستند. مشروعیت این نهادها باید مستقیماً توسط قانون اساسی تعیین و تامین شوند. به بیان دیگر، تنها باید مستقیماً از متن قانون اساسی، این سه نهاد مشروعیت لازم برای تشکیل خود را به دست آورند.

ارتش به عنوان نهادی که حق انحصاری حفظ و نگهداری و استفاده از تسلیحات سنگین را برعهده دارد، در اصل باید توسط مردم و به صورت مستقیم با تایید قانون اساسی شکل بگیرد. پس ارتش باید کاملاً غیرسیاسی باشد و هیچ وابستگی سیاسی و نهادین به هیچ کدام از ارکان حکومت نداشته باشد.

با این حال، این‌که چه زمانی و به چه صورت ارتش وارد عمل می‌شود، نمی‌تواند امری باشد که به خود ارتش واگذار می‌شود.^۱ از این‌رو، یک نهاد مستقیماً انتخابی مانند رئیس جمهور می‌تواند فرماندهی کل قوا منظور شود. این فرماندهی به معنای تسلط و کنترل نهادین روی ارتش نیست؛ بلکه صرفاً به معنای این است که وی برای حفظ امنیت کشور، درباره‌ی زمان و نحوه‌ی به کارگیری نیروی

^۱ این بحث در علوم سیاسی تحت عنوان آموزه‌ی کنترل نظامیان توسط غیر نظامیان مطرح شده است. ایده‌ی اصلی این است که تصمیم‌گیری برای اقدامات نظامی باید بر عهده‌ی رهبران سیاسی خارج از نهاد نظامی باشد. به بیان دیگر، یک ارگان نظامی به طور سرخود نمی‌تواند به اقدام نظامی دست زده یا اعلام جنگ کند.

ارتش، تصمیم گیرنده است. در واقع این به دو منظور است: ۱. ارتش به یک نهاد سرخود تبدیل نشود ۲. با اعطای فرماندهی کل قوا به یک سمت انتخابی، نظارت و کنترل مردم بر ارتش حفظ شود.

با این حال، این یک تناقض (دست کم یک ابهام) باقی می ماند که چگونه ارتش می تواند هم مستقل از حکومت باشد و هم به یک نهاد سرخود و خودمختار تبدیل نشود. با تقسیم کارکرد شاید بتوان جلوی آن را گرفت. مثلاً رئیس جمهور به عنوان فرماندهی کل قوا، امکان عزل و نصب ژنرال ها را نداشته باشد؛ یعنی نتواند مخفیانه عناصر طرفدار خود را در ارتش به قدرت برساند و در عین حال، فرماندهی ارتش در اختیار او باشد تا ارتش نتواند به صورت سرخود و خلاف خواست مردم عمل کند. اما راهکار تقسیم کارکردها به لحاظ نظریه‌ی حقوق پیشینی، یک پاسخ نظری محسوب نمی شود.

شاید بهترین چیزی که تاکنون به ذهن نظریه پردازان رسیده، همین اصل باشد که فرماندهی کل قوا در اختیار یک سمت مستقیماً انتخابی باشد. این تنها حلقه‌ی واسطه بین مردم و ارتش محسوب می شود.

این که ارتش نمی تواند یک نهاد خودمختار باشد به سادگی قابل اثبات است:

۱. اگر فرد حق مالکیت بر چیزی داشته باشد، پس وی حفظ محافظت از مالکیت خود را نیز داراست.
۲. چون مردم حق مالکیت اشتراکی را دارند، پس تنها و تنها جمیع مردم حق محافظت از مالکیت خود را دارا هستند.
۳. پس ارتش به عنوان نهاد حق حفظ مالکیت اشتراکی (در واقع کل سرزمین یک مالکیت اشتراکی محسوب می شود)، تنها می توان این حق محافظت را از مردم اخذ کند.

