

مجموعه

حقوق بشر:  
امیدها، تأملات، و چالش‌ها

درآمدی بر آزادی و حقوق بشر  
در نظریه سیاسی بین‌المللی

محمود مسائلی



IRAN ACADEMIA  
University Press

# درآمدی بر آزادی و حقوق بشر در نظریه سیاسی بین‌المللی

مؤلف: محمود مسائلی  
نام مجموعه: حقوق بشر؛ امیدها، تأملات و چالش‌ها  
چاپ نخست: ۱۴۰۰

Print ISBN: 978-1-291-99915-0  
Iran Academia University Press © 2022  
تمامی حقوق نشر و چاپ، بر بنیاد قرارداد میان نویسنده و ناشر، محفوظ است.



## اعلامیه جهانی حقوق بشر

### ماده ۱

تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند.

\*\*

### حقوق بشر یعنی عشق ناب به انسانیت

تقدیم به همه مبارزان راه آزادی و رهایی‌بخشی

با قدردانی از پشتیبانی بی‌دریغ همسر و فرزندانم



# فهرست مطالب

|     |  |
|-----|--|
| الف | پیش‌گفتار  |
| ۱   | فصل اول: پیش‌زمینه‌ای بر گفتمان حقوق بشر                       |
| ۱۱  | فصل دوم: گفتمان حقوق بشر و چالش‌های پیش رو                     |
| ۵۳  | فصل سوم: سیر تحول و تکوین حقوق بشر در گذر زمان                 |
| ۷۱  | فصل چهارم: چالش نسبی‌گرایی فرهنگی در مقابل جریان اصلی حقوق بشر |
| ۹۷  | فصل پنجم: پیش به سوی اجماعی هم‌پوش برای تعریف انسان و حقوق او  |
| ۱۲۱ | فصل ششم: رهیافت‌های مبتنی بر اجتماع                            |
| ۱۶۳ | فصل هفتم: شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و حقوق بشر                  |
| ۱۹۵ | جمع‌بندی   |
| ۲۰۱ | منابع  |



## پیش‌گفتار

همه بدانند که در قرن بیست و یکم با این همه هزینه و ساز و کارهای حقوق بشری، سازمان ملل، شورای امنیت و غیره، یک انسان بی‌گناه در حالی که با تمام توان خویش تلاش کرد و جنگید تا صدایش را بشنوند، اعدام شد.

روانشاد وحید افکاری

سخنان ساده ولی عمیقاً تأمل برانگیز نوید افکاری کشتی‌گیر کشورمان که یکی از شناخته‌شده‌ترین مبارزان و قربانیان نقض حقوق بشر و نیز سمبل عدالت‌خواهی است را باید در مرکز همه تحلیل‌ها و چالش‌ها در خصوص حقوق بشر دانست. اگر حقوق بشرهایی بخش است و اگر جهانیان حقوق بنیادین از جمله حق آزاد بودن را به رسمیت شناخته‌اند، چرا هر روز نظام‌های سلطه‌گر قربانی بیشتری می‌گیرند؟ چرا صدای بزرگ‌ترین کشورهای حامی حقوق بشر جهان در تب‌وتاب منافع سیاسی و یا اقتصادی به خاموشی گراییده است؟ چرا مدافعان حقوق بشر که به درستی و دلسوزی برای حقوق بشر مظلومان و ستم‌دیدگان مبارزه می‌کنند، به تناقضات ذاتی نهفته در گفتمان جاری حقوق بشر توجه کافی ندارد؟ چرا مصلحان مصلحت‌اندیش، عقلای عاقبت‌اندیش، فلاسفه سفسطه‌گر، خدایان بت‌پرست، دینداران دین‌فروش، عارفان گوشه‌گیر و زاهدان حزم‌اندیش شده‌اند؟ چگونه می‌توان با همه ساز و کارهای حقوق بشری چشم به روی مرگ تدریجی و ناپیدای میلیون‌ها قربانی نظام‌ها و ساختارهای پیدا و ناپیدای سلطه‌فرو بست؟

اگر پاسخ به این پرسش‌ها بذریه‌های ناامیدی را به دل فرو می‌نشانند، کدامین بدیل را می‌توان برای حمایت از مظلومان و به حاشیه رانده‌شدگان فرا راه مبارزه برای آزادی و رهایی قرار داد؟ آیا به دلیل ناکارآمدی قوانین حقوق بشری باید به یکباره این گفتمان بشارت دهنده آزادی را فراموش کرد؟ این‌گونه پرسش‌ها سال‌ها ذهن مرا در درس‌های حقوق بشری به خود مشغول کرده بود. تدریس در حوزه‌های مختلف و زوایای متفاوت تحت عناوین "فلسفه حقوق بشر"، "سیاست‌های حقوق بشر"، "حقوق بشر بین‌المللی" و در نهایت "حقوق بشر و اصول اخلاق جهانی" در دانشگاه‌های سنت پل، کارلتون، آتاوا و ایران آکادمیا، این فرصت را فراهم آورد تا با دقت بیشتری در خصوص گفتمان حقوق بشر تأمل داشته و ضرورت تحلیل پیچیدگی‌های عمیق آن نیز مورد واکاوی قرار گیرد. بنابراین همواره این ذهنیت مطرح بود که چگونه می‌توان اندیشه‌ها را از گرفتار آمدن در قالب‌های از پیش تعیین شده رها ساخته و محتوای درس را به گونه‌ای تنظیم کرد که از یک سو امیدها را برانگیخت، و از دیگر سو پرسش‌های جدی در برابر کاستی‌های آن قرار داد، در عین حال اندیشه‌ها را نیز به سوی بدیل‌های ناشناخته معطوف نمود.



کتابی که پیش رو دارید و جلدهای بعدی آن، از درون این دغدغه‌های خاطر و با هدف روشننگری در ذهن جوانان ایرانی و همه کسانی که فارسی زبان هستند، شامل خواهران و برادران افغان و تاجیک، تهیه شده است. برای تحریر کتاب (ها) از تجربه و دانشی که در طول تدریس حاصل شده بود استفاده کردم و چون موضوعات مرتبط با انسان، آزادی، و حقوق حیطة‌ای فراگیر را شامل می‌شود، طرح تحریر دوازده جلد کتاب تهیه شده است که اگر عمری باشد در یک دوره سه ساله آنها را در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهم. قصد و نیت من فقط روشننگری و از هرگونه محاسبه منافع مبرا است. طبق برنامه تنظیمی هر جلد از کتاب‌ها می‌بایست ظرف شش ماه تهیه و تکمیل شود. در نوشتار، توضیحات و تحلیل‌ها عمدتاً از منابع دست اول و اصیلی استفاده کرده‌ام که در حین تدریس با آنها سر و کار داشتم. هدف دیگری که در نظر داشتم این بود که رهیافتی فرا-رشته‌ای برای ارایه مباحث دنبال کنم که در عین حال زبانی ساده را نیز دنبال کرده باشد.

از آغاز باید اذعان داشت که کتاب (ها) بی‌تردید دربرگیرنده کاستی‌هایی است که امیدوارم عزیزان علاقه‌مند به حقوق بشر بتوانند برای بازنویسی‌های آتی آنها را یادآوری نمایند. دو نکته دیگر را نیز باید یادآوری شود. اول اینکه کتاب نه فقط برای استفاده دانشگاهی بلکه برای عموم می‌تواند مفید باشد. نکته دیگر اینکه امیدوارم زمینه چاپ کتاب (ها) در ایران نیز فراهم شود تا بتواند گامی درجهت توضیح گفتمان اصیل و رهایی‌بخش حقوق بشر باشد. پیش‌نویس این کتاب در سال ۲۰۱۷ در اختیار ناشر ایرانی قرار گرفت. ولی به دلیل مشکلات ممیزی نتوانست راه خود را به سوی علاقه‌مندان باز کند. به همین دلیل تصمیم گرفته شد تا کتاب در خارج از کشور به چاپ برسد، به امید آنکه زمینه‌های نشر آن در ایران نیز فراهم شود.

در پایان لازم می‌دانم مراتب قدردانی خویش را نسبت به همسر و فرزندانم، که همواره مهم‌ترین پشتیبان اینجانب در به‌عهده گرفتن وظایف انسان‌دوستانه بوده‌اند، ابراز دارم.

محمود مسائلی  
آتاوا، کانادا  
دسامبر ۲۰۲۰

## فصل اول: پیش‌زمینه‌ای بر گفتمان حقوق بشر

همه ما می‌دانیم که مشکلات چیست و همه می‌دانیم که چه قول‌هایی برای برطرف ساختن آنها داده‌ایم. آنچه هم اکنون لازم است اعلامیه‌ها یا وعده‌های بیشتری نیست، بلکه اقدام برای تحقق وعده‌های داده شده است.

### کوفی عنان

حقوق بشر به‌عنوان گفتمانی رهایی‌بخش برای حفاظت و پیشبرد حقوق ستم‌دیدگان و مظلومان در مقابل استبداد سیاسی، سلطه طبقاتی و اقتصادی و تصلب فرهنگی، جزم‌اندیشی و خشک‌مغزی و در یک سخن تنظیم رابطه‌ای عادلانه میان حکومت‌کننده و حکومت‌شونده، مورد توجه جهانیان قرار گرفته است. این استقبال عمومی از پیام‌های انسانی دوستانه و رهایی‌بخش حقوق، عملاً این گفتمان را به آیین نوین فراگیری برای احترام به آزادی‌های اساسی و حقوق بنیادین انسان‌ها تبدیل ساخته است به گونه‌ای که روز به روز بر پیروان این آئین انسانی افزوده می‌شود. اما گستردگی دامنه، غنا و عمق، تنوع و گونه‌گونی موضوعات و پیام‌های امیدآفرینی که این گفتمان را شکل بخشیده‌اند و هر روز نیز بر تعداد و تنوع آنها افزوده می‌شود، تعریف حقوق بشر را با پیچیدگی‌هایی مواجه ساخته است که به آسانی نمی‌توان آن را در چارچوب فهم متعارف گفتمان توصیف نمود. علاوه بر این امروزه بیش از ۲۰۰ مقوله حق در حیطه گفتمان حقوق بشر قرار می‌گیرند به گونه‌ای که نمی‌توان گفت حقوق بشر فقط به مفاهیم فردگرایانه حق برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی محدود می‌شود. اینچنین گستردگی که در پرتو تحولات بنیادین شرایط جهانی شدن با چالش‌های غیر منتظره‌ای مواجه شده است، کار تعریف حقوق بشر را مشکل‌تر ساخته است. آمیختگی گفتمان با سیاست قدرت، اقتصاد انحصارگر و جریان‌ات فرهنگی سودجو و استفاده ابزاری از آن برای اهداف سیاسی به‌ویژه سیاست خارجی و توجیه مقاصد سودجویانه و تجاوزگرانه از یک‌سو، و ابعاد فلسفی، روانشناسانه و معرفت‌شناسانه و اخلاقی آن نیز بر عمق پیچیدگی‌ها همراه با گفتمان افزوده است. بنابراین دامنه این گفتمان و بازتاب‌های آن برحیاط انسانی بی‌تردید فراتر از موضوعات حقوقی ملی و یا بین‌المللی جاری است. این پیچیدگی‌ها حتی غامض‌تر از آن است که فقط از منظر فلسفی یا سیاسی و اقتصادی مورد مطالعه قرار گیرد. از این‌روی گفتمان و داعیه‌ها و تحولات را می‌بایست به شکل فرا-رشته‌ای<sup>۱</sup> مورد بررسی قرار داده و با توجه به ابعاد اخلاقی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی که تحولات آن را شکل بخشیده‌اند و نیز چالش‌هایی که در برابر آن قرار دارند، به‌ویژه چالش شرایط جهانی شدن، آن را به بحث و گفتگو گذاشت.

<sup>۱</sup> Transdisciplinary

پیام و وظیفه رهایی‌بخشی حقوق بشر آن‌گونه که در ادبیات و رویه‌های جاری مورد نظر و توجه قرار گرفته است، موضوعی است که شروع آن را باید در تصویب اسناد بین‌المللی حقوق بشر که در آغازین سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم شکل گرفتند، جستجو کرد. شایان ذکر است که عقاید آرمان‌گرایانه مرتبط با آزادی‌های اساسی و حقوق بنیادین انسان از گذشته‌های دور به اشکال مختلف مورد اذعان پاره‌ای از جوامع بوده است. منشور کوروش کبیر برجسته‌ترین نمونه‌های تاریخی ضرورت احترام به حقوق بنیادینی که در قانون حقوق بشر بین‌المللی امروزین تصریح شده‌اند را مورد تصدیق قرار می‌دهد. ارتش کوروش کبیر در سال ۵۲۳ قبل از میلاد وارد بابل شد. این واقعه نه یک فتح سرزمینی و کشورگشایی، بلکه به‌عنوان بزرگی از بشر دوستی در تاریخ ثبت شده است چرا که فرامین و اقدامات انسان‌دوستانه کوروش به سرعت به دنیای آن زمان از جمله یونان راه یافت. این آوازه انسان‌دوستی به‌ویژه توسط مورخان یونانی همواره ستایش شده است. هرودوت او را رهبری با مروت و پدر پارسیان، افلاطون او را رهبر بزرگ یونانیان، یهودیان و مسیحیان او را رهایی‌بخش مردمان بابل، بشارت‌دهنده صلح و منجی موعود دانستند (رزمجو، ۲۰۱۳، ص ۱۲۰). فرامین کوروش کبیر که بر روی لوح بابل نوشته شده است را باید به درستی منبع الهام گفتمان حقوق بشر امروزین دانست. از جمله دستاوردهای روش و منش انسان‌دوستانه کوروش کبیر در حکومت‌داری را می‌توان در رفتار جوانمردانه، پرهیز از خشونت، حمایت از مردم صرف‌نظر از نوع قومیت آنان، مهربانی با مردم، بر تاکید او بر آزادی برخورداری از مالکیت خصوصی، آزادی وجدان و مذهب، ممنوعیت برده‌داری و دادخواهی از مظلومان و از همه مهم‌تر اصل آزادی‌های فردی به شرط عدم ایجاد زیان و آسیب برای دیگران اشاره کرد. این ویژگی‌های فرماندهی، پی‌تردید در زمانی که اساس مفهوم حق و انسانیت نمی‌توانست در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و سیاسی جایی داشته باشد، سنگ بنای اعتقادی را گذاشت که امروزه اعلامیه جهانی حقوق بشر آن را ضرورت احترام به کرامت و حیثیت انسانی و سرچشمه همه اندیشه‌های حقوق بشری و از همه مهم‌تر پایه و اساس صلح عادلانه میان ملل می‌داند.

در جهان اندیشه‌ی فلسفی، افلاطون شاید صاحب‌نام‌ترین فیلسوفی باشد که اهمیت آزادی و برخورداری از حقوق انسانی را معیار سنجش ارزش‌های رفتاری و مهم‌ترین الهام برای نظام‌های سیاسی سالم و عادلانه می‌داند. در کتاب جمهوری، از زبان سقراط، افلاطون این استدلال را مطرح می‌سازد که انسان اساساً ظرفیت و توانایی فهمیدن اینکه چه چیزی خوب و خیر است را دارد. به نظر او خوب بودن یک ویژگی نیست، بلکه در هر موضوع تحقیق یافت می‌شده و به‌عبارتی همگانی است. همه آن‌هایی که پایبند به اصول اخلاقی می‌باشند، انسان‌های خوب هستند (ص ۱۳)، چرا که به دلیل ذاتی خوب بودن همواره از شرایطی که خوبی ایجاد می‌کند محافظت می‌کنند. از این زاویه‌ی دید، می‌توان استدلال کرد که خوب بودن و الزام اخلاق به پرورش خوبی‌ها و ضرورت احترام به حقوق بشر اجتناب‌ناپذیر می‌شود. هر آنکه آراسته به صفات نیک انسانی است، فرد خوبی است که همین خصیصه را می‌تواند در دیگران قرار برانگیزد. اینان هرگز اعتقادات و ارزش‌های اخلاقی را وسیله‌ای برای آزار دیگران قرار نداده، و به درستی واجد دریافت صفت انسانی هستند. در این دیدگاه، مفهوم خوب

بودن با ویژگی‌های انسانی مانند تکریم ارزش‌های اخلاقی و پرورش آن در خود، کار صحیح انجام دادن، عدم ایجاد اذیت و آزار برای دیگران، و در نتیجه عدالت جویی، ویژگی‌هایی هستند که فرد را واجد انسان بودن می‌سازند. به اصطلاح معروف فرهنگ فارسی، انسان‌های خوب آنانی هستند که مردم از چشم، زبان، و کردار آنان در امان می‌باشند. افلاطون در همان کتاب جمهوریت توضیح می‌دهد که اینان کسانی هستند که چشم بینا داشته و با بصیرت به دیگران می‌نگرند چرا که ذهن و اندیشه آنان با صفت خوب بودن آراسته است (ص ۴۱). در واقع در شخصیت اینان اندیشه خوب و باورهای اخلاقی به یکدیگر آراسته‌اند و به همین دلیل جز خوبی کار دیگری انجام نمی‌دهند. اینان مسئول و حافظ خوب بودن هستند (ص ۷۴). در شرایطی که این نیک‌ها در وجود انسان پرورش می‌یابد، جامعه‌ای شکل خواهد گرفت که در آن فضایل انسانی پرورش یافته، همه امور بر معیار خوب بودن توضیح اخلاقی یافته و اعتماد را در همگان بر می‌انگیزد.

اعلامیه آزادی‌های مگنا کارتا<sup>۲</sup> توسط جان پادشاه انگلستان در سال ۱۲۱۵ نیز در شناسایی آزادی‌های فردی شامل مصون بودن از دستگیری و زندانی شدن بدون ارتکاب جرم، از دیگر اسناد تاریخی است که بخش کوچکی از حقوق اساسی فردی را به نمایش گذاشته است. البته آن‌هایی می‌توانستند از آزادی برخوردار باشند که با معیارهای طبقاتی آن زمان آزاد شمرده می‌شدند. و اینان فقط بخش کوچکی از جمعیت انگلیس قرون وسطی را تشکیل می‌دادند. این در حالیست که اکثر مردم آن زمان رعایایی بودند که بر روی زمین ملاکان بزرگ بدون برخورداری از هیچ حقوق انسانی کار (بردگی) می‌کردند. در آن نظام‌های ارباب و رعیتی، رعایا اساساً سفله‌هایی ناکس<sup>۳</sup> به حساب می‌آمدند که برای عدالت‌جویی فقط می‌توانستند به داوری‌هایی که اربابان آنها تشکیل می‌دادند مراجعه نمایند.

در قرن هجدهم، کنگره ایالات متحده به رهبری توماس جفرسون<sup>۴</sup> اعلامیه استقلال را تصویب کرد. از نقطه نظر تکوین اندیشه‌های فلسفی پیش برنده‌ی مفهوم حقوق بشر، این اعلامیه به دو نکته کلیدی حقوق فردی و حق انقلاب پرداخته بود. مقوله حقوق فردی به ویژه بر انقلاب فرانسه تأثیر گذاشت. به دنبال این اعلامیه، قانون اساسی ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۷ برگ دیگری بر تلاش‌های تاریخی برای احیای حقوق انسان‌ها افزود. به موجب این قانون اساسی که مهم‌ترین و قدیمی‌ترین سند قانون اساسی در جهان می‌باشد، با محدود کردن اختیارات دولت فدرال ایالات متحده، ضرورت حمایت از حقوق کلیه شهروندان، ساکنان و بازدیدکنندگان در قلمرو آمریکا تأیید شده است. علاوه بر این، منشور حقوق بشر سال ۱۷۹۱ حقوق آزادی بیان، آزادی دین، حق نگه‌داشتن و حمل اسلحه، آزادی اجتماعات و آزادی دادخواست مورد توجه قرار گرفته است. علاوه بر این جستجو و توقیف بی‌دلیل خانه‌ها

<sup>2</sup> Magna Carta Libertatum; a royal charter of rights agreed to by King John of England at Runnymede, near Windsor, on 15 June 1215.

