

تحلیل انتقادی مکتب رایزنی در گفتمان حقوق بشر معاصر؛ با تأکید بر آراء جان راولز و یورگن هابرماس

حسین نیکوبندری*

DOI: 10.22096/HR.2020.110312.1148

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۸]

چکیده

در گفتمان حقوق بشر معاصر چهار مکتب را می‌توان شناسایی نمود که عبارت‌اند از مکتب حقوق طبیعی، مکتب اعتراض، مکتب رایزنی و مکتب گفتمان. این جستار به تحلیل انتقادی مکتب رایزنی در گفتمان حقوق بشر معاصر اختصاص دارد. مکتب رایزنی بیش از همه وامدار نظریات دو تن از مهم‌ترین اندیشمندان دوران معاصر یعنی یورگن هابرماس و جان راولز در فلسفه سیاسی است. این دو متفکر گفتگو و رایزنی را هرچند با برداشت و رویکردی متفاوت، از مهم‌ترین ابزارهای دستیابی به اجماع و همدلی در امور هنجاری در جوامع بشری می‌دانند. پرسش اساسی این است که آیا همان‌گونه که این دو اندیشمند می‌پندارند، گفتگو و رایزنی ابزار رسیدن به اجماع در مورد حق‌های بشری و ارزش‌های اخلاقی است؟ این جستار به روش تحلیل انتقادی صورت گرفته است. از جمله نتایج تحقیق اینکه مشورت و گفتگو در مواردی ممکن است نه تنها به توافق و اجماع منجر نشود بلکه به نتایجی همچون یکسان‌سازی اقلیت‌ها و تحمیل ارزش‌های خاصی بر ارزش‌های دیگر و یا سلطه اکثریت بر اقلیت منجر شود.

واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ مکتب رایزنی؛ یورگن هابرماس؛ جان راولز؛ گفتگو؛ مشورت.



۱- مقدمه

اسناد حقوق بشری از زمان تصویب اعلامیه جهانی ۱۹۴۸ تاکنون افزایش چشمگیری داشته است. موج روزافزون مقررات و توافقات رسمی مبتنی بر مذاکره در سازمان ملل متحد، یونسکو، شورای اروپا و ترویج استناد به اسناد مذکور از جمله عوامل سلطه گفتمان حقوق بشر است تا جایی که می‌توان دوره معاصر را دوره گفتمان حقوق بشر نام نهاد. حقوق بشر کلیدواژه مهمی در مباحثات و منازعات سیاسی است. در واقع امر حقوق بشر به یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مجموعه هنجارهای زمانه ما تبدیل شده است. جهان‌شمولی این حقوق در بسیاری از اسناد همچون اعلامیه و برنامه عمل ۱۹۹۳ وین^۱ مورد تأکید قرار گرفته است. ماده ۵ این اعلامیه اشعار می‌دارد: «حقوق بشر جهان‌شمول و لاینجزا هستند و با یکدیگر ارتباط و پیوستگی متقابل دارند». در عین حال در اسناد حقوق بشری به سختی تأملات نظری یافت می‌شود. به همین خاطر پرسش‌ها و مسائلی در ارتباط با پیشینه و مبانی فلسفی این حق‌ها در طول زمان به ذهن اندیشمندان خطور کرده و لذا محققان و پژوهشگران بسیاری از رشته‌های مختلف برای یافتن پاسخی درخور به این مسائل ترغیب شده‌اند. رویکردها و نظریه‌های مختلفی در نتیجه این امر چه در حمایت از این حق‌ها و چه در نقد این حق‌ها از رویکرد فرا تاریخی گرفته تا رویکرد تاریخی از رویکرد متافیزیکی تا نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی ظهور کرده‌اند.^۲ در همین رابطه برخی از پژوهشگران مدل‌ها و الگوهایی را برای طبقه‌بندی این نظریه‌ها و رویکردها ارائه نموده‌اند. از جمله این الگوها، «چهار مکتب اندیشه» دمبور (Maria Benedict Dembour) است.^۳ وی با استفاده از روشی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، از منظرهای مختلفی ادبیات نظری حوزه حقوق بشر را مورد بررسی قرار داده است. تحلیل وی مبتنی بر رویه عملی دادگاه اروپایی حقوق بشر و تفسیر احکام صادره از سوی این دادگاه است. بر همین اساس وی چهار مکتب اندیشه را در حقوق بشر شناسایی و طبقه‌بندی می‌نماید و معتقد است که حقوق بشر تحت تأثیر چارچوب‌های مختلف نظری معنا می‌یابد.^۴ وی با اعمال این روش، رویکردهای چهارگانه‌ای را در مبانی نظری حقوق بشر شناسایی کرده و آن‌ها را مکاتب چهارگانه حقوق بشر نام می‌نهد: مکتب حقوق طبیعی (Natural law school)، مکتب رایزنی (Deliberative school)، مکتب اعتراض (Protest school) و مکتب گفتمان (Discourse school). اولین مکتب حقوق طبیعی است که ریشه در سنت حقوق طبیعی

1. Vienna Declaration and Program of Action (1993)

2. See: Cruft, 2015.

3. See: Dembour, 2010.

4. See: Dembour, 2006.

در فلسفه غرب دارد. این مکتب در پی ایجاد مبانی سترگ و فراتاریخی برای حقوق بشر است. دومین مکتب، مکتب رایزنی است که ارجاع به نظریات تأثیرگذار فلسفه‌ی سیاسی به خصوص آراء یورگن هابرماس و جان راولز دارد. در این مکتب دو عامل مبانی و مشروعیت حق‌ها از اهمیت بسیار بالایی برخوردارند؛ در مکتب مذکور حقوق بشر با گفتگو رایزنی و اجماع ارتباط پیدا می‌کند. سومین مکتب اعتراض است که به جنبش‌های اجتماعی و مبارزه و پیکار برای حقوق بشر مربوط می‌شود. در این مکتب حقوق بشر ابزاری برای قربانیان خشونت است و کلیدواژه‌ی آن «توانمندسازی» (Empowerment) است. آخرین مکتب گفتمان است. ارجاع واژه گفتمان در اینجا به نظریات پست‌مدرن است و در پی رویکردها و نظریات نو در عرصه حقوق بشر است.

هدف این جستار نقد و بررسی مکتب رایزنی و آراء دو تن از مهم‌ترین اندیشمندان این مکتب یعنی جان راولز و یورگن هابرماس در پهنه حقوق بشر معاصر است. پرسش‌هایی که در این جستار در پی پاسخ بدان‌ها هستیم از این قرار هستند: آیا آن‌گونه که اصحاب این مکتب می‌پندارند گفتگو و رایزنی در امور هنجاری اهمیت اساسی دارد؟ آیا گفتگو و دیالوگ درباره‌ی مشروعیت و توجیه حق‌ها به گفتمان حقوق بشر یاری می‌رساند یا ممکن است نتیجه معکوس داشته باشد؟

۲- روش

چنانچه از اشخاص گوناگونی در نقاط مختلف این کره خاکی این سؤال را بپرسیم که حقوق بشر چیست، قطع به یقین پاسخ‌های متفاوتی خواهیم شنید. این امر نشانگر وجود برداشت‌های مختلف از این پدیده دوران معاصر است. درباره چستی حقوق بشر در عمل اتفاق نظر وجود ندارد. اندیشمندان و محققان این حوزه، هر کدام بنا به رویکرد و وابستگی‌های ایدئولوژیک و یا نظام فلسفی مخصوص به خود با این مفهوم روبرو گشته‌اند. درباره ماهیت حقوق بشر، مبانی، قلمرو و کارکرد آن نظریه‌های گوناگون و متنوعی تا کنون ارائه شده است.^۱ در این میان برخی از محققین معتقدند در میان این آشفتگی و چند دستگی نظریات مختلف ابراز شده درباره ماهیت و کارکرد حقوق بشر می‌توان چهار مکتب را شناسایی نمود که نظریات و رویکردهای موجود را ذیل آن‌ها طبقه‌بندی کرد: «مکتب حقوق طبیعی، اعتراض، رایزنی و گفتمان.» (Dembour, 2010: 4) در مکتب حقوق طبیعی، حقوق بشر بدیهی است؛ در مکتب رایزنی حقوق بشر اموری است که مورد توافق و پذیرش همگان باشد. اندیشمندان مکتب اعتراض حقوق بشر را حق‌هایی می‌دانند که در طول تاریخ برای

