

حقوق بشر یک واقعیت برساخته؛ دفاعی دیگر از حقوق بشر

روح‌اله سوری^۱

چکیده

جهانشمول بودن حقوق بشر امروزه بیش از هر چیز بر بنیان نهاده شدن این حقوق بر حق طبیعی انسان‌ها و برخوردار بودن همه انسان‌ها از آن فارغ از وابستگی‌های مذهبی، نژادی و ملی، تنها و تنها به دلیل مشترک بودنشان در انسانیت استوار می‌باشد. اما آیا انسان به حکم انسان بودنش واجد حقوقی طبیعی می‌باشد؟ و آیا حقوق طبیعی و برخوردار بودن انسان‌ها از حقوق بشر به حکم انسان بودن آنها و برابری آنها در مفهومی به نام انسانیت می‌تواند تکیه‌گاه محکمی برای جهانشمول بودن این حقوق فراهم آورد؟ این مقاله حقوق طبیعی و حقوق بشر را نه واقعیت‌هایی عینی و قابل کشف برای بشر، که واقعیت‌هایی بین‌الذهانی و توافقی برآمده از درک و تفاهم مشترک بشری می‌داند درست شبیه درک و تفاهمی که در حال حاضر راجع به قبح دروغ گفتن در میان افراد بشر وجود دارد و بر آن است که بنیان نهادن حقوق بشر بر حقوق طبیعی و قانون طبیعی بدون در نظر گرفتن جنبه بین‌الذهانی و تفاهمی آن قادر نخواهد بود که توجیه قانع‌کننده‌ای از حقوق بشر به ویژه موضوع جهانشمولی آن ارائه دهد. نوع مطالعه در این پژوهش توصیفی و تحلیلی می‌باشد که سعی شده است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی با بررسی شناخت انسان از حقوق بشر و ارائه برداشتی دیگر از مفاهیمی چون حقوق طبیعی و طبیعت انسانی، مفهوم جدیدی از حقوق بشر و مبانی آن که قادر به توضیح بهتر مقوله حقوق بشر و جهانشمولی آن باشد ارائه نماید.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، قانون طبیعی، شناخت انسانی، واقعیت بین‌الذهانی

^۱ کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل r.souri58@gmail.com

مقدمه

پس از جنگ جهانی دوم، به دنبال گرفتاری‌های بوجود آمده برای بشریت، ضرورت احترام به حقوق انسان‌ها و کرامت آنها، جامعه جهانی را به سمت و سوی تلاش برای ایجاد ساختارها و سازوکارهایی به منظور تضمین احترام دولت‌ها به حقوق یکدیگر و حقوق انسان‌ها ترغیب نمود که تبلور این تلاش‌ها در شکل‌گیری سازمان ملل متحد (۱۹۴۵) و بدنبال آن صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) نمایان گردید. منشور ملل متحد به صراحت بر محفوظ داشتن نسل‌های آینده از بلای جنگ و اعلام مجدد ایمان جامعه جهانی به حقوق اساسی بشر و حیثیت و ارزش شخصیت انسانی تاکید کرد. همچنین اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز در مقدمه خود، شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنها را اساس عدالت و صلح اعلام داشت و با بیان این موضوع که تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده که منجر به عصیان روح بشریت شده است، ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده، آزاد باشند را بعنوان بالاترین آمال بشر اعلام نمود.

حدود دو دهه پس از صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر، مجمع عمومی سازمان ملل متحد به منظور الزام‌آور نمودن مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر و تبدیل آن به اسناد معاهده‌ای الزام‌آور، دو میثاق در زمینه حقوق بشر تصویب کرد، یکی میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و دیگری میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که امروزه مجموعاً این دو میثاق به همراه اعلامیه جهانی حقوق بشر بعنوان منشور بین‌المللی حقوق بشر^۱ شناخته می‌شوند.

نهایتاً با تصویب اعلامیه وین در سال ۱۹۹۳ جامعه بین‌المللی در جهت تاکید هر چه بیشتر بر جهانی دانستن حقوق بشر گام برداشت. اعلامیه وین در بند پنجم خود حقوق بشر را موضوعی جهانی و تقسیم‌ناپذیر عنوان می‌کند و بیان می‌دارد که جامعه بین‌المللی باید با حقوق بشر بصورت جهانی، بنحوی منصفانه و برابر با حرکت و تاکید یکسان برخورد نماید. این اعلامیه همچنین در بند مذکور وظیفه هر کشوری را بدون در نظر گرفتن نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن، حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ذکر می‌کند.

آنچه گفته شد مربوط به مباحث حقوقی و تاریخی حقوق بشر می‌باشد، اما آنچه در این مقاله قرار است مورد بررسی واقع گردد نه مباحث تاریخی حقوق بشر و نه مباحث حقوقی آن که چالش و معمای نظری پیرامون حقوق بشر می‌باشد. در واقع سوال اصلی که پژوهش حاضر قصد بررسی آن را دارد این است که مبنای حقوق بشر بعنوان یک امر جهانشمول چه می‌تواند باشد؟ و آیا اساساً می‌توان برای حقوق بشر فائل به وجود مبنایی شد؟ مقاله حاضر چند سوال فرعی نیز مطرح نموده است که عبارتند از:

(۱) حقوق طبیعی بعنوان مبنای حقوق بشر از چه جایگاهی برخوردار است؟

¹ International bill of human rights

۲) شناخت انسان از حقوق بشر چه نوع شناختی می‌باشد؟

۳) عامل اعتبار بخش به شناخت انسان از حقوق بشر چیست؟

منشاء شکل‌گیری این سوالات، بحث و جدلی است که به نظر می‌رسد تصویب اعلامیه حقوق بشر در مجمع عمومی سازمان ملل متحد با خود متولد نموده و تاکنون نیز میان موافقان و مخالفان جریان دارد و این مباحثات چیزی نیست جزء چالش نظری که پیرامون حقوق بشر بعنوان یک امر جهانشمول وجود دارد. واقع امر این است که امروزه در جهانی زندگی می‌کنیم که حقوق بشر هر روز بیشتر مورد اقبال شهروندان جامعه جهانی واقع می‌شود و حتی دولت‌های ناقص حقوق بشر نیز ترجیح می‌دهند در انتقادات خود نسبت به دیگران از ادبیات حقوق بشری استفاده کنند که این خود البته تلویحاً تاییدی است بر عمومی شدن هنجارهای حقوق بشری، اما برغم این موضوع، به نظر می‌رسد در حوزه نظر، توجیه مبانی و بنیان‌هایی که حقوق بشر بر آن بنا شده است و همین طور بالتبع موضوع جهانشمول بودن آن کار چندان آسانی نباشد. موافقان گرچه بر طبیعت مشترک انسانی، حقوق ذاتی انسان‌ها به حکم انسان بودنشان و یا بهره‌گیری انسان‌ها از عامل خرد تاکید دارند اما مخالفان نیز در مقابل، بر یکسان‌نگاری و عام‌گرایی مستتر در این دیدگاه که نسبت به فرهنگ‌ها و شرایط خاص بی‌تفاوت است خرده می‌گیرند.

مقاله حاضر با بررسی شناخت انسان از حقوق بشر و ارائه برداشت دیگری از مفاهیمی چون حقوق طبیعی و طبیعت انسانی تلاش دارد تا ضمن جابجایی مبانی حقوق بشر از حوزه عین به حوزه ذهن، در نهایت مفهوم ۱۳۱ جدیدی از حقوق بشر و مبانی آن که قادر به توضیح بهتر مقوله حقوق بشر باشد ارائه دهد و به همین منظور فرضیه‌های چهارگانه و متغیرهای زیر را در نظر گرفته است:

- ۱) حقوق طبیعی بعنوان مبانی حقوق بشر از واقعیت عینی برخوردار نیست؛
- ۲) برداشت رایج از حقوق طبیعی نمی‌تواند بنیان قابل قبولی برای حقوق بشر ارائه دهد؛
- ۳) حقوق بشر و حقوق طبیعی واقعیت‌هایی بین‌الذهانی و گفتمانی هستند؛
- ۴) نگاه گفتمانی و بین‌الذهانی به حقوق بشر قادر به توضیح بنیان حقوق بشر و جهانشمول بودن آن می‌باشد.

مفروض مقاله نیز جهانشمول بودن حقوق بشر می‌باشد و چون نویسنده معتقد است که به دلیل منتسب شدن حقوق به بشر، اصطلاح حقوق بشر عملاً در دل خود جهانشمولی را نیز در بر دارد لذا در مقاله حاضر هر کجا از حقوق بشر نام برده شده جهانشمولی آن نیز مدنظر بوده است و در مواردی که از جهانشمولی حقوق بشر سخن به میان آمده صرفاً به منظور تاکید بیشتر بر آن می‌باشد.

۱- قانون طبیعی؛ قانونی فراگیر

تلاش برای ارائه یا کشف قواعد و قوانینی که بتواند همه انسان‌ها را در برگیرد، تلاش دیرینه‌ای است که ریشه در تاریخ بشریت دارد و در طول تاریخ ذهن اندیشمندان متعددی را به خود واداشته است، موضوعی که هنوز هم به شکل‌های مختلف در دوران کنونی ما نیز ادامه دارد و نمود آن را می‌توان در تلاش بشریت در عصر جدید برای تدوین قواعد حقوق بشری جهانشمول به وضوح مشاهده کرد.

در این رابطه شاید بتوان قانون طبیعی و حقوق طبیعی منبعث از آن را نقطه ثقل ایده‌پردازی‌های فیلسوفان طرفدار قواعد عام‌گرایانه در نظر گرفت. ایده قانون طبیعی ایده‌ای است که در بطن خود وجود قانونی فراگیر برای همه انسان‌ها و امکان کشف این قوانین به کمک عقل را مفروض می‌گیرد. توماس آکوئیناس این قانون را قانونی جاوید، ابدی و جهانشمول می‌دانست که شامل همه انسان‌ها می‌شود و به دلیل عاقل بودن همه انسان‌ها بگونه‌ای یکسان برای همه قابل فهم می‌باشد (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰: ۱۱۲). از نظر سیسرو^۱ نیز تنها یک قانون جاوید و غیرقابل تغییر برای تمام ملت‌ها و زمان‌ها وجود دارد و هرکس این قانون را اطاعت نکند طبیعت خود را انکار کرده است. وی قانون طبیعی موردنظر خود را قانون اساسی جهان می‌دانست که بنابر آن همه انسان‌ها علیرغم تفاوت از لحاظ نژاد و تعلقات طبقاتی و سرزمینی با هم برابر و عضو یک دولت جهانی هستند. قانون طبیعی مورد اشاره سیسرو از چنان قدرت و اعتباری برخوردار بود که حتی قانون مدنی نیز برای اینکه بتواند صفت عادلانه بودن به خود بگیرد می‌بایست منطبق با این قانون طبیعی باشد (عالم، ۱۳۸۴: ۱۹۷-۱۹۵).

ایده وجود قانون طبیعی در دل خود ایده حقوق طبیعی را پروراند و منظور از حقوق طبیعی نیز حقوقی بود که به دلیل ابتدای آن بر قانون طبیعی از ویژگی‌های چون تغییرناپذیری، برخورداری انسان‌ها از آن به صورت طبیعی و یکسان بودن برای همه افراد بشر، برخوردار بود. نظریه حقوق طبیعی در واقع تحولی بود از نظریه مسیحی قانون طبیعی به سمت نظریه‌ای که بر بدهت عقلی آزادی و برابری تاکید داشت (آشوری، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۳۸). به عبارت دیگر حقوق طبیعی به مجموعه‌ای از قواعد اشاره داشت که منشاء آنها طبیعت بود (ایوانز و جفری نوام، ۱۳۸۱: ۵۳۵).

حقوق طبیعی از نظر تاریخی ریشه در حقوق روم دارد. در نظام حقوقی روم دو نوع حقوق وجود داشت، یکی حقوق مدنی که حقوقی بود خاص و مربوط به رومیان و دیگری حقوق ملل (بین الافراد) که نسبت به غیررومیان اعمال می‌شد. ویژگی این بخش از حقوق رومی قابلیت اعمال آن بر بشریت و به رسمیت شناخته شدن آن از طرف همه بود (شریفی طراز کوهی، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۱۰۰).

^۱ Marcus Tullius Cicero

طرفداران حقوق طبیعی بر این باور بودند که حقوق طبیعی مشتمل بر اصول اولیه عدالت است که مطابق با طبیعت، غیرقابل سلب و نهایتاً ازلی می‌باشد. در ابتدا فیلسوفان مسیحی قرون وسطی همچون توماس آکویناس به حقوق طبیعی به مثابه بخشی از حقوق الهی نگاه می‌کردند، اما در ادامه نظریات کسانی چون گروسوس^۱ و پوفندورف^۲ با جدا کردن حقوق طبیعی از مذهب، مقدمات لازم برای برداشت عقلانی از حقوق طبیعی مدرن را فراهم آورد (شستاک، ۱۳۸۰: ۳۶)، به هر حال علیرغم این تحولات در اندیشه حقوق طبیعی، چیزی که به قوت خود همچنان در طول تاریخ باقی ماند شاکله حقوق طبیعی به مثابه حقوقی بود که انسان‌ها طبیعتاً از آن برخوردار بودند و منشاء وجودی آنها به طبیعت بر می‌گشت.

جان لاک^۳ معتقد بود که همه انسان‌ها در برابر خداوند دارای مسئولیت رعایت قانون طبیعت یعنی ضرر نرساندن به زندگی، سلامتی و آزادی دیگران می‌باشند. لاک در نظریه خود تلقی فردگرایانه‌ای از حقوق طبیعی داشت و بر این باور بود که افراد طبیعتاً دارای حق آزادی‌ای می‌باشند که تنها مقید به رعایت حقوق دیگران می‌باشد. تفسیر نظریه لاک در درک ما از تاریخ حقوق بشر بسیار موثر است بگونه‌ای که می‌توان تاکید اعلامیه استقلال آمریکا (۱۷۷۶م) بر خلقت برابر انسان‌ها و اعطای حقوق جدایی‌ناپذیر از جمله حق زندگی و آزادی از طرف خدا به انسان‌ها را تاثیر پذیرفته از اندیشه‌های لاک در نظر گرفت (فریمن، ۱۳۸۷: ۳۱-۲۸). از دیدگاه جان لاک همه انسان‌ها از یک گوهرند و در برابر موهبت‌های طبیعت بطور یکسان زاده می‌شوند. در واقع وضع

طبیعی موردنظر لاک واجد قانونی است که برای همه الزام‌آور می‌باشد و این قانون که همان عقل می‌باشد به ۱۳۳ همه انسان‌ها می‌آموزد که هیچکس نباید به زندگی دیگران آسیب وارد کند (عالم، ۱۳۸۳: ۲۷۴).

توماس پین^۴ نیز بر این باور بود که حقوق طبیعی شامل حق آزادی، مالکیت و امنیت، حقوقی هستند که انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند از آن برخوردار می‌باشند (فریمن، پیشین: ۳۳).

بعد از جنگ جهانی دوم نظریه سنتی حقوق طبیعی در قالب رهیافت حقوق طبیعی تعدیل شده احیاء شد، رهیافتی که سعی بر آن داشت تا ارزش‌هایی با بعد جهانی تبیین کند (شستاک، پیشین: ۴۸-۴۷). در واقع ایده حقوق طبیعی صرف‌نظر از برداشت مذهبی یا غیرمذهبی از آن بر تدوین کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر تاثیرگذار گردید، بطوریکه می‌توان ردپای ایده حقوق طبیعی را در حقوق مطرح شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر به خوبی پیدا نمود.

¹ Hugo Grotius

² Samuel Von Pufendorf

³ John Locke

⁴ Thomas Paine

مایکل فریمن^۱ در کتاب حقوق بشر خود، در این رابطه معتقد است که اعلامیه جهانی حقوق بشر مفهوم حقوق طبیعی را در لباسی مدرن، بازگردانده است (فریمن، پیشین: ۲۹)، جان فینیز نیز حقوق بشر را زبان معاصر حق‌های طبیعی به شمار می‌آورد (قاری سیدفاطمی، پیشین: ۱۲۴).

اساساً اذعان اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده اول خود به این موضوع که تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند (علی بابایی، ۱۳۷۷: ۳۰۵) و یا اشاره آن در ماده سوم به حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی (همان، ۳۰۶). برداشتی از ایده حقوق طبیعی می‌باشد و امروزه بسیاری از طرفداران حقوق بشر و جهانشمولی آن، در توجیه باور خود به طبیعت مشترک انسانی و حقوق ناشی از آن اشاره می‌کنند.

خلاصه کلام اینکه اندیشه حقوق طبیعی اینگونه تبیین می‌شود که مجموعه‌ای از قواعد دارای موضوعیت جهانی وجود دارد که کاملاً معقول و منطقی هستند و نمی‌توان آن را به یک گروه یا ملت خاص محدود ساخت (ملکم شاو، ۱۳۷۲: ۲۴) و این حقوق حقوقی هستند که اشخاص برپایه طبیعت خود در هر زمان و مکان دارا هستند. بدون آنکه مشروط به توافق دیگران، وجود نهادهای سیاسی و قضائی و یا قوانین و سنت‌ها باشد (الیاسی، ۱۳۸۹: ۶).

اما آیا ابتدای حقوق بشر معاصر به مقولاتی چون حقوق طبیعی و یا کرامت انسانی می‌تواند مبنایی قابل دفاع برای آن فراهم آورد؟ و آیا می‌توان با ابتدای بر این طبیعت مشترک و حقوق طبیعی، حقوق بشر را امری جهانشمول دانست؟

۱۳۴

۲- حقوق طبیعی؛ یک واقعیت عینی یا یک واقعیت ذهنی برساخته

طرفداران امروزی حقوق بشر زمانیکه از حقوق و آزادی‌های مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر سخن به میان می‌آورند حقوق مذکور را حقوق طبیعی انسان‌ها عنوان می‌کنند که همه انسان‌ها فارغ از وابستگی‌های مذهبی، نژادی و ملی، تنها و تنها به دلیل مشترک بودنشان در انسانیت از آنها برخوردار هستند، گویی اینکه انسان بودن انسان‌ها ملازم وجود و برخوردارگی از یک سری از حقوق می‌باشد که این حقوق سلب ناشدنی هستند. ولی آیا همه کسانی هم که در گذشته از حقوق طبیعی سخن می‌گفته‌اند برداشت و تعریف‌شان از حقوق طبیعی و یا اینکه چه حقوقی را حق طبیعی انسان‌ها در نظر می‌گرفته‌اند با برداشت کنونی ما از حقوق بشر و حقوق طبیعی یکسان بوده است؟ و آیا همه آنهايي که به طبیعت انسان و قانون طبیعی که بر انسان‌ها حکمفرما بوده است پرداخته‌اند، دیدگاه و برداشت یکسانی نیز از این موضوع داشته‌اند؟

¹ Michael freeman

اندک تاملی در نظریات اندیشمندان این حوزه (حقوق و قانون طبیعی) نه تنها چنین چیزی را به ما نمی‌گوید بلکه به ما خواهد گفت که اتفاقاً بوده‌اند کسانی که به حکم طبیعت و قانون طبیعی آزادی‌ها و حقوقی را از انسان‌ها دریغ داشته‌اند که ما امروزه آنها را جز اساسی‌ترین حقوق اولیه بشر قلمداد می‌کنیم و همچنین بوده‌اند اندیشمندان بزرگی که از قضا در دفاع از آزادی و برابری انسان‌ها جایگاه منحصر به فردی در تاریخ داشته‌اند اما هیچگونه تصویری راجع به برخی از حقوقی که ما امروزه در آنها شکی نداریم، نداشته‌اند:

آلکیداماس^۱ معتقد بود که همه افراد بشر آزاد متولد می‌شوند و با این تز که برخی افراد طبیعتاً برده باشند مخالفت می‌کرد، در حالیکه پینداروس شاعر یونانی، قانون طبیعی را قانونی به نفع و در خدمت قوی‌تر می‌دانست و قوانین حامی ضعیفان را شکل تحریف‌شده قانون طبیعی به حساب می‌آورد (پوپر، ۱۳۸۰: ۱۲۰-۱۱۸) افلاطون با تقسیم‌بندی خود عملاً انسان‌ها را به دلیل تفاوت در طبیعت وجودی‌شان واجد جایگاه و حقوق متفاوت در نظر می‌گرفت (دورانت، ۱۳۸۰: ۳۰) و ارسطو شاگرد افلاطون نیز بنده آفریده شدن برخی را امری کاملاً طبیعی تلقی می‌کرد (طاهری، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۳).

سیسرو علیرغم اینکه باور داشت انسان‌ها به حکم قانون طبیعت برابرند ولی در عین حال میان بردگی و قانون طبیعی موردنظر خود هیچگونه تضادی مشاهده نمی‌کرد (عالم، ۱۳۸۳: ۱۹۷).

در این میان از همه مهمتر می‌توان به جان لاک اشاره کرد که با اینکه دفاع از آزادی و برابری و رعایت آنها را به حکم قانون طبیعی وظیفه همگان می‌پنداشت (فریمن، پیشین: ۲۸). و از این طریق بر جنبش‌ها و ۱۳۵ انقلاب‌های آزادیخواهانه پس از خود به شدت تاثیرگذار گردید. اما در قاموس قانون طبیعی موردنظر خود هیچگونه تصویری راجع به حقوق زنان نداشت (دانلی، ۱۳۹۰: ۲۱۱) و یا نسبت به برابری میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها با ملحدان، برخوردی اکراه‌آمیز داشت (فریمن، پیشین: ۱۴۰).

اعلامیه استقلال آمریکا نیز علیرغم اینکه نمایشگر واضح حقوق طبیعی زمان خود بود و در متن خود به این مساله که خداوند حقوقی قطعی و جدایی‌ناپذیری به انسان‌ها اعطاء کرده است اشاره کرده بود، اما حقوق زنان را شامل نمی‌شد و عموماً با نهاد برده‌داری هماهنگ تلقی می‌شد (همان، ۳۱). همچنین اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه نیز شامل ساکنین بومی مستعمرات نمی‌شد (ابی‌صعب، ۱۳۸۲: ۷) و این در حالی بود که این اعلامیه در مفاد خود از جمله بندهای دوم و چهارم، به صراحت از حقوق طبیعی انسان‌ها و حق برخورداری آنها از این حقوق بصورت کاملاً برابر در هر مکان و هر زمانی دفاع می‌کرد اما هیچگونه اشاره‌ای به حقوق زنان و بردگان نداشت (تراز، ۱۳۹۱: ۱).

¹ Alcidas

نهایتاً می‌توان به تامس پین اشاره داشت که اگرچه بر این باور بود که حقوق انسانی نه از جامعه و دولت که از انسان بودن انسان‌ها نشأت می‌گیرد، اما با این وجود حق رای زنان را جزء این حقوق انسانی محسوب نمی‌کرد و یا توماس جفرسون که قادر بود همزمان هم برده داشته باشد و هم باور داشته باشد که خالق انسان‌ها به همه آنها حقوق غیرقابل سلبی داده است، او در واقع متقاعد شده بود یا بهتر بگوییم خود را متقاعد کرده بود که شعور سیاهان همچون حیوانات بیشتر احساسی است تا مبتنی بر اندیشه (پری، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

اگر حقوق طبیعی همانطور که طرفداران آن اذعان دارند یک امر واقعی و قابل کشف است چه توجیهی برای این همه برداشت و نگاه متفاوت وجود دارد، چگونه است که طرفداران برابری انسان‌ها به حکم قانون طبیعی همچون لاک و دیگران، زنان و برده‌ها را مشمول برخورداری از این حقوق طبیعی نمی‌دانستند. در حالیکه در زمانه کنونی که ما در آن هستیم چنین موضوعی از دید طرفداران حقوق بشر و کسانی که برابری را حق طبیعی همه انسان‌ها می‌پندارند امری غیرممکن به حساب می‌آید.

ممکن است اشاره شود تفاوت در برداشت‌ها و نظریه‌ها امری غیرعادی نیست و نباید از این موضوع احساس نگرانی کرد، نویسنده نیز منکر چنین مسأله‌ای نمی‌باشد و به هیچ عنوان خواستار وحدت نظر صاحب‌نظران نیست و اتفاقاً این تفاوت دیدگاه‌ها را امری کاملاً طبیعی به حساب می‌آورد. اما آنچه از نظر نویسنده حائز اهمیت است توجه به این موضوع است که می‌بایست میان درک و فهم بشر از موضوعاتی نظیر حقوق طبیعی با درک و فهم انسان از موضوعات مربوط به حوزه علوم تجربی و طبیعت تفاوت قائل شد.

در مورد قوانین علوم تجربی نیز قطعاً در طول زمان نظریه‌های مختلف و متضادی از سوی دانشمندان ارائه شده است اما باید توجه داشت که قوانین این حوزه به دلیل ویژگی اثبات‌پذیری و مشاهده‌پذیر بودنشان به کمک روش‌های آزمایشگاهی و تجربی با موضوعاتی چون حقوق طبیعی و قانون طبیعی متفاوت هستند. قوانین یا نظریات علوم طبیعی تا زمانیکه بتوان آنها را با روش‌های تجربی آزمود و یا حتی به گفته کارل پوپر در پی ابطال‌پذیری (محبی، ۱۳۸۸: ۲) آنها بود قابل استناد هستند و از واقعیت برخوردارند، اما مسأله‌ای چون حقوق طبیعی و برداشت‌های متفاوت از آن مسأله‌ای است که به ذهن انسان‌ها متکی است و تکیه گاهی جز ذهن بشر ندارد به عبارت دیگر معیاری جز ذهن بشر برای سنجش و آزمون آنها در دست نیست و این همان چیزی است که نویسنده را وا می‌دارد تا اصطلاح "معمای حقوق طبیعی" را در این رابطه بکار برد. معمایی که با خود سوالاتی به همراه دارد از جمله اینکه: آیا حقیقتاً می‌توان تصور کرد که قانون طبیعی واقعیتی بیرون از ذهن بشر دارد؟ آیا ممکن است بتوان همان اعتباری را که برای قوانین طبیعت در نظر گرفته می‌شود به قانون طبیعی و حقوق طبیعی نیز تعمیم داد؟ و آیا می‌توان قائل به وجود قانونی به نام قانون طبیعی بصورت یک امر از پیش موجود شد، قانونی که خود ایجاد کننده یک سری از حقوق می‌باشد که آن حقوق نیز طبیعی به حساب می‌آیند؟

پاسخ به این سوالات منوط به این است که بدانیم شناخت ما از موضوعاتی از این دست چگونه شناختی است و اساساً معرفت ما نسبت به این موضوعات چگونه حاصل می‌شود؟

هابرماس در بحث راجع به انواع شناخت به سه نوع علاقه که هرکدام شناخت خاص خود را دارند اشاره می‌کند. اولین علاقه از نظر هابرماس، علاقه ابزاری یا فنی و تکنولوژیک است که تعیین کننده رابطه انسان با طبیعت و محیط مادی و عینی پیرامون وی می‌باشد. این نوع علاقه با علوم تجربی مرتبط است و شناخت مترتب بر آن نیز منبعث از تحقیقات و کاوش‌ها در عرصه علوم طبیعی است. دومین علاقه از نظر هابرماس، علاقه عملی است که با مساله روابط بین‌الذنهانی و تفاهم یا ارتباطات پیوند دارد. هابرماس این بخش از علائق سه‌گانه موردنظر خود را با علوم تاریخی و هرمنوتیکی مرتبط می‌داند و ساختاردهی شناخت مربوط به آن را نیز شناختی می‌داند که از طریق زبان حاصل می‌شود. به عبارت بهتر شناخت مبتنی بر خودفهمی و تفاهم متقابل به واسطه زبان، در این سطح از شناخت است که از نظر هابرماس تمایز میان پژوهش در حوزه طبیعیات (مشاهده) با پژوهش در حوزه انسانیات (تفهم) آشکار می‌شود. بالاخره هابرماس از علاقه سومی سخن می‌گوید که آن را علاقه رهایی‌بخش عنوان می‌کند، علاقه‌ای که با علوم انتقادی انسانی و اجتماعی سروکار دارد و در واقع از نظر هابرماس بیانگر میزان توانایی انسان‌ها به تفکر انتقادی درباره مفروضات و پیش‌دانسته‌های ذهنی خود می‌باشد (نوذری، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۷).

هابرماس نیز مانند کارل پوپر معتقد است که ما در سه جهان زندگی می‌کنیم؛ جهان خارجی امور و اشیاء، ۱۳۷ جهان درونی آراء و اندیشه‌ها و جهان هنجارها و ارزش‌ها که به شیوه‌ای بین‌الذنهانی تعیین شده است (همان، ۹۱).

از نظر هابرماس علم تجربی تنها یکی از وجوه شناخت می‌باشد. درحالی‌که در کنار این وجه از شناخت، دو وجه‌شناختی دیگر نیز وجود دارد. وی وجه دوم از این وجوه سه‌گانه شناخت را تفاهم میان انسان‌ها در نظر می‌گیرد که با میانجیگری زبان انجام می‌پذیرد و وجه سوم را علائق آزادیخواهانه و انتقادی می‌داند که در آن انسان‌ها به ارزیابی شرایط موجود و نقد آن و رهسپاری به وضعیت بهتر می‌پردازند (قادری، ۱۳۸۴: ۱۲۰).

کارل پوپر نیز معتقد است که باید بین دو دسته از قوانین یعنی قوانین طبیعت از قبیل قوانین توصیف کننده حرکات سیارات با قوانین دستوری یا قواعدی که از نظر وی مشخص کننده رفتار هستند تمایز قائل شد. پوپر صدق و کذب قوانین نوع دوم را تنها از لحاظ مجازی و استعاری معتبر می‌داند چراکه معتقد است که چنین قوانینی در اساس توصیف کننده هیچ امر واقعی نمی‌باشند و تنها رهنمودهایی برای رفتار ارائه می‌دهند. این دسته از قوانین از نظر پوپر از آنجا که به دست انسان به اجرا گذاشته می‌شوند بنابراین از قابلیت تغییر برخوردار

هستند و هرچند که ممکن است خوب یا بد، حق یا ناحق و قبول یا غیرقابل قبول توصیف شوند اما صادق یا کاذب بودن آنها تنها از لحاظ مجازی امکانپذیر است (پوپر، پیشین: ۱۰۴-۱۰۲).

این باور کارل پوپر را به این سمت سوق می‌دهد که چنین نتیجه‌گیری کند که به دلیل ساختگی بودن قواعد به دست بشر، مسئولیت چنین دستوراتی هم متوجه خود انسان‌هاست و نه خدا یا طبیعت. حتی از نظر پوپر به دلیل اینکه معیارهای سنجش چنین دستوراتی نیز ساخته خود بشر هستند و نه طبیعت، تصمیم راجع به آنها نیز تصمیم خود انسان‌ها می‌باشد. به بیان دیگر این ما انسان‌ها هستیم که معیارهای خویش را بر طبیعت بار می‌کنیم و اخلاقیات را در آن می‌آوریم و گرنه طبیعت از نظر پوپر به خودی خود نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی (همان، ۱۰۷).

باید گفت که شناخت انسان از دنیای اطراف خود (دنیای مادی) با شناخت انسان از دنیای خود یعنی دنیای درونیات و ارزش‌های در نظر گرفته برای زندگی خود، متفاوت است. دنیای مادی دنیایی است که انسان در پی کشف و سپس شناخت آن می‌باشد اما دنیای درونی انسان دنیایی است که خود بشر آن را می‌آفریند. در مورد دنیای بیرونی، انسان در جایگاه مشاهده‌گری بی‌اختیار نشسته اما در مورد دنیای درونی یعنی دنیای آراء و اندیشه‌های درونی، انسان در نقش فاعلی آفریننده و مختار قرار گرفته است که همین دلیل مهم تمایزگذاری بین این دو نوع از معرفت و شناخت انسانی نسبت به دو موضوع متفاوت می‌باشد.

۱۳۸

در حوزه شناخت مرتبط با دنیای مادی (علوم تجربی) آنچه شناخت ما را می‌سازد نظریات کاشفانه دانشمندان است درحالیکه در شناخت مرتبط با دنیای انسانی (علوم غیرتجربی) آنچه به شناخت شکل می‌دهد فهم و درک مشترک برآمده از تعاملات بین‌الذهانی می‌باشد، تفاوتی که هابرماس آن را به خوبی در آنچه تفاوت میان تفاهم در علوم انسانی و تبیین در علوم طبیعی (نوذری، پیشین: ۲۱۴). می‌نامد توضیح داده است.

به نظر نویسنده درک انسان از حقوق بشر و حقوق طبیعی را باید جزء شناخت دوم هابرماسی و یا از نوع قوانین دستوری و رفتاری موردنظر کارل پوپر در نظر گرفت و باید میان شناخت بشر از این مقوله با سایر حوزه‌های شناختی تفاوت قائل گردید.

موضوع این است که واقعیتی بیرونی به نام حقوق طبیعی، قانون طبیعی و حقوق بشر وجود ندارد که برای انسان‌ها قابل کشف باشد. هرچه هست حاصل تفاهم و درک مشترک انسان‌هاست که ماهیتی بین‌الذهانی دارد. در واقع این نوع از شناخت را بگونه‌ای می‌توان به ویژگی مهم انسان بودن انسان‌ها و وجه تمایز اساسی وی نسبت به سایر موجودات مرتبط دانست.

ژان پل سارتر فیلسوف فرانسوی، انسان را موجودی معرفی می‌کند که برخلاف سایر موجودات که ماهیت‌شان مقدم بر وجودشان می‌باشد، وجودش مقدم بر ماهیت است و این بدین معناست که بشر پس از وجود یافتن است که خود را می‌شناسد و از خود تعریفی به دست می‌دهد. از دیدگاه سارتر بشر موجودی از پیش تعریف

شده نیست چرا که بشر نخست هیچ بوده و تنها پس از وجود یافتن و در جریان زندگی است که خود را می‌سازد و این همه از نظر سارتر یعنی اینکه چیزی به نام طبیعت بشری وجود ندارد و بشر مسئول خویش (دنیای معنایی خودساخته خویش) می‌باشد (سارتر، ۱۳۸۰: ۳۱-۲۸).

چکیده کلام و فلسفه سارتر این موضوع است که بشر برخلاف سایر موجودات، خود آفریننده ارزش‌های خویش می‌باشد و ارزش نیز چیزی نیست جز معنایی که بشر به زندگی خود می‌دهد. از آنجا که در جهان قانونگذاری جزء خود بشر نیست. بنابراین این بشر است که با پی‌ریزی طرح خود در جهان بیرون از خویش، بشر و بشریت را به وجود می‌آورد (همان، ۷۹).

باید گفت دنیای انسان‌ها، دنیایی مملو از معناها و مفاهیم ساخته (ذهن) بشر است. توافق انسان‌ها بر سر موضوعات اخلاقی نظیر قبحی که در دروغ گفتن تصور می‌کنند از جمله این معنادهی به دنیا و زندگی خود می‌باشد. منع اخلاقی که برای دروغ گفتن وجود دارد و بد دانستن آن ناشی از هیچگونه توافق نوشته شده و ملموسی (عینی) میان انسان‌ها نیست، بلکه تنها و تنها واقعیتی است برآمده از تعاملات انسانی و توافقات بین‌الادّهانی. فهم زشتی دروغ گفتن را نه می‌توان به فطرت انسانی ارجاع داد و نه طبیعت بلکه ناشی از اخلاق خودساخته‌ای است که بشر در حوزه تعاملات و کنش و واکنش‌های متقابل ذهنی خود به آن رسیده است. حقوق بشر و طبیعت بشری برابری که در حال حاضر مبنای آن قلمداد می‌شود نیز خارج از حوزه معنایی و مفهومی که انسان برای زندگی اجتماعی خود در نظر گرفته است نمی‌باشد.

۱۳۹

ساحت فکری، دنیای معنایی و مفهومی که ما را احاطه نموده است، ساخته خود ما می‌باشد. این ساحت معنایی در سطوح مختلف قابل توضیح است. در سطح فردی هر شخص بنا به تجارب شخصی خود و البته در فرآیند تعاملی با ساحت‌های فکری دیگران، واجد دنیا و ساحت معنایی خاص خود می‌باشد. تضارب این ساحت‌های فردی با یکدیگر است که منجر به شکل‌گیری ساحت‌های مفهومی و معنایی در سطوح بالاتر از فرد یعنی گروه، جامعه و حتی جهان می‌شود. ویژگی ساحت‌های فکری بالاتر از سطح فرد، شکل‌گیری معانی و مفاهیم مشترک از طریق گفتگو و تبادلات ذهنی و نهایتاً توافق بر سر این مفاهیم مشترک می‌باشد. به نظر نویسندگان حقوق بشر کنونی نیز یکی از این ساحت‌های فکری و معنایی است که در سطح جهانی مطرح شده است.

مفاهیمی چون برابری، طبیعت بشری و کرامت بشری که در حقوق بشر به چشم می‌خورند همگی مفاهیمی ایجابی توسط خود انسان‌ها هستند. در واقع ایده برابر بودن انسان‌ها بیش از آنکه واقعیت بیرونی داشته باشد یک مفهوم شکل گرفته در اذهان انسان‌ها می‌باشد. اینکه انسان‌ها برابر باشند همچون قانون فیزیک و شیمی قابل کشف توسط انسان نیست بلکه مفهومی بین‌الادّهانی است که در بستر زمان شکل گرفته است. برابری

انسان‌ها و حقوق برابر داشتن که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده مفاهیمی هستند که انسان معاصر آنها را متصور شده البته این مفهوم از انسانیت ثابت و بدون تغییر نخواهد ماند و در آینده به احتمال فراوان دچار تحول خواهد شد چراکه بنیان شدن حقوق بشر بر پایه انسانیت و طبیعت انسانی بدین معنی نیست که انسانیت و سرشت انسانی حقایق از قبل موجود و اموری پیش‌بینی بوده‌اند که صادر کنندگان اعلامیه حقوق بشر و تدوین کنندگان آن، آن را کشف کرده باشند.

انسان چیزی نیست که ماهیت آن از قبل مشخص باشد. اینکه زندگی با سعادت برای انسان چه می‌تواند باشد یا اینکه کرامت انسانی چیست موضوعاتی هستند که عینیت ندارند بلکه برگرفته از تعریفی هستند که انسان‌ها خود به آن رسیده‌اند. حتی نتیجه گرفتن از این مقدمه که انسان‌ها به دلیل برخورداری از عقل و قدرت تعقل از حقوق برابر یا حقوق طبیعی برابر برخوردار هستند به راحتی قابل توضیح نیست. مسلماً عقل آدمی در شکل‌گیری ایده حقوق برابر و طبیعی نقش اساسی داشته ولی باید اذعان نمود که این نقش نه یک نقش کاشفانه که نقشی ایجاد کننده و آفریننده بوده است. به عبارت دیگر عقل در اینجا یک فاعل کاشف نبوده بلکه یک فاعل خالق بوده است. حال می‌توان اینگونه تصور کرد که این فاعل خالق می‌توانسته برداشت و مفهومی کاملاً متفاوت از آنچه اکنون حقوق برابر بشری و حقوق طبیعی خوانده می‌شود ارائه می‌داد.

حتی اگر همچون سیسرو بپذیریم که یک قانون به نام قانون طبیعی وجود خارجی دارد که عقل آدمی قادر به درک و تفسیر آن می‌باشد (قاری سیدفاطمی، پیشین: ۱۰۹). یعنی عقل نقشی کشف کننده داشته باشد باز هم از آنجا که درک و برداشت این قانون بسته به عقل آدمی است، موضوع برداشت و تفهم به میان می‌آید، مسأله‌ای که حتی می‌تواند در مورد علوم طبیعی (تجربی) هم صدق می‌کند چه رسد به موضوعاتی نظیر حقوق طبیعی و قانون طبیعی که به ذهن انسان وابسته هستند تا تجربه و مشاهده.

کارل پوپر بر این عقیده است که هیچ یقینی در علم وجود ندارد چراکه از دیدگاه وی حتی آنچه به قوانین علمی هم موسوم هستند باز حقایق لایتغیری درباره جهان نمی‌باشند بلکه همه آنها نظریاتی هستند فی‌نفسه محصول ذهن انسان (ملک، ۱۳۸۹: ۱). بدیهی است راجع به حوزه‌های شناخت غیرتجربی و به عبارت بهتر شناخت‌هایی که بر پایه تفهم و درک ذهنی انسان‌ها قرار دارند پذیرش آنچه کسانی چون سیسرو و توماس آکویناس می‌گویند و دیگرانی که معتقد به وجود قانونی به نام قانون طبیعی و حقوقی به نام حقوق طبیعی می‌باشند امری دشوار خواهد بود. موافقان حقوق بشر گرچه بر طبیعت مشترک و حقوق ذاتی انسان‌ها تاکید دارند اما در واقع نه طبیعت مشترک انسانی و نه حقوق طبیعی هیچ کدام از واقعیت عینی برخوردار نیستند. ولی آیا این بدین معنی است که حقوق بشر فاقد مبنا و اساس می‌باشد؟

۳- اعتبار نظریه جهانشمولی حقوق بشر

آنچه تاکنون بدان دست یافته‌ایم این است که تمامی ایده‌های مربوط به حقوق طبیعی، قانون طبیعی و حقوق بشری به دلیل مربوط بودنشان به آنچه می‌توان آن را حوزه شناختی متفاوتی نسبت به حوزه شناخت علوم طبیعی و علوم تجربی نامید از ماهیتی بین‌الذهانی و تفهیمی برخوردار هستند، ایده‌هایی که با توجه به معرفت-شناختی متفاوتشان در اساس توصیف‌کننده هیچگونه واقعیتی عینی و بیرون از ذهن نمی‌باشند بلکه اساساً این خود انسان است که در مقام آفریدگار، ایجاد‌کننده و پروراندنده آنها می‌باشد. در واقع هرگونه ترجیحی از سوی انسان‌ها برای معنا دادن و تعریف زندگی اجتماعی خود تنها و تنها تصمیم خود انسان‌ها می‌باشد و نه چیز دیگری. اینکه در دنیای کنونی ما دروغ گفتن امری ناپسند در نظر گرفته می‌شود وابسته به هیچ امر واقع بیرونی نیست بلکه صرفاً زاده فکر بشر و تصمیم خود بشر می‌باشد.

حال با این تفاسیر این سوال ممکن است مطرح شود که در این حالت موضوع اعتبار نظریه‌ها و ایده‌های مرتبط با حوزه شناخت غیرطبیعی از چه حکمی برخوردار است؟ آیا با قائل شدن به اینکه هر آنچه در این حوزه وجود دارد ساخته ذهن انسان می‌باشد این احتمال به وجود نمی‌آید که ما به جهتی سوق پیدا کنیم که هیچ یک از نظریه‌ها و ایده‌ها را نسبت به دیگری واجد اعتبار ندانیم و یا اینکه همه را از اعتبار یکسانی برخوردار بدانیم؟ و به عبارت دیگر دچار نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی شویم؟

در پاسخ باید گفت همانطور که شناخت مرتبط با علوم طبیعی و تجربی با شناخت مربوط به علوم غیرطبیعی^{۱۴۱} تفاوت دارد آنچه به این شناخت‌های متفاوت نیز اعتبار می‌بخشد با همدیگر متفاوت است.

هابرماس معتقد است در حالیکه اعتبار قواعد، قوانین و راهبردهای فنی به اعتبار قضایای حقیقی (از نظر تجربی) و صحیح (از نظر تحلیلی) بستگی دارد، اعتبار هنجارهای اجتماعی به "هم ذهنی" یا بین‌الذهانی بودن درک متقابل اهداف و نیات باز می‌گردد (نوذری، پیشین: ۲۰۳).

هورکهایمر با نگاهی که جهان را مجموعه‌ای از واقعیات قابل کشف می‌پندارد مخالفت می‌کند و در نظریه انتقادی خود به مخالفت با تلاش رهیافت اثبات‌گرا برای تدوین عبارات عینی صادق و قابل آزمایش در مورد جهان اجتماعی می‌پردازد. نظریه‌پردازانی چون هورکهایمر، نظریه و نظریه‌پردازی را یک فرآیند بین‌ذهنی زبانی می‌دانند که مستلزم وجود اجماعی از محققان است، در واقع از نظر آنها معیار صدق، هنجارهای بین‌ذهنی‌اند که اجتماع آزادی از محققان آنها را پذیرفته است (احمدیان، ۱۳۸۶: ۵-۳).

به این ترتیب آنچه اعتبار قضایا و نظریات حوزه جهان اجتماعی (عرصه علوم غیرطبیعی) را از اعتبار نظریات مرتبط با حوزه علوم تجربی متمایز می‌کند موضوع اجماع و توافق و یا به عبارت دیگر شکل گرفتن فضای گفتمانی و بین‌الذهانی و تفاهم مشترک می‌باشد.

از نظر هابرماس اتفاق نظر عقلایی (اجماع) که از طریق گفتگو و استدلال با تکیه بر ظرفیت عقلانیت ارتباطی به دست می‌آید حقیقت را آشکار می‌کند (میراحمدی، ۱۳۸۶: ۵). از دید هابرماس، چیزی حقیقت دارد که نتیجه مباحثه باشد و از دل گفتگو (گفتگوی آزاد) درآید، یعنی مباحثه کنندگان بر سر آن توافق داشته باشند. بدین ترتیب هابرماس حقیقت را در سطح «حقیقت توافقی» نگه می‌دارد و آن را به سطح حقیقت مطابق با واقع نمی‌رساند (پرهیزکار، ۱۳۸۳: ۲۰۱). به عبارت بهتر در نظریه صدق مبتنی بر اجماع هابرماس چیزی حقیقت است که با اجماع بعنوان حقیقت مورد توافق قرار گرفته باشد (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۱۹). و این برخلاف نظر کسانی چون رابرت کاکس می‌باشد که معتقدند واقعیت اجتماعی به دلیل ماهیت زمانمند و مکانمند بودنشان موضوعاتی همیشگی نیستند و نمی‌توان انتظار داشت در حوزه حیات اجتماعی مثل حوزه فیزیک و طبیعت به قوانین جهانشمول رسید.

از دید افرادی چون هابرماس و هورکهایمر، نگاه تاریخی و زمینه‌مند به شناخت به هیچ عنوان به معنای نسبی‌گرایی معرفتی نیست و برخلاف موضع شالوده‌انگارانه پساتجددگرایان، پیروان مکتب انتقادی قائل به نوعی شالوده‌انگاری حداقلی هستند و به معیاری مبتنی بر اجماع برای تمایز گذاشتن میان تفاسیر ناموجه از تفاسیر موجه و اصول اخلاقی باور دارند (همان، ۲۲۴).

بنابراین از آنجا که آنچه به نظریات علوم انسانی اعتبار می‌دهد نه آزمایش و مشاهده که درک و تفاهم مشترک اجماع بین‌ذهانی می‌باشد. باید میان واقعیت اجتماعی که مورد اقبال عمومی قرار گرفته و حاصل خرد جمعی بشریت است با واقعیت‌های اجتماعی که از این ویژگی برخوردار نیستند تمایز قائل شد.

اگرچه به گفته کاکس می‌توان گفت که واقعیت اجتماعی امری زمانمند و مکانمند است و این اتفاقاً نتیجه تفهیمی بودن و بین‌الذهانی بودن واقعیات اجتماعی است، اما برخلاف وی باید توجه داشت که در هر زمان و تحت شرایط آن می‌توان در حوزه حیات اجتماعی به واقعیت‌های مورد اجماع یا دارای خصلت گفتمانی غالب دست یافت، واقعیت‌هایی که جهانشمول هم هستند. وضعیتی که به نظر می‌رسد در شرایط کنونی، حقوق بشر از آن برخوردار باشد.

حقوق طبیعی، انسانیت مشترک انسان‌ها، کرامت بشری بعنوان بنیان‌های حقوق بشر فعلی و همچنین اساس حقوق بشر که برپایه آزادی و برابری همه انسان‌ها قرار گرفته است، هیچ یک امور واقعی عینی نبوده‌اند که بشر آنها را کشف کرده باشد بلکه همگی واجد خصلت گفتمانی، تفاهمی و بین‌الذهانی می‌باشند که در طول زمان شکل گرفته‌اند. به عبارت دیگر اینکه حقوق بشر چیست و اینکه همه انسان‌ها را برابر و آزاد فرض کنیم به حکم طبیعت یا انسانیت و یا هر چیز دیگری در واقع تصمیم خود انسان‌ها بوده است.

به نظر نویسنده آنچه می‌تواند جهانشمول بودن حقوق بشر را بهتر از هر ایده دیگری توضیح دهد نه بنیان نهادن آن بر حقوق طبیعی و انسانیت مشترک که دقیقاً خصلت گفتمانی و بین‌الذهانی بودن آن می‌باشد،

انتساب حقوق بشر به اینکه همه انسان‌ها برابر زاده شده‌اند و یا طبیعتاً واجد حقوق برابر می‌باشند برای توضیح و یا توجیه جهانشمول بودن حقوق بشر چندان قانع کننده به نظر نمی‌آید.

آنچه به حقوق بشر خصلت جهانشمول می‌دهد این مساله می‌باشد که در حال حاضر حقوق بشر به یک گفتمان غالب و یا لاقلاً گفتمان اکثری مطرح در فضای بین‌الذهانی جهانی مطرح شده است. فهم کنونی ما از حقوق بشر گرچه در مرحله اول دستاورد بخشی از اذهان بشری (عمدتاً غربی) می‌باشد اما این دستاورد با سایر اذهان وارد تعامل گشته و به اشتراک گذاشته شده است و آنچه در حال حاضر حقوق بشر را جهانی نموده اتفاقی است که در اذهان بشری رخ داده است، امری که نویسنده اهمیتی بیش از حقوق بین‌الملل و امضا شدن معاهدات حقوق بشری توسط دولت‌ها برای آن قائل است.

بشر می‌توانست تعریفی متفاوت از آنچه اکنون از حقوق خود و انسانیت در فضای بین‌الذهانی شکل گرفته ارائه می‌داد. اما مساله مهم، توافقی است که امروزه در اذهان بشری در ارتباط با تعریف حقوق بشر کنونی وجود دارد هرچند که این امکان را نیز نبایست از نظر دور داشت که این تعریف ثابت نخواهد بود و در آینده ممکن است شاهد تحولاتی شود اما هرچه باشد این ترجیح و تصمیمی است که بشر در فرآیند تعاملات ذهنی خود به آن خواهد رسید.

نتیجه‌گیری

تعریف بشر از حقوق خود واجد دو ویژگی است اولاً این تعریف، تعریفی است وابسته به انسان و ثانیاً شناخت از آن و بدنبال آن اعتباربخشی به این شناخت نیز متفاوت از شناخت‌های دیگر بشری می‌باشد. این دو ویژگی بگونه‌ای متقابل نیز بر هم اثر دارند بدین صورت که هم وابسته بودن تعریف به انسان از شناخت متفاوت تاثیر می‌گیرد و هم شناخت متفاوت از مساله وابسته بودن تعریف به انسان تاثیر می‌پذیرد.

حقوق بشر، تعاریف و مصادیق و بنیان‌های در نظر گرفته برای آن همگی جزء قواعد دستوری می‌باشند که به گفته پوپر باید آنها را از قواعد طبیعت متمایز کرد و آنها را جزء فرآیند معنابخشی انسان در مقام آفریدگار هنجارها و ارزش‌های خود در نظر گرفت. این موضوع که تعریف ما از طبیعت بشری و حقوق منبعث از آن چیست وابسته به هیچ امر واقع عینی نیست و هرآنچه هست حاصل فرآیند تعامل بین‌الذهانی و تفاهم بشر بر سر آن می‌باشد. بنیان نهادن حقوق بشر بر حقوق طبیعی و قانون طبیعی بدون در نظر گرفتن جنبه بین‌الذهانی و تفاهمی آن قادر نخواهد بود که توجیه قانع کننده‌ای از حقوق بشر به ویژه موضوع جهانشمولی آن ارائه دهد. این مساله که تعاریف متفاوتی از طبیعت بشری، حقوق طبیعی و قانون طبیعی از سوی نظریه‌پردازان مختلف ارائه شده است و تفاوت میان نگاه طرفداران حقوق طبیعی به حقوق و آزادی‌های انسانی

(همچون جان لاک، بنیانگذاران استقلال آمریکا و دیگران) با نگاه امروزی بشر به حقوق بشر، تنها و تنها از مسیر برساخته دیدن و بین‌الذهانی دیدن آن قابل درک است.

اینکه ارسطو یک تصور از مفهوم و سرشت انسانی داشته که با تصور هابز و لاک متفاوت بوده است یا اینکه هابز و لاک علیرغم اینکه هر دو وضع طبیعی را واجد خصوصیاتِ چون آزادی و برابری می‌دیدند ولی نهایتاً نتیجه‌ای متفاوت از این تصور مشترک خود گرفتند همگی دلیلی بر مهم بودن درک انسان از مفاهیم خودساخته خود و یا به عبارت بهتر تعریف انسان از مفاهیم و معناها می‌باشد. دنیای انسان‌ها چیزی جز ساخته‌های ذهنی بشر نیست و این تصورات بشری هستند که در طول زمان به دلیل مواجهه با تصورات و برداشت‌های ذهنی رقیب دستخوش تحول و تغییر می‌شوند. زمانی افلاطون بشر را به حکم طبیعت به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌کرد که هر یک سرشتی متفاوت از دیگری داشتند و به تبع آن واجد حقوق یا جایگاه اجتماعی متفاوتی نیز بودند. جان لاک بر این باور بود که وظیفه همه حمایت از قانون طبیعی و حقوق طبیعی ناشی از آن (آزادی و امنیت دیگران) می‌باشد، در حالیکه در قانون طبیعی ایشان و یا اعلامیه استقلال آمریکا که به شدت از نظریات وی تاثیر گرفته بود علیرغم اشاره به برابری انسان‌ها به دلیل آفرینش مشترک‌شان، همچنان زن‌ها و برده‌ها از این دایره مستثنی بودند. همه اینها در حالی است که در دوران کنونی ما ابتدای اعلامیه حقوق بشر بر حقوق طبیعی و کرامت انسانی پیش فرض‌اش برابری همه اعم از زن و مرد از هر نژادی می‌باشد.

۱۴۴

در رابطه با اعتبار شناخت مرتبط با حقوق بشر نیز آنچه به شناخت‌هایی از این دست اعتبار می‌دهند نه مشاهده و آزمایش که توافق و تفاهم مشترکی است که بر سر موضوعات اینچنینی (حقوق بشر) در میان اذهان بشری وجود دارد. تفاهمی که می‌تواند منجر به یک اجماع (توافق) بین‌الذهانی روی موضوع شناخت شود. تفاهمی که به آسانی می‌توان ردپای آن را در فضای فکری غالب کنونی در سطح جهانی مشاهده کرد بدون اینکه مخالفانی چون نسبیت‌گرایان و دولت‌های تمامیت‌خواه را یارای گزند رساندن به آن باشد. همانگونه که در مورد قبحی که راجع به دروغ گفتن وجود دارد می‌توان قائل به چنین توافق و اجماع بین‌الذهانی شد، در ارتباط با حقوق بشر نیز می‌توان قائل به وجود چنین امری گردید. توافقی که البته می‌توانست بگونه‌ای دیگر شکل بگیرد و بشر اکنون دنیای معنایی کاملاً متفاوتی از آنچه که دارد می‌داشت و تعریف‌اش از انسان و حقوق خود نیز متفاوت بود.

بدین ترتیب می‌توان حقوق بشر را از حقوق طبیعی، قانون طبیعی و انسانیت مشترک بعنوان واقعیاتی قابل کشف جدا کرد و این مساله نه تنها حقوق بشر را همانطور که برخی معتقدند بصورت امری بی‌پایه و اساس و معلق رها نمی‌سازد که اتفاقاً با قرار دادن آن در حوزه شناختی متفاوت که از شناخت و اعتبارشناختی متفاوتی

نیز برخوردار است قادر به توضیح بهتر بنیان‌ها و خاستگاه‌های حقوق بشر کنونی و مساله فراگیر بودن آن می‌باشد.

این نوع نگاه خاص به حقوق بشر باعث می‌شود بتوانیم بپذیریم که علیرغم شکل‌گیری ابتدایی مفاهیم مرتبط با حقوق بشر در غرب آن را نه محصول فرهنگ غرب که محصول تجربه غرب بدانیم، محصولی که تحت تاثیر تجربیات و رخداد‌های خاص آن جوامع به وجود آمده است اما این دستاورد ذهنی در مراحل بعد با دیگر اذهان وارد تعامل گشته است و فهم کنونی ما از حقوق بشر را در جریان این روند تعاملی شکل داده است، فهمی که در نتیجه آن دیگر نمی‌توان حقوق بشر را یک پدیده خاص غربی در نظر گرفت بلکه باید آن را یک گفتمان به حساب آورد.

فهرست منابع

- ۱- آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، *دانشنامه سیاسی*، تهران: انتشارات مروارید.
- ۲- ابی‌صعب، جورج (۱۳۸۲)، *حقوق بشر و حقوق بشردوستانه کنکاشی برای جهانی ساختن*، مترجم: سلاله حبیبی امین، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ۳- احمدیان، فاطمه (۱۳۸۶)، «نظریه انتقادی یا مکتب فرانکفورت»، <http://www.political.ir/post/362>
- ۴- الیاسی، مرتضی (۱۳۸۹)، «بررسی نظریه طبیعت منشاء حق»، <http://www.marifat.nashriat.ir/node/1536> ۱۴۵
- ۵- ایوانز، گراهام و جفری، نونام (۱۳۸۱)، *فرهنگ روابط بین‌الملل*، مترجم: حمیرا مشیرزاده و حسین شریفی طرازکوهی، تهران: انتشارات میزان.
- ۶- پرهیزگار، غلامرضا (۱۳۸۳)، «یورگن هابرماس؛ گذری بر اندیشه‌های فیلسوف اجتماعی معاصر»، *ماهنامه معرفت*، س ۱۳، ش ۸۰.
- ۷- پری، مایکل (۱۳۸۰)، *آیا حقوق بشر جهانی است؟ چالش نسبی‌گرا و موضوعات مرتبط*، مترجم: حسین شریفی طرازکوهی، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ۸- پوپر، کارل (۱۳۸۰)، *جامعه باز و دشمنان آن*، مترجم: عزت‌اله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۹- تراز، جمال‌الدین (۱۳۹۱)، «علامیه حقوق انسان و شهروند»، www.internationallaw.persianblog.ir/post/58
- ۱۰- دانلی، جک (۱۳۹۰)، *ساخت اجتماعی حقوق بین‌الملل بشر؛ حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)*، مترجم: حسین شریفی طرازکوهی، تهران: نشر میزان.
- ۱۱- دورانت، ویل (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، مترجم: عباس زریاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۲- شستاک، جروم (۱۳۸۰)، بنیان‌های فلسفی حقوق بشر؛ حقوق بشر نظریه‌ها و رویه‌ها، مترجم: حسین شریفی طراز کوهی، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ۱۳- سارتر، ژان پل (۱۳۸۰)، اگزستانسیالیست و اصالت بشر، مترجم: مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- ۱۴- شریفی طراز کوهی، حسین (۱۳۹۰)، بنیان‌های نظری حقوق بشر؛ حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)، تهران: نشر میزان.
- ۱۵- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران: انتشارات قومس.
- ۱۶- عالم، عبدالرحمان (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۷- عالم، عبدالرحمان (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۸- علی بابایی، غلامرضا (۱۳۷۷)، فرهنگ روابط بین‌الملل، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۹- فریمن، مایکل (۱۳۸۷)، حقوق بشر: رویکردی میان رشته‌ای، مترجم: محمد کیوانفر، تهران: انتشارات هرمس و انتشارات ناقد.
- ۲۰- قادری، حاتم (۱۳۸۴)، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۱- قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۹۰)، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران: انتشارات موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- ۲۲- محیی، بهرام (۱۳۸۰)، «کارل پوپر: فیلسوف خردگرایی سنجش‌گرا»،
www.bashgah.net/fa/content/show/34736
- ۲۳- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۴- ملک، مایکل (۱۳۸۹)، «کارل پوپر راه سوم از دو راهی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی»، فصلنامه علوم سیاسی.
- ۲۵- ملکم، شاو (۱۳۷۲)، حقوق بین‌الملل عمومی، مترجم: محمد حسین وفار، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۲۶- میراحمدی، منصور (۱۳۸۶)، «نظریه انتقادی نو و نظم دموکراتیک مشورتی و الگوی مردم‌سالاری دینی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، س ۳، ش ۱۰.
- ۲۷- نودری، حسینعلی (۱۳۸۹)، بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء و اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)، تهران: انتشارات چشمه.