البته مردم می توانند مدیریت این نهاد محافظتی - یعنی ارتش را - به رئیس جمهور واگذار کنند. با این حال، بنا بر نظریه‌ی ما، هیچ نیازی نیست حتماً چنین باشد. مردم می توانند یک نهاد مستقیماً انتخابی و کاملاً مستقل از حکومت را برای مدیریت بر ارتش تعیین کنند.

با این حال، مشخص است که رئیس جمهور یا دولت به دلیل برخورداری از اطلاعات امنیتی و یا روابط خارجی با دیگر کشورها، تنها مرجع و تصمیم گیرنده‌ی صالح برای به کارگیری ارتش در شرایط مشخص باشد. پس منطقی است که فرماندهی کل قوا را ارتش به سمتی داده شود که دارای اطلاعات لازم برای تشخیص تهدیدهای خارجی باشد.

اگر دولت از اختیارات خود عدول کرد و لازم آمد که توسط مردم عزل شود، پس اهرم اجرایی مردم برای تحمیل مفاد قانون اساسی به دولت و پس گرفتن حق حاکمیت چه خواهد بود؟

^۱ برای بحث در مورد فقدان قدرت عزل و نصب ژنرال ها توسط رئیس جمهور به مثابه فرماندهی کل قوا، مطالعه کتاب ساموئل هانتینگتون با نام «سرباز و دولت» توصیه می شود. درباره‌ی این که دولت یا رئیس جمهور نتواند در سلسله مراتب نظامی دخل و تصرف کند نگاه کنید به:

Huntington, Samuel. (1957). *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. New York: *Belknap Press*, pp. 14-15.

در این جا، یک نهاد نظارتی و مستقیماً انتخابی که بتواند در صورت لزوم ارتش را علیه حکومت و به نفع مردم به کار گیرد، لازم می‌آید. حتی اگر فرض بگیریم که حکومت نتواند ارتش را علیه مردم و برای سرکوب ایشان به خدمت بگیرد، باز لازم است که برعکس آن صادق باشد؛ یعنی مردم بتوانند ارتش را علیه حکومت به کار گیرند. پس ارتش می‌تواند صرفاً یک نهاد محافظت از مالکیت اشتراکی (یعنی کشور) علیه دشمن خارجی نباشد؛ بلکه به عنوان نهاد محافظت از حق حاکمیت نیز عمل کند.

به استدلال زیر توجه کنید:

۱. مردم حق محافظت از مالکیت اشتراکی را دارند. پس مردم حق تشکیل ارتش برای محافظت از مالکیت اشتراکی خود را دارند.
۲. به همین قسم، مردم حق حاکمیت را نیز دارند. پس مردم حق تشکیل یک نهاد برای محافظت از حق حاکمیت را نیز دارند.
۳. پس ارتش می‌تواند علاوه بر کارکرد محافظت از جان و مالکیت مردم در مقابل دشمن خارجی، کارکرد محافظت از حق حاکمیت در مقابل حکومت را هم برعهده بگیرد.

چنین نهادی به مثابه نهاد حق محافظت از حق مالکیت و حاکمیت مردم در مقابل حکومت، هنوز در جهان بیرونی وجود خارجی ندارد. تنها متمم دوم قانون اساسی آمریکا چنین برداشت می‌کند که مردم برای حفظ مالکیت خود در برابر دیگران و از جمله حکومت، حق حمل اسلحه را دارند. مسلم است که در این جا اگرچه تلویحاً به حق محافظت از مالکیت و حاکمیت، برای توجیه حق حمل اسلحه اتکا شده است، اما حق محافظت از حق حاکمیت، باید مورد توجه نظری بیش‌تری قرار گیرد؛ زیرا از این اصل می‌توان به ضرورت نهادی رسید که هنوز اسمی برای آن نداریم. نهادی برای حفظ حق حاکمیت (و البته مالکیت) در برابر حکومت.