1. See: Gewirth, 1985: 235-238; Husak, 1984: 125-129; O'Manique, 1990: 465-470.

دستیابی به آن‌ها مبارزات بی‌امانی صورت گرفته و بسیار کسان در راه تحقق این حقوق جان باخته‌اند. محققان مکتب گفتمان نیز حقوق بشر را مفاهیمی می‌دانند که در قلمرو حقوق و سیاست مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. با نگاهی به طبقه‌بندی دمبور می‌توان دریافت که روش وی در این طبقه‌بندی منطبق بر نمونه آرمانی (Ideal Type) ماکس وبر است. «تیپ ایده‌آل، نمونه آرمانی یا ناب یکی از مفاهیمی است که ماکس وبر در عرصه روش‌شناسی علوم اجتماعی و فرهنگی وارد کرد و مراد از آن طرح فکری است.» (Schafers, 2004: 249) بسیاری از مفاهیمی که در علوم انسانی به کار گرفته می‌شوند دارای معنای روشن و بدون ابهام نیستند و محقق در تبیین آن‌ها اغلب دچار نارسایی و گنگی می‌شود. وبر برای اینکه مفاهیمی که در روش تاریخی به کار می‌روند از دقت کافی برخوردار باشند، مفهوم نمونه آرمانی را ابداع کرد: «نمونه آرمانی در این معنا ناظر بر مجموع مفاهیمی است که متخصص علوم انسانی آن‌ها را تنها به منظور استفاده در تحقیق می‌سازد. نمونه آرمانی نظریه یا فرضیه نیست بلکه راهنمای ساختن فرضیه و نظریه است.» (Freund, 1989: 67)

از نظر وبر نمونه آرمانی چیزی جز ابزار و وسیله اکتشافی برای صراحت و یکپارچگی موضوع تحقیق نیست؛ شیوه خالص تجربی است که دانشمند به میل و اختیار خود به مقتضای ضرورت تحقیق وضع می‌کند و در عمل اگر کارایی لازم را نداشته باشد به همان ترتیب رهاشان می‌کند. لذا ارزش‌های نمونه آرمانی منحصراً به وسیله کارایی و بازدهی‌شان در تحقیق تعیین می‌شوند؛ بر ساختن نمونه آرمانی صرفاً وسیله است و نه هدف که بدین وسیله محقق برای مقوله‌بندی و طبقه‌بندی دست به انتزاع می‌زند؛ نمونه‌های آرمانی نه درست هستند و نه نادرست بلکه همچون هر ابزار فنی ممکن است مفید فایده باشند یا نباشند. بنابراین الگوی چهار مکتب اندیشه در حقوق بشر ادعای این را ندارد که واقعیت اجتماعی همواره با گزاره‌ها در آثار آکادمیکی که درباره حقوق بشر به رشته تحریر درآمده منطبق است. علاوه بر این اگر دو اندیشمند در طبقه‌بندی واحدی قرار می‌گیرند به این معنا نیست که درک یکسانی از حقوق بشر دارند. برای مثال در مکتب رایزنی راولز از بزرگترین فلاسفه فلسفه سیاسی لیبرال قرن بیستم است و هابرماس، از متفکرین مکتب فرانکفورت و متعلق به سنت نظریه انتقادی است. الگوی دمبور صرفاً قادر به شناسایی ارتباط میان حلقه‌های مفهومی حقوق بشر موضوعه بنیان‌های حقوق بشر، تحقق این حقوق، جهان‌شمولی آن و اعتقاد یا عدم اعتقاد به آنهاست. همچنین این الگو دربرگیرنده تمام زمینه مفهومی حقوق است لذا این امکان وجود دارد که اندیشمند دیگری مکاتب یا نحله‌های دیگری بر اساس رویکردهای موجود شناسایی و طبقه‌بندی نماید.

طبقه‌بندی مکاتب معاصر حقوق بشر (Dembour: 2010)

مکتب / حقوق بشر	مکتب حقوق طبیعی	مکتب رایزنی	مکتب اعتراض	مکتب گفتمان
حقوق بشر عبارتند از	استحقاق‌های مفروض و پیشینی و در ذات خود منفی	اصول مورد توافق	خواست‌ها/ ادعاهایی که با مبارزه به دست آمده‌اند	در گفتار روزمره مورد بحث قرار می‌گیرند
متعلق به	هر انسان به مثابه انسان	اداره مطلوب جامعه سیاسی	اول و بیشتر از همه متعلق به کسانی که رنج می‌برند	باید به رنج-دیدگان متعلق باشد اما نیست
در قالب قانون درمی‌آیند؟	قطعاً، هدف همین است	بله قانون وابسته به این حقوق است	باید به صورت قانون درآیند اما اغلب قانون به ایده حقوق بشر پایبند نیست	حقوق بشر موضوعه وجود دارد اما خالی از محتوا است
آیا از سال ۱۹۴۸ فرآیندی پیوسته و قطعی بوده است؟	بله	بله	نه	نه
تحقق پذیرند؟	بله از طریق بهره‌مندی فرد (و قوانین ماهوی مطلوب)	بله از طریق سازمان‌های سیاسی (و قوانین شکلی مطلوب)	خیر، نیازمند مبارزه مستمر هستند (و اجرای قوانین همراه با خطر تغییر شکل مطلق ایده آل حقوق بشر)	خیر، بدون تعجب شکست می‌خورند
مبتنی بر	طبیعت، خدا، کیهان، عقل (همراه با اجماع قانونی که به مثابه پشتیبانی آن‌ها عمل می‌کند)	توافق بر این امر که جامعه سیاسی چگونه باید (با خردی که در پس-زمینه قرار دارد) اداره شود	سنت مبارزات اجتماعی (همراه با حسرتی برای امر استعلایی)	زبان
جهان‌شمول‌اند؟	بله قطعاً بخشی از ساختار جهان هستند حتی اگر در عمل به صورت‌های مختلف تعبیر شوند	احتمالاً اگر توافق گسترده‌ای در مورد این حقوق حاصل شود	در اصل بله به خاطر جهان‌شمولی رنج	جهان‌شمولی مورد ادعای حقوق بشر تظاهر صرف است

۳- مکتب رایزنی: مشورت و توافق

برای آشنایی با شاکله کلی مکتب رایزنی و مفاهیم عمده آن می‌توان با این سؤال آغاز کرد که چگونه ممکن است در مورد هنجارهای حاکم بر جامعه به توافق دست یافت؟ پاسخ به این پرسش با مفهوم کلیدی رایزنی (Deliberation) (گفتگو یا مشورت) ارتباط پیدا می‌کند زیرا هدف اصلی در این مکتب حصول توافق بر سر مسائل بنیادین هنجار و ارزش است. اندیشمندانی که در این قسمت مورد تحلیل و بررسی قرار خواهند گرفت به‌طور مستقیم و صریح درباره حقوق بشر، مبانی و مسائل آن سخنی بر زبان نرانده‌اند اما آثارشان فراهم‌کننده توجیه و مشروعیت برای این حقوق بوده است. پرسش دیگری که باید مطرح کرد این است که چرا رایزنی و مشورت در این مکتب نقش اساسی ایفا می‌کند؟ پاسخ در کثرت موجود در جوامع معاصر است. ما در این مکتب به ویژه با مفهوم تنوع مواجه هستیم؛ گفتگو و مشورت در جوامعی که در آن‌ها به‌طور گسترده‌ای تعارض ارزش‌ها پیش می‌آید، راه حل این مسائل هنجاری است. دو تن از نامدارترین فلاسفه سیاسی این مکتب یورگن هابرماس و جان راولز هستند؛ دو تنی که نظریات‌شان ریشه در لیبرالیسم سیاسی دارد و متأثر از فلسفه ایمانوئل کانت هستند. فلاسفه‌ی مذکور به روش‌های متفاوتی درباره مفهوم توافق اندیشیده‌اند و درک یکسانی نیز از گفتگو ندارند. مفهوم تنوع و گوناگونی در رویکرد فلسفی ایشان نتایج متفاوتی به بار می‌آورد. همانطور که برخی محققان اشاره کرده‌اند دیدگاه‌های این دو متفکر تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد: اول تفاوت در برداشت از مفهوم خرد عمومی و دوم، برتری رویکرد ناظر (the Observer's Perspective) نزد رالز و رویکرد مشارکت‌کننده (the Participant's Perspective) در بحث هابرماس. از منظر هابرماس خرد عمومی شامل عرصه‌های غیررسمی حوزه عمومی سیاسی می‌شود. در واقع هابرماس عرصه‌های غیررسمی مانند انجمن‌های غیر انتفاعی مستقل را متمایز از سیستم اقتصادی و اداری دولت در جامعه مدنی می‌داند. برداشت راولز از خرد عمومی اما مضیق‌تر است چرا که از منظر وی می‌توان مجامع غیررسمی یعنی حوزه‌های غیررسمی گفتمان عمومی را که برای هابرماس سرچشمه خودمدریتی دموکراتیک و استقلال سیاسی است حذف کرد. از سوی دیگر در برداشت سیاسی عدالت، ما نمی‌توانیم حقیقت را طبق باورهایی تعریف کنیم که حتی درباره آن اجماع مطلوبی شکل گرفته است. هرچند این واقعیت را بپذیریم که تکثرگرایی معقول شرط دائمی فرهنگ عمومی ذیل نهادهای آزاد است، ایده امر معقول به عنوان بخشی از مبنای توجیه عمومی مناسب‌تر است.^۱ در ادامه این جستار ما به بررسی جوانبی از اندیشه این دو فیلسوف خواهیم پرداخت که ارتباط وثیقی با حقوق بشر دارد هرچند که تأثیر اندیشه راولز را می‌توان مهم‌تر از تأثیر اندیشه هابرماس در حقوق بشر دانست.

