

درباره حق



دانکن آیویسن

ترجمه: امیرحسین خداپرست

اشاره

گفتمان اجتماعی و سیاسی مدرن، از بحث‌ها بر سر زندانیان تا مناقشات مربوط به کودکان متولد نشده، آکنده از زبان «حق» است. اما میان شهروندان، سیاستمداران و فیلسوفان درباره معنای «حق» اختلاف نظر وجود دارد. چه کسی حق دارد؟ چه کسی باید حق داشته باشد؟ چه کسی می‌تواند دعوی حق کند؟ بر چه مبنایی می‌توان دعوی حق کرد؟ و حق‌ها با دیگر ارزش‌های مهم اخلاقی و سیاسی، مانند اجتماع، فضیلت، خودآیینی، دموکراسی و عدالت اجتماعی، چگونه ارتباط می‌یابند؟

در کتاب حق، دانکن آیویسن درآمدی یگانه و قابل فهم به تاریخ و فلسفه حق پیش می‌نهد. او، به‌طور خاص، بر سیاست حق تمرکز دارد: این واقعیت که حق‌ها همواره به‌شکلی عمیق محل نزاع بوده‌اند و خواهند بود. او از سیاق‌های تاریخی‌ای که فیلسوفان استدلال‌هایشان را درباره حق در آنها صورت‌بندی

کرده‌اند سخن به میان می‌آورد. همچنین موضوعات اخلاقی و منطقی‌ای را که ذیل اندیشیدن به ماهیت حق مطرح شده‌اند و ارسای می‌کند. آیویسن، در هر گام، انتقادهای گوناگون بر مفهوم حق، از جمله انتقادهای جماعت‌گرایان، فمینیست‌ها، مارکسیست‌ها و پست‌مدرن‌ها، را مدنظر قرار می‌دهد.

مخاطب این کتاب دانشجویان و خوانندگانی‌اند که برای نخستین بار به سراغ موضوع «حق» می‌روند اما خوانندگان مطلع‌تری هم که در پی تلفیق تاریخ و نظریه‌اند از کتاب بسیار خواهند آموخت. متن پیش رو، مقدمه آیویسن بر کتاب حق است که ترجمه آن از سوی نشر کرگدن به زودی منتشر خواهد شد.

هدف این کتاب بررسی استدلال‌های متفاوت درباره حق در سیاق انواع زبان‌های غنی فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی است. تعیین موقعیت حق در میانه استدلال اخلاقی و سیاسی بسیار مهم است. اغلب به حق به منزله بخشی از تصویری از فرد دست می‌یازند که، مطابق آن، فرد اساساً منفصل از نظریه‌های اخلاق فربهی است که او را به نقش‌ها یا سلسله‌مراتب اجتماعی خاصی ملزم می‌کنند. تصور حق به منزله امری که پیرامون فرد یا دست‌کم پیرامون وجوهی اساسی از آزادی او مرزی می‌نهد در تاریخ اندیشه سیاسی تصویری تأثیرگذار بوده است. این تصویر صادق و پرقدرت است، اما تصویری از آزادی و وظیفه که به آن شکل می‌دهند خود محصول مجموعه‌ای خاص از ادعاهای اخلاقی‌اند. در سخن گفتن درباره حق مرزها فراوان‌اند. اما مرزها اغلب مبهم هم هستند: همان‌قدر که جامع‌اند، مانع هم هستند؛ همان‌قدر که ایجابی‌اند، سلبی هم هستند و همان‌قدر که حد و حدود روابطی را برقرار می‌کنند، روابطی را هم می‌گسلند.

حقوق‌دانان و فیلسوفان اخلاق غالباً بر سر تبار مفهوم حق بحث می‌کنند، اما من در این کتاب می‌کوشم موضوعی متفاوت را پی بگیرم. من، به جای این کار، بر سرشت سیاسی اجتناب‌ناپذیر حق‌ها تمرکز می‌کنم؛ شیوه‌ای که در آن اختلاف‌نظر و تعارض و حرکت بین امر اخلاقی و امر قانونی، و امر انتزاعی و امر عملی مشخصه استدلال‌ها درباره حق است. این تصور که حق عمدتاً یا مفهومی اخلاقی است یا مفهومی قانونی اشتباه است. هر دو اینها هست. این تصور هم اشتباه است که حق، بنا به تعریف، (به تعبیر وام‌گرفته از Pettit 1996) «ضد قدرت»^۱، یا اساساً افراط‌کارانه (یا محافظه‌کارانه) است. همان‌طور که خواهیم دید، هم در سویه «افراط‌کارانه» صورت‌هایی گوناگون از نقد سیاسی حق را به کار گرفته‌اند هم مطلق‌گرایان^۲ و «محافظه‌کاران» آنها را به کار گرفته‌اند.

همان‌طور که زبان حقوق بشر از جهات بسیاری نشان داده است، می‌توان برای کمک به خلق شرایط ظهور انواع جدید جنبش‌های سیاسی از حق استفاده کرد (نک: فصل هشتم). اما حق چه‌بسا نقش مجاری صورت‌های جدید قدرت و نظارت را هم داشته باشد.

نا کجاآباد

یکی از راه‌های شروع به اندیشیدن دربارهٔ چیستی حق تصور کردن جهانی بدون آن است. جُل فاینبرگ،^۳ فیلسوف حقوق امریکایی، چنین مکانی را «نا کجاآباد»^۴ می‌خواند (Feinberg 1980). ساکنان این جهان قابلیت دعوی چیزی را از جانب خود به سود کسی یا نهادی ندارند. از نظر فاینبرگ، دعوی داشتن، در وهلهٔ نخست، محور هر معنایی از داشتن حق است و نداشتن این قابلیت به مفهوم نداشتن وسیلهٔ دستیابی به عزت نفس است. در چنین جهانی، وظایفی هم ممکن است وجود داشته باشد (ناشی از اصول یا قواعد مرتبط با آداب و رسوم یا هنجارهای اجتماعی) و ممکن است افراد قابلیت شکایت از ناتوانی خود یا دیگران را از ادای آنها داشته باشند. اما، بدون حق، این قابلیت خاص را ندارند که از آزاری که خود دیده‌اند شکایت کنند؛ این قابلیت را ندارند که منبع خودجوش دعوی اخلاقی باشند. متأسفانه، تصور نا کجاآباد فقط آزمونی فکری

”
حقوقدانان و فیلسوفان اخلاق
غالباً بر سر تبار مفهوم حق
بحث می‌کنند، اما من در این
کتاب می‌کوشم موضوعی
متفاوت را پی بگیرم. من،
به‌جای این کار، بر سرشت
سیاسی اجتناب‌ناپذیر حق‌ها
تمرکز می‌کنم