ضرورت وجود این نهاد انتخابی با اتکا به نظریه‌ی حقوق پیشینی که در این جا مطرح کردیم، کاملاً عیان است. با این حال، مردم عادت دارند آن چه وجود دارد را بدیهی بیانگارند و آن چه را هنوز وجود ندارد، خیالی و ناشدنی. اما واقعیت عجیب‌تر و خیالی‌تر است. آیا این عجیب نیست که مردم حتی در مدرن‌ترین اشکال حکومت، هم حق حکومت و هم تنها ابزار مقابله با حکومت را به یک نهاد می‌سپارند؟

وانگهی آیا مسئله‌ی اصلی ما در مورد حق حاکمیت، ممانعت از شکل‌گیری دیکتاتورها و مستبدین نیست؟ چنین نهادی در عین حال که امکان به کارگیری ارتش را علیه حکومت توسط مردم بلافاصله میسر می‌سازد، در عمل از بروز کودتا هم جلوگیری می‌کند؛ زیرا کودتا در اصل به یک کنش قانونی و مشروع و البته کنترل شده و مشخص تبدیل می‌شود که رهبری آن را مردم برعهده دارند.

ما نه تنها باید تضمین کنیم که حکومت ارتش را علیه شهروندان به کار نگیرد، بلکه باید تضمین شود که مردم بتوانند ارتش را علیه حکومت به کار گیرند. هم‌چنان که نشان دادیم، نظریه‌ی حقوق پیشینی ما، مشروعیت چنین نهادی را به اثبات می‌رساند.

فصل ششم

فلسفه‌ی مجازات

فلسفه‌ی مجازات به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان مجازات فرد مجرم (کسی که حقوق دیگران را نقض کرده است) را به لحاظ عقلانی توجیه کرد. دقت کنید که فلسفه‌ی مجازات الزاماً نحوه و شکل مجازات و یا نحوه‌ی قضاوت و صدور حکم را تعیین نمی‌کند. با این حال، بدون فلسفه‌ی مجازات، هیچ سیستم قضایی مشروعیت نخواهد داشت. هر سیستم قضایی تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که توجیه عقلانی مناسبی برای مجازات داشته باشد.

مجازات را معمولاً بار (burden) یا گاهی رنجی تعریف می‌کنند که بر فرد اعمال و تحمیل می‌شود. با این حال، الزامی ندارد که مجازات حتماً رنج آور یا ناخوشایند باشد؛ اما ویژگی تحمیل و اجبار باید حفظ شود. یعنی مجازات بار و رنجی است که صرف نظر از رضایت فرد، بر فرد اعمال می‌شود. تعریف مجازات هرچه باشد، مجازات در تعارض مستقیم با معیار ما برای تعیین حقوق بشر است؛ زیرا به طور واضح، عمل مجازات، آزادی عمل فرد مجرم را محدود می‌کند یا مانع آزادی برخی از اعمال توسط وی می‌شود. پس این پرسش مطرح است که آیا مجازات در تعارض با حقوق بشر نیست؟

در این مبحث، ما مجازات را به مثابه یک تمهید ضروری برای اعاده‌ی حق و تحقق حق می‌دانیم. منظور ما از مجازات، مجازاتی است که نهادهای مشروع قضایی حاکم بر یک کشور آن را بر افراد اعمال می‌کنند و نه مجازات‌های شخصی یا فردی. شهروندان عادی (و نیز دیگر نهادها مانند سرویس امنیتی یک کشور یا حتی پلیس و ارتش) حق مجازات افراد را ندارند. به تفکری که شهروندان عادی را مختار به مجازات می‌کند، vigilantism گفته می‌شود. vigilante شهروند یا نهادی است که به اختیار خود یا به صورت سرخود، به مجازات مجرمین یا خاطیان اقدام می‌کند. اگرچه در جهان امروز، بدیهی به نظر می‌رسد که شهروندان عادی یا سازمان‌هایی به غیر از قوه‌ی قضاییه، حق مجازات افراد را ندارند، اما در عمل، این اصل ظاهراً بدیهی و پذیرفتنی به کرات و به طور سیستماتیک نقض می‌شود. برای مثال، بسیاری از سرویس‌های اطلاعاتی کشورهای مستبد، به ربودن و بازداشت و حبس شهروندان دست می‌زنند.

