

## Heidegger's Reading of Anthropology and its Impact on the Philosophy of Public Law

(Type of Paper: Research Article)

Ali Mashhadi<sup>1\*</sup>, Morvarid Ahouri<sup>2</sup>

### Abstract

In this paper, the ideas of Heidegger and their impact on the philosophy of public law has been analyzed. The common point between Heidegger's thoughts and the philosophy of public law is their view of human beings, which is based on the existential dignity and human nature of law. In fact, if we are to consider the influence of Heidegger on public law, we must go back to issues related to the inherent dignity of human beings. From Heidegger's point of view, the roots of the current human crisis lie in the ignorance of human essence. Moreover, the effect of Heidegger's special type of anthropology on the formation of man and his place in society and the legal system should be discussed. This paper attempts to analyze some aspects of this approach on the basic teachings of the philosophy of law. Therefore, we will first discuss the place of man in Heidegger's thoughts and then examine the effect of Heidegger's views on human rights in the philosophy of public law within the framework of concepts such as humanism, human rights, sovereignty in the modern era, freedom, democracy and technology.

### Keywords

Heidegger, philosophy of public law, human rights, freedom, subjectivity domination, dessein.

---

1. Associate Professor of Public Law Department, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author). Email: droitenvio@gmail.com

2. Phd Student of Public law, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran.  
Email: morvaridahouri@yahoo.com

Received: January 31, 2020 - Accepted: December 7, 2020



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## قرائت هایدگر از انسان‌شناسی و تأثیر آن بر فلسفه حقوق عمومی

(نوع مقاله: علمی \_ پژوهشی)

علی مشهدی<sup>۱\*</sup>، مروارید آهورری<sup>۲</sup>

### چکیده

در این نوشتار نسبت اندیشه‌های هایدگر و تأثیر آن بر گفتمان فلسفی حقوق عمومی تحلیل و ارزیابی شده است. هایدگر تفسیر متفاوتی از سایر فیلسوفان از انسان در جهان دارد. آنچه می‌تواند وجه مشترک اندیشه‌های هایدگر و فلسفه حقوق عمومی باشد، مباحث مربوط به انسان است که بر قرائت مبتنی بر شأن وجودی و ذات انسانی حقوق استوار است. در واقع، اگر بخواهیم قائل به تأثیر اندیشه هایدگر بر حقوق عمومی باشیم، باید به سراغ مباحثی رفت که از شأن وجودی انسان صحبت می‌شود. جایی که نقطه آغاز مباحث مربوط به حقوق و آزادی‌های فردی است. از نظر هایدگر بحران کنونی انسان در غفلت از گوهر و ذات وی است که از حقیقت وجود وی قوام می‌گیرد. در نهایت باید بر تأثیر نوع خاصی از انسان‌شناسی هایدگر بر شکل‌گیری قرائت‌هایی از انسان و جایگاه آن در جامعه و نظام حقوقی صحبت کرد. بر این اساس ابتدا به جایگاه انسان در اندیشه هایدگر خواهیم پرداخت و سپس تأثیر قرائت هایدگری از انسان را در فلسفه حقوق عمومی در چارچوب مفاهیمی چون اومانیزم، حقوق بشر، حاکمیت در عصر مدرن، آزادی، دموکراسی و فناوری بحث خواهیم کرد.

### کلیدواژگان

آزادی، حقوق بشر، دازاین، سلطه سوپراکتیویته، فلسفه حقوق عمومی، هایدگر.

۱. دانشیار، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
Email: Droitenviro@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.  
Email: Morvaridahouri@yahoo.com

## مقدمه

انسان‌شناسی بنیاد نظریه‌های مدرن فلسفه حقوق عمومی است (Starr, 1989: 5-19; Moore, 1969: 252-300). تمامی چالش‌های نظری در حوزه حقوق عمومی به برداشت‌ها و تعاریف و تفاسیر از «انسان» و ماهیت و نقش وی در اجتماع برمی‌گردد (Assier-Andrieu, 1989: 21-33; Cooley, 1992: 137-211; Rouland, 1991: 320). انسان و جایگاه وی در جهان، از منظر حقوق عمومی مسئله بسیار پیچیده‌ای است؛ چه اینکه انسان موجود پیچیده‌ای است. انسان موجودی است چندبعدی که از عناصر زیست‌شناختی، فیزیکی، روان‌شناختی، فکری، اجتماعی و روحی ترکیب یافته است (هیوود، ۱۳۸۷: ۳۳).

به‌نظر می‌رسد در دانش حقوق به‌ویژه در حقوق ایران، در دو حوزه بسیار اندک اندیشیده شده است. نخست نسبت نظریه‌های انسان‌شناسی و حقوق عمومی و دو دیگر، در خصوص نسبت اندیشه هایدگر و حقوق به‌صورت کلی و هایدگر و حقوق عمومی به‌صورت خاص، تأملات و تحقیقات ناچیزی تاکنون صورت گرفته است. زمانی که صحبت از حقوق عمومی می‌شود، باید توجه داشت که موضوع آن کلیت جامعه است و آنچه در آن واجد اهمیت است، سود عموم و مصلحت اجتماع است. بی‌تردید یکی از زیرشاخه‌های اصلی این حقوق، حقوق اساسی و مباحث مرتبط با حق‌ها و آزادی‌های اساسی بشر و مسائل معطوف به انسان و جامعه است (قاضی، ۱۳۸۳: ۲۷). حقوق عمومی را باید بنیان و بنیاد دانش حقوق دانست. حال سؤال اساسی این است که چه نسبتی میان انسان‌شناسی هایدگری و حقوق عمومی وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش دشوار است و نیاز به تحلیل دارد. به‌نظر می‌رسد، آنچه می‌تواند وجه مشترک اندیشه‌های هایدگر و حقوق عمومی تلقی شود، مباحث مربوط به اومانسیسم و ماهیت انسان است که به‌شدت در دانش فلسفه حقوق عمومی جای تأمل و بحث دارد (Schlosser, 1994: 10-74; Lindberg, 2014: 78-111).

(روسو و رالز و دیگر فیلسوفان متقدم و متأخر از حقوق طبیعی گرفته تا حقوق موضوعه، بر مسئله محوری انسان و ماهیت وی نهفته است. در واقع، اگر بخواهیم قائل به تأثیر اندیشه هایدگر بر حقوق عمومی باشیم، باید به سراغ مباحثی رفت که از شأن وجودی انسان صحبت می‌شود؛ جایی که نقطه آغاز مباحث مربوط به حقوق و آزادی‌های فردی است (Ben-Dor, 2007: 1035-1044; De Ville, 2009: 59-78).

آینده او، مسئله انسان و حفظ آزادی و شأن او در همه متفکران دهه‌های میانی سده بیستم به نحوی مورد بحث و تفکر قرار گرفته است. لیکن باید توجه کرد که قرائت هایدگر از انسان با سایر فیلسوفان تمایز اساسی دارد که به آن اشاره خواهیم کرد. در واقع آنچه هایدگر را از سایر فیلسوفان جدا کرده است، تلقی وی از انسان در جهان است. بر همین اساس با تحلیل

هایدگری، برخی نهادهای حقوقی دوره مدرن مانند حقوق بشر، با پرسش‌هایی بنیادین و اساسی مواجه خواهند شد.

از نظر هایدگر، بحران کنونی انسان در غفلت از گوهر و ذات اوست. ذات انسان از حقیقت وجود قوام می‌گیرد. بالاترین شأن انسان به مقام اگریستانس بودن و مظهریت او برای وجود بازمی‌گردد. هایدگر می‌گوید به فرض که بخواهیم واژه اومانیسیم را حفظ کنیم و شأن حقیقی انسان را با این عنوان مورد اشاره قرار دهیم، باید از ذات و گوهر انسان پرسش کنیم، اما این پرسش را متافیزیک نمی‌فهمد (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۶۹). در ادامه، ابتدا به قرائت هایدگری از وجود انسانی اشاره خواهیم کرد؛ قرائتی که بنیان حقوق و آزادی‌های فردی را بر تلقی ویژه‌ای استوار می‌نهد (Heidegger, 1977: 202). در نهایت مفهوم سلطه سوپزکتیویته حاکمیت در عصر مدرن را براساس نقد هایدگری از ابتدای فلسفه حقوق عمومی مدرن بر این قرائت را تحلیل خواهیم کرد. شایان ذکر است که از لحاظ پیشینه پژوهشی، در این خصوص به زبان فارسی مقاله یا پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

### قرائت هایدگر از انسان‌شناسی (وجود و ذات انسان)

ابتدا و به‌طور خلاصه سعی خواهیم کرد قرائت هایدگر از انسان را مورد بحث قرار دهیم، سپس براساس این انگاره نقدی را که بر قرائت متافیزیکی در عصر مدرن و نیز اومانیسیم دارد، بحث خواهیم کرد.

#### ۱. قرائت هایدگر از انسان و جایگاه وی

هایدگر تلقی خاصی از انسان دارد. این تلقی کاملاً متمایز از فیلسوفانی چون دکارت است که بر نوعی سوپزکتیویته (اصالت فاعل شناسا و جدایی ذهن از عین) باور دارند. در خصوص نگاه هایدگر به انسان در دانش فلسفه محض آثار و تحلیل‌های بسیاری نگاشته شده است. در این تحقیق تنها سعی شده است به‌اجمال به این برداشت‌ها اشاره و سپس وارد گفتمان حقوقی شود. در همین زمینه و به‌طور خلاصه می‌توان گزاره‌های ذیل را در ارتباط با انسان‌شناسی هایدگری ذکر کرد:

۱. از نگاه هایدگر برای تفسیر ذات جهان، تنها نباید به جهان به‌صورت امری انتزاعی و جدای از انسان نگریست. برای تفسیر جهان، باید به تفسیر هستی انسان پرداخت. هایدگر این امر را در قالب مفهوم دازاین مطرح می‌کند (سهرابی‌فر، ۱۳۹۶: ۱۱۰). دازاین<sup>۱</sup> از دو کلمه آلمانی Da و Sein ترکیب یافته است. در این مفهوم هایدگر می‌خواهد برای بیان نسبت انسان و وجود به‌خصوص از آن حیث که تنها انسان پرسش از وجود می‌کند، بپردازد (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۴۱).

1. Dasein

۲. برخلاف فیلسوفان دیگری چون سارتر، از نظر هایدگر نسبت آدمی با هستی برون ذات است؛ یعنی به جای تقدم هستی بر ماهیت، انسان موجود برتر نیست. هایدگر در نامه‌ای در خصوص اومانیسم<sup>۱</sup> می‌گوید: «انسان پادشاه موجودات نیست. انسان شبان هستی است» (گلن، ۱۳۹۰: ۱۱۵). مهم‌ترین پیام هایدگر در این نگاه این است که انسان موجودی مسئول است. مسئولیت انسان مقدم بر برتری و وجود متمایز وی از سایر موجودات است.
۳. از نظر هایدگر دازاین تنها بر انسان اطلاق می‌شود. حتی گاهی دازاین را به حقیقت و واقعیت انسانی ترجمه کرده‌اند (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۹۷). در انسان‌شناسی هایدگری کیستی انسان جای خود را به چیستی انسان می‌دهد؛ یعنی در دیدگاه هایدگر به جای اینکه بپرسیم انسان چیست؟ پرسش فلسفی بسیاری از فیلسوفان قدیم و جدید) از کیستی انسان باید پرسید.
۴. هایدگر چهار ویژگی را برای وجود آدمی بیان می‌کند که از لحاظ تحلیل فلسفی نهادهای حقوق عمومی جای تأمل بسیاری دارد. این چهار ویژگی انسان عبارت‌اند از: نگرانی، تعالی، اختیار و زمانمندی (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۹۷). انسان نگران است (نگران از آنچه هست و آنچه باید باشد)؛ انسان به دنبال تعالی است (آدمی تلاش دارد تا از خود برون آید و به آنچه هست سیر نماید)؛ انسان مختار است (موجودی است که بالقوه امکاناتی دارد که می‌تواند از طریق آنها دنیای خود را ترسیم کند)؛ در نهایت انسان موجودی زمانمند است (زمان با انسان ایجاد می‌شود و از بین می‌رود).
۵. هایدگر بیش از هر فیلسوف معاصر دیگری به انسان و سرنوشت او اندیشیده است. در حقیقت اندیشیدن او به انسان با عنایت به عالی‌ترین شأن او یعنی نسبت او به وجود در مقام مظهریت او بوده است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۵۸). در حقیقت هایدگر فیلسوفان را به دو گروه وجودبین (آنتولوژیک) و موجودبین (انتیک) تقسیم می‌کند. فیلسوف موجودبین، بی‌توجه به شرایط وجود موجودات به بحث درباره ماهیت و صفات و آثار و عوارض آنها می‌پردازد، اما فیلسوف وجودبین به شرایط امکان وجود چیزها و موجودات می‌اندیشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵).