1. See: McCarthy, 1994: 44-63.

۳-۱- هابرماس و حقوق بشر

به نظر می‌رسد که هابرماس در کلیت اندیشه فلسفی خویش در پی فراهم ساختن مبانی و مشروعیت برای حق‌های بشری است. وی غایت‌شناسی آلن گورث را که می‌خواهد مبنایی برای حقوق بشر براساس خواست هر انسان به مثابه انسان برای رفاه و خوشبختی بسازد مورد انتقاد قرار می‌دهد: «مفهوم غایت‌شناسانه کنش در فراهم‌ساختن توجیه استعلایی عملگرایانه از مفهوم حق، نابسند است.» (Habermas, 1990: 107) هرچند که هابرماس تلاش در جهت فراهم‌ساختن مبنایی مستحکم برای حقوق بشر را تأیید می‌کند. وی متأثر از سنت کانتی در فلسفه به دو مفهوم شناخت و خرد باورمند است و در برابر تشکیک‌های اخلاقی درباره حقوق بشر می‌ایستد و گویی در جستجوی زمینه‌ای فلسفی برای این حقوق است. هابرماس در چارچوب اخلاق گفتمانی می‌خواهد این هدف را محقق کند. وی از کنش ارتباطی سخن می‌گوید:

«هنگامی از کنش ارتباطی سخن می‌گوییم که فاعلان آمادگی می‌یابند طرح عمل خود را با اراده و اختیار، هم‌داستان نمایند و متعهدانه اهداف‌شان را بر اساس شرایط مورد توافق - توافقی که پیش از این حاصل شده یا خواهد شد - درباره تعاریف وضعی که در آن قرار دارند و نتایج پیش رو، پیگیری نمایند.» (Habermas, 1990: 134)

آنچه برای هابرماس دارای اهمیت بسیار زیاد است اراده برای دستیابی به یکدلی و یافتن نوعی زمینه مشترک است.^۱ بدیل این رویکرد جنگیدن و استفاده از فنون مختلف برای متقاعدکردن یا تحت تأثیر قراردادن دیگری به منظور غلبه کردن بر او و تحمیل منافع خود بر دیگری است؛ طریقی که برای هابرماس پذیرفتنی نیست. وی جستجوی همدلی و راه‌های حل و فصل مسالمت‌آمیز را به مثابه اخلاق می‌داند و «این طریقه سلوک، اخلاق گفتمانی هابرماس است.» (Ingram, 2009: 193)

وی همچون بسیاری از فلاسفه کانت‌گرا، جهان‌شمولی و عمومیت را میزان و سنجۀ تأمین اعتبار هنجارها می‌داند. هر فردی از منظر اخلاق کانتی، باید خود را مسئول قوانین اخلاق بداند و آن ضابطه‌ای را به کار بندد که هرکس دیگری در موقعیت مشابه آن را به کار می‌بندد؛ هر فرد انسان در یافتن و به کار بستن چنین ضوابط جهان‌شمولی مسئول است.^۲ هابرماس نیز همانند کانت از معیار عمومیت بهره می‌برد اما نه آنگونه که کانت از این معیار استفاده می‌کرد: «هنجاری معتبر است که نتایج و تأثیرات جانبی مورد انتظار آن بر دیگر اشخاص، برای تحقق منافع ویژه هر شخصی، آزادانه مورد پذیرش همه افراد باشد.» (Habermas, 1990: 120) دیگر فرد به تهابی

1. See: Abbaspour, 2011: 42-43.

2. See: Sullivan, 2010: 62.

ضابطه جهانشمول را نمی‌پروراند. این ضابطه نزد هابرماس باید مورد پذیرش همه افرادی باشد که به نحوی از آن متأثر می‌شوند. در اینجا ما با اصلی عملی در اندیشه هابرماس روبرو هستیم: «هر فردی مجاز است ضابطه مورد نظرش برای زندگی را بیوراند و بر این اساس آن را مورد رد یا تأیید قرار دهد.» (Habermas, 1990: 65)

هابرماس اعمال روزمره زندگی را قابل دفاع و تبیین می‌داند زیرا از نظری اخلاق امری عقلانی است و اخلاق امری مربوط به شناخت است. افراد از این توانایی برخوردارند انتخاب‌هایی را که در طول زندگی انجام می‌دهند توجیه کرده و از آن‌ها دفاع کنند و این امر نشانگر محتوای شناختی و عقلانی امر اخلاقی است. ضوابط اخلاقی در نگاه هابرماس باید جهان‌شمول باشند و این جهان‌شمولی بستگی به پذیرش افرادی دارد که تحت تأثیر این ضوابط هستند؛ بنابراین اخلاق گفتمانی هابرماس در برابر اخلاق تجربی قرار می‌گیرد. وقتی از صحت امر اخلاقی در چارچوب اندیشه وی صحبت می‌کنیم، منظور از صحت، صحتی نیست که در علوم تجربی به وسیله آزمایش و تجربه به دست می‌آید. «در اخلاق گفتمانی این کنشگران هستند که در فرآیند صحت و یا عدم صحت ضابطه اخلاقی مشارکت دارند و آن را بسط و گسترش می‌دهند.» (McCarthy, 2004: 270-271) از سوی دیگر اخلاق گفتمانی در برابر اخلاق ماتریالیستی قرار می‌گیرد که ضوابط جهان‌شمول را به حوزه فرهنگی تقلیل می‌دهد. در نگاه هابرماس اخلاق ماتریالیستی عبارت از پرورش و بسط اخلاق در حوزه فرهنگ است. چنین اخلاقی زمینه‌محور است؛ اما اخلاق گفتمانی اینگونه نیست: «اخلاق گفتمانی قلمرو اعتبار امر اخلاقی را خارج از قلمرو محتوای ارزش‌های فرهنگی قرار می‌دهد.» (Habermas, 1990: 121) این نگرش هابرماس بدان معنا نیست که وی برای آداب و رسوم و سنت‌های محلی ارزشی قائل نیست بلکه از نگاه وی این ارزش‌ها را نمی‌توان جهانشمول دانست. لذا می‌توان دریافت که حقوق بشر به عنوان مجموعه‌ای از هنجارها چه جایگاهی در اندیشه هابرماس دارند.

دومین اصل در اخلاق گفتمانی هابرماس اصل مشورت و مباحثه است؛ فرآیندی که طی آن ضوابط عام ساخته و پرداخته شده و اعتبار جهان‌شمول خود را کسب می‌کنند. اصل اخلاق گفتمانی عبارت است از: «هر ضابطه معتبری باید مورد پذیرش همه کسانی که از آن متأثر می‌شوند قرار بگیرد اگر ایشان بتوانند در گفتگویی عملی مشارکت نمایند.» (Habermas, 1990: 121) مشارکت همه افراد ذینفع در این فرآیند شرط لازم و ضروری است؛ توافقی که با عدم مشارکت برخی از ذینفعان حاصل شود از نظر هابرماس مشروعیت ندارد. مشارکت‌کنندگان باید بتوانند نیازها، مطالبات و آرزومندی‌هایشان را ابراز نمایند. وی این طرز گفتگو را «موقعیت ایده‌آل گفتگو»

می‌نامد. (Habermas, 1990: 88) فرآیند گفتگو و کنش ارتباطی باید به یکدلی و اجماع ختم شود: «بحث اخلاقی تعارضات را به وسیله اجماع و یکدلی فیصله می‌دهیم.» (Habermas, 1990: 61) به این ترتیب اخلاق گفتمانی، اخلاقی مبتنی بر مباحثه و گفتگو و مشارکت است مشروط بر آنکه شخص مشارکت‌کننده منطق و قواعد صوری را رعایت کند. کسانی که در فرآیند اخلاق گفتمانی شرکت می‌کنند در واقع شهروندان هستند:

«این شهروندان هستند که رایزنی می‌کنند و همچون مجمعی عمل می‌کنند که تصمیم می‌گیرد چگونه حق‌ها را سازماندهی کند تا اصل گفتگو همچون اصل دموکراسی شکل قانونی به خود بگیرد. مطابق اصل گفتگو تنها هنجارهایی معتبر هستند که مورد پذیرش ذینفعانی قرار بگیرد که تا کنون در گفتگوهای عقلانی مشارکت داشته‌اند.» (Habermas, 1996: 127)

حقوق بشر از این منظرگاه، حقوقی هستند که اجماع آزادانه برای مردمان در یک دموکراسی به ارمغان می‌آورد. لذا دموکراسی برای اینکه دموکراسی باشد به حقوق بشر نیز بستگی دارد. حقوق بشر شرطی برای تحقق دموکراسی و نتیجه دموکراسی است. «مردم دارای حق اساسی بر مشارکت در شکل‌گیری اراده و عقیده دارند.» (Habermas, 1996: 12) اخلاق در سنت کانتی جایگاه والایی برای حقوق موضوعه فراهم می‌کند اما نزد هابرماس این‌گونه نیست. هنجارهای اخلاقی و قوانین از منظر وی طی فرآیند یکسانی بوجود می‌آیند. هنجارهای حقوقی و اخلاقی مبتنی بر فرآیند یکسانی بوده و اجباری هستند. شهروندان باید به یکسان از قوانین حقوقی و اخلاق تبعیت کنند زیرا هر دوی اینها عقلانی و جهان‌شمول هستند. حقوق بشر نیز باید به همین صورت در حوزه عمومی و خصوصی مورد احترام و رعایت قرار گیرد زیرا بر مبنای خرد و اجماع هستند: «حاکمیت مشروع و حقوق بشر در ارتباطی تنگاتنگ هستند و علاوه بر این متضمن اصالت استقلال امر مدنی و امر خصوصی می‌باشند.» (Habermas, 1996: 127)

در نهایت باید اذعان نمود که در مشورت و مباحثه مد نظر هابرماس همگان شرکت دارند و می‌توانند یکدیگر را در مباحثه به چالش کشیده و گزاره‌های مختلفی را مورد بحث قرار دهند چرا که در نظریه هابرماس، طی فرآیند مشورت، هنجارهایی مورد اجماع قرار می‌گیرند که می‌توان به وسیله آنها میثاق‌های اجتماعی و محتوای آنها را مورد نقد اجتماعی قرارداد زیرا هنجارهای گفتمان، همچون هنجارهای مورد اجماع جهان‌شمول هستند در صورتی که مابقی هنجارها، محلی یا طبق عادت می‌باشند.^۱ نظریه گفتمان هابرماس فراگیر و مبتنی بر مشارکت همگان در گفتگو است اما هنگامی که شرایط صوری شرکت در گفتگو را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم در می‌یابیم که

1. See: Habermas, 1998: 160-162.

قواعد مشارکت و گفتگو قواعدی بسیار پیچیده هستند. گفتگوی مد نظر هابرماس بیشتر گفتگویی است میان نخبگان و گویی برای متخصصان مباحثه و فلاسفه طراحی شده است. هرچند که تأکید هابرماس بر گفتگو را باید ناشی از ماهیت تکرگرایانه جوامع امروز دانست؛ پنداری بدیلی غیر از گفتگو وجود ندارد.

۳-۲- راولز و حقوق بشر

نظریه راولز نظریه‌ای سیاسی است. وی بر سیاسی‌بودن نظریه خود تأکید می‌کند تا تمایز آنچه را می‌خواهد بیان کند با مسائل دشوار فلسفی مانند طبیعت و ماهیت انسان و بنیادهای امر اخلاقی روشن سازد. ایده وی ایده‌ای است که تکرگرایی شاخصه بارز آن است؛ ایده‌ای که به نسبت‌ها و نظریات هنجاری مختلفی بازمی‌گردد. وی این نظام‌های هنجاری را «آموزه‌های جامع» می‌نامد: «ما تا جایی که بتوانیم تلاش می‌کنیم دیدگاه‌های مذهبی، فلسفی و اخلاقی جامع و خاص یا نظریه حقیقت و ارزش‌های مربوط به آن دیدگاه‌ها را تأیید یا رد نکنیم. از آنجایی که هر شهروندی برخی از این دیدگاه‌ها را قبول دارد، امید داریم تا پذیرش ایده سیاسی از نقطه نظر دیدگاه جامع ایشان، هر آنچه که باشد، امکان‌پذیر شود.» (Rawls, 1996: 150)

راولز در پی این نیست که بر مواضع هنجاری گوناگون فائق شود بلکه می‌خواهد نظریه‌ای سیاسی بنیان نهد که جایگاه تمامی این تفاوت‌ها باشد. وی در عین حال در جستجوی ثبات سیاسی و اجتماعی است، اینکه: «وجود جامعه عادلانه و با ثباتی که شهروندان آزاد و برابر آن معتقد به آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و دینی متعارض و حتی قیاس‌ناپذیری هستند چگونه امکان‌پذیر می‌شود.» (Rawls, 1996: 133) وی برای دراندازی چنین طرحی از نظریه قرارداد اجتماعی بهره‌می‌برد. دو مفهوم اساسی در نظریه راولز با حقوق بشر ارتباط پیدا می‌کنند که عبارت‌اند از: خرد عمومی و اجماع همپوشان. اجماعی که هابرماس از آن سخن می‌گوید بر مبنای مباحثه مشترک، الزام به پیروی از استدلال مطلوب و مشارکت تمام کسانی که از ضابطه مورد نظر متأثر می‌شوند، قرار دارد. این اجماع، وفاقی بنیادین است زیرا همگان در مباحثه یکسانی شرکت دارند.^۱ اجماع مد نظر راولز اما به چنین سطحی از توافق بوسیله مباحثه نائل نمی‌شود. نظریات هنجاری متنوعی در جوامع متکثر موجود است که همگی ادعا می‌کنند که حقیقت دارند و توافقی بر سر هیچ یک از این دیدگاه‌های مدعی شمولیت وجود ندارد: «هیچ آموزه جامعی مناسب دورن‌مایه سیاسی یک رژیم مشروطه‌گرا نیست.» (Rawls, 1996: 135)

1. See: Nickel, 1994: 763-764.

راولز پاسخ مناسب به این معضل را اجماع همپوشان می‌داند. اجماع همپوشان به این معناست که همه شهروندان کم و بیش به یکی از دیدگاه‌های جامع موجود در جامعه تعلق خاطر دارند. معتقدان به هر کدام از این آموزه‌ها از نظر راولز می‌تواند موانع خود را حفظ کنند و در عین حال توافقی با دیگران که به آموزه‌های خودشان معتقدند، حاصل کنند. همپوشان از این منظر به این معناست که اجماع در راستای تغییر دیدگاه یا توافق بر سر اصول اساسی نیست. این اجماع هم‌زمان به معنای همدلی بر سر دلایل توافق است و هم به معنای عدم توافق بر سر دلایل است. اجماع همپوشان، وفاقی بنیادین است چرا که پیروان آیین‌های هنجاری مختلف با حفظ عقاید خود و احترام به عقاید دیگران به این توافق رسیده‌اند: «تمام کسانی که بر درون‌مایه سیاسی بحث تأیید می‌کنند از درون دیدگاه جامع خودشان و زمینه‌های فلسفی، اخلاقی و مذهبی این دیدگاه آغاز می‌کنند.» (Rawls, 1996: 147)

در این توافق جایگاه برای همه برداشت‌های متفاوت از ماهیت انسان، فلسفه اخلاق و... وجود دارد. راولز معتقد است که اگرچه دیدگاه‌های مشروع و متفاوت بسیاری وجود دارد اما امکان رسیدن به توافقی و همدلی و دور از دسترس نیست؛ اما محتوای این اجماع چه می‌تواند باشد؟ محتوای این اجماع همپوشان، «ضرورت‌های اصلی و مسائل بنیادین عدالت است.» (Rawls, 1996: 156) راولز معتقد است که دولت متکثر نیازمند اجماعی بر مبنای مسائل مربوط به چگونگی سازمان‌های نهادی دموکراتیک، قاعده مشارکت دموکراتیک، حاکمیت قانون و غیره است. همچنین اجماع باید شامل حق‌ها و آزادی‌های اساسی بر پایه برابری و استقلال تمام اشخاص باشد. در گفتمان حقوق بشر، اجماع همپوشان با توافق میان فرهنگی و تکثرگرا بر سر هنجارهای حقوق بشری ارتباط پیدا می‌کند. این مفهوم در گفتمان حقوق بشر راه را برای تنوع فلسفی، مذهبی و امکان حمایت از این حقوق در چارچوب باورها و اعتقادات متفاوت باز می‌کند. راولز معتقد است که روش‌های مختلفی برای توجیه حق‌ها و آزادی‌ها و نیز حقوق بشر وجود دارد:

«حق‌ها به دیدگاه‌های مذهبی خاص یا آموزه‌های فلسفی خاصی از ماهیت انسان بستگی ندارند. برای مثال قانون مردمان نمی‌گوید که نوع بشر اخلاقی است یا تمام اشخاص نزد خداوند یکسان هستند؛ یا اینکه آن‌ها دارای قدرت فکری و اخلاقی خاصی هستند که آن‌ها را شایسته این حق‌ها می‌سازد. استدلال در خلاف این جهت، آموزه‌ها و باورهای فلسفی و مذهبی بسیاری را در مقابل هم قرار می‌دهد. قانون مردمان اما این آموزه‌ها را نیز انکار نمی‌کند.» (Rawls, 2002: 68)

روشن است که همین اجماع همپوشان یا حداقلی نیازمند زمینه‌ها و قواعد مشترکی برای گفتگو است تا اصول اساسی معین و مشخص شوند. راولز این زمینه مشترک را خرد عمومی

می‌نامد: «خرد عمومی ایده‌آل، مکمل مناسب دموکراسی مشروطه‌گرا و فرهنگی است که در آن کثرتی از آموزه‌های جامع معقول وجود دارند.» (Rawls, 1996: 252) راولز برای گفتگو برای دستیابی به اجماع معیارهایی را به دست می‌دهد. اولین معیار، قواعد استدلال است که از نظر وی همان قواعد استدلال صوری است: «شیوه‌ای از استدلال، باید مفاهیم و اصول اساسی خرد را شکل دهد و متضمن معیارهای صحت و ضابطه توجیه باشد.» (Rawls, 1996: 136)

خرد عمومی جایگاهی برای استدلال و مباحثه است چرا که دیدگاه‌های جامع مختلفی وجود دارند. خردورزی عمومی باید به گونه‌ای باشد که دیگران آن را بپذیرند و یکدیگر را به این شیوه در گفتگوی عام متقاعد سازند. گفتگو در مورد مسائل هنجاری مشترک در جهت حصول توافق امری است که راولز در نظریه خود آن را مراد می‌کند. خردورزی عمومی نزد راولز پاسخی برای مسئله عدالت است. نقطه آغاز، وضع طبیعی است جایی که همگان باید خود را در آن در حجاب جهل تصور کنند. حجاب جهل به این معناست که هیچ‌کس نمی‌داند در جامعه صاحب چه جایگاهی است لذا توزیع حق‌ها و خیرها برای همگان عادلانه خواهد بود و توزیع عادلانه بر مبنای بی‌طرفی و عدالت به مثابه انصاف است. هر کسی حقوقی را که مایل است برای خود داشته باشد باید برای دیگران نیز محفوظ بدارد. به گمان راولز این وضع طبیعی مشترک است و در خردورزی عمومی مؤثر است. وی فرض می‌گیرد که همگان همین نتایج را از خردورزی استنتاج کنند: «خرد عمومی... سوژه‌اش خیر عمومی و مسائل بنیادین عدالت است و ماهیت و محتوای آن عمومی است.» (Rawls, 1996: 213)

خردورزی عمومی امری است ضروری تا از طریق آن مردم فرهنگی بر مبنای حقوق و خیرهای بنیادین را پایه‌ریزی کنند. راولز سه دسته از مردم را به طور خاص در خردورزی عمومی مسئول می‌داند. اولین گروه قضات به ویژه قضات دیوان عالی هستند که برداشت و فهم‌شان از حقوق و قانون و دلایلی که بر اساس آن اقدام به صدور رأی می‌نمایند اهمیت اساسی دارد. دومین گروه، قانون‌گذاران هستند که استدلال‌های‌شان برای تصویب یا عدم تصویب قوانین حائز اهمیت است. گروه آخر مقامات قوه مجریه هستند که استدلال‌های‌شان در مورد رویه عملی دولت و اعمالی که از این نهاد سر می‌زند دارای اهمیت است. این گروه‌ها از نظر راولز مرکز ثقل خردورزی عمومی لیبرال هستند. قضات، قانون‌گذاران و مقامات قوه مجریه نقش بسیار اساسی در «حمایت از بنیان جامعه از طریق خطاب قراردادن قوه تعقل شهروندان با استدلال‌ها و تحلیل‌های‌شان دارند.» (Rawls, 1996: 143) راولز بر این باور است که:

«ما در پی مبنای مشترک عمومی توجیه برای همه شهروندان در جامعه برای موجه سازی

گروه‌ها یا اشخاص خاصی هستیم... در لیبرالیسم سیاسی از دیدگاه‌های روان‌شناختی یا طبیعی اجتناب می‌کنیم و نیز آموزه‌های الهیاتی یا سکولار... و برداشت‌های مربوط به ماهیت بشر را به کناری می‌نهیم و در عوض بر برداشت سیاسی از اشخاص به مثابه شهروند تکیه می‌کنیم.» (Rawls, 2002: 172)

پرسشی که پیش می‌آید این است که مردم در وضع طبیعی چگونه می‌توانند به مفهوم حق‌ها بیاندیشند هنگامی که هنوز در فرهنگ حق‌ها زندگی نکرده‌اند؟ آیا آن‌گونه که راولز می‌اندیشد مردم در مورد توزیع حق‌ها، منافع و خیرها به توافق خواهند رسید؟ آیا می‌توان انتظار داشت که انسان‌ها بر سر دیدگاه‌های جامع مخصوص به خودشان در سراسر این کره خاکی به اجماع و همدلی دست یابند؟ به نظر می‌رسد که در شرایط کنونی جهان، دستیابی به همدلی و اجماع صرفاً یک امید باشد؛ اجماعی که راولز مدنظر دارد بسیار دور از دسترس است هرچند که امکان‌پذیر باشد. راولز و هابرماس، مدل مطلوب خود را بر اساس بی‌طرفی بنیان‌گذارده‌اند. به نظر می‌رسد ایشان تأثیراتی که قدرت اکثریت و دیگر نیروهای اجتماعی می‌تواند بر گفتگو و خرد عمومی بگذارد نادیده گرفته‌اند. در ادامه به نقد و بررسی مکتب رایزنی می‌پردازیم.

۴- نقد ایده گفتگو و مشورت هابرماس و راولز

در این قسمت به نقد و بررسی ایده‌های یورگن هابرماس و جان راولز در ارتباط با توجیه حق‌های بشری و مشروعیت این حق‌ها خواهیم پرداخت.

۴-۱- هابرماس؛ توجیه، جهان‌روایی‌سازی و محدودیت‌های آن

یورگن هابرماس در پروژه فلسفی خود بسیار متأثر از کانت است در عین حالی که از محدودیت‌های مفهوم سوژه استعلایی کانت آگاه است؛ وی معیارهای اخلاقی و سیاسی کانت را با حذف زمینه‌های متافیزیکی آن‌ها به طور مجدد مطرح می‌کند. وی اصل دموکراسی را به مثابه مشروعیت سیاسی و اصل جهان‌روایی‌سازی (Universalization) را به مثابه سنجه اخلاق پیش می‌نهد. اصل جهان‌روایی‌سازی تفسیر پسامتافیزیکی امر مطلق کانتی است و اصل دموکراسی جایگزین مشابه قرارداد اولیه^۱ کانت است. این دو اصل هابرماس را قادر می‌سازد تا از فلسفه

۱. Original contract: قراردادی که اصل پایه‌ای هر گونه حق است.

سوژه یا سوژه‌محوری^۱ اجتناب کند و هدف وی در این مسیر توجیه‌کردن معیارهای کانتی است زیرا از منظر هابرماس کنش هر فرد در برابر هر فرد دیگری را هنجارهای اخلاقی تنظیم می‌کنند و از آنجایی که شمول همگان در مباحث اخلاقی در عمل غیرممکن است برای جبران این نقص، شرکت‌کنندگان می‌بایست اصل جهان‌روایی‌سازی را به کار بندند. ایشان از این اصل بهره خواهند برد تا نشان دهند که هنجار اخلاقی معینی را قابل شناسایی می‌دانند:

«اصل جهان‌روایی‌سازی به این معناست که یک هنجار اخلاقی در صورتی قابل شناسایی است که همه کسانی که ممکن است از نتایج هنجار متأثر شوند و یا آن هنجار ممکن است تأثیرات جانبی بر منافع آن‌ها داشته باشد را بپذیرند و این نتایج را بر هر هزینه دیگری ترجیح دهند.» (Habermas, 1993: 65)

درواقع این اصل ویژگی عام یا غیرشخصی فرمان‌های معتبر جهان‌شمول را مد نظر قرار می‌دهد و متضمن ایده بی‌طرفی در امر مطلق است لذا اگر در مباحثه عقلانی بر سر اعتبار هنجارهای اخلاقی معینی، نتایج و آثار آن‌ها مورد پذیرش حتی یک نفر از افراد مشارکت‌کننده در بحث قرار نگیرد، هنجار اخلاقی مورد نظر از درجه اعتبار ساقط است و ایجادکننده حق و تکلیف نمی‌شود.^۲ همچنین کسانی که در مباحثه‌ای درباره مشروعیت سیاسی شرکت می‌کنند نیاز به معیاری دارند که هنجارهای سیاسی که باید درباره آن‌ها توافق صورت بگیرد را مشخص کند. «مباحثات مربوط به مشروعیت به گروهی از شهروندان در زمان و مکان خاصی مربوط می‌شود.» (Habermas, 1996: 153) البته این امر که همه شهروندان ممکن است در بحث مشروعیت مشارکت نکنند نیز مفروض است. منافع همه شهروندان در هر صورت باید مدنظر قرار داده شود. معیاری که هابرماس در این زمینه پیشنهاد می‌کند اصل

۱. Subjectivism: اصالت فاعل شناسا یا خودبنیادانگاری بشر، در سپهرهای معرفتی متفاوتی از جمله معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی و اخلاق ظاهر شده و در هر یک از این سپهرها، سرشت و سیر و سرانجام دیگر داشته است؛ اما شاید بتوان گفت همه آن‌ها در یک نقطه به هم می‌رسند؛ درونی تلقی کردن؛ درونی‌سازی اندیشه یا احساس. در فلسفه، بویژه فلسفه مدرن، سوژه‌محوری، سرگذشت پرماجرا و تحول آفرینی داشته تا جایی که می‌توان گفت تمام تحولات فلسفه (و تمدن) جدید بر محور آن گردیده است. سوژه‌محوری فلسفی با دکارت و کوگینوی معروف وی (می‌اندیشم پس هستم) آغاز می‌شود که پایه و مبنای اندیشه و فلسفه و به طور کلی نقطه انکای عالم جدید را من اندیشنده قرار داد و با کانت و تفاوتی که وی میان شیء در خود و پدیدار نهاد و شیء در خود را دست‌نایافتنی انگاشت، به اوج خود رسید. کانت جهان روبه‌روی ما را نتیجه صورت‌بخشی خود فاعل شناسا دانست و باور داشت که نظم و قانون و ساختاری که ما به جهان نسبت می‌دهیم، نشأت گرفته از خود انسان است. به طور خلاصه، سوژه‌محوری بنیاد مدرنیته غربی و پایه‌ای‌ترین تجلی‌گاه اومانیزم و بنیان مشترک نظام‌های فلسفی دوره جدید است که برای فهم درست ماهیت غرب و فلسفه و تمدن و فرهنگ آن، باید آن را خوب شناخت.

See: Khorasani, 1997: 62-85.

2. See: Habermas, 1994: 6-8.

دموکراسی است: «تنها مشروعیت آن قوانینی به بحث گذاشته خواهد شد که مورد پذیرش همه شهروندان در فرآیند مشورتی قانونگذاری قرار گرفته و به صورت قانونی تصویب شده باشند.» (Habermas, 1996: 110)

محتوی اصل دموکراسی، ایده مشارکت دموکراتیک و حقوق اساسی بشر است. هنگامی که این اصل مشروط به رضایت همه شهروندان در فرآیند مشورتی قانونگذاری می‌شود، در واقع تجسد ایده خودآئینی است. گویی در این فرآیند هر یک از شهروندان متقاعد می‌شود که مقام قانون‌گذار است. اصل دموکراسی تجسد ایده حقوق و آزادی‌های اساسی بشر نیز است که خودآئینی برای همه افراد را تضمین می‌کند. هابرماس از اصل دموکراسی نظامی از حق‌ها را استنتاج می‌کند که خودآئینی سیاسی و فردی را در بر دارد. با تکیه بر این اصل مشارکت‌کنندگان در مباحثه عقلانی، هنجار سیاسی را به رسمیت خواهند شناخت که با فهرست حق‌های ذیل سازگاری داشته باشد:

- حق‌های بنیادین منتج از حق بر بیشترین میزان ممکن آزادی‌های فردی برابر؛
- حق‌های بنیادین منتج از بسط خودمختارانه سیاسی جایگاه اعضای انجمن‌های غیرانتفاعی تحت حاکمیت قانون؛
- حق‌های بنیادین منتج از قابلیت اعمال حق‌ها و منتج از بسط خودمختارانه سیاسی حمایت قانونی از فرد؛
- حق اساسی بر فرصت‌های برابر در مشارکت در فرآیند ابراز عقیده و اراده که در آن شهروندان خودآئینی سیاسی خود را تمرین می‌کنند و از طریق آن قانون مشروع را ایجاد می‌کنند. (Habermas, 1996: 122-23)

آزادی‌های فردی برابر، فرصت برابر در مشارکت، فرصت برابر عضویت و حمایت قانونی، ویژگی دموکراسی مشروطه هستند. اخلاق جهان‌شمول و حقوق اساسی بشر که متضمن حق بر مشارکت دموکراتیک و برابر است حاصل بیان مجدد پسامتافیزیکی اصول کانتی است. از منظر هابرماس معیارهای هنجاری مذکور به طور جهان‌شمول موجه هستند زیرا اصول جهان‌روایی‌سازی و دموکراسی که دیگر اصول از آن‌ها ناشی می‌شوند خود به طور جهان‌شمولی موجه هستند. آنچه هابرماس مراد می‌کند دارای محدودیت‌هایی است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. اصل جهان‌روایی‌سازی و دموکراسی مشتق از پیش‌فرض‌های استدلال هستند. اشخاصی که در بحث شرکت می‌کنند دسترسی برابر و مشارکت برابر همه متکلمان یا گویندگان را پیش‌فرض

می‌گیرند؛ لذا به صراحت معیار بی‌طرفی را که در اصول دموکراسی و جهان‌روایی‌سازی وجود دارد چه در بحث عقلانی دربارهٔ مشروعیت با دربارهٔ اخلاق می‌پذیرند و هنگامی که هابرماس مشارکت‌کنندگان را ملزم می‌سازد تا در بحث مربوطه از اصل جهان‌روایی‌سازی یا دموکراسی به عنوان معیاری برای قضاوت‌شان دربارهٔ هنجارهای پیشنهادی بهره ببرند، به صراحت آنچه را که همگان فرض می‌گیرند را مشخص کرده است. این اصول در مباحثه عقلانی مفروض قلمداد می‌شوند.^۱ این طریق توجیه پراگماتیستی جهان‌شمول یا استعلایی هابرماس است. از نظر وی این توجیه هر کسی که در مباحثه شرکت دارد یادآوری می‌کند که در فرآیندی هنجاری شرکت جسته است. «هیچ کسی نمی‌تواند در این فرآیند، اعتبار اصول جهان‌روایی‌سازی و دموکراسی را انکار کند.» (Habermas, 1993: 77) هر کسی اعتبار این اصول را در بحث انکار کند «در عمل گرفتار تعارض می‌شود زیرا در آن صورت در پیش‌فرض‌های استدلال دچار آشفتگی می‌شود.» (Habermas, 1993: 78) در واقع این امر بدان معناست که فرد پیش‌فرض‌هایی که پایه استدلال خود قرار داده است را انکار کند که ذکر مثالی برای روشن‌شدن مسئله مفید فایده است: هنگامی که فرد مسلمانی با فرد لیبرال خداناباوری در مباحثه عقلانی دربارهٔ مشروعیت شرکت می‌جوید استدلال می‌کند که حق‌ها و آزادی‌های اساسی من جمله حق بر مشارکت سیاسی دارای بنیادی اساساً غربی است که با فرهنگ و سنتی که وی بدان باور دارد در تباین است. فرد لیبرال به وی گوشزد می‌کند که اصل دموکراسی که نظام حق‌ها از آن منتج می‌شود بر مبنای اهلیت وی به عنوان شرکت‌کننده در بحث با وی بیگانه نیست. وی با رد نظام حق‌ها دچار تعارض می‌شود و دو راه بیشتر ندارد: پذیرش اعتبار اصل دموکراسی و مشروعیت نظام حق‌ها یا خارج‌شدن از بحث. این امر اجباری است که توجیه دموکراتیک جهان‌شمول هابرماس به همراه دارد. هر کسی که دو اصل جهان‌روایی‌سازی و دموکراسی را انکار کند، جمع کسانی که در بحث اخلاق و مشروعیت شرکت دارند را ترک می‌کند. در این سطح گویی لازم است شخص خداپاور منصف و گشاده فکر باشد حال اگر این شخص متعصب و جزم‌گرا بود آنگاه چه باید کرد؟ توجیه مدنظر هابرماس نیازمند این است که طرفین مباحثه گشاده فکر، بی‌تعصب، دارای حسن نیت و خردگرا باشند و انتظار می‌رود که جهان‌بینی سکولار داشته باشند. ضرورت دیگر این است که اشخاص شرکت‌کننده در بحث باید ایقان از طریق مباحثه و استدلال را بر پیروی از اصول مذهبی و یا آموزه‌ای که بدان باور دارند را مرجح بدانند. در واقع ایشان باید درک خود از نیازها و منافع خود را از آموزه‌ها و باورهای‌شان تفکیک کنند. به این ترتیب تنها کسانی می‌توانند در بحث شرکت جویند که جهان‌بینی سکولار داشته باشند.

1. See: Habermas, 1993: 75-76.

لذا توجیهی که هابرماس برای حقوق بشر و اخلاق جهان‌شمول طرح‌ریزی کرده است دچار اشکال اساسی می‌شود. هابرماس مشارکت‌کنندگان در بحث را برابر فرض می‌کند و این برابری به برابری در شرکت در بحث نیز سرایت می‌کند. در حالیکه این امکان وجود دارد که اقلیت به اجبار داخل در بحثی تحت سلطه اکثریت شوند. بحثی که می‌تواند نتیجه آن همگون‌سازی اقلیت‌ها باشد.^۱ از سوی دیگر چگونه ممکن است گروهی از منافع خود چشم‌پوشد تا با گروهی دیگر به توافق دست یابد؟ این پرسش چالشی است برای هابرماس و هر اندیشمند دیگری که برای مباحثه و دیالوگ در مسائل هنجاری نقشی اساسی قائل است. راغب ساختن افراد برای رسیدن به توافق با مباحثه و در عین حال چشم‌پوشی از منافع و امتیازات، پاشنه آشیل هرگونه رویکردی است که مباحثه مبنای آن است. به نظر می‌رسد دست‌یافتن به سطحی از توافق آنگونه که هابرماس مد نظر دارد در زندگی واقعی به آسانی امکان‌پذیر نیست یا شاید بتوان گفت که غیرممکن است.

پرسش دیگری که باید مطرح کرد این است که آیا مباحثه و دیالوگ آنگونه که هابرماس گمان می‌کند، به گفتمان حقوق بشر یاری می‌رساند یا ممکن است نتیجه عکس داشته باشد؟ اشکال مختلف مباحثه در مورد کسی که مورد خشونت قرار گرفته است یا قربانی نقض حقوق بشر است ((ممکن است به جای آنکه به توجیه و مشروعیت حق‌ها کمک کند، حق‌ها را از اعتبار ساقط کند.)) (Baxi, 2006: 89) ناقضان حقوق بشر و قربانیان نقض حقوق بشر با هم و به طور برابر به مباحثه دعوت می‌شوند. این امر ممکن است نزد قربانیان از حقوق بشر مشروعیت‌زدایی کند. به نظر می‌رسد که تأکید بیش از اندازه بر رایزنی و مباحثه به جای مشروعیت‌بخشی به حقوق بشر صرفاً آن‌ها را از مشروعیت انداخته و در خدمت ناقضان این حقوق قرار بگیرد.

حقوق بشر را نباید حاصل تراضی و مصالحه قلمداد کرد یا برای توجیه و مشروعیت‌بخشی به آن به رایزنی متوسل شد. چگونه ممکن است در مباحثه‌ای که یکسوی آن ناقضان حقوق بشر و سوی دیگر آن قربانیان حقوق بشر قرار دارند نقشی برای ایشان قائل شد و انتظار داشت که در مباحثه بی‌طرفی رعایت شود؟ چگونه می‌توان انتظار داشت که در مشورت درباره حق‌ها و مشروعیت آن‌گونه که هابرماس تصور می‌کند افراد مشارکت‌کننده جهان‌شمولی را اساس پیش‌فرض‌های خود قرار دهند یا تا آنجا که می‌توانند از باروهای خود چشم‌پوشی کنند در حالیکه گفتمان حقوق بشر خود مروج ایدئولوژی نئولیبرالیسم و سرمایه‌داری است:

«اصول بنیادین حقوق بشر مروج سرمایه‌داری نئولیبرال هستند. قوانین و مقررات حقوق بشری در ظاهر به دنبال براندازی نابرابری‌ها و تأکید بر منزلت انسانی هستند؛ اما تا زمانیکه ابر

1. See: Ingram, 2004: 42.

قدرت‌ها از این حقوق برای ترویج ارزش‌های پوچ‌گرایانه نئولیبرال استفاده می‌کنند این امر محقق نخواهد شد.» (Douzinas, 2007: 196)

بنابراین باید تأکید کرد که حقوق بشر در واقع محصول مباحثه و رایزنی نیست. حقوق بشر عبارت از حق‌ها، امتیازات و استحقاق‌هایی نیستند که به انسان به مثابه انسان تعلق می‌گیرند. حقوق بشر عبارت از آمال‌ها و آرزوها هستند؛ ادعاهایی اخلاقی که هنگامی که از سوی دولت‌ها و قدرت‌ها مورد شناسایی قرار نمی‌گیرند ظهور می‌کنند و به ویژه به فراموش‌شدگان و ستمدیدگان تعلق دارند.^۱ حقوق بشر نه در مشورت و گفتگو که در مبارزات طولانی در سیر تاریخ بشر ریشه دارند. حقوق بشر محصول مبارزه و پیکار بوده است.

۴-۲- راولز؛ توجیه، خردورزی عمومی و بی‌طرفی

راولز آموزه‌ها و باورهای مختلفی من جمله باور مذهبی و سکولار را به عنوان واقعیت‌های جامعه متکثر شناسایی می‌کند. وی خردورزی عمومی را امری مستقل از این آموزه‌ها می‌داند. در رابطه با رویکرد راولز در حوزه حق‌ها، باید این سؤال را مطرح کرد که آیا می‌توان خردورزی عمومی را مستقل از آموزه‌های جامع فرض کرد؟ به نظر می‌رسد که آموزه‌های جامع تأثیر بیشتری از آنچه راولز گمان می‌کند بر خردورزی عمومی دارد و می‌توان ادعا کرد که خردورزی عمومی تحت تأثیر آموزه‌های جامع قرار می‌گیرد.^۲ راولز برای قضاوت دیوان عالی، مقامات عالی‌رتبه قوه مجریه و سیاستمداران مسئولیت توجیه هنجارها را از طریق خردورزی عمومی قائل می‌شود که این امر خواه ناخواه میان مردم عادی و خردورزی عمومی فاصله می‌اندازد. در واقع بایسته است که خردورزی عمومی در رسانه‌های جمعی و حوزه‌های این چنینی صورت پذیرد.

به دیدگاه راولز در نظریه‌ای در باب عدالت، درباره اصول جهان‌مشول و چگونگی وصول بر توافق بر سر آن‌ها از طریق حجاب جهل می‌توان انتقاداتی وارد کرد. وی فرآیند بحث در مورد هنجارها و موضوعات اخلاقی را بسیار ساده می‌انگارد. افراد در پس پرده جهل تقریباً همسان بوده و به یک شیوه می‌اندیشند. از سوی دیگر افراد در جامعه بر اساس منافع خود خردورزی می‌کنند. لذا ممکن است در بحثی که احتمال اجبارشان به پذیرش دیدگاهی خاص یا ترجیح‌دادن امری بر امر دیگری باشد، شرکت نکنند. «راولز با کنارگذاشتن مذهب، فرهنگ و مواردی از این دست که به دیدگاه‌ها و ارزش‌های افراد جهت می‌دهند، بحث اخلاقی و توافق در امور هنجاری را بسیار ساده‌تر از آنچه در واقعیت می‌گذرد بر گزار کرده است.» (Parekh, 2008: 212)

1. See: Dembour, 2006: 245.

2. See: An-Na'im, 2008: 114.

خردورزی عمومی در نظریه راولز مبتنی بر بی طرفی در استدلال است و افراد در وضع طبیعی فرض می شوند در حالی که انسان‌ها محصور در فرهنگ هستند. ارزش‌ها، اخلاقیات و امثال این امور همگی ریشه در فرهنگ جوامع دارند. شرط انسان بودن در واقعیت «نه آن گونه که راولز گمان می کند ماهیت مشترک انسانی، بلکه تعلق داشتن به گونه ای خاص و فرهنگی متمایز است.» (Parekh, 2000: 124) ما اطرافیان مان را بلافاصله به عنوان فردی که یکی از ما است و به جامعه ما تعلق دارد بر مبنای مفهوم ماهیت مشترک انسان شناسایی نمی کنیم. ما با دیگران بر اساس این فرض روبرو می شویم که در امور فرهنگی و ارزش‌ها و هنجارها آنقدر به یکدیگر نزدیکی و شباهت داریم که بتوانیم با هم وارد در گفتگو شویم و دیالوگ برقرار کنیم. ما نسبت به کسانی احساس مسئولیت اخلاقی می کنیم که یکی از ما تلقی می شوند؛ به عبارت دیگر، قوم محوری اصلی ترین مفهومی است که احساس مسئولیت اخلاقی ما را توضیح می دهد. احساس مسئولیت معمولاً امری محلی است و نه جهانی یا جهان شمول. حس همبستگی ما زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت بدان‌ها احساس همبستگی می کنیم، یکی از ما دانسته شوند و منظور از ما در اینجا جمعی کوچک تر و محلی تر از نوع بشر است. افراد بیش از همبستگی های انتزاعی و جهان شمول، به همبستگی های محلی تر و عینی تر دل می بندند. بزرگترین گروهی که ما خود را متعلق بدان می دانیم، بشریت یا همه موجودات عاقل (آنچنان که کانت می گوید) نیستند: «هیچ کس نمی تواند چنین احساس تعلق داشته باشد.» (Critchley, 2006: 377)

از سوی دیگر، خردورزی عمومی امری بی طرفانه نیست. بیشتر از آنچه که راولز گمان می کند آموزه های جامع به حوزه ی عمومی تعلق دارند. گفتگو در جامعه اتفاق می افتد و ارزش های عام جامعه است که به آن جهت می بخشد. این وضع ناشی از تسلط فرهنگ و اجتناب ناپذیر است. در واقع برخلاف آنچه راولز گمان می کند باید واقع بینانه گفتگو و دیالوگ را مد نظر قرار داد و تأثیر عوامل مختلفی همچون فرهنگ و قدرت های متکثر در جامعه را در نظر گرفت.

۵- نتیجه گیری

مفهوم اساسی مکتب رایزنی گفتگو است؛ آنچه در واقع دیالوگی هنجاری است که هابرماس آن را گفتمان و راولز خردورزی عمومی می‌نامد. ارزش و هنجار از نظر این دو اندیشمند ریشه در گفتگو دارد؛ در نظریه راولز به خاطر نقش وضع اولیه و نقش رهبران در دموکراسی و نهادهای حقوقی این امر به صورتی غیر مستقیم بیان شده است اما هابرماس گفتگو و رایزنی را طریق و راه می‌داند. گفتگوی مد نظر ایشان گفتگویی هنجاری است چرا که موضوع گفتگو مسائل بنیادین هنجاری جامعه است و این گفتگو به منظور شناسایی و دفاع از ارزش‌های مشترک در جامعه صورت می‌پذیرد؛ این گفتگو طریقی برای ایجاد زمینه مشترک، توجیه و فراهم‌نمودن مبنا برای هنجارها و حق‌های اساسی است. لذا برای این اندیشمندان قواعد و اصول گفتگو اهمیت اساسی پیدا می‌کند. مشارکت یکی از این اصول است و تمامی کسانی که گفتگو بر منافع ایشان تأثیر خواهد داشت باید در گفتگو مشارکت کنند. قواعد صوری گفتگو از دیگر اصول است و گفتگو باید مبتنی بر استدلال‌های عقلی و صوری باشد؛ گفتگوهایی که به سوی توافق یا توافق هم‌پوشان ره می‌سپارند.

اما گفتگو، دیالوگ و مباحثه را نباید امری ساده و پیش‌پا افتاده تلقی کرد. هنگامی که قرار است افراد یا گروه‌ها با یکدیگر به گفتگو بنشینند مواردی مانند سازوکار گفتگو، موارد مرتبط با امر خصوصی و موارد مربوط به امر عمومی و از این قبیل باید معین و مشخص شوند. این موارد ممکن است اصل موضوع را به حاشیه برانند. در عین حال تأثیر و تأثرات سلطه و قدرت را در گفتگو نباید از یاد برد. رایزنی و گفتگو را از منظر همگون‌سازی اقلیت‌ها نیز باید مورد مذاقه قرار داد. همواره این احتمال وجود دارد که اکثریت در مباحث هنجاری بر اقلیت غلبه کرده و آن‌ها را به حاشیه براند. گفتگو در راستای تعادلی میان جداسازی و تبعیض از یکسو و همگون‌سازی از سوی دیگر عمل می‌کند و لذا اکثریت می‌تواند در برابر اقلیت بسیار تأثیرگذار باشد. فرهنگ‌های مختلف بشری برخوردارهای متفاوتی با مسائل هنجاری دارند. هابرماس خردورزی و استدلال جهان‌شمول را پیش می‌نهد. این امر می‌تواند به یکسان‌سازی و همگون‌سازی اقلیت منجر شود چرا که همگان باید به طریق واحدی خردورزی کنند. گفتگو نیازمند شفافیت و صداقت است تا اقلیت و اکثریت بتوانند یکدیگر را به چالش بکشند. نیاز به گفتگو و رایزنی وجود دارد اما به گفتگوی صرف نباید اکتفا کرد. گفتگو شرط لازم است اما کافی نیست.

کتاب نامه

الف) کتب و مقالات

الف-۱: فارسی

- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۶)، از برونو تا کانت؛ طرحی از برجسته ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- شفرز، برنهارد (۱۳۸۳)، مبانی جامعه‌شناسی جوانان، ترجمه کرامت الله راسخ، تهران: نشر نی.
- عباسپور، ابراهیم (۱۳۹۰)، «بررسی روش شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی»، معرفت اجتماعی، شماره ۶، صص ۳۵-۶۴.
- فروند، ژولین (۱۳۶۸)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: رایزن.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۳)، طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی، ترجمه باقر پرهام، بی‌جا: انتشارات توانا.
- کریچلی، سایمون (۱۳۸۵)، دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: گام نو.
- مک کارتی، تامس (۱۳۸۳)، «آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی (کندوکاوی در آرای اخلاقی هابرماس)»، ترجمه بهزاد حمیدیه، راهبرد، شماره ۳۳، صص ۳۶۹-۳۷۶.

الف-۲: لاتین

- An-na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baxi, U. (2006). *The Future of Human Rights*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Brown, W. (1995). *States of Injury*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Cruft, R. and Massimo Renzo. (2015). *Philosophical Foundations of Human Rights*, London: Oxford University Press.
- Dembour, M. B. (2006). *Who Believes in Human Rights?* Cambridge: Cambridge University Press.

- Dembour, M. B. (2010). "What Are Human Rights? Four Schools of Thought", *Human Rights Quarterly*, Vol. 32, No. 1, pp. 1-20.
- Donnelly, J. (1989). *Universal Human Rights in Theory & Practice*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Douzinas, C. (2000). *The End of Human Rights*, Oxford: Hart Publishing.
- Douzinas, C. (2007). *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Abingdon, UK and New York, USA: Routledge-Cavendish.
- Gewirth, A. (1985). "Why There Are Human Rights", *Social Theory and Practice*, Vol. 11, pp. 235-248.
- Gewirth, A. (1996). *The Community of Rights*, Chicago, London: the University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Maldon: Polity Press.
- Habermas, J. (1993). *Justification and Application*, trans. C. Cronin, Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1994). "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions", *Ratio Juris*, Vol. 7, pp. 1-13.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*, Cambridge, Malden: Polity Press.
- Habermas, J. (2010). "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Meta Philosophy*, Vol. 41, pp. 464-480.
- Habermas, J. and William Rehg. (1998). "Remarks on Legitimation through Human Rights", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 24, issue: 2-3, pp.157-171.
- Haule, R. R. (2006). "Some Reflections on the Foundation of Human Rights; Are Human Rights an Alternative to Moral Values?", *Max Planck yearbook of United Nations Law*, Vol. 10, pp. 367-395.
- Husak, D. (1984). "Why There Are No Human Rights", *Social Theory and Practice*, Vol. 10, pp. 125-141.
- Ingram, D. (2004). *Rights, Democracy, and Fulfillment in the Era of Identity Politics*, Lanham, Boulder, New York, London, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ingram, D. (2009). "Of Sweatshops and Subsistence: Habermas on Human Rights", *Ethics & Global Politics*, Vol. 2, No. 3, pp. 193-217.

- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue, A study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- Nickel, J. W. (1987). *Making Sense of Human Rights*, Berkeley: University of California Press.
- Nickel, J. W. (1994). "Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights", *Chi.Kent. L. Rev.*, No. 69, pp. 763-785.
- O'Manique, J. (1990). "Universal and Inalienable Human Rights: A Search for Foundations", *Human Rights Quarterly*, Vol. 12, pp. 465-485.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism*, Basingstoke, New York: Palgrave.
- Parekh, B. (2008). *A New Politics of Identity; Political Principles for an Interdependent World*, New York: Palgrave Macmillan.
- Rawls, J. (2002). *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Waitr, J. J. (2006-2007). "Civic Education for Human Rights", *The Journal of the Central European Political Science Association*, Vol.2, No. 2, pp. 95-102.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی