

بررسی منظرهای انتقادی چهارگانه به مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر

محمد رضا قائمی نیک^۱

(تاریخ دریافت ۸۸/۴/۱۳ - تاریخ تصویب ۸۸/۸/۲۰)

چکیده

مسأله «حقوق بشر»، چه از منظر گفتمان توسعه و چه از منظر گفتمان «سنت و تجدد»، یکی از مهمترین چالش‌های کشور ما است. به ویژه این که تفکر اسلامی، حقوق بشر غربی را نیز به چالش کشیده است. در این مقاله، اعلامیه جهانی حقوق بشر، بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناسانه‌اش مورد بررسی قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود تا از منظرهای انتقادی چهارگانه نسبت به آن نگریسته شود. برای این منظور، ابتدا به واکاوی چستی فلسفه حقوق بشر و دو مبنای مطرح در مورد آن - حقوق پوزیتیویستی و حقوق طبیعی - می‌پردازیم و با فرض قبول هر دو مبنا برای اعلامیه حقوق بشر، به بررسی چهار منظر انتقادی به این مبانی فلسفی، معطوف می‌شویم. منظر اول، از نگاهی مارکسیستی معتقد است که حقوق بشر، ابزار توسعه نظام سرمایه‌داری است. منظر دوم، با تکیه بر آراء پست‌مدرن‌ها، وجه عام بودن حقوق بشر را مورد پرسش قرار می‌دهد و جهانشمولی آن را افسانه می‌انگارد. منظر سوم، از منظر دینی - اسلامی بر این عقیده است که حق قانون‌گذاری در انحصار خداوند است و اعلامیه حقوق بشر که از خرد خودبنیاد انسان مدرن برآمده است، نمی‌تواند انتظار بشریت را برآورد. منظر چهارم، با تأکید بر نقد منطق تجدد، آن را ناتوان در ارائه چنین حقوقی می‌پندارد.

واژگان کلیدی: اعلامیه جهانی حقوق بشر، تجدد، پساتجدد، حقوق طبیعی، حقوق پوزیتیویستی، حقوق فطری.

مقدمه

صدور اعلامیه حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ میلادی از سوی سازمان ملل متحد، تنها سه سال پس از پایان جنگ جهانی دوم، ضرورتی گریزناپذیر برای جهان غرب قلمداد می‌شد. پس از آشوبی که از درون جهان غرب آغاز شد و سراسر دنیا را آشفته ساخت، سخن گفتن از آزادی و نیز برابری انسان‌ها از حیث نژاد، جنسیت، حقوق، مذهب و نظایر آن، فرشته نجاتی را برای مردم جهان متجلی می‌کرد که نمادش، اعلامیه جهانی حقوق بشر بود. اما پس از گذشت بیش از شش دهه از صدور این اعلامیه، به دلایل مختلف در مفاد این اعلامیه تشکیک شده است. در میان این دلایل، دو دلیل از بقیه مهم‌تر است:

- ۱- وجود جنگ‌ها، اغتشاشات و نابسامانی‌هایی که هنوز در سراسر جهان وجود دارد؛ چنان که رایبسون، کمیسر سازمان ملل متحد در امور مربوط به حقوق بشر، در پنجاهمین سالگرد صدور این اعلامیه گفته است: «در این پنجاهمین سالگرد، موردی برای جشن گرفتن، تبریک گفتن و خوشحالی کردن وجود ندارد. ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که طی این پنجاه سال فعالیت در زمینه حقوق بشر، دستاورد قابل توجهی در کم کردن موارد نقض حقوق بشر داشته‌ایم...» (موحد، ۱۳۸۱: ۴۵).
 - ۲- وجود نقدهای متنوع بر مفاد اعلامیه مذکور که اغلب معطوف به خاستگاه‌های نظری، فلسفی و انسان‌شناسانه آن می‌باشد. ناسازگاری مفاد این اعلامیه با قواعد و فرهنگ‌های غیرغربی و بعضاً غیرسرمایه‌داری، در ابتدا خود را در تقابل‌هایی نشان داد که در سطح قواعد و قوانین شکل می‌گرفتند. اما به تدریج، نقدها و پرسش‌ها، متوجه مبانی و خاستگاه‌هایی شد که این اعلامیه، مبتنی بر آنهاست. در این مقاله، بر همین انتقادات تکیه شده و به شناسایی چهار منظر انتقادی در نقد اعلامیه جهانی حقوق بشر پرداخت شده است. لازم به ذکر است که این مقاله، صرفاً در مقام «شناسایی» این منظرهای انتقادی است و داوری در مورد آنها را به مجال دیگری وامی‌گذارد.
- می‌دانیم که هر نظام حقوقی، مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای دارد که دامنه و قلمرو حقوق

و تکالیف بر اساس آن‌ها تعریف می‌شود. ما در نقد اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز با یک نظام حقوقی مواجه هستیم که مبتنی بر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی خاص خود است. از این رو، منظرهای انتقادی پیش‌گفته نسبت به اعلامیه جهانی حقوق بشر، معطوف این نظام حقوقی و به طریق اولی، معطوف به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن است. این نظام حقوقی، به طور کلی، همان نظام حقوقی است که در دوره تجدد شکل گرفته و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاص خود را دارد و برخی منظرهای انتقادی به اعلامیه مذکور، متعلق به حوزه‌های فکری غیرتجددی با هستی‌شناسی و انسان‌شناسی غیرتجددی است. با این همه، گاهی نظام اعلامیه جهانی حقوق بشر، از منظری خاص‌تر و از جهت تعلق آن به نظام سرمایه‌داری مورد انتقاد قرار گرفته و برخی از رویکردهای انتقادی به اعلامیه، سر در آبخورهای فکری مدرن، اما مخالف با سرمایه‌داری مانند سوسیالیسم دارند. از این رو در این مقاله، بر انسان‌شناسی فلسفی تجدد و فکر حقوقی برآمده از آن (نظیر حقوق طبیعی و حقوق قراردادی) تأکید می‌شود که اعلامیه‌های حقوقی عصر جدید، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر مبتنی بر آن هستند. در ادامه، به بررسی خاستگاه حقوق در تاریخ فلسفه غرب می‌پردازیم تا زمینه برای بررسی منظرهای انتقادی به اعلامیه جهانی حقوق بشر، بهتر فراهم شود.^۱

برداشت یونانی از حق

باور سوفسطایی درباره مبانی حقوق، باوری نسبی است. سوفسطایی‌ها در مورد هر امر ثابتی، مناقشه می‌کردند: «حقیقت، وجود ندارد؛ اگر وجود داشته باشد، به دست نمی‌آید و اگر حاصل شود، قابل بیان نیست». بر مبنای این باور معرفت‌شناختی که گرگیاس مبلغ اصلی آن است، حقوق در این نظام شناختی، به ناچار، از هر مبنای ثابتی گزیران است و کاملاً به برداشت شخصی افراد وابسته است. حق، آن چیزی است که هر کس، بنا به توانایی‌اش، بتواند آن را اثبات و دیگران را در باور به آن قانع کند.

در مقابل، در میان فلاسفه‌ای مانند سقراط، افلاطون و ارسطو، دیدگاه حقوق طبیعی غلبه دارد؛ هرچند که تفاسیر کم و بیش متفاوتی از آن دیده می‌شود. البته اگر باور فیثاغورث به این که

۱ - ما در این نوشتار سعی داریم بررسی تحولات مبانی حقوق در تاریخ فلسفی غرب را با عطف به نظام‌های «معرفتی» که در فیلسوفان مهم این اعصار نمودار شده است، از نظر بگذرانیم.

«جهان، دارای نظم طبیعی است و از روابط ریاضی تبعیت می‌کند» را بپذیریم، در آن صورت می‌توانیم منشأ حقوق طبیعی را در فکر او دنبال کنیم (دانش پژوه، ۱۳۸۵: ۴۴).

افلاطون، مدینه فاضله را با پیوند سعادت فرد با جامعه، مطابق با الگوی سه جزئی نفس آدمی بنا می‌کند: طبیعت نفس آدمی، الگویی است که حقوق شهروندان مبتنی بر آن است. جایگاه حاکم، مطابق با جزء عقلانی نفس؛ موقعیت نظامیان، هماهنگ با جزء اراده و غضب^۱ و در نهایت، مرتبه پیشه‌وران، مطابق با جزء میل و خواهش (شهوت)^۲ تعیین می‌شود و هر کدام بر این مبنا، صاحب یک حق خاص می‌شوند. آنچه انسان‌شناسی افلاطون را از سופسطایان متمایز می‌سازد این است که این الگو بر اساس عالم مُثل بنا شده که همواره مقدم بر حیات انسان است. نتیجه این که مدینه فاضله افلاطون و حقوق شهروندان، بر اساس اصول حقوق طبیعی و ملهم از طبیعت که خود تصویری از مُثل است، تعیین می‌شود (دانش پژوه، ۱۳۸۵: ۴۵).

ارسطو نیز از حقوق طبیعی، به عنوان معیار حقوق و امتیازات اجتماعی یاد می‌کند. از نظر ارسطو «اگر طبیعت را مطالعه کنیم، می‌بینیم در طبیعت، افراد زیادی وجود دارند که برای بردگی آفریده شده‌اند.... طبیعت، همیشه خواسته [است] که بدن‌های بردگان و آزادگان را از یکدیگر متفاوت سازد؛ بدن‌های بردگان را برای انجام وظایف پست زندگی، نیرومند ساخته است، اما بدن‌های آزادگان را اگر چه برای اینگونه پیشه‌ها ناتوان کرده، در عوض، شایسته زندگی اجتماعی آفریده است. پس ثابت شد که به حکم طبیعت، برخی از آدمیان، آزاد و گروهی دیگر بنده‌اند. بندگی برای آنها هم سودمند است و هم روا» (دانش پژوه، ۱۳۸۵: ۴۶).

ارسطو اگر چه مُثل متعالی افلاطونی را رد می‌کند، اما طبیعت و الهام از آن را مبنای حقوق انسانی قرار می‌دهد. البته دلیل روشن‌تر و شرح کامل‌تری از ابتدای فلاسفه یونان بر حقوق طبیعی را می‌توان در آرای سیسرون^۳ جستجو کرد: «در دنیا، قانونی طبیعی، معقول و موافق طبیعت و منطبق با عقل سلیم وجود دارد که در سرشت هر یک از ما موجود است و دائمی و تغییرناپذیر و

۱- غضب تمام انگیزه‌ها، امیال یا احساساتی است که متوجه دفع و طرد امور ناخوشایند و ناسازگار با نفس است.

۲- شهوت و غضب دو اصطلاح اخلاقی هستند که شهوت تمام انگیزه‌ها و امیالی است که متوجه تمام امور سازگار یا مفید برای نفس انسانی می‌باشد.

۳- گاهی سیسرون به عنوان بنیان‌گذار حقوق طبیعی معرفی شده است (مردیها، ۱۳۸۷: ۲۲۹).

سرمدی است. هیچکس اجازه ندارد این قانون را نقض کند و نیازی به تفسیر هم ندارد. قواعد این حقوق، همه وقت و همه جا قابل اجرا است و در آتن و روم یکسان است. در فردا جز امروز نخواهد بود. برای همه ملل یکسان است، ثابت و سرمدی است و بر همه ملت‌ها، در همه ازمه تسلط دارد... این قانون کجاست؟ این قانون در جلو دیدگاه هر کسی در کتاب بزرگ عالم در الواح طبیعت نگاشته شده، کسی که از این قانون اطاعت نکند از خویشتن خویش می‌گذرد و طبیعت انسانی را از نظر دور می‌دارد» (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

پایه حقوق در عالم مسیحی

تأثیر نظام فلسفی یونان بر مسیحیت را می‌توان در تلاش‌هایی جست و جو کرد که به منظور هماهنگ‌سازی نظام معرفتی و کلامی این دو با هم صورت گرفت. مجادلات گسترده و طولانی که در نتیجه این تلاش‌ها پدید آمد، بر ماهیت و مبانی نظام حقوقی نیز تأثیرگذار بود. در واقع، دو نظام حقوقی متفاوت یعنی نظام حقوق طبیعی یونانی و نظام حقوق الهی مسیحی رودرروی یکدیگر قرار گرفتند که اختلافشان، ریشه در اختلاف ایمان و عقل یا دین و فلسفه داشت. کارهای سنت آگوستین و توماس آکوینی، بیانگر تلاش آشتی‌جویانه برای تأویل حقوق الهی و حقوق طبیعی است که به موازات کوشش‌های معرفت‌شناختی در تفسیر نسبت عقل و ایمان صورت گرفته بود. «عقیده سنت آگوستین در توجیه این هماهنگی این است که خداوند علاوه بر اراده‌اش که در کتب دینی بیان شده، در نظام دادن به امور از عقل خود که حاکم بر جهان هستی می‌باشد نیز استفاده کرده است. وی در زمینه حقوق طبیعی، معتقد است که خداوند به انسان، عقل و دل و روحی عطا کرده است که می‌تواند به کمک آن‌ها قانون طبیعی را کشف کند و اختلاف قوانین موجود در شرایط مختلف زمانی و مکانی را نیز از طریق تنوع شیوه‌های عقل بشری در استنتاج قانون الهی و قانون طبیعی توجیه می‌کند... و سنت توماس نیز بر اساس تعالیم آلبرت، فلسفه ارسطو را در حوزه‌های مسیحیت وارد ساخت و روشی را که یونانیان برای استنباط قوانین عالم هستی به کار می‌بردند، مجاز دانست. سنت توماس، موفق شد با استفاد از فلسفه، راه را برای حقوق غیرمسیحی در کشورهای مسیحی بگشاید و به این ترتیب، وسیله‌ای برای احیای حقوق روم و فلسفه یونان قدیم در اروپای قرن ۱۴ به بعد فراهم آورد» (دانش‌پژوه، ۱۳۸۵: ۴۸).

تعالیم الهیاتی توماس آکوینی که مبتنی بر کلام طبیعی است، زمینه‌ساز تلاش گسترده‌ای برای آشتی دادن میان عقل یونانی و ایمان مسیحی شد و دستاورد آن در حوزه حقوقی این بود که

مطابق آموزه‌های کلامی تومیستی، حقوق طبیعی در راستای حقوق الهی قرار گرفت و بدین ترتیب، راه برای رفع تناقض آن‌ها فراهم شد.

عصر تجدد: راهی به تغییر ماهوی حقوق انسان

تلاش برای کنار نهادن نظام الهیاتی قرون وسطایی، از دورهٔ رنسانس آغاز شد و در عصر روشنگری به اوج خود رسید. در جریان این تلاش‌ها، مبنای حقوق که در نظام نوافلاطونی^۱ حاکم بر الهیات مسیحی قرن چهاردهم میلادی و در قالب نظام کلیسایی، به امور ماورایی ارجاع داده می‌شد، متحول شد و همین دگرگونی، زایندهٔ فکر تجدد بود که هم‌راستا با آن، خواهان رسیدن به امری ثابت، قابل تعریف، ملموس و البته زمینی بود. بر مبنای این تحول تدریجی تازه، انسان‌ها باید برابر انگاشته می‌شدند و از شر نگاه برتری جویانهٔ مسیحی رهانیده می‌شدند. این تغییر در نظام حقوقی، نیازمند دگرگونی معرفتی و تفسیر جدیدی از عالم و آدم بود که صورت‌بندی آن را فیلسوفان این دوره بر عهده داشتند. متفکران این دوره، غایت‌اندیشی را کنار نهاده و در تفسیر عمل انسان، به عواطف و امیالش توجه کردند و همین تکیه بر عواطف، معیار سنجش قوانین طبیعی نیز شد (راعی، ۱۳۸۴: ۴۹).

چنین رویکرد متجددانه به «حقوق طبیعی» را در دوره‌های نخست، فیلسوفانی نظیر لاک و روسو نمایندگی می‌کردند (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۲۲). لاک اگرچه همچنان قائل به حقوق طبیعی بود، اما تفسیرش از آن، متفاوت از آن چیزی بود که در فکر پیشاتجدد ارایه شده بود. مایکل فریدن معتقد است «سنت‌گرایی لاک در دیدگاهش نسبت به قانون طبیعت به عنوان خواست و تدبیر خداوند برای انسان نهفته است. از این رو وظیفه انسان نسبت به خدا این است که قصد و نیت را دریابد و در این راه هم کتاب مقدس و هم منطق می‌توانند راهنمایش باشند. [و از سویی] او با کشف معاشرت‌پذیری و انسی خاص در مردم، مدعی شد که در نظام طبیعت، همه انسان‌ها به طور یکسان عقلانی، دارای صلاحیت عمل و خلاقیت‌اند، و از این رو نظریه متداول و غالب حق الهی شاهان را به چالش می‌گیرند. بنابراین، لاک حقوق طبیعی را مشتق و برگرفته از قانون طبیعت تلقی می‌کرد. قانون طبیعت و قانون عقل، عنصر آزاد و فکور را به سوی نفع واقعی‌اش

۱ - اندیشه فلسفی غالب در قرون وسطی در قرن سیزدهم را به دلیل حضور آکوینی، همراه با غلبه تفکر ارسطویی می‌دانند و در قرن چهاردهم با رواج تفکرات نوافلاطونی اکهارت، تفکر نوافلاطونی تسلط بیشتری داشته است.

رهنمون می‌شدند» (فریدن، ۱۳۸۲: ۲۱).

روسو اگرچه با تقدم آزادی بر حقوق سعی داشت که «از نظریه حقوق طبیعی فراتر رود و جنبه‌های معنوی سیاست را مبنای استدلال خود قرار دهد، معذلک، یکی از مبلغین این آموزه در انقلاب‌های امریکا و فرانسه به شمار می‌رود. عقیده روسو دایر بر این است که احساسات و زندگی بی‌آلایش و حتی سادگی و جهالت مردم، وسیله تشخیص فضیلت است و حملات او علیه رسوم و عادات مخرب و نامطلوب، کمک شایانی به تلفیق اصول اخلاقی و روش زندگی افراد طبقه متوسط با حقوق طبیعی کرده است. روسو با بیان این جمله در آغاز کتاب «فرار داد اجتماعی» که بشر آزاد به دنیا آمده است، طبیعی، فطری و عمومی بودن این حق را تأیید می‌کند» (ابوسعیدی، ۱۳۴۳: ۲۹).^۱

تلاش‌های این فیلسوفان، بیانگر دیدگاهی است که در دوره رنسانس غالب بود. اندیشه بازگشت به یونان، در قرون پانزده و شانزده میلادی که گویا مناقشه میان ایمان و عقل و حقوق الهی و حقوق طبیعی، پاسخی قانع‌کننده نیافته بود، همچون راه فراری برای گریز از عقب‌ماندگی‌های قرون وسطی و دوره‌ای که فکر کلیسا غلبه داشت، پنداشته می‌شد. در این مرحله از تجدد، مسئله اصلی، حل چنین مناقشه‌ای است که به دلیل تحولات تمدنی، دیگر همانند عصر مسیحیت و دوره غلبه فکری سنت توماس، به آسانی قابل حل شدن نبود. خواست عمومی در این دوره، رهایی از سلطه کلیسا و رسیدن به آزادی و برابری است. فیلسوفان این دوره، بالاخص فیلسوفان فوق‌الذکر، اندیشمندانی با علایق انسانی بودند که می‌کوشیدند برای رهایی از توحش‌هایی که در قرون وسطی صورت گرفته بود - و آن را حاصل سلطه کلیسا می‌دانستند - راهی بیابند.

به نظر می‌رسد نقصان معرفتی اندیشه تجدد که هنوز آن را کاملاً از نظام معرفتی و انسان‌شناسی ماقبل خودش جدا نساخته بود، در فکر کانت تکمیل شد. نظام معرفتی لاک، روسو، لایبنیتس و اسپینوزا، به رغم تفاوت‌هایی که داشتند، هنوز خرد انسانی را چنان توانا نساخته بودند که بتواند برای خویشتن جدای از هر امر دیگری - خواه طبیعی و خواه الهی - تصمیم بگیرد و دامنه حقوقش را تعیین نماید. در فلسفه کانت است که جهان و طبیعت، همچون ماده خامی تصور می‌شود که به وسیله انسان صورت‌بندی می‌شود و نظم آن، بایستی توسط انسان تعیین

۱ - فلسفه حقوق طبیعی در قرن بیستم در آراء افرادی مانند لئو اشتروس سعی می‌کند دوباره احیا شود.

گردد (کچویان، ۱۳۸۲). بنابر چنین توجیه معرفتی، انسان تنها به واسطه خودش، محدود و مقید می‌شود: «در این آموزه، متافیزیک در دایره شناخت انسانی قرار نمی‌گیرد، بنابراین، نباید یا نمی‌تواند در تعریف حق دخالت کند» (راعی، ۱۳۸۴: ۴۲).

از سوی دیگر در اندیشه کانت است که «با طرح ایده بشریت، که در برگیرنده حق برای هر فرد انسانی است، زمینه فلسفی برای ایجاد یک جامعه مدنی جهانی فراهم می‌شود که در آن، حقوق بشر، همگانی است» (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۰). این آموزه‌های معرفتی کانت که هسته مرکزی اندیشه روشنگری است، از یک سو در ایده آلیسم آلمانی فیخته و هگل پیگیری می‌شود و از سوی دیگر در قرن نوزدهم میلادی، در پیوند با منفعت/ سودگرایی در بنتام و میل، راه خود را باز می‌کند. ره‌آورد آموزه کانت برای قرن نوزدهم میلادی، مبانی معرفتی و انسان‌شناسانه‌ای است که در آن، انسان برای تعیین حقوق خویش، دیگر حتی نیازمند تقید به طبیعت که تا قبل از این، مورد توجه بوده است، نیز نمی‌باشد. این اندیشه، نوعی بنیان معرفتی را فراهم می‌کند که خود را در رویکرد پوزیتیویستی علم حقوق نشان می‌دهد. «از دیدگاه پوزیتیویسم، قانون عبارت است از: محصول عامدانه مبتنی بر دانش تجربی در خصوص نتایجی که این قانون می‌تواند در جهت نیل به اهداف انسانی مطلوب داشته باشد» (هایک، ۱۳۸۰: ۴۶).

شاخه‌های مختلف پوزیتیویسم حقوقی به رغم تفاوت‌هایی که دارند، همگی در نقد حقوق طبیعی متفق‌القول‌اند (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۱۹۱)^۱ و «مهمترین شکاف میان ناتورالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها عبارت است از باور یا عدم باور به مبنایی مستقل از میل و صواب‌دید انسان در تصدیق حقوق بشر» (مردیها، ۱۳۸۷: ۳۱۲). ایده‌های حقوقی پوزیتیویستی در آثار متفکرانی نظیر بنتام، میل، کنت، جیمز، و گاهی نیز در آرای راولز، هایک و نوزیک قابل شناسایی است (مردیها، ۱۳۸۷: ۳۱۲ و فریدن، ۱۳۸۲ و منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴).

۱ - منصوری لاریجانی در آنجا چنین می‌گوید: «مکاتب مختلفی در پوزیتیویسم به معنای عام قرار می‌گیرند شامل: فایده‌گرایی، تاریخی، حقوق آزاد و حقوق مارکسیستی، حقوق طبیعی را محکوم می‌کنند و قواعد حقوقی را یا بر مبنای پدیده‌های اجتماعی تفسیر می‌کنند، یا وجدان قاضی را مبنای قرار می‌دهند و یا عرف و عادت یا فایده‌گرایی را مبنای حقوق دانسته‌اند و یا با مبنای قرار دادن اقتصاد، هر گونه نظام حقوقی مستقل را نفی کرده‌اند.» (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۱۹۱) و مردیها در (۱۳۷۸) مکتب پوزیتیویست حقوقی را با آراء هایک و نوزیک و راولز پیوند می‌دهد.

بتنام، حقوق طبیعی را لفاظی‌های پوچ و باطل معرفی کرد: «او تا آنجا ادامه داد که میان تخیل بد حقوق طبیعی و تخیل خوب حقوق قانونی، تفاوت قائل شد و تخیل دومی را برای استدلال بشر لازم دانست. بتنام، به عنوان یک قانون‌مدار پیرو مکتب پوزیتیویسم [حقوقی]، حقوق، به معنای عام را به عنوان یک ابداع انسانی و عقلانی تلقی می‌کرد که برای زندگی اجتماعی و سیاسی لازم است. به اعتقاد وی، از قوانین واقعی، حقوق واقعی حاصل می‌شود و از قوانین تخیلی و قوانین طبیعت، حقوق تخیلی پدید می‌آید» (فریدن، ۱۳۸۲: ۲۶).

در آرای میل نیز خیری از حقوق طبیعی و تحدید دامنه حقوق انسانی توسط طبیعت دیده نمی‌شود. از این رو، وی در تلاش برای حل معضله میان فردگرایی لیبرالیستی و دموکراسی، متوسل به دو حوزه حقوق خصوصی و حقوق عمومی می‌شود و در تعیین محدوده هر یک از این دو، بنا را بر «اصل ضرر» می‌گذارد که همو نیز برای وی مبنای حقوق است؛ اصل ضرر، توضیحی ساده دارد: «انسان تا جایی آزاد است که به دیگران ضرری نرساند» (لوین، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۵۲).

در تعیین خاستگاه فلسفی حقوق بشر غربی، آن چنان که در اعلامیه حقوق بشر و اسناد آن آمده است، ابهاماتی وجود دارد (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۳ و مردیها، ۱۳۸۷: ۲۹۸). برخی صاحب‌نظران، حقوق بشر را مبتنی بر حقوق طبیعی می‌دانند و به عنوان مثال، لاک را پدر معنوی اندیشه حقوق بشر در دوران جدید تلقی کرده و سابقه آن را به حقوق یونانی، رومی و رومی و یا ادیان الهی برمی‌گردانند (نگاه کنید به: جاوید، ۱۳۸۶ و کاتوزیان، ۱۳۸۶). برخی دیگر جنس فلسفی حقوق بشر [به معنای پیشگفته] را در نقادی حقوق طبیعی تعیین کرده و آن را محصول پوزیتیویسم حقوقی می‌دانند که بر عقل انسان متمدن و قراردادهايش بنا شده است (مردیها، ۱۳۸۷).

به نظر می‌رسد که این تفاوت در دیدگاه‌ها، ناشی از تمایزی نابجا است که دیدگاه‌های حقوقی فیلسوفان متجدد را از الزامات معرفتی اندیشه‌شان جدا می‌کند. با این همه، در این مقاله، اعلامیه جهانی حقوق بشر، به رغم آنچه شهرت یافته، محصول بافت نظام معرفتی دانسته می‌شود که پیشتر به آن اشاره شد؛ هرچند به دنبال تعیین جنس واقعی فلسفی حقوق بشر و داوری در این مورد نیستیم و به تسامح، هر دو مکتب را به عنوان مبنای اعلامیه، «فرض» می‌کنیم. آنچه در هر دو رویکرد اهمیت دارد و مشترک است، ادعای عام بودن، استقلال از دین خاص، اتکا بر برداشت عقلانی و بشری گسسته از ماوراء برای تعریف حقوق، برابری انسان‌ها و اعتقاد به آزادی فردی است که بدان‌ها خواهیم پرداخت.

منظر انتقادی اول: حقوق بشر، ابزار توسعه نظام سرمایه‌داری است

در اینجا لازم است بین دو مقوله تمایز نهاده شود. نخست، تمایز بین تجدد و نظام سرمایه‌داری است. لیبرالیسم و سوسیالیسم، دو نظام عمده عقیدتی - سیاسی در دوره تجددند، هرچند که نظام‌های دیگری نظیر فاشیسم، محافظه‌کاری، رمانتیسم، آنارشیسم و نظایر آن نیز وجود دارند. تصور عمومی بر این است که فکر لیبرالیسم با اقتضانات سرمایه‌داری هماهنگ‌تر است و ایده سوسیالیسم با اصول کمونیستی سازگارتر. در این مقاله، به رغم تفاوت‌های مابین نظام‌های عقیدتی - سیاسی در غرب، به تسامح، همگی ذیل اندیشه تجدد تعریف می‌شود.

دوم، تمایزی است که مارکسیست‌ها، بین مبانی حقوق بشر (و اعلامیه جهانی آن) از یکسو و اقتضانات نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم از سوی دیگر برقرار می‌کنند. این ارتباط بنا به ابهام مذکور در مبانی فلسفه حقوق، می‌تواند به دو صورت بیان شود. اگر پشتوانه نظری لیبرالیسم را به لاک و روسو و دیگر همفکران‌شان بازگردانیم، باید به حقوق طبیعی نیز قائل شویم. از این رو حقوق طبیعی و سلب نشدنی، به همراه اعتقاد به ارزش برابر همه انسان‌ها، استقلال اراده فرد، عقلانیت و نیک‌نهادی انسان و ... از خصایص لیبرالیسم محسوب می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۰؛ به نقل از زائری، ۱۳۸۴).

اما از سوی دیگر اندرو لوین که از منتقدین لیبرال دموکراسی است، مکتب حقوق طبیعی [حقوق غیر قابل انتقال] را در تناقض با منطق درونی لیبرالیسم می‌داند و نقش آن را نقش یک اصلاح‌گر درون سیستمی می‌داند که با تکیه بر فردگرایی، به حقوق دیگران توجهی نمی‌کند. «لیبرال دموکرات‌ها که معتقد به تلقی‌ای از انسان هستند که مطابق آن، انسان موجودی متکاثر و خودخواه معقول است و بنابراین، حداقل به لحاظ تمایل، معتقد به فردگرایی هستند، به مفهوم حقوق بشر نیاز دارند تا انسان آزاد و منفعت‌جو را از خودش نجات دهند و بدین وسیله کرامت انسانی را حفظ و ترغیب کنند. محتمل است که یک جامعه آزاد مرکب از افراد خودمختار و معقول اقتصادی، جامعه‌ای از اشیاء، جامعه‌ای از ابزارها شود؛ تجمعی از افراد اتمی که برایشان هر چیزی و هر کسی فقط ابزار است. مطالبه حقوق، یعنی مطالبه حقوق بشر غیرقابل انتقال، با این احتمال مقابله می‌کند، حتی اگر لیبرال دموکرات‌ها در مطالبه حقوق بشر، یعنی حقوق بشر غیرقابل انتقال، به طور مطلق ناهمساز نباشند، با این عمل خود، آن‌ها عملاً از محدوده نظریه محوری خود [اصالت منفعت فردی] تجاوز کرده‌اند تا آن را تصحیح کنند و بدین واسطه، جاذبه

ارزشی آن را حفظ کنند» (لوین، ۱۳۸۰: ۱۷۲). به نظر می‌رسد که این تفاوت، ناشی از تطورات لیبرالیسم و به تبع آن نظام سرمایه‌داری باشد.

با این همه، آنچه رویکرد مارکسیستی متعّرض آن است، چیزی ورای این تمایزات است. «در منظومه فلاسفه حقوق کشورهای سوسیالیستی... حقوق چیزی جز اراده دولت نیست و روزی که دولت از بین برود، حقوق نیز از بین می‌رود. در واقع حقوق، چیزی جز اراده دولت نیست و در مقابل آن، حقوق دیگری به نام حقوق اجتماعی و یا حقوق ناشی از عرف و عادت و غیر از آن وجود ندارد. از نظر مارکسیسم، حقوق به صورت قانون یا عرف، محصول اراده طبقه خاص حاکم است که بر دیگران تحمیل می‌شود و برای اصلاح جامعه، تنها لغو مالکیت کافی نیست، بلکه دولت و حقوق نیز باید به تدریج از جامعه محو شوند. زیرا دولت، حقوق و مسائل اخلاقی را فقط برای اقلیتی که می‌خواهند بر اکثریت حکومت کنند، خلق می‌کند؛ اما وقتی که قدرت در اختیار اکثریت باشد، هیچ نیازی به دولت یا حقوق نیست، چون اکثریت از عهده اداره اقلیت بر می‌آیند. مارکس در این زمینه می‌گوید: حقوق مانند دین در تاریخ جای مستقلی ندارد و برخلاف نظر حقوقدانان بورژوا که آن را پدیده‌ای مستقل می‌دانند، ارزش آن را ندارد که در رأس مطالعه قرار گیرد، بلکه بر عکس؛ پدیده‌ای است وابسته به شرایط تولید» (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۱۸۷).

مارکسیست‌ها، اولاً حقوق را بر حسب منطق و رأی خود، مشروط به شرایط تاریخی دانسته و در مورد حقوق مطرح در تجدد، آن را بر ساخته بورژوازی و متجلی در دولت می‌دانند و در ثانی، آن را پدیده‌ای متعلق به نظام سرمایه‌داری می‌دانند که با از بین رفتن این نظام، نیاز به حقوق نیز از میان می‌رود. با این تفاسیر به نظر می‌رسد نقد مارکسیست‌ها به حقوق بشر متوجه دو نکته است: نخست، نقد فردگرایی است که نقطه آغاز لیبرالیسم است و دوم این که حقوق بشر را سازه‌ای ایدئولوژیک از سوی نظام سرمایه‌داری (بورژوازی) می‌دانند. «مارکسیست‌ها به تأثیر از مارکس، حقوق بشر را ابزاری برای جهانی کردن ارزش‌های سرمایه‌داری و نادیده گرفتن مسئولیت‌های اجتماعی تلقی می‌کنند. از نظرگاه مارکسیست‌ها دولت هیچ‌گاه بی‌طرف نیست، نه دولت سوسیالیستی و نه دولت کاپیتالیستی. دولت سوسیالیستی، خیر جامعه را دنبال می‌کند و حقوق و آزادی‌های فردی، نباید مانعی در این راه به وجود آورد. لنین، آزادی بیان را دسیسه‌ای برای در اختیار گرفتن ابزار تبلیغات از سوی سرمایه‌داران توصیف می‌کرد و می‌گفت که کاپیتالیست‌ها از شعار آزادی، جز این نمی‌خواهند که داراها را دارا تر و نادارها را نادارتر کنند... [به اعتقاد

مارکسیست‌های متأخر[ساختار حقوق بشر، ثمره و برآمده از مفهوم لیبرال قانون است که بی‌طرفی و عنیت و عقلانیت را عناصر اصلی آن می‌داند. به اعتقاد آنها نباید گول بی‌طرفی ظاهر قانون را خورد» (موحد، ۱۳۸۱: ۴۱۳).^۱

منظر انتقادی دوم: حقوق جهانشمول، افسانه است

فلسفه حقوق نسبت به دیگر حوزه‌های نظری مانند جامعه‌شناسی، علم، هنر، ادبیات و الهیات، قدری دیرتر، درگیر نقدهای پساتجددی شده است. پساتجدد، تلقی خاص خود را از «خود»^۲ پیش می‌نهد و وجود هرگونه ذاتیتی برای انسان را نفی می‌کند؛ سوژه، اصالتی ندارد و اساساً محصول زمینه‌های اجتماعی، گفتمان‌های فکری که برساخته قدرت‌اند و بسترهای فرهنگی قلمداد می‌شود. برخی انتقادات پست‌مدرن‌ها از فلسفه حقوق بشر تجدیدی، در نقد حقوق طبیعی است که با نقدهای پوزیتیویست‌ها مشترک است و برخی دیگر متوجه ناکارآمدی‌های حقوق بشر در عرصه عمل و نداشتن ضمانت اخلاقی برای اجرای آنهاست. برخی از این انتقادات که با جهت‌گیری این مقاله تناسب بیشتری دارد، در ادامه خواهد آمد.

گفته شد که یکی از وجوهی که حقوق بشر بر آن تأکید دارد، ادعای «جهانشمول بودن» است. هم کسانی که به حقوق طبیعی باور دارند و هم گروهی که به حقوق پوزیتیویستی معتقدند، هر دو، حقوق بشر را پدیده‌ای فراگیر می‌دانند. اگر آن‌گونه که لیوتار گفته است، مهمترین خصیصه پست‌مدرنیسم را باور به «فروپاشی غرب کلان و فلسفه مدرن آن، با بی‌اعتقادی و عدم ایمان به فراروایت‌ها» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۵۴) بدانیم، در آن صورت، مبانی فلسفی و انسان‌شناسی حقوق بشر مدرن با چالشی جدی روبرو خواهد شد. در شرایط پست‌مدرن، هیچ روایت عام و جهانشمولی وجود ندارد. نه تنها فرهنگ‌ها و جوامع متفاوت‌اند، بلکه انسان‌ها نیز متفاوت‌اند و هرگونه مبانی مشترک و کلان طبیعی یا قراردادی و عقلی، در تعیین حقوق انسان‌ها، اعتبار خود را از دست می‌دهد. از این منظر تازه، حقوق بشر، به معنای وجود حقوق کلی، عام، جهانشمول و

۱ - لوکس در مقاله‌ای استدلال می‌کند که مارکسیست‌های ارتودوکس اگر به حقوق بشر [غربی] قائل باشند، با اصول مارکسیستی مبنی بر مبارزه طبقاتی به معارضت برخاسته‌اند و در عوض بنیاد حمایت از حقوق بشر را مبتنی بر جنبش‌های کارگری و شورش‌های انقلابی قرار می‌دهد (لوکس، ۱۹۸۱: ۳۴۴).

فرافرنگی، به طور کلی، معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد. فکر پست‌مدرن، چند اصل انتقادی در مورد مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر و اساساً هرگونه مدعای «حقوق بشر»ی پیش می‌نهد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱- خود-معیاری انسان‌شناسی تجدد

غیریت‌سازی، پنهان یا آشکار، اصل موضوعه فکر تجدد است. «عمده انتقادات متفکران پساتجدد به انسان‌شناسی حقوقی تجدد، ناظر به غیریت‌سازی عصر تجدد است که در آن انسان متجدد، نیازی به بازشناسی و حتی شناخت خود نمی‌بیند و در عوض با معیارهای خودساخته، به مطالعه سایر مردمان و تعمیم نگاه خود می‌پردازد» (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۵). پساتجددگرایان مدعی‌اند که سازه حقوق بشر بر نحوی انسان‌شناسی استوار است که بر مبنای آن، بشر متجدد غربی، خود را معیار «انسان نوعی» قرار داد و دیگر انبای بشر را بر مبنای این ملاک سنجید. عام‌پنداری این سازه متجددانه، در فکر پست‌مدرن رد می‌شود، زیرا انسان پساتجددی، نه انسانی تک‌قابلی، بلکه انسانی چندپاره است که نمی‌تواند موضوع معرفتی خاص قرار گیرد و بر همین اساس، حقوق خاصی را نمی‌توان برای آن وضع کرد، چه رسد به این که این حقوق قابل تعمیم به همه انبای بشر باشد. انسان‌ها متنوع‌اند و لذا نظام‌های حقوقی نیز متنوع بوده و همگی به یک اندازه، معتبرند. هیچ دلیلی برای برتری یک نظام حقوقی بر نظام حقوقی دیگر وجود ندارد، البته اگر که بتوان از یک «نظام حقوقی» سخن گفت، زیرا هرگونه بحث از «نظام» در معرفت‌شناسی پست‌مدرن، ناممکن است.

۲- انکار باور به ضرورت و استنباط حقوق مشترک برای تمامی انسان‌ها

گزاره «انسان، ذاتاً مدنی بالطبع است»، باوری ارسطویی در نظام حقوق طبیعی است که به رغم تحولش در فکر تجدد، همچنان گزاره‌ای اساسی در نظام حقوقی مدرن است. اگرچه در نظام حقوقی پوزیتیویستی، طبیعی بودن این گزاره، مورد تردید قرار می‌گیرد، اما جای خود را به گزاره «انسان، ضرورتاً اجتماعی است» می‌دهد و «ضرورت» جای «طبیعت» را می‌گیرد؛ ضرورتی که به دلیل گریز از آشوب و بلوای مفروض در وضع طبیعی، یا به دلیل بهزیستی و تضمین امنیت، خود را به باوری بدیهی برای انسان متجدد تبدیل نمود و خود را در قرارداد اجتماعی یا قرارداد سیاسی و در شکل دولت نمودار می‌کند. به هر حال، این ضرورت، چه برخاسته از طبع

آدمی باشد و چه ضرورت عقلی، اشاره به این نکته دارد که «انسان، در جمع، قادر است که به حقوق خود دست یابد. برای تنظیم رابطه مردم و حفظ نظم در اجتماع، حقوق هرکس، امتیازهایی در برابر دیگران می‌شناسد و وظایف خاصی به او می‌بخشد...» (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۷).

اما منطبق پساتجدد بر این نکته تأکید دارد که «اساساً، اینکه بشر را دارای ذات بدانیم، مورد تردید است. به اعتقاد آنها اگر ذاتی هم باشد، مسلماً این ذات، «واحد» نخواهد بود. چرا که تفاوت دنیای حاضر، به خوبی حاکی از این فراق‌ها و فرق‌ها است. [از سویی] دولت پساتجددی نیز یک دولت با غایت بنای جامعه مدنی جهانی نیست، بلکه جامعه‌ای فدرالی با دولت‌های متفاوت است که از بنیاد با دولت-ملت [عصر تجدد] فاصله دارد. در این صورت، این که اساساً انسان را ذاتاً متمایل به جمع بدانیم و دوستدار یگانگی، مردود است» (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۷).

۳- دعوی جهانشمولی بر اساس روایتی خاص از عقلانیت

بر اساس آموزه روشنگری، عقل می‌تواند ادعای جهانشمولی داشته باشد. این نحو از عقلانیت، در حوزه تاریخ، پیشرفت، ترقی و تجدد را سرلوحه کار خود قرار می‌دهد. در عرصه علم، بر الگوی فیزیکی و سرمشق علم تجربی تأکید دارد و در حوزه حقوق نیز معتقد به کشف فلسفه جهانشمول حقوق بشر و دعوی همگانی کردن آن است. این روایت کلان از عقلانیت، قائل به هرچه عقلانی‌تر شدن جهان است. در عوض، پساتجددگرایان، وجود هر نوع روایت‌های کلان و فهم عام از عقلانیت را رد می‌کنند، اندیشه ترقی را به چالش می‌کشند و حجیت علم تجربی را رد می‌کنند. «طرح روشنگری را امروزه بسیاری به سخره می‌گیرند و آن را پدیدآورنده مدرنیته‌ای تلقی می‌کنند که پست‌مدرنیسم بر ضد آن طغیان کرده است. آثار کانت، نمونه این امید روشنگرانه است که عقل محض را که عموماً همه موجودات عاقل آن را دارا هستند، می‌توان به کار گرفت تا جامعه انسانی را به پیشرفت رساند. عقلانیت، دارایی افراد تلقی می‌شد و به این ترتیب آنان قادر بودند پیش از ورودشان به روابط اجتماعی به آن عمل کنند. به رغم آن خوشبینی که عقلانیت را کلاً درمان همه دردهای انسانی می‌دانست، یک مشکل عمده باقی می‌ماند. حتی با رشد علم مدرن، که تا حد زیادی ابزار عقلانیت محض روشنگری تلقی شده است، توافق میان جامعه‌ها و افراد در این مورد، که دقیقاً چه چیزی را همه اشخاص عاقل باید باور داشته باشند، حاصل نشده است» (تریگ، ۱۳۸۴: ۳۳۱). در چنین منظومه‌ای، ادعای عام بودن حقوق بشر نقض می‌شود. بر اساس این تفسیر از عقلانیت که از شرایط محلی فراتر نمی‌رود،

مفهوم حقوق انسانی هیچ کاربرستی نمی‌تواند داشته باشد.

۴- حقوق بشر به مثابه ابزار سلطه عصر تجدد

از اصولی که اندیشه تجدد از ابتدا در دفاع از انسان بر آن پای می‌فشرد، تأکید بر رهایی از سلطه و حاکمیت کلیسای قرون وسطی در تعیین حقوق انسان بود. انسان متجدد تلاش می‌کرد تا ثابت نماید که خودش، فارغ از هر حاکمیت و دستور الهی و ماورایی و با تکیه بر خرد بشری، توانایی تحدید حقوق خویش را دارد. حقوق انسان در عصر تجدد، یا با برداشت عقلانی از طبیعت و یا اتکا بر قرارداد عقلانی، توسط نهادهایی تعیین می‌شد که خود، برآمده از قرارداد اجتماعی بودند. دولت، دستگاه قضایی، نهاد قانونگذاری یا لویاتان (که برای تأمین امنیت یا برای کسب حداکثر سود، در نتیجه قرارداد اجتماعی شکل گرفتند)، جامعه بشری را ملزم به تبعیت از آرای حقوقی خود می‌کردند. «بنابراین در نگاه پساتجددی، یکی از پرسش‌های اساسی در فلسفه نهادها و ساختارهای اجتماعی تجدد، معطوف به «میزان» نقش آنها در هدایت، آموزش، مقید کردن و یا در بند کشیدن انسان‌ها است. در واقع، در عصر تجدد هرچند پای ساختاری چون کلیسا از دنیا و حتی از عرصه خصوصی مردم بیرون کشیده شد، اما در عمل، ساختارها و نهادهای مدنی به بهانه‌های مختلف از جمله امنیت با توسعه شبکه‌ای از مکانیسم‌ها بر روی جامعه، فرد را محبوس ساخته‌اند. در عصر جدید، با توسعه مفاهیمی چون حقوق بشر، دولت‌ها تصمیم گرفتند تا به جای تنبیه از حربه نظارت دقیق سود جویند» (جاوید، ۱۳۸۶: ۸۲).

چنین استدلال‌هایی نزد پساتجددگرایان، قابل تعمیم به نظام‌های بین‌الملل و حقوق بشر نیز هست. حقوق بشر بیش از آنکه قصد پاسداری از حقوق انسانی را داشته باشد، ابزار سلطه و کنترل نظام‌های جهانی غرب است. امروزه، قدرت‌های بزرگ، حقوق بشر را به ابزاری برای سلطه بر کشورهای مخالف خود قرار داده‌اند و به بهانه گسترش دموکراسی، بهبود وضعیت حقوق بشر یا اعتلای حقوق زنان و کودکان، به دیگر کشورها لشکرکشی می‌کنند و در ورای آن، اهداف اقتصادی و استعماری خود را دنبال می‌کنند.

۵- حقوق بشر به عنوان پدیده‌ای برآمده از فرهنگ غرب

پساتجددگرایان ادعا می‌کنند که حقوق بشر بیش از آنکه مبتنی بر مبانی فلسفی عامی باشد، زائیده فرهنگ غربی است که در مسیر تحولات فرهنگی غرب، صیقل خورده و به جزیی از

فرهنگ آن تبدیل شده است (جاوید، ۱۳۸۶: ۸۴). آن‌ها با این پیش‌فرض و با اعتقاد به تکثر فرهنگی و تنوع ارزشی در دنیای پساتجدد، حقوق بشر را مورد نقد قرار داده‌اند. داعیه حامیان حقوق بشر بر این است که باید گرایش تمدن‌ها و فرهنگ‌های بدوی و ماقبل‌تجدد به سمت تمدن و فرهنگی باشد که غرب زودتر از آنها بدان دست یافته‌است (مردیها، ۱۳۸۷: ۳۱۳). این فرهنگ‌ها باید در انطباق با فرهنگ غربی، در نظامی جهانی سهیم شوند و به نظام حقوقی برابر با تمدن غرب دست یابند. اما در شرایط پست مدرن، تکثر فرهنگی حاکم است و هیچ فرهنگی بر دیگر فرهنگ‌ها برتری ندارد. فرهنگ‌های ابتدایی، فرهنگ چینی، فرهنگ هندی، فرهنگ ایرانی و نظایر آن، در سپهر فکر پست مدرن، هر کدام به قدر خویش معتبر و قابل احترام‌اند. حقوق بشر، نه پدیده‌ای عام، بلکه بیشتر پدیده‌ای بومی - محلی است. از سویی با گسترش ارتباطات و تعیین یافتن «دهکده جهانی» در عرصه ارتباطات، این پرسش قابل تأمل است «که امروزه جوامع با حفظ همان ویژگی‌های خاص خود، ناخواسته به استقبال مجموعه جزایری از خرده فرهنگ‌ها می‌روند که در عمل، بسترساز حکومت قبایل مختلف در این دهکده با ده‌ها کد خداست (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۷).

منظر انتقادی سوم: حق قانون‌گذاری، در انحصار خداوند است

ادیان و حیانی، منظر انتقادی تازه‌ای نسبت به مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر فراهم می‌آورند. در این میان، به نظر می‌رسد ناسازگاری باورهای دین اسلام و مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر ریشه‌های عمیق‌تری دارد و حوزه گسترده‌تری را شامل می‌شود، هرچند که بسیاری از این اختلافات، در میان ادیان ابراهیمی، مشترک است.

در مبانی حقوقی از منظر اسلامی، تمایزی اساسی میان طبیعت و فطرت الهی گذاشته شده است که به نظر می‌رسد مبنای اصلی انتقادات متفکرین اسلامی نسبت به حقوق بشر غربی است: «فطرت، به معنای خاص، در مقابل طبیعت است، یعنی انسان، مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، جریان طبیعت، به بدن مادی او برمی‌گردد و جریان فطرت به روح مجرد او [برمی‌گردد]، زیرا آنچه ادراک می‌کند و فراطبیعی را می‌فهمد و موجودهای غیبی را با چشم ملکوتی خود

۱- این ناسازگاری در مواردی مانند آزادی تغییر دین و مذهب، امکان ازدواج زن و مرد از هر مذهب و دین، برابری‌های حقوقی زن و مرد و ... به وضوح دیده می‌شود.

مشاهده می‌نماید و با آن عهد می‌بندد و به عبودیت خویش نسبت به ذات اقدس الهی اقرار دارد، همان روح مجرد انسانی است. گرچه انسان، مؤلف از بدن طبیعی و روح فراطبیعی است، لیکن اصالت این موجود، مؤلف از آن روح مجرد است که تدبیر بدن و اراده او نیز به عهده روح خواهد بود. بنابراین تدوین حقوق بشر مسبوق به شناخت این حقیقت تألیفی است، اولاً و متأخر از معرفت آنچه در این موجود مؤلف جنبه اصالت دارد که همانا روح مجرد اوست، ثانیاً. لذا تمام حقوق انسان را باید در پرتو دو نگاه بررسی کرد: یکی جنبه طبیعی که فرع بر اوست و دیگری جنبه فطری که اصل است.... این فطرت الهی، در میان همه انسان‌ها مشترک است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷).

این تمایزگذاری نه تنها حقوق پوزیتیویستی را رد می‌کند، بلکه مکتب حقوق طبیعی را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و از این رو حقوق بشر «مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اعتباری است که هرگز در امور واقعی و تکوینی ریشه ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۳). به علاوه این حقوق بشر دچار کاستی‌هایی مانند «گسست از فطرت، غفلت از رابطه انسان و جهان آفرینش و غفلت از رابطه انسان با خداوند است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶۶-۲۶۲). با این مبنای فلسفی برای حقوق بشر دینی، حق قانون‌گذاری در انحصار خداوند است که البته از طریق وحی و احکام فقهی صورت می‌گیرد و در تبیین رابطه فطرت و وحی، فطرتی را مد نظر دارد که کاشف از اراده پروردگار باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

تصویر این منظر فلسفی در انسان‌شناسی حقوقی نیز متمایز از انسان‌شناسی حقوق بشر غربی است. «آیا این انسان [متجدد غربی] همان انسانی است که پیامبران برای ما توصیف کرده‌اند که موجودی است دارای شرف و حیثیت و کرامت ذاتی که با حکمت بالغه خداوندی به وجود آمده و رهسپار یک هدف اعلائی است که با مسابقه در خیر و کمال به آن هدف خواهد رسید. آیا این انسان، همان انسانی است که هابزها و ماکیاولی‌ها برایمان تعریف کرده‌اند که هیچ ارزشی را از خدا و هستی خارج از خویشتن ندارد. لذا طبیعتاً خودخواه و خودکامه و نیز نیرنگ‌باز و در عبارت کلی‌تر، یک موجود خودمحور است که منطقی جز این ندارد» (جعفری تهریزی، ۱۳۷۰: ۵۳).

باورمندان به حقوق بشر دینی، برخلاف پساتجددگرایان، ادعای عام‌بودن حقوق بشر دینی [اسلامی] را دارند. مبنای «مشترک و ثابتی» که بتوان بر آن حقوق بشر مشترکی را بنا نهاد، پایه توحیدی موجود در ادیان ابراهیمی است. از این منظر، «توحید و نفی شرک» و «نفی اصل سلطه»،

دو مبنایی است که می‌توان بر آنها تکیه کرد (باقرزاده، ۱۳۸۴: ۱۳). نظام حقوق بشر در اسلام، نظام حقوق دینی است و «دین از دیدگاه اسلام که بازگوکننده دین اصلی خداوندی است و از حضرت ابراهیم خلیل (ع) به این طرف در جریان بوده است، جوابگوی همه ارتباطات چهارگانه یعنی ارتباط انسان با خویش، انسان با خود، انسان با جهان هستی و انسان با هموعانش است» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۱۷۳).

«برای رشد و تکامل واقعی بشر، عامل ماورای طبیعی الهی ضرورت دارد. همه ادیان حقه الهی، تجلی‌گاه متن دین حضرت ابراهیم خلیل (ع) است. بنابراین ضروری است که همه عناصر فرهنگی و ایده‌های اقتصادی و سیاسی و حقوقی و اخلاقی و هنری و تمدن‌گرایی بشری باید متوجه تحقق بخشیدن به آرمان‌های اعلای انسانی دین ابراهیمی باشند که سران عمده جوامع متمدن امروزی آن را می‌شناسند. بنابراین ضرورت دارد که محتوای مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام، نه تنها مخالفی با اسلام نداشته باشد - که امروزه بیان‌کننده دین فطری ابراهیمی است - بلکه باید موافق همه جانبه آن نیز بوده باشد» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۹۱).

منظر انتقادی چهارم: منطق تجدد و حقوق بشر، تناقض درونی دارد

این رویکرد بر محور تمایزگذاری میان حق و حق‌خواهی در اندیشه تجدد و تکلیف و تکلیف‌محوری در اندیشه سنت [ماقبل تجدد] استوار است. ما این رویکرد را از این جهت با نقدهای دیگر در پرسش انتقادی از فلسفه حقوق بشر غربی همراه ساختیم که بنا به روایتی که از اندیشه تجدد ارائه می‌دهد، منطق تجدد را با ادعای تبیین و تدوین هرگونه حقی از جمله حقوق بشر که ملتزم‌کننده باشد، متناقض و معارض می‌داند. البته به تناسب موضوع مقاله، توجه بیشتر ما معطوف به وجه انتقادی آن از حقوق بشر است، اما برای فهم دقیق‌تر این موضع، باید آن را در این تقابل دوگانه بررسی کرد.

اگر اندیشه تجدد^۱ را با تفکر سنت از این جهت مقایسه کنیم که انسان در عالم سنت، خواه با

۱- ریشه اندیشه تجدد در این معنا در شک وجودشناسانه دکارتی نهفته است. «در اثر چنین شکی است که عالم، معنا و مفهوم خود را برای انسان از دست می‌دهد و به صورت ماده خامی ظاهر می‌شود که تنها در پرتو انسان و از ناحیه آن از صورت بی‌شکل و آشفته آن خارج شده و نظمی به خود می‌گیرد. آنچه در نظم تجدد به صورت ثابت وجودشناختی این نظم معنا و وجود دارد، موجودی است که تنها در پرتو ذهن خویش خود و جهان را

اعتقاد به امری الهیاتی و خواه طبیعی به «نظم وجود» پیش از خود، معتقد است، باید گفت: «در تجدد، نظم وجود از دست رفته و انسان در کانون ایجاد نظم‌های متوهم یا متخیل برای عالم قرار گرفته و یکسره مفهوم تکلیف از دست می‌رود و به جای آن «حق» می‌نشیند. در نظریه تجدد، نظم از پیش مقرر، چه در صورت دینی و چه در صورت طبیعی، وجود ندارد که بر پایه آن بتوان انسان را ملزم به گونه‌ای از «بودن» کرد. این فقدان هرگونه الزام از پیش نهاده وجود شناختی عالم برای رفتار و حیات فردی و اجتماعی انسان است که از آن تعبیر به حق‌مداری شده است. این حق‌مداری، به معنای آن است که انسان در برابر هیچ موجودی به غیر از خود پاسخ‌گو نیست و اجابت‌کننده فرمان هیچ فرمان‌دهنده‌ای چه خدا و چه طبیعت نیست. این حق‌مداری به معنای رهاشدگی انسان و فقدان الزامات ذاتی و از پیش مقرر برای رفتارهای انسانی است ... از این منظر، عالم، دیگر واجد هیچ خصیصه ذاتی نیست که بتوان بر پایه آن مبنا و معیاری برای رفتار انسانی و نظم اجتماعی انسان یافت. انسانی که از درون این تحول سر بر آورده است، دیگر بیرون از خود و بنیان ثابت وجودشناختی‌ای که او را حد بزند یا جهت بدهد، نمی‌بیند» (کچویان، ۲۰۱۳:۸۲).

به نظر می‌رسد چنین منطقی اگر بر مدعای خود بماند، هیچ معنایی از حق که تکلیف‌آور باشد را نمی‌تواند اعاده کند. این رویکرد اگر در قیاس با مبانی انسان‌شناسانه سنت قرار بگیرد، روشن‌تر می‌شود. «در نظم وجودی سنت، داشتن چنین درکی از وجود به معنای آن است که موجودات عالم به بیانی بسیار کلی، مکلف و ملزم به وجودی خاص و الزامات و تعهدات ناشی از آن هستند. این درک، چه در شکل دینی‌اش که خداوند را واضع و حافظ این نظم وجودی می‌داند و چه در شکل فلسفی‌اش که از نظم طبیعی و طبیعت سخن می‌گوید، اولین بیان حق و تکلیف را در صورت تکلیف موجودات و از جمله انسان در برابر واضع این نظم می‌بیند. البته نتیجه داشتن تکلیف در برابر این موجود یا حقیقت متعالی از پیش نهاده، داشتن حق و حقوقی مشخص نیز هست، اما این حق و حقوق، فرع آن تکلیف وجودشناسانه است و به اعتبار آن، معنا و مفهوم می‌یابد، نه این که همزمان با آن یا متقدم بر آن» (کچویان، ۲۰۱۳:۸۲).

این رویکرد، گویی می‌خواهد بگوید، اگر انسان را «مکلف بالذات» ندانیم، نمی‌توانیم ادعای

حق الزام آوری برای او داشته باشیم. [در سنت] انسان اگر در رأس هرم مخلوقات قرار گرفته و بر تخت اشرافیت مخلوقات نشسته، این شأن و اعتبار را خود به دست نیاورده است. نظم هستی و جایگاهی که خداوند برای انسان مقرر داشته، او را چنین مکانت هستی شناختی داده است.

نتیجه

هرکدام از منظرهای انتقادی پیشگفته، متوجه وجهی از ادعاهایی است که حامیان حقوق بشر بر آن اصرار می‌ورزند. رویکرد مارکسیستی، اعلامیه حقوق بشر را اعلامیه‌ای می‌داند که در دنیای سرمایه‌داری و در نظام لیبرال دموکراسی صورت‌بندی گردیده است. این رویکرد، جهان سرمایه‌داری را متهم می‌نماید که از ابزار حقوق بشر برای بسط و گسترش فرهنگ و الزامات نظام «سرمایه‌داری» بهره می‌برد.

رویکرد دوم، بر نقد «عام بودن» این اعلامیه و فراگیر بودن حقوق بشر اصرار می‌ورزد. پست‌تجددگراها با تأکید بر پیوند میان حقوق و فرهنگ و نیز نقد عقلانیت و انسان‌شناسی تجدد و بیان بی‌اعتباری روایت‌های کلان و معتبر دانستن کثرت‌گرایی فرهنگی در این عصر، اعلام می‌دارند که هیچ ادعای عامی بر حقوق بشر پذیرفته نیست و اعلامیه حقوق بشر نمی‌تواند تمامی فرهنگ‌ها و کشورها را به حقوقی عام مکلف نماید.

رویکرد سوم، حقوق بشر غربی را حقوقی گسسته از عالم ماوراء و بی‌توجه به منشأ «دینی و الهی» حقوق انسانی می‌داند که توسط عقل خودبنیاد غربی، تدوین گشته است. در این رویکرد بر این نکته تأکید می‌شود که حقوق بشر غربی، به دلیل فقدان مبنای «ثابت» و «مشترک» برای حق انسانی و ناتوانی عقل سکولار در دستیابی به این دو مبنای، در تعیین حقوق بشر و رساندن انسان به سعادت حقیقی، ناتوان است.

رویکرد چهارم، با اشاره به مبنای انسان‌شناسانه و فلسفی «منطق تجدد»، این اندیشه را ناتوان‌تر از این می‌داند که ادعای تبیین و تدوین حقوق بشر را داشته باشد. اندیشه تجدد از این رو که به نظمی از پیش موجود و عینی در عالم اعتقاد ندارد و سامان طبیعت را بر عهده خرد خودبنیاد بشری می‌نهد، نمی‌تواند ادعای هیچگونه «تکلیفی» از سوی موجودی غیر از خود - چه طبیعی و چه الهی - داشته باشد و لذا نمی‌تواند دم از حقوق بشر بزند.

هر چند که این منظرهای انتقادی تلاش کرده‌اند تا از ابعاد مختلف، مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر را شناسایی و به چالش بکشند، اما نظام اداره جهان از وجه حقوقی، بر مدار مفاد این اعلامیه

می چرخد و سازمان‌های بین‌المللی، به طور مرتب کشورها را به خاطر رعایت نکردن مفاد این اعلامیه، محکوم کرده و تحریم یا تهدید به حمله نظامی می‌کنند. قدرت‌های بزرگ که اختیار این سازمان‌ها و نهادهای تصمیم‌گیر بین‌المللی را برای تنظیم روابط بین دولت‌ها را در اختیار دارند، بر مبنای مفاد این اعلامیه، برای ملت‌ها و فرهنگ‌های دیگر تصمیم‌گیری می‌کنند، در حالی که بین این فرهنگ‌ها، از یکسو و ارزش‌هایی که قدرت‌های بزرگ از آن‌ها جانبداری می‌کنند از سوی دیگر، مغایرت و ناسازگاری وجود دارد. اعلامیه جهانی حقوق بشر که باید نوید امید و آزادی برای گروه‌های انسانی باشد، امروزه به ابزاری برای سرکوب و پابمال کردن حقوق انسانی بدل شده است.

منابع

- ابوسعیدی، مهدی (۱۳۴۳)، **حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب**، تهران: انتشارات آسیا.
- باقرزاده، محمدرضا (۱۳۸۴)، «جهانشمولی حقوق بشر»، **فصلنامه کتاب نقد**، پاییز، شماره ۳۶.
- تریگ، راجر (۱۳۸۴)، **فهم علم اجتماعی**، مترجم: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- جاوید، محمدجواد (۱۳۸۶)، «حقوق بشر در عصر پسامدرن، انتقاد از شاهکاری فلسفی در فهم حقوق ذهنی»، **فصلنامه حقوق**، پاییز، دوره ۳۷، شماره ۳.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۰)، **تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب**، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، **فلسفه حقوق بشر**، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
- دانش‌پژوه، مصطفی و خسروشاهی، قدرت‌الله (۱۳۸۵)، **فلسفه حقوق**، چاپ دهم، تهران: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- راعی، مسعود (۱۳۸۴)، «چالش حق و تکلیف»، **فصلنامه کتاب نقد**، شماره ۳۶، پاییز.
- زائری، قاسم (۱۳۸۴)، «بسته‌های نظری عدالت لیبرال و رویکردهای انتقادی چهارگانه»، **فصلنامه راهبرد یاس**، شماره سوم، پاییز.

- فریدن، مایکل (۱۳۸۲)، «**مبانی حقوق بشر**»، مترجم: فریدون مجلسی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- لوین، اندرو (۱۳۸۰)، **طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی**، مترجم: سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴)، **وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش**، مترجم: حسینعلی نوذری، چاپ سوم، تهران: نشر گام نو.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶)، «عدالت و حقوق بشر»، **فصلنامه حقوق**، دوره ۳۷، شماره ۳، پاییز.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۷)، «جنس فلسفی حقوق بشر»، **فصلنامه حقوق**، دوره ۳۸، شماره ۴، زمستان.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۷۴)، **سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام**، تهران، نشر تابان.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، **در هوای حق و عدالت**، تهران: نشر کارنامه.