اگر به این پرسش نخست درباره‌ی توجیه عقلانی برای مجازات مجرمین بازگردیم (با فرض این که جرم اثبات شده باشد)، باید گفت که پاسخ به این پرسش بستگی دارد به هدف و قصد مجازات (یا کارکرد مجازات). در فلسفه‌ی سیاسی مدرن، هدف مجازات، محافظت جامعه از خود در برابر مجرم دانسته شده است. اهدافی مانند انتقام جویی و یا قصاص، به هیچ عنوان پذیرفتنی نیستند و این بیرون از اختیارات و وظایف سیستم مجازات یک کشور است. در واقع، وظیفه‌ی سیستم مجازات، محافظت از جامعه است و نه انتقام جویی؛ چیزی مانند اجرای عدالت الهی و یا حتی ملاحظات مدیریتی برای کاهش جرم و غیره.

پس مجازات تنها وقتی به لحاظ عقلانی قابل توجیه است که هدف آن، فقط و فقط برای محافظت از جامعه در برابر مجرم باشد. در غیر این صورت، مجازات توجیهی نخواهد داشت. از این گفته لازم می‌آید که مجازات باید حداقل اقدامات لازمی باشد که برای چنین

محافظتی لازم است و نه بیش‌تر. به بیان دیگر، اگر مجازات، شامل اقداماتی علیه مجرم باشد که برای محافظت از جامعه در برابر مجرم لازم نباشد، پس این اقدامات مشروع نیست و خلاف حقوق بشر است. استدلال به صورت زیر است:

۱. مطابق حق حفظ حیات و حق مالکیت، هر کسی حق دارد از جان و مال خود در برابر دیگران محافظت کند.
۲. جامعه تصمیم می‌گیرد که این وظیفه‌ی محافظتی را به یک نهاد واگذار کند.
۳. پس این نهاد حقی جز آن‌چه به وی تفویض شده ندارد. پس تنها وظیفه‌ی وی محافظت از جامعه در برابر مجرم است و هیچ کسی یا هیچ چیز، وظیفه‌ی اجرای عدالت الهی و انتقام جویی را بر عهده‌ی این نهاد نگذاشته است.

اما برای این محافظت چه رویکردی می‌توان داشت؟ این محافظت با چه اقدامی تحت عنوان مجازات صورت می‌گیرد؟ در این‌جا رویکردهای متفاوتی مطرح است. برخی این محافظت را به شکل بازدارندگی توصیف می‌کنند. در این رویکرد، این اقدام محافظتی بدین معناست که باید مجازاتی برای عمل مجرمانه تعیین شود که از نظر یک مجرم احتمالی، مزایای حاصل از ارتکاب جرم کم‌تر از ضررها و خسران ناشی از مجازات باشد. بنابراین در این رویکرد، محافظت یک اقدام بازدارنده است. نگاه این رویکرد، به مجرمین احتمالی است و تلاش می‌شود که با تعیین مجازات، مجرمین احتمالی از وقوع جرم منصرف شوند.

رویکرد بازدارندگی (deterrence) به مثابه محافظت، این مزیت را داراست که یک معیار قابل سنجش به‌دست می‌دهد که شاید بتوان از آن برای تعیین شدت و مدت مجازات استفاده کرد. اما به لحاظ فلسفی، این رویکرد قابل چالش است؛ زیرا مجازات باید شامل اقداماتی باشد که برای محافظت از تکرار جرم توسط خود مجرم لازم است و نه دیگران. از نظر فلسفی، ما نمی‌توانیم از مجازات یک نفر به عنوان وسیله‌ای برای بازدارندگی دیگران استفاده کنیم. این در واقع، تکرار همان سیاست قدیمی عبرت‌آموزی است. پس در این رویکرد، فرد مجازات می‌شود تا دیگران عبرت بگیرند و یا با مشاهده‌ی مجازات، از وقوع جرم صرف نظر کنند.