<sup>3</sup> Villains

<sup>4</sup> Thomas Jefferson (April 13, 1743 – July 4, 1826), the third president of the United States of America.

و متعلقات مردم، مجازات بی‌رحمانه و خودسرانه و اجباری، محرومیت از زندگی توسط دولت و تلاش برای استقرار دینی خاص، علیه حقوق بنیادین مردم شناخته شده است. در زمینه قضایی نیز فرایند پرونده‌های جنایی مستلزم کیفرخواستی از سوی یک هیئت منصفه عالی، دادرسی عمومی سریع و حضور هیئت منصفه بی طرف می‌باشد.

صدور اعلامیه حقوق بشر و شهروندی فرانسه در سال ۱۷۸۹ حقوق آزادی، مالکیت، امنیت، مقاومت در برابر ظلم برای همه شهروندان، و اهمیت اراده عمومی برای اداره کشور مورد شناسایی قرار گرفت. بدون اینکه نیاز باشد وارد جزئیات این گونه شهادت‌های تاریخی درباره آرمان‌رهایی بخش حقوق بشر بشویم، باید یکبار دیگر تأکید شود که حقوق بشر به معنی امروزی، آن پدیده‌ای کاملاً معاصر و برگرفته از تصدیق حقوق بنیادینی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر<sup>۵</sup> و سپس در اسناد حقوقی دیگر که عمدتاً توسط سازمان ملل متحد متجلی شده‌اند، تبلور یافته است.

بنابراین، برای سهولت در مطالعات حقوق بشری می‌توان سیر تکوین آن را به چهار دوره تقسیم کرد. دوره اول دربرگیرنده ظهور "آرمان و عقیده حقوق بشر" و مربوط به ایامی است که ضرورت تلاش برای حمایت از حقوق و آزادی‌های اساسی به گونه‌ای محدود و مقطعی در عقاید و اندیشه‌های فلسفی، آراء و متون مذهبی و یا در اسنادی مانند فرمان کوروش کبیر، یافته می‌شود. ولی چنین ظهوری فقط در حد آرمان‌های پراکنده‌ای است که آنها را به‌عنوان بخشی از منابع الهام حقوق بشر مدون و مدرن به حساب آورد. دوره دوم به جریانات فلسفی آزادی‌خواهی عصر مدرن اروپایی می‌تواند اطلاق شود که به‌موجب آن "آرمان"‌های پراکنده درباره حقوق بشر به تدریج به‌سوی نظریه‌پردازی سیاسی کشیده شده و پایه‌های فلسفه سیاسی مدرن را بنیاد نهادند. در واقع از قرن چهاردهم میلادی که ریشه‌های رنسانس شکل می‌گیرد، دوره نوینی در حیات بشری ظهور می‌کند که با خود نوعی عقل‌گرایی انسانی را برای عصر پیش‌مدرن نوید می‌دهد. به‌طور طبیعی این عقل‌گرایی بر شناسایی و تصدیق حقوق و آزادی‌های اساسی آن‌گونه که در نظریه‌های حقوق طبیعی تصریح شده‌اند، اصرار می‌ورزید. به تدریج و در طی قرون ۱۶ و ۱۷ خردگرایی فلسفی به مرحله بلوغ خود نزدیک شد و انسان را معیار سنجش همه رفتارها معرفی نمود. در این دوره است که "آرمان"‌های بشردوستانه شکل نظری منسجم و عام به خود گرفتند تا بتوانند آمادگی خود را برای ورود به روابط اجتماعی داشته باشند. این تحول و دگرگونی همراه بود با ظهور انسان مدرن به‌عنوان موجود عقلایی مستقل و به لحاظ اجتماعی مسئولیت‌پذیر که آمادگی پذیرش نقش‌های اجتماعی سیاسی جهانشمولی را پیدا می‌کرد. دقیقاً در پرتو چنین دگرگونی‌هایی است که ویژگی‌های عصر مدرن از عصر پیش‌مدرن جدا می‌شود. در واقع دوران مدرن که با زتاب دهنده ظهور فردیت انسان مستقل و به‌واسطه آن کرامت و حقوق ذاتی است، این دوره را از عصر پیش‌مدرن جدا می‌سازد. افزون بر این، در عصر مدرن گفتمان حقوق بشر از فرضیات پیش‌مدرن فاصله گرفته و مفاهیم فردیت، کرامت و حیثیت انسانی، موضوعات مرتبط با آزادی و برابری به‌عنوان ساختارهایی اجتماعی و با تکیه بر

<sup>5</sup> Universal Declaration of Human Rights adopted by the General Assembly of the United Nations on the 10<sup>th</sup> of December of 1948.

عقلانیت مستقل انسانی، الهام بخش نهضت‌های رهایی‌بخش اروپایی شدند. ولی آرمان حقوق بشر که در متن اندیشه و تحولات مدرن اجتماعی و سیاسی اروپایی به‌سوی نظریه شدن مدون سیر می‌کرد، در محدوده اروپایی خود محبوس مانده و نتوانست به سرزمین‌های استعمار شده و یا کشورهای که مستقل از اروپا بودند برسد. سرانجام، در عصر روشنگری، یا دوران عقل‌گرایی، مفهوم انسان از محدودیت‌های تحمیلی نظام سلسله مراتبی تیول‌داری اشرافیت قرون وسطایی و یا انقیاد مذهبی<sup>۶</sup> توسط کلیسا رهایی یافته و دارای این اختیار شد که بتواند هویت مستقل خود را تعریف نماید. در نهایت، این سیر تحولات تاریخی به تعریفی از انسان مستقل دست یافت که بهترین توصیف آن را می‌توانیم در ابتدای مقاله "روشنگری چیست"<sup>۷</sup> امانوئل کانت بیابیم:

روشنگری خروج انسان از عدم بلوغ خود-تحمیلی است. این عدم بلوغ به معنی ناتوانی در به‌کاربردن قدرت فهم خویش بدون راهنمایی دیگری است. علت اصلی این عدم بلوغ خود-تحمیلی است نه در سفیه بودن ذاتی انسان بلکه در فقدان عزم و شهامت در به‌کارگیری قدرت فهم خود بدون راهنمایی دیگری می‌باشد بنابراین، شعار روشنگری این است در به‌کارگیری توان فهمیدن مستقلانه خود شهامت داشته باش (کانت، ۱۷۸۴).

از نقطه نظر فلسفه روشنگری چنین بلوغی در اندیشه انسانی، بیانگر یک چنین ویژگی برای فقط پاره‌ای از انسان‌ها نیست، بلکه اصلی استوار و غیرقابل انکاری است که انسان و انسانیت با آن تعریف می‌شود. براساس چنین فهم روشنگرانه‌ای است که حقوق بشر در متعالی‌ترین شکل خود پا به عرصه حیات اجتماعی می‌گذارد. ولی علی‌رغم همه این وعیدهای انسانی آن، حقوق بشر نتوانست دربرگیرنده حقوق همه مردم حتی در کشورهای بانی حقوق بشر مثل انگلیس باشد. به‌همین دلیل، از قرن نوزدهم شکاف‌هایی در اندیشه‌های انسان‌دوستانه ظهور می‌کرده و عملاً سه جریان فکری اصلی در خصوص تعریف انسان و حقوق او به‌وجود آورد.

جریان فکری اول که به نولیبرالیسم موسوم می‌باشد، توسط کارل منگر<sup>۸</sup> و لودویک فن مایسس<sup>۹</sup> که از بنیانگذاران مکتب اقتصادی اتریش می‌باشند در نیمه دوم قرن بیستم به‌وجود آمد. این جریان به مفهومی از انسان مجرد و انتزاعی نظر دارد که از بافت تاریخی و اجتماعی خود منتزع گردیده و خود را به‌عنوان نماینده متقن و محکم ارزش‌های آزادی‌خواهی در جهانی که بر مبنای نظریه اقتصاد بازار قرار دارد، معرفی می‌کند. جریان دوم به لیبرالیسم اجتماعی معروف است و توسط توماس گرین<sup>۱۰</sup> نمایندگی می‌شود. این جریان نیز که مولود شرایط نابرابر زندگی قرن نوزدهم می‌باشد، دیدگاهی معطوف به عدالت اجتماعی و انسانی‌سازی روابط اجتماعی را در متن و بطن همان سنت فلسفی

<sup>6</sup> Religious conformity

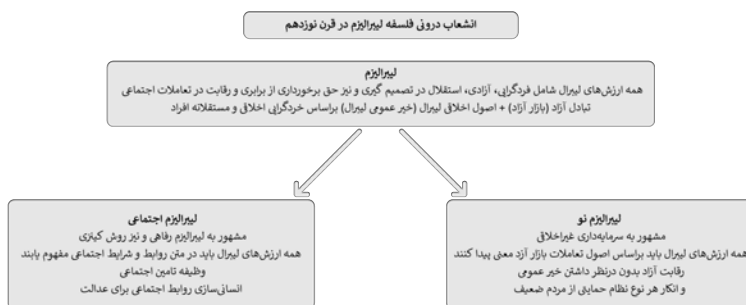
<sup>7</sup> What is Enlightenment?

<sup>8</sup> Carl Menger (1840-1921)

<sup>9</sup> Ludwig von Mises (1881-1873)

<sup>10</sup> Thomas Hill Green (1836-82)

لیبرال قرار می‌دهد. از نظر علاقه‌مندان به این دیدگاه هر نوع مفهومی از آزادی و حق باید به‌طور عینی و عملی در شرایط اجتماعی و زندگی انسان مفهوم و تبلور یابد.<sup>۱۱</sup> در حالیکه جریان فکری اول مفروضات فلسفی خود را بر آزادی‌های منفی<sup>۱۲</sup> و یا سلبی قرار می‌دهد، جریان دوم به مفهوم آزادی‌های مثبت و یا ایجابی<sup>۱۳</sup> نظر داشته و خواهان اقداماتی برای آزادی و رهایی‌بخشی دیگران و حمایت از حقوق اجتماعی و اقتصادی افراد ستم‌دیده به‌ویژه طبقات کارگری و محروم می‌باشد. ادامه همین سنت لیبرال اجتماعی است که راه را برای سیاست‌های اصلاح اقتصادی و رفاه اجتماعی کینزی<sup>۱۴</sup> در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم هموار ساخت. این نگرش اصلاح‌گرایانه‌ی متمایل به اصول سیاسی و اقتصادی سوسیالیسم غیرمارکسیستی مورد تأیید دولت آمریکا در دوران بعد از جنگ دوم جهانی با هدف احیای اقتصادی و اصلاحات اجتماعی قرار گرفت. علاوه بر این سیاست‌های مشابه حمایت اجتماعی در کشورهای حوزه اسکاندیناوی، آلمان و نیز تا حدودی در کانادا دنبال شد. جریان اول، یعنی نولیبرالیسم،



با اصرار بر مفهوم آزادی‌های منفی به دفاع از نظریه عدم مداخله دولت در امور اقتصادی پرداخته و هوادار نظام بازار آزاد و به‌واسطه آن سرمایه‌داری جهانی باقی ماند. ادامه تکمیلی این جریان است که فلسفه اختیارگرایی<sup>۱۵</sup> قراردادی به زعامت رابرت نوزیک<sup>۱۶</sup> و سپس در سال‌های پایانی دهه ۸۰ ظهور سرمایه‌داری سلطه‌گر جهانی<sup>۱۷</sup> به رهبری محافظه‌کاران نوین و در نهایت اجماع واشنگتن<sup>۱۸</sup> را به دنبال آورد.

جریان متأخر مدافع اصلی نسل اول حقوق بشر است، درحالی‌که جریان پیشین تأثیرگذار بر ظهور نسل دوم و تا حدود زیادی نسل سوم حقوق بشر بوده است.

<sup>۱۱</sup> به فصل ششم از جلد دوم کتاب حقوق بشر با عنوان حقوق بشر و مفهوم خیر عمومی مراجعه نمایید

<sup>۱۲</sup> Negative freedom

<sup>۱۳</sup> Positive freedom

<sup>۱۴</sup> Keynesian political economy of the state intervention

<sup>۱۵</sup> Libertarianism or libertarian philosophy

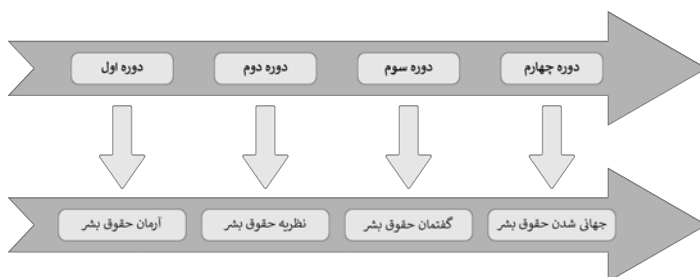
<sup>۱۶</sup> Robert Nozick

<sup>۱۷</sup> Neoliberal global capitalism

<sup>۱۸</sup> Washington Consensus

از آنجاییکه هر دو جریان اصلی در واقع انشعاباتی در درون فلسفه لیبرال بوده‌اند، نباید آنان با جریان‌ات بنیادشکن مارکسیستی یا دولت‌های توسعه‌<sup>۱۹</sup> و یا حتی اقتصادهای نوظهور و مبتنی بر اقتصاد بازار<sup>۲۰</sup> اشتباه گرفته شوند. نمودار زیر شمایی از جریان‌ات اصلی فکری حقوق بشر در قرن نوزدهم را به معرض نمایش می‌گذارد.

به‌هرحال، مدافعان نسل اول حقوق بشر چشم بر روی نابرابری‌های اجتماعی فروبسته و از تصدیق حقوق برابری اقتصادی و اجتماعی روی برمی‌گردانند. درعین حال، هم به لحاظ تاریخی و هم از نقطه نظر سیاست‌های معاصر جهانی، به منادیان و آمران اصلی استعمار و سرکوب ملل غیراروپایی تبدیل می‌شوند. با توجه به این پیش زمینه‌هاست که نظریه‌پردازی حقوق بشر را باید در مجموعه‌ای از امیدها و هراس‌ها،



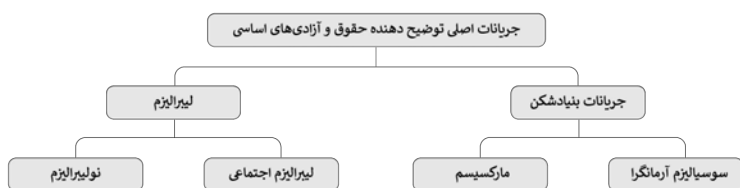
ابعاد متضاد انسان‌دوستانه و سرکوب‌گرایانه، توسعه اندیشه‌های جهانشمول ولی آمیخته با سرمایه‌داری سودپرستانه جهانی مورد نظر و مذاقه قرار داد.

دوره سومی را هم باید در ادامه سیر تکوین حقوق بشر در نظر گرفت که به‌موجب آن نظریه حقوق بشر از یکسو از ابعاد و ویژگی‌های فلسفی اروپایی خود فراتر رفته و تبدیل به گفتمانی جهانی می‌شود. از دیگر سو، حقوق بشر به سمت نهادینه‌شدن گفتمان گراییده و ابعاد ضمانت اجرایی در حیطه بین‌المللی به خود می‌گیرد. فهم متعارف از حقوق بشر، یا گفتمان حقوق بشر جاری در برگیرنده مفاهیم و نظریه‌های حقوق بشری این دوره سوم می‌باشد. بنابراین ضروری است که سیر تکوین گفتمانی حقوق بشر از دگرگونی از آرمان‌های فلسفی به نظریه‌شدن و سپس تبدیل آن به گفتمانی به لحاظ بین‌المللی نهادینه‌شده مورد مطالعه قرار گیرد. دوره چهارمی را نیز می‌توان به اختصار معرفی کرد که به‌موجب آن حقوق بشر در قامت گفتمانی جهانی و عام ماموریت رهایی‌بخشی همه انسان‌ها را به‌عهده می‌گیرد.

<sup>19</sup> Developmental State

<sup>20</sup> Mixed Economies, or Emerging Market Economies





به‌هرحال هرگاه از حقوق بشر سخن به میان آید، باید آن را در چارچوب گفتمان حقوق بشر در فهم متعارف آن که به‌طور عمده دربرگیرنده مجموعه حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی است، در نظر گرفت. این گفتمان اصلی حقوق بشر حاوی اسناد و مدارکی حقوقی است که بعد از جنگ جهانی دوم به وجود آمده و مورد شناسایی جهانی قرار گرفته است. این گفتمان با صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر پا به عرصه ظهور نهاده و سپس با اسناد حقوقی دیگری شامل میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی<sup>۲۱</sup> و نیز میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی<sup>۲۲</sup> تکمیل شده است. این مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر به "منشور بین‌المللی حقوق بشر"<sup>۲۳</sup> معروف می‌باشد. به تدریج و بنا بر تحولات جامعه بین‌المللی، اسناد حقوقی دیگری نیز پا به عرصه ظهور گذاشت به گونه‌ای که امروزه این گفتمان را به‌عنوان آیینی جهانی نمایندگی می‌کند. مهم‌ترین این اسناد شامل موارد زیر است:

- مقاله‌نامه حذف همه اشکال تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۷۹
- مقاله‌نامه علیه شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز در سال ۱۹۸۴
- مقاله‌نامه حقوق کودک در سال ۱۹۸۹
- مقاله‌نامه حمایت از حقوق کلیه کارگران مهاجر و اعضای خانواده آنها در سال ۱۹۹۰
- مقاله‌نامه حمایت از ناپدیدشدگان اجباری در سال ۲۰۰۶
- مقاله‌نامه حقوق افراد دارای معلولیت در سال ۲۰۰۶

به همراه این اسناد بین‌المللی تعداد نه پروتکل اختیاری نیز به تصویب رسیده و مجموعه این اسناد را تکمیل کرده است. نظر به اینکه جزئیات دقیق همه این اسناد حقوقی در تارنمای رسمی سازمان ملل متحد وجود دارد و یا به آسانی می‌توان آنها را در

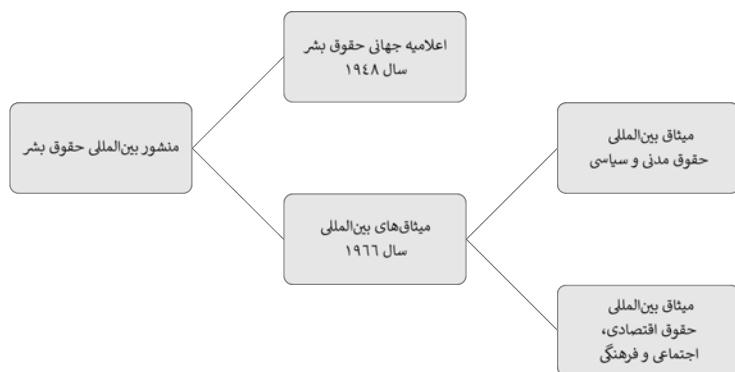
<sup>21</sup> International Covenant on Civil and Political Rights, adopted by United Nations General Assembly Resolution 2200A (XXI) on 16 December 1966, and came in force from 23 March 1976.

<sup>22</sup> International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, adopted by the United Nations General Assembly on 16 December 1966 through GA. Resolution 2200A (XXI), and came in force from 3 January 1976.

<sup>23</sup> International Bill of Human Rights

مجموعه اسناد حاضر در بسیاری از نهادهای رسمی بین‌المللی یافت و برای جلوگیری از اطاله کلام و تکرار مکررات از توضیح آنها خودداری می‌شود.

دو سند حقوقی نخستین که از درون تحولات رهایی‌بخشی اروپای قرون ۱۷ و ۱۸ برای پایان بخشیدن به رنج‌های بشری سرچشمه می‌گیرند و به‌طور عمده در برگزیده دو حق بنیادین مدنی و سیاسی هستند، "جریان اصلی حقوق بشر"<sup>۲۴</sup> را تشکیل می‌دهد. منبع الهام جریان اصلی که به نسل اول حقوق بشر معروف است، فلسفه رهایی‌بخشی لیبرال است و به همین دلیل کشورهای لیبرال دمکراسی مدافع اصلی آن می‌باشند. از آنجایی که این گفتمان فراخوانی است به رهایی آحاد انسانی از استبداد سیاسی، به خوبی توان جذب مردم جوامع غیرلیبرال را داشته و به‌عنوان گفتمانی جهانشمول در سراسر جهان با استقبال عمومی همراه شده است. سند دیگر منشور بین‌المللی حقوق بشر، یعنی میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که متأثر از نظریه‌های سوسیالیستی (ولی نه ضرورتاً مارکسیستی) است و به نسل دوم حقوق بشر هم موسوم است، چالش‌گر عمده جریان اصلی حقوق بشر می‌باشد. چالش متقابل این دو جریان عمده فلسفی و حقوقی مرتبط با حقوق بشر تأثیر زیادی به‌ویژه بر روابط میان کشورهای درحال توسعه و توسعه یافته نیز داشته است. لازم به ذکر است که چالش‌های مطرحه در قبال جریان اصلی فقط محدود به گفتمان سوسیالیستی نسل دوم نیست، بلکه آنگونه که توضیح داده خواهد شد، طیف وسیعی از نظریه‌ها، و باورهای فرهنگی - هویتی را شامل می‌شود که در قالب نسل‌های سوم تا پنجم حقوق بشر عرضه



شده‌اند.

این پیچیدگی‌های تاریخی، فلسفی، مفهومی و حقوقی پرسش‌های بنیادینی را در مرکز گفتمان حقوق بشری قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال آیا حقوق بشر تنها براساس مبانی و مفروضات فلسفی اروپامحور و فقط برای گروه خاصی از انسان‌ها که در مرزهای جغرافیایی مشخصی زندگی می‌کنند، تعریف شده و قابلیت الزام دارد، یا اینکه گفتمانی است که باید از همه محدودیت‌های مفهومی نسل اول فراتر رفته و به نوعی تعریف

<sup>24</sup> The mainstream human right discourse

شود که تمامی انسان‌ها را در متون واقعی فرهنگی و هویتی آنان خطاب قرار دهد؟ به عبارت بهتر آیا گفتمان باید فقط محدود به نسل اول باشد یا اینکه انواع پیچیده‌تر حقوق بشر را نیز در برگیرد؟

هدف اصلی کتاب حاضر معرفی نسل اول حقوق بشر (جریان اصلی) و سپس تجزیه و تحلیل چالش‌های نسل‌های دیگر در قبال آن می‌باشد. در واقع نوشتار حاضر به تحلیلی از مفهوم انسان می‌پردازد که در تاریخ و فرهنگ ملل مختلف ریشه داشته و می‌خواهد ژرفای چنین مفهومی را در معادلات عینی جهان به‌ویژه روابط قدرت توضیح دهد. از همین روی مباحث و استدلال‌های مطرح‌شده در کتاب، بیشتر در چارچوب نظریه سیاسی بین‌المللی<sup>۲۵</sup> صورت می‌پذیرد. یعنی ترکیبی از موضوعات فلسفه سیاسی، اصول اخلاق و استانداردهای رفتاری، نظریه روابط بین‌الملل و حقوق بین‌الملل، نظریه‌های فرهنگی و یا موضوعات معنویت‌گرایانه را در متن مباحث به کار می‌گیرد. با این وصف تجزیه و تحلیل‌ها به‌طور مستقیم با آنچه که به فارسی می‌توان آن را به‌عنوان اصول اخلاق جهانی معرفی کرد ارتباط پیدا می‌کند. از این روی، پس از معرفی اجمالی نقاط قوت و ضعف جریان اصلی حقوق بشر، نظریه‌های نسبی‌گرایی، آرای مبتنی بر اجماع و سپس نظریه‌های شناسایی تفاوت‌های فرهنگی-هویتی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. ظهور اندیشه‌های در حال ظهور معنویت‌گرایی، سوء استفاده ابزاری از حقوق بشر در سیاست‌گذاری خارجی و روابط بین‌الملل، موضوع خیر عمومی، توضیح مرکزیت فریبنده روابط قدرت در جریان اصلی حقوق بشر و کاستی‌های حقوق بین‌الملل مباحثی است که امیدواریم در جلد‌های بعدی به علاقه‌مندان معرفی شوند. تلاش اصلی این نوشتار این است که افق‌های نوینی بر روی مشتاقان حقوق بشر باز گشوده و در عین حال چالش‌های آینده نسبت به گفتمان حقوق بشر را نیز مورد توجه قرار دهد.

## فصل دوم: گفتمان حقوق بشر و چالش‌های پیش رو

### چکیده

گفتمان حقوق بشر به دلیل فرضیات فردگرایانه آن و نیز برخورداری از زیربناهای فلسفه غربی همواره با چالش‌هایی روبه‌رو بوده است. علاوه بر این داعیه جهانشمولی گفتمان برای رهایی‌بخشی همه آحاد انسانی از رنج‌های تاریخی در سراسر جهان هرچند زیبا و امید آفرین است و به همین دلیل هم ماهیتی فراگیر برای خود به وجود آورده است، اما انتقاداتی را به همراه داشته است. اغلب این اعتراض نسبت به آن داعیه‌ها این است که فرضیات حقوق بشری جاری بر اساس نگرش خاصی از جهانشمولی شکل گرفته‌اند، لذا نمی‌توانند واقعیت‌های زندگی مردمی را که از تاریخ بی‌رحمانه سلطه ظالمان و ستمگران رنج می‌برند را منعکس نمایند. واقعیت است که میراث استعمار نه تنها از لحاظ اقتصادی و سیاسی، بلکه از نقطه نظر شکل‌گیری دانش نیز کشورهای جهان را به دو دسته توسعه یافته و از طریق آن ثروتمند و کشورهای توسعه نیافته تقسیم کرده است. این در حالی است که گروه اخیر به دلیل همان نظام‌های سلطه‌گر جهانی به ناچار از دسترسی و تأمین شرایطی که توسعه آنها را فراهم آورد باز مانده‌اند. از همه مهم‌تر اینکه ادامه همان نظام سلطه به شکل ناپایداری خود که در سرمایه‌داری افسارگریخته جهانی تبلور یافته است با توسعه کنترل خود بر شاه‌رگ‌های حیاتی تجارت و اقتصاد بین‌المللی، دیپلماسی مسلط و دیگر ابزارهای سلطه، مانع از این می‌شود که قربانیان ظلم ساختاری جهان بتوانند بر اساس موازین و معیارهای حق تعیین سرنوشت به بازسازی جوامع خود دست یابند. لذا معلوم نیست منظور از انسان و حقوق او به کدامین جامعه تعلق دارد. با این سابقه غیرعادلانه نمی‌توان از برابری و آزادی و بدون جبران صدمات گذشته سخن به میان آورد. علاوه بر این در درون جوامع توسعه یافته نیز واقعیت نابرابری همان پرسش را مطرح می‌سازد که کدامین انسان منظور نظر واضعان و مدافعان حقوق بشر جاری بوده و منظور از مفاهیم حق و آزادی چیست. با در نظر داشتن پیچیدگی‌های مفهومی حقوق بشر، تحولات تاریخی آن و نیز ابعاد دیگر اجتماعی، سیاسی و یا معرفت‌شناسانه آن، این فصل به بررسی چالش‌هایی می‌پردازد که در مقابل گفتمان حقوق بشر جاری قرار می‌گیرند. در واقع، هدف اصلی این است که روشن نماییم تا چه میزان حقوق بشر در دست‌یابی به پیام‌های رهایی‌بخش خود موفق بوده است.

**کلید واژگان:** ساختارهای سیاسی، تاریخ سلطه، معرفت‌شناسی، سیاست خارجی، آزادی و ضرورت، دیگری‌سازی

**یک. پیچیدگی‌های تعریفی مفهوم انسان**

گفتمان جاری حقوق بشر که مقبولیت جهانی یافته و به نسل اول حقوق بشر نیز معروف است، بر مبنای مفهوم خاصی از این انسانی است که در اندیشه‌های سیاسی فردگرایانه و بریده از متن‌های فرهنگی - هویتی و تاریخی<sup>۱</sup> اروپایی قرن ۱۷ و ۱۸ تعریف شده است و تا به امروز بر همه گفتمان‌های رهایی‌بخش غلبه دارد. چنین تعریفی شباهت کمتری با مفهوم فردیت در دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها دارد. یکی از بهترین نمونه‌های این تفاوت‌ها را می‌توانیم در فرهنگ‌های آسیایی جستجو نماییم. کشورهای جنوب شرقی آسیا موسوم به بیره‌های آسیا، علی‌رغم داشتن مشابهت‌های زیاد با نظام‌های سیاسی و یا اقتصادی غربی، اساساً توسعه و شکوفایی اقتصادی خود را به پیروی از پیش فرض‌های فلسفه لیبرال فردگرایانه آزادی و حقوق بشر منوط ن ساخته و برعکس آن را مدیون احترام و عمل به ارزش‌های فرهنگی خویش که بر اساس فلسفه هم‌پیوندی و یا اصالت اجتماع<sup>۲</sup> آسیایی قرار دارد می‌دانند. افزون بر این خود مفهوم اروپایی فردیت نیز به دلیل محدودیت‌هایی که بر فهم انسان از خویش و جایگاه او در جامعه اعمال می‌کند، حتی در خود جوامع غربی نیز محل نقد و اعتراضاتی قرار گرفته است. فلاسفه سوسیالیست، متفکران نهضت فلسفی رمانتیسم و دیگر منتقدان فردگرایی بریده از متن اغلب این پرسش اساسی را مطرح ساخته‌اند که منظور از فرد کیست، چه کسی می‌تواند به‌عنوان انسان از حقوق بنیادین خود بهره‌مند شود و آیا ضرورتاً انسان صاحب حق همانی است که در نظام‌های فلسفی و یا حقوقی تعریف شده، یا انسانی است که در مواجهه با شرایط نابرابر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ناتوان و با رنج‌های پایان ناپذیری مواجه است؟ آیا منظور از انسان آنی است که در متن و مرکز حیات جمعی، باورها و وابستگی‌های هویتی و فرهنگی خود صاحب حق و محل تکلیف است یا انسانی که از همه ویژگی‌های خاص هویتی خود منتزاع شده و ناگزیر در سطحی‌ترین مفهوم انسان بودن سعی می‌کند خود را باز یابد؟

برای تامل درخصوص این پرسش‌ها چند مثال ساده را می‌توان مطرح ساخت. تعریف مفهوم انسان در اندیشه‌های مسیحیایی می‌تواند طرح موضوع پیچیدگی تعریف انسان را روشن‌تر سازد.

متکلمان مسیحی چهره خدا را در انسان از حیث توانایی اندیشه و فکر و نیز قوه ادراک (البته به استثنای ابعاد جسمی و مادی) ترسیم کرده‌اند. این باور در حقیقت افلاطونی توسط سنت آگوستین در بحث تثلیث تلاش کرد که رد پای الهی را در همان توان عقلایی و ادراکی انسان پیدا کند (آگوستین، ۲۰۱۷). این شروع شکل‌گیری نظریه‌ای بود که در چهره دوگانه خدا-انسان توضیح داده شد. انسان به لحاظ فکری مانند خدا ولی به لحاظ مادی و جسمی خلقتی زمینی دارد. اندیشه‌های عرفانی آیین مسیحیت این نظریه را تکمیل ساخته و اذعان می‌دارند که انسان‌ها به لحاظ جسمی مخلوقات هستند که در آن‌ها توانایی‌ها و اصول خلاق همه گیتی وحدت یافته‌اند به این معنی که هستن انسان در ترکیبی از روح، جان و جسم متبلور می‌شود. به‌موجب این نظریه، انسان آفریده‌ای گرامی و با کرامت است که باید به بهترین شکل ممکن از حقوق و حیثیت او

<sup>1</sup> Disengaged individualism

<sup>2</sup> Communitarianism

محافظت و تقدیس شود. چارلز تیلور در توضیح این نظریه روایت‌های مختلفی که در رابطه با تعریف انسان و تعیین هویت او در مکاتب مختلف فکری رایج شده است را مد نظر قرار داده و این بحث را مطرح می‌سازد که به همین دلیل در فلسفه مدرن شاخصه انسان بودن با مفهوم حق آمیخته شده است؛ به گونه‌ای که این دو از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر می‌باشند. ولی در این ترسیم چهره انسانی، کیفیت حیات و اینکه چه چیزی آن صانع مقدس و با کرامت را مورد حفاظت قرار می‌دهد، به روشنی توضیح داده نشده است. لذا معلوم نیست که چه مفهومی از انسان مورد نظر است، چه چیزی حیات انسانی را آنقدر ارزشمند می‌سازد که برایش زندگی کنیم و بر پایه چه معیار و ضابطه‌ای می‌توان مفهومی از انسان صاحب حق و درعین حال مسئول تعریف کرد که در همه مت‌های فرهنگی و هویتی قابل درک باشد (تیلور، ۱۹۹۲). در حقیقت تیلور می‌کوشد این نظریه را تعمیم دهد که صانع مقدس حیات به لحاظ فطری برای هرکس و هر دیدگاهی قابل درک است. در نتیجه احترام به دیگران و حقوق آنها نه فقط برگرفته از فرضیات فردگرایانه‌ی گسسته از ادراکات عمیق انسانی، بلکه و متأثر از ویژگی‌هایی است که ارزش والای فرد و اهمیت حیات او از آن منشعب می‌شود. این ارزش والای انسانی به دلیل همان انسان بودن برای همه قابل درک است.

با این اوصاف چنین ادراکی در بافت‌های فرهنگی غیرمسیحیایی به شکل دیگری توضیح داده شده است. به عنوان مثال، در فلسفه مدرن، انسان به دلیل انسان بودن دارای حقوق ذاتی است که باید در همه شرایط محترم شمرده شود. دلیل استدلال هم این است که انسان به دلیل برخورداری از ارزشی غیرقابل انکار و چانه زنی که به آن کرامت و حیثیت گفته می‌شود، از همه مخلوقات بالاتر و ارزشمندتر است. این ارزش و کرامت از ظرفیت عقلایی مستقل که ویژگی عاملیت انسانی اوست حاصل می‌شود (کانت، ۱۹۹۷). هر انسانی دارای قابلیت درک و فهم عقلایی مستقلی است که به موجب آن و بدون استعانت از دیگرانی که خود را ممکن است قیم انسان‌ها بدانند، می‌تواند حقیقت انسانی خود و جایگاه خویش در جهان را ادراک نماید. بنابراین باید بر این اصل عام و جهانشمول ابرام نمود که انسان دارای ارزشی فراتر از هر نوع موجود دیگری است که همواره و در همه شرایط و زمان‌ها باید محترم شمرده شود. یک چنین ویژگی به انسان این حق را اعطا می‌کند تا مستقلانه در امور خود اندیشه کرده و با اختیار کامل در زندگی تصمیم‌گیری نماید. در حقیقت، به موجب همان قوه عقلایی که انسان را با کرامتی ذاتی توصیف می‌کند، مخلوق آزاد و مستقل در تصمیم‌گیری هاست. به همین دلیل باید حق ذاتی داشته باشد تا با استقلال فکری و ژرف نگری حاصل از آن همه موانع سرراه توسعه انسانی خود، خواه موانع بیرونی و خواه موانع درونی مانند جهل و سستی اراده، را از میان بردارد. در این شرایط است که شرایط رشد و شکوفایی او برقرار می‌شود. به همین دلیل انسانیت و حق برخورداری از آزادی هم آمیخته و غیرقابل گسست می‌باشند. در اندیشه کانتی مفاهیم حق و آزادی نه برآمده از خلقت الهی، بلکه از توانایی اندیشه کردن مستقلانه سرچشمه می‌گیرند. لذا این توانایی ذاتی انسان به او ارزش و کرامتی می‌دهد که تحت هیچ شرایطی نباید نادیده گرفته شود.

ممکن است برای بیان کرامت انسانی به اندیشه‌های اشرافی مراجعه نموده و استدلال کرد که ارزش ذاتی انسان، و در نتیجه ضرورت شناسایی حقوق بنیادینی که به

او تعلق دارد، برگرفته از روح الهی انسان است. درعین حال ممکن است استدلال دیگری نیز به میان آمده توضیح داده شود که این صنع گرامی روحی فناپذیر دارد که می‌تواند از طریق روش‌های صحیح معنوی<sup>۳</sup> در مسیری قرار گیرد که در نهایت به هستن پایان ناپذیر (برهمن) الحاق گردد. دراین مسیر متعالی، آنگونه که در آیین هندو توضیح داده شده است، وظیفه حفاظت از این صنع مقدس برای تعالی روح فناپذیری که دارد بر عهده همه باورمندان می‌باشد. این وظیفه‌ای است که ضرورت احترام به حیات و حقوق بنیادین انسان‌ها را در بالاترین درجه مسئولیت‌های انسانی قرار می‌دهد. در پرتو این‌گونه توضیحات و استدلال‌ها می‌توان گفت که بزرگترین نارسایی تعریف انسان در اندیشه‌های مدرن این است که به دلیل مطلق سازی معرفت‌شناسی تجربی، بُعد مهم ادراک درونی را نادیده انگاشته و در نتیجه، مفهوم حیات را فقط در حیطه عقلانیت تجربی محدود می‌نماید.

نظریه‌های مبتنی بر شرایط تاریخی ملت‌ها و دریافت آنان از هویت فرهنگی خویش، به شکلی دیگر نارسایی‌های اندیشه‌های فرد-محور اروپایی را به‌عنوان پایه تعریف حقوق بشر مورد تحلیل قرار می‌دهند. به‌عنوان مثال جدای از نفوذ هگل بر بخش عمده‌ای از فلسفه انتقادی، دیدگاه‌های فیلسوف اسپانیایی خوزه اورنگا کاسه<sup>۴</sup> شاخص‌ترین نقد را متوجه تعریف فردگرایی بریده از متن را فراهم می‌آورد. او نظریه خود را در این استدلال ساده ولی با تأمل خلاصه می‌سازد که "من خودم هستم و شرایط محیطی که در آن زندگی می‌کنم". وی ادامه می‌دهد که "اگر این شرایط را تغییر ندهم نمی‌توانم خودم را نجات دهم (اورنگا، ۱۹۱۴، صفحه ۱۶۸). لذا این زندگی در برگرفته آن کارهایی است که انجام می‌دهیم و هر آنچه که برای ما اتفاق می‌افتد. در واقع همواره کشاکشی میان انسان و شرایط محیطی که در آن زندگی می‌کند وجود دارد. این شرایط تاریخی و فرهنگی انسان است که تعریف صحیحی از او ارایه می‌دهد. بنابراین دریافت هویت او، نگاه او به محیط پیرامونی و جهان، آگاهی‌ها و دانش او و نیز طرح زندگی و بایست‌ها و چپستی‌های آن متأثر از چنین شرایطی می‌باشد. البته منظور اورنگا این نیست که انسان اساساً توسط شرایط تعریف می‌شود و بنابراین موجودی منفعل و برآمده از متن‌ها می‌باشد، بلکه می‌خواهد توضیح دهد که فلسفه حیات انسانی متأثر از شرایط زندگی و تاثیر متقابل انسان و جامعه می‌باشد. زندگی همانند تراژدی میان آزادی و ضرورت، دریافت خویش‌تن خویش و واقعیت‌های غیرقابل تردید است. به همین دلیل باید به این کشاکش توجه نموده و با برون رفت از محدودیت‌های انتزاعی مفهوم انسان، فرآیندی عملی و موثر برای بقای خویش تعریف کرد. به‌عبارت بهتر انسان همانند جزیره‌ای دورافتاده نیست که فقط توسط آب‌های اقیانوس و در غربت محض خویش شکل گیرد. بلکه هرچه هست انسان است و دنیایی که او را احاطه کرده است. شرایط زندگی متعلق به مفهوم حیات انسانی است و دریافت او از خودش و رابطه با جهان پیرامونی او را تعریف می‌سازد. بی‌تردید بخش عمده این شرایط و دنیای پیرامونی آن انسان‌هایی هستند که هرکدام بنابر جهان‌بینی خاص خویش با یکدیگر تعامل دارند. معرفت‌شناسی

<sup>3</sup> The spiritual liberation; Nirvana, or becoming extinguished in Indian religious thought

<sup>4</sup> José Ortega y Gasset (1883–1955)

انسان باید بر چنین تعاملات انسانی قرا گیرد. مردم باید با شناخت ویژگی‌های اجتماعی خویش، سعی کنند خود را از محدودیت‌ها رها سازند تا به هویت انسانی خویش دست یافته و آزادی خود را تجربه کنند. از آنجاییکه انسان در این چشم‌انداز حیات زندگی می‌کند، باید یک پروژه اصیل حیات برای خود تعریف کند تا بتواند آزادی را تجربه نماید. هر کسی ممکن است این فلسفه حیات را از دیدگاه خود شناسایی نماید. یک نفر ممکن است، به‌عنوان مثال، از نگاه مذهب و یا دیگری با مراجعه به فلسفه هستی‌گرایی پروژه حیات خویش را تعریف نماید. آنچه که مهم است این است که خود را از مفاهیم انتزاعی نجات داده و با عمل‌گرایی راه حیات آزادانه را باز کرد. حال چگونه می‌توان مفهوم فرد-گرایانه انسان را به‌عنوان اصل بنیادین حق و آزادی در نظر داشته و چشم بر روی ویژگی‌های هویتی که انسان بودن را شکل می‌بخشند، فرو بست. این نفوذ متقابل ادراک درونی، تعامل بیرونی، تاریخ و فرهنگ است که دیدگاه اورتگا در مورد انسان و موضوع آزادی‌خواهی را روشن‌تر می‌سازد. چنین تعریف شگرفی از انسان که اجازه می‌دهد هدف رهایی‌بخشی را در استمرار ذاتی و تعامل انسان برای دست‌یابی به فلسفه حیات را بدانیم که به‌موجب آن انسان و شرایطش معیار سنجش اندیشه کردن و شکل بخشیدن به مفهوم حق و آزادی باشد.

