

## پیدایش جامعه مدرن و تجدید بنای حقوق بشر؛ واکاوی منشأ جهان‌بینی و تبارشناسی گفتمان حقوق بشر

ایمان عرفان‌منش / دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۹

iman.erfanmanesh@gmail.com

### چکیده

این مقاله تلاش می‌کند تا با تحلیل تبارشناسی، پیدایش «حقوق بشر» را در دورنمایی از بستر و بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دنیای مدرن ترسیم کند؛ بشری که از «سوژه» عصر روشنگری و رنسانس حرکت را آغاز کرد و به سمت «فرد» و سپس، «شهروند» سیر کرده است. «عقل مفهومی» و «عقل عرفی» در تنقیح و تقنین حقوق بشر، بر مبنای جهان‌بینی دنیای مدرن نقشی کلیدی ایفا کرده‌اند. بر اساس فلسفه اجتماعی مدرنیته، ترمینولوژی و حسن تعبیرهایی خاص، پیوستگی و ملازمت با حقوق بشر را بر عهده داشته‌اند که عبارتند از: ۱. فرد و فردگرایی ۲- خردگرایی و علم‌گرایی ۳. حکومت قانون و شهروندی. در مجموع، به نظر می‌رسد حقوق بشر به‌منزله متن مقدس انسان مدرن است که در حقیقت، با سوژه‌ای انتزاعی و تهی پیوند یافته و عمدتاً ذیل «عقل ابزاری» نظام سیاسی غرب عمل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، مدرنیته، فردگرایی، خردگرایی (عقل‌گرایی)، علم‌گرایی، شهروند، دموکراسی.

در هر اجتماع و جامعه‌ای، شیوه استنباط و گردآوری مجموعه‌ای از حقوق برای کنشگران اجتماعی، با منشأ خاستگاه جهان‌بینی آن حقوق ترابط دارد. دو مؤلفه مرکزی در هر جهان‌بینی عبارت از: «هستی‌شناسی» و «انسان‌شناسی» است. ارتباط میان مبادی این دو مؤلفه، با ماهیت حقوق می‌تواند در فهم حقوق بشر معاصر بصیرت‌افزا باشد. پیدایش حقوق، متأثر از زمینه‌های جهان‌شناختی، به انضمام زمینه‌های وجودی غیر معرفتی (عوامل اجتماعی، تاریخی، فرهنگی، اقتصادی یا سیاسی) است. در بُعد اجتماعی حقوق، پرسشش از علت پیدایش آن در جامعه و فرهنگ است که، متأثر از عرصه اول است. در پرتو توضیحات ارائه شده، نوعی اتصال میان حقوق بشر با نگرشی مشخص نسبت به هستی و انسان آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، در لایه زیرین هر مجموعه‌ای از حقوق، سازوکاری از نحوه نگرش به پدیده‌ها و حقایق فیزیکی یا متافیزیکی، به همراه شیوه تفسیر و تعریف از انسان قرار دارد؛ به گونه‌ای که حقوق به‌مثابه محصول فکری و نتیجه‌ای از آن باور تلقی می‌شود. به‌عنوان نمونه، در چشم‌انداز دین اسلام، نگرش توحیدی بنیان هستی‌شناسی و نگرش خلیفه الهی به انسان، بنیان انسان‌شناسی را تشکیل می‌دهد. در چشم‌انداز حقوق بشر معاصر، این جهان-باوری (سکولاریسم)، اساس هستی‌شناسی و به‌تقریب، طیفی از باور به سوژه متفکر، عامل شناساگر یا سازنده و اشخاص فرهنگ‌ساز، اساس انسان‌شناسی را سامان داده‌اند (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۰؛ پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

در نگاه دنیوی، طبیعت و زندگی دنیا همه حقیقت است. اما در نگاه دینی، بخشی از حقیقت و بخش دیگر آن، فوق طبیعت و متافیزیک است. احاطه فوق طبیعت، بر طبیعت به گونه‌ای است که طبیعت مرتبه نازل و ظاهر تلقی می‌شود و فوق طبیعت مرتبه عالی یا باطن هستی دانسته می‌شود. در نگاه سکولار و دنیوی، ارزش‌ها، حقوق و احکام متعالی برای زندگی این دنیایی، اموری پنداری هستند که تنها در ظرف وهم و پندار انسان شکل می‌گیرند. در نگاه دینی، حقوق و احکام مزبور، ریشه در حقیقت و واقعیتی متعالی و فرا طبیعی دارند. پس، باور به ابعاد روحانی و فرا طبیعی هستی می‌تواند مرز نگاه دینی و غیردینی باشد. در نگاه اسلامی، هویت انسان بر «فطرت الهی» سرشته شده است و حقوق بشر نیز متأثر و ملهم از چارچوب ارزش‌ها و احکام متعالی می‌باشد (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۲۶-۲۸).

در مقابل، سکولاریسم به معنای دنیوی دیدن امور بر بخش وسیع‌تری از زندگی و رفتار انسان معاصر سایه افکنده است. انسان مدرن، با نگاه استقلالی و منقطع از حقایق غیرمادی، به خود نگرسته است و حقوق بشر معاصر در غرب، ضمن پذیرش نسبییت فرهنگی، انسان را اصل و میزانی می‌داند که در افق زبان، نظام فرهنگی و ساختار اجتماعی، حقوق متعلق به خود را نیز تولید می‌کند. پس، یکی از موضوعات مهم برای نقد عرصه سیاسی-اجتماعی جوامع سکولار، واکاوی مبادی جهان‌بینی حقوق بشر آنهاست. امروزه، تلقی ویژه‌ای از حقوق بشر به‌عنوان رکن و شاخصی برای ارزیابی باورمندی و عملکرد مواضع سیاسی-اجتماعی جوامع تبدیل شده است. مفصل‌بندی حقوق بشر، با مضامینی همچون فرد، اراده، آزادی، قدرت، خردگرایی، شهروندی، لیبرالیسم و دموکراسی در معرض توجه واضعان قرار داشته است. در نتیجه، واکاوی لایه‌های زیرین این حقوق، مستلزم رمزگشایی از بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خواهد بود که هدف مطالعه و بررسی است.

## طرح مسئله

رنه دکارت به عنوان مؤسس و پایه گذار تفکر جامعه مدرن شناخته می شود. از نظر دکارت، انسان می تواند به مدد عقل دنیا را بشناسد، بسازد و تغییر دهد. درحالی که سنت یا نظام های دینی، همواره به دنبال مرکزیت زدایی از فرد و تمرکزگرایی بر باورها، تصمیمات یا اعمال فرافردی بودند. مرکز عالم، عقل «سوژه» و هر آنچه در بیرون است، «ابژه» ذهن است. دکارت، تمایل داشت که تمام عالم (به جز خدا و روح) را با قوانین مکانیکی، فیزیک و ریاضی تفسیر کند؛ یعنی همه جهان و تمام ابدان در حکم ماشینی هستند. ولی در خارج از جهان خدایی هست و در درون هر بدنی، روح مجردی وجود دارد. خردگرایی که دکارت خود مؤسس آن بود، ریشه در واقع گرایی داشت. به این ترتیب، آنها دنیای بیرونی و مستقل را پذیرفتند، اما شناخت آن دنیا را منوط به نقش ذهن و زبان انسان کردند؛ یعنی تفکر ساختار مشترک ذهن انسان ها، تنها راه رسیدن به معرفت به جهان واقعی است و واقعیت اجتماعی از باورها تشکیل می شود (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۲-۳۳). خردگرایان بر «عقل مفهومی» تکیه دارند. پس از ذهنیت گرایی دکارتی، نحله ها و مکاتب فلسفی و فکری متعددی ظهور کردند، اما شاید بتوان گفت اشتراک عمده میان آنها راه، در خردگرایی (به معنای عام و نه به معنای دکارتی) است که بر اساس آن، عقل مکانیزمی مشترک در همه انسان هاست. انسان شناسی دنیای مدرن، انسان مدارانه و انسان گرایانه است؛ زیرا مرکز و ثقل دنیا از انسان سرچشمه گرفته، به انسان باز می گردد.

امروز بر خلاف گذشته، در دنیای مدرن، کلیسا، کشیشان و قدیسان تعیین کننده و مرجع تفسیر انسان، طبیعت، جهان و خدا نیستند، بلکه یک کشیش همان اندازه از توان سوژه بودن برخوردار است که عموم انسان ها از آن بهره مندند. حاصل نگرش ذهنیت گرایانه در دنیای مدرن این است که دین ساخته سوژه است. پس، به تدریج مذهبی شکل گرفت که موضوع آن، نه خدا و آخرت، بلکه خود انسان و زندگی او بود که «اومانیزم مذهبی» نامیده شد. انسان عاقل، تبدیل به موجودی مقدس، گران قدر و دارای شأنتی عالی گردید. از این رو، به موازات بسط جهان مدرن، نظام اداری و حقوقی ای پدید آمد تا از دست اندازی دیگری (اعم از فرد یا سنت، متفاوتیک، دین و آداب و رسوم قومی)، بر حقوق فرد جلوگیری کند.