رویکرد دوم، رویکرد ناتوان‌سازی (incapacitation) است. در واقع، مجازات به مثابه محافظت از جامعه در برابر مجرم به معنی محروم کردن فرد از امکانات و توانمندی‌هایی است که وی را قادر به تکرار جرم می‌سازد. برای مثال، مجازات یک هکر می‌تواند محرومیت وی از دسترسی به اینترنت باشد. اگرچه این رویکرد، نگاه به خود مجرم و ممانعت از تکرار جرم دارد، اما باز هم پذیرفتنی نیست. این رویکرد، درباره‌ی مدت مجازات یعنی مدت زمان این محرومیت معیاری به‌دست ما نمی‌دهد. اما بدتر این‌که جرم‌های بسیار سبک‌تر ممکن است محرومیت‌های بسیار بیش‌تر لازم داشته باشد تا جرم‌های سنگین‌تر؛ زیرا محرومیت به نوع جرم ممکن است بستگی پیدا کند و نه شدت جرم.

تحشیه ۱: رویکردهای دیگری مانند رویکرد اصلاح خاطی وجود دارد، اما چون به پرسش اصلی ما پاسخ دقیق نمی‌دهند، ما این رویکرد را در نظر نمی‌گیریم. این رویکرد صرفاً یک لفاظی است و در پس واژه‌ی اصلاح، هر چیزی می‌تواند نهفته باشد. اگرچه این رویکرد نیت انسان دوستانه‌ای دارد (در این رویکرد به فرد مجرم به چشم فردی ناتوان از جامعه پذیرفته می‌شود که باید بتواند در پروسه‌ی مجازات، رفتار خود را اصلاح کرده و به جامعه بازگردد)، اما هیچ معیاری به‌دست ما نمی‌دهد.

هم‌چنین رویکرد دیگری به نام «بازی منصفانه» نیز مطرح است که هدف مجازات را ممانعت از کسانی می‌داند که اصطلاحاً مجانی سواری می‌گیرند (free riders). در این دیدگاه، اعضای جامعه محدودیت‌هایی را برای اعمال خود

می‌پذیرند، اما فرد خاطی کسی است که از مزایای محدودیت‌های دیگران استفاده می‌کند؛ در حالی که وی این محدودیت‌ها را برای اعمال خویش قائل نیست. مثلاً، کسی که دزدی می‌کند، در واقع از این مزیت بهره‌مند است که دیگران به مالکیت وی احترام می‌گذارند اما خود وی این محدودیت را برای عمل خود قائل نیست. پس فرد خاطی کسی است که منصفانه بازی نکند و هدف مجازات جلوگیری از این سوءاستفاده است. این رویکرد، فقط یک دیدگاه به صورت مسئله است و در عمل، راهکاری برای جلوگیری از تکرار جرم و محافظت از جامعه نشان نمی‌دهد؛ بنابراین مانند رویکرد اصلاح خاطی، به سوال ما پاسخی نمی‌دهد.

رویکردی که من در این جا و مطابق نظریه‌ی حقوق پیشینی ارائه می‌دهم، رویکرد بایکوت یا تحریم است. من اسم آن را بایکوت گذاشته‌ام، زیرا اساساً محافظت از جامعه از خود در برابر مجرم، به معنی قطع یا کاهش ارتباط و تعامل جامعه با فرد مجرم است. در این رویکرد، و تنها در این رویکرد است که حقوق بنیادین فرد حفظ می‌شود. اعضای جامعه حق دارند که با فرد مجرم تعامل نکنند و این حقی را از مجرم باز نمی‌گیرند. در ظاهر، این رویکرد مشابه ناتوان سازی است؛ زیرا در عمل بایکوت مجرم (یعنی کاهش ارتباط با مجرم) باعث ناتوانی وی از ارتکاب جرم نیز می‌شود. البته این رویکرد هم، درباره‌ی مدت مجازات معیاری به دست ما نمی‌دهد.