“

نیست. اردوگاه اسرای جنگی در خلیج گوانتانامو^۵ جهان تخیلیِ فاینبرگ را به‌طور وحشتناکی واقعیت می‌بخشد، جایی که «جنگجویان غیرقانونی» در «جنگ با تروریسم» به رهبری امریکا (و نیز کسانی که در معرض طرح‌های تحت حمایت دولت برای «استرداد ویژه»^۶ هستند) به آنجا فرستاده می‌شوند. ممکن است، آن‌گونه که فاینبرگ تصور می‌کند، دعوی محور حق نباشد، ولی تصور جهان کاملاً خالی از حق تصویری می‌نماید که در آن امری بنیادین مفقود است. بخشی از ناراحتی و حتی خشم ما درمورد استفاده از بازگردانی ویژه یا وجود اردوگاه خلیج گوانتانامو قطعاً به این واقعیت باز می‌گردد که ما افراد را در این موقعیت‌ها دقیقاً در حال زندگی در نوعی نا کجاآباد قانونی و اخلاقی می‌بینیم: برای مدتی نامعین نگرشان داشته‌اند؛ نمی‌دانند اتهامشان چیست؛ فاقد هر شکل مؤثر شکایت قانونی‌اند و اغلب در معرض بدرفتاری جسمانی و روانی قرار دارند. رابطه آنها را با جهانی که حق در آن اهمیت دارد قطع کرده‌اند (نک: Steyn 2004).

راه دیگر برای اندیشیدن درباره جهان فاقد حق اندیشیدن به فرهنگ‌ها و جوامعی در گذشته‌های دورتر است که به نظر می‌رسد اصلاً فاقد مفهومی از حق بوده‌اند. این تصور پرسش‌های فلسفی پیچیده‌ای پدید می‌آورد. ما اغلب با واژگانی کلی از حق سخن می‌گوییم: اینکه همه آدمیان، فقط به صرف انسان بودنشان، حق‌هایی دارند اما اگر به‌منزله واقعی تاریخی یا انسان‌شناختی معلوم شود که برخی فرهنگ‌ها این حق‌ها را باز نمی‌شناخته‌اند (یا نمی‌شناسند)، این امر چه چیزی را نشان می‌دهد؟ قطعاً صادق است که کاربرد و زبان حقی که در این کتاب بررسی خواهیم کرد از درون سیاق تاریخی خاص (ولی پیچیده‌ای) ظاهر می‌شود و ما قطعاً همه ابزارهای مفهومی و هنجاری گوناگون این زبان را در همه سنت‌ها نمی‌یابیم. السدر مک‌این‌تایر^۷ مدعی است که برای مثال، اگر حقوق بشر واقعاً جهان‌شمول باشند، قدری عجیب است که «تا اواخر قرون وسطی، در هیچ زبان باستانی یا قرون وسطایی اصطلاحی وجود ندارد که بتوانیم آن را به‌درستی به اصطلاح 'حق' نزد خودمان ترجمه کنیم» (1984: 67).

این موضوع قدیمی است. بنجامین کنستان^۸ در سخنرانی مشهورش در سال ۱۸۱۷، در باب «مقایسه آزادی قدما با آزادی متجددان»^۹ (که متعاقب انقلاب فرانسه نوشته شده بود)، استدلال می‌کرد که دولت‌شهرهای یونانی نمی‌توانستند از فرد به اندازه کافی صیانت کنند زیرا، ازجمله، فاقد تصویری مناسب از حق بودند. او، با تکرار اتهامی که هم‌وطنش مارک دو کندرسه^{۱۰} وارد کرده

بود، ادعا می‌کرد که قدما «تصورى از حق‌های فردى نداشتند. انسان‌ها... صرفاً ماشین‌هایی بودند که ترمزها و چرخ‌دنده‌هایشان را قانون تنظیم می‌کرد» (Constant 1988: 312). آزادی قدما متضمن «انقیاد کامل فرد نسبت به مرجعیت اجتماع» بود؛ «به فرد به‌طور مستقل هیچ اهمیتی نمی‌دادند، نه درمورد عقاید و شغلش نه، از همه مهم‌تر، درمورد دینش» (ibid.: 311). از سوی دیگر، آزادی متجددان متضمن اینها است:

حق هرکس بر بیان عقاید خویش، انتخاب حرفه و درپیش گرفتن آن، در اختیار داشتن اموال خویش و حتی سوءاستفاده از آن... داشتن ارتباط با افراد دیگر برای بحث دربارهٔ منافعشان یا اظهار دینی که خود و مرتبطانشان ترجیح می‌دهند (Ibid.: 310-11).

کنستان، درنهایت، در پی تلفیقی از این دو آزادی می‌رود، اما تعارضی که به تصویر می‌کشد به اندازهٔ کافی روشن است. بعدها، مارکس و انگلس^{۱۱} در خانوادهٔ مقدس^{۱۲} (۱۸۴۵) توضیح می‌دهند که چگونه سن ژوست^{۱۳}، رهبر ژاکوبین‌ها^{۱۴}، در روز اعدامش:

دید که در سالن کونسیرژوری^{۱۵} الواح بزرگ حقوق انسان را آویخته‌اند و با غرور و اعتماد به نفس اظهار کرد: «بالاخره، این من بودم که این کار را کردم». اما آن الواح حقوق انسانی را اعلام می‌کردند که دیگر نمی‌توانست انسان جامعهٔ قدیم باشد، همان‌طور که امکان نداشت روابط اقتصادی و صنعتی ملی او دیگر آن روابط قدیم باشد (این نقل قول در Williams 1995b: 153 آمده و دربارهٔ آن بحث شده است).

البته، فقدان لفظ «حق» یا واژه‌ای نزدیک به آن لزوماً بر فقدان تصور یا مفهومی مرتبط دلالت ندارد. درواقع، برخی محققان استدلال کرده‌اند که یونانیان مفهومی از حق داشتند که تا حد زیادی به آنچه ما امروزه از آن می‌فهمیم نزدیک است. برای مثال، جُسیا اُبر^{۱۶} استدلال کرده است که ایدئولوژی دموکراتیک آتن در قرون پنجم و چهارم قم چیزی مانند حق‌های ایجابی مشارکت را، همچون آزادی‌های سلبی صیانت، هم به شهروندان هم به غیرشهروندان پولیس^{۱۷} یونانی گسترده‌تر عطا می‌کرد. فهم آنان از این «حق‌ها» مطمئناً با لیبرالیسم مدرن تفاوت داشت، ولی این حق‌ها به‌صورتی قابل تشخیص تاحدی وجود داشتند (با Oswald ۲۰۰۴ مقایسه کنید). ادعای قوی‌تر آن است که هر جا استدلال معتبر اخلاقی به سود حق باشد، حق در آنجا وجود دارد. اگر همهٔ آدمیان به لطف دلایل توجیهی اخلاقی معتبر دارای حق باشند، دیگر مهم نیست

که یونانیان باستان در فهرست واژگانشان اصطلاح «حقوق بشر» یا «حقوق سیاسی» را داشته‌اند یا نه. لازم هم نیست به دنبال تناظری زبانی یا تاریخی بگردیم. در یونان باستان، افراد به‌علت انسان بودنشان مستحق حقوق بشر بودند، خواه فیلسوفان یونان استدلال‌هایی مناسب صورت‌بندی می‌کردند خواه نه (Gewirth 1996). این استدلال واقعاً فقط در انتزاعی‌ترین سطح تحلیل مؤثر می‌افتد، اگر اصلاً مؤثر بیفتد، زیرا روشن است که پیش‌فرض بسیاری از حق‌هایی که بیشتر افراد با جوامع لیبرال مرتبط می‌دانند وجود نهادها، شرایط مادی و شیوه‌هایی از زندگی است که در طول زمان تحول یافته‌اند (مثلاً، آزادی رسانه‌ها، اطلاعات، حق بر حریم خصوصی، تعلیم و تربیت و غیره). این حق‌ها نه فقط بر اساس باورهای درباره‌ی چیستی عاملیت انسانی و اخلاق، که همچنین از طریق باورهای، از جمله درباره‌ی ماهیت جامعه و ساختار اقتصادی و اجتماعی آن، موجه می‌شوند. استدلال‌ها برای حق باید به‌شکلی در آن روال‌ها و شیوه‌های زندگی انسانی استوار شوند که معنا و طینشان را لاجرم در آنها می‌یابند. در فصل نخست به این نکته خواهیم پرداخت.

بالاخره، همه‌ی جوامع منافع و مسئولیت‌های ناشی از شیوه‌های حیات خود را در مسیرهای متفاوت توزیع می‌کنند. همه‌ی آنها قواعد و هنجارهایی دارند که مشخص می‌کنند چگونه برخی، و نه برخی دیگر، می‌توانند اعمالی خاص را انجام دهند یا روابط بین مردان و زنان، ضعفا و اقویا، بزرگسالان و کودکان و آدمیان و دیگر موجودات را تنظیم می‌کنند. دقیقاً هر وقت هم که تصویری خاص از حق، که ما امروزه بیشتر با آنها آشنا هستیم، ظاهر شده باشند، هسته‌ی سخت مفهومی آنها قطعاً با تأمل بر این نوع هنجارها و روابط و مناقشه در آنها پیوند داشته است. درواقع، چنان‌که خواهیم دید، حق (حتی در فردگرایانه‌ترین و مدرن‌ترین صورتش) با هنجارهای اجتماعی پیوندی عمیق دارد و با آنها شکل می‌گیرد.

اهمیت حق

بدین ترتیب، ظهور حق و، به‌طور خاص، حق‌های فردی، را اغلب نقطه‌ی عطفی اساسی در تحول اخلاقی و اجتماعی انسان دانسته‌اند. ما از زمانه‌ای که در آن فرد را عمدتاً جزئی منحل در کلی گسترده‌تر درک و دریافت می‌کردند و اهداف و اعمالش را برحسب اهداف آن پیکره‌ی گسترده‌تر در نظر می‌گرفتند به زمانه‌ای به‌شدت متفاوت منتقل شده‌ایم: اکنون وجود جامعه و سیله‌ای برای

پیشبرد مقاصد و اهداف افراد است، نه برعکس. درحالی که ارسطو انسان را زون پولیتیکون^{۱۸} (حیوانی سیاسی) تعریف می‌کرد که هدف حقیقی‌اش را فقط می‌تواند در مقام عضوی از پولیس محقق کند (Aristotle, *Politics*, 1.1)، اعلامیه استقلال ایالات متحده^{۱۹} (۱۷۷۶) اعلام می‌دارد که حکومت‌ها برای تضمین آن «حق سلب‌ناشدنی» انسان‌ها بر «زندگی، آزادی و جست‌وجوی شادکامی» بنا نهاده شده‌اند که «خالقشان» به آنها عطا کرده است. نیازی به گفتن ندارد که حق‌ها، به‌طور عمده، در برخی از الهام‌بخش‌ترین جنبش‌های اجتماعی و سیاسی زمانه ما، از جمله جنبش‌های برابری خواهانه اجتماعی و نژادی، آزادی دینی و صیانت از اقلیت‌ها، نمایان شده‌اند.

از سوی دیگر، حق با برخی از غامض‌ترین مسائلی پیوند داده شده است که امروزه با آنها مواجهیم. غالباً آن را با فردگراییِ عنان‌گسیخته و مصرف‌زدگی جوامع دموکراتیک لیبرال، رشد باخودبیگانگی سیاسی، ماهیت بسیار پرمناقشه زندگی عمومی (دست‌کم در امریکای شمالی)، تباهی محیط‌زیست و تثبیت نابرابری اقتصادی مرتبط دانسته‌اند. بسیاری از این انتقادهای بخشی از نقد گسترده‌تر به اندیشه سیاسی لیبرال بوده است، اما بسیاری از لیبرال‌ها هم دل‌مشغول پیامدهای افراط در «سخن گفتن از حق» بوده‌اند. تأکید مفرط بر حق ممکن است جایگاه مردم را در سیاست تنگ‌تر و سخت‌تر کند، درست در مواردی که آنچه اغلب به‌شدت لازم است آمادگی بیشتر برای سازگاری و انعطاف‌پذیری است. همچنین، ممکن است مشوّق انانیت سیاسی^{۲۰} باشد؛ تمرکز بر مدعی حق و نیازها و امیالش است و کمتر بر وظایف و مسئولیت‌های مدنی متناظر افراد نسبت به نیازهای دیگران تمرکز می‌کنند (نک: O'Neil 1996; Glendon 1991; Sandel 1996). چنان‌که خواهیم دید، برخی از این انتقادهای اساساً نقدهایی درونی‌اند. آنها اهمیت و ارزش حق را می‌پذیرند، ولی در پی اصلاح برخی وجوه این روال‌اند. دیگر منتقدان عمیق‌تر می‌شوند. از نظر آنها، حق تجلی باورهایی است درباره ماهیت اشخاص یا کل جامعه که باید بر آنها فائق آمد، نه اینکه گرامی‌اش داشت. به نظر می‌رسد میزان برابری از امید و بدبینی در حق نهفته است.

هدف این کتاب به میان آوردن رویکردهای فلسفی متفاوت به حق و، به‌طور خاص، سرشت سیاسی حق است. همان‌طور که خواهیم دید، من این کار را سیاسی و نظری می‌دانم. یک دلیلش آن است که رسیدن به درکی از نحوه پدید آمدن بحث درباره حق در طول زمان بر اساس اوضاع و احوال و سیاق‌های

متفاوت مفید است. بررسی تاریخی نظریه‌های حق کمک می‌کند پیچیدگی و تنوع استدلال‌ها را درباره حق ببینیم. چه‌بسا این کار ما را در مقابل رویکرد زیاده‌تقلیلی و ساده‌شده‌ای مصون نگه دارد که برخی منتقدان و حتی مدافعان حق اغلب به کار می‌گیرند. از اینها مهم‌تر، این کار بر نحوه رخ دادن تغییر مفهومی در پرتو اوضاع و احوال عملی (و به‌ویژه سیاسی) نوری می‌افکند. چرا این مهم است؟ دریافتن اینکه هر نظریه صوری درباره حق (یعنی شرح یکسره مفهومی از ماهیت حق) چگونه به حل اختلاف‌نظرها درباره ارزش بنیادین آن یا کارکردش در جامعه ما امید دارد تقریباً ناممکن است. این اختلاف‌نظرها سراسر هنجاری‌اند. به‌علاوه، باورهای ما را درباره حق نه فقط استدلال‌های اخلاقی، بلکه سیاق‌هایی تاریخی، فرهنگی و سیاسی نیز شکل می‌دهند که این استدلال‌ها و باورها در آنها صورت می‌پذیرند.

همان‌طور که پیش‌تر آوردم، هدف من جدی گرفتن سرشت سیاسی حق است. این به چه معنا است؟ فلسفه سیاسی دست‌کم به این مفهوم از فلسفه اخلاق تمایزی مهم دارد: گرچه اختلاف‌نظر در هر دو شایع است، در سیاست، تداوم اختلاف‌نظر را (که خود با هیجانات و منافع افراد و گروه‌های درگیر، همراه با موقعیت تاریخی خاصی که آنها در آن زندگی می‌کنند، شکل می‌گیرد) باید با لزوم اعمال قدرت سازگار کرد.^{۲۱} قدرت، پیش

”

فقدان لفظ «حق» یا واژه‌های نزدیک به آن لزوماً بر فقدان تصویر یا مفهومی مرتبط دلالت ندارد. درواقع، برخی محققان استدلال کرده‌اند که یونانیان مفهومی از حق داشتند که تا حد زیادی به آنچه ما امروزه از آن می‌فهمیم نزدیک است

“

از هر چیز، برای ایجاد نظم‌ی لازم است که در آن همکاریِ انسانی ممکن می‌شود. اما اعمال قدرت اقتضاهایی نیز برای مشروعیت‌بخشی دارد. مثل اعلا‌ی بی‌عدالتی همانا خودداری از به حساب آوردن نیازها و منافع کسانی است که قدرت بر آنها اعمال می‌شود. همان‌طور که برنارد ویلیامز^{۲۲} گفته است، «نخستین حقیقت ضروری، یعنی یکی از معدود حقایق ضروری درباره‌ی ماهیت حق، آن است که حق لزوماً برابر با غلبه نیست» (2005a: 23). اما حرکت از این مثل اعلا‌ی بی‌عدالتی به شکلی خاص از حق‌های لیبرال اختلاف‌نظر را برطرف نمی‌کند. پاسخ‌های گوناگونی به آن تصور بنیادین از بی‌عدالتی می‌توان داد که لزوماً به‌طور کامل با هم سازگار نمی‌شوند.

وجه ممیز حق

آنچه حق را از دیگر انواع دعاوی (مانند خودِ دعوی اعتبار اخلاقی) متمایز می‌سازد دو سویه دارد: نخست، با انکار حق شخص، به مفهومی بسیار خاص درمورد او مرتکب ظلم می‌شوید؛ دوم، حق سودای تجسم نهادی و الزام‌آوری دارد. این بُعد مهم دیگری از سرشت سیاسی حق است. ما می‌خواهیم حق‌ها دعاوی اخلاقی الزام‌آور باشند و این فقط در نوعی از اجتماع سیاسی ممکن می‌شود. اگر من حقی بر چیزی داشته باشم، استحقاقی دارم و این استحقاق وظایفی بر عهده دیگران می‌گذارد. اما برای محقق کردن استحقاقم، این دعوی باید به شکلی قابل الزام باشد. حتی حق سلبی مستلزم آن است که نه فقط، برای مثال، دیگران از عملی خودداری کنند، بلکه دولت به گونه‌ای عمل کند که این خودداری را تضمین کند (نک: Shue 1996; Holmes & Sunstein 1999). اما حق بر چه اساسی الزام‌آور است؟ متعلق حق چیست؟ حق تا چه حد الزام‌آور است؟ و دقیقاً چه شخصی و در چه اوضاع و احوالی آن را الزام و اعمال می‌کند؟ اگر حق‌ها مستلزم الزام و اجبار نباشند، همچنان ارزش بحث دارند؟

به این پرسش‌ها مفصل‌تر خواهیم پرداخت. باری، اجازه بدهید در اینجا برخی وجوه تمایز و مسیرهای بحث‌های آتی را مطرح کنم.

نخست، تفاوت بین دو مفهوم آفاقی و انفسی^{۲۴} را از واژه «حق» در نظر آورید. درواقع، جدایی این دو مفهوم سرگذشت تاریخی پیچیده‌ای دارد که مورخان درباره‌اش اختلاف‌نظر دارند و این البته تعجیبی ندارد (مثلاً، نک: Tuck 1981; Brett 1997; Tierney 1997). اما اندیشه

اساسی این است: اینکه بگوییم «سخنِ حقی است که اسمیت جایزه را برد» یا «حق این است که به فقرا کمک کنیم» با اینکه بگوییم «من حق دارم وارد مسابقه شوم» یا «من حق بر خوراک دارم» تفاوت دارد. کاربرد حق در نمونه نخست آفاقی است، بدین مفهوم که این داوری نه از منظر فرد عاملی که ادعا را مطرح کرده بلکه از منظر یا نظرگاهی عام تر مطرح شده است. ممکن است من گمان کنم حق این است که به فقرا کنیم، به این سبب که این در کتاب مقدس آمده یا به سبب نظریه اخلاقی گسترده تر در این باره که من باید چه کنم، فارغ از اینکه به عامل خاصی که درگیر قضیه است اهمیتی بدهم یا ندهم. در نمونه دوم، حق انفسی است، به این مفهوم که شخص خاصی دارای حق یا مدعی حق شمرده می شود. این مفهوم از منظر عامل می آغازد و، به شکلی خاص، به آن عامل اشاره دارد. ظاهراً این مفهوم انفسی از حق است که در گفتمان مدرنِ حقها بسیار خاص است، گرچه ممکن است بتوان ردّ خاستگاه هایش را تا فلسفه قرون وسطی پی گرفت.

حال، دو تبارشناسی مختصر را درباره تکوین حقها ملاحظه کنید. تبارشناسی نخست از انت بیر^{۲۵} است. او شرایط عام صورتی از عدالت انسانی را خلاصه می کند که حق در آن به این شکل نقشی مهم ایفا می کند: کمبود تقریبی، سخاوت محدود، قرار گرفتن در معرض آزدگی دیگران و آمادگی محدود افراد برای تمنا. او می گوید «آنچه ما با حق از آن خود می شماریم چیزی است که برای تمنایش اکراه داریم» (1995: 225-6). من شرط دیگری اضافه می کنم: درکی دقیق از نوعی از تهدیدها که در غیاب نوعی از منافع، که حق به آنها اشاره دارد، تقریباً اجتناب ناپذیر است و از تجربه تاریخی برآمده است. حقها در واکنش به تهدیدهایی خاص پدید می آیند و شیوه های تعامل با آنها را پیش می نهند (Scanlon 2003: 114-17).

تبارشناسی دوم از نیچه است. از نظر او، عدالت به نابرابری راجع نمی شود، بلکه فقط وقتی پدید می آید که برابری واقعاً آشکار می شود: «خاستگاه عدالت جایی بین طرفهای قدرت تقریباً برابر است» (1996: 92؛ همچنین، نک: 1989a: II.2). تصور نیچه را از «اراده معطوف به قدرت»^{۲۶} به یاد بیاورید که در آن قدرت اساساً در صرف نیرو یا توانی است که بدنی خاص از آن بهره مند است (1989b: §36; 1989a: II.12). این تصور خود را به منزله تبیین روان شناختی انواع گوناگون رفتار انسانی عرضه می کند، رفتاری که از طریق رانه هایی به سوی حفاظت از خود، غلبه بر خود

و حتی خودویران‌سازی آشکار می‌شود (مثلاً، §13 (Nietzsche 1989b)).^{۲۷} این تصور برای تبیین عدالت و حق هم به کار می‌رود. نیچه می‌گوید شرکا فقط وقتی نسبت به یکدیگر عادلانه عمل می‌کنند که دریابند قدرتشان مساوی است و نتیجه تهاجم مستمر فقط تضعیف متقابل است. بنابراین، حق نه بر مبنای گونه‌ای برابری اخلاقی پیشین و انتزاعی بلکه بر اساس درجات قدرت، هم قدرت واقعی هم درک یا احساس قدرت، نسبت داده می‌شود:

آنجا که حق‌ها حاکم‌اند، وضع و میزان خاصی از قدرت حفظ می‌شود و جلو کاهش و افزایش آن گرفته می‌شود. حقوق دیگران موجب می‌شود حس قدرت ما پذیرای حس قدرت دیگران شود. اگر قدرت ما عمیقاً متزلزل و درهم‌شکسته به نظر آید، دیگر حقی برایمان وجود نخواهد داشت و برعکس، اگر بسی بسیار بیشتر قدرتمند شویم، حقوق دیگران، آن‌گونه که مقبول‌مان بودند، دیگر برایمان وجود نخواهند داشت (Nietzsche 1982: II, 112).^{۲۸}

از این‌رو، انسان عادل (کسی که می‌خواهد منصف باشد) نیاز دائمی دارد به «تدبیر ظریف تعادل؛ او باید بتواند درجاتی از قوا و حق‌ها را بسنجد که، با در نظر داشتن ماهیت ناپایدار امور انسانی، موازنه‌شان دیری نخواهد پایید» (ibid.: 67).

بنابراین، پیر و نیچه دو داستان بسیار متفاوت به دست می‌دهند. در یکی از آنها، حق، به‌منزله تجلی درکی متزاید از ارزش و کرامت فردی، بخشی از انکار سلسله‌مراتب مستقر اجتماعی و فرهنگی و محک اعمال قدرت خودسرانه ظاهر می‌شود. در مقابل، در دیگری، حق محصول روابط قدرت (به تعبیری موسع) است. حق نشان‌دهنده نوعی پیمان عدم‌تعرض یا صورتی از بازشناسی متقابل است که مطابق با ادراک‌ها، باورها، قابلیت‌ها و اعمال متغیر کسانی که در مقابل یکدیگر مدعی‌اش هستند در معرض دگرگونی است.

این دو تبارشناسی از جهات بسیار زیربنای بحث این کتاب‌اند و می‌خواهم استدلال کنم که فهم سرشت سیاسی نظریه‌های حق، به‌طور خاص، مستلزم دیدن شیوه‌های دستیابی این دو تبارشناسی به چیزی اساساً صادق درباره ماهیت حق است. لازم است تفاوت‌های بین آنها را نیز درک کنیم و من زمان قابل توجهی را صرف تشریح این تفاوت‌ها خواهم کرد اما اندیشه اساسی این است: حق‌ها بخشی حیاتی از ظهور صورت‌های لیبرال‌تر و انسانی‌تر سیاست‌اند، اما در روابط گوناگون قدرت نیز مستتر هستند و همیشه بوده‌اند. از آنها برای بسط قابلیت‌ها و آزادی‌های جدید استفاده

کرده‌اند، ولی به همراهشان صورت‌هایی جدید از قدرت نیز آمده است که بر همان قابلیت‌ها و آزادی‌ها تأثیر می‌گذارند. بهترین فهم را از کاربرد حق‌های لیبرال وقتی به دست می‌آوریم که این هر دو وجه را درک و دریافت کنیم.

منظور از به‌کارگیری زبان حق آن است که نشان دهیم چیزی مهم در میان است. یکی از مهم‌ترین دلایل برای متوسل شدن به حق، در وهلهٔ نخست، جلب توجهی خاص به موضوع دعوی است، فارغ از اینکه این موضوع پیشاپیش در فرهنگ حقوقی، اجتماعی و سیاسی موجود حاضر باشد یا نباشد. اما این نحوهٔ سخن گفتن و عمل کردن خود محصول فرایندهای تاریخی خاصی است که از درون دوره‌ها و سیاق‌های تاریخی خاص ظاهر می‌شوند و بنابراین، پیش‌شرط‌های اجتماعی و تاریخی خاصی دارند. بنابراین، به همان اندازه که از حق برای نقد روال‌ها و نهادهای حقوقی، سیاسی و اجتماعی خود استفاده می‌کنیم و منافعی را که حیاتی‌ترین یا فوری‌ترین منافع تلقی می‌کنیم بسط می‌دهیم یا از آنها محافظت می‌کنیم، حق خود روالی اجتماعی است که تاریخی دارد. حق هم‌زمان انواعی گوناگون از ترتیبات اجتماعی و سیاسی و سبک‌های تعامل را پیش‌فرض می‌گیرد و آنها را تقویت می‌کند و باوجوداین، شیوه‌های جدیدی از عمل و صورت‌های نهادی جدید را به وجود می‌آورد. پس به مفهومی بسیار موسع، حق نه فقط آن‌گونه که رکس مارتین^{۲۹} گفته است «شیوه‌های تثبیت‌شدهٔ عمل یا شیوه‌های تثبیت‌شدهٔ رفتار...» (1993: 41؛ تأکید از من است) بلکه وسیله‌ای برای تثبیت شیوه‌های گوناگون عمل یا رفتار یادشده هم هست. اظهار منفعت یا ادعا در قالب حق صرفاً توصیف نسبتی قضایی نیست، بلکه اجرای آن هم هست: کمک به پدید آمدن آن، مطرح کردن ادعایی هنجاری در حمایت از آن. بنابراین، حق‌ها را باید نه فقط برحسب ساختار منطقی‌شان، بلکه برحسب ساختارهای هنجاری و تاریخی‌شان نیز تحلیل کرد. فیلسوفان اغلب مشتاق‌اند این عناصر را از هم جدا کنند، به‌گونه‌ای که امر مفهومی (آنچه حق هست) از امر توجیهی (آنچه حق باید باشد) متمایز باشد. اما مدتی است که جدا نگه داشتن اینها دشوار شده است. حتی کسانی که در پی خلوص مفهومی‌اند معمولاً انگیزه‌شان دغدغه‌های عمیق اخلاقی و سیاسی است و در انتقادهایشان اغلب صورت زبان حق را، به‌علت بسط زیاده از حد و سوءاستفاده، در حال «تنزل» یا «تباهی» می‌انگارند.

سرشت پویای حق‌ها

برای فراچنگ آوردن سرشت سیاسی حق بی‌گمان باید سرشت اساساً پویای آن را درک کنیم. بنابراین، وقتی می‌گوییم « D حق بر X دارد»، این ادعا دست‌کم چهار وجه دارد:^{۳۰}

- صاحب استحقاق چه کسی یا چه چیزی است؟ (افراد؟ گروه‌ها؟ حیوانات؟ شرکت‌ها؟)
- محتوای استحقاق چیست یا به کدام اعمال، سخنان یا اشیاء ارجاع می‌دهد؟ (آزادی؟ آزادی بیان؟ جبران؟ خودمختاری؟)
- مبنای استحقاق چیست یا مدعی بر چه اساسی حق (حق‌های) موردادعایش را دارد؟ (به دلایل اخلاقی؟ دلایل حقوقی؟ دلایل سیاسی؟)

● هدف استحقاق چیست؟ (تضمین عاملیت فردی؟ عاملیت جمعی؟ بسط بهروزی؟)

می‌توانیم لایه پیچیدگی را هم به این ساختار چهارلایه بیفزاییم (در فصل‌های کتاب به مثال‌هایی انضمامی‌تر خواهیم پرداخت). نظریه پرداز حقوق امریکایی و سلی هوفلد^{۳۱} (۱۹۷۸) چیزی عرضه کرده که به شیوه تحلیل معیار درمورد جغرافیای منطقی حق‌ها بدل شده است.^{۳۲} او کوشید نقشه شیوه‌های بسیار متفاوت استفاده از حق را برای پوشش دسته‌ای از روابط حقوقی ترسیم کند و روشن کند دقیقاً کدام نوع روابط قضایی در هریک از آنها مطرح است. هوفلد برای خانواده روابط حقوقی مرتبط با حق‌ها چهار وجه اصلی تشخیص داد:

- حق - ادعا
- امتیاز (یا جواز یا آزادی)
- قدرت، و
- مصونیت

هریک از اینها متلازم خاصی دارد: متلازم با حق - ادعا تکلیف است؛ متلازم با امتیاز یا جواز نداشتن حق (یا نداشتن تکلیفی بر ترک فعل) است؛ متلازم با قدرت مسئولیت است و متلازم با مصونیت عدم‌اهلیت است. از نظر هوفلد، مضیق‌ترین معنای حق - ادعا است که مستقیماً با تکلیف متلازم است؛ بدین معنا که اگر D حق بر انجام دادن X را درمورد H داشته باشد، H مکلف است در انجام دادن X از سوی D مداخله نکند. کارکرد دیگر نسبت‌ها متفاوت است. اگر D امتیاز یا جواز انجام دادن X را درمورد H داشته باشد، معنایش این است که H در انجام

دادن X از سوی D حقی ندارد. اگر D درمورد H قدرتی قانونی داشته باشد، معنایش آن است که در صورت تصمیم D به اعمال این قدرت، حق یا تکلیف قانونی H ایجاد می‌شود، از بین می‌رود یا تغییر می‌کند. درنهایت، چون مصونیت با عدم‌اهلیت متلازم است، اگر D درمورد H از مصونیت بهره‌مند باشد، H در ایجاد تغییر یا تأثیرگذاری بر روابط قانونی D از جهتی ذی‌ربط اهلیت دارد.

می‌توان تحلیل هوفلد را به شیوه‌هایی جالب به سیاق‌های اخلاقی و سیاسی گسترش داد، گرچه با دور شدنش از قلمرو مشخص تحلیل حقوقی، مناقشه‌برانگیزتر می‌شود (Edmundson 2004: 96-102). باین‌حال، مهم‌ترین نتیجه‌ای که می‌خواهم در اینجا به آن اشاره کنم این است که چگونه این تحلیل نشان می‌دهد حق‌ها معمولاً متضمن دسته‌ای از عناصر هوفلدی هستند. اگر من، برای مثال، حق بر آزادی بیان داشته باشم، بر مبنای تحلیل هوفلد، درواقع، دارای گروهی از چیزها هستم: حق - ادعایی در مقابل افرادی خاص که تکلیفی ملازم بر مداخله نکردن در گفتار من دارند. اما مصونیت هم دارم: اینکه مرجع قانون‌گذار (و دیگر افراد) صلاحیت تغییر حق‌های قانونی من بر بیان به شیوه‌های گوناگون را ندارد. در این تحلیل، حق‌های مالکیت هم دسته‌ای از نسبت‌ها است. مالکیت من بر پخش‌کننده صوتی‌ام بدین معنا است که در مقابل مداخله دیگران در داشتن آن حق - ادعایی دارم. اما برای استفاده از آن به شیوه‌های گوناگون جوازا (یا آزادی‌هایی) هم دارم. این قدرت را دارم که آن را بفروشم، دور بیندازم یا به هر مدتی که بخواهم قرض بدهم. در مقابل تلاش دیگران برای تغییر دادن محتوای هریک از این نسبت‌ها مصونیت‌هایی هم دارم. حتی اگر بخواهیم بگوییم هسته مرکزی حق‌هایی که بیشترین اهمیت را در سیاست دارند حق - ادعاها است، آن‌گاه گرداگرد این هسته مرکزی را طیفی پیرامونی از اموری متفاوت، از جمله جوازاها، قدرت‌ها و مصونیت‌ها، شکل می‌دهد.^{۳۳} عناصر حاضر در هر لحظه‌ای از زمان، با در نظر داشتن ماهیت حقی که در نظر است و نیز سیاق، تغییر خواهند کرد. حق‌هایی که من در قرارداد با دیگران به دست می‌آورم ممکن است نسبت‌هایی پیرامونی پدید آورند که با نسبت‌های مرتبط با حق من بر آسیب ندیدن یا کشته نشدن بسیار متفاوت‌اند.

در عین بررسی استدلال‌های تاریخی و امروزی درباره ماهیت حق، خوب است ساختار چهارلایه‌ای را که پیش‌تر مطرح شد و تحلیل هوفلد را در خاطر نگه داریم. یکی از نتایج جالب

این کار توجه به این است که چگونه ساختار اساسی حق اساساً پویا است. برای موجه کردن حق باید آن را در نظام یا ساختاری از باورها «جای داد». اما این باورها (و نگرش‌ها و عادات ملازمشان) ممکن است به شیوه‌های گوناگون با هم در تضاد واقع شوند. برای مثال، باورهای مربوط به اینکه صاحب حق کیست یا چیست ممکن است فهم آنچه را محتوا یا مبنای حق است و نیز آنچه را هسته مرکزی و پیرامون آن را تشکیل می‌دهد تغییر دهند. تغییر در طول یک محور آثاری زنجیره‌ای بر دیگر محورها می‌گذارد. برای مثال، باورها دربارهٔ صاحب حق و هدف آن اغلب با باورهای دیگری هم‌بسته‌اند که با هویت‌ها، روال‌ها و نهادهایی خاص مرتبط‌اند. اختلاف نظر اخلاقی و تغییر فرهنگی چه‌بسا موجب گسست بین این حق‌های ادعایی و شناسایی مؤثر آنها از سوی قدرت‌های حاکم شود. مثال جذابی از این نوع تغییر مفهومی و تاریخی را در فصل هشتم به بحث می‌گذاریم، آنجا که این را برمی‌رسیم که تلاش‌های مردمان بومی برای ادعای حق‌هایشان بر شناسایی بین‌المللی و نیز اقامت و خودگردانی پرسش‌هایی اساسی دربارهٔ ماهیت حقوق بشر پدید می‌آورند.

در نهایت، نکتهٔ کلی دیگری که می‌خواهم دربارهٔ سرشت اساساً پویای حق‌ها مطرح کنم لزوم در خاطر داشتن این است که ما چگونه خود را هم «واضع» و نیز هم‌زمان «مخاطب» قانون می‌یابیم. مفهومش این است که قوانین و قواعد جامعه فقط در صورتی مشروع‌اند که ما به مفهومی خودگردان باشیم (و این نکته‌ای مناقشه‌برانگیز است که تا چه حد می‌توانیم این‌گونه باشیم). این بدان معنا است که ادعاهایی اخلاقی و حقوقی داریم بر حق‌هایی که قادرمان می‌سازند خودگردانی را، برای مثال، در مشارکت سیاسی و عمل جمعی به کار گیریم. اما هم‌زمان در معرض همان قوانین و قواعد قرار داریم و این بدان معنا است که مجموعه‌ای دیگر از دعاوی اخلاقی و حقوقی داریم بر حق‌هایی که از آزادی غیرعمومی مان صیانت می‌کنند. یورگن هابرماس^{۳۴} (۱۹۹۶) استدلال کرده که این بدان معنا است که درواقع، بین حاکمیت قانون و دموکراسی و بنابراین، بین خودآیینی^{۳۵} «عمومی» و «خصوصی» ما ارتباطی درونی («هم‌منشأ بودن»)^{۳۶} وجود دارد. این ادعای خاص را در فصول چهارم و هشتم مفصل‌تر برمی‌رسیم. اما این ادعا، چه صادق باشد چه نباشد، دیدگاهی ارزشمند است و خوب است در خاطرش داشته باشیم. همان‌طور که تامس هابز^{۳۷} (لویاتان^{۳۸}، «مقدمه») می‌گوید، ما هم «خالق» هم «ماده»^{۳۹} کشور هستیم. معنایش این است که برخی

از مهم‌ترین مفاهیم سیاسی ما، از جمله مفاهیم مربوط به حق، موضوع ساخت و بازساخت جمعی دائمی‌اند، همان‌گونه که متعلق اختلاف نظر پیوسته هم هستند.

تاریخ و آینده حق

چنان‌که روشن خواهد شد، من تلاشی قابل ملاحظه صرف بحث تاریخ نظریه‌های حق می‌کنم و درباره چرایی آن نیز در فصل اول بیشتر سخن خواهم گفت. اما چیزی که می‌خواهم در اینجا بر آن تأکید کنم این است که نافذترین نظریه‌های حقی که امروز، دست‌کم در سنت‌های انگلوسا کسون و اروپایی فلسفه سیاسی، در دست داریم از خلال اوضاع و احوال تاریخی خاصی پدید آمده‌اند. علاوه بر تحولات علمی و فلسفی بزرگ در اوایل دوران مدرن، که به شکل‌گیری تفکر اخلاقی و سیاسی کمک کرد، اوضاع و احوال سیاسی و تاریخی مهمی در کار بود. این اوضاع و احوال جنگ‌های داخلی و بین‌المللی و حشمت‌ناکی را شامل می‌شد که تعصبات و تعارض‌های دینی و قومی و نیز توسعه اروپا در «دنیای جدید» و سیاست جغرافیایی ناشی از جاه‌طلبی‌های امپراتوری‌های رقیب اغلب بر آتششان می‌دمید. این اوضاع و احوال ظهور حکومت مدرن و تصور خاص آن از حاکمیت را نیز همراه با صورت‌های جدید هویت‌های جمعی، به‌ویژه در ارتباط با ظهور دولت ملی، دربرمی‌گرفت.

ما در زمانه‌ای بسیار متفاوت زندگی می‌کنیم و با وجود این، میراث دولت ملی و حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی رشد یافته پیرامون آن همچنان در سیاست مدرن گفتمانی بسیار قدرتمند و مهم است. درباره جهانی شدن بسیار نوشته‌اند و ما در بحثمان درباره حقوق بشر برخی پیامدهای آن را بررسی خواهیم کرد. اما آنچه می‌خواهم در اینجا بگویم آن است که اگر سیاست حکومت مدرن، آن‌گونه که در اروپا، بریتانیا و ایالات متحده پدید آمد، در طول ۲۵۰ سال گذشته بر نظریه‌های حق تأثیری عمیق گذاشته است، پس ۲۵۰ سال آینده چالش‌های جدید و از این‌رو، شیوه‌هایی جدید از فهم حق را با خود خواهد آورد. در آینده، بیشتر دولت‌ها بیشتر شبیه کانادا و اندونزی به نظر خواهند رسید، نه بریتانیا، آلمان یا ایالات متحده در دوره‌های اخیر خود.