بنابراین، به لحاظ مفهومی ابتدا سوژه دکارتی شکل گرفت. ویژگی اصلی سوژه، مشترک بودن آن فارغ از هر گونه رنگ ملیتی یا قومیتی و به طور کلی، هویتی بود. سوژه، وجهی انتزاعی و نه انضمامی داشت. به تدریج، هر سوژه توانست برای خود، صاحب شخصیت شود و «فرد» شکل گرفت. در شکل گیری فرد، رخ دادهای عظیم فرهنگی و معرفتی نظیر رنسانس، نهضت روشنگری و جریان اصلاح دینی نقش برجسته ای داشتند. رنسانس موجب شد که انسان، موجودی فره مند جلوه کند. در برخی موارد، توجهات از سمت قوه عقل به بدن و کالبد جسمانی نیز متوجه شد. از این رو، نوعی قداست جسمانی و مادی پدیدار گشت. پیوند مفهوم اراده آزاد و آزادی با مفهوم فرد نیز اتصال محکمی با آزادی اندیشگانی و جسمانی (شهوانی) دارد. با برآمدن دولت-ملت ها، در پایان سده هفدهم و در طول سده هجدهم، و همزمان با بسط نهادهای اقتصادی، بانکی، اداری، دانشگاهی، نظامی و صنعتی و توسعه شهرهای مدرن، «شهروندی» بخش از هویت هر فرد گردید. در شکل گیری هویت شهروندی، «دیگران» به عنوان شریکان متفکر نقش مهمی ایفا کردند؛ زیرا «سوژه جمعی» (یعنی «ما») سامان یافت. به همین دلیل، حرکتی که از «انانیت» آغاز شده بود، به سمت «تحنانیت» سوق یافت.

به عبارت دیگر، برآمدن شهروند مبتنی بر پایه گذاری نظام حقوقی برخاسته از عقل عرفی است. بنابراین، به لحاظ بنیان فلسفه اجتماعی، «رژیم‌های حقوق بشر» در ادامه تقدیس و تکریم سوژه تکامل یافته امروزی هستند. با این تفاوت که سوژه‌ها مطیع و وابسته به دول و نظام‌های حقوقی نوین در عصر جهانی شدن گشته‌اند. گو اینکه به لحاظ محتوایی و هویتی، چرخشی دوباره به سمت همان سوژه انتزاعی و فاقد شخصیت و هویت اولیه شکل گرفت.

از این رو، این مقاله در صدد واکاوی عقبه جهان بینی و تبارشناسی گفتمان حقوق بشر است. سؤال اصلی مقاله عبارت است از: منشأ جهان بینی گفتمان غربی حقوق بشر در دنیای مدرن چیست؟ و چه ترمینولوژی یا حسن تعبیرهایی برای شکل دادن بدان شکل گرفته است؟

## ملاحظات نظری و تحلیلی - روشی

### الف. تبارشناسی

یک گفتمان متشکل از مجموعه ایده‌های فرهنگی و اجتماعی تولید شده است که شامل نشانه‌ها و رمزها بوده و مرتبط با مقوله قدرت است. گفتمان، ساختارها و موقعیت‌هایی را در روابط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی وسیعی نشان می‌دهد (رک: سردار و ون لون، ۱۹۹۸، ص ۱۳). *تئون ادریانوس ون داک* معتقد است: یکی از اهداف اصلی مطالعه گفتمان، فهم چگونگی کاربرد زبان و ارتباط آن با باورها و تعاملات افراد در جامعه است (ون داک، ۱۳۸۲، ص ۱۸). مطالعه گفتمان، به‌مثابه کنش می‌تواند رویکرد وسیع‌تری در پیش گیرد تا کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گفتمان را در چارچوب نهادها، گروه‌ها و به‌طور کلی جامعه و فرهنگ به نمایش بگذارد (همان، ص ۸۶). از دیدگاه *ارنستو لاکلاو و شنتال موفه*، گفتمان‌ها تصور ما از حقیقت و جهان را شکل می‌دهند و تغییر در گفتمان‌ها، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه دارد. آنها معتقدند: هر گفتمان بخش‌هایی از حوزه اجتماع را در سیطره خود گرفته، با اختیار گرفتن ذهن سوژه‌ها، به گفتارها و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها شکل می‌دهند (مک دانل، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۳). همچنین، *میشل فوکو*، گفتمان‌ها را در ارتباط با کارکردشان سنجیده است. تبارشناسی فوکو، متوجه مرکزیت قدرت در شکل‌گیری گفتمان‌ها، هویت‌ها و نهادهاست. فوکو به دنبال فهم فرایندهای تولید نظام‌های دانش و بررسی تبارشناختی شکل‌گیری نظام‌های حقیقت در جوامع بود. در تبارشناسی، دانش، ابزاری در خدمت قدرت است و باید دید که چگونه گزاره‌هایی در قالب حقیقت، رد پای خود را بر روح، جسم و رفتار مردمان حک می‌کنند. قدرت، میل و اراده به آن، خصیصه هستی‌شناختی انسان هاست که منجر به بروز گفتمان‌ها می‌شود. پس، تبارشناسی واریسی اشیا و پدیده‌ها در چارچوب وضعیتی زمانی است که متضمن ظهور گفتمان خاصی شده است (رک: گاتینگ، ۲۰۰۶).

فوکو، تبارشناسی را برای فهم ویژگی‌های جوامع اروپایی قرن بیستم به‌کار گرفت. او متأثر از *فردریش نیچه* بود. از نظر او، جست‌وجوی اصالت خاستگاه پدیده‌ها و روندها، مقدم بر تصادف و توالی در جهان بیرونی‌اند. خطوط نسب و تبار همچون خاستگاه‌ها واحد نبوده، بلکه ناهمگن هستند. فوکو تصریح می‌کند که برخلاف جهان مسیحی، جهان تاریخی واقعیت تنها یک قلمرو یعنی قلمروی بدون مشیت الهی یا علت غایی را می‌شناسد. فوکو «قدرت بشر» را نیروی محرک تاریخ به شمار می‌آورد. این مسئله، می‌تواند برساخت تاریخی زمان حال را نیز توضیح دهد. به زعم فوکو، این گونه نیست که آدمی درگیر

جنگ‌های مختلفی بوده تا اینکه به تدریج به مرحله ای رسیده باشد که در آن، حقوق متقابل برای خود و دیگران قائل شود، بلکه آدمی تمامی خشونت‌هایش را در نظام‌های قانونی وارد کرده و به این ترتیب، از گونه ای استیلا به گونه ای دیگر رسیده است. قدرت عمدتاً از روابط بشری نشئت می‌گیرد تا اینکه از بیرون تحمیل شده باشد. قدرت و تاریخ، سایر پدیده‌ها و گفتمان‌ها را نیز به وجود می‌آورند (فوکو، ۱۹۷۷، ص ۱۳۹-۱۵۱؛ ۱۹۸۰، ص ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین، قدرت واجد نوعی منزلت هستی‌شناختی است که با مبانی انسان‌شناسی خاصی گره می‌خورد. از این‌رو، این مقاله نگاهی به جهان‌بینی دنیای مدرن دارد.

## ب. مبانی جهان‌بینی دنیای مدرن

تاریخ غرب هم در دوره تسلط کلیسا و اندیشه‌های مسیحی و هم در عصر جدید، در این عنصر مشترک هستند که قرین بودن دین و علم را نفی کرده‌اند. همچنین، جامعه جدید دارای ویژگی‌های مشترکی با جامعه پیش از ظهور مسیحیت است. رنسانس، که نهضتی فرهنگی-هنری بود، تلاش داشت تا ضمن بازگشت به برخی از خصوصیات معرفتی یونان باستان، سبک نوینی از خصایص فرهنگی و اجتماعی را توسعه بخشد. در یک نگاه، منظومه جهان‌بینی جامعه مدرن، دو رکن اساسی دارد: اول، به لحاظ هستی‌شناسی متأثر از نگاهی سکولاریستی و در پاره‌ای موارد، ماتریالیستی است. دوم، به لحاظ انسان‌شناسی مرکزیت را به انسان مادی دارای بُعد جسمانی می‌دهد. این دو مؤلفه، در ادامه تشریح می‌شوند (عرفان‌منش و جمشیدیها، ۱۳۹۳؛ هالینگ دیل، ۱۳۸۵؛ مگی، ۱۳۹۲؛ دورانت، ۱۳۸۷؛ گاردنر، ۱۳۸۶؛ توکل، ۱۹۸۷؛ مارکس، ۱۳۸۱؛ ۱۳۸۹).

دوره متفکران پیش از سقراط را می‌توان با دو خصلت معرفی کرد: اول، تلاش برای بحث از ماهیت جهان بیرونی و یافتن عنصر اصلی در پیدایش جهان. دوم، شفاف ساختن تغییر یا ثبات در جهان خارج. در کنار این مناقشات، فیثاغورس، به ابتدائی نظام عالم بر پایه اعداد همت گماشت. وجه مشترک چنین رویکردهایی، تفسیری ماده‌گرایانه از عالم بود. این تفسیر، توسط اتمیست‌ها تکمیل شد. به‌عنوان نمونه، دموکریتوس جهان را تماماً متشکل از عناصر مادی می‌دانست. حتی روح از نظر او، ساخته شده از اتم لطیف بود. یکی از مواضع نظری در دوره یونان باستان، اتخاذ رویکرد لادری‌گری درباره وجود خدا و جهان دیگر بود. در این میان، هیپلیاس، دین را ابزاری انسان-ساخته برای طبقه حاکم و لاکریتوس، مذهب را آگاهی کاذب ناشی از عدم اطلاع نسبت به قوانین طبیعی می‌دانست. پراتاگوراس معتقد بود: انسان معیار همه چیز است. با فاصله گرفتن ده‌ها قرن، طبیعت دنیای مدرن آشکار می‌شود که در آن، هیئت بطلامیوسی به چالش کشیده شد. دنیای مدرن مورد نظر نیکلاس کپرنیک، یوهانس کپلر و گالیلئو گالیله که توسط آیزاک نیوتن تکمیل و تنقیح شد، نظامی مکانیکی بود که در چارچوب نظم و قواعدی فیزیکی سامان یافته بود. حضور همه عناصر مادی از پیش معلوم بود؛ هیچ ماده جدیدی نمی‌توانست به آن اضافه و یا از آن کم شود؛ فقط «از حالتی به حالت دیگر یا از شکلی به شکل دیگر» تبدیل می‌شدند. پس، دعا یا عنایت خداوندی که نیازمند اضافه شدن عنصر جدید بود، معنا نداشت. از نظر آنها، خدا نمی‌توانست در پاسخ به اجابت بشر، ماده ای را به جهان اضافه کند. حذف روح از تعریف انسان و تبدیل شدن آدمی به مجموعه ای از سیستم‌های عصبی و محرک‌های زیستی، موجب شد که انسان دیگر برخوردار از جهان ویژه و جدای

از محیط طبیعی و سایر موجودات نباشد، بلکه قوانین طبیعی به همان اندازه بر حیوانات سیطره داشت که بر انسان‌ها غلبه دارد. سپس، تامس هابز و چارلز داروین به بسط آن همت گماشتند.

جریان ماتریالیسم، به ویژه در آرای لودویگ فئورباخ نیز شایسته تأمل است. ماتریالیست‌ها معتقدند: انسان‌ها محصول شرایط محیط و تربیت‌اند. از نظر فئورباخ، نه تنها تعین مذهب، بلکه تعین ایده خدا تحت تأثیر عوامل اجتماعی-زیستی و ساخته انسان است. کارل مارکس نیز معتقد بود: انسان مذهب را می‌سازد. همچنین، پندارهای متشکل در مغزهای انسان‌ها، برآیند پالایش یافته فرایند زیست مادی آنهاست که به‌طور تجربی، قابل رسیدگی است و به پیش-گزاره‌های مادی بستگی دارد. همچنین، جریان موسوم به اومانسیم مذهبی، هر گونه واقعیت ماورای طبیعی را نفی می‌کند. موضوع پرستش، خود انسان است. بنابراین، هیچ حق و باطالی وجود ندارد. هر فردی دنیای خود را می‌آفریند. از نظر نیچه، بهترین چیز در انسان، قدرت اراده و نیرومندی و استمرار امیال و شهوات است. روح حاصل و زایدۀ جسم است. با توجه به چنین باورهایی نسبت به جهان و انسان، هر اندازه که ایمان تحلیل رفته، خدای درونی طبیعت سلطه یافته است. امروزه نیز جنبش «زیست محیط‌گرایی»، بر مفهوم بشر واقع شده در طبیعت تأکید می‌ورزد. محور موضوعی دیگری را آلبرت اینشتین تکمیل کرد؛ نظریه نسبیت وی همه نسل‌ها را با اثبات این موضوع که همه جنبش‌ها در کیهان نسبی است، آشفته کرد. ورنر هایزنبرگ یعنی همکار اینشتین نیز با اثبات اینکه در سطح فیزیک کوانتم، آزمایشگر همواره بر حاصل آزمایش تأثیر می‌گذارد، وضع را پیچیده تر کرد که به نظریه «چند-جهانی» انجامید. این امر به نسبی‌گرایی، قراردادگرایی و اخلاق وضعیتی منتج شد.

این مقاله، بر اساس تحلیل تبارشناسی که حاوی ملاحظات درهم تنیده نظری و روشی است، تلاش می‌کند تمهیدات مندرج در جهان‌بینی دنیای مدرن، در سامان دادن به اصول حقوق بشر را واکاوی و تحلیل نماید.

## ساختار بحث

برای بیان اتصال نظری و مفهومی گفتمان حقوق بشر با مبادی جهان‌بینی مدرنیته، مهم‌ترین مؤلفه‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، در قالب‌هایی مفهومی قرار داده شده‌اند. همچنین، با توجه به خصلت تحلیلی و روشی تبارشناسی، مباحث مقاله در سیر تاریخی-اجتماعی دنبال می‌شود.

جدول ۱. ابعاد اساسی در تبارشناسی گفتمان حقوق بشر

مفاهیم	قلمرو	مضامین
انسان روان‌شناختی، اراده آزاد، قدرت	فرد و فردگرایی	مبادی انسان‌شناسی «بشر» در حقوق بشر
جهان‌بینی علمی، دنیاسازی، سکولاریزاسیون	خردگرایی و علم‌گرایی	جایگاه «عقل و علم بشر» نزد واضعان حقوق بشر
لیبرالیسم، جامعه جهانی، پارادوکس دموکراسی	حاکمیت قانون و شهروندی	«نهاد اجتماعی حقوق» در حقوق بشر

## ۱. مبادی انسان‌شناسی «بشر» در حقوق بشر: فرد و فردگرایی

«فردیت»، که لازمه فردگرایی است؛ یعنی هویت مستقل برای فرد قائل شدن که غیر از ویژگی‌های متمایز شخصی است. وجود «فرد» به‌عنوان ویژگی متمایز عصر تجدد در کانون توجه قرار دارد. از نظر آنتونی گیلنر، فرد در دوره مدرن

متولد شد و پیش از آن تبلور نداشت. آنچه فرد را می‌سازد، وابسته به اعمال و رفتارهای سازنده‌ای است که فرد در پیش می‌گیرد (ر.ک: گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۱۲). ماکس وبر، از مهم‌ترین متفکران اجتماعی است که رابطه میان نهضت اصلاح دینی را با تولد فرد مدرن در کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری* بیان کرده است. از نظر او، نهضت پیوریتن در سرعت دادن به فرهنگ عصر رنسانس کاملاً مؤثر بود. کالونیسیم، به‌عنوان یکی از شاخه‌های پروتستان‌تیسیم ریاضت‌گرا، بر این آموزه استوار شد که سرنوشت فردی ما در رازی نامعلوم پوشیده شده است. پیامد این آموزه، احساس بی‌سابقه تنهایی فردی است. انسان ناگزیر شد راه خود را برای رسیدن به سرنوشت مقدر به تنهایی دنبال کند؛ یعنی حصول رستگاری از طریق کلیسا، کشیش و شاعر دینی، کاملاً حذف شدند. آنچه جایگزین می‌شود، فعالیت دنیوی شدید است. کالونیسیم به کمک عنصر عقلانی توانست چنین تأثیری را اعمال کند (ر.ک: وبر، ۱۳۹۰، ص ۹۴-۱۱۹).

همچنین، علی‌رغم تصور کلیشه‌ای از *امیل دورکیم*، به‌عنوان طرفدار اصالت جمع، وی یکی از طراحان نظریه تولد فرد در دنیای صنعتی مدرن است. او در کتاب *تقسیم‌کار*، مسئله اصلی خود را چنین معرفی می‌کند که چگونه در دنیای جدید، افراد و حرف، در عین همبستگی بیشتر، شخصی‌تر نیز شده‌اند؟ دورکیم معتقد بود: جوامع هر قدر بدوی‌تر باشند، همانندی بین افراد بیشتر است. در این صورت، همه چیز از اخلاق گرفته تا حقوق، اصول سازمان سیاسی و حتی علم، به صورت آشفته و آمیخته با اعتقادات، اساساً مذهبی در قالب مذهب قرار دارد. اما اکنون هر کسی شیوه‌های اندیشیدن و عمل‌کردنی دارد که بیش از گذشته مختص خود اوست. امروزه، وجدان فردی از یوغ قیومیت وجدان اجتماعی رها شده است. خدا، که به اصطلاح، نخست در تمامی مناسبات بشری حضور داشت، به تدریج خود را کنار می‌کشد و جای بیشتری، برای به کار گرفته شدن و عملکرد آزادانه نیروهای بشری باز می‌شود. سپهر فعالیت اجتماعی، به نفع سپهر فعالیت فردی، بیش از پیش کاهش می‌یابد. هر کسی ناگزیر است با دنیایی از اندیشه‌ها، حرکات و عادات تازه خو بگیرد. پس، آزادی عبارت از: تبعیت نیروهای خارجی از نیروهای اجتماعی است؛ زیرا بشر تنها با آفرینش جهانی که خود بر آن حاکم است، می‌تواند از قید طبیعت رها شود و این جهان چیزی جز جامعه نیست. بنابراین، جامعه شرط ضروری اخلاق است. شخصیت فردی، نه تنها بر اثر پیشرفت تخصص، خرد و شکسته نمی‌شود، بلکه گسترده‌تر می‌شود؛ زیرا هر شخص در حکم سرچشمه مستقل عمل است. دورکیم معتقد بود: تقدس بخشیدن به شخص انسان، تنها اعتقاد اخلاقی محکمی است که می‌تواند در بین افراد یک جامعه مدرن اتحاد ایجاد کند (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۲). گیدنز معتقد است: بر خلاف نظریه پردازان «جامعه ذره‌ای (توده‌وار)»، که ذره‌ای شدن انسان را به جامعه مصرفی کنونی نسبت داده‌اند، در بسیاری از اجتماعات پیش از مدرن، انسان‌ها بیشتر بی‌اختیار بودند؛ زیرا چیرگی آداب و شیوه‌های سنتی زندگی اغلب هرگونه تعبیر وضع را ناممکن و انعطاف‌ناپذیر می‌ساخت (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹).

*فیلیپ ریف* معتقد است: تمدن غرب پیش از دوران مدرن تحت تأثیر سه آرمان شخصیتی قرار داشته است؛ نخستین مورد آرمان «انسان سیاسی» بود. سپس «انسان مذهبی» سر برآورد و پس از آن، «انسان اقتصادی» پا به عرصه گذاشت. در هر سه مقطع، هم جامعه و هم افراد، به سطوح بالا و پایین دسته‌بندی می‌شدند. در مقابل، وبر ظهور «انسان روان‌شناختی» را اعلام کرد که تعبیر اساسی از نظام سلسله‌مراتبی به نظام برابری و نسبی‌گرایی اخلاقی را

پدید آورد. کنار گذاشتن اصول اخلاقی در ازای روان شناسی، مدعیان امروزی؛ یعنی روان درمانگری را پدید آورد. انسان مذهبی زاده می شد تا به رستگاری برسد. اما انسان روان شناختی به دنیا می آید تا لذت ببرد. پس، اعتقادات جای خود را به احساسات می دهد (ریف، ۱۹۹۰، ص ۳). در نتیجه، پلورالیسم و حق انتخاب‌های بین امور مختلف، نسبی بودن را روا داشته و جریان فردی‌سازی دین را نیز تشدید می کند (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹-۱۵۰). ریشه‌های انسان روان شناختی در دنیای مدرن را می توان در آرای برخی متفکران جست‌وجو کرد:

ژان ژاک روسو معتقد بود: از آنجا که همه انسان‌ها ذاتاً خوب هستند، فقط با باز گذاشتن راه برای طبیعت و احساسات و با رها نمودن خود، خوبی و خیر بروز می کند. به عبارت دیگر، اطاعت از طبیعت درونی، معیار جدید حقیقت و فردگرایی است. روسو اراده فرد را جایگزین اصول اخلاقی و حتی قوانین مدنی کرد (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵). از نظر باروخ اسپینوزا، میل و خواهش ماهیت حقیقی انسان است. میل و خواهش عبارت از: شهوت یا غریزه است. غریزه، میل را تولید می کند و میل اندیشه و عمل را می سازد. از اینجا معلوم می شود که اعمال بشری، تابع قوانین و احکامی است که در ثبات و ضرورت مثل احکام هندسی است. از نظر او، سعادت، حضور لذت و فقدان درد است. فضیلت عبارت از قدرت و عمل است (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴-۱۶۶). یوهان فیخته، فردریش شلیبنگ و گئورگ هگل، با درآمیختن فلسفه اسپینوزا با بحث معرفت‌دکارت، طرق مختلف دیگری را به وجود آوردند. آنجا که فیخته از «من»، آرتور شوپنهاور از «اراده زندگی»، نیچه از «اراده قدرت» یا حتی هانری برگسون از «ششاط و نیروی حیات» می گویند، همه از کوشش برای «حفظ نفس» اسپینوزا الهام گرفته اند (همان، ص ۱۷۹). نیچه معتقد بود: همه نظام‌های اخلاقی چیزی جز توجیه عقلانی اراده قدرت برخی گروه‌های خاص نیستند. او بر آن بود که اخلاق مافوق، از اصول و قوانین زیست شناسی برخاسته است و باید دوباره ارزش‌ها را از روی فیزیولوژی بسنجیم. اساساً هیچ خوب و بد مطلق وجود ندارد؛ ما بدون آنکه تمایل خود به استیلاي اراده شخصی را با صراحت بیان کنیم، به آن، عنوان زیبای «حقوق فردی» می دهیم (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶؛ دورانت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۲).

نمودار ۱- نمودار مفهومی مبادی انسان‌شناسی «بشر» در حقوق بشر



## ۲. جایگاه «عقل و علم بشر» نزد واضعان حقوق بشر: خردگرایی و علم‌گرایی

افلاطون، فلسفه اصالت عقل را به زندگی غرب ارائه کرد. فکر یهودی - مسیحی روح را به جای عقل، محور انسان می داند. سنت یونانی دنیای نظری و سنت یهودی - مسیحی دنیای واقعی را ترجیح می دهد. در واقع، به محض سقوط کلیسا، انسان صعود کرد (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۹۶). در قرون شانزدهم و هفدهم، دو جایگزین یعنی خرد و تجربه



برای وحی و اعتقاد دینی، به‌عنوان پایه‌های دانش پیشنهاد شدند (بنتون، ۱۹۷۷، ص ۲۰). این دگردیسی، در وهله اول از طریق رواج خردگرایی حاصل شد. مکتب خردگرایی معتقد است: فقط خرد و ادله‌ای که خرد به آنها نیاز دارد، می‌تواند ما را به حقیقت جهان رهنمون کند. حکمت، فطرت، احساس، شهود، سنت، رسوم و ارزش‌ها کنار گذاشته می‌شوند. عقل وسیله ای است که از آن برای سنجش خوبی و بدی، مطابق با خواست خود استفاده می‌شود. به زعم یورگن هابرماس، مدرنیسم سر باز زدن از قبول اقتدار یا مرجعیت سنت و تأکید آن بر استدلال عقلانی، به‌عنوان یگانه راه دفاع از اعتقادات است. پس، نوعی نظام معرفتی اقتدارگرا با مرجعیت درونی سر بر می‌آورد که در آن، «جهان‌بینی کلیسایی (قرون وسطایی)» به «جهان‌بینی علمی» تبدیل شد. در اولی، مرجعیتی بیرونی تعیین‌کننده احساسات، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارهای انسان و در دومی، علم عقل‌بنیاد بشر مدرن، تعیین‌کننده است. از نظر پی‌یر بوردیو، نهاد علمی و آموزشی معمولاً گرایش به فردگرایی یا خودپرستی را تقویت می‌کند (ژیژک، ۱۳۹۲ (الف)، ص ۲۷۱). راسل معتقد بود: علم و روش‌های علمی در تربیت، انسان را تا اندازه‌ای به وجدان عقلانی رهنمون کند (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۴۲۲). در این راستا، علمی کردن دانش یکی از گام‌های معرفتی مهم بود.

*اسپینوزا* معتقد بود: هر چه علم روح بیشتر شود، انسان از قدرت خود بهتر آگاه می‌شود. فقط دانش است که توانایی و آزادی می‌بخشد و سعادت جاودانی، به معنای دنبال دانش بودن و طالب لذات عقلی بودن است. وی درحالی‌که تحت تأثیر اکتشافات کپرنیک، کپلر و گالیله قرار گرفته بود، با یک ذهن ریاضی، فکر دکارت را تعقیب کرد. او می‌خواست هرج و مرج غیرقابل اغماض جهان را به وحدت و نظم مبدل کند (همان، ص ۱۴۰-۱۵۴). «پدیدارشناسی روح»، هگل دربارهٔ مراحل سیر تکامل ذهن انسان از یقین حسی، ادراک، فهم و عقل سخن می‌گوید. دین مربوط به مرحلهٔ اندوه‌باری بشر است. سرانجام، انسان به عقل دست می‌یابد که این مرحله، همزمان با آغاز دورهٔ اصلاح دینی و رستاخیز فکری رنسانس است. در این مرحله، عقل جنبهٔ انتزاعی دارد. تنها در زمان انقلاب کبیر فرانسه به حالت انضمامی در می‌آید. از این‌رو، پدیدارشناسی روح هگل، نوعی انسان‌شناسی است که بر چگونگی رسیدن انسان به کمال عقل یا عقل مطلق تأکید دارد. در تفسیر *اکسندر کوژو* از هگل، انقلاب فرانسه سرآغاز پایان تاریخ است. انسانیت به سوی روزگار حکومت جهانی پیش می‌رود و آزادی حقیقی محقق می‌شود (هگل، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۲۰).

روشنگری کلاسیک بر این پیش فرض استوار است. در نهایت، پرسش‌های بنیادین می‌توانند از طریق ارجاع به دانش بی طرف یا عینی متخصصان حل شوند (ژیژک، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳). به‌عنوان نمونه، می‌توان به «اصحاب دایره‌المعارف» اشاره کرد. دایره‌المعارف، نمادی از عقل جامع و کامل بشری می‌نمود که قادر بود شناخت زوایای آشکار و پنهان جهان را در خود جای دهد (مگی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴-۱۲۵). از نظر زیگمونت باومن، مدرنیته عصری آگاه از تاریخیت خویش است که نهادهای انسانی را ساختهٔ خود افراد و اصلاح شدنی می‌داند. این نهادها را تا زمانی می‌توان نگه داشت که در برابر خواست‌های عاجل و دقیق «عقل»، توجیه پذیر باشند. پس، دنیا برای اینکه منزلگاه فرد باشد، باید به یاری فناوری علمی، شایستهٔ برآوردن نیازهای بشری شود (باومن، ۱۳۸۷، ص ۴۱۵). از نظر بلز پاسکال، همین که خردگرایی با فناوری و علم هم‌پیمان شد، علم‌گرایی پدید آمد. اساساً خردگرایان و تجربه‌گرایان، در اهمیت عنصر

«علم» به اشتراک می‌رسند (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۱۴). گرارد دگره در کتاب *علم به‌مثابه یک نهاد اجتماعی*، از منظومه اجتماعی و تاریخی علوم مدرن سخن گفته است. از نظر دگره، ارزش‌های فرهنگی علوم مدرن شامل خردگرایی، تجربه‌گرایی، روش منطقی آزمون، حکومت قانون، پراگماتیسم، ریاضت این جهانی، شک‌گرایی و فردگرایی است (رک: دگره، ۱۹۶۸، ص ۱۹).

اگر چه روشنگران مبدعان انقلاب علمی نبودند، اما مهم‌ترین مبلغان و مروجان آن بودند. آنان در مطالعه رفتار انسان نوآوری‌هایی داشتند. جهان‌بینی اجتماعی‌ای را خلق کردند که در غرب مدرن حاکم شد. در مرکز آن جهان‌بینی، این تصور وجود داشت که انسان‌ها جامعه را می‌سازند. *متسکیو، آدام اسمیت و مارکی دو کندرسه* توانستند علم را با جهانی‌بینی انسان‌گرای لیبرال پیوند دهند. اندیشمندان روشنگری، تنها به دنبال فهم رفتار انسان نبودند، بلکه سعی داشتند علم را برای ارتقای آزادی و پیشرفت به کار گیرند. در نظر کندرسه، ماهیت علم به‌نحو اجتناب‌ناپذیری موجب ارتقای فردگرایی، مدارا، برابری و دموکراسی می‌شود. پیشرفت علم، خود به خود، به پیشرفت اجتماعی تبدیل می‌شود. علم، جهانی را به تصویر می‌کشید که در آن، تمامی موجودات قابل تقلیل به ماده متحرک بودند. تنها تفاوت‌ها مربوط به شکل، نیرو، جرم و شتاب به حساب می‌آمدند. این روشنگران بودند که «کیهان‌شناسی علمی» را به «جهانی‌بینی اجتماعی» تبدیل کردند. اگرچه در مرحله اول انقلاب علمی (از قرن پانزدهم تا هفدهم)، خداوند و کلیسا همچنان بر تخت بودند، اما در مرحله دوم، که توسط روشنگران آغاز شد، اعتقاد به خداوند مسئله‌ای شخصی و کلیسا نهادی انسانی شد که شایستگی هیچ اقتدار عمومی خاصی را نداشت. پس، علم بخش مرکزی جهان‌بینی انسان‌گرایانه سکولار را تشکیل می‌دهد (سیدمن، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۲۸).

به این ترتیب، انگاره پیشرفت اجتماعی، یعنی والاترین رؤیای اومانیزم‌های سکولار شکل گرفت. *هانری سن‌سیمون* معتقد بود: می‌توان از طریق به‌کارگیری برنامه‌ریزی عقلانی جوامع بشری، نظم انسانی قابل‌کنترلی را به صورت کامل فراهم کرد. او یکی از پیشگامان تأثیرگذار نئوسوسیالیسم بود (رک: هایک، ۱۹۵۲، ص ۱۲۵-۱۲۶). *دیوید هیوم، اسمیت و آدام فرگوسن*، همگی بر این نظریه تکیه می‌کنند که چشش‌های اجتماعی، که انسان‌ها در سایه آنها زندگی می‌کنند، چنان پیچیدگی منظمی دارند که همواره شکل خود را نه از راه محاسبه‌های تعمّدی، بلکه همچون پیامدهای ناخواسته اعمال بی‌شمار افرادی که بسیاری از آنها حاصل‌غریزه یا عادت بوده‌اند، به‌دست آورده‌اند (همووی، ۱۹۷۸، ص ۳). روسو و انقلاب فرانسه، پیش‌قراولانی برای گسستن همه کنترل‌های دینی، سیاسی و اجتماعی دیرین بر افراد بودند (رک: گاردنر، ۱۳۸۶). از نظر *باومن*، راز تحرک و پویایی در جهان مدرن، آزاد شدن فعالیت فرد از زنجیر رسم و سنت است (باومن، ۱۳۸۷، ص ۴۱۸).

از نظر *گیدنز*، همه پایه‌گذاران اصلی نظریه اجتماعی جدید یعنی *مارکس، دورکیم و وبر* معتقد بودند: با توسعه نهادهای جدید، اعتقادات دینی به تدریج از بین خواهند رفت (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹). *مارکس* عقیده داشت چیزهایی که در واقعیت مادی ریشه دارند، دارای اصالت هستند. الاهیات، دین، متافیزیک یا ایدئولوژی، شبیه بخارهایی هستند که مبنای مادی ندارند (کافمن، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۷). از نظر وی، مذهب آگاهی وارونه از جهان است. نقد مذهب، پیش

فرض همهٔ نقدهاست و توهم را از انسان می‌زداید (مارکس، ۱۳۸۱، ص ۵۳). از نظر او، از بین بردن خوشحالی تخیلی ناشی از مذهب، بهایی است که باید برای تحقق خوش بختی واقعی پرداخت (توکل، ۱۹۸۷، ص ۱۲۱). بر اساس قانون موسوم به مراحل سه گانهٔ آگوست کنت، ذهن بشر از سه مرحلهٔ الاهیاتی، متافیزیکی و اثباتی می‌گذرد. آرزوی کنت این بود که علم (جامعه‌شناسی) را به دین بدل کند. جامعه‌شناسی با این ادعا پایه‌گذاری شد که می‌تواند بنیان‌های علمی یک نظام اخلاقی غیردینی را پی‌ریزی نماید و خود را به‌عنوان جایگزینی نوین برای دین، فلسفه و ماورالطبیعه به حساب آورد. سن سیمون، کنت و دورکیم، هر یک به سهم خود و به درجات گوناگون موافقت داشتند که در آینده یک دین لاییک انسان‌مدارانه، جانشین ادیان سنتی می‌شود (ر.ک: ویلم، ۱۳۸۶). دورکیم اعلام کرد هدف اصلی وی این است که با نشان دادن اینکه می‌توان رفتار انسانی را به رابطهٔ علت و معلول احاله کرد، دامنهٔ «خردگرایی علمی» را گسترش دهد تا رفتار انسانی را نیز در بر گیرد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۹). از نظر دورکیم، تمدن به عقلانی‌تر و منطقی‌تر شدن گرایش دارد؛ زیرا از بین همهٔ عناصر تمدن، علم تنها عنصری است که در برخی شرایط، دارای خصلتی اخلاقی به نظر می‌رسد (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۲). به باور او، هیچ انجیلی که نامیرا باشد، وجود ندارد و دلیلی ندارد که در آینده، بشر از آوردن انجیل جدیدی ناتوان باشد. واقعیت‌هایی (یعنی طبیعت، بشر و جامعه) که اندیشهٔ دینی در آن هنگام در موردشان به کار می‌رفته، همان‌هایی هستند که بعدها موضوع تفکر دانشمندان قرار می‌گیرد. اندیشهٔ علمی، چیزی جز شکل کامل‌تری از اندیشهٔ دینی نیست؛ هر چه علم توسعه یابد، اندیشهٔ دینی بیشتر کنار می‌رود (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۵۹۳-۵۹۵). از نظر وبر، سرمایه‌داری بر پیشرفت‌های علمی جدید، به ویژه پیشرفت‌های علوم طبیعی، که مبتنی بر ریاضیات و آزمایش‌های دقیق و عقلانی است، متکی شده است. از نظر او، وظیفهٔ نخست این است که خصلت ممتاز خردگرایی غربی و شکل معاصر آن باید تبیین شود. اساساً نظام سرمایه‌داری عبارت از جست‌وجوی منفعت از طریق سرمایه‌گذاری مستمر و با توسل به راه و روش عقلانی است. وبر بر این باور بود که شاید امروزه، روحیهٔ ریاضت‌گرای مذهبی «از قفس پریده باشد» و دیگر به حمایت روحیهٔ دینی نیازی نباشد. این مرحله از سرمایه‌داری، مرحلهٔ «متخصصان بی‌روح» و «لذت‌طلبان بدون قلب» است (ر.ک: وبر، ۱۳۹۰، ص ۳۹ و ۳۴-۳۵ و ۱۶۳).

از نظر *برایان ویلسون*، سکولاریزاسیون اساساً حاصل جریان عقلانی ساختن تشکیلات مدرن و نیز استقلال و خودرأیی فزایندهٔ نهادها، آداب و اعمال اجتماعی از امر دین است؛ استقلالی که به انسان اجازه می‌دهد تا فکر کند که می‌تواند از طریق اعمال و پروژه‌های خویش، شرایط زندگی خود و جامعه را تغییر دهد (ویلسون، ۱۹۷۶، ص ۲۵). چنین شیوهٔ نگرش و رهیافتی، در اصل به دو روند خاص مدرنیته باز می‌گردد: نخست، تفکیک و تمایز عملی و اجرایی نهادهای جامعه. دوم، انفرادی شدن فزایندهٔ بازیگران حاضر در صحنهٔ جامعه (ویلم، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴). کلیسا بسیاری از دکتربین‌های عصر جدید، مانند داروینیسیم، فمینیسم و همجنس‌گرایی را پذیرفته و ترویج می‌کند (گاردنو، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳). جریان «انجیل اجتماعی» نیز مرکز دین را در انسان قرار داد و خرد و علم، قابل اعتمادترین منابع دستیابی به حقیقت معرفی شدند (آنتونیدس، ۱۹۸۵: ۲۴-۳). از این‌رو، در جوامع غربی شاهد فردگرایانه شدن و ذهنی شدن احساسات

دینی هستیم. این امر، به توسعه نوعی دین مبتنی بر انتخاب کمک می‌کند (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۷؛ گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۲۴؛ ویلم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

نمودار ۲. نمودار مفهومی جایگاه «عقل و علم» نزد واضعان حقوق بشر



### ۳. «نهاد اجتماعی حقوق» در حقوق بشر: حاکمیت قانون و شهروندی

از نظر دورکیم، یگانه شخصیت اخلاقی مافوق شخصیت‌های خاص، همانا شخصیتی است که از اجتماع بر می‌خیزد. تنها همین شخصیت است که پیوستگی و حتی تقدم لازم برای استوار داشتن قاعده‌های موراوی مناسبات را دارد. به زعم او، رسوم اجتماعی معمولاً پایه شکل‌گیری حقوق اند، یعنی حقوق برآمده از عقل عرفی است. از نظر او، در جامعه کنونی، حقوق «ترمیمی» در حقوق مدنی، تجاری، آیینی، اداری و اساسی تجلی یافته است. در مقابل، حقوق در جوامع سنتی و حقوق مذهبی، همواره «تنبیهی» هستند و تجلی آن در حقوق جزایی همچنان آشکار است. در جوامعی که حقوق تنبیهی حاکم است، فرد به خودش تعلق ندارد، بلکه به معنای کامل کلمه، در حکم شیء متعلق به جامعه است. اما اکنون، فردگرایی و اندیشه آزاد، همچنان در حال گسترش است تا جایی که خود فرد در آن به موضوع نوعی مذهب و اعتقاد مذهبی تبدیل می‌شود. از این‌رو، مفهوم دولت غیرمذهبی در حال ساخته شدن است. در جوامع سازمان یافته امروزی، که اخلاقی تر از جوامع سنتی اند، فرد هر چه را که نیاز دارد، از جامعه می‌گیرد. در مقابل، شخصیت فردی رشد و توسعه می‌یابد. امروز دیگر همگان بیش از پیش، به برابری هر چه بیشتر شهروندان با یکدیگر باور دارند. جمع سازمان یافته جدید می‌کوشد تا برابری‌های خارجی را در حد امکان، بزدايد (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۲). دورکیم شکل‌گیری نظام‌ها و رژیم‌های حقوقی در سطح بین‌المللی را نیز پیش‌بینی کرده بود. او اذعان داشت:

از هم‌اکنون شاهد آن هستیم که جامعه اروپایی واحدی بر فراز جوامع و اقوام اروپایی موجود در حال شکل‌گرفتن است که می‌کوشد تا سازمان مشترکی را پدید آورد. آرمان «برادری بشری» تنها به موازات پیشرفت تقسیم کار و متناسب با آن تحقق خواهد یافت (همان، ص ۳۵۸-۳۵۹).

از نظر وبر، باید پرسید چه شرایط و عواملی موجب شد پدیده‌های فرهنگی فقط در تمدن اروپایی ارزش و اعتبار جهانی پیدا کند؟ به عبارت دیگر، مقررات و قوانینی منظم و عقلانی، فقط در مغرب‌زمین تجلی و تکامل یافته است. احزاب

سیاسی، پارلمان، انتخابات دوره‌ای و نمایندگان منتخب مجلس، مخصوص جامعه‌های غربی است. مفهوم «شهروند» نیز فقط به جامعه‌های غربی محدود بوده است (ویر، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۳۳).

میشل فوکو در کتاب *تولد زیست سیاست* گفته است: از اواسط قرن هجدهم نوعی خرد حکومتی مدرن بر پایه تنظیم درونی عقلانیت حکومتی شکل گرفت. در قرن هجدهم، لیبرالیسم به منزله اصل گذار و مشروعیت بخش دولت به کار گرفته شد. از نظر فوکو، آزادی چیزی جز رابطه‌ای عینی بین حاکمان و محکومان نیست. به عبارت دیگر، لیبرالیسم مصرف‌کننده آزادی است؛ زیرا تنها با وجود واقعی برخی آزادی‌ها می‌تواند عمل کند. این قاعده، فن جدید حکمرانی است. پس، لیبرالیسم پذیرش آزادی نیست، بلکه همواره از ساخت آزادی و برانگیختن و تولید آن را توصیه می‌کند. در نیمه دوم قرن نوزدهم، حاکمیت قانون به منزله دولتی نمودار می‌شود که در آن، هر شهروند در برابر مراجع عمومی از امکان عینی، نهادمند و مؤثری برای حمایت برخوردار است. حاکمیت قانون، صرفاً دولت نیست، بلکه حاکمیتی است که در آن نظامی از قوانین وجود دارد. لیبرالیسم را باید به منزله اصول و روش عقلانی شدن حکمرانی تحلیل کرد؛ عقلانی‌شدنی که از قاعده درونی اقتصاد پیشینه تبعیت می‌کند (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۰).

«فردگرایی» به همان چیزی می‌انجامد که *مایکل نوآک* آن را «شخص‌بودگی» می‌نامد که در آن، فرد جایگاه اخلاقی می‌یابد (نوآک، ۱۹۸۲، ص ۶۳-۶۵؛ ۱۹۸۹، ص ۳۱) و شهروند متولد می‌شود. دولت بالاترین شکل آزادی را برای یک شهروند فراهم می‌سازد، البته تا زمانی که مردم تحت کنترل باشند. دولت رفاه از دو فلسفه مرتبط با هم، یعنی اشتراکی‌گری و مساوات طلبی حاصل شده است. حقوق، مجموعه‌ای از حمایت‌های قانونی عمومی است که به طور برابر شامل حال هر شهروندی می‌شود. «حقوق سلبی» متضمن این حق است که کسی در امور فرد دخالت نکند، مگر اینکه قانونی را نقض کند. امروزه، واژه «حقوق» معنای متفاوتی یافته است. مثل حق درخواست مجموعه‌ای از کالاهای خاص، خدمات، پول یا امتیازات از دولت. چنین حقوقی، «حقوق ایجابی (مطالبات)» نامیده می‌شوند؛ زیرا فردی که آنها را می‌طلبد، از دولت می‌خواهد چیز خاصی را برای وی فراهم کند. اکنون به جای اینکه دولت آزادی را به وسیله قانون تأمین کند، می‌کوشد تا برابری را به زور قانون اعمال کند و آزادی، مغلوب برادری اجباری می‌شود. این حقوق ایجابی نو در واقع، مطالباتی از شهروندان دیگر در حال و آینده است. در این صورت، دولت به دلال تبدیل می‌شود (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶).

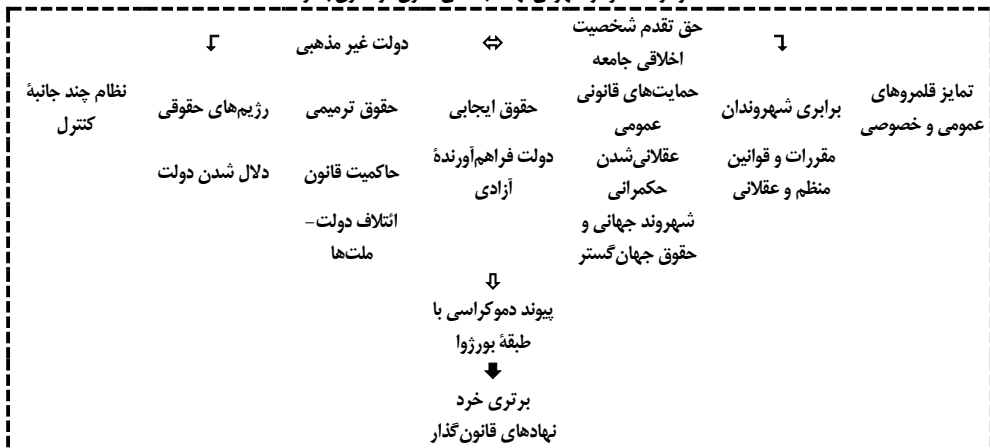
در جامعه سرمایه‌دار متأخر آنچه به طرز روزافزونی به مقوله اصلی در حقوق بشر تبدیل شده، حق مورد مزاحمت و آزار قرار نگرفتن است (ژیتک، ۱۳۹۲ (ب)، ص ۱۲۲). از نظر ریچارد رورتی، جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای است که در آن، قلمروهای عمومی و خصوصی به دقت از یکدیگر متمایز شده‌اند. جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن، به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثا تأویل می‌گردد که آزادی خود-آفرینی افراد را با پشتیبانی از یکایک آنها، در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی شان تضمین می‌کند (ژیتک، ۱۳۹۲ «الف»، ص ۳۰۵). از نظر گیتنر، امروزه به دلیل رشد و گسترش فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی و فرایند جهانی شدن، شهروند جهانی شکل گرفته است. در این شرایط، حقوق جهان گستر اهمیت می‌یابد و رژیم‌های حقوق بشر شکل می‌گیرد (وایس، ۱۳۹۰، ص ۴۰۷-۴۰۸). از نظر وی، دولت‌های بدون دشمن موضوع جدیدی است که بر طبق آن،

جنگاوری‌ها بیشتر معطوف به گونه‌هایی از بنیادگرایی است که در میان کشورها و بین آنها رخ می‌دهند. ادعاهای نژادی، مذهبی و قومی، می‌تواند «نقض سخت و شدید حقوق بشر» را برانگیزد و «جامعه جهانی» را به دخالت در امور دولت مستقل برانگیزد (ر.ک: گیدنز، ۱۹۹۴، ص ۴۸-۸۴-۸۵).

اما اکنون این سؤال پیش می‌آید: مگر نه اینکه اساس دموکراسی مبتنی بر عدم تمایزگذاری میان مردم است؟ پاسخ را می‌توان در آرای پیشگامانی همچون اسپینوزا و نیچه و از میان متأخرین در نظر بوردیو و باومن دنبال کرد. اسپینوزا معتقد بود: عیب دموکراسی در این است که اکثریت عامه با احساسات (و نه با عقل) رام می‌شوند. دموکراسی در معرض عوام فریبانی قرار می‌گیرد که تبدیل به حکومت‌های اشرافی شده و حتی در طول زمان، به حکومت مطلقه بدل می‌گردد (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). همچنین، نیچه معتقد بود: برای اخلاق انسانی دو ارزش متضاد قابل تصور است: یکی، اخلاق اشراف یا مهتران. دیگری، اخلاق عوام الناس یا کهتران. اخلاق اشراف، فضیلت را در تسلط، دلیری و بی‌باکی می‌داند. اما اخلاق عوام الناس، به دنبال حقارت، تواضع و نوع‌دوستی است. از نظر نیچه، مسیحیت این نظر را به اوج رسانید که همه مردم دارای ارزش و حقوق یکسان هستند. در نتیجه، دموکراسی و سوسیالیسم از این عقیده تولید شده‌اند و تمام اخلاق در اروپا تا به حال، بر پایه نظریات کهتران و زبردستان بوده است. از نظر او، ادعای تساوی حقوق بر خلاف اخلاق است. در دموکراسی ظهور مردان بزرگ امکان‌پذیر نیست (همان، ۳۶۹-۳۷۱). دول مدرن عملاً مشی اخلاق مهتری نیچه را تحقق بخشیده‌اند. دولت-ملت‌ها، با تشکیل دادن ائتلاف‌ها و اتحادیه‌ها در پس نظام‌های حقوقی خزیده‌اند. نیچه پیش بینی کرده بود که «ای کسانی که امروز تنها و جدا هستید، روزی جمع خواهید شد و ملتی تشکیل خواهید داد. از شما مردان برگزیده، ملتی برگزیده به وجود خواهد آمد و از آن ملت برگزیده، مرد برتر ظهور خواهد کرد» (همان، ص ۳۷۶).

بوردیو اذعان می‌دارد به باور خردگرایان، قوه قضاوت صائب به کمک نوعی احساس باطنی، خودجوش و بی‌واسطه استعدادی عام است. اما از نخستین روزهای پیدایش آن، بیانگر منافع روشنفکران بوده است. حق و شایستگی پرداختن به امور سیاسی و صلاحیت و توانایی فنی (فرهنگ سیاسی)، با توانش به معنای توانایی پذیرفته‌شده اجتماعی، که از منزلت اجتماعی ناشی می‌شود، همبستگی دارد (بوردیو، ۱۳۹۱، ص ۵۴۹-۵۵۰). به عبارت روشن تر، کسانی که به لحاظ سیاسی محروم ترین‌ها هستند، تا حد زیادی به لحاظ اقتصادی و فرهنگی نیز محروم ترین‌ها هستند. از این رو، بوردیو دموکراسی را نظام سیاسی متناسب با طبقه بورژوا می‌داند (همان، ۵۹۵-۵۹۶). همچنین از نظر باومن، مشخصه مدرنیته، نظام چند جانبه کنترل است که شامل حقوق، استراتژی‌های انضباطی و کنترل ایدئولوژیک می‌شود. دولت در مرکز مدرنیته جای دارد. این عمل، توأم با «جنگی فرهنگی» است. دولت تلاش کرده تا نوعی یک دستی هنجاری، ارزشی و باورهای اجتماعی را تحمیل کند. از نظر او، دولت مدرن به نام پیشرفت، سکولاریسم، علم، دموکراسی، آزادی، فردگرایی و سلامت عمومی، فرهنگ‌های محلی را ریشه کن کرد. دولت مدرن، دولتی «باغبانی» است. چنین دولتی، نیازمند روشنفکران است. به یک معنا، دولت مدرن و علم اجتماعی روشنگری همزمان با یکدیگر ظاهر شدند. تفوق روشنگری به معنای پیروزی «خرد قانون گذار» بود. پس، روشنگری بنا بر اصول، ستایشگر فردگرایی و تنوع است، اما در عمل سرکوبگر است (سیدمن، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳-۲۵۴).

نمودار ۳- نمودار مفهومی نهاد اجتماعی حقوق در حقوق بشر



ارزیابی مبادی جهان‌بینی و تبارشناختی گفتمان حقوق بشر

از نظر گاردنر، مفهوم فرد از باور دوگانه آزادی و مسئولیت سرچشمه می‌گیرد. فقط آن نوع آزادی که در انتخاب فردی منجر به مسئولیت شود، می‌تواند به ایجاد جامعه اخلاقی بینجامد؛ زیرا آزادی فردی حقیقی همواره دارای مهار عاملیت اخلاقی است. تاریخ تمدن مدرن، مرعوب این مفهوم انحرافی از حقوق است که بر آزادی منهای تکلیف و مسئولیت در برابر جامعه مبتنی شده است. آن حسن و قبح نظری، که در حال حاضر هدایت تمام افعال اخلاقی را در جامعه لیبرال بر عهده دارد، آرمان حق و انتخاب منهای تکلیف و مسئولیت است. به باور وی، در جهان مدرن منشورهای بسیاری برای حقوق داریم، اما هیچ منشور رسمی جهت تکالیف و مسئولیت‌ها وجود ندارد (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴۱).

جیمز برنهام، در کتاب *خودکشی غرب*، عقیده دارد فقط دو فرض کلیدی نئو لیبرالیسم را شکل می‌دهد (ر.ک: برنهام، ۱۹۸۵): نخست، همه مردم اساساً خوب هستند. دوم، اگر زندگی انسان مسئله‌ساز است، به این دلیل است که گروه‌های اجتماعی مقصرند. افراد زمانی از حقوق شهروندی برخوردارند که طرف مقابل و سمت توجه آنها به سوی دولت باشد. اما چنانچه دولت سقوط کند، سرگردان خواهند ماند. از این رو، وحدت یا تلفیق ادیان، یکی از وجوه دین معاصر است که دُول مدرن سکولار و تکثرگرا از آن حمایت می‌کنند. حکومت از ادیان و سنت‌های گوناگون جامعه انتظار دارد که هر یک طبق استعداد خود، اصول بنیادین دموکراسی پورالیستی را مشروعیت بخشند (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸ و ۱۱۹). این موضع یادآور سخن هابز است که مطلق بودن حاکمیت مستلزم تبعیت کلیسا از دولت است و حاکمیت، هر آن چیزی است، از جمله آیین‌ها و عقاید را که برای تأمین صلح و آرامش جامعه لازم است، زیر نظر خواهد داشت (پولادی، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

رورتنی معتقد است: امروزه شاهد شکست نهایی تلاش‌های تفکر روشنگری در راه ابتدای آزادی‌ها و حقوق بشر بر مبنای یک آرمان هستیم (ژیک، ۱۳۹۲ الف)، ص ۳۰۱. همچنین از نظر گیلنر، بازتابندگی دنیای مدرن انتظارات عصر روشنگری را تا حدودی ابهام‌آلود کرده است. روشنگران اعتقاد داشتند عقل و خردورزی بر جزمیت کهن فائق خواهد آمد.

اما بازتابندگی جامعه مدرن پایه‌های یقین علمی را حتی در هسته‌ای‌ترین زمینه‌های علوم طبیعی سست کرده است (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۴۰-۴۱).

حقوق بشر، ریشه در شناخت و دانش انسان مدرنی دارد که از فطرت بشری اطلاع ندارد. آنها صرفاً اصولی هستند که دل‌خواهانه جازم شده‌اند (ژیرک، ۱۳۹۲ (ب)، ص ۱۳۹). این امری صرفاً تصادفی نیست که به موازات رنگ باختن ایمان مذهبی در دنیای مدرن، دولت رشد می‌یابد. بیشتر جوامع مدرن کوشیده‌اند تا خلاً معنوی را با حقوق مصوب خودشان و پرستش قوه عقل پُر کنند (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). ترکیب مجدد اخلاقی دین، به‌ویژه پیرامون مسائل حقوق بشری مشهود است که در حاشیه عقلانیت و خردگرایی مسلط بر افراد قرار گرفته است (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹). عقل عرفی، که پایین‌ترین و نازل‌ترین لایه آگاهی بشری است (پارسایان، ۱۳۹۰، ص ۶۴-۶۵)، در تنظیم قوانین حقوقی مبنا قرار می‌گیرد. عقل عرفی، در چارچوب معادلات اقتدار اجتماعی توسط کسانی رقم می‌خورد که وسایل جمعی و ابزارهای تبلیغاتی را در دست دارند. حق و باطل، نه موضوعاتی اخلاقی، بلکه به‌طور فزاینده‌ای به مسائل قانونی صرف، که دیوان سالاری قضایی باید در مورد آنها تصمیم بگیرند، تبدیل می‌شوند. واضعان حقوق بشر، به مثابه شاه فیلسوفان می‌مانند. آزادی نیز به معنای زندگی طبق رفتاری است که قانون آن را دیکته می‌کند (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴).

از نظر نیچه، «بشریت» مفهومی انتزاعی و مجرد بیش نیست. آنچه هست، عده بی شماری از افراد است (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۳). *اسلاوی ژیرک* نیز با استعانت از آرای *ژاک لاکان* معتقد است: سوژه دموکراسی، نه افراد بشر با نیازها و دلبستگی‌ها و باورهای گوناگون شان، بلکه سوژه ای سراپا انتزاعی است؛ زیرا بیانیه دموکراسی از همه آدمیان قطع نظر از نژاد، جنس، مذهب، ثروت و منزلت اجتماعی سخن می‌گوید. از نظر ژیرک، اگر بپذیریم گزلفاشت، انبوهی از افرادی مجزاست که طی فرایندی ماشینی وار و برای رسیدن به هدف‌هایی انتزاعی گرد هم آمده‌اند، دموکراسی به طور قطع با گزلفاشت گره خورده است. به همین دلیل، امروزه غرب شاهد جنبش‌های اجتماعی رنگارنگی است که بیانگر تعارض میان دموکراسی‌های صوری و جنبش‌های اجتماعی واقعی است. او می‌افزاید: هر کوششی برای آغاز یک «دموکراسی جهان‌گیر» بر مبنای با هم بودن آدمیان در مقام «شهروند جهان» ناتوان خواهد بود (ژیرک، ۱۳۹۲ (الف)، ص ۳۱۳-۳۱۷).

### نتیجه‌گیری

حقوق بشر، پیوستگی عمیقی با مبانی اومانستی و لیبرالستی دنیای مدرن غرب دارد. اگر آغاز دنیای مدرن، همراه با مرکزیت دادن به سوژه بود، امروزه همان سوژه توسط نظام‌ها و رژیم‌های حقوقی تعریف و تحدید می‌شود. مهم‌ترین ارکان در ترمینولوژی حقوق بشر، دو واژه «حقوق» و «بشر» هستند. حقوق و بشری که در گفتمان جهان بینی دنیای مدرن مفصل بندی شده‌اند. در این چارچوب، حقوق بشر، به مثابه متن کتاب مقدسی می‌ماند که نه از آسمان و از طریق وحی، بلکه توسط بشر زمینی تفسیح و تقنین شده است. در این صورت، حقوق بشر به جای برقراری «عدالت» میان انسان‌هایی با باورها و رسوم گوناگون، اقدام به «تحمیل» عقیده جماعتی خاص بر همگان کرده است.



## منابع

- باومن، زیگمونت، ۱۳۸۷، «مدرنیته»، در: *فلسفه و جامعه و سیاست*، عزت‌اله فولادوند، تهران، ماهی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۲، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقاییگ پوری، تهران، جامعه‌شناسان.
- بورديو، پی، ۱۳۹۱، *تمايز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، ثالث.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۳، *هستی و هبوط: انسان در اسلام*، تهران و قم، معارف.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- پولادی، کمال، ۱۳۹۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از ماکیاوولی تا مارکس*، تهران، مرکز.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۴، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۵، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۲، *درباره تقسیم کار*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- ژیزک، اسلاوی، ۱۳۹۰، *از نشانگان خود لذت ببرید: ژاک لاکان در هالیوود و بیرون از هالیوود*، ترجمه فتح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۲ (الف)، *کژنگریستن*، ترجمه مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران، رخ داد نو.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۲ (ب)، *چگونه لاکان بخوانیم*، ترجمه علی بهروزی، تهران، رخ داد نو.
- سیدمن، استیون، ۱۳۹۰، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- عرفان‌منش، ایمان و جمشیدیه، غلام‌رضا، ۱۳۹۳، «ابطال علوم‌انسانی اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۵-۲۴.
- فوکو، میشل، ۱۳۹۰، *تولد زیست سیاست: درس گفتارهای کلژ دو فرانس*، ترجمه رضا نجف زاده، تهران، نی.
- کافمن، سارا، ۱۳۸۰، *تاریخ خانه ایدئولوژی*، ترجمه ستاره هومن، تهران، زمان.
- گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۶، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۲، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۱، *درباره مسأله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل*، ترجمه مرتضی محیط، تهران، اختران.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۹، *انگلس، فردریش؛ پلخاتف، گئورگی ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، چشمه.
- میتوز، اریک، ۱۳۹۱، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس.
- مک دائل، دایان، ۱۳۸۰، *مقدمه ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.
- مگی، براین، ۱۳۹۲، *سرگذشت فلسفه: داستان جناب ۲۵۰۰ سال فلسفه مغرب زمین، از یونان باستان تا کنون*، ترجمه حسن کام شاد، تهران، نی.
- ویر، ماکس، ۱۳۹۰، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.
- ویستر، فرانک، ۱۳۹۰، *نظریه‌های جامعه اطلاعات*، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، امیرکبیر.
- ون داک، تتون ادربانوس، ۱۳۸۲، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه پیروز ایزدی و همکاران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ویلیم، ژان پل، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم.
- هالیگ دیل، رچینالد جان، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، ۱۳۸۷، *خدایگان و بنده*، با ترجمه و پیش‌گفتار حمید عنایت، تهران، خوارزمی.

Antonides, H, 1985, *Stones for Bread: The Social Gospel and Its Contemporary Legacy*, Ontario, Paideia.

Benton, T, 1977, *Philosophical Foundations of Three Sociologies*, London, Routledge & Kegan Paul.

Burnham, J, 1985, *Suicide of the West*, Washington, Regnery Gateway.

DeGre, G, 1968, *Science as a Social Institution: An Introduction to the Sociology of Science*, Michigan, The University of Michigan.

Foucault, M, 1977, *Language, Counter-memory, Practice*, Selected Essays & Interviews by Michel Foucault, Bouchard, ed. Ithaca, NY: Cornell University.

Foucault, M, 1980, *Power/Knowledge*, Sussex, Harvester.

Giddens, A, 1994, *Beyond Left & Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity.

Gutting, G, 2006, *The Cambridge Companion Foucault*, Cambridge, Cambridge University.

Hamowy, R, 1978, *The Scottish Enlightenment & the Theory of Spontaneous Order*, Illinois, Southern Illinois University.

Hayek, F. A, 1952, *The Counter-revolution of Science*, Indianapolis, Liberty Press.

Novak, M, 1982, *The Spirit of Democratic Capitalism*, NY, Simon & Schuster.

\_\_\_\_\_, 1989, *Free Person & Common Good*, NY, Madison Books.

Rieff, Ph, 1990, *The Feeling Intellect*, Chicago, The University of Chicago.

Sardar, Z. & Van Loon, B, 1998, *Introducing Cultural Studies*, Australia, Victoria.

Tavakol, M, 1987, *Sociology of Knowledge: Theoretical Problems*, New Delhi, Sterling.

Wilson, B, 1976, *Contemporary Transformations of Religion*, UK, Oxford University.