اما این سوال پیش می‌آید که بایکوت مجرم در عمل به چه شکل صورت خواهد گرفت؟ خودداری از تعامل با فرد، می‌تواند شکلی از زندان را توجیه کند. در زندان، فرد از تعامل با جامعه باز می‌ماند. با این حال، زندان در این جا فقط به مثابه محیطی بیرون از جامعه تصور می‌شود و نه یک سیستم برای انضباط و تحمیل رنج به مجرم و یا حتی اصلاح وی.

پس زندان می‌تواند به شکل منطقه یا محدوده‌ای از سرزمین بسته باشد که در آن فرد قادر به استفاده از سهم خود از مالکیت اشتراکی هست؛ اما قادر به تعامل و مبادله با بقیه‌ی جامعه نیست.

آن چه رویکرد بایکوت را از رویکردهای بازدارندگی و ناتوان سازی مجزا می‌کند، عدم تعارض آن با معیار حقوق بشر است. رویکرد بایکوت، با حقوق بشر تعارضی ندارد.

هم‌چنین رویکرد بایکوت بسیار بهتر از دو رویکرد قبلی، نشان می‌دهد که چرا باید حکم اعدام لغو شود. محافظت از جامعه در برابر مجرم، با بایکوت و در نهایت بیرون انداختن فرد از جامعه به دست می‌آید و بنابراین نیازی به سلب حیات از مجرم نیست. در واقع، این جامعه نیست که به فرد حق حیات بخشیده است، پس جامعه نیز صلاحیتی برای سلب حق حیات از فرد را ندارد.

صرف نظر از رویکردها، دو نکته یا اصل مهم همواره باید در نظر گرفته شود: ۱. اولین نکته اتخاذ یک رویکرد کمینه‌گرا (و شاید لغو گرا) است. این بدان معناست که همواره باید حداقل محدودیت‌های لازم برای مجازات بر فرد اعمال شود. برای مثال، اگر مطابق رویکرد بازدارندگی، حداقل مجازات برای سرقت از یک بانک، ده سال منظور می‌شود و این طور برآورد می‌شود که ضررهای حاصل از ده سال حبس، بیش‌تر از منفعت کسب شده از سرقت است، پس همان حداقل ده سال باید منظور شود؛ اگرچه مسلماً حبس‌های طولانی مدت‌تر، میزان بازدارندگی را افزایش می‌دهد. ۲. دومین اصل، سازگاری بین مجازات است. هرچه جرم سنگین‌تر است، پس مجازات نیز باید مدت و شدت بیش‌تری داشته باشد. هم‌چنین باید تلاش شود که جرم‌های یکسان (اگرچه هر مورد ویژگی‌ها و شرایط منحصر به فرد خود را داراست)، مجازات‌های یکسان داشته باشند.

اما پرسش‌هایی نیز مطرح است که ممکن است مردم آن‌ها را بدیهی بیانگارند؛ اما در واقع، به لحاظ استدلالی، معماگونه هستند. برای مثال، آیا با تکرار جرم، می‌توان شدت و مدت جرم را افزایش داد؟ شاید در واقع، تمامی سیستم‌های مجازات این را به عنوان یک اصل بدیهی پذیرفته و اجرا می‌کنند. انسان این تمایل را دارد که همواره به افراد برای اولین بار فرصت دوباره بدهد و خطاها را برای اولین بار ببخشد؛ زیرا تصور بر این است که اولین خطا، به احتمال بیش‌تری از دومین خطا، به سبب ناآگاهی و قصور صورت گرفته است. اما این در تعارض با سازگاری بین مجازات‌ها است.

آخرین نکته‌ای که مایلم در این فصل و در این کتاب تذکر دهم، این ذهنیت بسیار غلط در جوامع است که میزان و شکل مجازات را امری تخصصی می‌دانند که فقط جرم‌شناسان و حقوقدانان صلاحیت قضاوت درباره‌ی آن را دارند. محافظت از جامعه در برابر مجرم، از نظر شکل می‌تواند بسیار متفاوت باشد و بسته به امکانات جامعه و حتی توسعه‌ی فن‌آوری و توان نظارتی و بازدارندگی، حداقل اقدام محافظتی نیز متفاوت خواهد بود. پس مردم باید درک صحیحی از حداقل اقدام محافظتی لازم داشته باشند و این امری نیست که بتوان آن را به متخصصین سپرد. به طور کلی، حقوق بنیادین بشر و مجازات مجرمین، دو امری هستند که هرگز نباید تنها در حیطه‌ی اختیار و قضاوت نهادین قرار داشته باشند.

فصل هفتم

نتیجه‌گیری

این کتاب نشان می‌دهد که چگونه حقوق بنیادین بشر قابل استنتاج از اصول عقل محض است. به این ترتیب، ویژگی‌هایی مانند جهانشمولی، فسخ ناپذیری و نامشروط بودن حقوق نیز به اثبات می‌رسد. از آنجایی که اصول عقلانی، جهانشمول و نامشروط هستند، پس حقوقی که از این اصول استنتاج می‌شود نیز جهانشمول و نامشروط هستند. هیچ چیزی بالاتر از اصول عقلانی نیست و بنابراین اصول عقلانی خودشان نیازی به توجیه عقلانی ندارند.

پس نظریه‌ی حقوق پیشینی مطرح شده در این کتاب، بهترین توجیه عقلانی را برای دعوی حقوق بشر فراهم می‌آورد. پاسخ محکم ما به این‌که چرا تمامی مردم روی کره‌ی زمین و تمامی حکومت‌ها باید حقوق بنیادین بشر را رعایت کرده و قوانینی در مطابقت کامل با این حقوق به تصویب برسانند، به سادگی این است که زیرا عقل چنین حکم می‌کند.

بنا بر نظریه‌ی حقوق پیشینی، تمامی دستاویزها و بهانه‌جویی‌ها برای نقض حقوق بشر، مانند اتکا به نسبی‌گرایی فرهنگی، حاکمیت ملی و یا این‌که حقوق بشر صرفاً یک پدیده‌ی فرهنگی یا ابزار سیاسی است، خود به خود رد می‌شوند. عقلانیت مجزا از سیاست، فرهنگ و دیگر امور انضمامی است و چون ثابت کرده‌ایم که حقوق بشر از عقلانیت محض استنتاج می‌شود، پس کسی نمی‌تواند مدعی شود که این حقوق، صرفاً ابزارهای سیاسی یا پدیده‌های فرهنگی و یا حتی امور توافقی هستند.

هیچ حکومتی نمی‌تواند برای نقض حقوق بشر توجیه بیاورد که کشورهای متخاصم با وی از حقوق بشر به عنوان ابزاری سیاسی علیه وی استفاده می‌کنند. حتی اگر این موضوع واقعیت داشته باشد، باز هم این توجیهی برای عمل مجرمانه‌ی حکومت‌ها نیست.

هم‌چنین هیچ حکومت یا مردمانی نمی‌توانند حقوق بشر را به دلیل ناسازگاری با فرهنگ، مذهب، عرف و سنت نادیده بیانگرند؛ زیرا همان‌طور که اثبات کردیم تنها اصول عقلانی معیار تعیین حقوق هستند و تنها حق معیار تعیین قوانین است و نه عرف و مذهب. پس توجیه نسبی‌گرایی فرهنگی باطل است.

با توجه به نظریه‌ی حقوق پیشینی، می‌توان به این حکم محکم رسید که قانون تنها و تنها وقتی مشروعیت دارد که تجلی حق باشد. اگر قانونی ناقض حقوق انسان باشد، پس مردم این مشروعیت را دارند که با اراده‌ی خویش، حقوق خود را اعاده کنند. از این رو، مردم حق شورش و قیام در برابر یک حکومت مستبد را دارند؛ زیرا این حکومت، حق حاکمیت را از ایشان سلب کرده و قوانین آن کشور ناقض حقوق مردم است. از این رو، مردمی که حق مالکیت ایشان از آنان سلب شده است، حق قیام و تسخیر مالکیت را دارند؛ زیرا هیچ نهاد قانونی برای ارجاع به تخلف ندارند؛ پس مجبور هستند که حق را نه با قانون، بلکه با اراده‌ی خود اعاده کنند. تجلی و اعاده‌ی حق مقدم است بر رعایت قانون؛ زیرا حق تعیین‌کننده‌ی قانون است، نه این‌که قانون تعیین‌کننده‌ی حق باشد.

این سخن که حق تنها مرجع قانون است و اصول اخلاقی، عرفی، سنتی و مذهبی هرگز و هرگز نباید معیار تعیین قوانین باشد، بدان معناست که قانون اساسی یک کشور هرگز نباید مذهبی را به عنوان یک مذهب رسمی به رسمیت بشناسد. هم‌چنین مطابق حق انتخاب سبک زندگی، تبعیض‌آمیز خواهد بود اگر که جامعه، خانواده را به عنوان یک نهاد مثلاً طبیعی (خانواده هرگز طبیعی نبوده است) به رسمیت بشناسد. هم‌چنین مطابق حق حاکمیت و این اصل که حقوق به ویژگی‌های شخصیتی وابسته نیست، هر حکومتی باید وظایف خود را در قبال تمامی شهروندان، از هر زبانی به انجام برساند. پس حق آموزش به زبان مادری برای افراد به اثبات می‌رسد.

هم‌چنین، «پیشینی بودن» حقوق نشان می‌دهد که حقوق به شرایط مشروط نیست و از این‌رو، هیچ بهانه‌ای برای سلب مردم از حقوق بنیادین بشر پذیرفتنی نیست. به بیان دیگر، کسی نمی‌تواند حقوق بنیادین انسان‌ها را به بهانه‌ی منفعت جمعی، نامناسب بودن شرایط و ملاحظات اقتصادی و سیاسی و غیره نادیده بگیرد. هم‌چنین ویژگی پیشینی بودن معلوم می‌دارد که نظریه‌ی پوزیتیویستی در مورد حقوق صحیح نیست و حق با توافق مردم و توسط قانون تعیین نمی‌شود. به این ترتیب، حقوق مردم بازیچه‌ی دست سیاست‌ها و ملاحظات مدیریتی نخواهد شد.

با ابطال نظریه‌ی پوزیتیویستی درباره‌ی حقوق، هیچ نیازی به بحث و مجادله بر سر این که آیا آزادی بیان، آزادی مطبوعات و تحزب و غیره، به نفع جامعه است، نخواهیم داشت. منفعت موضوعیتی ندارد. حتی اگر معلوم شود که حق بیان من، به ضرر جامعه است، باز این حق برای من محفوظ است؛ زیرا بیان من، مانع آزادی عمل دیگران نمی‌شود و هیچ یک از حقوق آنان را از ایشان سلب نمی‌کند.

نویسنده‌ی این کتاب امیدوار است که این نظریه‌ی حقوق پیشینی جدی گرفته شود و به عنوان مبنا و پایه‌ای برای توجیه عقلانی دعوی حقوق بشری توسط فعالین حقوق بشر به کار گرفته شود.

عقل محض و حقوق بشر

ISBN 978-1-7332858-0-3
90000 >



9 781733 285803

انتشارات مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران

