

## انتخاب و رفاه

### گزینه‌ها و اراده

در این فصل به حقیقتی گریزناپذیر خواهیم پرداخت. طبیعت خاص مفهوم حقوق [فردی]، به عنوان پوششی مفاهیم اجتماعی و سیاسی دیگر را همچون آزادی، رفاه، سود و خودمختاری احاطه می‌کند و موجب می‌شود که جداسازی تحلیل حقوق [فردی] از خصوصیات آن گونه مفاهیم مشتري‌وار به کلی غیرممکن شود. آن خصوصیات بر چگونگی رفتار و عملکرد یک حق، و بر آنچه در مقوله‌ای اجتماعی بر آن دلالت دارد تأثیر می‌گذارد، هرچند این نکته نیز درست است که منضم کردن یک حق بر مفاهیم دیگر، تفسیر آن مفاهیم را عمیقاً تغییر خواهد داد. اگر هر یک از معانی متفاوت آزادی یا رفاه را برگزینیم و آن را به عنوان یک حق بدانیم، گستره وسیعی از سؤالات دیگر مطرح می‌شود: مطلوبیت مداخله دولت، قلمرو فرد که بخشی از جمعیت دارنده حق است، چه میزان از انطباق در میان حقوق نسبت به چیزهای متفاوت حاصل می‌شود، مسأله رفتار پدران — فقط چند نمونه از آن سؤالات هستند. از این نکات الزاماً پاسخهای گوناگونی استنباط می‌شود. کندوکاو در همه اینها منجر می‌شود به حجمی مفصل، نه فقط درباره حقوق [فردی] بلکه درباره مفاهیمی که در کتابهای دیگر از این مجموعه مورد بحث قرار گرفته است<sup>۱</sup>. تنها کاری که در اینجا می‌توانیم بکنیم این است که به برخی از موضوعات اصلی اشاره کنیم.

همان‌طور که هنگام بررسی تحول نظریه حقوق [فردی] دیده‌ایم، حقوق [فردی] به عنوان

۱. منظور مجموعه‌ای است که دانشگاه مینه‌سوتا منتشر کرده است. - م.

پوششهای دفاعی برپا شده پیرامون افراد پدید آمدند، که قصد آن اصولاً فراهم آوردن فضایی بود که در آن افراد دیگر — از جمله، و مهم‌تر از همه، کسانی که معرف و نماینده دولت هستند — شایسته ورود نبودند. این مفهوم بردباری و گذشت فقط هنگامی می‌تواند قابل درک و عقلانی محسوب شود که منضم به دیدگاههایی ویژه از طبیعت بشر و ساختار اجتماعی گردد. جایز شمردن چنین فضای بلامنازعی مستلزم این عقیده است که فرد از عدم مداخله دیگران بهره می‌برد. از این رو این فضا برای جدا بودن اشخاص منفعتی بالا و برای ملاحظات دیگران تا جایی که به فرد مربوط می‌شود و برای استعدادهایشان در کمک به او منفعتی اندک قائل است. همچنین معتقد است که فرد استفاده‌کننده خوبی است از فضایی که در اختیارش قرار گرفته، و برای عقلانیت افراد با توجه به اهداف خودشان منفعت بالایی قایل است. نهایتاً، معتقد است که چنان ترتیباتی سودمندیهای بهتری برای جامعه تأمین می‌کند، بنابراین برای مساعی مستقیم و هماهنگ شده جامعه در راه پیگیری مصالح خودش منفعتی اندک قایل است.

این چشم‌انداز از لحاظ تاریخی چشم‌انداز ساده حقوق منفی است، که دلالت دارد بر آزادیهای هوهفلدی به همراه عدم دخالت از سوی دیگران. هابس، به طوری که دیدیم، در مورد اینکه مردم با آزادی خود چه می‌کنند توقعات اخلاقی یا عقلانی بزرگی قایل نبود. جالب اینکه وقتی افراد دارای این حقوق آزادی را به عنوان افراد فعال در صحنه‌های خاص انگاشتند — به عنوان اشخاص شایسته خودمختاری و حق‌گزینش — تغییری پدید آمد. فکر یا ایده خودمختاری، برگرفته از فلسفه کانت، دلالت داشت بر شایستگی انسانها برای وضع قواعد برای خودشان؛ فکر یا ایده‌گزینش بر جهانی با امکانات بی‌پایان اشاره داشت که در آن هر شخص می‌توانست هر جایگزینی را که ترجیح می‌داد برگزیند [۱]. این‌گزینش نیز از نقطه نظر فرد عقلانی فرض می‌شد. تا اینجا، فرد با اشغال فضای خالی و آماده شده به وسیله حقوق منفی به عنوان دارنده استعدادهایی ویژه تلقی می‌شد، یعنی ظرفیت و شایستگی برای عمل و برای کاربرد هوشیارانه آزادی. حقوق منفی به عنوان حقوقی برای حفاظت و حمایت از آن استعدادها تلقی می‌شدند [۲].

این جنبه‌های اخیر برای هواخواهان‌گزینش — یا نظریه انتخابی حقوق — به نکته اصلی تبدیل شد، که برجسته‌ترین منادی جدید آن هربرت هارت<sup>۱</sup> است. هارت در مقاله‌ای مشهور استدلال کرد که اگر یک حق طبیعی وجود می‌داشت همانا این حق برای همه مردم می‌بود که آزاد باشند [۳]. نظریه هارت، با بیان معکوس، چیزی شبیه این خواهد بود: جوهر انسان بودن، اخلاقی بودن است. اخلاق مداری را هرگز نمی‌توان تحمیل کرد بلکه از طریق‌گزینش و خودمختاری فراهم می‌شود. با این حال هرکس برای اینکه انسان باشد و طبیعت خود را بروز دهد حق دارد آزاد باشد. این نظریه به شیوه‌ای که نزد برخی از فیلسوفان اخلاقی مشخص و متعارف است به عنوان قاعده‌ای جهانشمول و فراگیر مطرح شد، در حالی که منشعب شدن آن از تصویری خاص درباره طبیعت بشر پرده‌پوشی می‌شد.

استدلالی کلی‌تر از سوی گئورث ارائه می‌شود. گئورث علاوه بر حق آزادی حقی را برای رفاه تثبیت کرد. باری، هر دو نوع حق، یک سرانجام دارند: تأمین شرایطی که بدون آن خودمختاری عقلانی غیرممکن است و بدون آن عمل بشر نمی‌تواند محقق شود. گئورث به بحث خود چنین ادامه می‌دهد که چون هر فرد، به عنوان عاملی عقلانی، سزاوار آزادی پیگیری خیر و مصلحت خویش است، همه انسانها سزاوار آن هستند که همین کار را برای خودشان بکنند [۴]. رالز<sup>۲</sup> نیز در مدل فرضی خود، که در آن حقوق فردی تا حدی حالت پیرامونی یا فرعی دارند، می‌پذیرد که حقوق فردی مربوطاند به مصالح و مزایای اولیه و مهم — بیشتر آزادیهای مدنی — که افراد عقلانی / اخلاقی آنها را برای عملکرد یک چارچوب قانونمند عادلانه لازم می‌پندارند. [۵] مضمون این بحثها سه فرض است: مغزه و جوهر طبیعت انسان اقدام هدفمند، خود مهار، و خود بالنده است؛ عمل و خودمختاری اوج هستی بشر هستند و سایر صفات و عملکردهای بشری نسبت به آن اموری ثانویه‌اند؛ همه افراد در عقلانیت بالقوه و در حق اقدام ناشی از آن برابرنند. پیوند و اتصال دو فرض نخست و وظیفه نظریه‌های رفاهی را مشکل‌تر خواهد ساخت. در عین حال که آنان دلایلی عقلانی برای انکار اهمیت این اجزا شناخته شده طبیعت

1. Herbert Hart

2. Rawls

بشر در اختیار ندارند، اما، شاید این اجزا کافی نباشد. شاید مایل باشند استعداد‌های انسانی مهم دیگری را، مانند استعداد لذت بردن از دوستی یا موسیقی، به آن بیفزایند. در این صورت پافشاری بر رفاه بشر نیازی ندارد که به وضعیتی سودمند در ارتباط با خودمختاری تنزل یابد. فرض سوم ممکن است به این دلایل مورد چالش قرار گیرد که اهدافی که از سوی یک فرد خوب انگاشته می‌شود شاید به وسیله دیگران به همان گونه انگاشته نشود، و بنابراین حق عمل نمی‌تواند حق هرگونه عملی را تنفیذ کند [۶]. باری، حقوق‌گزینش به دو طریق بسیار متفاوت اعمال می‌شود، هرچند تشخیص میان آن دو شیوه اغلب ابهام‌آمیز است. تا اینجا دربارهٔ محوریت استعداد‌گزینش بشر و اهمیت قائل شدن اولویت و حمایت بالا با قائل شدن وضعیت حق بنیادین برای آن بحث کرده‌ایم. اما رویکرد دیگر نسبت به گزینش به افراد این اختیار را می‌دهد که هر حقی را که احتمالاً دارند اعمال کنند یا نکنند. ممکن است من حق بهره‌مندی از گرمایش مناسب را در زمستان داشته باشم، اما تصمیم می‌گیرم پرداختهایی را که می‌توانم برای گرم کردن خود به کار برم مطالبه نکنم. تفاوت هرچند ساده اما تفاوتی است مهم: میان حقی برای اعمال استعداد خاص گزینش، و انتخابی دربارهٔ اینکه هرگونه حقی اعمال بشود یا نشود.

حق اخیر مربوط است به تقسیم فرعی هوهفلدی یک حق به یک قدرت، و بار دیگر روشن‌ترین معامله با آن از سوی هارت انجام شده است. در نظر هارت، حقی که مستلزم وظیفه‌ای باشد قدرتی است که دارندهٔ حق «الف» نسبت به حامی حق «ب» اعمال می‌کند. حامی بالقوه تحت نفوذ دارندهٔ حق است؛ تصمیمی از سوی دومی گزینه‌های اولی را برای اقدام مشخص می‌کند. برپایهٔ این تفاهم، از یک حق ممکن است چشم پوشی شود. چشم پوشی دائمی شامل کنار گذاشتن آن حق و انتقال کنترل آن به دیگران خواهد شد و عملاً فرقی با واگذاری و دست برداشتن از حق ندارد. اما چشم پوشی موقت ممکن است صرفاً نشانگر این باشد که دارندهٔ حق از مطالبهٔ حقی در موردی خاص خودداری می‌کند. با این حال مفهوم «چشم پوشی» سلطه و اقتدار نهایی بر فرد‌گزینشگر را، بدون توجه به نتایج آن چشمپوشی، واگذار می‌کند، و فکر و ایده‌ای از حقوق [فردی] پدید می‌آورد که از توافقیهای خصوصی یا شبه قراردادهایی ناشی

می‌شود [۷]. این امر از دیدگاه تصور حق به عنوان قدرت اقتباس شده از نظریه‌های بنتام شگفت‌انگیز نیست [۸]. این موضوع حتی تفاوت‌گذاری هوهفلد را میان قدرت و آزادی تضعیف می‌کند، به طوری که حتی حق آزادی چنین فرض می‌کند که افراد اعمال قدرت می‌کنند [۹].

تصور این که «الف» روی «ب» کنترل و سلطه داشته باشد روابط قدرت را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که، تحت شرایط حاد، ممکن است قابل دست‌کاری باشد. جنبه عاقلانه و منصفانه [۱۰] چنان حقوقی بُعد اختیاری تأیید و حمایت را (البته با تصمیم دارنده حق) تثبیت می‌کند که می‌تواند طبیعت بنیادین بسیاری از حقوق را بی‌اعتبار کند و تحلیل برد. این دیدگاهی بسیار فردگرایانه و نمادین است که افراد را سزاوار آن می‌داند که درباره حفاظت از بسیاری از منافع بنیادین و استعدادها و قابلیت‌های خود تصمیم بگیرند؛ به عبارت دیگر، این امر پیگیری برخی از اهداف سودمند بشری را از حالت تمرکز خارج می‌کند و به صورت خصوصی در می‌آورد. به علاوه، و دست‌کم به همان اندازه قابل توجه این که هارت آن گونه حق را به عنوان نوعی صفت و خصوصیت معیاری تشریح می‌کند [۱۱]، و بدین ترتیب این مفهوم را به طور قاطع به دایره مالکیت سرمایه‌داری می‌کشاند، با استنباطی که آن مقوله درباره مبادله ارزش و همچنین ترجیح غیرمقارنش در مورد خویش بر دیگران و در مورد قابلیت واگذاری بر قابلیت فسخ و الغا دارد. روابط اجتماعی *Laissez faire* یا **آزادگذاری** منضمات منطقی این اصول هستند.

البته در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود. ممکن است من حق داشته باشم از حقی چشم‌پوشی کنم، تصمیم بگیرم آن حق را اعمال نکنم؛ اما آیا حق دارم که به طور کلی اعمال تصمیم یا گزینش نکنم، یعنی، عقلانی و خودمختار نباشم؟ و آیا لازم و مطلوب است به من چنان اختیاری نسبت به حقوق فردی داده شود که بخواهم از آن چشم‌پوشی کنم؟ در اینجا تصمیم‌گیری یا گزینش دارنده حق در مقابل علاقه و توجهی که نمی‌تواند با آن گزینش منطبق باشد متعادل می‌شود. اگر مردم می‌توانند از حقوق فردی خود چشم‌پوشی کنند بدون آنکه حیثیت انسانی خود را از دست بدهند یا به آن خدشه وارد کنند، پس باید بپذیریم که انسانها

درباره حقوق بنیانی خود عقلانی رفتار می‌کنند یا اینکه تصمیم می‌گیرند منافع و علائق غیرخودخواهانه خودشان را بیشتر کنند. سؤال مهم دیگر فقط این نیست که آیا افراد باید حق داشته باشند که از حقوق خود چشم پوشی کنند (که این امر با بحثهای مربوطه درباره انتقال‌ناپذیری تضاد پیدا می‌کند) بلکه این است که متقابلاً حامیان حقوق [فردی] چه وقت باید اخلاقاً مقید به چنان چشم پوشی‌ای باشند. اگر جامعه‌ای را فرض کنیم که در آن نگرانی و مسئولیت متقابل از معیارهای رفتاری نباشد و در آن عملکرد عقلانی نتواند به ماورای خود بسط یابد فقط می‌توانیم از آنان توقع داشته باشیم که تسلیم اراده دارندگان حقوق فردی شوند. بنابراین برخی از نظریه‌پردازان سوسیالیست ترجیح می‌دهند برای افراد اختیار چشم پوشی از حقوق فردی قائل نباشند [۱۲]. به عنوان شق دیگر، می‌توانیم دیگران را از وظیفه مقید بودن به تمایلات یک فرد در این گونه امور معاف کنیم.

در اینجا شاید سودمند باشد میان دو نوع حق تفاوت قائل شویم:

۱. حقی که درک و تحقق آن برای کسی ناروا نیست؛ و

۲. حقی که برای بالیدن و رشد بشر لازم است.

بدواً چنین به نظر می‌رسد که این دو شاخگی نزدیک است به تشخیص و تمایز گولدینگ<sup>۱</sup> میان حقوق اختیاری — مربوط به آزادی و انتخاب — و حقوق رفاهی — مربوط به استحقاق یا سزاواری نسبت به مزایایی که برای رفاه و آسایش لازم است [۱۳]. اما در این مورد یک تفاوت مهم وجود دارد. با اینکه از یک حق اختیاری خاص می‌توان چشم پوشید، باز هم برای بالیدن و تعالی بشر لازم است که انسان دارای حقوق آزادی و انتخاب باشد و بتواند این حقوق را در گستره‌ای قابل قبول به کار برد. اگر نگوئیم سلطه مطلق، سلطه منطقی بر زندگی خویشان که حقوق [فردی] آن را فراهم می‌آورد، جوهره تشکیل دهنده رفاه فردی است [۱۴]. با اینکه حقوق آزادی ممکن است اختیاری به نظر برسد، وجود آن متعلق به گروه حقوق رفاهی گولدینگ است.

1. Golding

حقوق بند (۱) به آزادیهای هوهفلدی شباهت دارد، در حالی که حقوق بند (۲) مربوط است به حقوق بنیادین بشر، و اعمال کلی حق انتخاب به هر تقدیر باید چنین حقی باشد. حقوق بند (۱) منطقاً شامل حقوق بند (۲) هم می‌شود (زیرا بالیدن برای کسی ناروا نیست) اما شامل حقوقی کمتر محوری یا ضعیف‌تر نیز هست. این حقوق شامل رفتاری خواهد بود که از جهت این که عدم اجرای آن به شخص زیان نخواهد رساند، اختیاری می‌باشد. حقوق بند (۲) ممکن است حتی بر خلاف تمایل دارنده حق تأمین شود زیرا فرض بر آن است که این حقوق از صفات ضروری بشری صیانت می‌کنند؛ حقوق بند (۱) متضمن حمایت در مقابل تجاوز محتمل به وسیله دیگران است در مقابل الغاپذیری یا قابلیت فسخ اما نه در مقابل چشم پوشی یا واگذاری. این نوع حمایت برای تضمین حقوق بند (۲) لازم است اما کافی نخواهد بود.

درباره این بحث زمینه تاریخی جالبی وجود دارد. در نظر هابز همه حقوق، از جمله حق دفاع از نفس، شامل اختیار دارنده حق است. با این حال حق دفاع از نفس در عین حال حقی اختیاری به نظر نمی‌رسد. تاک<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که این تنش فقط با جایگزینی سستی بنیادی قابل رفع است که بر حقوقی غیرقابل چشمپوشی پای می‌فشارد، که به مفهوم بعدی حقوق غیرقابل واگذاری منجر می‌شود [۱۵]. افزوده شدن تفکر غیرقابل واگذاری بودن (که نطفه آن در سنت رادیکال قرن هفدهم و به طور مؤکدتر در قرن هجده بسته شد) دارای اهمیت تاریخی بسیاری است، دقیقاً به خاطر اینکه مفهوم گزینش و انتخاب را در حقوق رقیق و کمرنگ می‌کند و در عوض این مقولات را به خواسته‌های اساسی و منطقی بشر پیوند می‌دهد.

هارت درباره این گونه مسائل آگاه‌تر از آنی است که برخی از منتقدانش پنداشته‌اند و از این رو برخی از آزادیهای بنیادین و سودمندیهای راجع به امنیت، توسعه و شأن فردی را از حقوقی که اعمال آنها، حتی وجود آنها، با انتخاب فرد تعیین می‌شود متمایز و مستثنی کرده است. او این کار را با اعمال گروه مصونیت‌های هوهفلدی نسبت به آن حقوق انجام داده است، هر چند فقط به تغییر مغایر و زیان‌بار توجه داشته است [۱۶]. راه دیگر رویکرد به آن تمایز قایل

---

1. Tuck

شدن میان حقوق انتخاب از حقوق سودمندی مورد نظر بتام است که مزایایی را واگذار می‌کند که از تعهدات اشخاص دیگر ناشی می‌شود [۱۷]. مقصود از این تفاوت تأکید بر این نکته است که مفهوم یک حق به عنوان امری است مورد مطالبه نه امری ادعا شده یا اعمال شده. اما، این نکته شامل دو مفهوم و اشاره اسفبار است. نخست این که اعمال حق انتخاب یک فرد به سود او نیست؛ دوم اینکه مقصود و طرف چنان تعهد انجام شده‌ای همیشه از آن منتفع خواهد شد. ایراد اخیر اجتناب‌ناپذیر بودن دو مرحله‌ای را که به موجب آن ذینفع یا بهره‌مند از یک وظیفه مشتاق اجرای آن خواهد بود، و این را که چنان اشتیاقی الزاماً به سود او خواهد بود نفی می‌کند [۱۸]. بنابراین، در حالی که مفهوم «سود» بیش از آن که مفید باشد گیج‌کننده است، زیرا غرض از همه حقوق [فردی] این است که سودمند باشند [۱۹]، ما کماکان با مفاهیم «انتخاب» و «سود» بر جای مانده‌ایم. هیچ یک از آنها نه حاشیه و مرز مشخصی نسبت به دیگری دارد، و نه اینکه اقتباس و پذیرش انحصاری هر کدام از آنها از لحاظ تعالی برخی ارزشهای انسانی بی‌هزینه است.

نتیجه می‌گیریم که امکان دارد، و شاید لازم باشد، که دارای هر دو نوع حقوق باشیم. دو ادعا در پی خواهد آمد:

۱. از یک حق اختیاری خاص می‌توان چشم پوشید اما از یک حق اختیاری رفتاری نمی‌توان چشم‌پوشی کرد.

۲. دامنه حقوق اختیاری ممکن است محدود شود، زیرا چشم پوشی دائم از یک حق برای حمایت از جنبه‌های لازم مُخل حیثیت انسانی خواهد بود — بنابراین بر انتقال‌ناپذیری باید پافشاری کرد.

تمایز دیگری هم وجود دارد که باید به آن توجه شود، یعنی تمایز میان چشم پوشی از یک حق و ترک کردن موضوع و ارزشی که آن حق از آن حمایت می‌کند. مثلاً، چشم پوشی از حق حیات نمی‌تواند یک اختیار قابل قبول باشد — به این مفهوم که من دیگر قادر نباشم اختیار حق انتخاب حیات خود را داشته باشم به همان اندازه که بتوانم اختیار خود آن را داشته باشم. اما ممکن است بر آن شوم که خودم را بکشم (احتمالاً حق مرا نقض می‌کند اما آن را فسخ و ملغی

نمی‌کند). به همین گونه، ممکن است بر آن شوم که آزاد نباشم بدون آنکه از حق آزادی خود چشم پوشی کنم. اگر آرزومند بازیابی آزادی خود باشم، حق من برای این کار بدون خدشه است و باید بر هرگونه حقی که مردم دیگر احتمالاً در اثر صرف نظر کردن من از آزادی‌ام کسب کرده باشند، اولویت داشته باشد. اما اگر من دانسته باشم که وظیفه دارم حقوق بنیانی خود را حفظ کنم، نمی‌توانم مجاز باشم که آن حقوق را مختل کنم. این کار متضمن ترتیباتی اجتماعی است که در آن معیارهای بیرونی اجتماعی بعضاً بر انتخاب فردی تسلط دارد.

این امر چگونه نسبت به خودکشی و مرگ تدارک شده اعمال می‌شود؟ آیا این اعمال موجب چشم پوشی از یک حق بشری غیراختیاری است؟ مجاز دانستن آن ظاهراً مغایر ادعای این است که حفظ حقوق بشر را می‌توان به افراد تحمیل کرد، و این که از حقوق آنان باید در مواردی علیه خودشان حمایت شود — به منظور این که هم تعالی آنان تأمین شود و هم در خدمت یک مصلحت واجب اجتماعی باشد — و اینکه گزینه صرف نظر کردن از آن حقوق نباید قابل استفاده باشد. فاینبرگ<sup>۱</sup> میان واگذار کردن و چشم پوشی کردن به شدت تفاوت قائل است. از دید او چشم پوشی از حق حیات، از آنجا که با واگذاری آن فرق دارد، موجب تحمیل صرفنظر کردن دائمی آن نخواهد شد. اما، موضوع صرفاً این نیست که چه کسی اختیار پایان دادن به زندگی را دارد، بلکه این است که وقتی حفظ یک حق بشری (حق حیات) به طوری تحمل‌ناپذیر از لحاظ حفظ سایر حقوق بشری همان شخص پرهزینه می‌شود، چه باید کرد (مثلاً حق رهایی از رنج بردن). چشم‌پوشی از حق حیات در این مثال تصمیمی است بر پایان دادن به نقض سایر حقوق بشر در فراسوی جایی که بهره‌مند از حق، حیثیت انسانی خود را از دست می‌دهد. فاینبرگ در این باره فقط در ارتباط با حق به دنیا نیامدن جنینی بحث می‌کند که از منافع آینده آن (مثلاً از لحاظ سلامت یا مراقبت مناسب)<sup>[۲۰]</sup> نمی‌توان حفاظت یا حمایت کرد.

## منافع و نیازها

مبحث حقوق رفاهی نیز تنوعی از رویکردهایی را نشان می‌دهد که می‌تواند روشن‌گر یک سلسله مواضع ایدئولوژیک باشد. به طور کلی، رفاه مرتبط است با برآوردن نیازها، تمایلات، یا منافع [۲۱]. اما حق نسبت به آنچه اشخاص نیاز دارند همانند [حق نسبت به] آنچه آرزومند یا خواهان آن هستند نمی‌باشد. ممکن است انسان نیاز به غذای بدون افزودنی داشته باشد و آن را نخواهد و ممکن است خواهان یک اتومبیل لیموزین باشد که نیازی به آن نداشته باشد. می‌توان نتیجه گرفت که انسان باید حقی داشته باشد که نیازهای خود را برآورده سازد، در عین حال جای تردید است که آیا این حق در موردی که طالب و مدعی آن نباشد باید اعمال شود؟ به عبارت دیگر، حق شناخته شده من برای خرید یک لیموزین از لحاظ اهمیت در مقایسه با حقوق من نسبت به چیزهایی که به آنها نیاز دارم آشکارا کاهش می‌یابد و شاید محدودیتها از آن شدت جلوگیری و ممانعت کنند تا مراقبت شود که نیازهای مهم‌تر، چه برای دیگران و چه برای خودم، به خاطر اشتیاق من برای به دست آوردن یک اتومبیل بزرگ مورد بی‌اعتنایی و پامال شدن قرار نگیرد. در عین حال شاید ادعا و استدلال شود که من نیاز دارم که برخی از خواسته‌هایم را ارضا کنم، حتی اگر این خواسته‌ها برای عملکردم به شدت لازم نباشد. برآوردن آمال، نیازی روانشناختی و عاطفی است که باید با سایر نیازهای من و دیگران وفق یابد.

بنابراین «نفع یا سود» واژه‌ای است مفیدتر از «نیازها» یا «خواسته‌ها»، زیرا می‌تواند متضمن هر دو باشد، در حالی که اختلاف میان آن دو را برطرف نمی‌کند. اگر چیزی به سود کسی باشد فایده‌مند خواهد بود. اگر ضمناً به طوری بنیادین چنین باشد، مستلزم حمایت از حقوق است [۲۲]. اما، دو مسأله مطرح می‌شود: نخست اینکه واژه «سود یا منفعت» خودش غالباً به عنوان اشاره به آمال یا آرزوهای خودپسندانه به کار می‌رود، به عنوان جایگزینی برای منفعت شخصی. چنین دلالت یا اشاره‌ای می‌تواند منجر به سوء برداشت از سود یا منفعت به عنوان صفتی غیرخودپسندانه شود؛ و تنها به دلیل روشن شدن مطلب، باید گفت که می‌تواند موردی برای کاستن از بار و سنگینی مفهوم حقوق مبتنی بر سود در حمایت از تفسیری جامع از حقوق

رفاهی باشد (درست همان‌طور که مفهوم حقوق طبیعی به دلیل مسائل ضمنی مشابه بی‌اعتبار شده است). دوم اینکه، اگر امری به طور «واقعی یا عینی» به سود کسی باشد می‌تواند به طوری پدرا نه برخلاف اراده و خواسته شخص تحمیل شود. با این حال منافع دارندگان حق باید شامل اعمال توانمندی آنها در انجام گزینشهای آگاهانه و منطقی باشد [۲۳]. باید یک نظریه حقوق [فردی] دیرپا در جایی میان این دو قطب افراطی ایدئولوژیک وجود داشته باشد: یعنی میان پدرسالاری محافظه‌کارانه اسکیل<sup>۱</sup> و تحسین آزادی مداری کاربیدی<sup>۲</sup> در مورد همه گزینشها.

روایتی متعارف از رفاه آن را به کمک مادی به افراد نیازمند ربط می‌دهد، اما در عین حال به توزیع دوباره و عادلانه منابع قابل دستیابی در یک جامعه ربط دارد. این دو قابل انطباق نیستند و ممکن است یکی از آنها به پای دیگری نرسد. جنبه مادی رفاه آن را منحصرأ با توزیع کالاهای قابل اندازه‌گیری و قابل جمع‌آوری، و غالباً به شکل برنامه‌های دستکاری یا کمک دولتی مرتبط می‌کند [۲۴]. اما یک نکته قابل بحث این است که این امر سهمی منصفانه از منابع قابل دستیابی بخشی از حقوق بشری باشد و نکته دیگر این است که نیازهای وسیع مردم را تأمین کند. مورد نخست با ادعای اینکه مردم دارای مطالبه‌ای بنیادین نسبت به مواهب طبیعی و جامعه هستند خوشایند اصلاح‌طلبان آزادیخواه و مواضع سوسیالیستها است، زیرا بدون بهره‌مندی از آن مواهب یا دست کم بدون دسترسی کامل به آنها، به نهایت توانمندی انسان نمی‌توان دست یافت. باری، جوامع موجود نیز کالاهایی تولید و به بازار عرضه می‌کنند که نفع بشری آنها قابل بحث است، و توزیع منصفانه چنان منابعی ممکن است کاملاً زیانبخش باشد تا چه رسد به توزیع برابر آن. مثلاً، آیا به راستی خواهان دستیابی کامل و آزادانه به اسلحه هستیم؟ مورد دوم برخورد می‌کند به موضوع «نیازهای بی‌حد»، که یادآور طیفی از افراد سیری‌ناپذیر و مصرف‌کننده همه چیز است. پیش‌نیازهای بنیادین به کار افتادن بشر امری ذهنی است، اما مسائل کمیابی و کمبود به معنی این است که شاید ناچار باشیم برای اساسی‌ترین نیازها به گزینش پردازیم یا بپذیریم که ممکن است نیازها همیشه بر منابع پیشی داشته باشند. مسأله‌ای

1. Scylla

2. Charybdis

ثانویه احتمال چشم پوشی از جهانشمولی یا تعمیم است، مگر این که سامانه توزیع ما نظامی جهانی و کلی باشد. آنهایی که معتقدند این امر اجتناب‌ناپذیر است ممکن است در عین حال قویاً معتقد باشند که حقوق رفاهی غالباً مدنی هستند نه بشری [۲۵]، هرچند، همان‌طور که در فصل پیش دیدیم، مفهوم حقوق بشر در فراسوی تقسیمات جغرافیایی قابل صیانت و دفاع است.

هم‌ارضای نیازها و هم توزیع منصفانه منابع شامل تأمین اموالی است برای مردم به شکل مصرف کالاها، یا استفاده و تملک آن. عموماً قبول دارند که حق تملک به آن مفهوم امری است بنیادین، یعنی اینکه مردم دست کم نسبت به برخی چیزهای اساسی مانند غذا خواستار مالکیت انحصاری و نسبت به کالاهای دیگر خواهان حق استفاده هستند که بدون آن هویت و شخصیت آنها قابل ابراز یا کامیابی‌شان قابل تضمین نخواهد بود [۲۶]. اما فقط نظریه پردازان آزادی مدار حقوق منفی حیطة وسیعی از حقوق انحصاری مالکیت را، بر مبنای رضایت، هم به عنوان شالوده و هم به عنوان تجلی آزادی فردی تلقی می‌کنند [۲۷]؛ سایر مواضع ایدئولوژیک بیشتر نگران تأمین کالاهای مهم هستند تا مسأله مالکیت رسمی آنها.

دیدگاه گسترده‌تر حقوق رفاهی از مفهوم «مطالبه مواهب زندگی» [۲۸] ناشی می‌شود و رفاه را تا پوشش همه نیازها و استعدادهایی که برای عملکرد انسانی واجب هستند گسترش می‌دهد. این امر مستلزم تفکیک دو سؤال است: یعنی نه فقط سؤال همیشگی ما درباره دیدگاه مطلق ذات بشر، بلکه سؤال مربوط به معنای رفاه. وقتی طبیعت و ذات بشر در مفهوم عمل عقلانی خلاصه می‌شود حتی طرفداران حقوق رفاهی گرایش به این دارند که آن حقوق را به عنوان تأمین و تدارک نیازهای اصلی برای آن عمل تفسیر کنند. البته فهرست آن نیازها ممکن است فهرستی بلند بالا باشد: نیازهای جسمانی، بهداشتی، و آموزشی جلوه‌ای برجسته خواهند داشت [۲۹]. انتخاب عقلانی و اقدام از روی قصد در این بحث بدون ایجاد شرایط لازم برای تحقق آنها غیرممکن است. اما به ناچار، اکنون مفهوم و تصویری با سلسله مراتب عرضه می‌شود. ترجیح فیلسوفان اخلاقی مانند گئورث در ستایش استعدادهای بشری برای انتخاب و اختیار و استقلال نسبت به سایر صفات انسانی به این معنی است که استعدادهای جسمانی، عاطفی،

روانی و ذهنی مردم صرفاً به عنوان خدمتگزاران یا به اصطلاح سرویس‌دهندگان جوهر اخلاقی فرد تلقی می‌شوند. بر اساس این درک حقوق رفاهی مکمل حقوق انتخاب هستند اما در سطحی کمکی عمل می‌کنند.

این اولویت دادن صریح توانمندیها و شاخصه‌های انسانی با شرایط و مناسبات ایدئولوژیک و همچنین فلسفی قابل کشف و بازشناسی است. دیدگاهی این چنین تخفیف‌گرایانه درباره طبیعت و ذات بشر فقط برای برابری برخی فرصتهای بنیانی مزیت‌قائل است، که در آن درباره آنچه برای اعمال‌گزینش و استقلال و اختیار مردم کافی به نظر می‌رسد پیشبینی خواهد شد. این دیدگاه هرگونه کمک بیرونی را در انجام‌گزینش به وسیله خودشان یا در تنظیم «برنامه‌های زندگی» فردی منتفی می‌داند. و انواع بسیاری از فعالیت‌های انسانی را به عنوان ابزار و وسیله‌ای برای نیل به پایان به شأنی نازل‌تر محول می‌کند. حتی اگر آن ابزارها و وسایل لازم تلقی شوند، قابل درک است که ممکن است گاهی وسایل و ابزار دیگری جایگزین آنها شود.

شیق یا گزینه بسط رفاه تا جایی که شامل همه زمینه‌های رفاه و سعادت بشر شود شامل خودمختاری و انتخابی خواهد بود که به استعدادهای اخلاقی ما امکان بروز بدهد. با این که در تمایز متعارف میان حقوق انتخاب و حقوق رفاهی غالباً تمایل بر این است که برتری اولی [حق انتخاب] به عنوان ذهنیتی مناسب‌تر نمایانده شود، ولی این فرض مورد چالش قرار خواهد گرفت. اکنون نیازی نخواهد بود که حقوق رفاهی با حقوق‌گزینش (عقلانی) تکمیل شود. حقوق رفاهی به جای چالش با حقوق اختیار یا استقلال فردی، بیشتر این گونه حقوق را خواهد بلعید. آنچه بر جای خواهد ماند حقوق‌گزینش نوع قراردادی یا ایفای عهد است — (به طور مؤثر یا واقعی، حقوق ویژه) — که برای رشد و تعالی بشر بنیانی نمی‌باشند [۳۰]. ظاهراً موضوع به همین قرار خواهد بود به شرط آنکه دو مرحله طی شود: رفاه به مفهوم منفعت یا سود پیوند داده شود، و آن مفهوم از بستگی متعارفش به منافع و خواسته‌های صرفاً شخصی پاکسازی شود. این رویکرد متضمن انسانی است با استعدادهای گسترده و به طور یکسان ارزشمند، که اگر این استعدادهای پرورنده نشوند متحمل خسران بسیار خواهند شد، و سودمندی آن با دیدگاهی

سخت‌و‌تمندانه از حقوق رفاهی به عنوان تعالی آسایش و رفاه شخص فراتر خواهد رفت، که فقط موکول به شناسایی منطقی آن چیزی است که آن آسایش و رفاه معمولاً ایجاد می‌کند.

فایدهٔ چنین اصطلاحی نمایانگر برخی مشکلاتی است که مربوط است به تشخیص و تمایز حقوق رفاهی و حقوق انتخاب [۳۱]. نخست اینکه این امر شبکهٔ مفاهیم و افکار و ایده‌ها را که حقوق فردی در محدودهٔ آن قرار دارد دست کم می‌گیرد. ترجیح یک نوع از مفاهیم حقوق فردی بر نوع دیگر ممکن است به طوری قاطع بستگی به مفاهیم ذات و طبیعت انسان و ساختار اجتماعی داشته باشد که برای سازش دادن در این قضیه مطرح می‌شود. دوم اینکه، به هیچ وجه حتمی نیست که این دو نوع دارای رابطه‌ای صرفاً رقابتی باشند، به طوری که ترویج رفاه فقط بتواند با محدود کردن آزادی یا جلوگیری از اختیار و سلطهٔ دارندهٔ حق مؤثر شود [۳۲]. بلکه، چنین می‌نماید که اختیار و استقلال نیز به سود شخصی و از اجزای تشکیل‌دهنده رفاه فردی است. سوم اینکه معکوس آن نیز مسلم و حتمی نیست. ساختار درونی مفاهیم حقوق [فردی] چنان است که در هر تعبیر و تفسیری اجزائی را در برخواهد داشت که در روابطی رقابتی وجود دارند، به طوری که از هیچ مفهومی از حقوق رفاهی بر نمی‌آید که همهٔ عناصر خود را به حداکثر برساند. استقلال و اختیار کامل به همان اندازهٔ رفاه کامل واهی است؛ بنابراین چیزی کمتر از اختیار و استقلال بی‌کم و کاست را باید به عنوان الزامی اجتماعی و سیاسی تلقی کرد — از برخی دیدگاه‌های ایدئولوژیک این امر حتی مطلوب تلقی می‌شود. هیچ دلیل برتری وجود ندارد که تصور رود پیگیری اختیار یا استقلال ناقص منجر به خیر و صلاح بیشتری از ترفیع و ترویج سایر زمینه‌های رفاه بشری خواهد شد.

چهارم اینکه تمایز میان انتخاب و اختیار باید بسط یابد. این امر در پی آن نیست که هرگونه محدودیت کلی یا جزئی آزادی به عنوان انتخاب الزاماً از اختیار، به عنوان انواعی از انتخاب، کم می‌کند — مثلاً تصمیم بر اینکه کسی خود را به بردگی بفروشد، یا مصرف دارویی که ذهن را کرخت می‌کند — می‌تواند برای اختیار و همچنین برای رفاه زیانبخش باشد. اعمال حق انتخاب به خودی خود نمی‌تواند به عنوان غرامتی مناسب برای از دست دادن دیگر

ارزشهای انسانی مانند استقلال نفس و سلامت تلقی شود. در واقع، نقد سوسیالیستی از آزادگذاری یا لسه فر نه فقط بر پایه اعتقادش به عدم برابری قرار دارد بلکه بر پایه آثار آزادی ستیزیهایی است که در بدترین شرایط وجود دارد.

اما آیا «حق بر خطا بودن» یکی از جنبه‌های مشروع انتخاب نیست؟ به عبارت صریح‌تر، چنین چیزی به هیچ وجه یک حق نیست، زیرا درباره اینکه اشتباه کردن یا بر خطا بودن نه یک خصوصیت صرفاً عادی و محتمل بلکه یک خصوصیت ارزشمند انسانی باشد نمی‌توان بحث کرد.

بیشتر چنین می‌نماید که اشتباه کردن یک حق آزادی است تا اینکه حقی باشد بر اشتباه کردن به طور مطلق. چنان حقی به طور متمرکز از استعداد توانمندی اقدام به گزینشهای عقلانی در برابر اشتباه حفاظت و پاسداری نمی‌کند — با اینکه این گونه انتخابها راه مفیدی برای آموختن هستند، بهترین راه برای عقلانی بودن نمی‌باشند. این هزینه تا حدی قابل قبول، و شاید اجتناب‌ناپذیر اعمال گزینش است و شاید افراد را از هزینه‌های غیرقابل قبول دیگر — مانند خسارت و کيفر و تلافی — برای اعمال آن استعداد اساسی محفوظ می‌دارد.

از آنجا که حقوق رفاهی مطالباتی هستند برای اقدامی که تا ماورای شکیبایی و تحمل بسط می‌یابد و منظور این است که منابع را در اختیار دارنده حق قرار دهند، لذا مداخله‌گر هستند و بنابراین گاهی به عنوان حقوق «مثبت» توصیف می‌شوند. این حقوق از دیگران توقع دارند که درباره نیازها و استعدادهای اشخاص قضاوت کنند و آگاهانه کارهایی کنند که بر شیوه‌هایی که این گونه اشخاص عمل خواهند کرد تأثیر بگذارند. بدایتاً به نظر می‌رسد که حقوق مثبت به خاطر اینکه ممکن است گمان رود که موجب انگیزش رفتار پدران شود، مشکل بتواند خود را با ارزشهای لیبرال یا آزادیخواهانه انطباق دهد [۳۳]. برخی از نظریه‌پردازان از اولویت عدم مداخله جانبداری می‌کنند زیرا آنان انسانها را بیشتر به عنوان موجودات برنامه مدار تعریف می‌کنند [۳۴]. به هر تقدیر، آزادیخواهی آمده است تا به طوری کاملاً آسان، و در واقع منطقی، مفهوم سخاوتمندانه‌تر طبیعت و ذات بشری را که در بالا بحث شد اخذ کند. زیرا حتی به فرض

اینکه عدم مداخله از استعداد‌های اخلاقی فرد حمایت کند، مداخله شاید در حمایت از استعداد‌های جسمانی و عاطفی فرد بسیار مهم‌تر باشد. آنهایی که حقوق بشر را در حقوق اخلاقی مستحیل می‌کنند تمایز میان حمایت از استعداد‌های اخلاقی مشخص مردم — مانند حق آنان در اخلاقی بودن — و حمایت از همه استعداد‌های انسانی را که در مفهوم کلی عبارت است از اقدام اخلاق‌مدارانه نسبت به مردم با احترام گذاشتن به حقوق آنان برای کار کردن و بالیدن، مختل و مبهم می‌کنند. حتی علمایی که کاملاً متمایل به حقوق رفاهی هستند اظهار می‌دارند که «لیبرال بودن در واقع ضمن چیزهای دیگر معتقد بودن به این است که هیچ کس را هرگز نباید مجبور کرد که دنبال خیر و مصلحت خودش برود» [۳۵]. اما، چنان که در فصل بعد خواهیم دید، لیبرالیسم خود را با نظریه‌های اجتماعی اشتراکی مسلک که بر فردگرایی شدید پیشین خود فائق آمده و مداخله کنترل شده را مجاز می‌داند در یک خط قرار می‌گیرد.

مفهوم مزایای رفاهی که در اینجا تصدیق و پذیرفته شده صرفاً متضمن تحمیل شدید این گونه مزایا برخلاف میل و اراده فرد نیست. گرچه ممکن است چنان وضعی تحت اوضاع و احوال دقیقاً تجویز شده‌ای رخ دهد، به طور عادی، میل و اراده افراد، در بازتاب و آگاهی دادن، قادر است، و مایل است، مستقیماً به منافی وابسته باشد که احتمالاً در آغاز از آن آگاه نبوده است. تحمیل اجباری یک نفع طبق معمول باید با قابلیت‌های مربوط به سود و زیان نسبت به فرد و نسبت به دیگران به عنوان نتیجه آن الزام‌مرزبندی شود. فراتر از آن موضوع منافع گروهی قرار دارد که فرد بخشی از آن است. به علاوه، همان‌طور که پلانت اشاره کرده است، حتی حقوق منفی خودداری و چشمپوشی شامل تعهد منابع و ابزار است، مثلاً مالیات گرفتن، که ترتیب دادن آن مستلزم دخالت دولت است [۳۶].

روش دیگری هم برای رویکرد به موضوع حقوق رفاهی وجود دارد. کدام مفهوم ساختار اجتماعی درکی غیرمداخله‌گرایانه از حقوق فردی را تحمیل می‌کند و کدام مفهوم متضمن درکی مداخله‌گرایانه است؟ تا اینجا در چارچوبی از شبکه وسیعاً فردگرایانه روابط انسانی عمل می‌کرده‌ایم، که در آن مردم دارای توافقی‌های داوطلبانه متقابل می‌شوند، در حالی که عرصه بزرگی

از جایگاه خصوصی پیرامون هر شخص حفظ می‌شود. فَرید<sup>۱</sup> به عنوان یک نظریه‌پرداز غیرمداخله‌گرای حقوق فردی این موضوع را با عبارات بتامایت چنین آورده است، «جامعه حق ویژه‌ای برای گزینش [ارزشها] ندارد، زیرا جامعه، گذشته از همه چیز، فقط تجمع و تراکم اشخاص گزینشگر منفرد است.» [۳۷] این مفهوم ذره‌ای یا جزءگرایانه جامعه بر تمامیت شخصی فرد (بخوانید جدایی یا استقلال) تأکید دارد، در حالی که ملاحظه می‌شود فعالیت‌های بدنه اجتماعی پیرامون آن شخص بالقوه برای او تهدید آمیزاند. به موازات آن، جنبه‌های مثبت و ابتکارطلب طبیعت انسان مخالف و متضاد وابستگی و تبعیت و آسیب‌پذیری مردم است. در واقع، اگر یک حق فقط به عنوان ابزاری حمایتی برای فردی خودکفا تلقی شود، و نه در عین حال به عنوان ابزاری نهی‌کننده برای کمک به فردی دارای همساز و وابستگی متقابل، در این صورت بازتاب ایدئولوژی جدال‌آمیزی خواهد بود که در آن مردم بالقوه با یکدیگر دشمنند. بنابراین، با اینکه ذره‌گرایی ساختار اجتماعی از لحاظ تحلیلی مستقل از خودخواهی محتمل طبیعت بشری است، این دو نتیجتاً در هم آمیخته‌اند. نتیجه ابهامی ذاتی در نظریه حقوق [فردی] است که در عین حال حکایت از آن دارد که انسانها وجودها و جوهرهای ارزشمندی هستند که سزاوار احترامند و آنان متقابلاً وجودها و جوهرهایی را به مخاطره می‌اندازند که حقوق [فردی] می‌تواند برای آنها آخرین سنگر دفاعی باشد.

بنابراین فرید مانع تخطی به حقوق منفی می‌شود، یعنی حقوقی که به عنوان «حق مورد ستم عمدی واقع نشدن به شیوه‌ای مشخص» شناخته می‌شود [۳۸]. این نکته پرسشهای جالبی را مطرح می‌کند. نخست، از آنجا که همه آسیبها به افراد عمدی نیست، چه کسی مسؤول آسیب غیرعمد است؟ اگر مثلاً، جان در اثر زمین‌لرزه‌ای زخمی شود، یا بیست سال پس از یک دوره درمان با دارویی خاص آثار جانبی کاملاً پیشبینی نشده‌ای بروز دهد، آسیب عمده را آشکارا می‌توان مردود دانست. اما آسیب انسانی حاصل از مورد نخست، در اثر حادثه‌ای طبیعی، و در مورد دوم، در اثر یک سلسله اعمال انسانی، هرکدام منجر به شرایطی می‌شود قابل تطبیق با

---

1. Fried

شرایطی که می‌توانست در اثر انفجار عمدی یک ساختمان پدید آمده باشد که جان مقیم آنجا بود یا از او نادانسته به عنوان یک خوکچه آزمایشگاهی برای تجربیات پزشکی استفاده می‌کردند.

از دیدگاه فرید به هیچ حقی تخطی نشده است زیرا مدل یا الگوی مطلوب تعامل انسانی الگویی است که در آن افراد آگاه و هوشیار به طور داوطلبانه وارد معاملاتی دوجانبه می‌شوند. فقط چنین افرادی می‌توانند مرتکب خطا شوند، و در مثالهای فوق هیچ خطایی ارتکاب نیافته است. دوم اینکه فرید ارضای خواسته‌ها را، که ارتباط دارد به استعداد گزینش و تنظیم برنامه زندگی فردی، بالاتر از ارضای کلی نیازهای همه اعضای یک جامعه قرار می‌دهد، و گذشته از آن عقیده دارد که پول معیار و پیمانۀ درست چنان خواسته‌هایی است [۳۹]. البته شناسایی حق مردم گوناگون برای توسعه در مسیرهای متفاوت آنها و انتخاب طرحهای شخصی خودشان بسیار مهم و حیاتی است [۴۰]. اما همه مسیرها سزاوار تشویق نیستند. زحمت و باری که طرح فراید بر عقلانیت مردم تحمیل می‌کند بسیار زیاد است. با این کار نه فقط فرض را بر این می‌گیرد که برنامه‌های زندگی فردی با تعریف شدن سودمند خواهد بود بلکه در عین حال فرض را بر این می‌گیرد که بهایی که مردم بر خواسته‌های خود می‌نهند در عین حال مساوی خواهد بود با ارزشی که آن خواسته‌ها برای آنان دارند و نه فقط ارزشی که نسبت به آن دارند. ممکن است من ارزش زیادی نسبت به تملک یک دستگاه دیسک فشرده قایل باشم و آماده شوم مبلغ کلانی برای خرید آن کنار بگذارم. اما بهایی که برای آن در نظر می‌گیرم الزاماً مطابق ارزشی که آن دستگاه برای من دارد نیست (دستگاه ممکن است به پرده گوش من آسیب برساند، ممکن است نتوانم توسط آن درک موسیقی خود را توسعه دهم یا خرید آن شاید پولی را که برای کالاهای دیگر در اختیار دارم کاهش دهد).

حقوق «جان» بازتاب این مفهوم بازار و اقتصاد آزاد در مورد رفتار بشر است و هدف آن دایمی کردن شرایطی است که این رفتار را کارساز کند. اما «جان» از دیدگاه بسط یافته حقوق رفاهی دارای حقی است نسبت به هر چه برای عملکرد بی‌کم و کاست او لازم است. این حق دارای دو پیامد است. نخست اینکه، اگر رنج نومیدانه «جان» در نتیجه اعمال غیرعمد دیگران، یا

نقایص سازمان اجتماعی، یا عوامل غیرانسانی خارج از اراده فرد غیرقابل تحمل تلقی شود، می‌توانیم برای اصلاح چنان وضعیتی که حیثیت بشر را مخدوش می‌کند پافشاری کنیم. به این معنی که یک حق باید به یکی از دو شیوه تأیید شود. می‌توانیم معتقد باشیم که بدون توجه به علت و موجب یک آسیب، وظیفه‌ای بی‌قیدوشرط به عهده اشخاص مشخص دیگر می‌افتد که از وارد شدن چنان آسیب و زیانی به «جان» جلوگیری کنند؛ یا، به دلیل اینکه در این باره معمولاً زیاده‌طلبی می‌شود، می‌توانیم مُصر باشیم که به «جان» غرامت پرداخت شود به طوری که خدشه به حیثیت انسانی او تعدیل و تا حد امکان کمتر شود. امکان اخیر بر مبنای تمایزی است که فرید به آن توجه ندارد. منافع شاید از طریق عوامل غیرشخصی و غیرعمد و وقایعی که خودشان تخلفی از حقوق بشر نمی‌باشند، خدشه‌دار شوند، اما چنان چیزی در اوضاع و احوالی حاصل می‌شود که در آن افراد بتوانند منافع و اموالی را به عنوان حقی که از شرایط ناگوار حاصله ناشی می‌شود مطالبه کنند. در فصل پنجم بررسی خواهیم کرد که در این موارد چه کسی حامی حق است.

دوم اینکه ارزیابی‌ای که «جان» برای خواسته‌هایش قایل است شاید بی‌اعتبار شود، که نه فقط به خاطر این است که شاید آن خواسته‌ها برای دیگران زیانبخش باشند — یعنی موقعیتی که نظریه پردازان حقوق منفی روی هم رفته قبول دارند — بلکه به این دلیل است که ممکن است نسبت به خودش زیانبخش باشند. این نتیجه خواه حقی را نسبت به چنان خواسته‌هایی از او دریغ و سلب کند یا نکند، چنان که ملاحظه کرده‌ایم، موضوع پیچیده‌ای است. جوامع متمدن افراد را از حق مصرف دلخواه برخی داروهای زیانبخش محروم می‌کنند ولی در حال حاضر فقط مصرف نیکوتین را بشدت تقبیح می‌کنند. این جوامع شاید ترتیباتی اقتصادی اتخاذ کنند تا اعمال حقوق افراد را نسبت به برخی کالاها پرهزینه نماید و بدین ترتیب یک نظام ایرادگیر ایدئولوژیک در میان حقوق بردباری و گذشت به وجود می‌آورند. همه این گونه خواسته‌ها از سوی نظریه پردازان حقوق منفی به یک اندازه ارزشمند تلقی می‌شوند. اینان ادعا می‌کنند که «بی‌طرفی در این سطح، به جای طرح یک معیار یا استاندارد غیرشخصی ارزشی ثابت در میان

اشخاص، به تعداد اشخاص استانداردهایی ارزشی قایل است که هر کدام برای آن شخص دلایلی برای اقدام ارائه می‌کند.» [۴۱]

از طرف دیگر، حقوق مثبت قصد و معنایی دوگانه دارد. این حقوق مستلزم اقدام از سوی دیگران است و مستلزم چنان اقدامی است مشخصاً به منظور تأمین یک استاندارد قابل قبول رفاهی. روی هم رفته حقوق مثبت از لحاظ ایدئولوژیک پیوسته است به دیدگاهی روبه‌تزیاید و مستلزم هر اندازه مداخله که لازم دانسته شود (در حالی که به عنوان اولویتی اصلی درصدد تأمین رضایت عقلانی فرد نسبت به چنان مداخله‌ای است) و آرزومند حفظ موقعیتی است میان عملکرد مناسب انسان و بالندگی و تعالی انسان.

دلیل این‌که چرا اقدام به جای دیگران مطلوب است بستگی دارد به دیدگاهی اشتراکی‌گرایانه نسبت به ساختار اجتماعی، که در آن وابستگی متقابل ملاک و معیار است و در آن شخصیت، نیازها و رفتار انسان از طریق تعامل اجتماعی شکل می‌گیرد. در این صورت فکر و ایده مداخله می‌تواند اسمی بی‌مسما باشد، زیرا به جای استثنایی نامتعارف به قاعده‌ای الزامی تبدیل می‌شود. با این درک افراد نمی‌توانند بدون همکاری دیگران کار کنند، و بنابراین عضویت در یک جامعه خود یک نیاز بنیادین بشری است که مستلزم حمایت است. انسان با محروم شدن از این گونه عضویت و مزایای آن نمی‌تواند وجود داشته باشد، تا چه رسد به اینکه پیشرفت کند و کامیاب شود. همچنین با این درک قواعد به وسیله یک جامعه از اعضایش همچون کمک متقابل که به طور دایم نهادینه شده است، لازمه سازمان اجتماعی است. برای تأمین رفاه افراد، «مداخله» در زندگی آنها شاید لازم باشد. به علاوه، به خاطر علایق متقابل اجتماعی، این امر ممکن است از طریق «مداخله» در زندگی دیگران نیز تأمین شود. ارضای نیازهای بشری، فرصتهایی برای ابراز وجود و هماهنگی رفتار بشری است، بدون آن اقدامات غیرممکن تلقی می‌شود. هرچند نزد ناظری شکاک و بدبین این امر ممکن است صرفاً دخالتی توجیه‌ناپذیر در حیطه خصوصی به نظر آید. این دیدگاه به طور مفصل‌تر در فصل پنجم بررسی خواهد شد.

## دارندگان حق و حامیان حق

موضوعات عنوان شده در بحث مربوط به حقوق انتخاب و رفاه ضمناً منجر به تأکیدهای گوناگون روی صفاتی شده است که گمان می‌رود متعلق به انسان باشد. کثرت‌گرایی پیرامون این پرسش که کدام صفات اصلی نیاز به حمایت حقوق فردی دارند موجب طرح دو سؤال مهم دیگر می‌شود: کدام گروه‌ها یا جمعیتها دارای حقوق فردی هستند و در مقابل چه کسی؟ جابجایی در مجموعه صفات نه فقط درک ما را درباره آنچه باید انسانی باشد تغییر می‌دهد بلکه ممکن است شامل ماهیتهایی باشد یا ماهیتهایی را مستثنی کند که در برخی از انواع خصوصاتی که ما به عنوان صفات اصلی انسانی معرفی می‌کنیم شریک باشند.

تعدادی از نظریه‌پردازان بر این گمانند که فقط انسان می‌تواند دارای حق باشد [۴۲]. این امر ملازم شناسایی استعداد اختیار و گزینش است به عنوان (۱) منحصراً انسانی و (۲) دارای اهمیتی جامع و مسلط در هرآنچه موجب می‌شود انسان در مورد آن برای شأن حقوق [فردی] نسبت به هرگونه خصوصیت دیگری که انسانها ابراز می‌دارند اولویت بیشتری قایل شود. این موقعیت، چنان که ملاحظه کرده‌ایم، انسانها را بدواً به عنوان هویتها یا ماهیتهایی اخلاقی تلقی می‌کند که در نتیجه مستلزم داشتن آزادی هستند که بدون آن اخلاقمندی را نمی‌توان اعمال کرد [۴۳]. چنان محدودیتی غیرضروری است و موجب پیچیدگی می‌شود، به ویژه برای اینکه مسائل جانبی لاینحل ایجاد می‌کند. اگر استعداد یا قابلیت گزینش و اختیار پایه و شالوده یک حق باشد، آیا بچه‌ها و به ویژه نوزادان دارای حقوق [فردی] هستند؟ آیا جنین دارای حقوق [فردی] است؟ آیا معلولان ذهنی بالغ دارای حقوق [فردی] هستند؟ و آیا اشکال دیگر زندگی، مانند حیوانات باهوش‌تر، یا همه موجودات زنده دارای حقوق [فردی] هستند؟

این مسأله دو وجهی است: کدام صفات انسانی نیاز به حمایت از طریق یک حق دارند، و اگر برخی از آن جنبه‌ها و کیفیات در موجودات غیرانسانی هم وجود داشته باشد، موضع ما چیست؟ برای سعی در پاسخ دادن به موضوع نخست البته نیاز نداریم مرکزیت و اصلی بودن قابلیت یا استعداد خودمختاری و گزینش را به عنوان معرف شاخصه‌های انسانی نفی و انکار

کنیم. تنها کاری که باید بکنیم، چنان که ملاحظه کرده‌ایم، این است که بپرسیم چه موجباتی برای درجه‌بندی آن استعداد یا قابلیت به عنوان استعدادی برتر نسبت به سایر صفات انسانی یا، به طور دقیق‌تر، به عنوان امری ضروری‌تر برای عملکرد انسان وجود دارد. شیق دیگر این است که انسانها را به عنوان مجموعه‌هایی با خصوصیات و توانمندیهای جسمانی، روانی، عاطفی، ذهنی، و همچنین اخلاقی گوناگون تلقی کنیم، که هر یک از این خصوصیات برای انسان بودن ضروری است. درجه‌بندی آنها بدون مطرح کردن ملاحظات دیگری که از طبیعت یا ذات یک صفت انسانی ناشی نشود غیرممکن است. اعتقاد به اینکه برخی [از صفات] برای بهره‌مندی از حمایت به وسیله یک حق سزاوارترند، انحراف از تعریف حق است که در فصل اول ارائه شد. در نتیجه، پیگیری رفاه انسانی نمی‌تواند از لحاظ کمی یا از لحاظ سیاست و رویه میان حمایت مردم در برابر جمود؛ دفاع از آنان در برابر ایذا و آزارها و تهدیدات به مقاصد به چنگ آوردن اطلاعات؛ فراهم کردن فرصتهایی برای آنها یا دست کم محروم نکردن آنها از فرصتها برای اظهار یا دریافت عشق؛ به دست آوردن ابزار آموزشی برای اخذ تصمیمات عقلانی یا دست کم آگاهانه؛ و تأمین عرصه‌هایی رها از مداخلات خارجی به هنگامی که تصمیمهایی می‌گیرند که به خودشان یا دیگران زیان نرساند، تمایز قایل شود.

حمایت یا فعال کردن هر یک از این علایق توجیهی است که برای تفویض حق به انسانها کفایت می‌کند. این نکته بسیار مهمی است، زیرا راهبردی از مجموعه حقوق ارائه می‌دهد. بدیهی است، اگر مردم را به عنوان واحدهایی با خصوصیات گوناگون تلقی کنیم، فقط هنگامی تعالی خواهند یافت که همه حقوق بشری منسوب به آن واحدها تضمین شده باشد. با وجود این، هر انسانی را که بتوان نشان داد که دست کم دارای یکی از آن صفات باشد، یک دارنده حقوق است، زیرا هر یک از این صفات یا مجموعه آنها برای عملکرد او اساسی است. توجه کنید به حقوق هر کودک نوزاد. بدیهی است، آنان قادر به گزینشهای آگاهانه عقلانی یا عملکردی به عنوان موجودات صاحب اختیار نیستند. بنابراین در آزمون کار و اختیار توانایی دارندگی حق مردود می‌شوند، زیرا آنها در هیچ معیار معنی‌داری، هویتها و موجودیتهای اخلاقی نیستند. برخی از

فیلسوفان اخلاقی می‌کوشند با تلقی کودکان نوزاد به عنوان هویت‌های بالقوه اخلاقی از این مشکل بگریزند. اما این یک استدلال ضعیف است. اگر امکان بالقوه برای رفتار اخلاقی و عقلانی موجبی برای حق می‌شد، قطعاً گروه‌های دیگری از انسانها را، از قبیل افراد عقب مانده ذهنی، که حتی چنین امکان بالقوه‌ای را هم ندارند محروم می‌کرد. از این رو رویکرد کار / اختیار عملاً می‌تواند حیطة حقوق فردی پیشنهادی را کاهش دهد. به هر تقدیر اگر راهبرد خود را اصلاح کنیم و جماعتی صاحب حق را به عنوان جماعتی که قابلیت درد و رنج داشته باشد تعریف کنیم، در این صورت حق بهره‌مندی از حمایت و حفاظت در مقابل این شرایط زیانبار و مُخلّ حیثیت بشری و یا اگر از لحاظ بشری امکان‌پذیر باشد، حق تسکین و تخفیف آن موضوع اصلی می‌شود. نتیجه این امر تغییر حدود و حیطة آن جماعت است. در این صورت مسأله‌ای درباره شمول کودکان کوچک و همچنین مردمان عقب‌مانده ذهنی وجود نخواهد داشت، اما شاید ناچار شویم همه مخلوقات ذی شعور را در شمول آن قرار دهیم. مقصود این نیست که بپذیریم صفات اخلاقی برای کسانی که آنها را به نمایش می‌گذارند — یعنی همه اشخاص بالغ عادی، به یک اندازه نیازمند حمایت حقوق [فردی] نمی‌باشند. برعکس، این امر رویکردی کثرت‌گرا نسبت به حقوق [فردی] عرضه می‌کند که حمایت و فعال‌سازی صفات انسانی مهم را به حد کمال و اکثر می‌رساند [۴۵]. یک فرد نیاز خواهد داشت فقط یک آزمون شایستگی از میان آزمونهای ارائه شده بگذراند تا به عنوان یک دارنده حق کسب صلاحیت کند.

درباره جنینها چه موضعی اتخاذ می‌شود؟ فاینبرگ حق دارد که می‌گوید پرسش اینکه آیا جنین دارای حق است در بدو امر معیاری نیست بلکه مفهومی است [۴۶]. این امر نیز گرد موضوعات استعداد اخلاقی، نیازهای جسمانی و به طوری عام‌تر به گرد منافع چرخ می‌زند. تمایز میان وضعیت بهره‌مندی از حق توسط نوزادان و جنینها فقط مربوط به دوران اولیه تحولات جنینی است که زندگی مستقل در خارج از بدن مادر قابل دوام نیست (هرچند پیشرفتهای جدید پزشکی آن مرز را به عقب رانده است). به این دلیل است که سقط جنین موجب چنین چالش پیچیده‌ای نزد تحلیل‌گران حقوق [فردی] می‌شود. آنهایی که منکر زنده بودن

جنین تازه تشکیل شده هستند برای آن حقی قایل نخواهند بود. اما آنهایی که معتقدند جنین وجود و هویتی است زنده شاید باز هم به یک اندازه برای آن مدعی حق نباشند. آنان وقتی می‌کوشند به شناسایی منافع و مصالح مشخصی بپردازند که یک جنین می‌تواند داشته باشد، ممکن است با مشکلاتی مواجه شوند؛ حتی بیش از مشکلاتی که در مورد نوزادان با آن مواجه می‌شوند که تقریباً همه آن‌گونه منافع و مصالح را می‌توان به عنوان بالقوه تعریف کرد؛ به عبارت دیگر، نفی و انکار آنها به صورتی روشن و صریح موجب زیان و زحمت آن و قطعاً مانع اظهار و بیان استعدادهای انسانی نخواهد شد. اما اکنون فرض کنیم که حق بنیادی حیات که برای جنین ادعا می‌شود حق حیات مادر را تهدید کند. در این صورت زندگی یک موجود، به طوری غیرعادی، در حد پایین‌ترین رابطه با زندگی موجود دیگر قرار می‌گیرد. با قائل شدن حقوق [فردی] برای جنین ارائه راه حل برای مسأله را غیرممکن می‌کنیم؛ هر تصمیمی گرفته شود منطقاً تصمیمی به دلخواه و مستبدانه است، و ملاحظات عملی بیگانه نسبت به نظریه حقوق [فردی] بر آن حاکم خواهد شد. بدین ترتیب بسط ظاهراً بشردوستانه حقوق [فردی] به جنینها به طوری تضادآمیز می‌تواند حقوق [فردی] سایر دارندگان حق یعنی مادرانشان را ضایع کند.

اکنون می‌توانیم بحث را فراتر ببریم. با توجه به آنچه در بالا گفته شد، دلیلی ذاتی وجود ندارد که چرا حقوق [فردی] باید بر مبنای خصوصیات **منحصراً** بشری قرار داشته باشد، و نیازی تحلیلی هم به تفکیک مؤکد انسان از دیگر گروه‌های بالقوه دارنده حق وجود ندارد. در حالی که نظریه پردازان سیاسی و اجتماعی به طوری قابل درک به شدت روی انسان و در نتیجه روی حقوقی که انسانها می‌توانند داشته باشند متمرکز می‌شوند، برایشان دلیلی وجود ندارد که منکر وجود تداخلی میان انسانها و غیرانسانها شوند. مثلاً استعداد یا احساس درد و رنج موردی است که هم در انسانها و هم در خرگوشها وجود دارد. و این امر موجب نمی‌شود که احساس خرگوشها نتیجتاً کم‌بهاتر از احساس انسانها به شمار رود، زیرا صرفاً احساسی انحصاری نیست. به علاوه، چون استعدادهای عملی نوزادان و خرگوشها کمتر از استعدادهای نوزادان و بالغان مرزبندی و تفکیک می‌شود، اگر برای نوزادان حقوق [فردی] قائل شویم ممکن است برای خرگوشها نیز

ادعای حق کنیم. این بحث با گرایشی مخالف که در میان نظریه پردازان حقوق [فردی] مطرح است تفاوت دارد آنان معتقدند انسانها وظایفی نسبت به حیوانات بر عهده دارند، اما حیوانات فاقد حقوق هستند. جای شگفتی نیست که آن گرایش در نظریه پردازان حق انتخاب شاخص است که البته می‌توانند به این حقیقت اشاره کنند که حیوانات نمی‌توانند اعمال خودمختاری نمایند، و نیز همراه با انسانها جوامع اخلاقی تشکیل نمی‌دهند [۴۸]. ممکن است آنان هزینه‌های اطلاق حقوق فردی بر قابلیت یا استعداد جسمانی احساس درد و رنج را به طوری غیرقابل قبول بالا تلقی کنند زیرا این استعداد میان انسانها و حیوانات تفات قائل نخواهد بود، و از یک حق به عنوان مطالبه و ادعایی ارزنده که متضمن آگاهی هوشیارانه است مایه خواهد گذاشت؛ خلاصه آنکه، سلسله مراتب ارزشی را که فقط انسانها را به عنوان دارندگان صفات ویژه و برتر در رأس خود قرار می‌دهد به تحلیل خواهد برد و به تعالی و تشویق یک حق به عنوان یک حرمت بی‌بدیل سزاوار انسان آسیب خواهد رساند.

در پرتو رویکرد جامع‌تری که در اینجا نسبت به حقوق [فردی] پذیرفته شده نتایج دربیج کردن آن از حیوانات شگفت‌آور است. از این کار چنین برمی‌آید که خصائص و استعدادهایی که حیوانات دارند به عنوان یک حق سزاوار حمایت نیستند تا جایی که اگر در استعدادهایی با انسان اشتراک داشته باشند نیز نمی‌توان برایشان ادعای حقوق کرد. بنابراین حیطة کیفیات و استعدادهایی را که انسانها می‌توانند حمایت آن را به عنوان یک حق مطالبه کنند کاهش می‌دهیم.

نهایتاً اظهار عقیده‌ای است درباره مفهوم و تصور تجدیدنظر شده ذات و طبیعت بشر که از این بحث حاصل می‌شود. صحبت درباره حقوق بشر به جای حقوق طبیعی یعنی مرتبط کردن حقوق [فردی] با ذات و طبیعت بشر به شیوه‌ای غیرسنتی. این مطلب دلالت بر این ندارد که حقوق بشر به طوری کاملاً آراسته به مفهومی عینی، یا حتی دقیقاً تعریف شده‌ای، از طبیعت و ذات بشر برمی‌خیزد. طبیعت بشر به خودی خود، در همه جنبه‌هایش، به همان اندازه حاصل برداشت و تفسیر انسانی است که حاصل فرایند زیست‌شناختی، شیمیایی و زیست‌محیطی است، هرچند برخی صفات در طی زمان پایا تر هستند.

در این درک بسیار مهم، طبیعت بشر که حقوق [فردی] برپایه آن وضع شده است خودش همیشه به عنوان استنباط و برداشتی زاییده ذهن بشر باقی خواهد ماند، و حقوق [فردی] هرگز صرفاً به بندها یا بسته‌هایی از شایستگیها و نیازهای بشری که ما را به عنوان موجوداتی زنده مطرح می‌کند قابل تنزل نخواهد بود. و با اینکه، چنان که دیدیم، لزومی ندارد که حقوق [فردی] فقط از قابلیت انتخاب حمایت کند، با این حال این نکته درست است که در ادراک ثانویه هم وجود و هم محتوای حقوق [فردی] همیشه درباره انتخاب بشر مطرح خواهند بود.

## طبیعت بشر، توسعه و جامعه

ظهور تاریخی حقوق [فردی] به طوری گریزناپذیر متصل بود به پدید آمدن فردگرایی. اما در حالی که مفهوم فرد خود دچار دگرگونیهای مهم شد، حقوق وابسته به فرد نیز تغییراتی موازی را تجربه کرد. فرد به عنوان واحد تحلیل برجای ماند اما پیچیدگیهای بیشتری در سه بعد کسب کرد: به عنوان دسته یا بسته‌ای آمیخته و چند وجهی، به عنوان تابعی از یک الگو و سرمشق تکامل‌یابی و بلوغ، و به عنوان آمیزه و در هم بافته به شیوه‌های مهم و برجسته با گروهها و جوامع.

در فصل پیش به نخستین بُعد از این شالوده سه بعدی حقوق بشر پرداختیم: یعنی دیدگاه چندوجهی طبیعت بشر. اشاره شد که همه صفات بشری، و نه فقط صفاتی که در انحصار انسانها هستند، مستلزم بررسی و توجه‌اند، و ترجیح یک وجه بر وجه دیگر اختیاری است و درکی کامل از حیطه نیازها و استعدادهای بشری نظریه بسط یافته حقوق [فردی] را تأیید و حمایت می‌کند. در این فصل به دو بُعد دیگر می‌پردازیم که در آن طبیعت یا ذات بشر و ساختار اجتماعی را می‌توان تحلیل کرد.

یک بُعد مربوط می‌شود به تفسیر و برداشتی تکاملی از طبیعت بشر؛ دیگری مربوط می‌شود به نظریه‌های گوناگون اشتراکی مسلکی. آنچه در پی خواهد آمد دیدگاهی است متحول نسبت به دیدگاه یک بعدی در ادبیات جاری حقوق [فردی]. هرچند، همان منظور استخراج فرضیات ایدئولوژیک بر پایه بحث و استدلال حقوق [فردی] برجاست. در حالی که این فرایند قطعاً به سوی افشای تصورات سلسله مراتبی، آماری، غیر اشتراکی‌گرایانه از طبیعت بشر

جهت‌گیری خواهد شد، به همان اندازه شامل حال بحثی خواهد بود که مطرح می‌کنم. لذا این بحث از هیچ بحث دیگری «درست‌تر» یا «راست‌تر» نیست. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که این بحث جایگزینی است ظاهراً موجه، جایگزینی که می‌توان آن را با سخت‌گیری و دقتی عالمانه که کمتر از رقیبانش نیست بیان کرد، و جایگزینی است که نهایتاً — همچون همه نظریه‌های اجتماعی — باید از روی جذابیت عقلانی و فرهنگی‌اش مورد قضاوت قرار گیرد. در واقع، قابلیت دستیابی به بیش از یک مبنا برای نظریه‌های حقوق [فردی] به خودی خود یک مزیت کثرت‌گرایی است که جوامع آزادی‌خواه [۱] به آن احترام می‌گذارند.

### توسعه

از آنجا که نظریه‌پردازان حقوق [فردی] در قرن هفدهم از مُدلها یا الگوهای ساکنِ طبیعت بشر استفاده می‌کردند، قرن هجدهم، با نظریه‌هایش درباره پیشرفت و قرن نوزدهم، که در آن چشم‌اندازهای تکاملی الزام‌آور به آن نظریه‌ها پیوند زده می‌شد، شاهد پدید آمدن تصویری از فرد بودند که قویاً توسعه‌یابنده، گاهی غایی و گاهی حتی جبرگرا بود. در ریشه این دیدگاهها اعتقادی وجود داشت که نزد یونانیان کاملاً شناخته شده بود. اما اکنون برای ذائقه‌ها یا سلائق فرهنگی، نظریه‌های اجتماعی و دلالت علمی روز دوباره مورد استفاده قرار گرفته است، حاکی از اینکه آشکار شدن یک سلسله صفات برای فرایندهای طبیعی پیشرفت که انسانها از آن برخوردار هستند، اصل و محور است. در بخش جبری‌تر آن استمرار، احتمالاً فرد نقش مهمی در این فرایندها برعهده نداشته است، به طوری که موضوع حقوق [فردی] موضوعی برجسته و نمایان نبود. اما وقتی موضوع پیشرفت و تکامل به عنوان امری پایان‌ناپذیر، بازتابی از سبک زندگی فردی همچنین نیازهای نوع بشر تلقی شد، توافق حاصل شد که خاموش کردن چنان پیشرفت و بلوغی، یا حتی تجدید جهت دادن مصنوعی به آن، می‌تواند موجب آسیب قابل توجهی بر افراد شود و همچنین به چشم‌اندازهای جوامع ایشان زیان برساند [۲]. به ویژه، مفهوم آزادی طوری تجدید و تعریف شد که قابلیت مستمری را برای بیان و اعمال طبیعت توسعه‌گرای فرد شامل

شود، و هرگونه مانع و محظوری در برابر چنین توسعه‌ای، خواه ناشی از اعمال عمدی و خواه غیرعمدی بشر باشد، یا در اثر عوامل غیرانسانی، به عنوان اجبار و فشاری بر استفاده آزاد از قابلیت‌های طبیعی تعبیر می‌شد. چون آزادی در مفهوم قدیمی ترش یعنی عدم مداخله در اعمال یک شخص حقی کاملاً تثبیت شده بود، این ایده‌های نو به گسترش تصور حقوق [فردی] در سمت و سوی مهم کمک کرد.

جدایی و انحراف از فردگرایی به مؤثرترین وجه در کتابی که زمانی بسیار شایع بود، اثر فیلسوف اسکاتلندی، ریچی<sup>۱</sup>، با عنوان **حقوق طبیعی** انجام شد. نقد ریچی از حقوق طبیعی به خاطر تجدید ارزیابی اخلاقی و سودمندی‌گرایانه‌اش از نوع طبیعت بشری که در آن نظریه حرمت یافته بود، هنوز در یادها مانده است، اما او به طوری ریشه‌ای و قاطع به معرفی همه ابعاد فوق‌الذکر کمک کرد. در موضوع توسعه، علاقه شدید ریچی به نظریه تکاملی چیزی را که او به عنوان دلیلی تجربی برای نظریه‌های پیشین پیشرفت تلقی می‌کرد در اختیارش گذاشت. ریچی می‌نویسد: «فقط با پیشرفت زمان است که استعدادهاى طبیعی یک فرد یا یک جامعه را کشف می‌کنیم.» توسعه آن استعدادها می‌بایست در پایان آن وضع منظور می‌شد — که از آن به جامعه‌ای عقلانی نیز تعبیر می‌کرد [۳].

این حق برای تحول و پیشرفت طبیعت شخص البته می‌تواند تفسیرهای متعدد داشته باشد. برخی نظریه‌پردازان عاملی مداخله‌گر را معرفی خواهند کرد، یعنی اینکه چنان پیشرفتی، نه فقط به صورت جسمانی و مادی بلکه به صورت ذهنی و اخلاقی و عاطفی نیز از لحاظ ناوابسته بودن به اراده بشر طبیعی و حتمی است. دیگران با دیدی مثبت‌تر، آن تحول را همانند تابعی از اعمال اراده خود فرد یا آنچه سرشت و شخصیت نامیده می‌شد، از روی اختیار می‌دانند. بنابراین هر دو گروه در حق آزادی از هرگونه مداخله در آن فرایند شریک خواهند بود؛ یعنی رهایی از مداخله‌ای که صرفاً شرایط چنان پیشرفت سودمند و مطلوبی را خراب می‌کرد. بنابراین آنها روی دیدگاه اختیار و عمل درباره حقوق [فردی] به یک نقطه مشترک می‌رسند، و آن گونه

آزادی و رهایی از مداخله را به عنوان پیش شرطی تلقی می‌کنند برای به کار بردن آن قابلیت‌های بشری که این دیدگاه آن را تسهیل می‌کند. از این رو آن حق آزادی منفی نسبت به هرگونه حق دیگری که انسانها مطالبه می‌کنند اولویت دارد.

بدون تردید مداخله بشر ممکن است به طور منفی بر روند پیشرفت لیاقتها و تواناییهای اصلی بشر اثر بگذارد. اما این امر منطقاً تحمیل نمی‌شود. کمک مداخله به پیشرفت نیز به همان اندازه قابل درک است. در واقع، اگر مقصود از حقوق بشر ضمناً تأمین فرایند بنیادین تحول بشر باشد، و اگر بر چنان تحولی فقط از طریق میسر ساختن اقدام دیگران بتوان تأثیر گذاشت، در این صورت موردی وجود دارد برای حق نسبت به هرگونه کمک و همکاری که برای افراد لازم است تا به بلوغ و پیشرفت نایل گردند. این موضوع بر مداخله آزادانه یا پدران نیز دلالت ندارد. بلکه، حقوق [فردی] نسبت به آزادی و رفاه، هر طور و هر گاه مناسب باشد، به طور موازی قرار خواهند گرفت تا تحقق و رشدیابی استعداد نهانی بشر را تأمین کند.

مفهوم رشدیابی که بسیار به کار رفته است خود بازتاب پدید آمدن چندین نظریه پیچیده تحول و توسعه بشر — از لحاظ فرهنگی، اجتماعی، عقلانی و فلسفی — طی دو قرن گذشته، و جامعیت فزاینده آنها است. مثلاً فاینبرگ، در درون طبیعت بشر «گرایشهای پنهان، سمت و سوی پیشرفت و تکاملهای طبیعی» را می‌یابد. او رشدیابی یا شکوفندگی را به گل دادن، پیشرفت کردن و پخش شدن، و پیشرفت یا فرایازی منافع را به اجرای هماهنگ آنها ربط می‌دهد [۴]. گریفین انتخاب میان حقوق [فردی] را به عنوان امری لازم برای موقعیت بشر و لازم برای رشدیابی بشر — زندگی بشر و زندگی خوب بشر — معرفی کرده است [۵]. مورد نخست تصویری ساکن از طبیعت بشر را فرض می‌کند و می‌تواند مستلزم حداقل حقوق مشارکت سیاسی و آزادی عقیده باشد؛ مورد دوم، یعنی عقیده تحول یابنده یا تکاملی، مشخصاً برای صفات متحرک بشر، مانند حق آموزش یا حق دسترسی به مواد غذایی، تدارک می‌بیند.

این دیدگاه انعطاف‌پذیر درباره حقوق قابلیت ارتجاع یا خاصیت فنری صفاتی را که در بردارد منعکس می‌کند. در ابداع تحرک تاریخی این دیدگاه مزیت مهمی نهفته است که آن را از

کهنه شدن سریع محفوظ می‌دارد، که تا جایی که می‌دانیم منظورش تغییرات بشر است. زیرا انسانها نه فقط می‌توانند قابلیت‌های تازه‌ای بروز دهند، بلکه می‌توانند قابلیت‌های پیشین را فرو بگذارند، یا ممکن است استعدادها یا قابلیت‌هایی را حفظ کنند که ما دیگر نمی‌خواهیم برای آنها به عنوان حقوق [فردی] حرمتی قایل باشیم، مانند قابلیت برده کردن زندانیان. مانعی بزرگ بازتاب ترس از این است که زندگی خوب بیش از حد بسیط و جامع است و حقوقی را که مطالبه می‌کند بسیار گسترده و محتوای آن حقوق نامحدود است. در سمت فردگرایی طیف ایدئولوژیک اعتراض می‌شود که حقوق [فردی] نسبت به «همه نیازهای مصرفی» در حقوق دیگران برای پیگیری برنامه زندگی‌شان «به طور افراط‌آمیز مداخله می‌کند» زیرا از آنها خواهد خواست که بسیاری از مواهبی را که در حال حاضر دارند باز توزیع کنند [۶]. بار دیگر نیازها به نام خواسته‌ها مورد چالش قرار می‌گیرند. در سمت جمع‌گرایی طیف ایدئولوژیک عکس آن صادق است، که در آن حقوق [فردی] نسبت به حداکثر خواسته‌ها، حتی اگر آن خواسته‌ها مستقیماً به رفاه دیگران آسیب نرسانند، به نام نیازها مورد چالش قرار می‌گیرند [۷].

ابهام و تردیدآمیز بودن حقوق [فردی] که ظاهراً از روایت بسط یافته مواهب و مصالح ضروری و لازم حاصل می‌شود برخی از نظریه‌پردازان را به این شکوه وا می‌دارد که مفهوم یک حق قوه تمیز و تشخیص خود را به کلی از دست می‌دهد، زیرا در این صورت عملاً همه مواهب و مصالحی که به رشد و تعالی بشر کمک می‌کنند می‌توانند به عنوان یک حق مطالبه و ادعا شدند [۸]. این ایراد بیش از آنکه نظری باشد عملی است. در منطق مفهوم و تصور حقوق هیچ شرطی وجود ندارد که آن را از پوشش دادن حجمی نامعلوم و حیطة‌ای غیرقابل پیشبینی از منافع که انسانها در مرحله‌ای برای رشد و تعالی خود مهم و اساسی خواهند دانست، باز دارد. حتی حق عملکرد کافی و مناسب، به جای پیشرفت و تعالی، در حالی که مفهوم کافی و مناسب بودن به همان گونه قابل کش دادن است، موجب هوشمندتر شدن ما نمی‌شود. ایده‌های مربوط به حداقل سطح زندگی محترمانه در ۲۵۰ سال گذشته دگرگونی‌های بزرگی یافته است. تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که حیطة‌ها و عرصه‌های حقوق [فردی] کمتر از آن خواهد بود که

برای پیشرفت و تعالی کامل لازم است.

با این حال، خطری عملی وجود دارد که برخی حقوق ممکن است مطالبات تحمل‌ناپذیری را بر منابع یک جامعه تحمیل و بدین ترتیب آن مفهوم و تصور را بی‌ارزش کنند. ما هم‌اکنون شاهد رقابت بر سر منابعی هستیم که با حق بهداشت فراهم می‌آید و مسائلی که به توزیع آن حق مربوط می‌شود. جراحی‌گران بهای قلب سرمایه و نیروی کار قابل دستیابی به دارو و پزشکی متعارف‌تر را محدود می‌کند. امکان‌پذیری و رعایت مُد روز به جای پایبندی به اصول، اعمال آن گونه حقوق [بهداشتی] را محدود می‌کند. اما این مطلب ربطی به این ندارد که آیا تصمیمات ما از لحاظ کیفی صحیح است یا بر پایه‌ی درجه‌بندی آن مزایای بهداشتی است که سزاوار حمایت حقوق است. پیچیدگی‌های همراه تمایز میان به اصطلاح بهداشت پایه و بهداشت تجملی بخشی از گنگی و مقایسه‌ناپذیری در مقابل مسئله‌ی مبادلات هستند که در فصل ششم به آن خواهیم پرداخت.

از این مسائل نمی‌توان چشم پوشید. اما اگر حقوق [فردی] را به عنوان مفاهیمی منطقی‌نامعین و مبهم ارزیابی نکنیم، بلکه آنها را برپایه‌ی توسل قابل تعدیل و تنظیم و مرتبط با فرهنگ و دانش به جنبه‌هایی از طبیعت بشر که می‌دانیم به پروراندن و حمایت ویژه نیاز دارند، به اجرا بگذاریم، این گونه مسائل را می‌توان تخفیف و تسکین داد. اگر موضوعی از لحاظ نظری قطعیت نداشته باشد باید میان رها کردن آن و پیدا کردن یک راه حل جایگزین یکی را انتخاب کنیم. از آنجا که در این مورد، تحلیل فلسفی راه حلی ارائه نمی‌دهد، و از آنجا که به منظور عملکرد کارآمد یا حتی ناکارآمد در حداقل یک جامعه راه حلی لازم است، باید در جستجوی الگوها و سرمشق‌هایی از روی رفتارهای فرهنگی و اجتماعی باشیم که به عنوان رفتارهایی عقلانی و اخلاقی شناخته شده باشند. اگر مدل یا الگوی پیشرفت بر آن مبنا و مسیر معقول باشد می‌تواند تصویری پویانه درباره‌ی حقوق [فردی] پدید آورد که اصولاً در مورد جوامعی تحمل یا تأیید می‌شود که منابع خود را به طور منصفانه میان آن دسته از حقوق [فردی] که ظاهراً دارای فوریت عملی هستند تقسیم می‌کنند. اما نباید فوریت عملی را با قضاوتی نهایی درباره‌ی اولویت‌های حقوق فردی اشتباه کرد [۹].

## جامعه

در سالهای اخیر نقش گروهها در نظریه حقوق [فردی]، و به همان نسبت، درباره آنچه «حقوق جمعی» نامیده می‌شود، شناخته شده است. اکنون درک اینکه جوامع متشکل از گروههای قابل شناسایی هستند که می‌توانند دارای حقوق باشند، یا ممکن است ملزم به تأیید و تقویت آن حقوق شوند، امری است عادی و پیش پا افتاده. این گروه شامل خانواده‌ها، گروههای قومی و اتحادیه‌های کارگری است. به طوری که گاستین<sup>۱</sup> گفته است، «قوای محرکه یا انگیزشهای سیستم یا سامانه جمعی معنا و اهمیتی از آن خود کسب می‌کنند. این تصور که گروهها فقط باید دارای آن حقوقی باشند که اعضای تشکیل دهنده آنها از آن برخوردارند افسانه‌ای بیش نیست» [۱۰]. پسزمینه مسلکی یا ایدئولوژیک نسبت به این رویکرد این است که کثرت‌گرایی معیار و میزانی اجتماعی است که در آن انجمن آزاد ابزاری مهم و حیاتی برای بیان و ابراز وجود بشر است» و در آن قدرت سیاسی و منافع و علایق اجتماعی با متعادل کردن سنگر ساکن منافع گروهی با رقابتی پویا از سوی گروهها بر سر اهداف ملی به پیش برده می‌شوند. اما این رویکرد نسبت به گروهها با ثبات و پایداری غربی گروهی را که شامل همه آنها می‌شود، یعنی جامعه، را به طوری عجیب حذف می‌کند. دلیلی برجسته برای چنین حذفی این است که کشور و جامعه همیشه به طور روشن از یکدیگر متمایز نیستند. آن خصومت سنتی را که نظریه پردازان حقوق [فردی] نسبت به کشور، به عنوان ابزار قدرتی که افراد عضو خود را تهدید می‌کند، ابراز می‌نمایند، بی‌جهت به جامعه نیز بسط داده شده است، در حالی که کشور فقط تجلی سیاسی جامعه است. به علاوه حقوق گروههای کوچکتر در عرصه حقوق مدنی به طور بسیار عادی و معمولی، به عنوان حقوق جمعی مورد مطالبه و ادعا «علیه دخالت غیرعقلانی حکومت» مورد بحث قرار گرفته است [۱۱]، هرچند حقوق اقلیتها می‌تواند به همان اندازه علیه عملکردهای اجتماعی و فرهنگی به طور کلی جهت داده شود. برعکس، مفهوم جامعه جهانی دارد زمینه پیدا می‌کند، به خصوص با استناد به حقوق معاش اولیه که افراد در برابر بشریت مطالبه می‌کنند، هرچند مخاطب اصلی

1. Gostin

آن مطالبات کماکان دولت‌ها یا کارگزاربهای داوطلب هستند.

حس و درک دیگری که حقوق جمعی با آن تعبیر و تفسیر شده در واقع ارتباط دارد با کلیت اجتماعی بزرگ‌تر، در عین حال به ارتباط خود به رسم و شیوه فردگرایانه ادامه می‌دهد، و در عرصه پدیداری ادبیات منافع و مصالح اجتماعی یافت می‌شود. یک خیر و مصلحت اجتماعی مصلحتی است که وقتی توزیع می‌شود در دسترس و مورد استفاده هر عضوی از جامعه قرار می‌گیرد. یک مثال می‌تواند هوای آلوده باشد. عامه یا جامعه، صرفاً به عنوان مجموعه‌ای از افراد به تصور می‌آید که همه آنها مشمول پیشبینی و تدارک آن مصالح اند، و به عبارت دقیق‌تر آن گونه منافع و مصالح را نمی‌توان به عنوان «حقوق جمعی ذاتی» مطالبه کرد [۱۲]. این رویکرد نمی‌تواند به طوری مؤثر از عهده تبعیض علیه افرادی برآید که با آنها به جای افراد به عنوان اعضای گروهی غیرمتمايز رفتار می‌کند — مثلاً سیاهان آمریکا. این صفت که آنها را در آن سهم ساخته‌اند، هر قدر هم ناچیز باشد، طوری طرح شده است که آنها را به عنوان یک گروه انگشت‌نما، و شخصیت‌های فردی آنان را پایمال می‌کند. بنابراین اگر درباره گروه‌ها با درکی بسیار متفاوت از بهره‌مندان جمعی مصالح و منافع صحبت شود امری متعارف و عادی است.

این موضوع تا حدودی، اما نه به اندازه کافی، در مسیر تصور و ذهنیت جامعه پیش می‌رود که با فراخوانش از جامعه نه به عنوان جمع و انبوه افراد بلکه به عنوان موجودی اهل تعامل، جامعه‌مداری بشر را بازتاب می‌دهد و تعالی می‌بخشد. در فصل سوم ملاحظه کردیم که جوامع پیوسته در بحث‌های حقوق بشر دخالت می‌کنند، و این دخالت یا از طریق پرسشی درباره پیروی از عقیده یا قاعده کلی است، یا به عنوان موضوعاتی است که حقوق [فردی] را می‌توان علیه آن مطالبه کرد، یا صرفاً به عنوان واسطه یا قرینه و زمینه است که از طریق آن افراد حقوق خود را به مشارکت می‌گذارند و اعمال می‌کنند. اما تصور و ذهنیت جامعه می‌تواند در سطحی عمیق‌تر از آنچه ادعای اصولی و بنیادی «انسان حیوانی اجتماعی است» ایجاب می‌کند، وجود داشته باشد. در حقیقت این ذهنیت می‌تواند در دو سطح وجود داشته باشد. سطح یا

روایت نخست یا ضعیف‌تر مدعی است که وفاق و همدردی متقابل و «به هم وابستگی»، مردم را به سوی همکاری رهنمون می‌شود، به طوری که توسعه و تحول و بیان و نمود فردی بدون تقویت و حمایت و پروراندن به وسیله دیگران امکان‌پذیر نیست. سطح یا روایت دوم یا قوی‌تر مدعی است که انسانها موجوداتی هستند که جوهر آنها در عضویتشان در گروه نهفته است. بدین ترتیب تأکید تحلیلی به سمت طبیعت گروه و جنبه‌ها و صفاتی که گروه ابراز می‌کند و تأثیر آن بر نهاد و بنیه و اعمال اعضای گروه تغییر جهت می‌دهد [۱۳].

پیش از آنکه تفاوت‌های میان این دو روایت را بررسی کنیم، اجازه دهید به شباهت‌های آنها بپردازیم. یکی اینکه چنین نظریه‌هایی ممکن است به طوری قابل درک برای حق نقشی کاهش یافته قائل شوند. اگر «به هم وابستگی» جنبه‌ای عادی از سازمان اجتماعی و علاقه و توجه متقابل حقیقی از روانشناسی و تمایل و اختیار بشر باشد، خطر بالقوه فرد نسبت به فرد که نظریه‌پردازان اختیارگرای آزادی منفی علیه آن هشدار می‌دهند ممکن است به جای آنکه یک قاعده تلقی شود، یک استثنا باشد. در نتیجه، حقوق [فردی] را نمی‌توان در وهله نخست به عنوان حمایت از اعمال آزاد افراد در مقابل مداخله دیگران توجیه کرد زیرا، همان طور که دیده‌ایم، چنان مداخله‌ای ممکن است برای عملکرد آن افراد سودمند و مطلوب و گاهی لازم باشد. البته انسان باید از تاب خوردن و نوسان در جهت مقابل احتیاط کند. کسانی که به جامعه مدار بودن بشر بیش از اندازه بها می‌دهند ممکن است نهایتاً منظور اصلی یعنی «حقوق فردی» را هم منکر شوند، و در عوض به خیراندیشی بی‌حد و کران، عقلانیت و توجهی تأکید کنند که گروه‌های بشر و جوامع نسبت به اعضای خود ابراز خواهند کرد. پیروان تفکر مدینه فاضله یا ناکجاآباد، آنارشیزم و همچنین تمامیت‌خواه می‌توانند چنین مسیری را در پیش گیرند، و بدین ترتیب بحث را از معرفت‌ها و مقیاس‌های لیبرال اومانیزم یا انسان‌گرایی آزادی‌خواه منحرف کنند.

باتوجه به آنچه در بالا گفته شد، اشتراکی‌گرایان مفهوم و تصویری را از ساختار اجتماعی وارد بازی می‌کنند که فرد را به جای ذرات یا اتم گونه‌های جدا و مجرد به صورتی اصولاً تعامل کننده تلقی می‌کنند، به طوری که حقوق چشم‌پوشی نه حقوق مطلق می‌شود و نه حقوق استناد

به ظاهر یا موجه بودن در آغاز امر. مقصود مجادله بر سر این نیست که توجه به اهداف فرد برای اشتراکی گرایان آزاداندیش اهمیت اساسی ندارد، بلکه برای اشاره به این است که هم چشم‌پوشی و هم مداخله می‌تواند برای ترویج و تعالی چنان اهدافی مورد استفاده قرار گیرد. اشتراکی گرایان حقوق را به پیشبرد جنبه‌هایی از طبیعت بشر پیوند می‌دهند که برایش بیشترین ارزش را قایلند، یعنی جنبه‌هایی که قطعاً از دسترسی به همه ثمرات زندگی اجتماعی منتفع خواهد شد.

هابهاوس<sup>۱</sup> به عنوان یک نظریه‌پرداز آزادی‌خواه می‌گوید: «آزادی فقط یک سوی زندگی اجتماعی است. اهمیت کمک متقابل کمتر از چشم‌پوشی متقابل نیست، بنیادین بودن نظریه اقدام جمعی کمتر از نظریه آزادی شخصی نیست» [۱۴]. به علاوه، تفکر اشتراکی‌گرا بیشتر به مفهوم حقوق رفاهی مربوط می‌شود تا به حقوق انتخاب. با اینکه ارتباطی استثنایی میان حقوق رفاهی و اشتراکی‌گرایی وجود ندارد [۱۵]، در عین حال دو توضیح درباره رابطه احتمالی وجود دارد. نخست اینکه یک نکته عادی و متعارف جامعه‌شناختی این است که نعمتها و برکات طبیعت و جامعه — که مفهوم و درکی کامل از رفاه به نام کل انسانها نسبت به آن ادعا و مطالبه خواهد کرد — فقط با همکاری و تعاون اجتماعی می‌تواند تولید و توزیع شود. دوم اینکه اگر رفاه هدفی باشد که شامل آزادی باشد اما به فراتر از آن بسط یابد، بسیاری از جنبه‌های آن را فقط از طریق مداخله در زندگی افراد می‌توان تجهیز و تدارک کرد.

این مداخله یکی از این دو شکل را به خود خواهد گرفت. شکل نخست ممکن است با عرضه کالا و منافع شامل ورود به مکان یا حیطة فردی بشود. گاهی، مانند مورد مایه‌کوبی اجباری به هنگام بروز یک بیماری مسری، یا غیر قانونی کردن فروش خصوصی اعضای بدن شخص، بدون توجه به عقیده فرد ذی‌ربط بر آن منافع پافشاری خواهد شد. چنان‌که فاینبرگ توجه کرده است، این نکته از روی این پرسش که آیا حقوق [فردی] نسبت به خود فرد در عین حال وظایفی به خود او تحمیل می‌کند، راهی ارائه می‌دهد. او معتقد است که «حقوق فردی» که وظایفی بر دارنده آن تحمیل می‌کند ممکن است به طور متقاعدکننده‌تری به عنوان حقوق

1. L.T. Hobhouse

دیگران در برابر تأیید و حمایت دارندگان حق از حقوق خودشان توجیه شود [۱۶]. از آنجا که آن دیگران مشخص نیستند، این امر می‌تواند مباحثه‌ای اشتراکی گرایانه شود.

شکل دوم مداخله شامل مداخله در اعمال «دیگران»، یعنی عرضه‌کنندگان رفاه است، که رفاه فردی بستگی به آنان دارد. تأکید بر حقوق بنیادین به عنوان منافع و همچنین به عنوان فرصت‌ها نتیجه‌ای از درکی درباره طبیعت بشر است که برای ابراز و بیان خود ضرورتاً بستگی دارد به اعمال دیگران، در مورد آنچه رافائل<sup>۱</sup> آن را دریافت از دیگران می‌نامد [۱۷]. اگر واژه‌های بعضاً اهانت‌آمیز «مداخله» یا «دخالت» با واژه‌هایی چون «همکاری متقابل» یا «به هم وابستگی» جایگزین شوند این امر تا حدی متفاوت به نظر خواهد رسید. چنین تقابل و تعاونی قطعاً از همه حقوق منفی چشم‌پوشی نخواهد کرد، زیرا مکان پیرامون افراد هنوز برای جنبه‌های مهم به کار بردن استعدادها و تواناییهایشان لازم خواهد بود. با این حال، بسیاری از صفات و نشانهای ذهنی، عاطفی و جسمانی نیز بستگی دارد به محیطی اجتماعی، و مستلزم آن نوع حمایتی است که حقوق منفی توان تأمین آن را ندارد. نظریه اشتراکی‌گرا، چشم‌اندازها یا جنبه‌های تحولی و حیطة کامل‌تری از صفات بشری را که در بالا ملاحظه شد بسیار به هم شبیه و یکسان می‌کند. در نتیجه، محدودیتها فقط بر اقداماتی وضع می‌شود که از توانایی بشر برای توسعه و تعالی در ارتباط و پیوند با دیگران می‌کاهد. گذشته از آن، مداخله در [کار] دیگران لزومی ندارد که فضولی و تجاوز باشد؛ این کار می‌تواند به توانایی و قابلیت آنها برای عملکرد جسمانی، ذهنی، عاطفی و اخلاقی کمک کند.

از این دیدگاه جوامع این مسؤولیت را قبول می‌کنند که هر کاری برایشان امکان‌پذیر باشد انجام دهند تا رفاه و آسایش اعضای خود را حفظ کنند و بر آن بیفزایند. نخست اینکه اگر قرار نمی‌بود چنین کنند اعضایشان، با ناتوانی از توسعه و تحول کامل به اتکای خودشان و با نیاز به همکاری با دیگران به منظور اینکه تواناییها یا قابلیت‌های اجتماعی خود را تنظیم و عرضه کنند، چنان که می‌کنند، خصلت و ارزش بشری خود را از دست می‌دادند. بنابراین افراد به عنوان

شرطی برای انسانیت خودشان می‌توانند حق چنین فعالیت اجتماعی را مطالبه کنند. هزینه‌هایی که این گونه حقوق به دیگران تحمیل می‌کند بازتاب صفت ممیزه و حسن تأثیر مسؤلیت متقابل است. به علاوه، چون مردم به ویژه وابسته به جوامع هستند، جوامع مسؤلیتهای سنگینی نسبت به آنها دارند — یعنی مقوله‌ای نظیر روابط والدین و فرزندان بدون عنایت پدرانۀ همراه آن. دوم اینکه بسیاری از فشارها و بازداشتنهایی که بر عمل و تحول و توسعه فرد وارد می‌شود حاصل نابسامانی، اشتباه یا ناشایستگی اجتماعی است. افراد می‌توانند خواهان حق زیان ندیدن به خاطر رویدادهای قابل اجتنابی باشند که به عنوان افراد روی آن رویدادها نظارت یا اختیاری نداشته‌اند، و جامعه ممکن است وظیفه داشته باشد برای چنان رویدادهایی به آنان غرامت بپردازد [۱۸].

سوم، و در اینجا است که وارد مفهوم قوی جامعه می‌شویم که در بالا اشاره شد، یعنی حمایت از حقوق فردی مشخصاً به سود و در خدمت منافع اجتماعی است، از قبیل ماندگاری ملی یا بهداشت و کیفیت نیروی کار قابل دستیابی برای یک جامعه. حتی موردی اجتماعی برای غرامت دهی به افراد به خاطر آسیبهای فراتر از کنترل و اختیار اجتماعی و فردی وجود دارد، مانند خشکسالی و زلزله، زیرا جامعه، بهره‌مند اصلی از توانمندیها و کمکهای اعضای خود است و تقلیل و کاهش آنان جامعه را فقیر خواهد کرد. این تقاضاهای شدید حمایت از سوی دیگران در جایی نزدیک‌تر به طرف سوسیالیست طیف ایدئولوژیک قرار می‌گیرد. این دیدگاه حق مطالبه‌ای را به وجود می‌آورد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر کیفیت زندگی در یک جامعه و از یک جامعه می‌افزاید.

در یک مفهوم ضعیف از جامعه، باز هم به عقیده‌گرین، فقط افراد بهره‌مند از حقوق هستند. عضویت اجتماعی و شهروندی به عنوان شرطی لازم برای آن وضعیت تلقی می‌شود [۱۹]. در روایت ضعیف دیگری، آن خصایل و خصوصیات انسانی که نشانگر رفتاری از لحاظ اجتماعی حمایتگر، و خلاقیت و همکاری باشند خصوصیات انگاشته می‌شوند که سزاوار حمایت ویژه به وسیله حقوق فردی هستند. بسیاری از دانشمندان به این بحث

اشتراکی‌گرایانه‌گرایش و علاقه دارند که معتقد است «یک جامعه متشکل از اعضایش است و چیزی جدا از آنان نیست» [۲۰] که این گرایش چندان بی‌دلیل هم نیست. در همین حال، عضویت در جامعه صفات بشری را به کار می‌گیرد که در خارج از مقوله جامعه نمی‌تواند تحقق یابد، و به طوری قاطع بر عملکرد همراه با همیاری بستگی دارد. تا اینجا، افراد از جوامع خود جدایی‌ناپذیرند. با این حال منافع جامعه قابل‌بازشناسی و انطباق با منافع اعضایش بر روی هم نیست، بلکه فقط با دو نوع منافع قابل‌انطباق است: نخست آن [دسته از] منافع اعضایش که بستگی به اقدام همیارانه اجتماعی و گروهی دارد یا آنکه با رفتار همساز شده قالب‌ریزی و شکل گرفته است؛ دوم، آن دسته از منافع فردی است که پیگیری آنها به جامعه به طور کلی سود خواهد رساند [۲۱]. از این رو صحبت درباره منافع و حقوق اجتماعی یا گروهی که ممکن است دفاع از آنها جنبه‌هایی از تفکر و عملکرد فردی محسوب شود — که جدایی طلب یا خودپرستانه تلقی گردد، — عقلانی و قابل درک است. چون منافع مردم، که از وضعیت وجودی آنها به عنوان اعضای یک جامعه حاصل می‌شود — در محدوده حیطه رفتار و رهبری آنان — به یک نقطه ختم می‌شود و قابل شناسایی و تطبیق است. می‌توان از این منافع، اختصاراً به عنوان منافع جامعه نام برد.

اشتراکی‌گرایی متأخر آمریکایی، مانند عقاید ساندل<sup>۱</sup>، به خط بحث فوق نزدیک است. اما او در حالی که می‌کوشد از این عقیده که فرد در وهله نخست یک گزینش‌گر است بگریزد، در عین حال قرائت یا روایتی از خویشتن را در ذهن دارد که در تفاهم و درکش از خویش با خودهای دیگر شریک است.

در آنچه اینجا درک قوی جامعه نامیده می‌شود، اجتماع خودش به عنوان یک بازیگر و — به طور قطع از لحاظ منظور ما — به عنوان یک دارنده حقوق دیده می‌شود. مهم است که میان این ادعا، و نظریه‌های راجع به حقوق نمایندگان یا کارگزاران اجتماعات، از قبیل نظریه حق الهی پادشاهان یا بحثی آشناتر درباره این که کشورها و حکومتها علیه اعضای اجتماعات خود

دارای حقوق هستند، تمیز قایل شویم. از دیدگاه ظهور تاریخی «حقوق فردی» به عنوان سپری در مقابل عملکردهای خودکامه فرمانروایان، این عقیده که حقوق [فردی] می‌تواند در اختیار وجودهایی غیر از افراد باشد موجب نگرانی قابل درکی می‌شود. مثلاً هامفری<sup>۱</sup> عقیده دارد که چون کشورها بزرگ‌ترین تجمعها و اشتراکها هستند، قایل شدن حقوقی برای آنها که بر حقوق افراد اولویت داشته باشد به منزله سنگین کردن حتی بیشتر کفه ترازو و به زیان حقوق فردی است [۲۳]. این عقیده را به زحمت می‌توان عقیده‌ای حقوقی یا نهادینه دانست. صحیح است که کشورها و حکومتها که قدرت بی‌اندازه اعمال می‌کنند، غالباً حقوق اعضای خود را نقض می‌کنند و ممانعت و کنترل آنان توجیه می‌شود. اما جوامع و نه کشورها، تجمعها و اشتراکهای بنیادین و نهادهایی هستند که انسانها به خاطر کار کردن خودشان در وهله نخست به آنها متکی هستند؛ و این موضوع حمایت حقوق آنان از صفات و خصوصیاتشان می‌باشد که اکنون تشریح خواهد شد. کشورها سازمانهای تخصصی اجتماعی‌ای هستند که نیازها و علاقیشان را نمی‌توان با نیازها و علائق اجتماع یکسان دانست، گرچه، اجتماعهایی که از کشورهای دموکراتیک یا مردم سالار حمایت می‌کنند، آرزومندند حریف و بدیلی تدارک ببینند و کشورهايشان را مسؤول و پاسخگو نمایند.

در واقع، چنان که تاک گفته است، نزد متفکران قرن هفدهم مانند سوآرز<sup>۲</sup> کل یک خلق و ملت را عملاً می‌شود به عنوان یک فرد محسوب کرد که کارگزار و مباشر و نیز سلب کننده آزادی خود باشد. بعدها له‌ولرز<sup>۳</sup> نیز پذیرفت که اجتماعها نیز می‌توانند تابع [یا بهره‌مند] از حقوق باشند [۲۴]. اما این نظریه‌های اشتراکی مسلک، که در عقاید گروسیوس<sup>۴</sup> هم آشکار است، به عقیده تاک حقوق [فردی] را در موقعیتی کمکی و تکمیلی قرار می‌دهند، و او رویکردی را تضمین و قبول می‌کند که نهایتاً حقوق کشور یا جامعه را با حقوق افراد در رابطه جمع صفر [خشتی‌کننده] قرار می‌دهد. اما، بسیاری از متفکران قرن نوزدهم دیدگاه متفاوتی داشتند. ریچی

1. Humphrey

2. Suarez

3. Levellers

4. Grotius

نظریه مشهور گرین را درباره تغییر شکل و استحاله زبان حقوق [فردی] به سوی بسط رادیکال یا ریشه‌ای و اصولی طبیعی بودن حقوق [فردی] ادامه داد. او معتقد است که:

*اگر برخی مطالبات وجود داشته باشد که نتوان آنها را بدون بازداشتن از رفاه و نهایتاً بدون به مخاطره انداختن موجودیت یک جامعه نادیده گرفت، چنین ادعاهایی را با احساسی روشن و قابل درک می‌توان حقوق بنیادین یا طبیعی نامید. این حقوق نمایانگر حداقل امنیت و مزیتی هستند که یک جامعه باید برای اعضایش تضمین کند که اگر با قدری کارآمدی و کفایت آن حقوق را حفظ نکند خطر تجزیه‌اش وجود دارد.*

اظهار ادعاها و مطالبات مشخص اشتراکی‌گرایانه مربوط به طبیعت اجتماع بشری و تأمین کارکرد مناسب آن، در واقع یعنی بقا، پیامی است که باید همراه با حمایت از حقوق فردی دریافت. چشم‌انداز ایده‌آلیسم فلسفی — یعنی فرد در جامعه و متعلق به جامعه — منادی مقوله دوگانه خطابه حقوق بشر است که به طوری چشمگیر به شالوده‌ریزی تفکر رفاه مدارانه قرن بیستم کمک کرد.

در حالی که تحلیلگران متجدد حقوق فردی غالباً ریچی را به عنوان یک منتقد قاطع و نافذ حقوق طبیعی تأیید می‌کنند، غالباً نقش او را به عنوان تنظیم‌کننده یا قاعده‌مندکننده ترکیبی مهم میان نظریه حقوق [فردی] و نظریه سودمندی‌گرایی نادیده می‌گیرند. نظریه اخیر به عنوان جنبه‌ای مسلط از تفکر جدید رفاه باقی ماند زیرا از جنبه‌های بتنامی به شدت فردگرایانه خود، و همچنین از حساب کمی و فرض و التزامش درباره «شناسایی طبیعت بشر به رغم تفاوت‌های زمان و مکان و سطح پیشرفت» [۲۷] دست برداشت. جان استوارت میل<sup>۱</sup> سودمندی‌گرایی کلاسیک را بشدت دگرگون و اصلاح کرده بود، اما ریچی سهم بسزاتری داشت. او اخلاق‌مندی را به عنوان «آگاهی و پذیرش عامدانه آن احساسات و اعمال و عاداتی» می‌انگاشت «که برای رفاه جامعه سودمندند» که فرایند گزینش طبیعی به آن کمک می‌کرد. از این رو، «در

اخلاقیات نظریه‌گزینه‌ی طبیعی از همه چیزهایی که در سودمندی‌گرایی به پایدارترین وجه ارزشمند بوده‌اند حمایت کرده است.» حقوق [فردی] یکی از این گونه عناصر بود که بنابر آزمایش تجربی و تاریخی سودمندی — یعنی رفاه عمومی — به قضاوت دیدگاه اجتماعی ارزنده بود [۲۸]. نتیجه، پیوند نامتجانس عقیدتی جدیدی بود به نام سودمندی اجتماعی.

سایر نظریه‌پردازان لیبرال آن مقوله را اقتباس نمودند و ادعا کردند که اجتماعها دارای اهداف متمایز و منافع و قابلیت‌هایی هستند که به حقوق [فردی] ربط دارد. مثلاً، حق سنتی فردگرایانه مالکیت حقی بود که جوامع نیز می‌توانستند در اختیار داشته باشند، زیرا چنان که هادسون معتقد بود، «ادعای مالکیت از سوی جامعه بر این پایه قرار داشت که جامعه یک کارگر و یک مصرف‌کننده است.» [۲۹] همکارش هابهاوس بر این نکته از دیدگاهی متفاوت تأکید می‌کرد: «اگر مالکیت شخصی... برای تکمیل شخصیت ارزشمند است، مالکیت مشترک برای ابراز و توسعه زندگی اجتماعی به همان اندازه ارزشمند است.» [۳۰] بنابراین دیدگاهی روشن «از حقوق و نیازهای اجتماع» پدید آمد که برای حمایت از «زندگی کاملاً سالم و پویانده جامعه لازم بود» [۳۱]. سوسیالیستهای غیرمارکسیست نیز به همین گونه تأیید کردند که اجتماعها دارای حق مالکیت‌اند. حقوق یک جامعه همچنین باید متمایز باشد از آنچه عموماً «حقوق اجتماعی» نامیده می‌شود و در واقع شامل افراد می‌گردد، مانند حق بهره‌مندی از زمان فراغت یا کمک مالی.

حتی این تصور قوی از جامعه مستلزم آن نیست که جامعه از اعضایش منفصل و جدا شود. این تصور اشاره بر این دارد که ذات و طبیعت قوای محرکه گروه‌ها، منافع و اعمالی را به وجود خواهد آورد که نمی‌توان آن را به نیازها و منافع و اعمال هیچ فرد تنهایی تقلیل داد. اما برای گریز از هرگونه سوء تفاهمی، این امکان را که جامعه‌ای به جای اعضایش مطالبه و ادعای حق کند باید مؤکداً مردود دانست. حقوق بشر همیشه به طور موازی به افراد و به جامعه آنان واگذار خواهد شد و در سطحی دولایه وجود خواهد داشت. و البته آرزومند سازگاری امکان‌پذیر و مطلوبی میان نیازها، منافع و اعمال جامعه و فرد خواهد بود. اگر چنان سازگاری بی‌زودی فرا نرسد، تعارض حقوق میان افراد و جامعه‌شان باید با همان فرایندهای قانونمند حل

شود که در قضاوت میان افراد به کار می‌رود. همچنین روشن است که کارگزارانی که به وسیله جوامع برپا می‌شوند (از جمله کشورها) تا منافعشان را فراهم آورند باید تحت کنترل یا نظارت دموکراتیک شدید باشند.

در یک عرصه بحث، مقوله جدید حقوق کاملاً با حقوق جوامع آشنایی دارد: یعنی با حقوق کشورها در حقوق و روابط بین‌الملل، همچنین با مقوله متأخرتر حقوق خلفها [۳۲]. آشناترین مقوله در اینجا مربوط است به حق خودمختاری ملی؛ اما اشارات به آن گنگ و مبهم است. از یک سو، دارنده حق به وضوح یک فرد نیست، و گاهی حتی یک دولت یا کشور هم نیست، بلکه جامعه‌ای است با فرض اینکه با قصد و منظوری مشترک عمل کند. به طوری که راز اشاره می‌کند، خودمختاری یکی از سلسله مواهب عمومی است که اجتماعات نسبت به آن حقوق جمعی دارند [۳۳]. نظریه پردازان اشتراکی‌گرا مانند تیلور خودمختاری و همچنین حفظ یک زبان یا فرهنگ را به عنوان حقوقی می‌دانند که از طرف جوامع قابل مطالبه است [۳۴]. از سوی دیگر نوع خاصی از جامعه وجود دارد، نوعی که فقط در صحنه بین‌المللی به آن گونه پدید می‌آید، و حق ویژه خودمختاری خود آشکارا تعریف و محدود شده است. صحنه بین‌المللی هنوز به عنوان عرصه‌ای با بازیگران منفرد (ملت — دولتها) تلقی می‌شود، و خودمختاری عبارت است از اعمال حق استقلال هر واحد در مقابل حکومت یا نفوذ خارجی. بنابراین جای شگفتی نخواهد بود اگر ملاحظه شود که سیاستمداران آزادی‌گرا قویاً از حقوق ملی در مقابل اجتماعات دیگر حمایت می‌کنند و به هنگام عینیت بخشیدن به منافع درک شده و ذهنی جامعه خود ضمیر جمع «ما» را به کار می‌برند.

مقصود این بحث این است که دلیلی ذاتی و طبیعی در اینکه حقوق فقط باید به افراد واگذار شود وجود ندارد زیرا نمونه و مورد محکمی برای بحث در اینکه فقط افراد بازیگر و عمل‌کننده — و لذا واحدهای تحلیلگر — در عرصه اجتماعی — سیاسی باشند وجود ندارد. تا وقتی که ما در این التزام و تعهد مسلکی یا ایدئولوژیک شریک باشیم که معتقد است فرد و جامعه معمولاً متقابلاً یکدیگر را تهدید می‌کنند و متخاصم هستند، یا دست کم معتقد باشیم

که تأثیر تحمیل آمیزی که جوامع نسبت به افراد اعمال می‌کنند پدرانانه و تحمیلیکننده است، در این صورت اعتقاد به مرکزیت یا اصلی بودن «حقوق فردی» باید فایق باشد. اما اگر برای جامعه‌ای که ترقی و کامیابی‌اش بستگی به بهداشت و رفاه افرادش دارد، باز حقی را مجاز بدانیم که در عین حال بتواند افکار و سیاستهایی را برای توسعه سالم و سودمند فراتر از دیدگاه‌های فردی قایل باشد، در این صورت دیدگاهمان درباره حقوق اصلاح شده و صحیح خواهد بود. با وجود این، وقتی «حقوق فردی» مورد تعرض و تجاوز افراد دیگر قرار می‌گیرد، و در مقابل آن گروه‌ها و کارگزاران جامعه که علایق یا منافع فردی را مورد تعرض قرار می‌دهند یا نادیده خواهند گرفت، قطعاً چندان نیازی به «حقوق فردی» نخواهد بود. نکته مهم اینکه، هر تصور و عقیده‌ای درباره جامعه باید به طور آگاهانه به وسیله افرادی که آن جامعه را تشکیل می‌دهند پذیرفته و اختیار شود. بنابراین احتمال دارد عرصه‌هایی که در آن افراد هنوز باید به داشتن حقوق شخصی **اصرار** ورزند قبض و کاهش یابد، اما آنگونه حقوق هرگز نباید به جامعه واگذار شود.

در چنین اوضاع و احوالی، اگر جوامع (یا در واقع گروه‌های دیگر) دارای حقوق باشند، هیچ چیز آنان را از مطالبه آن حقوق نه فقط در مقابل جوامع دیگر، بلکه همچنین در مقابل اعضای خودشان باز نخواهد داشت. از آنجا که جوامع خواهان کالاها و خدماتی هستند که بدون آن نمی‌توانند بقا یابند، مانند نیروی کار یا سرمایه و مهارت‌های لازم برای فراهم آوردن بهداشت جسمانی و زیست محیطی نسل بعدی، ممکن است مدعی این گونه کالاها و خدمات به عنوان حقوق در مقابل اعضای شوند که احتمالاً پذیرای دیدگاه‌های اجتماعی مشابه نباشند. حاصل این بحث مشروعیت دادن به اقدام از طرف جامعه، به نام حقوق آن است، تا آنچه را حق و طلب آن است بستانند. بنابراین می‌توانیم دو نوع از چنان مداخله‌ای را در زندگی‌های فردی تصور کنیم. نوع نخست هنگامی اعمال می‌شود که منافع قطعی اجتماعی مطرح باشد. بنابراین پیشگیری از مخدوش کردن حیثیت انسانی یا غیرانسانی کردن فرد هم مستقیماً حرکتی انسان‌دوستانه است، و هم به طور غیرمستقیم، حرکتی است بر مبنای سودمندی اجتماعی برای منافع جامعه.

### حقوق و وظایف تجدیدنظر شده

رابطه میان حقوق و وظایف، مبنا و زمینه بسیاری از موضوعات این کتاب است. اگر امکان می‌داشت نشان دهیم که هر حق وظیفه‌ای در مقابل دارد و هر وظیفه حقی، معرفی و شناساندن آن رابطه ساده و مختصر می‌بود، به عبارت دیگر، یعنی این دو مفهوم لازم و ملزوم می‌بودند، مانند حق ادعا یا مطالبه هوهفیلد. این رابطه همچنین از عقیده‌ای جهانی حمایت می‌کرد که به موجب آن روابط انسانی به روشنی مرزبندی می‌شدند، مسؤلیتهای متقابل آشکارا مشخص و انتظارات دوجانبه شناخته شده می‌بودند. چنان چشم‌اندازی بیش از اندازه خلاصه و منظم و سربه راه، و در واقع متعصبانه است؛ این عقیده همچنین عرصه حقوق و وظایف را به عرصه چگونگی محدود و کنترل کردن انجمن و مجمع انسانی ارتقا می‌دهد. تحلیلگران حقوق به طور قاطع ثابت کرده‌اند که هر وظیفه‌ای مستلزم یک حق نیست، چنان که خود مفهوم وظیفه شامل عناصری فراتر از حد وظیفه است، از قبیل آنچه با اعانات و کمکهای خصوصی سروکار دارد، که با حقوق مترادفش برابر نیست [۳۶]. اما آیا امکان دارد به طور معکوس از حقوق به وظایف بحث شود، به طوری که یک حق همیشه مستلزم وظیفه‌ای مترادف خود باشد؟ پاسخ بستگی دارد به انواع وظایفی که معتقدیم برای برقرار کردن یک حق، و همچنین برای تصورات ما از تعاملات بشری لازم است.

کمتر نظریه‌پردازی بر لازم و ملزوم بودن تنگاتنگ در دو سوی خط میان حق و وظیفه پای می‌فشارد. یک دلیلش این نگرانی مشترک است که اگر بتوان حقوق را کلاً بر حسب وظایف بیان کرد، بدین ترتیب قضیه زبان و تعریف جداگانه‌ای برای حقوق منتفی می‌شود [۳۷]. همان طور که قبلاً اشاره شده است، این نگرانی بیهوده است. نکته مهم‌تر نسبت به نظریه لازم و ملزومی این است که این نظریه ظاهراً شامل حال انواعی خاص از حقوق می‌شود. تصادفی نیست که، همان‌طور که لیونز<sup>۱</sup> می‌گوید، بیشتر نمونه‌ها و مثالهای لازم و ملزومی بر شاخصیت و قاطعیت دلالت دارد [۳۸]، و اینکه، همان‌طور که مک کلاسیکی اشاره می‌کند، این موارد راجع به اقدامات

---

1. Lyons

داوطلبانه‌ای هستند که در آنها «یک شخص وارد قول و قرار می‌شود» در صورتی که «به طوری آشکارتر، حقوق و وظایف بشری بنیانی و اخلاقی لازم و ملزوم نیستند.» [۳۹] به عبارت دیگر، لازم و ملزوم بودن نشانگر حقی است که قبلاً به آن رسیده‌ایم، حقی ویژه که حاصل‌گزینش بشر است، که با کیفیات قراردادی سُستی حقوق اعطا می‌شود، و در نتیجه معامله‌ای خصوصی در میان افراد است. بسیاری از حقوق قانونی نمونه‌های بارز آن گونه حقوق مبتنی بر معامله‌اند، به همراه وظایف کاملاً متصل و وابسته به آن. آن قراردادهای و حقوقی که از آنها حمایت می‌کنند معمولاً مشروط هستند، به طوری که حق و وظیفه مترادف آن، در صورتی که رفتار خاصی از سوی دارنده حق در پی نداشته باشد، ممکن است ساقط و باطل شود.

این خصوصیات، ظاهراً لازم و ملزوم بودن اکید میان حقوق و وظایف را به عنوان یک صفت یک حق بشری منتفی می‌کنند. اما این موضوع فقط در صورتی مطرح است که به الزامات دقیق و اکیدی که برخی از فیلسوفان شرط چنان رابطه‌ای قرار می‌دهند وفادار باشیم. آنهایی که منکر آنند که حقوق الزاماً وظایفی مترادف دارند معمولاً به فقدان پاسخی مشخص به یک حق آزادی به تعبیر هوهفلد استناد می‌کنند [۴۰]. باری، با اینکه حقوق آزادی وظایفی را ایجاب نمی‌کنند که اعمال آنها را مقذور سازد، با این حال، وظایفی از نوع دیگر را ایجاب می‌کنند، یعنی خودداری از مداخله در کاربرد یک آزادی [۴۱]. به ظاهر، به نظر می‌رسد این امر پذیرش یک عقیده حقوق منفی درباره وظایف است. اما بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر حقوق منفی، به پیروی از هوهفلد، حتی آن لازمه و ربط متقابل را به عنوان یک وظیفه معرفی نمی‌کنند بلکه در عوض آن را به عنوان یک غیرحق تعریف می‌کنند [۴۲]. آنان با این کار از قبول این امکان که آزادیها در شبکه‌های اجتماعی وجود دارند خودداری می‌کنند. آنان معتقدند که یک آزادی یک حق کاملاً اتمیستیک یا تفکیک‌ناپذیر برای اقدام یا دست کشیدن از اقدام است، بدون ارجاع یا استناد به هیچ کس دیگر.

امکان دارد پافشاری کنیم که همه حقوق، شامل حقوق آزادی و همچنین حقوق مطالبه، وقتی موضع مسلکی یا ایدئولوژیک متفاوتی اتخاذ می‌کنند که دیدگاهی بسیار اجتماعی تر و

دوستانه‌تر درباره روابط انسانی پدید می‌آورد، دارای وظایف مرتبط هستند. چیزی که موجب ناراحتی کسانی می‌شود که درباره مفید بودن نظریهٔ اکید لازم و ملزوم بودن حقوق و وظایف تردید دارند، این امکان است که، اگر در ابعاد گسترده اعمال شود، تعهداتی را تعمیم خواهد داد که با هر حقی مترادف خواهند بود. این عمومیت یافتن ممکن است هم مرتبط به ذات و طبیعت وظایف باشد و هم به حامیان حقوق (یا وظیفه‌مندان). مثلاً حق آزادی خود را در پوشیدن شلوار جین فرض بگیریم. دیگران با توجه به این حق چه وظیفه‌ای دارند؟ آشکار است، وظیفهٔ اصلی عدم مداخله در حق من برای پوشیدن شلوار جین است. اما وظیفهٔ عرضه کردن شلوار به من یا دست کم قابل دستیابی کردن آن برای من چه می‌شود؟ موضوع حامیان مقتضی و مناسب حق نه فقط شامل حقوق آزادی بلکه شامل حقوق مطالبه‌ای می‌شود که از حقوق بنیادین بشر هستند. اگر همسایهٔ گرسنه من حقی برای زیست و معاش دارد، آیا داشتن این حق به طور مشخص در مقابل من است؟ و اگر نیست، آیا ما دربارهٔ حقوق به طور کلی و عام [غیرشخصی]، در برابر و علیه دنیا سخن می‌گوییم؟ آیا چنان چیزی به عنوان یک حق وجود دارد که هیچ شخص خاصی وظیفه‌ای در اجرای آن نداشته باشد؟

بنابراین باید تشخیص دهیم آیا حقی با چنان وظایف پراکنده و مفصلی امکان‌پذیر است، و اگر چنین است، شامل کدام ترتیبات اجتماعی است. چنان حقی هنگامی امکان‌پذیر است که:

۱. حقوق بتواند مستلزم وظایف نامعین و غیرقطعی باشد.
  ۲. عدم مداخله به عنوان یک وظیفه و روشی مشروع برای حمایت از حقوق آزادی به طور کلی تلقی شود.
  ۳. بتوانیم وجود یا هویت دیگری را جایگزین فرد خاصی کنیم که ممکن است نفی کند که حامی حق بنیادین شخص دیگری باشد.
- شرط (۱)، با ایدهٔ وظایف نامعین و غیرقطعی، مغایر دیدگاه‌های حقوقی و تا حدودی

فلسفی است اما مغایر تحلیل اجتماعی و مسلکی یا ایدئولوژیک نیست. مثلاً بایرر<sup>۱</sup> معمولاً اظهار داشته است که تعهدات متغیر، کلید درک محتوای نظریه حقوق در طی زمان است. او به جای نسبت دادن توسعه تصویری یا ذهنی حقوق پیشنهاد می‌کند حقی چون حق بهداشت به عنوان ساکن تلقی شود، اما تعهدات لازم و ملزوم آن به عنوان قابل تغییر با توجه به الزامات متغیر تلقی گردد [۴۳]. روایتی تغییر یافته از آن استدلال بر این عقیده است که وقتی تفاهم ما از آنچه در پوشش حق بهداشت قرار دارد تغییر می‌کند، هم مطالبات و هم تعهداتی که برای مقابله با آن لازم است متحمل تعدیلاتی خواهد شد. بدین ترتیب توالی عبارت خواهد بود از به زبان آوردن یا اظهار آنچه برایش ارزش قائلیم، تا رسیدن به یک حق، تا به عهده گرفتن وظایفی که برای تحقق آن لازم است. هر دو مفهوم، یعنی مفهوم یک مجموعه حقوق، و مفهوم تحول و دگرگونی آن در طی زمان، بدین ترتیب می‌توانند با هم جمع شوند [۴۴].

شرط (۲) هنگامی برآورده می‌شود که کسانی که بی‌جهت نگران رابطه منطقی میان حقوق و وظایفاند یک حق را به عنوان امری تفسیر نمایند که نوع مشخصی از رفتار را در دفاع از صفات یا قابلیت‌های بشری نسبت به دیگران تحمیل می‌کند [۴۵]. این نتیجه اجتماعی درباره یک حق قبلاً برپایه تعریف ما از این مفهوم شکل گرفته است. هم اقدام و هم عدم اقدام، وقتی پاسخی سنجیده و اقدامی ارادی است که با شرط یا رفتار شخص دیگری مرتبط شود. حق آزادی برای ضبط پول در جاده‌ای متروک لازم و ملزوم وظیفه دیگران است برای عدم ممانعت از این کار و یا عدم مجازات فردی که دست به چنان کاری می‌زند؛ به عبارت دیگر برای تأمین حق او به گونه‌ای که بدون تحمل هزینه‌های بازدارنده یا خدشه به حیثیت انسانی عمل کند. در غیر این صورت نیازی نمی‌بود که درباره یک حق صحبت شود [۴۶]. (شاید سؤال شود آیا افراد وظیفه‌ای اخلاقی مقدم [بر آن حق] ندارند که در حدود منطقی بکوشند مالک پیشین آن پول را شناسایی کنند، که شاید مانده حقی بر آن داشته باشد). به طوری که ناروسون<sup>۲</sup> گفته است، «دو مسئله جداگانه وجود ندارد که یکی مربوط به تشخیص و درک حقوق باشد، و دیگری مربوط به برقرار

1. Baierer

2. Narveson

کردن تعهدات. البته این مسئله، مسئله سختی است. اما دست کم جز این مسئله‌ای وجود ندارد [۴۷]. این موضوع به این معنی نیست که حقوق قابل تقلیل به وظایف هستند، بلکه بیشتر به این معنی است که حقوق را بدون شبکه‌ای از وظایف متصل به آن نمی‌توان حفظ کرد، که برخی از آنها ممکن است نسبت به طبیعت و ذات هر حق نزدیک‌تر و اصلی‌تر و برخی دورتر باشند.

شرط (۳) را می‌توان با اشاره به این نکته برآورده کرد که موارد مشخص جور شدن حقوق با وظایف و، خصوصاً، دارندگان حق با حامیان حق، معمولاً اشتباه گرفته می‌شوند. روابط انسانی به ندرت diadic (مستقیم و میان‌بر) است، و بحث حقوق و وظایف از خلاصه‌سازی و ساده‌انگاری بیش از حد لطمه می‌خورد. مثلاً، گمان می‌رود که حق شورای پذیرش یک دانشگاه در مخالفت با ورود یک داوطلب شامل وظیفه‌ای از سوی داوطلب نباشد [۴۸]. اما تعهد تأیید و اجرای این کار به عهده طرف دیگر یعنی به عهده کسانی قرار می‌گیرد که به آن شورا اختیار تصمیم‌گیری داده‌اند [۴۹]؛ این حق ممکن است به تناوب وظیفه‌ای باشد نسبت به کسانی که مشتاق به حفظ استانداردها یا معیارهای تحصیلی هستند. در مثال دیگر ممکن است بیش از یک مخاطب برای یک حق وجود داشته باشد یا یک حق ممکن است به بخشهای تشکیل دهنده‌اش تفکیک شود. حق کودک برای تحصیل اغلب متناسب است با وظیفه والدین به اعزام او به مدرسه تا به وظیفه یک جامعه در تأمین آموزش. البته این حق شامل هر دو می‌شود.

این مثال راه دیگری را برای برآوردن شرط (۳) القا می‌کند. جامعه می‌تواند خودش به عنوان یک میانجی میان حقوق و وظایف فردی عمل کند. اگر بشود حقوق رفاهی علیه یک جامعه یا کارگزارانش قلمداد شود، وظیفه حمایت از آن [وظیفه‌ای] اجتماعی است. به اصطلاح حقوقی این موضع به شدت مورد تنازع یا متنازع‌فیه است. این فرق می‌کند با مفهوم حقوقی حقوق کلی و برای همه [بدون توجه به فرد معین]، زیرا حقوق آزادی که از این نوع است، بالقوه علیه هرکسی که در موضع نقض و تجاوز به آن برآید به کار می‌رود. تحت پوشش حقوق مربوط به شخص معین هم قرار نمی‌گیرد، زیرا آن‌گونه حقوق مطالبه یا ادعا مستلزم وجود افراد مترادف

دارندهٔ وظیفه است. حتی بسط یا گسترش اندک در حق غیرشخص معین فقط در مورد یک شخص حقوقی به کار می‌رود و چنین چیزی در علم حقوق برای یک جامعه رسمیت ندارد [۵۰].

بنابراین حقوق [فردی] هم در یک جامعه و هم مربوط به یک جامعه‌اند. افراد، به همین وضع که در یک جامعه به دنیا آمده‌اند به وسیلهٔ همین حقیقت در شبکهٔ حقوق و وظایف مشارکت می‌کنند. آن حقوق بدواً موقعیت الزامات اخلاقی را کسب نمی‌کنند بلکه بیشتر در طبیعت و ذات الزامات موجود هستند. سامانهٔ وابستگی متقابل موجب پدید آمدن توقعات و انواع رفتارهایی می‌شود که بدون آن عملکرد و بقای انسان غیرقابل تصور است و آن سامانه را به راحتی می‌توان برحسب حقوق و وظایف توصیف و حمایت کرد (البته نه به تنهایی). باید تأکید شود که خود فکر و ایدهٔ حقوق و وظایف، بازتاب وجود وابستگی‌های میان و درون مردم است. انسانها به عنوان موجودات اجتماعی می‌توانند نه تنها در برابر یکدیگر بلکه در برابر اجتماع به طور کلی مطالبه و ادعای حقوق نمایند، درست همان طور که اجتماع متقابلاً مطالبه و ادعای حق در مقابل افراد خواهد کرد.

حقوق بشر، به خصوص، به دلیل اینکه برپایهٔ عقیده‌ای اجبارآور نسبت به عملکردها و قابلیت‌های بشر پیشینی شده است، دارای وظایف کلی مترادفی است به معنی و مفهومی که حقوق [فردی] مطلقاً [چنان وظایفی] ندارد. اما این حقوق علیه هیچ شخص خاصی نیستند. نخست و مهم‌تر از همه اینکه این حقوق به سوی مهم‌ترین منتفع اصلی ترقی بشر — یعنی خود اجتماع — جهت‌گیری می‌شوند. در واقع، تحول و توسعهٔ حقوق رفاهی با این استدلال تأیید می‌شد که کمک‌های عرضه شده از سوی تقریباً همهٔ افراد به اجتماع استحقاق آنان را نسبت به خدمات و کالاهای اجتماعی و مشترک توجیه می‌کرد، به طوری که حق سالمندان در مورد بازنشستگی، با توجه به کارهای گذشتهٔ آنها، حقی بود در مقابل جامعه به طور کلی [۵۱]. البته، این حقوق در مقابل همهٔ افراد نیز می‌باشند، به این معنی که افراد باید کمال سعی خود را بکنند تا به برقراری آن حقوق کمک کنند. اما اظهار اینکه همهٔ حقوق بشری در درجهٔ نخست به افراد خصوصی تعلق می‌گیرند، گمراه‌کننده خواهد بود.

حقوق یک جامعه بستگی دارد به مشارکتی منطقی که یک اجتماع می‌تواند از اعضایش مطالبه کند. اما طبیعت خاص یک جامعه به عنوان دارنده حقوق به این معنی است که افراد نیز از وظایفی که نسبت به اجتماع خود انجام می‌دهند منتفع خواهند شد. و برعکس، بسیار مهم است که بر طبیعت غیرمستبدانه این استدلال تأکید دوباره شود، زیرا جوامع فقط تا جایی ترقی می‌کنند که اعضایشان ترقی می‌کنند. بنابراین آزادی فردی همیشه به خاطر مصالح اجتماعی است و حمایت شدید از آن باید در هرگونه تنظیم منافع اجتماعی ملحوظ شود. حق افراد در تدبیر و ابداع و آزمودن برنامه‌های زندگی‌شان برای سلامت اجتماعی و همچنین برای خودشان قطعی است. در تحلیل نهایی یک جامعه وظایفی را نسبت به خود مطالبه خواهد کرد که از دیدگاهی شکل می‌گیرد گسترده‌تر از آنچه هر فرد می‌تواند داشته باشد؛ اما جامعه آن وظایف را برای تأمین و افزودن بر حقوق اعضایش به کار خواهد گرفت. اگر بخواهد غیر از این کند موجب نابودی شالوده‌های سلامت و بقای اجتماعی خواهد شد. بدین ترتیب مفهوم جامعه به طوری معنی‌دار و مهم میان حقوق و وظایف فردی میانجی‌گری می‌کند، و وظایفی را انجام می‌دهد و به اهدافی نایل می‌شود که افراد، با بهره‌گیری از ترتیبات حقوق و وظایف شخصی، قادر به انجام آن نخواهند بود.

از این روایتهای متفاوت آمیزه حقوق و وظایف چه چیزی عاید ما می‌شود یا چه چیزی را از کف می‌دهیم؟ انتخاب میان دقت قطعیت و ثبوتی است که به وسیله نظریه‌های به شدت متقارن و متناسب فراهم شده و انعطاف‌پذیری و جامعیتی که با بستگیها و روابط سست‌تری فراهم گردیده است. در مورد نخست مفهوم یک حق قدرت بیشتری کسب می‌کند و اعمال آن آسان‌تر کنترل می‌شود. افراد در میان گره‌های سفت و سخت دوجانبه در جهانی که دارای نظم و قابل پیشبینی به نظر می‌رسد گیر افتاده‌اند. این امر با توجه به کُلّ حیطة حقوق قانونی، برای تنظیم روابط و ساختارهای پیچیده جوامع امروزی، بسیار مهم است. اما البته، حقوق قانونی محدودتر و همچنین مشخص‌تر از حقوق بشر هستند. حقوق قانونی شامل ترتیبات ناپایدار و همچنین ترتیباتی بنیادین خواهند بود و بیشتر وابسته به تصمیمات سیاسی خواهند بود. در

مورد دوم مفهوم یک حق به ابزاری نافذتر بدل می‌شود. آزادیهای هوهفیلدی، مدعی است که نیروها و مصونیتها بدون استثنا به عنوان واکنشهای رفتاری بازدارنده تلقی خواهند شد؛ مخاطبان حقوق چندگانه خواهند بود، یعنی هم افراد هستند و هم جوامع؛ و حقوق [فردی] تحول و تکامل نیازمندیها و قابلیت‌های انسانی را بازتاب خواهد داد.