## ۲. نقد هایدگر بر قرائت متافیزیکی و اومانیسم

هایدگر نقد جدی بر تعریف انسان در فلسفه غرب دارد. وی معتقد است که در تاریخ اندیشه غرب درباره «انسان» درست تفکر نشده است (Haucke, 1998: 321-345). به گفته وی تفکر متافیزیکی گذشته هم نتوانسته است انسان را در جایگاه واقعی خود ببیند و اومانیسم مدرن نیز در امتداد متافیزیک به خطای مشابهی در مورد انسان دچار شده است. این خطا به نوبه خود در اندیشه‌های مدرن حقوق عمومی و حقوق بشر رسوب تاریخی و اجتماعی خود را به نمایش

1. Über den Humanism

گذاشته است. از دیدگاه های دیگر، متافیزیک درباره انسان به جهت حیوانی آن و نه به جهت انسانی آن فکر می‌کند. عالی‌ترین تعریف اومانستی از سرشت انسان هنوز ارزش خاص انسان را تجربه نکرده است (منوچهری، ۱۳۸۵: ۸۸).

منظور های دیگر از متافیزیکی بودن این است که تعریف یادشده هرگز براساس نسبت انسان و وجود سامان نیافته و تاریخ متافیزیک دقیقاً یعنی غفلت از وجود، و این غفلت از وجود در تعریف انسان تبلور یافته است (Löwith, 2008: 10-25). متافیزیک سنتی در این تعریف، انسان را در عرض سایر موجودات و در تقابل با اموری چون گیاه، حیوان و خدا تعریف می‌کند، درحالی که انسان ویژگی‌هایی دارد که هیچ موجود دیگری از آنها برخوردار نیست. این برداشت در حقیقت، تمایز نگاه های دیگر به انسان از سایر فیلسوفان را نشان می‌دهد؛ تمایزی که حاکی از این است که از نظر های دیگر صرفاً نباید به انسان از منظر وجود نگریست. متافیزیک در تلقی غربی، با این غفلت از نسبت انسان با وجود، انسان را براساس حیوانیت تعریف می‌کند، نه براساس انسان‌بودنش. به زعم های دیگر، در پرسش از ماهیت انسان، چه پرسش از کیستی او و چه پرسش از چیستی او، چنین پیش‌فرض گرفته‌ایم که انسان را می‌توان مانند اشیای دیگر ابژه قرار داد، درحالی که چنین پیش‌فرضی ما را از شناخت حقیقی انسان به‌منزله اگریستن دور می‌سازد (احمدی‌زاده، ۱۳۹۰: ۸۸).

از دیدگاه های دیگر انسان‌گرایی دوره مدرن با بحران مواجه است؛ یعنی نوع بشر را به محور کائنات بدل ساخته است. انسان‌ها به‌جای به رسمیت شناختن تفاوت، «هستی» خود را مقیاس همه چیز می‌پندارند (لایون، ۱۳۸۷: ۲۵)؛ امری که می‌تواند به نقد برخی مبانی حقوق بشر و حقوق عمومی مدرن رهنمون سازد، که در ادامه به برخی از وجوه آن از منظر مبانی و فلسفه حقوق عمومی خواهیم پرداخت.

### تأثیر قرائت های دیگر بر فلسفه حقوق عمومی

تحلیل قرائت های دیگر از انسان از منظر فلسفه حقوق عمومی امر آسانی نیست؛ از یک سوی های دیگر فیلسوف آلمانی متفاوتی است و شاید یکی از تأثیرگذاران بر دانش فلسفه در سده بیستم محسوب می‌شود؛ از سوی دیگر فهم های دیگر و زبان وی دشوار است. افزون بر این های دیگر هیچ‌گاه به جزئیات مسائل مطرح در فلسفه سیاست، امر سیاسی، دولت و حقوق عمومی یا حقوق بشر و مسائلی مانند عدالت اجتماعی، نحوه حکومت‌داری، وظایف دولت، آزادی سیاسی، حقوق مدنی و سیاسی نپرداخته است. هرچند در مورد های دیگر و حقوق تأملات چندی صورت گرفته است (Lindberg, 2014: 78-111)، در مورد قرائت پیش‌گفته های دیگر از انسان‌شناسی و تأثیر آن به طور مشخص بر حقوق عمومی و سیاسی تفکر اندکی وجود دارد (Wolin, 2106: 16-85)؛

پیش‌دستی بروجردی، ۱۳۹۰: ۴)، از این‌رو باید به حقوق عمومی از منظر برداشت هایدگر از انسان و جامعه نگریست. علی‌رغم این مسئله، توجه به مبانی حقوق عمومی از منظر انسان‌شناسی هایدگری تصویر متمایز و متفاوتی را از مسائل این حوزه در پیش روی ما خواهد نهاد. بنیان حقوق عمومی در قرائت هایدگری مبتنی بر تلقی خاصی از ذات بشر است که به نقد هایدگری از قرائت مرسوم و رایج از حقوق عمومی و حقوق بشر در معنای سنتی و مدرن آن منجر می‌شود. فهم حقوق عمومی براساس قرائت هایدگری وابسته به تلقی وی از ذات انسانی و نقد قرائت متافیزیکی استوار است. جایگاه مفاهیم مشترکی چون اومانیسیم، حقوق بشر، حاکمیت در عصر مدرن، آزادی، دموکراسی از شاخص‌ترین موضوعات قابل بحث در این زمینه است. در ادامه در خصوص برخی از آثار قرائت هایدگری بحث می‌شود.

### هایدگر و نقد اومانیسیم به‌عنوان یکی از مبانی حقوق عمومی مدرن

از بحث‌های مهم و مشترک میان فلسفه حقوق عمومی و اندیشه هایدگر، در مفهوم اومانیسیم و آثار حقوقی آن نهفته است. اصالت انسان یا اومانیسیم که با عبارات گوناگونی چون انسان‌مداری، انسان‌گرایی، انسان‌محوری و نظایر آن شناخته می‌شود. محصول روندهای فکری عصر روشنگری و پس از آن است. ریشه‌های قدیمی انسان‌گرایی به یونان باستان برمی‌گردد که در فرهنگ یونانی با عنوان «اومانیسیم‌های قدیم» مشهورند. در نظر اومانیسیت‌های یونان باستان، خدایان رقیب انسان محسوب می‌شدند و آتش جاویدان در اختیار خدای خدایان (زنوس) قرار داشت. تا اینکه انسان تلاش کرد در هیبت پرومته آتش را از زنوس برآید و از آسمان به زمین آورد و آن را تقدیم انسان کند. در این نظریه اصالت منوط به اراده و خواست انسان است. انسان مبنا و غایت ارزش‌ها قرار می‌گیرد.

هایدگر با این انسان‌گرایی تاریخی، آن صورتی از انسان‌گرایی را مقایسه می‌کند که در آن انسان بماهو انسان موردنظر است، نه انسان‌هایی خاص و وابسته به فرهنگی خاص. انسان‌گرایی سارتری و مارکسیسم دو نظریه‌ای هستند که بدون آنکه بر نظریه یونان باستان متکی باشند، ناظر بر انسان بماهو انسان هستند (خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۳۸). جان رالز را هم می‌توان با استعاره «پس پرده بی‌خبری»<sup>۱</sup> در همین چارچوب قرار داد (Vermeule, 2001:39; Muldoon, 2014: 377-394). در این معنای مطلق به گفته هایدگر، حتی مسیحیت هم که انسانیت انسان را در چهره پسر خدا می‌بیند و انسان را متعلق به این جهان نمی‌داند، نظریه‌ای انسان‌گرایانه است (Heidegger, 1977: 202).

شاید با همین تلقی فهم متافیزیکی انسان در اندیشه هایدگر دیرهم و متناقض‌نما به‌نظر آید، اما این نگاه بر دشواری بنیان‌های حقوقی عصر مدرن خواهد افزود. «هایدگر برای نقد

1. Veil of Ignorance

انسان‌گرایی در طول تاریخ (به معنای سارتری و غیر آن) در صدد برمی‌آید تا نخست مبانی آن را بیابد، چراکه نقد مبانی هر نظریه‌ای ممکن است به ضعف یا انکار آن منجر خواهد شد. او نیز مانند دیگر مفسران، انسان‌گرایی را در واقع، پدیده‌ای رومی می‌داند که در آغاز از برخورد و تعامل بین فرهنگ‌های رومی و یونانی به وجود آمده است؛ بدین معنا که در آن «انسان‌های رومی پیوسته در مقابل انسان‌های بربر قرار داده می‌شوند و انسان شرافتمند، یعنی انسان رومی که فضایل رومی را از طریق تعلیم و تربیت کسب می‌کرده است» (خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۳۸). جریان شکل‌گیری حقوق و مبانی آن نیز در دوره‌های نخستین تا دوره مدرن نیز بی‌تأثیر از چهره رومی- یونانی این تلقی نیست.

## ۱. اگزستانس‌هایدگری و حقوق بشر

در مبانی فلسفی حقوق بشر یکی از بحث‌های مهم توجه به سرشت انسان و جایگاه وی در جهان است (شریفی طراز کوهی، ۱۳۸۰: ۱۴). اگزستانسیالیسم حقوقی در حوزه حقوق بشر نیز به مسئله توجه کرده است. از نگاه اگزستانسیالیست‌ها به عالم، تنها انسان است که ماهیتش در توقفگاه، سکون و قرار وجود تعیین می‌یابد. همه موجودات در عالم، ماهیت از پیش تعیین‌یافته دارند و هیچ حظی از اگزستانس و وجود ندارند و به تعبیری در غیر انسان، اصالت آنها در ماهیت تعیین‌یافته آنهاست. وجود هیچ نقشی را در نحوه تعیین آنها بازی نمی‌کند. از این رو اومانیت و انسان‌گرایی و اصل و محور قرار گرفتن انسان، در نهاد و درون و ذات این مشرب و مکتب فلسفی نهفته است (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

از نظر هایدگر حقوق بشر مدرن بر مسئله اصلی فلسفه انسان‌شناسی اساساً متمرکز نشده است. به این معنا که حقوق بشر تنها به بخشی از حقیقت وجودی انسان متمرکز شده و از بخش دیگر که جنبه غیر سوبژکتیویته دارد، غافل مانده است.

از نظر اگزستانسیالیسم‌هایدگری، انسان فعلیت نیست، بلکه همواره در حال شکل گرفتن است و هیچ شکل او، شکل نهایی به حساب نمی‌آید. او همواره خودش را طراحی می‌کند، هرگز به آخر نمی‌رسد و همواره توانمند است. نادرست است که او را تا حد یک ابژه طبیعی فرو کاهیم، زیرا امکان، در مورد انسان بارها مهم‌تر از فعلیت است (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۵۵).

از نظر هایدگر، انسان - یا همان دازاین - آزاد است. این آزادی به معنای اراده مطلقه و کیفیتی که انسان دارای آن باشد نیست، بلکه تعینی است که دازاین بر خود تحمیل می‌کند و براساس آن می‌تواند بگوید «من طرز بودن خود را انتخاب می‌کنم تا له یا علیه بعضی امکانات خود عمل کنم»، یا «من چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کنم و به همین دلیل هم مسئولم» (کوروز، ۱۳۷۸: ۳۰؛ lee, 2015: 10).

در ادبیات حقوق بشر گزاره نخست تحلیل مذکور ما را به سمت مفهوم «اتونومی» و اهمیت



آن در حقوق بشر می‌برد. لیکن نقدی که براساس ایده هایدگر مطرح است، این گزاره است که انتخاب و آزادی هرچند در چارچوب مفهوم اتونومی مطرح و از آن دفاع شده است، لیکن گزاره «تکلیف» و «مسئولیت» در آن کمرنگ است (اشتهاردی، ۱۳۸۵: ۳۱). در حقوق ایران نیز برخی نیز مانند سید احمد فرید با نقد مدرنیته بر مبنای انسان‌شناسی بر این تلقی از حقوق بشر انتقادهای جدی وارد ساخته‌اند. اینان دال محوری مدرنیته را که اومانسیسم یا سوژه خودبنیاد است، کانون حمله خود قرار داده‌اند (سعدی‌پور، ۱۳۹۶: ۱).

با این حال سؤالات متعدد دیگری در این خصوص مطرح است. اینکه آیا نهاد حقوق عمومی و حقوق بشر در دوره مدرن را می‌توان براساس این تلقی تبیین کرد؟ آیا آزادی توأم با مسئولیت آبخور حقوق عمومی مدرن قرار می‌گیرد؟ آیا سلطه سوپژکتیویته می‌تواند قرائت درستی از حقوق عمومی را بیافریند؟ از نظر هایدگر «آزادی در سیاست مدرن به برقراری و گسترش حقوق شهروندی، حکومت اکثریت و آزادی عقیده و یا عمل اجتماعی خود فرو کاسته شده، اما باید دانست که آزادی انسان به زندگی سیاسی کاهش نمی‌یابد، زیرا حتی در دمکراتیک‌ترین نظام‌های سیاسی و اجتماعی، آزادی فردی در قالب مواد مشخص قانونی محدود می‌شود. آزادی انسانی فراتر از زندگی سیاسی و مربوط به کل هستی است، آزادی جایی آشکار خواهد شد که افراد انسان خود را به روی هستی بگشایند. آزادی فقط آزادی از حاکمیت نیست، بلکه آزادی از هرگونه بهره‌وری است، اگرچه در عصر جدید، آزادی از حاکمیت نیز به معنای کامل و حقیقی وجود ندارد» (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۱۱۸).

هرچند در چارچوب این گفتمان، برخی دیگر بر هایدگر خرده گرفته‌اند که اساساً هایدگر به آزادی اعتقادی نداشته است، نگاهی به تاریخ زندگی هایدگر نشان می‌دهد که وی در دوره جوانی عضو حزب نازی بوده و برخی از این لحاظ بر وی انتقادات جدی وارد کرده‌اند (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۴) هرچند بعداً هایدگر با عباراتی این اندیشه را رد کرده است (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۵). اگزستانسیالیست‌های فرانسوی چون سارتر نیز بر هایدگر و تلقی وی از آزادی خرده گرفته‌اند. چراکه «هایدگر خود را در چارچوب یک فردگرایی فیزیکی قرار می‌دهد و بیشتر بر قیود تکلیف انسانی تأکید می‌کند تا بر امکانات عملی و لذا نمی‌تواند به اصالت وجود اجتماعی که عبارت است از شناسایی آزادی انسانی در قبال یکدیگر دست یابد» (پولانزاس، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

## ۱. نقد فلسفه دکارت در اگزستانسیالیسم حقوقی

اگزستانسیالیسم از واژه اگزستانس به معنای وجود برگرفته می‌شود، لیکن به لحاظ غامض بودن این مفهوم گفته شده است که بیان تعریفی جامع از اگزستانسیالیسم در عمل، محال است، زیرا با توجه به گستره فلسفه‌های اگزستانس ممکن نیست آنها را به گونه جامع تعریف،

یا به راحتی وجوه مشترکی را برای همه آنها بیان کرد؛ با وجود این، تعریف‌های متعددی دربارهٔ اگزیستانسیالیسم وجود دارد.

در لایهٔ حقوقی نیز اگزیستانسیالیسم حقوقی، از هستی‌شناسی حقوق بحث می‌کند. در دانش حقوق مسائلی چون ارزش‌شناسی، مبنای ارزشی حقوق، وجود انسانی، هدف حقوق، آزادی در حقوق و در نهایت نیاز از مهم‌ترین مسائل اگزیستانسیالیستی حقوقی است. در دانش حقوق و در قالب هستی‌شناسی و پدیدارشناسی حقوق کسانی چون پولانزاس به تفصیل بحث کرده‌اند (الماسی، ۱۳۷۷: ۱۷۵-۱۳۰). به صورت کلی می‌توان گفت اگزیستانسیالیسم یا «فلسفهٔ اصالت وجود» یا «وجودگرایی» انقلابی است علیه فلسفه‌های کلاسیک به هر شکلی که باشند و به هستی انسان بیش از هر مسئلهٔ دیگر توجه دارد، این فلسفه معتقد است که فلسفه‌های قدیم و حتی بیشتر فلسفه‌های جدید مسائلی مانند معرفت و چگونگی پیدایش آن، وجود انشایی مستقل از شخص یا وجود بخشیدن ادراک شخص به اشیا و نیز خود وجود را در حالت انتزاعی مورد بحث قرار داده و از موضوع عمدهٔ بحث خود، که انسان واقعی مشخص باشد، غفلت کرده‌اند (براون، ۱۳۷۵: ۱۸۵). نکتهٔ مهم از منظر اگزیستانسیالیستی، گذر از یک گوهر یا ماهیت ثابت و مفروض برای انسان است. انسان پیش از اینکه به مرحلهٔ وجودی «من» برسد، دیگران وجود او را غصب کرده‌اند؛ بدین ترتیب دازاین هر کس در کیفیت هستی دیگران مضمحل می‌شود و این استبداد «دیگری» است (بارت، ۱۳۶۲: ۵۴).

اما از منظر اگزیستانسیالیسم هایدگری، وی انسان را به‌عنوان موجودی می‌شناسد و معرفی می‌کند که مهم‌ترین خصوصیت اجتماعی آن در جهان، رودررویی با دیگران و جذب شدن درون این دیگران است. او می‌گوید: «این بودن یکی با دیگری، موجودیت دازاین (یا همان انسان) را در بودن دیگران حل می‌کند و به این شکل، دیگران به‌عنوان چیزی قابل تمایز و صریح، به تدریج محو می‌شود» (Heidegger, 1962: 120).

هایدگر انسان را فقط یک حیوان عاقل نمی‌داند، زیرا انسان به‌عنوان موجودی که خود را از وجود به بیرون پرتاب می‌کند بیش از یک حیوان عاقل است؛ یعنی بیش از آنکه یک فاعل شناسایی یا یک سوژه باشد. در نظر هایدگر، طبیعت انسان را تنها می‌توان براساس ارتباط بشر با عرصهٔ هستی تعریف کرد و انسان به‌مثابهٔ دازاین موجودی است که خارج از خود، در عرصهٔ هستی قرار می‌گیرد. عرصهٔ هستی، انسان را امین خود می‌داند، از این رو هایدگر بارها در وجود و زمان و نامه دربارهٔ اومانیسیم تأکید می‌کند که «انسان شبان و حافظ وجود» است، اما خدای موجودات نیست (خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۴۳). انسان با مفهوم دازاین هایدگری، نمی‌تواند در قالب دوگانه‌انگاری محض دکارتی صرفاً فاعل شناسا (سوژه) یا متعلق شناسایی (ابژه) قرار گیرد.

هایدگر مشهورترین فیلسوفی است که علیه این فلسفه می‌آشوبد و سخن از «وجود واحد» با مفهوم دازاین می‌نماید. براساس نقدهای هایدگر بر فلسفهٔ دکارت، انسان به سوژه (فاعل

شناسا) و اشیا و جهان پیرامون انسان به ابژه (متعلق شناسایی) تقلیل داده شده‌اند. این طرز تلقی از جهان سبب غلبه رویکردهای انسان‌محور در حقوق دوره مدرن شد. جریان سکولاریزاسیون در آغاز عصر روشنگری تمایز سنتی میان مالکیت خداوند و انسان را از بین برد و انسان مالک حقیقی طبیعت شد (مشهدی، ۱۳۹۲: ۹۹؛ مشهدی، ۱۴۰۰: ۴؛ شقاقی، ۱۳۸۷: ۴۸). این نگاه ریشه در مبانی اندیشه انسان‌بورژوازی مدرن نیز داشت. در این نگاه انسان به‌عنوان سوژه در مرکز هستی قرار گرفت و همو به‌عنوان «فاعل شناسا» تنها موجودی است که توانست اشیای پیرامون خود را ارزش‌گذاری کند.

از نظر هایدگر «افلاطون با نظریه مُثُل و روی‌گردانی از حقیقت به صدق، سنگ بنایی را گذاشته است که بر تمام تاریخ متافیزیک تأثیر نهاده است. تفکیک میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی در فلسفه پس از افلاطون ادامه یافت و در فلسفه دکارت به نقطه اوج خود رسید» (امیری و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۱). سوژکتیویته حاصل از چنین تمایزی، سیطره‌ای تام و تمام بر حقوق غرب تا سالیان متمادی داشته است. این سلطه سوژکتیویته و جدایی ذهن از عین، فاعل شناسا از متعلق شناسایی در حوزه‌های مختلف دانش و فناوری تأثیر نهاد. به‌زعم تحلیلگران، این وضعیت، به ظهور فناوری و علم جدید مبتنی بر اصالت عقل بورژوازی مدرن انجامید. همین مسئله را دانش حقوق نیز شاهدیم. هایدگر تلاش کرده است نقدی اساسی بر این تلقی از انسان در دوره مدرن وارد آورد.

در ادبیات اگزیستانسیالیسم حقوقی نیز این بحث به تفصیل تحلیل شده است. پولانزاس در کتاب *طبیعت/اشیا و حقوق* و در مقام تأیید و تحلیل هایدگر معتقد است که «فلسفه اصالت وجود هستی‌شناسی انسان را مدنظر دارد؛ یعنی نگرش خود را به‌سوی رابطه انسان و جهان گرایش می‌دهد. رابطه‌ای که تشکیل‌دهنده معنای جهان است. اما هایدگر خواسته است از این نظر خود را متمایز سازد» (پولانزاس، ۱۳۷۷: ۹۷). از منظر هایدگر ما مجاز نیستیم تا مانند یاسپرس و سارتر هستی‌شناسی را بر مبنای وجود انسان قرار دهیم؛ یعنی در حقیقت «در کنار وجود انسان وجود جهان نیز هست»؛ به این سبب است که نمی‌توان این جهان را میان هلالین گذاشت. با این اقدام استقلال اساسی انسان در قبال جهان و تقدم او بر آن پیش‌فرض خواهد شد (پولانزاس، ۱۳۷۷: ۹۸).

### سلطه سوژکتیویته در عصر حاکمیت مدرن

پس از توصیف تلقی هایدگر از ذات بشر، باید گفت که در دیدگاه هایدگر، عصر جدید عصر حاکمیت مستبدانه قلمرو عمومی یا استبداد توده‌ای است. در نظر وی فیلسوفان حقوق و دین و الهیات از قواعد سلطه سوژکتیویته بحث می‌کنند، امری که هایدگر آن را کافی نمی‌داند.

(داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۶)؛ این قرائت از منظر حقوق عمومی قابل تأمل است. در نظر وی در عصر جدید بیش از همه بر استبداد ویژه آرای عمومی تکیه می‌شود. آنچه اگزیستانس فردی، نامیده می‌شود، وجود بشری واقعاً ذاتی، یعنی موجود انسانی آزاد نیست ... اما چون قلمرو عمومی ریشه در سلطه سوبژکتیویته دارد، بنابراین، بنیاد آن متافیزیکی در نوع تلقی غربی است. (Schlegel, 1997: 160-175) بدین سان، حتی زبان، تحت تسلط مآخذ دیکتاتوری قلمرو عمومی درمی‌آید که پیشاپیش معین می‌کند چه چیزی قابل فهم است و چه چیزی به‌عنوان امر غیرقابل فهم باید طرد شود. از همین رو، پرسش از امر بنیادین در این مطلق‌بینی‌ها به فراموشی سپرده شده و فراموشی هستی تقدیر تاریخ می‌گردد (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۱۲۷). مقصود هایدگر از منش تام‌گرایانه منحصر به استبداد حکومتی یا شکل خاصی از استبداد نیست، بلکه وی معنایی دقیق از تام‌گرایی را در نظر می‌گرفت که تقدیر نیهیلیسم تکنولوژیکی عصر جدید است که خود از سوبژکتیویته انسان ناشی می‌شود (Carino, 2009: 491-594; Romanillos, 2015: 128-139).

از این رو هایدگر میان دموکراسی لیبرال و حکومت کمونیستی و دیکتاتوری فاشیسم تفاوتی قائل نبود. تمام آنها تام‌گرایانه و در نوع خود مستبدانه‌اند و جهان و ایزه‌ها را اموری می‌دانند که می‌توان در جریان شناسایی بر آنها مسلط شد (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۱۱۴). همه این نوع حکومت‌ها در پی سلطه بر جوامع انسان‌ها و هدایت تفکرات به شکل دلخواه خود هستند و برخلاف آنچه در دوره یونانی مرسوم بود، به تفکر و پرسشگری واقعی نمی‌نهند (De Waelhens, 2008: 29). (36) هایدگر مخالف یکدست شدن عقیده‌ها و تبعیت در ارزش‌های همگانی بود، اما نه به مانند قرائتی که در برخی حکومت‌های یک تن‌سالار شاهدیم. چنین رویکرد مشابهی را می‌توان در رویکرد انتقادی هابرماس در سالیان اخیر نیز مشاهده کرد (مشهدی، ۱۳۹۴: ۱۸۲).

اندیشه سیاسی مدرن خواهان همگانی شدن ارزش‌ها، جهانشمولی باورها، یکدست شدن عقیده‌ها و دست‌کم تن دادن به حکم اکثریت است (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۳۰). از نظر هایدگر باید بنیان حقوق عمومی مدرن را بر جریان‌هایی نهاد که از وجود واقعی انسان و هدف وی غافل‌اند؛ بنیادی که شاید یکی از شاخصه‌های مدرنیته باشد که با تکیه بر فناوری و سلطه سوبژکتیو آن را بنا می‌نهد (voir, Ganty, 1997; Day, 2010: 173). از نگاه هایدگر فناوری می‌تواند مواهب مادی و رفاه زندگی هرروزه را به‌همراه آورد، «اما آنچه در مقابل از انسان می‌گیرد اندیشه‌های اصیل و آزادی‌گزینش و زیستن است، حتی اگر ما صلح جهانی و حقوق بشر را به دست آوریم، باز فناوری در وضعیت فعلی تا زمانی که همه چیز فقط از زاویه بهره‌مندی محاسبه می‌شوند، موجب فاصله‌ها خواهد شد و امکان پیدایش هر خطری برای انسان وجود خواهد داشت. هایدگر می‌گوید: ابزار تسلط و حاکمیت مطلق فناوری بر زندگی و حیات انسان امروز به او نزدیک هستند» (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۵۰).

## نتیجه گیری

در این مقاله به اجمال به مناسبات میان قرائت هایدگری از انسان‌شناسی و تأثیر آن بر مباحث فلسفی حقوق عمومی مدرن پرداختیم. هرچند شناخت روابط این دو نیازمند فهمی عمیق از فلسفه هایدگر و فلسفه حقوق عمومی در ارتباط با مفاهیمی چون آزادی، فرد، اجتماع و تا حدودی فناوری است. دیدیم که هایدگر تلقی خاصی از انسان در جهان دارد که متمایز از فیلسوفانی است که بیشتر بر وجود انسان متمرکز شده‌اند. از منظر مبانی و فلسفه حقوق عمومی، تلقی هایدگر از آزادی و نقدی که وی از اومانیسم می‌کند، چالشی اساسی با مبانی حقوق بشر مدرن ایجاد خواهد کرد. حتی برخی از گرایش‌های جدید حقوق، چون حقوق حیوانات و حقوق محیط زیست، حقوق زنان و حقوق کودکان، می‌توانند بیشتر به سمت نظریات هایدگری تمایل داشته باشند. هوده مهم دیگری که از این تأمل فلسفی حقوقی در اندیشه‌های هایدگر، می‌توان ارائه داد، اگزستانسیالیسم حقوقی در ارتباط با واقعیت انسان، اشیا و حقوق در جهان است. در واقع، دیدگاه هایدگر و نقد وی از قرائت‌های اومانیستی، بیشتر بر نقد و قرائتی عمیق و فلسفی از وجود انسان استوار است. «معنای انتقاداتی که بر اومانیسم وارد می‌کند این است که اومانیسم با تفسیر ارائه‌کرده از ماهیت انسان، هنوز قدر و ارزش متناسب با او را تشخیص نمی‌دهد. انسان فراتر از همه آن چیزهایی است که درباره او می‌گویند. آخرین و واقعیت کلام از نظر هایدگر این است که ماهیت انسان در اگزستانس قرار دارد. انسان به دلیل ارتباطش با وجود اصالت دارد نه به دلیل انسان‌بودنش، و این وجود است که به انسان اصالت می‌دهد، زیرا تنها چیزی که شایسته وجود است انسان است و اصالت، یعنی همین» (خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۴۵-۱۴۴). این روند خود به جدایی فاعل شناسا از متعلق شناسایی در عصر مدن منجر خواهد شد. بر این اساس قلمرو عمومی به سلطه سوبژکتیویته و ابژه‌شدگی انسان‌ها در ساختارهای مدرن قدرت و حقوق عمومی نظیر مراجعه به آرای عمومی ساختار و فرایند قدرت منجر خواهد شد. در تلقی هایدگری از حقوق عمومی، بنیان‌های اصلی این دانش مبتنی بر انسان‌شناسی و تعریف وی در یک قرائت فلسفی است. مناسباتی که می‌تواند با دقت در مفاهیمی چون آزادی، اومانیسم، حقوق بشر، حاکمیت، قدرت، جامعه و فناوری، ذات به‌شدت پیچیده و فلسفی مباحث حقوق عمومی را بر ما نمایان سازد.

## منابع

### ۱. فارسی

#### الف) کتاب‌ها

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۱)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: مرکز.
۲. بارت، ویلیام (۱۳۶۲)، *اگزیستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین‌پوش، تهران: آگاه.
۳. براون، کالین (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاوس میکائیلیان، چ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
۴. بیستگی، میگل (۱۳۸۹)، *هایدگر و امر سیاسی*، ویراست دوم، تهران: ققنوس.
۵. پولانزاس، آر (۱۳۷۷)، *طبیعت اشیا و حقوق*، پژوهش درباره دیالکتیک و واقعیت ارزش، ترجمه دکتر نجادعلی الماسی، چ اول، تهران: دادگستر.
۶. شریفی طراز کوهی، حسین (۱۳۸۰)، *حقوق بشر، نظریه‌ها و رویه‌ها*، طرح تقویت ظرفیت‌های آموزش و پژوهش حقوق بشر، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران با همکاری برنامه عمران سازمان ملل متحد، چ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. زمانی، مهدی (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، چ اول، تهران: دانشگاه پیام نور.
۸. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *بایسته‌های حقوق اساسی*، چ هفدهم، تهران: میزان.
۹. کوروز، موریس (۱۳۷۸)، *فلسفه هایدگر*، برگردان محمود نوالی، تهران: حکمت.
۱۰. کین، سم (۱۳۸۲)، *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. لایون، دیوید (۱۳۸۷)، *پسامدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، چ سوم، تهران: آشیان.
۱۲. مشهدی، علی (۱۳۹۲)، *حق بر محیط زیست سالم*، چ اول، تهران: میزان.
۱۳. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴)، *فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. هیوود، اندرو (۱۳۸۷)، *کلیدواژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی*، ترجمه اردشیر امیرارجمند و سید باسم موالی‌زاده، چ اول، تهران: امیرکبیر.

#### ب) مقالات

۱۵. احمدی‌زاده، حسین (۱۳۹۰)، «انسان، مبنای شناسایی وجود»، *مجله زمانه*، ش ۱۰۲ و ۱۰۳، مرداد و شهریور.
۱۶. امیری، عباسعلی (۱۳۹۵)، «گذر از متافیزیک»، *معرفت فلسفی*، ش ۲، زمستان.
۱۷. سعدی‌پور، محمدجواد (۱۳۹۶)، «بررسی مفاهیم آزادی و حقوق بشر در انسان‌شناسی فلسفی سید احمد فردید و سید حسین نصر در مقایسه با انسان‌شناسی مدرنیته»، *دومین*

- کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی، رشت، ۱۱ تیر ۱۳۹۶.
۱۸. خزاعی، زهرا (۱۳۸۰)، «اومانیسیم ساتر در نگاه هیدگر»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۹ و ۱۰، پاییز و زمستان.
۱۹. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، «هایدگر و گشایش راه تفکر آینده»، در مجموعه فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.
۲۰. سهرابی‌فر، محمدتقی (۱۳۹۶)، «هایدگر و ذاتمندی انسان»، مجله قیسات، ش ۲.
۲۱. شقاقی، حسین (۱۳۸۷)، «مقایسه‌ای بین اندیشه‌های پست‌مدرن و سنت‌گرایی»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، سال سوم، ش ۲ (۱۴ پیاپی).
۲۲. علی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۵)، «تحولات عصر مدرن و نیازهای اساسی انسان معاصر از نگاه مارتین هیدگر»، نقد و نظر، ش ۴۳ و ۴۴، پاییز و زمستان.
۲۳. فتحی، علی، (۱۳۹۰)، «اگزیزتانیسیالیسم و اصالت وجود با تأکید بر صدرالمتألهین و هیدگر»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۳۶، تابستان.
۲۴. گلن، گری (۱۳۹۰)، «هستی انسان در اندیشه هایدگر»، مجله خردنامه، ترجمه مهدی قنبری، سال سوم، ش ۷.
۲۵. مشهدی، علی (۱۳۹۴)، «از عمومی شدن حقوق خصوصی تا خصوصی شدن حقوق عمومی؛ مشروعیت و قلمرو مداخله دولت در اندیشه هابرماس»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ش ۲، تابستان.
۲۶. ----- (۱۴۰۰)، «تأملی بر چالش‌های اخلاقی مدرنیته در مواجهه با حقوق محیط زیست»، مجله اخلاق زیستی، ش ۳۶.
۲۷. منوچهری، عباس (۱۳۸۵)، «عقل سرخ و حق سبز، انسان‌شناسی اشراقی و حق انسانی»، پژوهش سیاست نظری، ش ۳، پاییز و زمستان.

## ج) پایان‌نامه‌ها

۲۸. اشتهااردی، پیمان (۱۳۸۵)، ضرورت آموزش عقل حدائقی و حقوق بشر، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.
۲۹. پیش‌دستی بروجردی، علی‌اکبر (۱۳۹۰)، مبانی فلسفی حقوق بشر در اندیشه مارتین هایدگر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

## ۲. انگلیسی

### A) Books

1. Ben-Dor, O. (2007), *Thinking about law: In silence with Heidegger*. Bloomsbury Publishing.

2. Cooley, C. H. (1992), *Human nature and the social order*, Transaction Publishers.
3. Day, R. E. (2010), *Martin Heidegger's Critique of Informational Modernity*, Critical Theory For Library And Information Science.
4. Ganty, E. (1997), *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil* (Vol. 8). Presses universitaires de Namur.
5. Heidegger, M., Tietjen, H., & Martineau, E. (1987). *De l'essence de la liberté humaine: introduction à la philosophie*, Gallimard.
6. Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, USA, Harper and Row.
7. Rouland, N. (1991), *Aux confins du droit: anthropologie juridique de la modernité*, Odile Jacob.
8. Starr, J., & Collier, J. F. (1989), *History and power in the study of law: New directions in legal anthropology*, Cornell University Press.
9. Wolin, R., (2016), *The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press.

#### B) Articles

10. Assier-Andrieu, Louis (1989), "L'anthropologie et la modernité du droit", *Anthropologie et sociétés* 13.1, pp. 21-33.
11. Carino, J. V. (2009), "Heidegger and the Danger of Modern Technology", *Philippiniana sacra*, Vol.44, No.132, pp.491-504.
12. De Ville, J. (2009), "Rethinking the notion of a 'Higher Law': Heidegger and Derrida on the Anaximander fragment", *Law and Critique*, Vol.20, No.1, pp.59-78.
13. De Waelhens, A. (2008), "La philosophie de Heidegger et le nazisme", *Les temps modernes*, Vol.4, pp.26-36.
14. Haucke, K. (1998), "Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition". *Philosophisches Jahrbuch*, Vol.105, No.2, pp.321-345.
15. Heidegger, M. (1977), "Letter on Humanism", in *Basic writings*, ed. by D.F. Krell, New York, London, Harper and Row press.
16. Lee, J. (2015), "L'ego et le Dasein: une confrontation entre Descartes et Heidegger" (Doctoral dissertation, Paris 10).
17. Lindberg, Susanna (2014), "Penser avec Hegel. Le cas du cours de Heidegger sur la Philosophie du droit de Hegel en 1934/1935." *Qu'appelle-t-on la pensée?*, pp.78-111.
18. Penser avec Hegel. "Le cas du cours de Heidegger sur la Philosophie du droit de Hegel en 1934/1935". *Qu'appelle-t-on la pensée?*, 78-111.
19. Löwith, K., & Rovin, J. (2008), "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", *Les temps modernes*, Vol.4, pp.10-25.
20. Moore, S. F. (1969), "Law and anthropology". *Biennial Review of Anthropology*, Vol.6, pp.252-300.
21. Romanillos, J. L. (2015). "Nihilism and modernity: Louis-Ferdinand Céline's Journey to the end of the night". *Transactions of the Institute of British*



- Geographers*, Vol.40, No1.1, pp.128-139.
22. Muldoon, Ryan et al. (2014), "Disagreement behind the veil of ignorance", *Philosophical Studies*, 170.3, pp.377-394.
  23. Schlegel, F. (1997), " Subiectit t bei Heidegger: Zu einem Schl sselbegriff des seinsgeschichtlichen Denkens". *Archiv f r Begriffsgeschichte*, Vol.40, pp.160-175.
  24. Schlosser, E. (1994), *M. Heidegger et la philosophie du droit* (Doctoral dissertation).
  25. Vermeule, Adrian (2001), "Veil of ignorance rules in constitutional law", *Yale LJ* 111.