منظورم چیست؟ برای مثال، کانادا با چالش‌هایی خاص مواجه است که با تاریخش به‌منزله دولتی چندملیتی و چندقومی و با «تنوعی عمیق» مرتبط‌اند که همچنان مشخصه سیاست آن است.^{۴۰}

گروه‌های مؤسس متفاوتی شناسایی حق‌هایشان را بر صیانت زبانی، تعلیم و تربیت و در مواردی (مثلاً مردمان بومی)، اقامت و خودگردانی به‌منزله شرط عضویت مستمرشان در جامعه طلب کرده‌اند. مهاجران در پی حمایت مندرج در مقررات ضد تبعیض و امکانات حفظ برخی روال‌های فرهنگی‌شان بوده‌اند. می‌توان دید که همه اینها در ساختار حقوق اساسی کانادا و، به‌شکل کلی‌تر، در فرهنگ خاص حق در آنجا بازتابیده‌اند. برای مثال، منشور حقوق و آزادی‌های کانادا^۱، که ممکن است در نگاه نخست امر تحمیلی نسبتاً خشکی از جانب ایالات متحده آمریکا به نظر بیاید، درواقع، در چهارچوب نظام حقوق اساسی قرار دارد که طیفی از حق‌های خاص اقلیت‌ها و هنجارهای خاص حقوق اساسی را به رسمیت می‌شناسد. این منشور دربرگیرنده صیانت از حقوق مربوط به زبان اقلیت‌ها و شناسایی (محدود) حق‌های جمعی بومیان است. این منشور، برای مثال، دربرگیرنده «بند باین‌حال»^۲ (قسمت ۳۳) است که به مجلس یا شورای ایالتی اجازه می‌دهد قوانینی تصویب کند که قسمت‌هایی از منشور را، البته تحت شرایطی سخت‌گیرانه، نسخ کنند.^۳ در سال ۱۹۹۸، دیوان عالی (Supreme Court of Canada 1998) «چهارچوبی» را منتشر کرد که بیانگر آن احکام و قواعد حقوق اساسی بودند که در صورت جدایی کبک^۴ اعمال می‌شوند: مثالی جالب از کشوری که به‌معنای واقعی کلمه قواعد بنیادین تجزیه خود را وضع می‌کند! محور استدلال دیوان دستیازی به مفهوم مشورت دموکراتیک مستمر درمورد صورت‌های شناسایی متقابلی بود که برای همه طرف‌های درگیر پذیرفتنی و راهی برای پیشروی، به‌رغم اختلاف نظر مستمر، باشد.

همه اینها معنابخش فرهنگ حق است که از دوراهاها و پیچیدگی‌های پیش روی جوامع چندملیتی نشئت می‌گیرد. هم‌اکنون دموکراسی‌های لیبرال درحال ظهور در دیگر نقاط جهان، از جمله در آفریقا، جنوب آسیا و جنوب شرقی آسیا، و نیز حتی به‌شکلی شگفت‌انگیزتر و سخت‌تر در خاورمیانه، البته در سیاق‌هایی بسیار متفاوت و با چالش‌هایی بسیار متفاوت، با همین نوع پیچیدگی و چندرگه بودن مواجه‌اند. در فصل هشتم درباره برخی از چالش‌هایی که این سیاق‌ها پدید می‌آورند بحث خواهیم کرد.

پی‌نوشت

1. anti-powers
2. absolutists

3. Joel Feinberg
4. Nowheresville
5. Guantanamo Bay
6. special rendition
7. Alasdair MacIntyre
8. Benjamin Constant
9. Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns
10. Marquis de Condorcet
11. Engels
12. The Holy Family
13. Saint-Just
14. Jacobin
15. Conciergerie
16. . Josiah Ober
17. polis
18. zoon politikon
19. United States Declaration of Independence
20. political solipsism

۲۱. من در اینجا تحت تأثیر این آثار هستم:

Stuart Hampshire, *Justice is Conflict* (London: Duckworth, 1990) and Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

22. Bernard Williams
23. objective
24. subjective
25. Annette Baier
26. will to power

۲۷. برای بحث بیشتر در این باره، آثار زیر را ببینید که من وام‌دارشان هستم:

Paul Patton, "Nietzsche and Hobbes", *International Studies in Philosophy* 33(3) (2001), 99-116, and Brian Leiter, *Nietzsche: On Morality* (London: Routledge, 2002).

۲۸. این را هم ببینید:

Nietzsche, *Human, All Too Human*, D. Fuss (ed.) (London: Routledge, 1996), 93.

توجه داشته باشید که این تیغ دولبه است. از آنجا که بین قدرت و باورها درباره قدرت ارتباطی عمیق وجود دارد، حق‌ها فقط تا جایی بسط می‌یابند که «نزد دیگری ارزشمند، اساسی، از دست‌ندادنی، تسخیرنشدنی و مانند اینها به نظر آییم» (*ibid.*). ضعفا می‌توانند به این مفهوم هم به‌خوبی از حقوقی برخوردار باشند، ولی این حق‌ها همواره محدودتر از حقوق اقویا خواهند بود.

29. Rex Martin

۳۰. از بحثی که در اینجا آمده است استفاده کرده‌ام:

Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

31. Wesley Hohfeld

۳۲. از تحلیل هوفلد به‌طور گسترده‌ای در منابع درجه‌دوم و تقریباً هر کتابی که در قرن بیستم دربارهٔ حق نوشته‌اند بحث شده است. دو بحث بسیار مفید و روشن را می‌توان در اینجا یافت:

Wayne Sumner, *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987), ch. 2, and William Edmundson, *An Introduction to Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), ch. 5.

۳۳. زبان هستهٔ مرکزی و پیرامون را از اینجا گرفته‌ام:

W. Sumner, "Rights", in *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, H. LaFollette (ed.), 288-305 (Oxford: Blackwell, 2000), 291.

34. Jürgen Habermas

35. autonomy

36. co-originality

37 Thomas Hobbes

38. Leviathan

39. commonwealth

۴۰. برای تلاش جالبی به‌منظور شرح ماهیت خاص مشروطیت در کانادا، اینجا را ببینید:

Jeremy Webber, *Reimagining Canada: Language, Culture and the Canadian Constitution* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994).

برای بحثی گسترده‌تر دربارهٔ مشروطیت چندملیتی، اینجا را ببینید:

James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) and Alai G. Gagnon & James Tully (eds), *Multinational Democracies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) esp. 1-33.

در اینجا هم از متمایز بودن فرهنگ حق در کانادا بحث شده است:

Michael Ignatieff, *The Rights Revolution* (Toronto: Anansi Press, 2000), 9-15.

41. The Canadian Charter of Rights and Freedoms

42. notwithstanding clause

43. See the Canadian Charter of Rights and Freedoms (1982), § 33(1).

44. Quebec