

تبیین جایگاه حق اخلاقی در تحقق حقوق قانونی شهروندان

آیدا حیدری* محمد امامی** هادی صادقی اول***

چکیده

موضوع اصلی پژوهش حاضر تبیین مفهوم حق اخلاقی و بررسی نسبت میان حق قانونی و اخلاقی با تأکید بر منظومه حقوق شهروندی است. ضمن بررسی مبانی حق اخلاقی از منظر دو ایده اخلاق کانتی و حقوق طبیعی به این پرسش خواهیم پرداخت که چگونه می‌توان بر مبنای تبیین فلسفه حق به سمت تحقق نوعی اخلاق‌گرایی در حوزه امور شهروندی حرکت کرد تا از دل تحقق همین منظومه اخلاق‌گرایی، امکان اجرای بهینه و مؤثر رویکردهای قانونی و حقوقی بیشتر فراهم شود و شهروندان به جای احساس اجبار در اطاعت از قانون، اخلاقاً خود را مکلف به تبعیت از قانون بپندارند؟ یافته‌های این پژوهش که به شیوه توصیفی و تحلیلی جمع‌آوری شده است، قائل به وجود حق اخلاقی و این باور است که اشخاص زمانی رفتار خویش را با قاعده هم‌سو می‌کنند که الگوی اخلاقی را به‌مثابه یک استاندارد رفتاری ببینند؛ بنابراین فرضیه نوشتار حاضر آن است که با تلقی حقوق شهروندی به‌مثابه حقوقی اخلاقی و با توجه به ارزش‌های درونی شکل‌گرفته و تأییدشده در قالب حقوق شهروندی، می‌توان مشروعیت هنجارهای قانونی را به دلیل برخورداری از این خصیصه یعنی هم‌سو بودن با اخلاق پذیرفت و در اطاعت و وفاداری به قانون عنصر تکلیف را با اجبار و کاربست ضمانت اجراهای خرد و کلان جایگزین کرد که در عمل به ارتباطی دوسویه میان دولت و شهروند می‌انجامد.

واژگان کلیدی: حق، حق اخلاقی، حق قانونی، حقوق شهروندی، حقوق طبیعی.

aidaheidari40@yahoo.com

emami@shirazu.ac.ir

hadi.sadeghi.aval@gmail.com

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شیراز، نویسنده مسئول.

** استاد حقوق عمومی دانشگاه شیراز.

*** دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز.

سرآغاز

در بحث از حقوق عمومی همواره موضوعی که می‌تواند موجب پرسش و چالش‌های بی‌شماری شود مسئله نحوه ایجاد تعادل میان دولت و شهروند و به عبارتی میان قدرت از یک‌سو و حقوق و آزادی‌های شهروندی از سوی دیگر است. مفهوم شهروند که در آرای ارسطو برای اولین بار صورت‌بندی شد معنایی مضیق‌تر از شهروندی دارد که امروزه موردنظر است؛ در آرای ارسطو سه مبنای سکونت، بهره بردن از شهر و تبار مطرح شد که با مبنای چهارم به‌عنوان دارا بودن حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب تکمیل شد. ارسطو می‌پذیرد که شهروندی ارتباط تنگاتنگی با نظام سیاسی دارد و نهایتاً مفهوم شهروندی در عنصر مشارکت معنا می‌شود (خلوصی، ۱۳۹۶: ۷۷). تعریف شهروندی ارسطو را می‌توان در سنت جمهوری خواهی مدنی در کنار دو سنت لیبرالی و جماعت‌گرا قرار داد که بر ضرورت تجمیع دو اندیشه فردگرایی لیبرال و منفعت‌جویی‌های ناشی از آن و برابری و عضویت در اجتماع (از منظر جماعت‌گرایان) تأکید می‌کنند که نهایتاً به دلیل تقلیل دادن انسان به عنصر مشارکت با انتقادهایی مواجه شد و به شکل‌گیری رویکرد انسان‌محور انجامید (امین‌آقایی، زاهدی و شیانی، ۱۳۹۷) که با تلقی انسان به‌مثابه موجودی دارای اراده و خلاق ضمن برخورداری از حقوق با مشارکت خلاقانه در اجتماع، شهروندی فعال را معنا می‌کند. در نتیجه، شهروند بنا به گفته گیدنز، «عضو یک اجتماع سیاسی است که دارای حقوق و وظایفی در ارتباط با این عضویت است» (Black, 2011: 234)؛ بنابراین شهروند ارتباط میان فرد و دولت مشخصی است (تابعیت) و دارای حقوق و تکالیفی است که به‌زعم این پژوهش می‌تواند اخلاقی باشد. نکته‌ای که باید در آغاز به آن توجه کرد آن است که اندیشه سیاسی بیشتر با حقوق اخلاقی سروکار داشته است تا حقوق قانونی، زیرا در تفکر سیاسی حقوق عمدتاً به دو منظور مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ نخست برای اثبات کارکرد دولت که افراد را واجد حقوقی می‌دانیم و کارکرد دولت را حمایت از حقوق مزبور و دوم به‌منظور تحدید حاکمیت دولت که افراد را واجد حقوقی می‌دانیم که

دولت‌ها باید به آن احترام بگذارند. هر دو هدف مستلزم آن است که حقوق مستقل از دولت وضع شوند، زیرا هر دو به دولت می‌آموزند چگونه عمل کند، در نتیجه این‌ها نمی‌توانند حقوق قانونی باشند، زیرا قانون خود دستاورد دولت است. البته ممکن است بخواهیم آن‌ها را به‌عنوان حقوق قانونی وضع کنیم اما اگر فکر کنیم قانون حقوق را آفریده یا ابداع نمی‌کند بلکه آن‌ها را تأیید می‌کند آن حقوق باید مبنایی غیر از قانون داشته باشند. در گذشته حقوقی که غالباً به این منظور به آن توسل می‌شد «حقوق طبیعی» و امروزه «حقوق بشر» است که در محور توجهات قرار گرفته است (جونز، ۱۳۸۶: ۸۰). در توجیه ضرورت حقوق بشر به مبنای فلسفی اخلاقی در دو بخش اخلاق وظیفه‌گرایی کانتی و حقوق طبیعی استناد می‌کنیم که اثباتی بر وجود حق‌هایی اخلاقی است. حقوق شهروندی نیز به‌عنوان بستر مطالعاتی پژوهش حاضر نمادی از «هویت جمعی» و تبلوری از اعلامیه تاریخی «حقوق بشر» به‌عنوان نخستین منبع معتبر بنیادی‌ترین حقوق قابل‌تصور افراد بشر محسوب می‌شوند (مصلح، ۱۳۹۶: ۱) حقوقی که به‌زعم افلاطون مطلق و تغییرناپذیرند و به‌زعم ارسطو عمومی، ذاتی و با عقل انسان قابل‌کشف‌اند و با داشتن هدف مشترک با حقوق بشر در راستای احترام به کرامت ذاتی انسان و تبلور گوهر ذاتی انسان تدوین شده‌اند و از این منظر در مبنای فلسفی اخلاقی موجهه حقوق بشر اشتراکاتی دارند. با مفروض دانستن وجود حق‌های اخلاقی و اخلاقی بودن حق‌های شهروندی به این سؤال خواهیم پرداخت که آیا ملحوظ دانستن حق اخلاقی برای شهروندان می‌تواند موجبات اعتماد و وفاداری بیشتر شهروند را در اطاعت از قانون و انجام وظایف شهروندی فراهم کند؟ آیا توجه به عنصر اخلاق به‌عنوان حلقه مفقوده گفتمان میان دولت و شهروند می‌تواند شکاف موجود میان دو طرف را تنزل داده و با ایجاد اطمینان و پذیرش، موجبات درونی‌شدن هنجارهای حقوقی را فراهم کند که اطاعت شهروند را بدون هرگونه اجبار در پی داشته باشد؟ فرضیه نوشتار حاضر این است که در تبیین حق می‌توان نسبتی میان حق اخلاقی و حق قانونی برقرار کرد که بیش از هر چیز در حقوق شهروندی نمود دارد؛ توجه به اخلاق و

ادعان به وجود حق اخلاقی و تدوین آن در قالب هنجارهای حقوقی می‌تواند موجب پذیرش نظام حقوقی به‌طورکلی توسط شهروند شده و نتیجتاً عنصر اجبار به تکلیف بدل شود و پیروی از قانون بدون ضمانت اجراهای خرد و کلان بیرونی به‌صورت درونی در وجود هر شهروند متجلی شود. به عبارتی تدوین حق اخلاقی برای شهروندان مقدمه پذیرش نظام حقوقی به‌طورکلی و فرمانپذیری شهروند از قدرت سیاسی موجود است اما آیا حق اخلاقی وجود دارد؟ نسبت میان حق اخلاقی و حق قانونی چیست؟ و آیا می‌توان حقوق شهروندی را حقوقی اخلاقی دانست که جامه قانون به تن کرده و مبتنی بر حقوق طبیعی به حیات خود ادامه می‌دهند؟ پس از تبیین مبانی نظری، پاسخ به هریک از سه پرسش مذکور را در قالب سه گفتار به بررسی خواهیم نشست.

۱. مبانی نظری

منظور از حق امتیازی است که به‌وسیله قانون به انسان اعطا می‌شود. در گفتمان حقوق بشر که در بستر اندیشه مدرن تکوین یافت حق مزیت‌هایی است که انسان‌ها صرفاً از آن جهت که انسان‌اند و نه به جهت قرار داشتن در موقعیتی خاص یا برخورداری از شرایط ممتاز از آن بهره‌مند می‌شوند (بالوی و کمیتکی، ۱۳۹۵: ۱۹۳). در علوم سیاسی حق به معنای قدرت است، قدرتی که ثمره‌اش امتیاز است و استحقاق عمل به شیوه‌ای خاص یا مواجهه با دیگری به روش خاص (نبویان، ۱۳۸۹: ۱۷۸). حق را به لحاظ منشأ آن به دو دسته حق‌های قانونی و اخلاقی تقسیم می‌کنند هرچند برخی بر این باورند که این دوگانه را باید با سه‌گانه حق‌های قانونی، اخلاقی و دینی عوض کرد اما در نوشتار حاضر آنچه از اهمیت برخوردار است بررسی دوگانه معمول حق قانونی و اخلاقی و تبیین نسبت میان دو حق مذکور با فرض وجود حق‌های اخلاقی است که در نقطه مرکزی پژوهش حاضر قرار می‌گیرد. در خصوص حق قانونی با توجه به فراوانی دیدگاه‌ها در باب تعریف حق و به‌منظور درک مفهوم دقیق هریک از اظهارات صورت گرفته در این باب بایستی به‌صورت دقیق‌تر ببینیم که حق‌ها چگونه شکل می‌گیرند و

چه می‌کنند. تحلیل‌های موجود در خصوص حق‌ها دو بخش دارند: توصیفی از ساختار درونی حق (شکل و قالب حق) و توصیفی از آنچه حق‌ها برای دارندگان‌شان انجام می‌دهند (عملکرد) (Wenar, 2021). هافلدا (۱۸۸۰-۱۹۱۹) یکی از متفکرانی است که در آغاز قرن بیستم توجه خود را به «حق» معطوف داشت و با تیزبینی بر این نکته متفطن شد که وقتی از حق سخن می‌گوییم در تمامی موارد یک معنا را مراد نمی‌کنیم (راسخ و والدرون، ۱۳۷۹: ۹۴). هافلدا تحت تأثیر فلسفه حقوق تحلیلی و اهداف واقع‌گرایی حقوقی در پی بیان تحلیلی بود که بتواند با آن ساختار روابط حقوقی میان مردم را که برحسب حقوق و وظایف بیان می‌شود آن‌گونه توضیح دهد که واقعاً وجود دارد و در دادگاه‌ها به کار می‌رود. از این‌رو هافلدا ساختاری هشت‌گزینه‌ای را ارائه کرد که چهار زوج مفهومی دوسویه و هم‌بسته داشت که می‌بایست همه حقوق مربوط به پدیدارهای قانونی از این راه لحاظ شوند؛ رویارویی‌های قضایی، حق و عدم حق، امتیاز و وظیفه، قدرت و ناتوانی، مصونیت و مسئولیت و هم‌بسته‌های قضایی؛ حق و وظیفه، امتیاز و عدم حق، قدرت و مسئولیت، مصونیت و عدم مسئولیت (تبت، ۱۳۸۴: ۱۵۶). در حق آزادی (امتیاز)، ادعا و تکلیف هر دو در ارتباط با یک شخص معنا می‌یابند. بر این اساس اگر «الف» حق آزادی بیان دارد به این معنا نیست که شخص «ب» مکلف به فراهم آوردن چیزی برای اوست بلکه به این معناست که «الف» محق است تا محتوای ذهن خود را آشکار کند و در برابر «ب» تکلیفی به عدم بیان ذهن خود ندارد (راسخ و والدرون، ۱۳۷۹: ۹۵). حق ادعا به یک تکلیف و حداقل به یک دارنده تکلیف مرتبط است. برخی از حق ادعاها مستقل از اقدام‌های داوطلبانه‌ای مثل امضای قرارداد وجود دارند و برخی به تکالیفی مربوط می‌شوند که بیش از یک عامل را در بر می‌گیرد. از حیث مصداق، حق ادعای کودک در مقابل هرگونه سوءاستفاده مستقل از عمل یک شخص معین وجود دارد و حق ادعای مذکور به تکالیف هر شخص در عدم سوءاستفاده از کودک مرتبط است. حقوق بدنی و حقوق مالکیت از آن دست حق‌های پارادایمی هستند که حق ادعا در مرکز وجودشان قرار دارد (Wenar, 2021). حق امتیاز

و حق ادعا آن چیزی را تبیین می‌کنند که هارت آن را قواعد مرتبه اول می‌نامد: قواعدی که مستلزم آن هستند تا مردم برخی اقدام‌های خاص را انجام دهند یا از انجام آن خودداری کنند (اعمال مجاز و ممنوع). در واقع قواعد مرتبه اول برای تمامی اعمال فیزیکی به درستی به‌عنوان امتیازها و ادعاها تحلیل شده است؛ اما دو گزاره بعدی هافلدها آنچه را تعریف می‌کند که هارت آن را قواعد مرتبه دوم می‌نامد؛ قواعدی که مشخص می‌کنند چگونه عاملان می‌توانند قواعد مرتبه اول را ایجاد کرده و تغییر دهند. حق قدرت هافلدها گزاره‌ای است که عامل را قادر می‌سازد تا قواعد مرتبه اول را تغییر دهد. کاپیتان یک کشتی می‌تواند به ملوان زیردست خود فرمان دهد که عرشه را تمیز کند، به عبارتی تکلیف جدیدی بر او تحمیل کند که همان اعمال حق قدرت هافلدها است. آخرین مورد حق مصونیت است که در یک طرف مصونیت و در طرف دیگر عدم توانایی وجود دارد. به‌عنوان مثال کنگره ایالت متحده آمریکا بر اساس قانون اساسی فاقد این توانایی است تا بر شهروندان آمریکایی این تکلیف را تحمیل کند که به‌طور روزانه در مقابل صلیب زانو بزنند. از آنجایی که کنگره فاقد این توانایی است پس شهروندان از مصونیت برخوردارند (Wenar, 2021). نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که هدف از این طرح، کاربست آن در خصوص حقوق قانونی بود و دلالت مستقیمی بر حق غیرقانونی ندارد. دوم آنکه این طرح به این معنا نیست که تنها حق قانونی وجود دارد و سوم آنکه مقصود هافلدها آن است که سخن از حق قانونی شفافیت داشته و مبانی تحلیل دقیق‌تر باشد و در مقام رد حق اخلاقی نبوده است (جونز، ۱۳۸۴: ۱۵۷). در خصوص عملکرد حقوق نیز دو نظریه انتخاب و منفعت قابل تبیین‌اند. نظریه انتخاب در حوزه فلسفه حقوق آنگلوساکسون به هارت انگلیسی نسبت داده شده است. به‌طور کلی محتوای این نظریه آن است که حق همواره نوعی سلطه شخص صاحب حق بر متعلق حق است یعنی صاحب حق می‌تواند انجام تکلیف را از مکلف درخواست کرده یا آن را از وی اسقاط کند (طالبی، ۱۳۸۶: ۹۳). استدلال نظریه‌پردازان اراده یا انتخاب این است که «ب» در صورتی در برابر «الف» مکلف

می‌شود که شخص اخیر اختیار داشته باشد «ب» را ملزم بر انجام تکلیف کند یا از آن صرف‌نظر کند. از این رو طبق این تحلیل، گفت‌وگو از حق «الف» به هیچ وجه به معنای سخن گفتن از تکلیف «ب» به شکل صیغه مجهول نیست بلکه در مورد «الف» سخن از اقتدار یا سلطه‌ای است که از این لحاظ بر «ب» پیدا می‌کند. «الف» زمانی دارای حق است که بتواند بگوید تکلیف «ب» باید لازم‌الاجرا شود (والدرون و ظفری، ۱۳۸۱: ۱۵۲). نظریه انتخاب در موارد حق ناشی از شبه جرم (مسئولیت مدنی) یا قرارداد، بهترین تحلیل حقوقی خواهد بود ولی درباره حقی که تصور می‌شود ناشی از قانون جزا یا قانون اساسی است این تحلیل کارایی چندانی ندارد. هرچند معمولاً گمان ما بر این است که عدم تضرر جسمی (جرح) را حق خود دانسته و آن را بر ممنوعیت آسیب جسمانی در قانون جزا منطبق می‌دانیم، ولی در واقع در این امور، حقی برای ما وجود ندارد تا بر مبنای آن بگوییم که به این تکلیف باید عمل شود یا نشود. اگر فردی مرتکب جرم فوق شود تنها مقام‌های عمومی حق تعقیب وی را خواهند داشت. این بحث در خصوص حق اخلاقی پیچیده‌تر می‌شود، زیرا تصویر روشنی از الزام به تکلیف وجود ندارد (والدرون و مظفری، ۱۳۸۱: ۱۵۳-۱۵۲). نقد دیگر وارد بر نظریه انتخاب، ضرورت برخورداری صاحب حق از اراده آزاد است که خود منجر به آن می‌شود که موجودات فاقد اراده آزاد از دایره اعمال حق خارج شوند، همچنین نمی‌تواند مبنایی فلسفی برای حقوق حیوانات فراهم کند. بر اساس تئوری منفعت، در صورتی «ب» در برابر «الف» مکلف است و «الف» در قبال تکلیف او صاحب حق تلقی می‌شود که هدف از تحمیل تکلیف، سود رسانیدن به او یا افزایش آن باشد. طبق این نظریه، تکالیفی که اغماض یا الزام به آن در اختیار ما نباشد، در صورتی در قبال آن‌ها صاحب حق هستیم که هدف از تحمیل آن افزایش منافع ما باشد (والدرون و ظفری، ۱۳۸۱: ۵۳). جوزف رز به پیروی از بنتام حق را حاوی سود و منفعت دانسته و به عبارتی پیرو نظریه منفعت است (طالبی، ۱۳۸۶: ۹۴). در تئوری منفعت تلاش بر این بود تا ایرادهای وارد بر نظریه انتخاب مرتفع شود از جمله عدم شناسایی حق‌های اسقاط ناپذیر مثل حق

شکنجه یا عدم شناسایی حق برای گروه‌های ناتوان، زیرا منطق بیشینه‌سازی باعث می‌شود تا فرد یا عده‌ای اندک را به پای رفاه عده کثیری قربانی ساخت. از این رو می‌توان به دلیل منفعت یک گروه بزرگ یا جامعه اقدام به شکنجه یک تروریست یا بمب‌گذار کرد. البته این تئوری مخالفان بی‌شماری نیز دارد که در این موجز مجالی برای مطالعه وجود ندارد اما باید اذعان داشت که در قبال ایرادهای وارد به تئوری انتخاب، تئوری منفعت می‌تواند در خصوص حق کودکان و حیوانات راهگشا باشد هرچند نقد مهم وارد بر آن گسترش بیش از حد حوزه حق و در نتیجه ناکارآمدی آن است (شفیعی سردشت، ۱۳۹۴). تأکید بر حق قانونی به دلیل اهمیتی است که در منظومه حقوق شهروندی ایفا می‌کند. شهروندی رابطه فرد و جامعه را در قالب حقوق و مسئولیت‌ها بازنمایی می‌کند. شهروندی به کمک مجموع حقوق، وظایف و تعهداتش راهی برای توزیع و اداره عادلانه منابع از طریق تقسیم منافع و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی ارائه می‌کند. معنا و مفهوم شهروندی را می‌توان در سنت‌های فکری مختلفی که به این مفهوم توجه دارند دید و سه سنت شهروندی را از یکدیگر تفکیک کرد: سنت شهروندی لیبرال، سنت شهروندی جماعت‌گرا و سنت جمهوری‌خواه مدنی که بر تکالیف و التزام اخلاقی شهروندان در برابر جامعه و حکومت تأکید کرده و بیش از هر چیز بر هویت و تعلق اجتماعی شهروندان و جوهره اخلاقی شهروندی تأکید دارد (منوچهری و نریمان، ۱۳۹۶: ۱۹۳-۱۹۵). در این سنت، برخلاف سنت لیبرالی که منحصراً بر حق تأکید دارد منظومه متقابلی از حق و تکلیف شکل می‌گیرد که ما را به مفهوم حق اخلاقی و تکلیف اخلاقی سوق می‌دهد و خود زمینه‌ای برای بیان رهیافت قابلیت در اندیشه آمارتیاسن می‌شود که به اثبات حق اخلاقی می‌انجامد.

۲. حق اخلاقی

مسئله حق اخلاقی و بحث وجودشناسی آن، چندان هم سهل نیست. برای تبیین حق اخلاقی بایستی دو گزاره را مورد بررسی قرار داد: نخست، تقابل میان مخالفان و موافقان حق اخلاقی و دوم، مبنای فلسفی حق‌های اخلاقی.

۱-۲. حق به‌مثابه منفعت یا حق در مقابل منفعت؟

برخی اوقات که مردم درباره حق اخلاقی سخن می‌گویند هدفشان تنها بیان این نکته است که وجود یک حق قانونی، ارزش اخلاقی دارد؛ برای مثال وقتی ادعا می‌شود که زن از نظر اخلاقی حق سقط جنین دارد، می‌توان این‌گونه نیز بیان داشت: آن زن باید حق قانونی بر سقط جنین داشته باشد. ولی غالباً گفت‌وگو در باب حق اخلاقی عمیق‌تر از این‌هاست. اگر زمانی که حکم قانونی منشأ منفعت برای یک شخص می‌شود مناسب است که آن را حق قانونی وی بدانیم، یقیناً در مواردی که مقصود یک حکم اخلاقی افزایش منفعت یک فرد یا حمایت از آن است، سخن از حق اخلاقی او مناسب خواهد بود. برخی فیلسوفان، برجسته‌ترین آن‌ها جرمی بنتام فایده‌گرا، اظهار می‌دارند که این معنا استفاده نابجایی از مفهوم حق است و واژه «حق» باید به‌طور مضیق با سیاق حقوقی تعریف شود (والدرون و ظفری، ۱۳۸۱: ۱۵۷). بنتام معتقد است: «حق اخلاقی چیزی نیست جز شیوه غلط توصیف حقی قانونی که باید موجود باشد». رز نیز بر همین اعتقاد بود: «نه اخلاق و نه اخلاق سیاسی هیچ‌یک نمی‌توانند مبتنی بر حق باشند. از این‌رو اگر اخلاق مبنایی داشته باشد، این مبنا مشتمل بر تکالیف، غایات، ارزش‌ها و... است» (نویان، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

بنتام تجربه‌گرایی تمام‌عیار همه حقوق را از جمله حقوقی که در قانون مشخص شده‌اند در بهترین حالت هویات ساختگی^۱ و در بدترین حالت تخیلات بی‌پایه

1. Fictitious entity.

می‌دانست؛ بنابراین او حقوق قانونی، مفاهیم وظیفه و الزام و بخش زیادی از ادبیات حقوق عرفی را افسانه‌های حقوقی می‌دانست. به عبارتی در تفکر فلسفه حقوق معاصر میان فایده‌گرایان و حتی منتقدانشان این توافق وجود دارد که میان دیدگاه فایده‌گرایی و مفهوم حقوق سازگاری کاملی وجود ندارد. به زعم فایده‌گرایان هزینه نپذیرفتنی تحویل بردن واقعیت به هرگونه حقوق اخلاقی پیش قانونی پذیرش آن به‌عنوان مانع مطلق و نامشروط بر سر راه رفاه سیاسی یا اجتماعی است (تبیث، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۷۲).

به عبارتی تأکید اصلی فایده‌گرایان بر عنصر خیر یا رفاه یا مصلحت است که در تقابل با مفهوم حق رجحان می‌یابد. در گفتمان سیاسی ایجاد تعادل میان دو مفهوم حق و خیر همواره از چالش‌های اخلاقی بوده است، زیرا از دیرباز اعتقاد بر این بود که حکومت باید به دنبال خیر عمومی باشد و منفعت مردم را قانون اول خود قرار دهد؛ در یونان باستان این امر را در قالب «خیر مردم باید قانون برتر باشد» بیان می‌کردند (راسخ، ۱۳۹۲: ۵۵۵). بنتام نیز می‌پندارد یک نظام حقوقی عقلانی باید بتواند حق قانونی را که در راه رفاه همگانی مانع ایجاد می‌کند هراندازه که سود داشته باشد به تعلیق اندازد. وی از نظام حقوق کامن‌لا که با اصول جزمی خود پاسدار امتیازهای سنتی بود دقیقاً از این رو نفرت داشت که در تأمین خیر همگانی با سودهای واقعی هماهنگ نبود. در نظام حقوقی عقلانی بنتام هر حق معینی که مانع خیر عمومی باشد باید کنار گذاشته شود (تبیث، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

درواقع در این رویکرد نظریه‌پردازان با تقلیل مفهوم حق به مصلحت و خیر همگانی و رفاه عمومی ضمن تأکید بر حق‌های قانونی، حق را منفعتی می‌دانند که با پیروی از قانون و هنجارهای حقوقی هدفی بزرگ‌تر از احقاق حقوق فردی را دنبال می‌کند. جماعت‌گرایان و اضطرارگرایان را نیز می‌توان در زمره قائلین به این رویکرد و در صف اثبات‌گرایان حقوقی قرار داد. در مقابل دیدگاه فایده‌گرایی به نظریه حق به‌عنوان دلیل حاکم و به‌مثابه برگ برنده در نوشتاری با همین عنوان از رونالد دورکین می‌توان اشاره

کرد. نویسنده در پی ارائه‌ای تحلیلی از حق است که با تکیه بر دو دفاع تکثرگرا^۱ و دفاع مبتنی بر حق استقلال اخلاقی^۲ به‌طور مشخص بر حق اخلاقی تأکید دارد. به عبارتی دورکین دو سبک استدلال خود را به این صورت بیان می‌کند: نخست می‌توان گفت اگرچه فایده‌گرایی یک ایده‌آل سیاسی مهم را بیان می‌کند اما تنها ایده‌آل مهم نیست؛ یعنی اگرچه استدلال می‌شود که سود همیشه مهم است ولی تنها چیزی نیست که از اهمیت برخوردار است و اهداف یا ایده‌آل‌های دیگری هم هستند که گاهی مهم‌ترند این استدلالی تکثرگرا است و دوم می‌توان گفت تحلیل عمیق‌تر پیرامون دلایل اولیه پذیرش فایده‌گرایی به‌مثابه یک توجیه مبنایی تأمل بیشتر درباره اینکه چرا اساساً هدف‌های فایده‌گرا را برمی‌گزینیم نشان می‌دهد که در اینجا فایده باید نوعی «حق استقلال اخلاقی» باشد. در این استدلال دورکین خوانشی مخدوش از فایده‌گرایی مطرح می‌کند؛ خوانشی که جذابیت بنیادی فایده‌گرایی را از باب آنچه قالب برابری‌گرا^۳ نامیده می‌شود زائل می‌کند. در این خوانش اعتقاد بر آن است که در محاسبه بهترین روش عملی ساختن بیشترین ترجیحات به‌طور کلی باید ترجیحات پاره‌ای از مردم را کم‌اهمیت‌تر به حساب آورد به این دلیل که آنان افرادی کم‌ارزش‌تر یا کمتر دوست‌داشتنی هستند. این خوانش به هیچ‌وجه قابل پذیرش به نظر نمی‌رسد و از شکل‌های استاندارد فایده‌گرایی جذابیت کمتری دارد، زیرا اصولاً خوانش‌های فایده‌گرا مدعی برابر انگاشتن همه از سوی دولت یا رعایت شرایط بنیادین لزوم برخورد برابر با همه از سوی دولت هستند. به عبارتی فایده‌گرایی بر این ادعاست که با افراد هنگامی برخورد برابر می‌شود که ترجیح‌های آنان بدون در نظر گرفتن تمایز میان اشخاص یا صلاحیت آن‌ها بر اساس یک معیار و میزان سنجیده شود. در خوانش مخدوش‌شده مذکور این شرط بنیادین کنار گذاشته می‌شود حال چنانچه فایده‌گرایی در عمل با چیزی مانند حق استقلال اخلاقی چک نشود به دلایل عملی بسیار دقیقاً به همان

-
1. Pluralistic.
 2. Independence right of moral.
 3. Egalitarian cast.

خوانش مخدوش بدل می‌شود. فرض کنید، مقررات قانون اساسی مبتنی بر شکل استاندارد فایده‌گرایی باشد، یعنی نسبت به همه مردم و ترجیحات بی‌طرف باشد، اما شمار بسیاری از مردم، به X عشق می‌ورزند و از این رو قویاً ترجیح می‌دهند که ترجیح X در تصمیم‌گیری‌های سیاسی روزمره از اهمیت دو برابر برخوردار باشد. اگر ترجیحات مزبور به حساب نیایند مردم ناراحت می‌شوند و اگر ترجیح‌های مزبور به حساب آیند، بنابراین X در توزیع کالا و فرصت‌ها چیزی بسیار بیش از حالت عدم احتساب آن ترجیح‌ها به دست خواهد آورد. استدلال دورکین این است که به حساب آوردن آن ترجیح‌های خاص، قالب برابری‌گرای قانون اساسی فایده‌گرا و ظاهراً بی‌طرف را می‌شکند، درست به همان اندازه که اگر خوانش پیش‌گفته مخدوش را جایگزین خوانش بی‌طرف کنیم. درواقع مقررات ظاهراً بی‌طرف مذکور در نتیجه به نفعی خود منتهی می‌شوند، زیرا به هنگام تصمیم‌گیری درباره اینکه کدام نظام توزیع به بهترین وجه فایده را گسترش می‌دهد، وزن سنگینی به دیدگاه کسانی می‌دهد که عمیقاً غیر بی‌طرف (به یک معنا ضد فایده‌گرا) هستند و معتقدند ترجیح‌های عده‌ای بایستی بیش از ترجیح‌های دیگران به حساب آیند (دورکین، ۱۳۸۱).

پاسخی که فایده‌گرا به مقاومت در برابر حق استقلال اخلاقی خواهد داد مبتنی بر آن است که فایده‌گرایی نظریه غیربی‌طرف را صادق نمی‌داند اما این واقعیت را می‌پذیرد که افراد زیادی به آن نظر معتقدند حتی به اشتباه و هنگامی که می‌بینند توزیع انجام‌شده توسط دولت با ترجیح‌هایشان در تضاد است ناکام می‌شوند اما این احساس آن‌هاست نه واقعیت موجود. دورکین این پاسخ را عجولانه قلمداد کرده و به یک تناقض اشاره می‌کند: فایده‌گرایی باید مدعی صدق نظر خود و مدعی کذب هرگونه نظر متناقض با خود باشد اما فایده‌گرای بی‌طرف اذعان می‌کند که اصولاً هیچ‌کس در قیاس با دیگری استحقاق بیشتری برای برآورده شدن ترجیحاتش ندارد و اصرار دارد که عدالت یا اخلاق سیاسی نمی‌توانند دلیل دیگری ارائه کنند جز آنکه ترجیحات قوی‌تر نهایتاً برآورده می‌شوند (دورکین، ۱۳۸۱). دیدگاه دفاع از حقوق دورکین علیه همین زمینه

فایده‌گرایانه شکل می‌گیرد. دورکین پافشاری می‌کند که حقوق به مفهوم گسترده موردنظر او هم اخلاقی و هم قانونی و قابل استنتاج از تصمیم‌های قضایی دارای ابعاد همه‌سویه در دعاوی پیچیده است. تعبیر وی از حق به‌مثابه برگ برنده همتایی برای نظر فایده‌گرایی محسوب می‌شود. دورکین بر این باور است که «حقوق در بهترین مفهوم همچون ورق‌هایی هستند که بر برخی از پس‌زمینه‌های توجیحات تصمیم‌های سیاسی برتری می‌یابد که بیانگر هدفی برای جامعه به‌عنوان کل است» (تیبِت، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

به موازات تقسیم‌بندی هافلدا، دورکین در تمایز میان حق‌ها به دو عبارت خفیف و قاطع استناد می‌کند: حق به معنای خفیف آن چیزی است که می‌توان آن را آزادی اخلاقی توصیف کرد و حق در معنای قاطع که اهمیت بسیاری دارد و بر دیگران تکلیف وضع می‌کند. اصطلاح حق اخلاقی به معنای حق قاطع و دربردارنده تکلیف است و به همین دلیل می‌توان آن‌ها را به‌عنوان حق ادعا در نظر گرفت. مثلاً حق اخلاقی آزادی بیان نه‌تنها بر این ادعا است که دیگران مکلف‌اند مرا وادار به سکوت نکنند که به نوعی تأکید بر آنچه استحقاق دارم نیز است. بنا به اصطلاح هافلدا اعلام این حق هم آزادی است هم ادعا (جونز، ۱۳۸۶: ۸۶).

در اندیشه طبیعی‌گرایان حق رابطه تنگاتنگی با مفهوم عدالت دارد. اگر حقوقدانان طبیعی نو در این دیدگاه خود که عدالت ویژگی اصلی حقوق است برحق باشند نتیجه این است که حق اخلاقی به یک اندازه بایسته است (تیبِت، ۱۳۸۴: ۱۶۹). در این تلقی حق بر خیر که مبتنی بر اصول عدالتی است که بر هیچ پیش‌فرض خاصی از خیر استوار نیست، تفوق دارد و آنچه حق را توجیه می‌کند این نیست که رفاه عمومی را بیشینه‌سازی کند، بلکه این است که چارچوبی منصفانه ایجاد کند تا افراد بتوانند از درون آن غایات و ارزش‌های خود را به‌گونه‌ای که مانع دیگران نشوند انتخاب کنند؛ به عبارتی فضایی برای تحقق حقوقی فراهم شود که امروزه در قالب اسناد حقوق بشر و حقوق شهروندی ترسیم شده است. در حقیقت حق‌های بنیادین انسان که در تقسیم‌بندی حق به خرد و کلان به‌عنوان حق کلان شناخته می‌شوند مبتنی بر اصول

اخلاقی الزام‌آور برای تمامی ملت‌ها هستند که در قالب هنجار تبیین شده‌اند اما این هنجارهای حقوق بشری ماهیتی متفاوت از سایر هنجارهای حقوقی دارند که همانا در اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری است و ریشه در وجدان اخلاقی جامعه دارند. حق‌ها و آزادی‌های بنیادین بیش از آنکه حقی قانونی باشند حقی اخلاقی محسوب می‌شوند (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۶: ۸۲).

۲-۲. نگاهی به مبنای فلسفی اخلاقی حق

وقتی از حق به‌عنوان مفهومی اخلاقی سخن می‌گوییم مقصودمان نوع خاصی از حق است که بیانگر ملاحظه یا ملاحظاتی اخلاقی است و دلایل اخلاقی به سود آن وجود دارد. البته حقوق اخلاقی هر فرد یا گروهی متناظر است با وظایف اخلاقی ایجابی یا سلبی که در راستای احترام به حقوق بر دوش دیگران اعم از شخص حقیقی یا حقوقی است. این حقوق و تکالیف اخلاقی برآمده از دل این حقوق قابلیت آن را دارند که لباس قانون وضعی نیز به تن کنند و توسط قانون‌گذار به رسمیت شناخته شوند بر این اساس می‌توان تبیین کرد چرا در بحث از مبانی توجیهی برخی حقوق چون حقوق بشر و حقوق شهروندی استدلال‌های اخلاقی جایگاهی ویژه و ممتاز دارند. در این بخش امکان وجود حق اخلاقی با شرح فلسفه حق کانت اثبات می‌شود. بسیاری از فیلسوفانی که درباره مبانی فلسفی حقوق بشر نظریه‌پردازی کرده‌اند کوشیده‌اند این حقوق را با ارجاع به مبانی کانت در فلسفه اخلاق و اخلاق هنجاری و با تکیه بر مفاهیمی نظیر کرامت انسانی، خودآیینی و احترام به اشخاص توجیه کنند؛ فلسفه عملی کانت به‌عنوان یکی از مبانی نظری اصلی حقوق بشر قلمداد شده است. هرچند برداشت معاصر از خودآیینی به‌مثابه ظرفیت شخص برای پیگیری برداشت خود از امر خوب با برداشت کانت از خودآیینی به‌مثابه ویژگی اراده‌ای که قانون‌گذار خود است همسان نیست، اما می‌توان با اطمینان گفت که کانت سنتی را پی‌ریزی کرد که حقوق بشر را بر مبنای ظرفیت خودآیینی قرار داد. دست‌کم می‌توان گفت این ظرفیت خودآیینی نیست که

انسان‌ها را به مثابه غایات فی‌نفسه متمایز می‌کند؛ به بیانی، هستی اخلاقی ما به مثابه غایات فی‌نفسه مبنای استحقاق ما برای برخورداری از حقوق اخلاقی است؛ حق‌هایی که متناظر است با وظایفی که نسبت به یکدیگر داریم. البته کانت بر این باور بود که صرفاً یک حق فطری/طبیعی وجود دارد و آن عبارت است از حق آزادی به معنای عام کلمه که معادل خودآیینی است. آزادی به معنای عام کلمه عبارت است از محدود شدن به سبب انتخاب دیگری. توجیه وی در خصوص این حق طبیعی این است که: همه انسان‌ها به صرف اینکه هستند «هویتی انسانی» دارند و داشتن این هویت به معنای برخورداری دارنده آن از کرامت انسانی است. از نظر کانت آزادی انسان مطلق نیست بلکه مقید است به قانون اخلاق پس اگر آزادی را یک حق بدانیم این حق از نظر وی مطلق نیست بلکه چارچوبی اخلاقی دارد و مقید است به قانون اخلاق و ضوابط اخلاقی، هرچند قانون اخلاق متکی است بر اراده کنشگر اخلاقی. باید به این نکته نیز اشاره کرد که از نظر کانت اخلاق به دو دسته اخلاق عام morality و اخلاق خاص ethics تقسیم می‌شود و اخلاق عام خود به دو سطح اخلاق فضیلت و اخلاق عدالت یا حق تقسیم می‌شود و هر دو این اصول خود از اصل زیربنایی‌تر «امر مطلق» نشئت می‌گیرند که مبنای اخلاق هنجاری کانت است. مهم‌ترین تفاوتی که میان وظایف اخلاقی در این دو حوزه وجود دارد این است که وظایف مربوط به حوزه حق و عدالت علاوه بر وجوب اخلاقی قابل اجبار بیرونی هستند؛ یعنی می‌توانند لباس قانون بر تن کنند و به الزام قانون نیز بدل شوند درحالی‌که وظایف مربوط به فضیلت چنین قابلیت ندارند (فناپی، حسینی و حسن‌خانی طاسکوه، ۱۳۹۹: ۱۶-۲۷). در اندیشه کانت انسان «فاعل اخلاقی» است که ریشه در استقلال فردی دارد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۵: ۱۱۰). فاعلیت اخلاقی به معنای آن است که انسان می‌تواند و باید موجودی باشد که بر سرنوشت خود حاکم است و این توانایی انسان به دلیل برخورداری از آگاهی و اختیار است که تشکیل‌دهنده گوهر انسانی اوست و به همین دلیل هرگاه از کرامت ذاتی و ارزش غایی انسان سخن می‌گوییم همه‌چیز به حفظ گوهر انسان فرو کاسته می‌شود

(راسخ، ۱۳۹۲: ۲۵۵). این امر می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای حق تعیین سرنوشت منظور شود که خود تمامی حق‌های مدنی سیاسی مندرج در اسناد حقوق بشر و شهروند را دربرمی‌گیرد و درعین حال حق تعیین سرنوشت امکان‌موجه‌سازی ایده قراردادگرایی است که از مبنای توجیهی حق اخلاقی و حقوق بشر محسوب می‌شود؛ به این منظور که امر مطلق کانت یعنی این قاعده و قانون فراگیر که «بر اساس فرمانی عمل کن که مایلی آن فرمان قاعده و قانونی فراگیر باش». درواقع چیزی نیست جز تبیین عقلانی توافق انسان‌ها بر اصول و هنجارهای مقبول و مطلوب و بر این اساس می‌توان ادعا کرد که کانت پیشنهاد قراردادمدارانه برای آموزه‌های اخلاقی و مبنای حقوق بشر ارائه داده که به‌منظور کشف وجدان اخلاقی جامعه در یک فرایند عقلانی است؛ از حاصل جمع دو آموزه غایت بودن انسان و قاعده جهان‌شمول کانت مبنایی دیگر برای حقوق بشر که حق‌های اخلاقی محسوب می‌شوند به دست می‌آید و آن برابری است «با همه انسان‌ها به‌صورت برابر به‌عنوان غایت بالذات رفتار کن.» که متضمن حق هم انسان‌ها در بهره‌مندی از محترم شمردن حیثیتشان به‌عنوان موجوداتی است که ارزش ذاتی دارند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۱۲). مبنای دیگری که در کنار آموزه اخلاق کانت و ایده قراردادگرایی می‌توان برای حق اخلاقی تبیین کرد آموزه حقوق طبیعی است که در بخش بعد و همگام با بررسی ارتباط حق قانونی و اخلاقی تبیین می‌شود.

۳. حق قانونی و حق اخلاقی: امکان یا امتناع؟

مسئله بنیادی تبیین رابطه میان دو حوزه حقوق و اخلاق پرسشی است اساسی که سنگ‌بنای دو مکتب فلسفه حقوق محسوب می‌شود. مکتب حقوق طبیعی و مکتب پوزیتیویسم. واژه «ارتباط» بر رابطه‌ای تاریخی دلالت دارد، بر یک همپوشانی یا ارتباط اکید علت و معلولی. به لحاظ تاریخی نمی‌توان این امر را انکار کرد که نظام حقوقی ما رابطه تنگاتنگی با اخلاق داشته است، به‌ویژه آن بخش از اخلاق متعارف که به‌عنوان مذهب شناخته می‌شود. حتی زمانی که ارتباط مذکور را نمی‌توان به‌عنوان یک موضوع

تاریخی اثبات کرد، وجود قواعد مشابه در حوزه‌های اخلاقی و حقوقی بیانگر وجود ارتباط این دو حوزه است (Capron, 2019). طبیعت‌گراها بر این باورند که رابطه‌ای ضروری میان اخلاق و قانون وجود دارد تا آنجا که این جمله معروف از آگوستین ماندگار است که: «قانون ناعادلانه اساساً قانون نیست» (Finnis, 2020).

اندیشه حقوق طبیعی به شکل میراثی از قانون رم و فلسفه رواقیان و تحت نفوذ اندیشه مسیحیت تکمیل و به این دوران منتقل شد که مفهوم آن چنین است: نوعی نظام ازلی درباره اینکه چه چیزی حق و مناسب است وجود دارد که ریشه و مبدأ آن در هیچ اراده‌ای حتی اراده خدا قرار نگرفته است. این نظام عبارت است از قانون طبیعت و عدالت چیزی جز مطابقت اراده بشر با این قانون نیست. در مقابل این قانون دو نوع قانون موضوعه وجود دارد که یکی ریشه در خواست الهی دارد و از آن به «قانون مشیت یزدانی» تعبیر می‌شود و دیگری ریشه در خواست حکمرانان و عرف و عادت دارد و در صورتی که با قانون طبیعت مخالف نباشد و یا در محدوده‌ای باشد که قانون طبیعی نسبت به آن سکوت کرده، اطاعت از آن لازم است (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۹۵: ۳۶).

تئوری حقوق طبیعی عنوانی است که برای تئوری‌های اخلاقی، سیاسی، حقوق مدنی و تئوری‌های اخلاق دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ هرچند در این گفتار تمرکز ما تنها بر وجه اخلاقی تئوری حقوق طبیعی است و از این منظر باید به یکی از کلیدی‌ترین نظریه‌پردازان این وادی یعنی توماس آکویناس پرداخت. به زعم آکویناس دو خصیصه کلیدی در باب حقوق طبیعی وجود دارد: نخست آنکه، وقتی بر نقش خدا به عنوان اعطاکننده حقوق طبیعی تأکید می‌کنیم، حقوق طبیعی تنها یکی از وجوه مشیت الهی تلقی می‌شود و دوم آنکه وقتی از نقش انسان به عنوان دریافت‌کننده حقوق طبیعی سخن می‌گوییم، حقوق طبیعی متشکل از اصول عقلانیت است، همان اصولی که اعمال بشر به واسطه آن‌ها مورد داوری قرار می‌گیرد که آیا عمل صورت گرفته عقلانی است یا غیرعقلانی. از منظر مشیت الهی، آکویناس بر این باور است که حقوق طبیعی مشارکتی در حقوق ازلی است و حقوق ازلی همان طرح عقلانی که تمامی مخلوقات را تحت

فرمان قرار می‌دهد. حقوق طبیعی روشی است که ابنای بشر به واسطه آن در حقوق ازلی مشارکت می‌کنند به عبارتی موجوداتی که از عقل برخوردارند این توانایی را دارند تا سهمشان را از حقوق ازلی استیفا کرده و بر اساس آن عمل کنند؛ در وجه دوم یعنی حقوق طبیعی و عقلانیت کاربردی حقوق طبیعی دربردارنده اصول عقلانیت عملی برای ابنای بشر است و این جایگاه را بنا به طبیعت به دست آورده است. این ایده متضمن دو نکته است: اول اینکه مقررات حقوق طبیعی به‌طور جهان‌شمول به‌واسطه طبیعت الزام‌آورند و دوم آنکه مقررات حقوق طبیعی به‌طور جهان‌شمول به‌واسطه طبیعت قابل شناخت و قابل درک هستند (Murphy, 2019).

در نگاه آکویناس قانون، «دستور حاکمانه‌ای است که برای اطلاق حکمت عملی از ناحیه حکمرانی که امرش در سراسر جامعه مجری است صادر می‌شود». در تقسیم‌بندی انواع قانون به قانون ازلی، قانونی دارای اعتبار جهانی و فرای قانون موضوعه (پوزیتیو) که دگرگون‌پذیر نیست و سرچشمه‌اش تنها حکمت جاودان الهی است و به قانون طبیعی که مشارکت انسان در قانون ازلی است که به‌واسطه عقل و با الهام از قانون ازلی میان نیک و بد فرق می‌گذارد اشاره می‌کند. در ادامه و در باب قوانین موضوعه اذعان داشت که «از آنجا که انسان نمی‌تواند چندوچون قانون طبیعت را درک کند و تنها برخی از اصول ملی و اساسی آن را می‌فهمد لازم است برای تنظیم اعمال و رفتار وی، احکام و مقرراتی دقیق‌تر از قوانین طبیعی در اختیارش قرار گیرد که ناشی از دو منبع متفاوت است؛ قانون یزدانی که انسان را به امر الهی در مسیری مصون از خطا و لغزش به سوی اهداف فراطبیعی خود که همان نیل به رحمت جاویدان است، رهنمون می‌کند و قانون انسانی که فکر بشر برای تنظیم جزئیات و تدوین دقیق موجود در احکام قانون طبیعت به وجود آورده است، این قانون انسانی محدود به سعادت دنیوی است و در صورتی که با قانون‌های طبیعی و یزدانی منافات نداشته باشد لازم‌الاجرا است» (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۹۵: ۴۰-۴۱). جمله اخیر به همان آموزه معروف حقوق طبیعی برمی‌گردد: «قانون ناعادلانه اساساً قانون نیست». البته باید این نکته را اذعان داشت که

این نگاه حداکثری مبتنی بر قانون الهی علی‌رغم اهمیتی که در شرح و بسط مکتب حقوق طبیعی دارد اما به تدریج تعدیل شد و آموزه‌ها و تئوری‌هایی سکولار به مکتب حقوق طبیعی افزوده شد که بیش‌ازپیش بر پیروان این مکتب افزود در پی نظریه آکویناس (نظریه امر الهی) و نقدهای وارده از جانب پوزیتیویست‌های حقوقی، خوانشی حداقلی توسط متأخران حقوق طبیعی مطرح شد که علی‌الاصول قانون ناعادلانه را کاملاً نفی نمی‌کند اما باور دارند که این قانون دارای نقصی اساسی و از روح خود تهی است و گویی اصلاً قانون نیست. هرچند در نظریات آن‌ها همچنان تأثیر اخلاق به‌وضوح قابل مشاهده است. به‌طور مثال می‌توان به *لون فولر* اشاره کرد؛ کسی که در عین تحسین هارت، نقدهایی جدی به او وارد کرد و در آخر موجب تغییرهای عمده‌ای در نظریات هارت شد. فولر با طرح اخلاق درونی قانون هشت اصل را به‌عنوان ویژگی‌های لازم هر قاعده قانونی بیان کرد ازجمله:

۱. قانون باید عام باشد و نظام حقوقی برای وضع قوانین باید از معیارهای عام بهره برد؛
۲. قانون باید انتشار یابد و به اطلاع اشخاص ذی‌نفع برسد؛
۳. قوانین باید ناظر به آینده بوده و عطف بماسبق نشود؛
۴. قوانین باید روشن و واضح باشند، زیرا هدایت رفتار با قوانین مبهم ممکن نیست؛
۵. قانون ناظر به عدم تناقض میان قوانین است؛
۶. باید امکان عمل به قوانین وجود داشته باشد و قوانین وضع شده تکالیف مالایطاق بر فرد تحمیل نکنند؛
۷. قوانین باید از ثبات نسبی برخوردار بوده و به‌طور مکرر تغییر نکنند؛
۸. اخلاق درونی مستلزم انطباق عمل مقام‌های رسمی با قانون است (رحمت-اللهی و یزدی‌زاده البرز، ۱۳۹۸: ۱۵۰-۱۵۱).

تمامی شرایط بالا اقتضای اصل عدالت و انصاف است و به بیانی اقتضای شرایط اخلاقی است و نظامی که اساساً غیراخلاقی است اصولاً نمی‌تواند قاعده ایجاد کند. فولر این نتیجه را به این صورت به دست می‌آورد:

فرض ۱: اگر فرض کنیم «الف» یک نظام قانونی است، آنگاه «الف» نظامی متشکل از قواعد است.

فرض ۲: اگر نظامی داشته باشیم که عمیقاً غیراخلاقی است، آن نظام نمی‌تواند نظامی متشکل از قواعد باشد.

بر اساس قاعده رفع تالی اگر فرض ۱ درست باشد پس فرض ۲ هم صادق است و اگر فرض ۱ کاذب باشد پس فرض ۲ نیز کاذب است؛ نتیجه آنکه «نظام غیراخلاقی نمی‌تواند نظامی قانونی باشد» (نراقی، ۲۰۱۵: ۱۱۹). دغدغه نهایی واقعی فولر دغدغه‌ای انسانی و حقوق بشری است. در واقع فولر به دنبال آن است که رژیم‌های فاسد را از بهره‌گیری از قانون برای موجه جلوه دادن اقدام‌های قانون در لوای قانون خلع سلاح کند. پس از نظر فولر قانونی می‌تواند در خدمت تضمین حقوق بشر باشد که واجد شرایط بالا باشد. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۵: ۱۰۴). در نهایت آنکه باید توجه داشت که رابطه اخلاق و حقوق منجر به بحث نظریات حقوق طبیعی است اما بحث از حق‌ها مؤلفه‌ای الزامی در همه این نظریات نیست، هرچند که حقوق طبیعی مهم‌ترین تأثیر نظری را بر تعمیق گفتمان حقوق بشری داشته است به‌طور مثال سیسرو نظریه‌پرداز رومی حقوق طبیعی را در قالب شش ویژگی تبیین می‌کند که می‌تواند گامی در جهت پیوند دادن اخلاق و حقوق و دلیل بر این مدعا باشد که حق‌هایی فراتر از اراده قانون‌گذار وجود دارند که ریشه آن‌ها در طبیعت انسان و وجدان اخلاقی است. این اوصاف عبارت‌اند از: ۱. عقلانی بودن حقوق طبیعی و توان ادراک انسان در تفسیر آن؛ ۲. جهان‌شمولی حقوق طبیعی؛ ۳. تغییرناپذیری این حق‌ها و نادرستی تصویب هرگونه مقررات کلی یا جزئی متعارض با آن؛ ۴. انطباق این حقوق با طبیعت؛ ۵. اخلاقی بودن حقوق طبیعی و ۶. به دلیل اخلاقی و عقلانی بودن این حقوق و ریشه داشتن آن در طبیعت انسانی این حقوق نمی‌توانند به دست قانون‌گذار بشری وضع شوند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۶: ۸۸-۸۹).

در مقابل حقوق طبیعی، پوزیتیویسم حقوقی تئوری است که وجود و محتوای قانون را وابسته به واقعیت‌های اجتماعی می‌داند نه شایستگی‌های آن. جان استین (۱۷۹۰-۱۸۵۹) این تئوری را این‌گونه صورت‌بندی کرد: «وجود قانون یک بحث است

و شایستگی و عدم شایستگی آن بحثی دیگر. اینکه قانونی باشد یا نباشد یک موضوع است و اینکه مطابق معیارهای مفروض باشد موضوعی است متفاوت. پوزیتیویسم در مقام بیان این امر نیست که شایستگی قانون در فلسفه حقوق امری نامفهوم، فاقد اهمیت یا ثانوی است بلکه بیانگر آن است که این امور تعیین‌کننده آن نیستند که قوانین یا نظام حقوقی وجود دارد یا خیر. اینکه جامعه از نظامی حقوقی برخوردار است یا نه به وجود برخی ساختارهای دولتی معین بستگی دارد نه به میزان تحقق آرمان‌هایی نظیر عدالت، دموکراسی یا حاکمیت قانون. آنچه قوانین موجود در آن سیستم را الزامی می‌سازد به استانداردهای اجتماعی بستگی دارد که مقام‌ها آن را معتبر می‌دانند. نظیر مصوبات قانونی، تصمیم‌های قضایی یا آداب و رسوم اجتماعی. این واقعیت که سیاست باید عادلانه، عاقلانه، کارآمد یا محتاطانه باشد هرگز دلیل کافی برای تلقی این امر نیست که در واقع سیاست مذکور، قانون است و اینکه اگر ناعادلانه، غیرعاقلانه، ناکارآمد یا مصلحت‌اندیشانه باشد هرگز دلیل کافی برای تردید در آن نیست. علی‌رغم وجود اختلاف‌ها، تمامی اندیشمندان این حوزه این امر را تصدیق می‌کردند که قانون اساساً یک واقعیت اجتماعی است (Green and Adams, 2019).

تفکر پوزیتیویستی را در این جمله هارت می‌توان خلاصه کرد که: «میان آنچه حقوق هست با آنچه حقوق باید باشد، تفاوت وجود دارد». این عقیده محوری را پوزیتیویست‌ها با ارجاع مشروعیت قانون به منبع اجتماعی آن (مثلاً مجلس قانون‌گذاری) و از طریق تفکیک میان حقوق و اخلاق توضیح دادند. بنا به تعبیر رز از پوزیتیویسم حقوقی، موفقیت در یک آزمون اخلاقی هرگز شرط اعتبار یک قاعده حقوقی نیست. معیار مشروعیت قانون یا قاعده حقوقی، وضع و تصویب آن توسط یک مرجع معتبر اجتماعی است. هارت در کتاب خود با عنوان *مفهوم قانون نظریه‌ای* را در تقابل با نظریه فرمان جان استین بنا کرد. استین همه قوانین را به فرمان حاکم تقلیل می‌داد، اما هارت بر تنوع قوانین پافشاری می‌کرد. به‌زعم هارت تلقی قانون به‌مثابه فرمان تمامی قسمت‌های مورد نیاز یک نظام حقوقی را تأمین نمی‌کند. او حقوق را

نوعی خاص از نظام قواعد اجتماعی می‌داند و در واقع حقوق را با مفهوم قواعد بررسی می‌کند نه فرمان‌ها. دیدگاه او از قانون مشتمل بر یکپارچگی قواعد اولیه و ثانویه است (غمامی و عزیزی، ۱۳۹۵: ۱۴۳). قواعد مرتبه اول همچون اخلاق تکلیف ایجاد می‌کنند و قواعد مرتبه دوم قدرت و اقتدار می‌آفرینند. به زعم هارت قواعد مرتبه اول ۳ نقص اساسی دارند: ۱. عدم قطعیت ساختاری به این معنا که این قواعد یک نظام را تشکیل نمی‌دهند صرفاً مجموعه‌ای از معیارهای مجزا هستند. پس اگر در تشخیص آن قواعد یا قلمرو برخی از آن‌ها تردیدی ایجاد شود رویه‌ای برای رفع این تردید وجود ندارد نه با ارجاع به متنی معتبر و نه مقامی رسمی؛ ۲. ایستا بودن، زیرا تنها راه تغییر این قواعد فرآیند رشد تدریجی است (مثل عرف یا زبان)؛ ۳. ناکارآمدی؛ همواره این تنش یا نزاع وجود دارد که آیا قاعده‌ای نقض شده است؟ و در صورت نقض قاعده آیا نهادی وجود دارد که بدان رسیدگی و بر متخلف مجازاتی تحمیل کند؟ نقایص مذکور را تنها با توسل به قواعد مرتبه دوم می‌توان مرتفع کرد، زیرا برخلاف قواعد مرتبه اول که مرتبط با اعمالی هستند که افراد باید انجام دهند یا از انجام آن خودداری کند، قواعد مرتبه دوم مربوط به خود قواعد مرتبه اول هستند. این قواعد روش‌هایی را مشخص می‌کنند که به وسیله آن می‌توان قواعد اولی را به نحو قطع شناسایی، وضع، لغو و اصلاح کنند. این قواعد خود شامل سه دسته قاعده است: ۱. قاعده شناسایی^۱ که ساده‌ترین شکل جبران نقص عدم قطعیت است. این قاعده وجوهی را مشخص می‌کند که اگر یک قاعده مدنظر واجد آن باشد، نشانه‌ای قطعی و اثباتی بر این خواهد بود که این قاعده از جمله قواعد گروه اجتماعی است و باید حمایت شود؛ ۲. قاعده تغییر^۲ که برطرف‌کننده نقص ایستایی است و در ساده‌ترین شکل خود به فرد/گروه اجازه می‌دهد قواعد اولی جدیدی در باب اداره امور جامعه وضع و قواعد قدیمی را ابطال کند و ۳. قاعده قضاوت^۳ که ناکارآمدی را برطرف کرده و افزون بر تعیین افرادی که باید به قضاوت

-
1. Rule of recognition
 2. Rule of change
 3. Rule of adjudication

بنشینند، رویه‌ای را که باید دنبال شود مقرر می‌کند، قدرت پاسخگویی آمرانه و الزامی را به افراد می‌دهد که آیا در موقعیتی خاص قواعد مرتبه اول نقض شده یا خیر و به عبارتی مفاهیمی نظیر قاضی، دادگاه و قلمرو صلاحیت قضایی و رأی را تعریف می‌کند. به‌زعم هارت قاعده رسمیت‌بخش منشأ اعتبار قوانین هستند (Hart, 1994).

البته باید بر این نکته تأکید داشت که آرای هارت در زبان انتقادی فولر با تغییرهایی همراه بود؛ فولر بر این باور بود قدرتی که قانون وضع می‌کند بایستی به‌وسیله نگرش‌هایی اخلاقی حمایت شود که با صلاحیت آنچه ادعایش را دارد مطابقت داشته باشد. در اینجا ما با اخلاق بیرون از قانون مواجهیم که قانون را محقق می‌کند اما این تنها کافی نیست. می‌توانیم بگوییم در پادشاهی ما هنجاری بنیادین وجود دارد مبنی بر اینکه شخص پادشاه تنها منبع قانون است؛ اما در اینجا همچنان قانونی نخواهیم داشت مگر پادشاه، اخلاق درونی قانون را بپذیرد؛ «آنچه من آن را اخلاق درونی قانون^۱ می‌نامم همان چیزی است که به نظر می‌رسد توسط هارت کاملاً نادیده گرفته شده است. او به‌طور خلاصه به عدالت در اجرای قانون اشاره می‌کند که متضمن رفتار مشابه در موضوع مشابه است، هرچند که واژه مشابه را می‌توان با توسل به هر معیار درست و غلطی تعریف کرد، اما او به سرعت این وجه از قانون را به دلیل آنکه هیچ ارتباط ویژه‌ای با موضوع مورد بررسی‌اش ندارد رها می‌کند.» (Fuller, 1958). هارت نیز در نتیجه انتقادهای وارده از جانب فولر دو گزاره را به تئوری خود افزود؛ وی با افزودن حداقل محتوای اخلاقی^۲ به قانون و تأکید بر عدالت صوری^۳ در زمره پوزیتیویست‌های نرم یا جامع^۴ قرار می‌گیرد و رابطه میان اخلاق و قانون را به رابطه‌ای ذاتی و ضروری (بسیار حداقلی) بدل می‌کند؛ به عقیده هارت قاعده شناسایی (رسمیت‌بخش) می‌تواند شرایط اخلاقی را نیز منظور کند، زیرا قانون باید از وصف عدالت برخوردار باشد تا

-
1. Internal Morality of Law
 2. Minimum natural law content
 3. Formal justice
 4. Inclusive / soft positivism

امکان دوام آن در درازمدت وجود داشته باشد و قانونی که مصلحت گروهی از مردم را تأمین نکند دوامی نخواهد داشت (نراقی، ۲۰۱۵: ۸۶).

در نهایت می‌توان این‌گونه بیان کرد که از میان دو مکتب مزبور، حقوق طبیعی در تلاش است تا حد امکان شکاف میان آنچه هست و آنچه باید باشد یا به تعبیری تمایز میان واقعیت و آرمان (ایده‌آل) را مرتفع کند، زیرا این مسئله (اظهارات مبتنی بر است و اظهارات مبتنی بر باید) به‌گونه‌ای به یکی از مجادلات وجودی و اگزستانسیال بشر بدل شده است. در این راستا اشاره به سخن جان وایلد خالی از لطف نیست که اخلاق در معنای هستی‌شناسی آن باید به‌عنوان بخشی از مغز و استخوان واقعیت در نظر گرفته شود و بشر بایستی از استعدادی عقلانی برای خوانش هنجارهای نهفته در بستر عینی وجود برخوردار باشد. وایلد از «طبیعت» به معنای هنجاری آن بهره می‌برد و آن را از حوزه وجودی محض متمایز می‌کند. به عقیده او پنج معنا برای طبیعت در حقوق طبیعی وجود دارد: ۱. نظمی از گرایش‌های واگرا که درکل یکدیگر را حمایت می‌کنند؛ ۲. هر موجودیت فردی با گرایشی ذاتی تعین می‌یابد که آن را با دیگر اعضای گونه خود به اشتراک می‌گذارد؛ ۳. ساختاری که به هریک از موجودیت‌ها تعلق دارد، گرایش‌های اگزستانسیالیست بنیادینی را مشخص می‌کند که برای گونه موردنظر معمول است؛ ۴. در صورت تحقق این گرایش‌ها، آن‌ها بایستی از یک الگوی عمومی پویا پیروی کنند. ۵. خیر و شر خود مقولاتی اگزستانسیال هستند. از این پنج گزاره، وایلد سه نتیجه را استخراج می‌کند: ۱. حقوق اخلاقی در هرکجا و برای تمام بشر اعمال می‌شوند، زیرا مبتنی بر طبیعت مشترک بشر هستند و میان همه انبای بشر مشترک است؛ ۲. هنجارهایی اخلاقی وجود دارند که بر پایه طبیعت بنا شده‌اند و ۳. خیر بشری تحقق اگزستانسیال هر یک از افراد انسان است (Gale, 1960).

۴. الزام‌های تحقق حقوق قانونی شهروندی از منظر حق اخلاقی

شهروندی از سه عنصر مجموعه‌ای حقوق و وظایف، مشارکت و هویت تشکیل شده است. اگرچه تأکید روی هر کدام ممکن است بر اساس زاویه دید متفاوت باشد (زنگنه، هنرمندی علمداری و زنگنه، ۱۳۹۷: ۱۸۶). با مطالعه متون تاریخی به‌طور مثال می‌توان دریافت که شهروندی موقعیتی ممتاز بود و با مشارکت سیاسی ارتباطی نزدیک داشت (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۲۸). در اندیشه ارسطو که اولین تعبیر نظام‌مند را از مفهوم شهروندی ارائه داد، شهروندی رابطه‌ای تنگاتنگ با مفهوم مشارکت دارد. مهم‌ترین ویژگی شهروند از منظر ارسطو حق مشارکت شخص در احراز مناصب و انتخاب کسانی است که این مناصب را به عهده می‌گیرند. به‌زعم ارسطو شهروند کسی است که یا از حکومت‌کنندگان است یا از حکومت‌شوندگان (خلوصی، ۱۳۹۶: ۷۶). در این مقال حقوق و تکالیف نقطه اتکای مفهوم شهروندی است؛ به عبارتی شهروندی را می‌توان رابطه‌ای میان فرد و دولت دانست که در آن طرف‌های مزبور به‌وسیله حقوق و تکالیف متقابل به هم وابسته می‌شوند. شهروندان به دلیل برخورداری از حقوق بنیادین عضویت تمام‌عیاری در اجتماع سیاسی یا دولت خود دارند و از بیگانگان متمایزند (فلاح‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۳).

۴-۱. مفهوم شهروندی و سنت‌های فکری

شهروندی از مفاهیم اصلی اندیشه و عمل دموکراتیک است و شهروندان اعضای کامل و برابر اجتماعی سیاسی و دموکراتیک هستند که هویتشان بر اساس حقوق و وظایفی شکل می‌گیرد که آن اجتماع را تعیین می‌کند. مسئله مهم اینکه شهروندان از مجموعه گسترده‌ای از حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی برخوردارند، به عبارتی شهروندی مقوله‌ای است که رابطه فرد و جامعه را در قالب حق و تکالیف یا حقوق و مسئولیت‌ها بازنمایی می‌کند و دربردارنده هر دو عنصر فردگرا و جمع‌گرا نیز است؛ یعنی از یک‌سو

با اعطای حقوق فضای لازم را برای دنبال کردن اهداف و تحقق منافع به فرد مهیا می‌کند و از طرفی فرد را قادر می‌سازد تا در شکل‌گیری نهادهای حکومتی عمومی نقش داشته باشد (منوچهری و نریمان، ۱۳۹۵: ۱۹۳). این مهم را به‌طور خاص و ویژه می‌توان در تحقق حق تعیین سرنوشت دید، زیرا این حق در بطن خود هم متضمن اعمال حق مدنی/سیاسی است و هم متضمن تکلیف مشارکت سیاسی/اجتماعی.

معنا و مفهوم شهروندی را در سه سنت فکری مختلف می‌توان جست‌وجو کرد: سنت لیبرالی شهروندی را وضعیتی می‌داند که در آن مجموعه مشخصی از حقوق جهانی مورد تأیید دولت به افراد اعطا می‌شود؛ هریک از شهروندان برای پیشبرد منافع خود عاقلانه اقدام کرده و حکومت از افراد در این راستا حمایت می‌کند. سنت لیبرالی شهروندی تا حدودی فردمحور است و دال مرکزی مفهوم شهروندی این سنت حق فردی در قالب آزادی و مشارکت است و سنتی حق‌محور تلقی می‌شود. در سنت جماعت‌گرایی با نقد مفهوم فرد مستقل و متمرکز بر منافع، احساس هویت فرد تنها در ارتباط با دیگران در اجتماع معنا می‌یابد و فرد تنها با تأمل در خیر جمعی است که می‌تواند از منافع و هویت خویش آگاه باشد. آزادی فردی نیز از طریق خدمات عمومی و تفوق خیر جمعی بر منافع فردی به دست می‌آید. سنت سوم که سنت شهروندی جمهوری‌خواه است مهم‌ترین مؤلفه شهروندی را فضیلت مدنی می‌داند که از نظر ارسطو شرط اساسی شهروندی است و عبارت معروف وی «انسان حیوانی است اجتماعی» نیز ناظر بر همین امر است که فضایل مدنی صرفاً درون جامعه تحقق یافته و انسان تنها در شهر به غایت خود دست می‌یازد. در این سنت مفهوم لیبرالیستی افراد متمرکز بر منافع خویش در چارچوبی جماعت‌گرایانه از برابری‌خواهی و تعلق‌خاطر به اجتماع جای می‌گیرد. در سنت جمهوری‌گرای مدنی بر تکالیف و التزام اخلاقی شهروندان در برابر جامعه تأکید می‌شود و مشارکت شهروندان تکلیف آنان است و تأکید بر تکلیف به معنای کتمان حق نیست و به این معناست که شهروندی ترکیبی از دو مؤلفه حق و تکلیف یا همان مسئولیت است، زیرا حق در خلأ شکل نمی‌گیرد و بر

مسئولیت‌ها دلالت دارد. صحنه گذاشتن بر حقوق شهروندی مستلزم احساس مسئولیت متقابل بین شهروندان است. در همین راستا نظریه‌پردازانی چون تم، مک‌لین، دامین و ترنر برآنند که شهروندی جدید ناظر به برخورداری از حقوق، وظایف، مسئولیت‌ها و تعهدهای اخلاقی، سیاسی و اجتماعی برابر و همگانی اعضای جامعه به همراه احساس تعلق، عضویت و هویت اجتماعی برای مشارکت جدی در جامعه سیاسی بعلاوه بهره‌مندی یکسان و عادلانه از مزایا و منابع جامعه فارغ از تعلقات قومی، طبقاتی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی است (منوچهری و نریمان، ۱۳۹۵: ۱۹۶).

از میان سنت‌های مطروحه سنت لیبرال و جمهوری‌خواهی مدنی به ترتیب به دلیل تأکید بر حق و توجه به تکالیف متقابل شهروندی هر کدام به نوعی می‌توانند در تبیین بحث حاضر راهگشا باشند. سنت فکری لیبرال را می‌توان سنتی متناسب با جامعه مدرن در نظر گرفت. از منظر مارشال که اولین تعریف را از شهروندی متناسب با مؤلفه‌های جامعه مدرن ارائه داد، شهروندی مدرن پایگاهی است که به تمامی افرادی که عضو تمام‌عیار اجتماع خود هستند داده شده و بر همین اساس آنان دارای جایگاه، حقوق، وظایف و تکالیف برابر و متناسب با این پایگاه هستند که به موجب قانون تثبیت و حمایت شده است. در این مقوله، شهروندی دربردارنده سه عنصر است، عنصر مدنی که در جهت تحقق آزادی‌های فردی ضروری است، مثل آزادی بیان، حق مالکیت. عنصر سیاسی که از حق مشارکت در اعمال قدرت سیاسی و به‌ویژه حق برخورداری از انتخابات آزاد و رأی به وجود آمده و عنصر اجتماعی که به‌مثابه حق برخورداری از حداقل رفاه اقتصادی و امنیت، حق سهیم شدن در میراث اجتماعی و حق زیستن تعریف می‌شود (امین‌آقایی، زاهدی و شیانی، ۱۳۹۷: ۱۲). هرچند انتقادهایی به نظریه مذکور وارد است و بنا به گفته فالکس فردگرایی لیبرالیستی نگرشی خودخواهانه و ابزارگرایانه‌ای را به دموکراسی و شهروندی القا می‌کند که بر اساس آن شهروندی و دموکراسی به‌مثابه تجلیات زندگی جمعی و اشتراکی تلقی نشده و به‌مثابه شیوه‌ای برای بیشینه‌سازی نفع شخصی قلمداد می‌شود (فالکس، ۱۳۸۱: ۹۵). حال آنکه تداوم و تکامل

زندگی اجتماعی در گرو مشارکت فعال شهروند در عین مطالبه حق و احقاق حقوقشان است و تأکید بر حق بدون توجه به تکالیف شهروندی در قالب سنت لیبرالیستی فردگرا ما را از مفهوم شهروند فعال دور می‌کند، زیرا علی‌رغم تأکید بر مفهوم حق و تفوق آن بر مفهوم خیر و ابتدای بحث حاضر بر مبانی فلسفی اخلاقی حقوق طبیعی و اخلاق وظیفه‌گرای کانتی که قرابت نوشتار حاضر با اندیشه لیبرالیستی را پررنگ می‌کند اما توجه به اجتماع به مفهوم تکالیف شهروند در قبال دولت و جامعه‌ای که بتواند مدارا و فرمان‌برداری و وفاداری به اجتماع را در پی داشته باشد از اهداف مهمی است که در بستر لیبرالیستی محقق نمی‌شود. برداشت جمهوری‌خواهی مدنی نیز با پیوند آزادی‌های فردی و همبستگی اجتماعی و با تأکید بر اجتماع آغاز می‌شود که در اندیشه روسو و ارسطو نمود داشته است و فرد را در مرتبه دوم بعد از اجتماع قرار می‌دهد؛ به عبارتی عضویت در اجتماع و عمل به وظایف آنان را شهروند می‌کند اما عدم امکان تفکیک عناصر ساختاری و فاعلیت شهروندی و انتقاد بر باورهای جهان‌میهنی جماعت‌گرایان به مثابه مهم‌ترین چالش شهروندی جامعه مدنی محور، نقطه شروعی برای نگاه جدید به شهروندی تحت عنوان شهروندی انسان‌محور شد. منتقدان سنت جامعه مدنی محور معتقدند که شهروندی را نمی‌توان به مشارکت و مشارکت را تنها نمی‌توان به جامعه مدنی تقلیل داد. در این مفهوم شهروندی جنبه‌هایی از دو سنت لیبرالیستی دولت‌محور و شهروندی جامعه مدنی محور مانند تأکید بر حقوق مشارکتی و شهروندی اکتسابی را حفظ کرده و عناصر بدیعی چون شهروندی جهانی را دربرمی‌گیرد و ما را به مفهوم شهروندی فعال رهنمون می‌سازد که به تعبیر هاسکینز «شهروندی فعال مشارکت در جامعه مدنی، حیات اجتماعی و حیات سیاسی با ویژگی‌های احترام متقابل و عدم خشونت و منطبق با حقوق بشر و دموکراسی است» (امین‌آقایی، زاهدی و شیانی، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۳) که دربردارنده مؤلفه‌های مطروحه در این نوشتار نیز است.

۲-۴. حقوق شهروندی و الزام‌های اخلاقی تحقق آن

حق‌های شهروندی در واقع صحنه گذاشتن بر ارزش‌های شهروندی هستند که به عقیده افلاطون ارزش‌هایی تغییرناپذیر و مطلق‌اند. ارسطو نیز باور دارد که ارزش‌های شهروندی از طریق عقل انسان قابل کشف و شناسایی هستند و این ارزش‌ها ذاتی، غیرقابل تغییر و عمومی می‌باشند. روسو باور دارد، ارزش‌هایی که در تربیت شهروندی مورد استفاده قرار می‌گیرد باید از تعادل انسان با محیط سرچشمه گرفته باشد. دیویی ارزش‌هایی متأثر در تربیت شهروندی را نسبی و به شرایط خاص اجتماعی، روانی، فرهنگی و به‌طور کلی شرایط معین وابسته می‌داند. فارابی نیز به ارزش‌های نسبی در تربیت شهروندان قائل است. فوکو و دریدا معتقدند که یک شهروند شایسته بودن به تبع شرایط و اوضاع و احوال تاریخی معنا دارد و امری است نسبی؛ به‌طور کلی در بحث از حقوق شهروندی ما می‌توانیم از تربیت شهروندان با این تلقی سخن بگوییم که تربیت شهروندان بسترسازی لازم برای ایجاد و درونی کردن مجموعه‌ای از شناخت‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌ها و توانایی‌هایی است که برای زندگی مؤثر و کارآمد در جوامع شهری نیاز است (فرمی‌نی فراهانی، ۱۳۹۳).

این همان فرضیه نوشتار حاضر است که توجه به حقوق شهروندی و تدوین آن را در قالب قانون از عوامل مؤثر فرمان‌پذیری شهروند از دولت، وفاداری به قانون و پذیرش ارزش‌های جامعه‌ای می‌داند که حقوق شهروندی را به رسمیت شناخته است. با تدقیق در نظام‌های حقوقی موجود شاهد آن هستیم که اکثر کشورهای جهان به اسناد بین‌المللی حقوق بشری پیوسته‌اند و کم‌وبیش حقوق و آزادی‌های بنیادین مندرج در هر یک از اعلامیه‌ها را به منصفه اجرا گذاشته‌اند. علاوه بر آن به دلیل اهمیت وافر حقوق و آزادی‌های شهروندان، این حقوق به اصول قانون اساسی و به‌صورت مشخص به منشور حقوق شهروندی نیز راه پیدا کرده‌اند. پیش از این اشاره کردیم که حق‌های شهروندی حق‌هایی اخلاقی‌اند که از منظر اندیشه کانت و اخلاق وظیفه‌گرا قابل بررسی هستند؛ اخلاق وظیفه‌گرا بر حفظ حقوق فردی و حفظ کرامت ذاتی انسان تأکید دارد که زمینه

تبیین قواعدی را فراهم کرده تا بتواند در راستای هدف مزبور موجبات تحقق حقوق فردی را مهیا کند. لازم به ذکر است که در تعریف مقدماتی ارائه شده از واژه حقوق به چهار مفهوم اشاره می‌شود؛ حقوق به معنای مجموع مقررات حاکم بر افراد به‌عنوان عضوی از جامعه که با هدف استقرار نظم در روابط اجتماعی تدوین و بر افراد تحمیل می‌شود، حقوق جمع حق و به معنای حق‌های فردی که دربردارنده امتیازی برای فرد است و حق‌های بنیادین انسان را برمی‌شمرد که به حقوق بشر موسوم‌اند، حقوق به‌مثابه علمی که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر تحولات آن در زندگی می‌پردازد و معنای آخر که رایج‌ترین تلقی عامه از حقوق است همان دستمزد است که مابه‌ازای نیروی کار کارگر/ کارمند تلقی می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۴). از میان معانی موجود در تعبیر اخلاق وظیفه‌گرا منظور از حق‌های فردی را می‌توان در معنای دوم حقوق یافت که همان حق فردی است که در اسناد حقوق بشری و قوانین اساسی بسیاری از کشورها از جمله ایران نمود داشته است. نکته‌ای که وجود دارد این است که برخلاف بسیاری از اصول قانون اساسی ایران از جمله بند ۱ اصل ۳، اصل ۲، اصل ۱۰ و ۱۴ که صریحاً به اخلاق اشاره شده، تلویحاتی نیز در قانون اساسی دیده می‌شود که بیانگر درون‌مایه اخلاقی این سند بنیادین است از جمله بند ۶ ماده ۴۳ قانون اساسی که یکی از ضوابط اقتصادی جامعه ایران چنین عنوان شده است. «منع اسراف و تبذیر در همه شئون مربوط به اقتصاد اعم از مصرف، سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع و خدمات.» مضافاً آنکه فصل سوم قانون اساسی با عنوان حقوق ملت با تکیه و تبیین حقوق بنیادین انسان مبتنی بر اخلاق به رشته تحریر درآمده و بیش از تمامی رویکردهای اخلاقی موجود به لحاظ هدف و ایجاد تکلیف در رعایت و حفظ حقوق مذکور مقرون به اخلاق وظیفه‌گرا است. به همین دلیل فصل سوم قانون اساسی را به جرئت می‌توان فصل اخلاق قانون اساسی نامید. بسیاری از احکامی که به‌عنوان حقوق ملت شناسایی و تضمین شده‌اند در حقیقت مجموعه‌ای از احکام اخلاقی هستند که صورت حقوقی یافته‌اند. منظور از حکم اخلاقی بودن آن است که چنین گزاره‌هایی فارغ از تضمین‌های

دولتی و ضمانت اجراهای مرسوم، قواعد حقوقی همچنان قابل احترام و ارزشمندند نظیر احترام به حریم خصوصی، منع هتک حرمت افراد بازداشت‌شده، منع تفتیش عقاید و منع شکنجه جملگی حق‌هایی هستند که بدون وجود یک منبع قانونی نیز همدلی انسان و التزام به مفاد خود را در پی خواهد داشت و به نظر می‌رسد بیش از هر چیز مبتنی بر اخلاق و وظیفه‌گرا تبیین شده‌اند. در اخلاق و وظیفه‌گرا فارغ از اینکه سود حاصله از تحدید یک حق یا آزادی چیست، فراهم کردن آن را برای هر شهروند یک تکلیف می‌داند (حبیب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۹-۱۰). به‌طور مثال می‌توان به حق انحصاری دولت در داشتن سلاح اشاره کرد که در واقع دولت به‌عنوان نهادی تعریف شده است که حق انحصاری حمل سلاح را دارد. پس در مقابل این حق انحصاری می‌توان یک تکلیف انحصاری هم توجه کرد و این سؤال را مطرح کرد که حمل سلاح برای دفاع از کدام حق است؟ طبعاً این حق انحصاری ناظر به تکلیف عظیم دفاع از حقوق مشروع شهروندان است که به همان عدالت نیز تعبیر می‌شود، زیرا یکی از مظاهر عدالت توزیع متعادل حق و تکلیف در میان شهروندان است (رستم‌زاده و رمزی، ۱۳۹۴). تبیین حقوق شهروندی یکی از راه‌های تقویت جامعه مدنی و ارتباط دولت و شهروند است که به دلیل اهمیت وافر آن در قابل حقوق شهروندی تبیین شده و حقوقی را برای شهروند به رسمیت می‌شناسد که ارزش‌هایی اخلاقی محسوب شده و از حقوق طبیعی نشئت می‌گیرند.

استدلال دیگری نیز که می‌توان در راستای اخلاقی بودن حقوق شهروندی مطرح کرد در رهیافت قابلیت^۱ آمارتیا سن دیده می‌شود. سن حقوق را در امتداد مکتب لیبرالیسم، مطالباتی اخلاقی می‌داند که برای بسط و حفاظت از فرصت انتخاب آزاد معنادار دلیلی مناسب ارائه می‌دهند. وی رابطه میان حقوق و قابلیت‌ها را مسلم و قطعی می‌داند و حقوق انسان را به استحقاق‌های بنیادین برای کارکردهای مناسب و ارزشمند

1. Capability approach

باید تأکید کرد در رهیافت قابلیت دو مفهوم اهمیت دارند: کارکرد که به معنای دستاورد است و قابلیت که به معنای توانایی نیل به این قابلیت است.

تعبیر می‌کند که با در نظر گرفتن کرامت انسانی، حقوق اصلی ذاتاً ارزشمند و فراهم‌آورنده قابلیت‌های اصلی و کارکردها هستند. سن برای بررسی حقوق قابلیت‌محور از مفهوم حق اخلاقی استفاده می‌کند که به معنای آن دسته مطالبات، قدرت‌ها و مصونیت‌هایی است که قضاوت اخلاقی از آن‌ها حمایت می‌کند. به نظر سن دفاع از حقوق اخلاقی به این صورت است که باید حقیقتاً و نه تنها به سبب قانونی مستقر، به آن‌ها احترام گذاشت (منوچهری و نریمان، ۱۳۹۵: ۱۹۸). به عقیده سن: «حقوق اخلاقی می‌توانند وسیله‌ای برای گفت‌وگوهای عمومی باشند و می‌توانند به شکل‌گیری اقدام‌های سیاسی و اجتماعی برای دفاع از این حقوق منجر شوند. در این بستر باید به دنبال فهم و سنجش حقوق اخلاقی باشیم و این مسئله‌ای است که هم در حوزه نظر اهمیت دارد هم دارای وجهی کاربردی است» (Sen, 1996: 158).

فرجام سخن

آنچه از میان حق، وظیفه، مسئولیت، تابعیت و مشارکت که از ارکان مفهوم شهروندی محسوب می‌شوند دو شاخص اصلی حق و مسئولیت در این نوشتار از اهمیت وافر برخوردارند. به عبارتی این دو مفهوم عناصر اصلی و سازنده نظریه شهروندی هستند که بدون آن‌ها تعریف شهروندی ممکن نیست. در این پژوهش تأکید بر حق اخلاقی شهروند و تبیین مبنایی اخلاقی برای حقوق قانونی شهروند است که امکان گفتمان و مشارکت سیاسی را بیش‌ازپیش فراهم می‌کند. پژوهش حاضر را می‌توان متضمن پیامدهایی در دو سطح نظری و عملی دانست:

نخست آنکه در عالم نظر در خصوص مبنای اخلاقی حق با تأکید بر فاعلیت اخلاقی انسان مبتنی بر اختیار و آگاهی که لازمه حفظ گوهر ذاتی و تحقق کرامت انسانی است می‌توان مبنای اخلاقی حق به‌طور عام و حقوق بشر به‌طور خاص را تبیین کرد که با توجه به اهداف مشترک دو حوزه حقوق شهروندی و بشر قابلیت تسری به حقوق شهروندی را نیز دارد؛ هرچند برخی بر این باورند که تمایزهای مهم میان دو

منظومه فوق وجود دارد از جمله تأکید بر حق در حقوق بشر، جمع حق و تکلیف در حقوق شهروندی یا جهان‌شمول بودن حقوق بشر و ملی بودن حقوق شهروندی و لزوم توجه به عنصر تابعیت اما در معنای فلسفی این دو حق می‌توان اشتراک‌هایی چون توجه به برابری، آزادی، کرامت ذاتی انسان و فاعلیت اخلاقی و خودمختاری مشاهده کرد که این دو منظومه را دارای حوزه‌هایی هم‌پوشان می‌کند و اثباتی بر این مدعا است که اعمال حقوق شهروندی نیازمند بهره‌مندی از حقوق بشر است و همین حقوق بشر است که اعمال و اجرای هر یک از حقوق شهروندی را تضمین می‌کند. از این رو مبانی فلسفی و اخلاقی مطروحه در باب اخلاقی بودن حقوق بشر با توجه به اشتراک در اهداف موردنظر دو حوزه به حقوق شهروندی بسط یافته و حقوق شهروندی نیز اخلاقی قلمداد می‌شوند. از طرفی در میان سنت‌های فکری موجود که به تبیین حقوق شهروندی پرداخته‌اند، سنت لیبرال به دلیل ابتنا بر حق و سنت جمهوری‌خواهی مدنی با تأکید بر ضرورت وجود اجتماع به‌عنوان بستر رشد فردی علی‌رغم قرابت‌هایی که با تعریف شهروندی دارند اما به‌تنهایی نمی‌توانند ما را در این وادی یاری کنند؛ سنت انسان‌محور ضمن تأکید بر مفهوم حقوق شهروندی با تصریح به وجود مسئولیت شهروند در قبال دیگران به‌منظور حفظ پویایی و ترقی جامعه و همچنین هم‌پوشانی با مفهوم حق اخلاقی که متضمن تکلیف و وظیفه است به‌عنوان سنت فکری موردنظر قابل اتکا است.

دوم به لحاظ عملی، تجربه زیست جمعی حاکی از آن است که عدم توجه به اخلاق و مفاهیم اخلاقی چون عدالت در صورت‌بندی و تصویب قوانین منجر به ایجاد شکاف میان دولت و شهروند شده و نمی‌تواند در درازمدت هدف از وضع قانون را محقق سازد. چنین قوانینی برای اجرا نیازمند زور و ضمانت اجراهای خرد و کلانی هستند که فی‌نفسه ناعادلانه و غیر اخلاقی تلقی شده و اعتماد و همبستگی را تنزل می‌دهد؛ توجه به حق‌های اخلاقی در تدوین و تبیین حق‌های قانونی می‌تواند فرصت گفتمان و مشارکت سیاسی بیشتری را فراهم کند. از این رو تلقی حقوق شهروندی به‌مثابه حق‌هایی

اخلاقی و طبیعی به دلیل هم‌سویی با طبیعت انسان بدون توسل به زور و اجبار مورد متابعت قرار می‌گیرند و حق اخلاقی که لباس وضعی قانون به تن کرده باشد به دلیل ابتنا بر عدالت، به‌صورت درونی مورد پذیرش قرار گرفته و بستر لازم جهت تحقق حقوق قانونی را نیز فراهم خواهد کرد.

مضافاً آنکه راقم این سطور به تأسی از فولر اوصافی برای قانون می‌شمارد که درون‌مایه اخلاقی آن را پررنگ می‌سازد، زیرا فرض آن است قانونی که فاقد اخلاق است نمی‌تواند در درازمدت دوامی داشته باشد. قانون به‌عنوان نگهبان نظم اجتماعی که حاکم بر روابط اشخاص است باید از درون‌مایه‌ای اخلاقی برخوردار باشد و کرامت ذاتی انسان حق‌های طبیعی او را که ارزش‌هایی اخلاقی محسوب می‌شوند به رسمیت بشناسد، زیرا شهروندان به دنبال تحقق حقوق و آزادی‌هایشان پا به عرصه اجتماع گذاشته‌اند و از قوانین پیروی می‌کنند؛ قانونی که نسبت به سنت‌های اجتماعی و حق‌های اخلاقی شهروندان بی‌اعتنا باشد بعید است بتواند در درازمدت دوام داشته باشد؛ پس برای تحکیم اخلاق اجتماعی باید به وضع قوانین نظر داشت، زیرا که حقوق و اخلاق هر دو دارای هدف مشترکی هستند که در واژه عدالت خلاصه می‌شود و در منشور حقوق شهروندی و قوانینی اساسی نیز صراحتاً تبیین شده است.

منابع

الف. فارسی

- امین‌آقایی، مهرناز، زاهدی، محمدجوا و شیانی، ملیحه (۱۳۹۷) «بررسی ابعاد و تحلیل شهروندی فعال»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۱۸، شماره ۳، صص ۳۷-۳.
- بالوی، مهدی و بیات کمیتکی، مهناز (۱۳۹۵) *دولت حق‌بنیاد دفتر اول*، تهران: نشر مجد.
- تیب، مارک (۱۳۸۴) *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۲) *ترمینولوژی حقوق*. چاپ ششم، تهران: کتابخانه گنج دانش.

- جونز، پیتر (۱۳۸۶) **حقوق**، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- حبیب‌نژاد، سید احمد، منصوری بروجنی، محمد (۱۳۹۸) «ساحت‌های اخلاق در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر رویکرد حکومت دینی»، **فلسفه دین**، دوره ۱۶، شماره ۲، صص ۲۳۱-۲۰۹.
- خلوصی، محمدحسین (۱۳۹۶) «تبیین مفهوم و مؤلفه‌های شهروندی در فلسفه سیاسی ارسطو و فارابی»، **فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی**، دوره ۶، شماره ۱، صص ۹۶-۷۳.
- دورکین، رونالد (۱۳۸۱) «حق چون برگ برنده»، **نشریه نامه مفید**، دوره ۸، شماره ۲۹، صص ۷۶-۵۳.
- راسخ، محمد (۱۳۹۳) **حق و مصلحت**، چ ۳، تهران: نشر نی.
- رحمت‌اللهی، حسین و یزدی زاده البرز، فاطمه (۱۳۹۸) «اخلاقیات درونی قانون در اندیشه لون فولر»، **فصلنامه تحقیقات حقوقی**، دوره ۲۲، شماره ۸۶، پاییز، صص ۱۶۸-۱۴۷.
- رستم‌زاده، امین و رمزی، اکبر (۱۳۹۴) «رابطه اخلاق شهروندی و حقوق شهروندی (نقدی بر نظریه عدالت جان راولز)»، **همایش ملی تبیین حقوق شهروندی**.
- زنگنه، یعقوب، هنرمندی علمداری، نیلوفر، زنگنه، مهدی (۱۳۹۷) «تحلیلی بر رابطه آگاهی از حقوق شهروندی بر شهروندی فعال»، **نشریه برنامه‌ریزی و آمایش فضا**، دوره ۲۲، شماره ۴، صص ۱۹۰-۱۶۵.
- شفیعی سردشت، جعفر (۱۳۹۴) «نزاع اراده‌گرایان و سودگرایان در مفهوم حق»، **فصلنامه تحقیقات حقوقی**، دوره ۱۸، شماره ۶۹، صص ۲۴۶-۲۰۹.
- طالبی، حسین (۱۳۸۶) «منشأ و خاستگاه حق بشر»، **نشریه معرفت فلسفی**، دوره ۱۶، شماره ۴، صص ۲۱۸-۱۹۳.
- طالبی، محمدحسین و حسینی نسب، سید مصطفی (۱۳۸۸) «تبیین حق از نگاه هوفلده»، **نشریه حکومت اسلامی، فقه و اصول**، دوره ۱۴، شماره ۵۱، بهار، صص ۱۸۸-۱۵۵.
- غمامی، سید محمد مهدی و عزیز، حسین (۱۳۹۵) «تحلیل انتقادی اثباتی به قانون بررسی موردی دیدگاه‌های هانس کلسن و هربرت هارت»، **نشریه مطالعات حقوق عمومی**، دوره چهل و ششم، شماره ۱، صص ۱۶۰-۱۳۹.

- فالکس، کیث. (۱۳۸۱) **شهروندی**، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: نشر کویر.
- فرمیپنی فراهانی، محسن (۱۳۹۳) «اخلاق شهروندی، مقوله‌ای میان‌رشته‌ای»، **فصلنامه اخلاق و فرهنگ**، دوره اول، شماره ۱، صص ۹-۲۲.
- فلاح‌زاده، علی‌محمد (۱۳۸۶) «نسبت حقوق شهروندی و حقوق بشر»، **مجله حقوقی دادگستری**، دوره ۷۱، شماره ۵۸، صص ۶۴-۴۷.
- فناپی، ابوالقاسم و حسینی، سید محمد و حسنخانی طاسکوه، سمیه (۱۳۹۹) «حق اخلاقی: امکان یا امتناع؟»، **فصلنامه حقوق بشر**، سال پانزدهم، دوره ۱۵، شماره ۱، صص ۴۰-۱۵.
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۶) **حقوق بشر معاصر دفتر اول**، چ ۵، تهران: نشر نگاه معاصر.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵) **مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران**، چاپ، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مصلح، محمد (۱۳۹۶) «حقوق شهروندی در قوانین ایران و قوانین بین‌المللی»، **همایش بین‌المللی و سومین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی**، صص ۱۶-۱.
- منوچهری، عباس و نریمان، سعید (۱۳۹۶) «ظرفیت نظری رهیافت قابلیت آمارتیا سن برای مقوله شهروندی»، **فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای**، دوره ۹، شماره ۲، صص ۲۱۰-۱۸۹.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۲) **در هوای حق و عدالت**، چاپ چهارم، تهران: نشر کارنامه.
- میرموسوی، سید علی و حقیقت، سید صادق (۱۳۹۵) **مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب**، چاپ هجدهم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نبویان، سید محمود (۱۳۸۷) «جستاری در انواع حق»، **معرفت فلسفی**، سال پنجم، دوره پنجم، شماره چهارم، صص ۱۶۴-۱۲۹.
- نبویان، سید محمود (۱۳۸۹) «تحلیل معناشناختی حق»، **فصلنامه آیین حکمت**، سال دوم، شماره ۶، صص ۲۱۲-۱۷۳.
- نراقی، آرش (۲۰۱۵) **فلسفه حقوق**، متن درس گفتار، آموزشکده الکترونیکی توانا برای جامعه مدنی ایران.

والدرون، جرمی و راسخ، محمد (۱۳۷۹) «فلسفه حق»، نامه مفید، سال نوزدهم، دوره ششم، شماره ۲۱، صص ۹۳-۱۱۸.

والدرون، جرمی و ظفری، محمدرضا (۱۳۸۱) «فلسفه حق»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی، دوره ۵، شماره ۱۸، صص ۱۸۲-۱۴۹.

ب. انگلیسی

Black, Henry Campbell (2011) **Black's Law Dictionary**, U.S.A, West Publisher. 6th

Campbell, Kenneth (2021) "Legal Rights", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

Capron, M. Alex (1976) "Legal Rights and Moral Rights", in: **Biomedical Ethics and the Law**, California: University of Southern California. pp.375-397.

Driver, Julia (2014) "The History of Utilitarianism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

Finnis, John (2020) "Natural Law Theories", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

Fuller. L. Lon (1958) "Positivism and Fidelity to Law", **Harvard Law Review Association**. Vol. 71. No. 4. pp. 672-830.

Gale, Richard M. (1960) "Natural Law and Human Rights", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 20. No. 4, pp. 521-531.

Green, Leslie and Adams, Thomas (2019) "Legal Positivism". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

Hart. H.L.A. (1994) **The Concept of Law**, Oxford: Oxford University Press.

Murphy, Mark (2019) "The Natural Tradition in Ethics", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

Sen, A. (1996) "Legal rights and moral rights: Old Questions and New Problem. Ratio Juris", **An International Journal of Jueisprudence and Philosophy of Law**, Vol. 9, No. 2, pp.153-167.

Wenar, Leif (2021) "Rights", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