صاحب‌نظران مکتب فرا-توسعه<sup>۵</sup> که با توسل به فرضیات فلسفه فرا-ساختارگرایی بخش عمده‌ای از مباحث مرتبط با مفهوم انسان و حقوق او را با موضوعیت حقوق توسعه بحث کرده‌اند، همان نظریه انسان و شرایط محیطی را دنبال می‌کنند. این متفکران شامل آنیبال کیهانو<sup>۶</sup>، آرتورو اسکوبار<sup>۷</sup>، و گوستاو استوا<sup>۸</sup> سعی داشته‌اند هم مفاهیم حق و آزادی‌ها را با تحلیلی عمیق در شرایط تاریخی که به انسان تحمیل شده است توضیح دهند. این شرایط در راستای سیاست‌های مداخله جویانه ایالات متحده آمریکا در آمریکای لاتین توضیح به وجود آمده است. تقریباً همه این متفکران براین باور هستند که با شکل‌گیری سیاست‌های توسعه بین‌الملل از سال ۱۹۴۹ که با برنامه توسعه هاری ترومن رئیس‌جمهور وقت آمریکا شروع شد، نوعی طبقه‌بندی میان ملل براساس پیشرفت علمی و تجدد از یک سو و توسعه نیافتگی و نیازمندی به دیگران از دیگر سو به‌وجود آمد (اسکوبار، ۲۰۱۱). گو اینکه از آنزمان مفهوم انسان بودن تابع تعاریف و معیارهای سنجش یکسو نگری شد که به‌موجب آن گروه‌های کثیری از ملت‌های رنج برده از استعمار را از هرنوع تلاش برای پیشبرد بهزیستی خویش با تکیه بر شرایط محیطی که در آن زندگی می‌کردند، می‌داشت. به همین دلیل استوا با شگفتی این پرسش را مطرح می‌سازد که بدون تغییر شرایط استعماری نمی‌توان پروژه حیات انسانی و سطوح

<sup>5</sup> Post-development scholarship

<sup>6</sup> Anibal Quijano (1928-2018) was a Peruvian sociologist and humanist thinker, known for having developed the concept of "coloniality of power". His body of work has been influential in the fields of decolonial studies and critical theory.

<sup>7</sup> Arturo Escobar: A Colombian-American anthropologist and the Kenan Distinguished Professor of Anthropology at the University of North Carolina at Chapel Hill. He is best known as the most important thinker of the post-development.

<sup>8</sup> Gustavo Esteva: A Mexican activist, "deprofessionalized intellectual", and founder of the Universidad de la Tierra in the Mexican city of Oaxaca.



مورد نیاز بهزیستی و رفاه انسانی در شرایط متکثر تاریخی و هویتی را تعریف کرد. یادآور "من خودم هستم و شرایطم"، استوا استدلال می‌کند که برای دریافت مفهوم حقوق بشر و پیام‌های رهایی‌بخشی آن باید از محدودیت‌هایی که توسط استعمار کهن و نیز نظام کنونی سلطه جهانی بر مردم کشورش یعنی مکزیک اعمال شده است، رهایی یافت. در واقع دست‌یابی به درکی صحیح از شرایط تاریخی که در آن مفاهیم پیشرفت و توسعه یافتگی به دلیل وابستگی‌های فکری و طرز اندیشه مسدود شده است، دست یافت. بنابراین رهایی‌بخشی مستلزم فهم صحیح شرایط وابستگی است. باید این واقعیت را در نظر داشت که فقط با سخنرانی سال ۱۹۴۹ رئیس جمهور وقت آمریکا، یک شبه هویت بیش از دو میلیارد نفر از مردم جهان با عنوان عقب مانده تعریف شد که برای دست‌یابی به بهزیستی و رفاه اقتصادی خویش ناگزیر می‌بایست دست کمک به سوی غرب به رهبری آمریکا دراز کرده و رهبری بلامنازع آن کشور را در فضای بعد از جنگ جهانی دوم بپذیرند.

مکمل این طرز تلقی انتزاعی از مفهوم انسان بریده از متن فرهنگی و هویتی خود، مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌باشد. هرچند مدل مذکور حق تعیین سرنوشت را با فرضیه فردگرایانه آن مورد شناسایی قرار داده است، حضور این حق را برای ملل مختلف برای تعریف حیات خویش از نظر دور نگه داشته، و در واقع با این سکوت هویت مستقل آنان را مورد تردید قرار داده است. این درحالی است که ملل توسعه نیافته بیش از هر چیز برای رهایی خویش از اسارت استعمار ناپیدا و زنجیره‌های وابستگی تحمیلی باید از حق حاکمیت بر منابع طبیعی خویش، حق حاکمیت ملی، و حقوق دمکراتیک مشارکت در تصمیم‌های مدیریت مطلوب جهان برخوردار باشند. به عبارت روشن‌تر، با طرح این ایده که ملل پیشرفته باید دست آوردهای توسعه یافتگی خود را در اختیار ملل توسعه نیافته قرار دهند، و اینکه چنین بایستی ماهیتی اخلاقی و اجتناب‌ناپذیر دارد، و بنابراین جوامع غربی به لحاظ اخلاقی موظف به کمک به ملل عقب مانده هستند، ترومن در سخنرانی سال ۱۹۴۹ خود به گونه‌ای ظریف مردم دنیا به دو گروه عقلایی و موفق به دست‌یابی به درجات بالای رفاه انسانی و گروه ناتوان و عقب مانده تقسیم کرد. ناتوانان حتی برای فهم خویش از زندگی و نیازهای مرتبط با آن باید از غرب پیشرفته یاری طلبیده و همه ویژگی‌های فرهنگی و هویتی خود را برای دست یافتن به کمک‌های غرب کنار بگذارند. در واقع باید از پا تا به سر غربی شد، به قول فرانتس فانون به اشتباه تصور کرد که با زدن ماسک سفید می‌توان رنگی بودن پوست غیرسفید خود را پوشاند. اینچنین خودباختگی بر اغلب سیاست‌های کشورهای در حال توسعه سایه افکند.

|                         |                             |
|-------------------------|-----------------------------|
| دیگری - شما             | خود - ما                    |
| غیرمتمدن و عقب مانده    | متمدن و توسعه یافته         |
| مستبد و سرکوبگر         | لیبرال و اهل مدارا          |
| نظام‌های متمرکز سرکوبگر | سازمان یافته و منظم عقلایی  |
| دریوند و سرکوب شده      | آزاد و به لحاظ عقلایی مستقل |
| عقب مانده و نیازمند     | توسعه یافته و مرفه          |

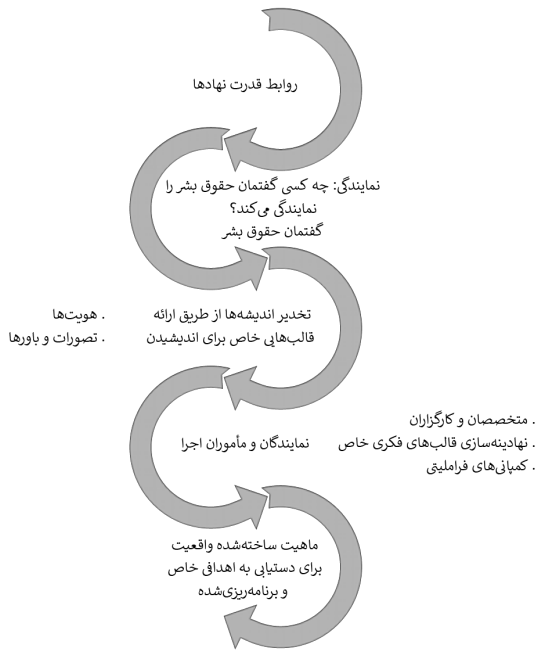
|                        |                    |
|------------------------|--------------------|
| کم‌سواد و پیرو احساسات | تحصیل کرده و منطقی |
| خمود و وابسته          | حرفه‌ای و مدیر     |
| سهل‌انگار و بی‌توجه    | دقیق و با پشتکار   |

با تحلیل اهداف پنهان نهفته در برنامه توسعه ترومن به‌عنوان بخشی از سیاست‌های دوران جنگ سرد، و ارتباط آن با برنامه‌های سلطه آمریکا بر جهان، استوا خواهان تحلیل‌های محتوایی و متنی مفهوم توسعه انسانی شده بود. او استدلال می‌کند که همگان را به‌طور یکپارچه عقب مانده خطاب کردن بخشی از یک پروژه سیاسی است که می‌کوشد مانند یک شمشیر دو لبه عمل کند. از یک سو غرب از طریق برنامه‌های توسعه خود که با آرای مرتبط با حقوق بشر هماهنگ و تکمیل می‌شود، قادر است اندیشه مردم کشورهای درحال توسعه را به تسخیر خود درآورد. از دیگر سو این ذهنیت در اندیشه مردم آن کشورها القا می‌شود که خود قادر به تغییر شرایط نیستند. پس باید همه پیش زمینه‌ها شامل رنج استعمار را که شاید اصلی‌ترین علت عقب ماندگی آنان است، را به‌طور کلی رها ساخته و رهبری علمی، سیاسی، اقتصادی و از همه مهم‌تر اخلاقی غرب را بپذیرند. یادآوری این شمشیر دو لبه از این جهت مهم است که به‌موجب آن توسعه‌یافتگی موضوعی است که موفقیت آن در گروی پذیرش نظریه‌های فردگرایانه بریده از متن حقوق بشری و نادیده انگاشتن شرایط تاریخی و بر مبنای چهره‌ای از انسان است که از دیدگاه فلسفه سیاسی و اخلاقی غرب ترسیم می‌شود. از همین روی استوا همواره اصرار دارد که توسعه ملی مستلزم دریافت شرایط و توانایی‌های ملل با تکیه با مفاهیم اصیل خویش از جمله مفهوم انسان است.

یک لحظه فکر کنید که چگونه می‌توان نظام آموزشی در مکزیک یا ایالات متحده آمریکا را عوض کرد. آیا می‌توان یک نظام آموزشی را عوض کرد؟ شما ممکن است همه زندگی خود، یا زندگی خانواده و یا دوستان‌تان را اختصاص به این موضوع دهید. ولی ثمره کارتان بیش از یک زیرنویس بر یک کتاب درسی بیش نخواهد بود. شما نمی‌توانید آن هیولا را شکست دهید. اما اگر می‌خواهید کار بنیادینی انجام دهید، که بر ورای این نظام باشد، اینکار را فردا صبح می‌توانید انجام دهید. شما می‌توانید بی‌درنگ کاری دیگر انجام دهید، وضعیت نوبنی به‌وجود آورید. استوا

نظریه‌های انتقادی نیز تعریف فرد-محور انسان و حقوق او را به دلیل نارسایی‌های ذاتی و آغشتگی آن با سیاست‌های سلطه‌طلبانه غرب عصر مدرن برای تعریف حقوق، هرچند نه ضرورتاً مغرضانه، ولی حداقل ناکافی و برآمده از تضاد ذاتی نهفته در درون خود اندیشه مدرن می‌دانند. اندیشه مدرن مفهوم خاصی از انسان و حقوق او را توضیح می‌دهد که به دو نیمه متناقض و متضاد تقسیم می‌شود. انسانی پیشرو روشنگر، رهایی‌بخش و آزادی‌خواه که با خود داعیه پیشرفت عقلانی شرایط زندگی را به گونه‌ای برابر برای همه حمل نوید می‌دهد. ولی این رهایی‌بخشی در متن خود استعمار بی‌رحمانه دیگران، غارتگری، سرکوب و نسل‌کشی‌های متناوب در آمریکای لاتین، آسیا و آفریقا همه تاریخ روشنگری از قرن هفدهم به بعد را توجیه کرده و به نمایش می‌گذارد. خودگرایی مفتونانه و باور به برتری عقلایی و اخلاقی از یک سو و تنزل ارزش و کرامت دیگران با عنوان عقب مانده، بی‌اختیار، ناتوان برای خوداتکایی، نیازمند به دستکاری و

کمک غرب برای هدایت حیات اقتصادی خویش، مایه‌های اصلی فرآیند تحولات مدرن هویت اروپایی را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، در شرایطی که فلسفه‌های رهایی‌بخشی انسان‌گرایانه در اندیشه‌های متفکران و بنیانگذاران آن حیات مدرن، نوید بخش پایان دادن به زنج‌های تاریخی انسان‌ها به گونه‌ای جهانشمول بوده است، در عمل این رهایی‌بخشی در محدوده اروپایی آن محصور مانده و به انکار هویت انسانی دیگران و



توجیه سیاست‌های سرکوب‌گرایانه در سراسر جهان تبدیل شده است.

فلسفه فرد-گرایانه حقوق بشر حتی در متن اروپایی خویش نیز نتوانسته مانع شکل‌گیری مزایای طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی باشد. به همین دلیل حتی در همان اوج شکوفایی پیشرفت‌های مدرن و صنعتی قرن نوزدهم قرن قیام‌های اجتماعی مانند نهضت منشورگرایان<sup>۹</sup> برای اصلاح نظام سیاسی- اقتصادی در سراسر اروپا، و یا غلبان اندیشه‌های سوسیالیستی برای برابری واقعی در شرایط زندگی طبقات محروم و به حاشیه رانده شده یا به عرصه ظهور گذاشتند. نظری اجمالی بر ادبیات قرن نوزدهم از جمله آثار جان دیکنز<sup>۱۰</sup>، مارک تواین<sup>۱۱</sup>، ویکتور هوگو<sup>۱۲</sup>، رابرت برونینگ<sup>۱۳</sup>، شارلوت

<sup>9</sup> Chartism was a working-class movement, which emerged in 1836 and was most active between 1838 and 1848.

<sup>10</sup> John Dickens (1785 – 1851)

<sup>11</sup> Mark Twain (1835 – 1910)

<sup>12</sup> Victor Marie Hugo (1802 – 1885)

<sup>13</sup> Robert Browning (1812 – 1889)

برونته<sup>۱۴</sup>، و آلفرد تانیسون<sup>۱۵</sup>، عمق نابرابری، فقر و انکار هویتی طبقات کارگر و محروم اروپایی را به تصویر می‌کشد. فلسفه آزادی و رهایی‌بخشی حتی در مرکز حیات اروپایی خویش نیز از چهره‌ای دوگانه، خود شیفته و ناقض حقوق دیگران هم در داخل و هم در خارج عذاب بوده است.

متفکران نظریه‌های فرا-استعماری نیز نقدهایی را نسبت به مفهوم انسان و حقوق او آنگونه که در مدل نسل اول حقوق بشر مطرح شده است مطرح ساخته‌اند. از میان این متفکران شاید ادوار سعید واضح‌ترین نظریه را در کتاب معروف شرق گرایی خویش بیان داشته است. فرضیه اصلی کتاب این است که غرب همواره دیگران، به‌ویژه مردم خاورمیانه را با عناوینی مانند غیرعقلایی، فریب‌کار و تهدیدآمیز نسبت به غرب تصور کرده است. یعنی نگرش غرب نسبت به انسان مبتنی بر نوعی تناقض بوده است که از یک سو خود را مدافع حقوق انسان‌ها به شکلی همگانی و عام می‌داند و از دیگر سو در بیان چهره واقعی آنها، کسانی را که غربی نبینند، نه به‌عنوان انسان بلکه به‌عنوان چالش‌گر عقلانیت و تمدن غرب فرض می‌کند. سعید این مفروضه را ساختاری اجتماعی می‌داند که به‌موجب آن غرب می‌کوشد همواره برتری خود را نسبت به دیگران توضیح داده و سیاست‌های استعماری را توجیه نماید. وی استدلال می‌کند که همان ساختارهای فکری زمینه‌روشنفکرانه پذیرش گفتمان فردگرایانه مفاهیم حق و آزادی را عملاً به‌وجود آورده است. بنابراین آنچه که شرق نامیده شده فرضیه‌ای است که غرب ساخته تا بتواند نه فقط خود را به‌عنوان انسانی برتر شناخته و معرفی کند، بلکه می‌خواهد شرقی‌ها را نیز نسبت به عادی و صحیح بودن این‌گونه فرضیه‌ها ترغیب نماید. یک چنین توصیفی دوگانه از انسان برتر (یعنی غرب عقلایی) و انسان پست‌تر (یعنی شرق غیرعقلایی) در واقع به منزله شکل‌گیری گفتمان سلطه‌گرایانه‌ای بوده است که بر ذهنیت غربی و نیز غیرغربی راه یافته و خود را به‌عنوان گفتمانی اصلی و قابل قبول تثبیت کرده است. بنابراین گفتمان دوانگارانه شرق‌شناسی از بنیاد هستی‌شناسانه محکمی برخوردار نیست هرچند که توانسته بود چندین دهه بر ذهنیت شرق شناسانه غربی سلطه داشته باشد.

در حقیقت غرب برای برتر شناختن هویت خویش نیاز به "دیگری‌سازی"<sup>۱۶</sup> داشته است. این دیگری، یعنی غیرغرب یا شرقی، هویتی پست و سرکش و رفتاری تهدیدآمیز دارد که همواره در متن استبداد شرقی، نابسامانی اجتماعی و سکون و عدم پیشرفت شکل گرفته است. چنین دیگری بی‌قید و شرط باید موضوع مطالعه غرب باشد، همانند شیئی که در آزمایشگاه مورد تحقیق دانشمند قرار می‌گیرد.

بنابراین انسان شرقی چیزی جز یک شیء و موضوع مطالعه نیست که گویی توسط دانشجویان یک کلاس درسی مطالعه و چهره او ترسیم شده است. در واقع موضوع پروژه مطالعه نسبی واقعی با شرایط شرق و توان بالقوه و تاریخ ارزشمند شرق ندارد، بلکه آنچه که چهره انسان شرقی را نمایندگی می‌کند همان انسان دست ساخته خود

<sup>14</sup> Charlotte Brontë (1816-1855)

<sup>15</sup> Alfred Tennyson (1809 – 1892)

<sup>16</sup> Other-making, otherness

غرب است که به واسطه آن کوشیده است با طرح "دیگری‌سازی" موقعیت خود را برای سلطه استحکام بخشد. همه این وقایع در شرایطی اتفاق می‌افتاد که اروپایی قرن ۱۸ و ۱۹ همواره خود را بزرگترین مدافع کرامت، حقوق بشر و برابری انسان دانسته است. به عبارت بهتر، در عصر مدرن، فلسفه سیاسی غرب همواره کوشیده است با ستایش مقام انسان به‌عنوان دارنده بی‌چون و چرای حق برابری و آزادی نظریه خویش را به شکلی عام و جهانشمول معرفی نماید. ولی به لحاظ فلسفی دیگرانی را که در این چارچوب نظری قرار نمی‌گرفته‌اند را به‌عنوان "دیگری غیرعقلایی" نگریسته است. از این‌روی حقیقت نهایی در پشت شکل‌گیری گفتمان شرق‌شناسی، عقلایی بودن، حقوق بشر و برابری، عدالت جویی و یا توسعه انسانی نمی‌تواند باشد. بلکه شرق‌شناسی گفتمانی است که شرایط سیاسی تجاوزگری و سلطه غرب بر دیگران را با عنوان توسعه انسانی و یا عقل‌گرایی توجیه نموده است.

این‌گونه نقدها و چالش‌ها این نظریه را که همه انسان‌ها ظرفیت فهم عقلایی دارند، بنابراین دارای این حق طبیعی هستند که از برابری حقوق و آزادی برخوردار باشند را مورد سؤال قرار داده و می‌خواهد بداند چرا در متن سیاست‌های بین‌المللی، بخش عمده‌ای از انسان‌ها از چنین حقوقی آن‌هم توسط واضعان حقوق بشر محروم شده‌اند. افزون بر این و در طرح موضوعیت توان عقلایی به‌عنوان زیربنای ایده حقوقی برای انسان‌ها و آزادی آنان تناقضی وجود دارد که مانع از این می‌شود که جامعیت و جهانشمولی حقوق بشر از در تعامل با واقعیات تکثیرگرایی فرهنگی درآید. مثلاً هرگاه که در رویه‌های فرهنگی خویش، مردمان سرزمین‌های غیرغربی ارزش‌ها و رفتارهایی که برای آنان ابعاد حیاتی دارد را دنبال نمایند، از نظر غرب غیرعقلایی فهمیده می‌شود، درحالی‌که این رفتارها برای آن مردم طبیعی و عادی است. فیلسوف سیاسی و تاریخدان فرانسوی، الکساندر دو توکویل، در کتاب دموکراسی در آمریکا با دقت به این فرضیات که ممکن است گمراهی‌هایی برای فهم مفاهیم حق و برابری ایجاد کند، توجه داشته و ضرورت دقت در فهم این مفاهیم را یادآوری می‌کند. به نظر او مفهوم برابری مهم‌ترین آرمان سیاسی و اجتماعی دوران مدرن است. به نظر او ایالات متحده پیشرفته‌ترین نمونه‌های مفهوم برابری را در در قوانین خویش و نیز جامعه به معرض نمایش می‌گذارد. او فردگرایی را به‌عنوان بنیاد حق و برابری تحسین می‌کرد ولی در عین حال هشدار می‌داد که هرگاه همه شهروندان مشابه هم فرض شوند و ویژگی‌های آنها به‌عنوان اعضای متفاوت جامعه فراموش شود، آنها در میان جمعیت گم می‌شوند (دوتوکویل، ۲۰۰۴). نتیجه این‌گونه نگرش یک‌دست به انسان و ماهیت او می‌تواند به استبداد اکثریت منجر شود که در نتیجه آن حقوق اساسی و دموکراتیک مردم به خطر می‌افتد. علاوه بر این، اگر به بی‌رحمی‌های حاصل از اشغال سرزمینی توسط استعمار فرانسه نگاه کنیم، درمی‌یابیم که آنها به درستی بسیار غیرانسانی با ساکنان جوامع شمال آفریقا رفتار کرده‌اند. براساس نظریه‌ای که به اندیشه‌های ادوارد سعید مشابَهت دارد، این آموزه را در معرض داوری قرار می‌دهد که آیا غرب به درستی توانسته است سیمایی جهانشمول از مفهوم انسان و حقوق بنیادین و آزادی‌های انسانی او ترسیم کند؟ لذا دانش ساخته شده توسط غرب درباره انسان و حقوق او عاری از اغراض نیست چرا که پروژه‌ای تعریف شده است که فقط جانب ابعاد انتزاعی مفهوم حقوق بشر را در نظر داشته و

چشم بر روی واقعیات اجتماعی فرو بسته است. به همین دلیل به درستی باید دقت کرد که کدامین انسان و در کدامین شرایط تاریخی و اجتماعی - سیاسی موضوع حقوق بنیادین، آزادی ها و مفهوم برابری است. باید به تغییرات در کیفیت شرایط اجتماعی و سیاسی توجه داشت تا اینکه صرفاً به نظریه ها و مفاهیم انتزاعی تکیه کرد.

با در نظر داشتن این گونه پیچیدگی هاست که پرسش های بنیادین در برابر جریان اصلی گفتمان حقوق بشر که چنین حقوقی را فقط به حقوق مدنی و سیاسی محدود نماید، مطرح می شود:

۱. صرف نظر از سرچشمه های بنیادین حقوق بشر، و اینکه بنیادهای الهی، فطری، طبیعی، و یا به لحاظ اجتماعی ساخته شده دارند، واقعاً چه کسی یا کسانی می توانند از این حقوق در زندگی واقعی خویش بهره مند شود؟
۲. آیا مفهوم بشر به افرادی اطلاق می شود که جدای از جایگاه تاریخی و فرهنگی خود تعریف می شوند، یا مرتبط با انسان هایی است که قربانیان استعمار، استبداد سیاسی و یا نابرابری های ستم گرایانه سرمایه داری جهانی می باشند؟
۳. آیا بشر همان مفهوم انتزاعی است که در رساله ها و کتب و یا در اسناد بین المللی تعریف شده است، یا اینکه مفهوم بشر به انسانی اطلاق می شود که نه فقط قربانی زر و زور و تزویر، بلکه مصلوب فرآیندهای جهانی سلطه بر اندیشه هاست، انسانی که به دلیل استعمار اندیشه، با رضایت خویش، ولی ناخوانده، حتی از دریافت هویت خویش عاجز و درمانده شده است؟
۴. آیا بشر همان انسانی است که همواره هویت خود را در تعاملات اجتماعی یافته و برای پایان بخشیدن به رنج های بی شمار در تکاپو بوده است، یا بشری که در اعماق خواب خودپرستی فرورفته و پشت نمایش های فریبنده جانبداری از محرومین کشورهای فقیر نگه داشته شده، سرگرم کسب و کار و منفعت جویی است؟
۵. آیا انسان مخلوقی است که به وجوه مادّیت صرف تنزل داده شده است، و هستن او مترادف با سرمایه اقتصادی و الزامات آن می باشد؟ یا انسانی است سرشار از اعماق زیبایی شناسانه مفهوم حیات، نوع دوستی، همدلی با محرومین و دفاع از حقوق آنها؟
۶. آیا مفهوم انسان بودن با تکیه بر منافع فردگرایانه تعریف می شود و مفهوم حیات را درمی یابد و یا اینکه همانند موجی است که به سوی دریا که آسودگی او عدم اوست؟ انسانی که همواره به سوی شدنی متعالی در پهنه واقعی می پوید و در لحظه لحظه های این پویش، مرادش وصول به پیکره واحد بشری و گوهر آفرینش است؟

## دو. پیچیدگی های معرفت شناسانه حقوق بشر

گفتمان اصلی حقوق بشر آزادی‌ها و حقوقی را مورد حمایت قرار دهد که بر بنیادهای معرفت‌شناسی متعارف<sup>۱۷</sup> تعریف شده است. این بنیادها چه به فلسفه لیبرال (نسل اول حقوق بشر) و چه نگرش سوسیالیستی (نسل دوم حقوق بشر) مربوط باشد، از فقر معرفت‌شناسانه یکسویه بودن و تک‌انگاره‌ای اندیشیدن رنج می‌برد. معرفت‌شناسی متعارف به دلیل نادیده انگاشتن ویژگی‌های مفهوم انسان و نیز فراموشی چند بعدی بودن آن مفهوم نتوانسته است حقوق بشر را بر مبنای شرایط تاریخی و ویژه‌گی‌های فرهنگی هویتی ملل مختلف تعریف کند. به همین دلیل، هرچند حق را مفهومی ذاتی و همراه با انسان می‌داند، ولی هرگز نتوانسته است پاسخگوی نیازهای به حاشیه رانده‌شده‌ها، محرومین و همه آنهایی که به اشکال مختلف سرکوب شده‌اند، باشد. در نتیجه این قصور است که نقدهای بسیار جدی در مقابل بنیادهای معرفت‌شناسانه مفهوم فردگرایانه حق قرار می‌گیرد. از این‌روی به‌عنوان یک چالش مقدماتی پیرامون گفت‌مان حقوق بشر مناسب است که توضیحی مختصر پیرامون ماهیت حقوق انسانی از آن نقطه جریان اصلی گفت‌مان حقوق بشر داشته باشیم.

هرچند که جریان اصلی حقوق بشر این حقوق را ذاتی و غیرقابل انکار می‌داند که می‌بایست به کل اعضای خانواده بشری تعلق داشته باشد، در تدوین و تصریح دقیق آن حقوق و نیز ضرورت اجرای آن متاثر از معرفت‌شناسی متعارف بوده است. متعارف‌گرایی در اندیشه فلسفی به نحله فکری اطلاق می‌شود که فهم انسانی از جهان پیرامونی و دانش آن را به تفاهم و توافق جمعی مرتبط می‌سازد. طبق این نظریه، این تصمیمات و توافقات است که اصول علمی جهان را تعریف می‌کند. به عبارت بهتر، اصول و قواعدی که طبیعی و عینی به نظر می‌رسند، در واقع همانند آداب و رسوم، دستورالعمل و یا قوانین، محصول توافقات انسانی هستند. از این‌روی باید اذعان داشت که قوانین اخلاقی نیز محصول قراردادهای اجتماعی بوده و یا در پناه فلسفه زبانی وجود یافته‌اند. در نگاه اول، پیام متعارف‌گرایی فلسفی برای خواننده روشن نیست. به‌عنوان مثال به روشنی معلوم نیست مراد از اینکه مردم صرف‌نظر از توضیح و تبیین چرایی عالم پدیداری و درک آن می‌بایستی آن را براساس توافق جمعی بپذیرند و براساس همان قواعد با آن کنار بیایند چیست. یا معلوم نیست در حالی که در مباحث مختلف فلسفی، حقوق و حتی علوم دقیقه موضوع فهم متعارف به شکل‌های مختلف مطرح شده است، چگونه می‌توان به تعریف قراردادی مورد قبول برای همه دست یافت. اینچنین گوناگونی در فهم متعارف که می‌توان آن را با تفکر علمی هم شبیه دانست، به تحلیل ماهیت و خصیصه طبیعت انسانی، مباحث مرتبط با عدالت، اخلاق و استانداردهای رفتاری، موضوعات هستی‌شناسی، علم حقوق و منطق نیز کشیده شده است. ولی جنبه مشخصه متعارف‌گرایی این است که حقایق، مفاهیم و فهم‌های ما از آنها به توافقات جمعی ما وابسته است. نظر به اینکه به‌واسطه مشاهده و تجربه می‌توانیم ادراک روشنی از جهان پیرامون داشته باشیم و چنین تجربه‌ای قابل تعمیم به اعضای گروه است، هر نوع حقیقتی که خارج از مشاهده باشد، نظیر آموزه‌های مذهبی، ادراکات معنوی و یا الهامات درونی که قابل مشاهده و آزمایش نیستند،

<sup>17</sup> Conventionalist epistemology

نی‌توانند حقیقت علمی به خود بگیرند. از این بابت متعارف‌گرایی به فلسفه مادی‌گرایی نزدیک شده و از آموزه‌های آرمان‌گرایانه فاصله می‌گیرد.

این نگرش در قرن ۱۸ به نقطه اوج تکامل خود رسید و آن هنگامی بود که پذیرش حقیقت واقعیت عینی و یا وجود خارجی<sup>۱۸</sup> به توافقی جمعی وابسته شد. به‌عنوان مثال هرگاه همه اعضای یک جامعه توافق کنند که حق و تکلیف ویژگی‌های فردی بالغ است که به سن ۱۸ سال رسیده است، به‌موجب همان همه افرادی که به آستانه ۱۸ سالگی وارد می‌شوند، صاحب حق بوده و باید در امور اجتماعی مسئولیت‌پذیر نیز باشند. این تعبیر از بالغ بودن عقلایی در اغلب جوامع قابل مشاهده اجتماعی و آزمون است، هرچند که استثنائاتی نیز وجود دارد. الزامات اجتماعی و حقوقی فهم متعارف بهره‌زادی از اثبات‌گرایی منطقی و یا فلسفه اصالت تحقق برده است. در این دیدگاه حتی بدون مشاهده اجتماعی نیز می‌توان با استدلال‌های ساده به این نتیجه رسید که اگر فرد با رسیدن به سن ۱۸ صاحب حق و تکلیف می‌شود، چنین معیاری برای آحاد آن جامعه قابل تصدیق و شناسایی است.

متفکران اصلی این نحله فکری شامل فرگه<sup>۱۹</sup> و نیز ویتگنشتاین<sup>۲۰</sup> با آمیختگی فهم‌گرایی متعارف با فلسفه اصالت تحقق دامنه تعریف حقایق اجتماعی براساس بدیهیات ترکیبی کانت را محدود ساخته و صرفاً آنها را به همان توافق جمعی تعریف نمایند. یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های فلسفه متعارف‌گرایی هانری پوانکاره<sup>۲۱</sup> است که استدلال می‌کرد که فرضیات علمی فقط ابزارهایی سودمند برای نظم جهانی می‌باشند. به نظر او فرضیات و قواعد علمی قابل آزمایش و اثبات نیستند بلکه هم آنها فقط توافقاتی هستند که برای نظم بخشیدن به پدیده‌های پیرامونی به‌وجود آمده‌اند. در واقع قواعد علمی مجموعه‌ای از واژه‌ها یا عباراتی هستند که بر اساس توافق‌هایی استفاده می‌کنیم تا بتوانیم نظم پیرامونی خود را تعریف کنیم. پس این تعاریف هستند که حقایق را تبیین و بر ملا می‌سازند.

به هر تقدیر صرف‌نظر از پیچیدگی‌های نظام فکری فهم متعارف، که هم از حوصله این بحث خارج است و هم ارتباط مستقیمی با موضوع حقوق بشر ندارد، می‌توان این داعیه را مطرح ساخت که جریان اصلی حقوق بشر در باب تدوین مفهوم حق از معرفت‌شناسی متعارف بهره برده است. حقوق بشر خواه به لحاظ حقوقی، خواه فلسفی و یا سیاسی بر این مبنا قرار گرفته که بر اساس توافق جمعی می‌توان حقوقی را برای انسان‌ها در نظر گرفته و اهداف سیاسی-اجتماعی آن را نیز تعریف نمود. با این نگرش صرف نظر از اینکه منشأ این حقوق چیست، به لحاظ فلسفی و فکری از کجا سرچشمه می‌گیرند و چگونه ممکن است در متن‌های فرهنگی مختلف ماهیت آنها تعیین

<sup>18</sup> Objectivity

<sup>19</sup> Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1884-1925) was a German philosopher, logician, and mathematician. He worked as a mathematics professor at the University of Jena, and is understood by many to be the father of analytic philosophy, concentrating on the philosophy of language, logic, and mathematics.

<sup>20</sup> Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951)

<sup>21</sup> Jules Henri Poincaré (1854-1912)



و تبیین شود، این‌گونه حقوق را باید ذاتی انسان و غیرقابل انکار و سئوال‌شناسایی کرده و مبنای رفتار اجتماعی قرار داد. اساساً حتی اینکه چه ویژگی‌هایی ماهیت وجودی انسان و حقوق او را نمایند می‌کند نیز موضوع توافق‌ها هستند. این‌گونه توافق‌ها زمانی حاصل می‌شوند که به لحاظ تجربی و علمی قابل حصول و دریافت شدنی باشند. به‌همین دلیل جریان اصلی حقوق بشر نیز باید بر بنای نوعی اخلاقیات توافقی شکل بگیرد که واضعان این حقوق بر آن توافق کرده‌اند. تاریخ معاصر جوامع اروپایی (غرب) به روشنی نشان داده است که جوامعی که حقوق بنیادین بشر و آزادی‌های اساسی را تصدیق کرده، به رسمیت شناخته، و به محل اجرا گذاشته‌اند، بهتر توانسته‌اند از حقوق افراد در مقابل جریانات استبدادی حفاظت به‌عمل آورند. افزون بر این، این‌گونه جوامع با حفاظت از حقوق افراد و فراهم آوردن ساز و کارهایی که به‌موجب آن افراد بتوانند در سرنوشت جامعه خویش مشارکت ورزند، نمونه‌های بهتر و روشن‌تری از توسعه اقتصادی و اجتماعی و حتی توسعه انسانی را به نمایش گذاشته‌اند.

اهمیت قرارداد در فهم حقوق بشر را از منظر نظریه صلح دمکراتیک نیز می‌توان توضیح داد. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که جوامع دمکراتیک به دلیل قرار دادن پایه‌های نظام سیاسی خود بر توافقات، توانسته‌اند منازعات و اختلافات خود را به گونه‌ای صلح‌آمیز مرتفع ساخته و کمتر به جنگ با یکدیگر پردازند. در واقع، احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، که با قواعد بازی دمکراتیک همراه شده است، جوامع غربی را صلح‌دوست، عدالت‌جو و با رفتارهای آرام تبدیل کرده است. این‌گونه استدلالات که برای همه قابل مشاهده است این ضرورت را اقتضا می‌کند که حقوق بشر نسل اول، یعنی احترام به حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی، برای همه جوامع قابل الزام و اجرا باشد. با احترام به حقوق بشر و اجرای آن می‌توان به نادرستی‌ها و کاستی‌ها را به حداقل رسانده، بهزیستی افراد را پیش برده، آرامش آنان را تضمین و از آنان در مقابل مستبدان جزم‌اندیش و یکسونگر دفاع نمود. بنابراین، از نگاه معرفت‌شناسی متعارف حقوق بشر از این جهت وجود دارد که بر آن توافق شده و حتی شکل حقوقی به خود گرفته است. همگان نیز به لحاظ تاریخی اهمیت حقوق بشر را دریافته و خود را به تدریج مهیای پذیرش آن می‌نمایند. از این‌روی واقعیت حقوق بشر بر دو پایه قرار دارد: از یک سو مشاهده و توافق و از دیگر سو، تعهد به اجرای آن. به‌عبارت بهتر، حق برای انسان به این دلیل وجود دارد که همه بر آن توافق دارند. از طرف دیگر، به‌دلیل همان توافق وظایفی و تعهداتی برای حراست از حقوق بشر در نظر گرفته شده است. حقوق بشر صرف‌نظر از اینکه موضوع حقوق طبیعی باشد، از بنیادهای متافیزیکی و یا الهی سرچشمه گرفته باشد، و یا اینکه روبه‌های تاریخی (نظیر منشور کوروش کبیر) بر آن تأثیر گذاشته باشد، هستی واقعی داشته و باید مورد حفاظت قرار گیرد، به این دلیل که جامعه آن را تصدیق و ابعاد آن را تعریف کرده است. به سخن دیگر می‌توان گفت که حقوق بشر ماهیتی ساخته شده دارد و فواید آن نیز مورد تصدیق و توافق عام و همگان است. به همین دلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر که مظهر اصلی و منبع الهام نسل اول حقوق بشر می‌باشد، در مقدمه و پس از تصدیق اهمیت آن باور به حقوق بشر را به شکل بیانیه‌ای که نشانگر آرزوهای انسانی است، را ابراز می‌دارد: "مجمع عمومی این اعلامیه جهانی حقوق بشر را آرمان مشترکی برای

همه مردم و کلیه ملل اعلام می‌کند...". مجمع عمومی تصریح می‌دارد که اهمیت حقوق بشر مورد توجه جامعه بین‌المللی قرار گرفته است. بنابراین مردم ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی حقوق زن و مرد و تساوی اعلام کرده و تصمیم راسخ گرفته‌اند که با احترام و حفاظت از این حقوق به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزادتر شرایط زندگی بهتری برای همگان به وجود آورند. دولت‌ها نیز متعهد می‌شوند که رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را در دستور کار خود قرار داده و با همکاری ملل متحد آن را تأمین می‌نمایند.

اعلامیه جهانی که مدلی برای گفتمان حقوق بشر فراهم می‌آورد که به مدل جهانی حقوق بشر معروف است. این مدل با عبور از ویژگی‌های هویتی و فرهنگی ملل مختلف از آنان می‌خواهد تا این مدل برا برای رفتار خویش هم در داخل جوامع خود و هم در صحنه بین‌المللی انتخاب کنند تا نه تنها از مشروعیت سیاسی، آسایش و آرامش برخوردار شوند، بلکه به استقرار صلح و امنیت بین‌المللی نیز یاری رسانند. این‌گونه اهداف را در مقدمه منشور ملل متحد نیز می‌توانیم مشاهده نمایم.

به هر حال تاملی عمیق‌تر پیرامون ابعاد توافقی حقوق بنیادین افراد که بالقوه توان رهایی‌بخشی و آزادی آنان از نظام‌های استبدادی را دارد، این حقیقت عریان می‌شود که این نگرش در تبیین مفهوم حق نتوانسته است وظیفه حفاظت و حراست از کرامت و حیثیت انسانی را به موفقیت دنبال کند. در حالی که جوامع آسیایی نظریه‌ای متفاوت از حقوق بشر را برای خود برگزیده‌اند که سطوح بالایی از بهزیستی انسانی، حفاظت از ارزش‌های فرهنگی و هویتی افراد خود و حتی نوع خاصی از دموکراسی را به معرض نمایش می‌گذارند که ضرورتاً در هماهنگی با جریان اصلی حقوق بشر نیست. به عنوان مثال مدل‌های مالزیایی، سنگاپوری، ژاپنی و کره جنوبی با احترام به حقایق فرهنگی خویش، احترام به خانواده و ارزش‌های کامیونیتی، اعمال باورهای برخاسته از آیین کنفوسیوس و یا بودایی، توانسته‌اند مدل متفاوتی از حقوق بشر را به نمایش بگذارند که بسیار موفق هم بوده است.

از دیگر سو توافقی پیرامون حقوق بشر حتی در شرایط فرهنگ سیاسی اروپایی نیز با عصیان‌های عمده‌ای مواجه شده است که تأثیرات غیرقابل انکاری بر گفتمان حقوق بشر گذاشته است. آنگونه که در جلد دوم کتاب حقوق بشر با عنوان *مبانی حقوق بشر* و خیر عمومی در فلسفه سیاسی مدرن داده خواهد شد، تفسیر حقوق بشر از دیدگاه توماس گرین که حقوق بشر را در قالب عدالت‌جویی اجتماعی و نیز دفاع از حقوق محرومین جستجو می‌کرد، یکی از اصلی‌ترین این عصیان‌هاست. این موضوع که آیا حقوق بشر محدود به آزادی‌های مدنی و سیاسی فردگرایانه است، یا اینکه این‌گونه حقوق را باید در فضا و ساختار اجتماعی ادراک و در مورد آن توافق کرد، یکی از مباحث عمده در درون سنت فلسفی لیبرال است که همواره و به‌طور ادواری در سیاست‌گذاری‌های غرب در جریان بوده است. نمونه روشن این‌گونه عصیان علیه متعارف‌گرایی جریان اصلی حقوق بشر است.

علاوه بر این تکیه مباحث پیرامون نسل‌های مختلف حقوق بشر که آنها را در همین فصل توضیح خواهیم داد، این حقیقت را روشن می‌سازد که حقوق توافقی به عنوان

گفتمانی برای اشاعه همگانی بودن آن با محدودیت‌های معرفت‌شناسانه‌ای مواجه شده است.

### سه. تناقض در بنیادهای نظری حقوق بشر

بنیادهای نظری حقوق بشر چالش‌های پیچیده‌تری را متوجه ساده‌انگاری این مفهوم قرار داده است. ساده‌ترین چالش را می‌توان در چند پرسش جستجو کرد. چرا و به چه دلیل انسان‌ها باید از حقوق بنیادین برخوردار باشند؟ منبع حق چیست؟ آیا انسان فقط باید صاحب حق باشد یا اینکه به واسطه همان ضرورت حق داشتن بر عهده گرفتن وظایفی نیز مکلف می‌باشد؟ این پرسش‌ها نمایشگر تلاش‌هایی از سوی دو نحله فکری می‌باشند که از قدیمی‌ترین ادوار تاریخ بشر همواره محل منازعه بوده‌اند. پاره‌ای از این اندیشه‌ها بر حقوق ذاتی انسان‌ها پافشاری می‌کنند، درحالی‌که دیگران اساس مفهوم حق را همراه با مسئولیت قابل درک می‌دانند و بنابراین به تلفیق دو نگرش توجه دارند. پرسش‌های دیگری هم همواره محل مباحث فراوانی بوده است. براساس حقوق بشر بر چه پایه‌ای بنا شده است؟ آیا اعتبار حقوق بشر از حقوق طبیعی است یا اینکه اعتبار خود را از منابع الهیاتی می‌گیرد؟ آیا بنیان و اعتبار حقوق بشر عقلایی است یا اینکه برپایه تعاریف به لحاظ اجتماعی ساخته قرار گرفته است؟ آیا حقوق بشر اعطا شدنی است یا اینکه حق دست یافتنی است و برای دستیابی به آن می‌بایست هزینه‌هایی حتی به قیمت جان پرداخت؟

عمده‌ترین پاسخ‌ها در خصوص چرایی و ماهیت حق داشتن از سوی مکاتب حقوق طبیعی داده شده است. جان لاک که مهم‌ترین منبع این نوع اندیشه‌هاست معتقد است که حضور حق به دلیل انسان بودن است. چنین حضوری را از طریق استدلال‌های عقلایی نیز قابل حصول یافتنی است. در دو رساله در باب دولت (۱۶۸۹)<sup>۲۲</sup>، جان لاک این فرضیه را مطرح می‌سازد همه مردم به این دلیل که در شرایط طبیعی برابری به دنیا آمده‌اند، باید بتوانند از حق آزادانه برای برابری در شرایط طبیعی برخوردار باشند (ص ۱۹۰). ولی آزادی و برابری با اصول اخلاقی عقلایی و اخلاقی همراه است. مردم این فهم از آزادی را به لحاظ قوه فکری که دارند و بر اساس وجدان درونی خویش می‌توانند درک کنند. یعنی همگان با وجدان اخلاقی می‌دانند که نباید آسیب و زبانی متوجه همدیگر سازند چرا که همه دارای این حق ذاتی (طبیعی) هستند تا از موهبت حاکمیت فردی و استقلال عقلایی خویش بهره برند (ص ۱۹۱). بنابراین حاکمیت دولت بر مردم تا زمانی مشروع است که از حاکمیت فرد سرچشمه گرفته باشد. یعنی همواره باید نوعی توازن میان حق حاکمیت فردی و حق حاکمیت سیاسی وجود داشته باشد تا جامعه ایده‌آل به لحاظ سیاسی لیبرال شکل گیرد (ص ۲۶۰). لیبرالیسم سیاسی از آن جهت فرم آرمانی جوامع است که در آن سه قاعده (۱) قانون آزادی و برابری، (۲) قضات بیطرف و حساس نسبت به اصل برابری در مقابل قانون، و (۳)

<sup>22</sup> Two Treaties of Government (1689)

دولتی توانا برای اجرای آن قانون وجود دارد. جامعه سیاسی سالم وقتی شکل می‌گیرد که شهروندان آن حقوق طبیعی خود به نفع حقوق اجتماعی و سیاسی همگان تنظیم و تعریف نمایند. آنچه که آنان را بر می‌انگیزد تا حقوق مطلق خود را به نفع مفهومی متعادل و جمعی از حق تعدیل نمایند، این است که آنان به لحاظ عقلایی می‌دانند که آزادی و حق در چارچوب و ضوابط حقوق طبیعی قابل ادراک می‌باشند. به لحاظ تجربی و از طریق مشاهده و آزمایش نیز می‌توان این آموزه را در دستور رفتارهای اجتماعی قرارداد که حق ماهیتاً نمی‌تواند شکل مطلق، یعنی آزاد بودن از هر نوع تعهد اجتماعی معنی داشته باشد. بنابراین بر خلاف هابس که حق را ویژگی مطلق وجود انسانی می‌داند که عمدتاً چهره خود را در ملاحظات فردی و ابزارگرایانه نشان می‌دهد، برای جان لاک حق همواره با مفاهیم اجتماعی ملازمه دارد.

| نظریه جان لاک                                       | دیدگاه توماس هابس                               |
|---|---|
| برخورداری از حقوق طبیعی آزادی و برابری برای همه     | برخورداری از حقوق طبیعی آزادی و برابری برای همه |
| آزادی منتج از مشاهده مستقیم و تصمیم‌گیری            | آزادی برآمده از مفهوم انتزاعی حال طبیعت         |
| آزادی در چارچوب اصل عدم آسیب برای دیگران            | آزادی مطلق و غیرمحدود                           |
| عقلانیت همراه با داوری اخلاقی                       | عقلانیت محاسبه‌گر برای منافع فردی               |
| لازمه حق حاکمیت دولت با رضایت فرد                   | تقدم حق حاکمیت دولت بر فرد                      |
| منطقی بودن و ملائمت مهم‌ترین ابزار برای اجرای قانون | ابزارهای جبری برای رعایت حق و قانون             |

درعین حال لیبرالیسم سیاسی اصل تساهل و مدارا را نیز به سه قاعده یاد شده بالا (آزادی، برابری در مقابل قانون و دولت لیبرال) می‌افزاید تا ضرورت اجتناب‌ناپذیر تضمین آزادی‌های سیاسی و برابری تأمین نماید. اصل مدارا در جوامعی که مذهب بر آنها حاکم است امکان‌پذیر نمی‌باشد. بنابراین مذهب را باید برای همیشه از صحنه سیاسی خارج ساخت. به‌نظر جان لاک ایجاد جدایی میان این دو حیطه مرتبط با حیات انسانی از این بابت برای تضمین آزادی و برابری مهم است که وظیفه مذهب فقط پردازش روح انسانی و امور مرتبط با رستگاری است، درحالی‌که نهادهای سیاسی برای حفاظت از آزادی و صلح و ثبات در جامعه شکل می‌گیرند. مذهب عهده‌دار امور معنوی حیات انسانی، حلم و بردباری و عشق و نیکوکاری است. در رساله‌ای در باب مدارا<sup>۲۳</sup> توضیح می‌دهد که دولت مسئولیت برقراری نظم، حفاظت از اصل برابری در مقابل قانون، رفاه و بهزیستی افراد و دفاع در برابر نیروی خارجی است (ص ۲۵). ولی هر دو حیطه اساس مشروعیت ماموریت خود را از حاکمیت فرد، یعنی رضایت افراد، می‌گیرند. در حقیقت، پرهیزگاری و تقوا فقط در انحصار طرق مذهبی مشخصی نیست. هرکس تلاشی مداوم را علیه حب نفس، خودپرستی و نیت و اعمال منافی انسانیت آغاز کند، با رضایت خویش تسلیم فرمان معنوی درونی شده است (صفحات ۱۷-۷). مذهب واقعی کسی است که خود را همواره با این تلاش همراه می‌سازد. اساساً هر کسی

<sup>23</sup> A Letter Concerning Toleration (1689)

که چنین روشی را در پیش می‌گیرد نوعی مذهب طبیعی را دنبال می‌کند هرچند که شکل رسمی و نهادین ندارد. این دو حیطه وظایف و کارکردهای متفاوتی دارند و باید از یکدیگر جدا باشند. ولی در حوزه خاص و تخصصی خودشان نیز باید وابسته به اراده و تصمیمات آزادانه افراد باشند. "کلیسا جامعه‌ای است که به‌طور داوطلبانه توسط افراد و رضایت کامل آنان تشکیل شده است تا مکانی باشد فقط برای پرستش پروردگار.... و رستگاری روح آنها" (ص ۳۰). بنابراین از آنجا که اعتقادات مذهبی کاملاً فردی هستند و افراد آنها را براساس آزادی کامل می‌پذیرند، هیچ حد نصاب و یا معیار اندازه‌گیری برای تشکیل کلیسا وجود ندارد، هیچ احتیاجی هم به مناجات‌نامه، آیین‌های مذهبی، اعتراف‌گیری و سلسله مراتب کلیسایی نیست. آنچه که نیاز است فقط اراده آزادانه فردی است برای جدال با و ریشه کنی شهوات، خودپرستی‌ها، و گناهان (ص ۲۳). به‌همین دلیل نهاد واقعی مذهبی باید توسط اجماع آزادانه افراد و به دور از هر نوع اجبار و اکراه شکل گیرد.

با آمیختن لیبرالیسم سیاسی با تفسیری لیبرال از مذهب، لاک می‌کوشد هر نوع جمود فکری شامل استبداد سیاسی و تصلب مذهبی را به نفع اراده مستقل و انتخاب آزادانه فرد به چالش بکشد. به‌همین دلیل یادآوری می‌کند که مسیحیت واقعی مداراکننده، تساهل‌گر و گفتگوکننده است. چنین دینی راه را بر روی اختلاف و تفرقه درمورد قوانین مذهبی می‌بندد، تعصب و پیش داوری مذهبی را برنمی‌تابد، اجازه خوارکردن پیروان دیگر مذاهب را نمی‌دهد، و خواهان تساهل و بردباری نسبت به اعتقادات دیگران می‌باشد. به‌عبارت بهتر، مذهب نمی‌تواند بهانه‌ای برای تجاوز به حقوق و آزادیهای اساسی مردم باشد. همراه ساختن لیبرالیسم با تساهل مذهبی شالوده جامعه‌ای را می‌ریزد که در آن حقوق و آزادیهای بنیادین مورد حمایت قرار می‌گیرد.



جان لاک اولین نظریه‌پرداز غربی بود که آرمان حقوق بنیادین انسان را در نظریه‌ای منسجم ارائه داده و آن را سنگ بنای جوامع لیبرال قرارداد. نوآوری این نظریه‌پردازی

این است که با جایگزین ساختن مفهوم انتزاعی و متافیزیکی مذهبی با ارزش و مقام انسان تکیه بر اهمیت فردیت، راه را برای ظهور لیبرالیسم به عنوان هم منبع حقوق بشر و هم ضمانت اجرای آن باز کرد. از این روی نظریه لاک، که حقوق بشر را حقوقی می‌داند که آحاد انسانی به دلیل انسان بودن خود دارا می‌باشند، اصلی ترین منبع جریان اصلی حقوق بشر می‌باشد. به همین دلیل است که بند اول اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح می‌دارد که "تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند، همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند". در واقع این اراده مستقل فرد است که ضمن ترسیم چهره آزاد او، برابری حیثیت، کرامت و حقوقی او را نیز تقاضا می‌کند. چنین مفهومی از آزادی و حقوق انسان در جوامعی تضمین می‌شود که در آن‌ها محدودیت‌های قانونی مبتنی بر رضایت افراد بر حکومت تحمیل شده است. براساس این نظریه حکومت مشروع بنای فرامین و دستورات عمل‌های خود را بر آزادی اراده، تصمیم‌گیری آزادانه، و رضایت شهروندان قرار می‌دهد.

برخلاف سیستم‌های استبدادی، نظام‌های مردمی و دموکراتیک:  
 اولاً: فعالانه و با تعهد به پذیرش نظر شهروندان در خیر عمومی مشارکت می‌کند.  
 ثانیاً: مسئولیت خطاها را بدون هیچ‌گونه توجیهی می‌پذیرند.  
 ثالثاً: برای مردم احساس آسایش و امید فراهم می‌آورند.

لیبرال دموکراسی‌ها بازتاب‌دهنده حکومت مشروع هستند چرا که:  
 اولاً: به شهروندان اجازه می‌دهند از استقلال فکری برخوردار بوده و  
 آن را در سطوح جامعه اعمال نمایند.  
 ثانیاً: از آزادی‌های مشروع برخوردار شوند.



با این وصف و به‌رغم توضیح قانع‌کننده‌ای که این نظریه حقوق طبیعی برای پذیرش حقوق بشر فراهم می‌آورد، تردیدهایی درخصوص توانایی برای ایجاد وظیفه و مسئولیت احترام برای به آن حقوق مطرح شده است. مهم‌ترین تردید در باره توانایی این نظریه برای دفاع از حقوق انسان در این بحث مطرح می‌شود که اگر حقوق بشر گفتمانی جهانی است که با آزادی کامل و اراده مستقل توسط همگان به رسمیت شناخته شده و مورد احترام قرار گرفته است، آیا مسئولیت حفاظت از حقوق بشر نیز باید به

اراده آزاد وابسته شود یا اینکه ساز و کارهای اجرای قهرآمیز لازمه آن است؟ آیا گفت‌مان حقوق بشر فقط از نظریه‌های حقوق طبیعی سرچشمه می‌گیرد یا اینکه منابع دیگری شامل ساختارگرایی اجتماعی، تفاسیر مارکسیستی، نظریه‌هایی مانند قابلیت و یا مکاتب مذهبی را نیز باید به‌عنوان منبع آن حقوق در نظر داشت؟ آیا جدایی مذهب از سیاست به‌عنوان بستری مناسب برای تصدیق و اجرای حقوق بشر راه را به‌طور کامل برای مشارکت دادن نظریه‌های عارفانه و صوفیانه هم در توسعه و تکامل و هم ایجاد انگیزشی درونی برای احترام و رعایت حقوق بشر نمی‌بندد؟

این پرسش‌ها را می‌توان در لیبرالیسم سیاسی معاصر مورد مذاقه و تحلیل قرار داد. از میان نظریه‌پردازان معاصر جان راولز<sup>۲۴</sup> نظریه بدیلی را ارائه داده و به‌موجب آن منابع حقوق بشر را در انگیزشی اخلاقی برای عدالت و برقراری و توزیع خیرها و یا ارزش‌های اولیه اجتماعی برای همگان تعریف می‌کند<sup>۲۵</sup>. در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت*<sup>۲۶</sup>، "عدالت نخستین ویژگی نهادهای اجتماعی است" (راولز، ۱۹۷۵، صفحه ۵). در همان صفحات اول کتاب توضیح می‌دهد که هدف اولیه عدالت این است که بنیادهای جامعه‌ای تاسیس شود که در آن حقوق اساسی و تکالیف همه از طریق همکاری‌های اجتماعی تامین شود (صفحات ۱۰-۸). در واقع هدف اولیه عدالت دستیابی به حقوق بشر است. منظور این است همکاری‌های اجتماعی باید معطوف به برقراری ساختارهایی باشد که به‌موجب آن چنین خیرهایی به شیوه‌ای منصفانه در اختیار همه مردم قرار گیرد. بنابراین تاکید باید بر کارکردها و نقش‌های سیاسی - اجتماعی باشد تا به‌موجب آن عدالت اجتماعی به شکل واقعی و عینی بتواند برقرار شود تا اینکه صرفاً آرمان‌هایی را دنبال کند که دست یافتن به آن‌ها خود آرمان‌گونه و رویایی است. این‌گونه ارزش‌های اولیه اجتماعی شامل خیرهای دمکراتیک دربرگیرنده آزادی سخن و وجدان، خیرهای مادی شامل دسترسی آبرومندان به غذا، مسکن و پوشاک، خیرهای اجتماعی شامل توزیع منصفانه مزایای اجتماعی و دسترسی به مشاغل عمومی و خیرهای اخلاقی مثل تامین نیازهای آموزشی و نگهداری حرمت یکدیگر می‌باشد (ص ۷۹). از طریق تاسیس نهادهای لیبرال دمکراسی است که این‌گونه ارزش‌های اولیه مفهوم یافته و حق را به معنی واقعی خود قرین موفقیت می‌سازد. نظر به اینکه راولز تحقق چنین آرمانی را در چارچوب مکتب سیاسی لیبرال جستجو می‌کند، و بنابراین به حقوق و آزادی‌های فردی در مقابل دولت خود اولویت تام می‌دهد، تصریح می‌دارد که تحقق این اهداف باید با حداقل دخالت دیگران و با اراده آزاد کامل امکان‌پذیر است (صفحات ۱۹۷-۱۷۷). منظور او این است که خیرهای اولیه آن‌هایی هستند که توسط شهروندان آزاد، برابر، با ظرفیت عقلایی و منطقی تامین می‌شوند. شهروندان به دلیل توانایی درک مفهوم خوب و نیز احساس اخلاقی برای عدالت‌جویی، تحقق این‌گونه خیرهای اولیه را لازمه مفهوم زندگی خوب می‌دانند.

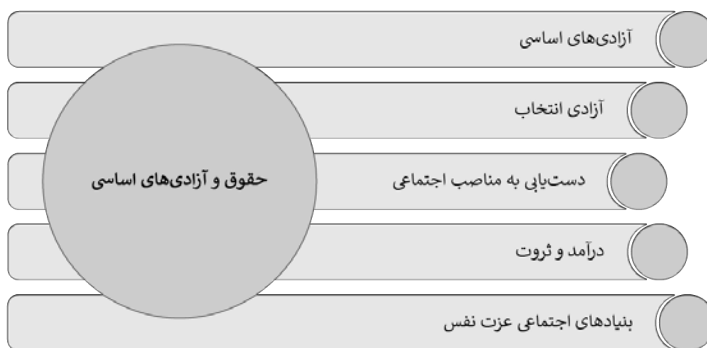
با دریافت اهمیت خیرهای عمومی درمی‌یابیم که راولز حقوق و آزادی‌های اساسی را از مفهوم انتزاعی آن خارج ساخته و به تلاشی عمومی برای توانایی شهروندان به

<sup>24</sup> John Rawls (1921-2002).

برای مطالعه بیشتر به فصل ششم از همین کتاب مراجعه نمایید

<sup>26</sup> A Theory of Justice (1973)

دست‌یابی به خیرهای اولیه مرتبط می‌سازد. در واقع توضیح می‌دهد که تلاش برای استقرار خیرهای اولیه به‌عنوان تاسیساتی که لازمه تحقق حقوق افراد است وظیفه‌ای است که به عهده آحاد افراد جامعه می‌باشد. چنین استدلالی که دربرگیرنده مفهومی سیاسی و اجتماعی از حقوق بشر می‌باشد اصلی‌ترین چالش راولز در مقابل نظریه لای حقوق طبیعی مفهوم حقوق و آزادی‌های اساسی می‌باشد. درحقیقت، به‌نظر راولز حقوق بشر فقط موضوعی اخلاقی و یا صرفاً حقوقی نیست، نیازی هم نیست که به ابعاد متافیزیکی آن توجه شود، بلکه مفهومی سیاسی است که بر پایه رضایت افراد برای تاسیس جامعه‌ای لیبرال شکل می‌گیرد. بنابراین با عمل برای پیشبرد آن همراه است (صفحات ۲۰۶ - ۱۹۷).



در کتاب *لیبرالیسم سیاسی*<sup>۲۷</sup> راولز توضیح می‌دهد که تلاش برای برقراری عدالت اجتماعی بر پایه حقوق انسانی در طول تاریخ مبارزات رهایی‌بخشی اروپا از قرن ۱۶ به بعد و به‌ویژه برای مقابله با جنگ‌های مذهبی، به تدریج در اندیشه و آثار متفکران عصر مدرن شکل گرفت. ولی مهم‌تر اینکه چنین حقوقی در رویه‌ها و قوانینی که در آن متن اروپایی برای رهایی‌بخشی به‌وجود آمدند، طبیعت واقعی خود را به معرض نمایش گذاشت. بنابراین حقوق بشر محصول تاریخی فرهنگ و تجربه‌های اروپایی است و به‌همین دلیل است که خود را به‌عنوان نظرگاهی اخلاقی با دامنه‌ای جهانشمول به معرض نمایش می‌گذارد. مقبولیت مفهوم سیاسی چنین نگرشی برخاسته از باورهای بنیادین در فرهنگ عمومی سیاسی جوامع دموکراتیک درباره ایجاد جامعه‌ای است که در آن همکاری‌های اجتماعی منصفانه‌ای وجود داشته باشد. ولی این باور ضرورتاً مبتنی بر همکاری برای تأمین منافع<sup>۲۸</sup> نیست، بلکه آن‌هایی که همکاری را شروع می‌کنند توسط وظیفه‌ای اخلاقی برای منافع عمومی جامعه برانگیخته می‌شوند.

به‌هرحال، طرح مستقیم ضرورت تلاش برای تحقق حقوق بشر و آزادیهای اساسی توسط راولز در کتاب *قانون مردمان*<sup>۲۹</sup> روشن‌تر و به‌وضوح بیان داده شده است. "منظور من از قانون مردمان مفهومی از حق و عدالت است که به اصول و هنجارهای

<sup>27</sup> Political Liberalism, 1993

<sup>28</sup> Modus vivendi

<sup>29</sup> The Law of Peoples (1999)



حقوق بین‌الملل و اجرای آن اعمال می‌شود" (راولز، ۱۹۹۹، صفحه ۳۶). نوآوری اصلی این اثر این است که راولز ضرورت عبور از ابعاد انتزاعی نظریه لاکي را به نفع اقدام عملی برای حقوق بشر، آنهم به‌طور مستقیم و در حیطه بین‌المللی، توضیح می‌دهد. طبق این نظر در صورتیکه دولتی به‌طور مستمر حقوق بشر شهروندان خود را نقض نماید، با مداخله خارجی شامل هشدارها، فشارهای دیپلماتیک، تحریم‌های اقتصادی و حتی اعمال نیروی قهریه مواجه خواهد شد. بنابراین با توجه به اصول حقوق بین‌الملل تصریح می‌دارد که "مردمان لیبرال اصل عدم مداخله در امور داخلی دیگران را محترم می‌شمارند، مگر در مواردی که نقض فاحش حقوق بشر اتفاق افتد" (۱۹۹۹، صفحه ۳۷). البته راولز حقوق بنیادین بشر را در مرکز توجه قرار دارد که خیلی نزدیک است به نسل اول حقوق بشر یا حقوق مدنی و سیاسی که از آرمان‌های الهام‌بخش جوامع لیبرال است. به همین دلیل در یک تقسیم‌بندی قابل توجهی وجود جوامعی که به‌طور کامل به این‌گونه حقوق توجهی ندارند ولی اصول بنیادین حقوق بشر را مورد احترام قرار می‌دهند را از لیست آن‌هایی که ناقض فاحش حقوق بشر هستند جدا می‌کند. بنابراین در جوامع غیرلیبرال ولی بسامان<sup>۳۰</sup> که حداقل حقوق بشر از طریق نمایندگان مردم با نظام سیاسی مورد مشاوره و سپس احترام و اجرا قرار می‌گیرد، از فشارهای بین‌المللی و تحریم‌ها در امان می‌مانند.

این شرح بسیار کوتاه نشان می‌دهد که داعیه عام و همگانی بودن مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر حتی در درون فلسفه سیاسی و اجتماعی لیبرال نیز با چالش‌های جدی مواجه شده است. افزون بر راولز، نظریه‌های قابلیت (سن<sup>۳۱</sup> و نوسبام<sup>۳۲</sup>)، نظریه‌های انتقادی (هابرماس<sup>۳۳</sup> و هونت<sup>۳۴</sup>)، دیدگاه‌های همپرسه<sup>۳۵</sup> (تیلور<sup>۳۶</sup>، بوبر<sup>۳۷</sup>، و هربرت مید<sup>۳۸</sup>) که همه در متن فلسفه لیبرال قرار دارند، چالش‌های عمده‌ای در مقابل یکسویه‌نگری و عدم کارآمدی مدل اعلامیه جهانی قرار می‌دهند. افزون بر این بنیادهای نظری جریان اصلی حقوق بشر توسط نظریه‌های نظیر ارزش‌های آسیایی، نو مارکسیستی پیروان مکتب مارکسیستی آنتونیو گرامشی<sup>۳۹</sup>، اندیشه‌های فرا-استعماری نیز به چالش کشیده شده است. علت طرح این موضوع یادآوری این واقعیت است که محدود ساختن گفت‌مان حقوق بشر به ابعاد فلسفی و نیز حقوقی نسل اول حقوق بشر ساده‌انگارانه و به‌سختی قابل اجرا و موثر برای حمایت از حقوق اساسی مردم می‌باشد.

<sup>30</sup>Decent hierarchical societies

<sup>31</sup> Amartya Sen (1933 - )

<sup>32</sup> Martha Nussbaum (1947 - )

<sup>33</sup> Jurgen Habermas (1929 - )

<sup>34</sup> Axel Honneth (1949 - )

<sup>35</sup> Dialogical perspectives

<sup>36</sup> Charles Taylor (1931 - )

<sup>37</sup> Martin Buber (1878 - 1965)

<sup>38</sup> Herbert Mead (1863 - 1931)

<sup>39</sup> Antonio Gramsci (1891 - 1937)

## چهار. منازعات درون گفتمانی درباره مفهوم آزادی

هرچند جامعه جهانی به تعریفی از حقوق بشر به عنوان حقوقی ذاتی، غیرقابل انکار، غیرقابل تقسیم، و به هم پیوسته به توافق رسیده است، ولی همچنان اختلافات دیدگاهی و مسلکی سیاسی بر سر مبانی، محتوا، افق معنایی و الزامات اخلاقی با آن وجود دارد. پاره‌ای از این منازعات درون گفتمانی را می‌توان در باره آزادی‌های منفی (نظام لیبرال) و آزادی‌های مثبت (لیبرالیسم سوسیال) توضیح داد.<sup>۴۰</sup>

تفاوت میان دو مفهوم آزادی و مسئولیت‌های حاصل از آن‌ها و نیز امکان همکاری میان دو مفهوم از منازعات دیرپای فلسفه مدرن است. طبیعتاً چنین تفاوت‌هایی آثاری غیرقابل انکار و عمیق بر مفهوم حق، ساز و کارهای پیش‌برنده، شکل و محتوی ساختارهای اجتماعی، مسلک‌های سیاسی- مدیریتی جامعه و نیز نقش دولت داشته است. این تمایزات را می‌توان با نگاهی ساده به ریشه‌های آن در فلسفه اخلاقی کانت جستجو کنیم.

در مقاله روشنگری چیست<sup>۴۱</sup> می‌توان ابعاد این تمایز را مورد توجه قرار داد.<sup>۴۲</sup> منظور از برخورداری از آزادی منفی انکار (مبارزه با) هر نوع مانع، خواه فکری و یا درون‌گرایانه و خواه موانع و ساختارهای اجتماعی در تصمیم‌گیری‌های آزاد، عقلایی، و مستقلانه انسان است. کانت این نوع استقلال عقلایی برای تصمیم‌گیری را بلوغ فکر و اندیشه می‌نامد. آنگونه که به‌وضوح در مقدمه مقاله توضیح می‌دهد، منظورش این است که همه انسان‌ها دارای ظرفیت فهم و ادراک ذاتی هستند. ولی آنچه که آنان را به دیگران وابسته می‌سازد، فقدان اراده لازم برای تلاش مستقلانه برای فهمیدن و شهامت برای اجرای آن می‌باشد. بنابراین بلوغ فکری یعنی استمداد از ظرفیت درون فهمیدن، و اقتدا به مرجعیت و اقتدار عقل، به فرد اختیار تام می‌دهد تا بتواند تصمیم گرفته و بدون کمک دیگران (رهبر مذهبی، فرهنگی، سیاسی) مسیر خویش را در زندگی انتخاب کند. به همین دلیل اختیارگرایی (آزادی منفی) چنین امکانی را فراهم می‌سازد تا از طریق برقراری هم‌پرسی میان ظرفیت عقلایی و اختیارگرایی یا حاکمیت فردی، مردم بتوانند از همه قید و بندها در مقابل بلوغ خویش رها گشته و از آزادی برخوردار شوند. چنین برخورداری از آزادی با تکیه بر توان عقلایی فرد، مایه و قوام اصلی شکوفایی انسانی است.

|                  |                       |                          |
|------------------|-----------------------|--------------------------|
| ظرفیت عقلایی     | حاکمیت فردی           | رهایبخشی                 |
| ذاتی در همه مردم | عبور از تنبلی و کاهلی | برخورداری از موهبت آزادی |

در فصل ششم جلد دوم کتاب های حقوق بشر این موضوع با جزئیات بیشتری توضیح داده شده است.<sup>۴۰</sup>

<sup>۴۱</sup> What is Enlightenment (1784)

اصل مقاله را می‌توان بدون هر نوع دخل و تصرف و یا تفاسیر به صورت آنلاین ملاحظه نمود.<sup>۴۲</sup>

|   |  |                                  |
|---|--|----------------------------------|
| برابری صرف نظر از تفاوت‌های اجتماعی ساخته شده | تصمیم قطعی برای استفاده از ظرفیت عقلایی و قوه بشری | شکوفایی و تعالی جغرافیای خانواده |
|---|--|----------------------------------|

استقلال فکری (برخوررداری از آزادی) روح و محتوای نظام‌های لیبرال را شکل می‌بخشد. بنابراین تصمیم‌گیری و عزم راسخ برای تکیه بر توان مستقلانه فهم عقلایی خویش، بنیادی می‌شود برای برخورداری از حق آزاد بودن و مستقلانه تصمیم گرفتن. این آزادی و یارهایی بخشی همه انسان‌ها از موانعی که در راه رشد و شکوفایی آنان قرار دارد، رهایی می‌بخشد. در حقیقت موانع رشد و شکوفایی انسان به‌طور عمده داخلی هستند به این معنی که با محبوس داشتن خود در عدم بلوغ، مردم ممکن است خود مانعی در راه شکوفایی ویژگی‌های انسانی خود شوند. بنابراین باید در نظر داشت که این موانع ذاتی نیستند بلکه به‌واسطه تنبلی، زبونی، عدم اراده راسخ و شهامت برای ظرفیت عقلایی حاصل می‌شوند. حال هرگاه چنین توانایی برای رهایی بخشی در پهنه تعاملات اجتماعی قرار گیرد، با عدم بلوغ آنانی مواجه می‌شوند که هنوز قادر به توسعه ظرفیت عقلایی خود نشده‌اند. این عدم بلوغ به تقویت ساختارهای بیرونی بازدارنده توسعه انسانی تبدیل می‌شوند. بنابراین آنهایی که ظرفیت عقلایی مستقلانه خود توسعه دهند، می‌توانند روح آزادی‌خواهی و رهایی بخشی را در جامعه نیز تعالی بخشند. پس هر آنچه که استقلال فکری (آزادی منفی) را تقویت و در مسیر تعالی قرار دهد، در نهایت جامعه را نیز در مسیر روشنگری لیبرال هدایت می‌کند.

از معاصرین اندیشه لیبرال آیزیا برلین در دو مفهوم آزادی<sup>۴۳</sup> تفسیر ویژه‌ای در باره آزادی‌های منفی و مثبت را فراهم آورده و روشنگر می‌سازد که این دو مفهوم نه فقط دو مقوله متفاوت، بلکه یکدیگر را به چالش کشیده و غیرقابل تعامل و آشتی می‌سازند. آزادی‌های منفی به اختیار فرد برای تصمیم‌گیری بدون هیچ مانعی در مقابل عاملیت عقلایی انسان اطلاق دارد. یعنی انسان هنگامی از حق آزادی تصمیم‌گیری می‌تواند بهره‌مند شود که هیچ‌کس نتواند مانع از تصمیم و انتخاب او بشود. این نوع آزادی به این دلیل منفی نامیده می‌شود که هیچ مانع، محدودیت، مداخله و یا کنترل در مسیر انتخاب و تصمیم‌گیری علیه فرد و تصمیم او را بر نمی‌تابد. به عبارت ساده‌تر آزادی به این معنی که در اینجا آن را توضیح می‌دهیم یعنی "آزاد بودن از" هر نوع مانعی در برابر برخورداری از آزادی. طبیعی است که این چنین آزادی به معنی رها بودن از مداخلات کسانی است که می‌خواهند به فرد عقاید خود را تحمیل نموده و یا او را قانع کنند تا عقاید و یا روش‌های خاصی را در زندگی دنبال کند. چنین برداشتی از مفهوم از آزادی انسان و جایگاه اجتماعی او بی‌تردید یادآور همان موضوع عدم بلوغ است که کانت در مقاله روشنگری توضیح می‌دهد. در بخشی از آن مقاله این موضع مطرح شده که عده‌ای می‌خواهند اندیشه دیگران را با دعوت به تعبد و تقید به تسخیر خود درآورند. به‌عنوان مثال "کسانی که خود را عالم مذهب می‌دانند، به اشکال مختلف می‌کوشند تا مردم را قانع کنند که آنها باید فقط ایمان بیاورند بدون اینکه به هیچ استدلال مستقل

43 *Sir Isaiah Berlin (1909-1997)*

عقلایی برای این ایمان آوردن نیازی باشد". یا اینکه کارگزاران امور مالیاتی از مردم می‌خواهند که بدون هیچ سؤال و مقاومتی فقط مالیات خود را بپردازند" (۱۷۸۴).

کانت در آن مقاله می‌کوشد توضیح دهد که استدلال کردن، پرسش داشتن، کنجکاوی بودن، مقاومت کردن در مقابل دستورات و فرمانهای آمرانه، لازمه برخورداری از حق آزادی هستند. ولی نکته مهم این است که کسانی به واسطه تخدیر افکار و ظرفیت عقلایی، و یا به واسطه تنبلی، زبونی، ترس و بی‌تفاوتی، خود را به فرمان دیگران تسلیم می‌سازند. از این‌روی کانت اصرار دارد که موانع آزادی که در درون فهم انسانی و اندیشه ایجاد شده‌اند، باید زایل و برای این امر انسان باید اراده آزاد و مستقل را در درون خود ایجاد و پرورش دهد. انسان باید بداند که ماهیتاً دارای قوه فهم و استدلال کردن است ولی برای تحقق این توانمندی به عزمی راسخ نیاز است. انسان می‌تواند خود تصمیم بگیرد و در باور و نگاه خویش به هویت خود و جایگاه خود در جامعه و رابطه با دیگران با استعانت از ظرفیت عقلایی مستقل خود عمل نماید. بنابراین آزادی‌های منفی لازمه رهایی‌بخشی و تامین هویت و خویش‌نمستن مستقلانه انسان است.



به عبارت بهتر معنای آزادی‌های منفی را می‌توان در این سؤال مطرح کرد: "چه چیزی یا چه کسی منبع و ابزار شریطی است که به موجب آن فرد بتواند آزادانه تصمیم بگیرد و عمل نماید؟" (برلین، ۱۹۷۹، صفحه ۱۲۱). این تعریف کانتی آزادی شگرف ولی متناقض می‌باشد چرا که آزاد بودن و تعهد به آن می‌بایست شامل نوعی خود-کنترلی عقلایی، یعنی داشتن ظرفیت برای خود-محدودیتی در مقابل آزادی عنان گسیخته نیز باشد.

آزادی‌های مثبت به این ویژگی‌های آزادی نیز توجه دارد. بنابراین تکمیل‌کننده مفهوم اجتماعی آزادی است. با توجه به این توضیح آزادی صرفاً به معنی "رها بودن از..." نیست، بلکه دلالت دارد بر آزادی "برای انجام کاری...". در حقیقت هرچند که مفهوم آزادی‌های منفی، بسیار عمیق و به لحاظ اخلاقی الزام‌آور می‌باشد، ولی

ضمانت اجرای آن که در تعهد انسان برای انجام کاری مثبت است نیز اجتناب‌ناپذیر است. لذا در مقام عمل و در متن جامعه آزادی مستلزم تعهدی مثبت "برای انجام کاری..." برای رهایی‌بخشی دیگران و نیازها و شکوفایی آنان می‌باشد.

در متن حقوق بشر، آزادی سلبی (یا منفی) و به عبارت بهتر "آزادی از..." در آزادی‌های فردگرایانه مدنی-سیاسی متجلی شده‌اند. همه گفت‌مان حقوق بشر شاید بتواند در این باور و آیین جهانشمول قرار گیرد که هیچ مانعی از جمله، و مهم‌تر از همه، قدرت حاکم (مذهبی و یا سیاسی) نتواند آزادی افراد برای تصمیم‌گیری عقلایی مستقلانه را از آنان سلب نماید. اینچنین نگرشی به مفهوم آزادی در تطابق کامل با مسیر روشنگری، رهایی‌بخشی، آزادی و حاکمیت فرد در جوامع لیبرال دموکراسی می‌باشد. به همین دلیل جوامع لیبرال دموکراسی مدافعان اصلی مفهوم آزادی منفی و نسل اول حقوق بشر می‌باشند. ابعاد مسلکی چنین نگرشی به مفهوم آزادی وقتی روشن‌تر می‌شود که یک بار دیگر یادآوری شود که آزادی به معنی "رها بودن از" این ضرورت را اقتضا می‌کند تا در همه تعاملات اجتماعی اولویت به انتخاب فرد داده شود. به عبارت بهتر دولت و نظام سیاسی، نهادهای مذهبی و یا هیچ نوع آداب و رسومی نتواند مانعی در راه تحقق عاملیت انسانی و تصمیم مستقلانه فرد باشند. از آنجاییکه تصمیم‌گیری مستقل و آگاهانه راه را برای سیاستگذاری‌های مشارکتی هموار می‌کند، به حق برخورداری از آزادی اندیشه و انتخاب آزادی‌های دموکراتیک نیز اطلاق می‌شود. در حیطه تعاملات اقتصادی نیز برخورداری از موهبت آزادی، یا "رها بودن از..."، راه را برای لیبرالیسم اقتصادی و به تبع آن رشد و شکوفایی هموار می‌سازد. در حقیقت پرواز آزادانه انسان به سوی شکوفایی با دو بال مکمل یکدیگر یعنی آزادی‌های دموکراتیک و برخورداری از امکان تعامل اقتصادی بر اساس سازوکارهای بازار امکان‌پذیر می‌باشد.

مفهوم آزادی مثبت یا ایجابی این ساده‌نگاری در تفسیر آزادی را به چالش کشیده و ضرورت اقدام برای کاری در دفاع از حقوق و رهایی‌سازی محرومین و ستم‌دیدگان را یادآوری می‌کند. از این نقطه نظر آزادی و ضرورت با یکدیگر همراه هستند. بنابراین آزادی وقتی معنی واقعی خود را افاده می‌کند که هم شامل "رها بودن از" و هم رها بودن از نگرش‌های فردگرایانه برای "انجام کاری" برای رهایی دیگران، توسعه انسانی آنان و نیز رشد و شکوفایی اجتماعی باشد. در سیاستگذاری اجتماعی آزادی مثبت به اهمیت فراهم آوردن آموزش رایگان، خدمات اجتماعی و درمانی، انسانی‌سازی سازی شرایط کاری، رفع موانع دسترسی به مناسب و مشاغل بر اساس شایستگی، حقوق اتحادیه‌های کارگری و به عبارت روشن‌تر، سیاست‌های حمایتی اجتماعی تأکید و تعهد دارد. از این نقطه آزادی به معنی "رها بودن از" ارزشمند و آرمان‌گرایانه، بنابراین دارای نوید رهایی‌بخش، ولی انتزاعی و نارسیا می‌باشد. آزادی‌های منفی ضروری ولی کافی نیستند. این دو جنبه باید با یکدیگر ترکیب شوند تا ابعاد رهایی‌بخشی آزادی را قابل تحقق و دستیابی سازند. یک مثال ساده می‌تواند به توضیح نظریه آزادی‌های مثبت کمک کند. فرض کنید کودکی که در خانواده‌ای محروم به دنیا آمده و از ابتدایی‌ترین لوازم آسایش و حیات انسانی خویش عاجز است، به گونه‌ای که محکوم به دور باطل فقر و درماندگی است، چگونه می‌تواند از آزادی‌های منفی و به تبع آن برابری و حقوق منصفانه برخوردار باشد؟ از نقطه نظر آزادی‌های مثبت در سیاستگذاری‌های اجتماعی برای

توانمندسازی این افراد که قربانیان ساختارهای نا عادلانه اجتماعی هستند، نوعی برنامه‌ریزی برای حمایت از آنان و دستیابی به عدالت اجتماعی ضروری است. بنابراین آزادی وقتی معانی ارزشمند هنجاری خود را می‌تواند به درستی به معرض نمایش بگذارد که خود را به آزادی دیگران از نابرابری، رنج‌های انسانی و دیگر اشکال بی‌عدالتی متعهد سازد. این نوع تفاسیر مثبت از آزادی محتوی حقوق نسل دوم و سوم حقوق بشر را شکل بخشیده است. به عبارت بهتر اگر آزادی به معنی "رها بودن از" می‌باشد، این رهایی شامل آزاد بودن از نظام‌های سلطه‌گر و تمامیت خواه، در عین حال آزاد بودن از درد، رنج، نابرابری، بی‌سوادی، بیماری و هر نوع نگرانی و ترس از آسیب دیدن باشد.

به هر حال و به اختصار، هر دو تفسیر از آزادی، هرگاه گسیخته از یکدیگر تلقی شوند، پیامدها، بشارت‌ها و نیز نارسایی‌های خود را دارند. به همین دلیل گفتمان اصلی حقوق بشر با چالش‌های جدی از این نوع مواجه می‌باشد. بنابراین باید به آثار و بازتاب‌های این‌گونه مجادلات فلسفی بر مرام‌ها و مسلک‌های سیاسی توجه کافی و وافی داشت. اهمیت موضوع وقتی بیشتر برجسته می‌شود که با نگاهی به منازعات دوران جنگ سرد بر سر مفهوم آزادی میان قدرت‌های بزرگ آن‌زمان، دریابیم چگونه این مجادلات فلسفی درباره معنی آزادی و حق سرنوشت کشورهای در حال توسعه را عمیقاً تحت تاثیر قرار داد. چنین عوارض و ابعادی در متن سیاست بین‌المللی حتی مانع از اندیشیدن مستقلانه کشورهای در حال توسعه برای تعریف مفهوم حق سرنوشت مستقلانه و خوداتکالی گردید.

بنابراین صرف‌نظر از پیام‌های مشترک و نارسایی‌ها این سؤال همچنان باقی می‌ماند که آیا "رها بودن از" و "آزادی برای" دوروی یک سکه هستند یا اینکه دو نوع مختلف از مفهوم آزادی محل ادعان است؟ و با تکیه بر حقوق بشر این پرسش جدی هنوز محل بحث است که چه کسی از چنین آزادی‌هایی باید برخوردار باشد و چگونه؟ این بحث در جلد دوم کتاب با جزئیات بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد.

## پنج. ماهیت/کارکرد دوگانه مفهوم حق و ضرورت حفاظت از آزادی

آیا حقوق بشر فقط مزایای عام و جهانشمول حقوقی هستند که در هر شرایطی برای همه و صرف‌نظر از هر نوع تفاوتی باید استوار و با قوت بمانند یا اینکه برخورداری از آزادی نوعی تکلیف در قبال دیگران نیز اقتضا می‌کند؟ آیا اساساً حق و آزادی مفاهیمی بریده از یکدیگرند یا اینکه در ارتباطی متقابلاً پیش‌برنده معنی پیدا می‌کنند؟ آیا گفتمان حقوق بشر بر برخورداری از حق آزادی‌های فردگرایانه مدنی و سیاسی (رها بودن از) دلالت دارد یا اینکه باید با انجام تعهداتی برای خیر عمومی نیز توجه داشت؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مجادله‌های پیچیده فلسفی، اجتماعی و از همه مهم‌تر سیاسی به دنبال داشته است.

اساساً وقتی که صحبت از حقوق بشر و به‌واسطه آن برخورداری از آزادی و برابری به میان می‌آید، تعهد به عدم ایجاد ضرر و آسیب برای دیگران نیز موضوعی انکارناپذیر می‌شود. به لحاظ فلسفی این رابطه متقابل میان حق برخورداری از آزادی و تعهد به آزادی دیگران، در برابری کرامت و حیثیت انسان سرچشمه دارد. اعلامیه جهانی حقوق بشر با تعریفی عام و فراگیر از حقوق بشر برای آحاد افراد انسانی در سراسر جهان یادآوری می‌کند که حقوق بشر متعلق به همه افراد خانواده بشریت است صرف‌نظر از اینکه چه تفاوت‌های ملیتی، فرهنگی، جنسی، زبانی، مذهبی و یا نژادی دارند. همه این حقوق و آزادی‌ها در اعلامیه جهانی حقوق بشر از مقدمه تا ماده ۲۹ به‌وضوح و صراحت توضیح داده شده است. ماده ۳۰ به موضوع تعهد نسبت به نگرهبانی از حقوق بنیادین پرداخته و آن را الزام‌آور و غیرقابل خدشه می‌داند. ماده مذکور تصریح می‌دارد که هیچ تغییری خواه از طرف فرد و خواه از طرف دولت نمی‌تواند نافی حقوق و آزادی‌های مندرج در اعلامیه باشد. این تعهدی است که با مفاهیم حق و آزادی همراه و غیرقابل گسست می‌باشد.

تعهدات حاصل از اصل آزادی دربرگیرنده وظایف، کارکردها و یا مسئولیت‌های غیرقابل انکار و الزام‌آوری است که به دو دلیل باید مورد احترام و عمل قرار گیرد. دلیل اول اینکه همه افراد به‌واسطه برخورداری از آزادی می‌بایست متعهد به آزادی دیگران باقی بمانند. دلیل دیگر اینکه صرف شهروند بودن و برخورداری از حقوق و مزایای آن نیز این ضرورت را اقتضا می‌نماید که اصل برابری از برخورداری از مزایای شهروندی برای همه افراد جامعه و بدون تبعیض اعمال شود. لذا برای هر نوعی از حق درگفت‌مان حقوق بشر، نوعی تعهد الزام‌آور برای احترام و رعایت همان حق برای دیگران ایجاد می‌شود. از این جهت امکان برخورداری از موهبت آزادی و حقوق بشر نمی‌تواند معنی وجودی داشته باشد مگر اینکه همگان خود را در قبال حفاظت از آزادی و حقوق دیگران متعهد سازند. الزام حقوقی چنین تعهدی در برخی از اسناد حقوق بشر شامل ماده ۲۹، بند اول اعلامیه جهانی به وضوح تصریح شده است. این ماده همبستگی حق و وظیفه، آزادی و ضرورت، رهایی و اجتماعی بودن، را در متن و مرکز فلسفه حقوق بشر قرار می‌دهد. شایان ذکر است که به دلیل تفاوت‌های مفهومی میان حقوق و آزادی‌های منفی و مثبت و جایگاه اجتماعی آنها، موضوعیت همبستگی حق و تعهد به حقوق دیگران را ابعاد پیچیده‌ای همراه می‌سازد. چند پرسش می‌تواند رابطه میان آزادی و ضرورت را روشن‌تر سازد. جایگاه و خاستگاه تعهد نسبت به حقوق دیگران چیست و در کجا قرار دارد؟ آیا این وظیفه امری مطلق و غیرقابل انکار است و یا اینکه تحت شرایطی می‌تواند تفسیر و تعدیل شود؟ اگر قابل تفسیر است چگونه می‌توان انعطاف‌پذیری آن در رابطه با بند ۱ ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر توضیح داد؟ آیا شرط تعهد متقابل برای آزادی با حقوق ذاتی فردی و عاملیت انسانی ملازمه دارد، یا اینکه ممکن است نافی عاملیت آزاد انسانی باشد؟

مراجعه، هرچند به اختصار، به آزادی‌های منفی و مثبت، می‌تواند وابسته بودن مفهوم حق و تکلیف را در ابعاد اجتماعی و سیاسی آنها روشن‌تر سازد. اگر حق بر بنای آزادی‌های منفی، یعنی "رها بودن از" تفسیر شود، تعهد به احترام به چنین حقی برای دیگران بی‌تردید قطعی و لازم‌الاجرا است. به عبارت بهتر هرچند که آزادی شامل "رها

بودن از" می‌باشد، این رها بودن هر نوع تبعیضی برای همه انسان‌ها است، لذا باید بدون هر نوع تردید و تفسیری برای همه قابلیت حصول پیدا کند. این قابلیت حصول تعهدی متقابل برای حراست از "رها بود از" بدون هر نوع استثنائی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. علی‌رغم وضوح در این وابستگی متقابل آزادی و ضرورت، ابعاد اجتماعی آن محل منازعات پیچیده‌ای قرار گرفته است. موضوع این است که هرگاه خود فرد معیار سنجش قرار گیرد، هرچند ضرورت تعهد او به "آزادی از" و "آزادی برای" انکارناپذیر می‌شود، در مواردی این همبستگی می‌تواند تبدیل به منازعات پیچیده‌ای تبدیل گردد.

در نظر بگیرید که به دلیل ظرفیت برخورداری از توان عقلایی و به واسطه آن استفاده از موهبت آزادی هر فرد می‌تواند فلسفه حیات و اهداف معطوف به آن را آزادانه انتخاب کند. این فرض هم مختوم است که برخورداری از چنین آزادی اراده و تصمیم‌گیری لازمه تحقق هویت انسانی او باشد. با این وصف ممکن است کسانی مفهوم حق "رها بودن از" را به شکل مطلق آن مفروض داشته و تعهد برخاسته از این برخورداری از آزادی نسبت به دیگران را نادیده انگاشته و یا انکار نمایند. چند مثال ساده می‌تواند روشن سازد چه عواقبی این طرز اندیشه می‌تواند برای خیر عمومی داشته باشد. استفاده از مواد مخدر به عنوان حق برخورداری از آزادی و بدون در نظر گرفتن تبعات آن برای جامعه و یا حق تن‌فروشی از نمونه‌های برداشت نادرست از مفهوم آزادی است که در پاره‌ای از جوامع غربی محل بحث‌هایی در میان متفکران شده است. موضوع این است که آیا فرد تن‌فروش و خریدار آن می‌توانند بر پایه حق برخورداری از آزادی، تأثیرات آن را بر جامعه نادیده انگارند؟ در شرایطی که هزاران انسان بی‌گناه به کارگری جنسی مجبور می‌شوند و همه هویت و کرامت انسانی آنها نادیده انگاشته می‌شود و یا در مواردی که مواد مخدر منبع درآمدهای کلان مافیایی آن می‌شود، آیا هنوز آزادی درگیر بودن در این مشاغل و یا مصرف آن را باید در مفهوم "رها بودن از" تفسیر نمود؟

در طرح این‌گونه پرسش‌ها نه تنها پاره‌ای از کشورهای سعی در قانونی‌سازی کارگری جنسی داشته و سعی کرده‌اند آن را در قالب قوانین و مقرراتی تحت کنترل درآورند، موضوع پای فلسفه را نیز به میان کشیده است. به عنوان مثال در سال ۲۰۱۵ نمایندگان عفو بین‌الملل از شصت کشور جهان سعی کردند فعالیت در تن‌فروشی را خواه به عنوان خریدار و یا فروشنده را از غیرقانونی بودن رها ساخته و آن را تحت قاعده و قانون درآورند. عفو بین‌الملل گزارش داد که تحقیقات و مشاوره‌های انجام شده در زمینه سیاستگذاری در باره تن‌فروشی به این نتیجه رسید که قانونمند کردن آن بهترین راه برای دفاع از حقوق بشر کارگران جنسی و کاهش خطر سوء استفاده از آنان است. بنابراین به سادگی نمی‌توان آن را زیر عنوان برخورداری از آزادی توجیه و یا انکار کرد. این موضوع پای فلاسفه از طیف گسترده‌ای از اندیشه‌های فمینیستی، مارکسیستی و فلسفه انتقادی (گراسی، ۲۰۱۵)، را به میان کشید تا توضیح دهند که آیا خرید و فروش در این نوع کسب و کار حقی از میان حقوق انسانی است، یا اینکه به



ابعاد اجتماعی آن و رابطه‌ای که با خیر عمومی دارد نیز دقت باید کرد<sup>۴۴</sup>. شاید بتوان از شرایط بحران فراگیر بیماری کرونا نیز مثال‌هایی را به میان آورد. مخالفت‌هایی از سوی مذهب‌بیون داخل ایران در مقابل ماسک زدن و یا مخالفت علیه ماسک زیر عنوان آزادی در میان پاره‌ای از هموطنان مقیم آمریکا، از نمونه‌های برداشت نادرست از مفهوم آزادی است که بهتر می‌تواند رابطه میان دو مفهوم یاد شده آزادی را توضیح دهد. نمودار زیر می‌تواند توضیح دهنده مفهوم آزادی و تعهدات ناشی از آن را به زبانی ساده‌تر توضیح دهد.

|                  | آزادی‌های خود                   | آزادی‌های دیگران                  |
|------------------|---------------------------------|-----------------------------------|
| <b>تعهد مطلق</b> | عدم ایجاد اذیت و آزار برای خویش | عدم ایجاد اذیت و آزار برای دیگران |
| <b>تعهد نسبی</b> | شکوفایی استعدادهای خویش         | کمک به دیگران برای رهایی از رنج   |

در حالی که همه به دلیل برخورداری از حق انتخاب آزاد تعهدی نیز نسبت به حفاظت از آن را نیز دارند، اذیت و آزار برای خویش‌تن (مورد اول) تعهدی مطلق اخلاقی و برخاسته از عاملیت انسانی است، هرچند که ممکن است به لحاظ قانونی تبعاتی را در پی نداشته باشد. ولی این تعهد نسبت به دیگران (مورد دوم) مطلق و باید از نقطه نظر معیارهای اجتماعی تحت ارزیابی‌های اخلاقی قرار گیرد، درعین حال عدم آزار برای دیگران اصل قانونی غیرقابل جبرانی است که با جدیت در جوامع لیبرال اجرا می‌شود. حال هرگاه این تعهد نسبت به خویش، به‌عنوان مثال، معطوف به تلاش برای رشد و شکوفایی استعدادها باشد (مورد سوم)، مسامحه نسبت به آن به‌سختی می‌تواند با ارزیابی اخلاقی و یا قانونی ملازمه پیدا کند. فرضاً نمی‌توان گفت فردی که همه ایام فراغت خود را به‌جای مطالعه و تحقیق پیرامون موضوعات اساسی به لذت‌های زودگذر قانونی می‌گذرانند، باید مورد قضاوت اخلاقی توسط دیگران و یا پیگرد قانونی قرار گیرد. ولی هرگاه فردی در تعهد برای کمک به دیگران کوتاهی ورزید (مورد چهار)، هرچند نمی‌توان قصور او را نقض قانون آزادی دانست، به لحاظ اخلاقی این قصور مورد نکوهیده تلقی می‌شود. در اینجا در می‌یابیم که رابطه میان حق برخورداری از آزادی‌های اساسی (منفی) و آزادی برای دیگران (مثبت) صرف‌نظر از ابعاد فلسفی آن، تا چه اندازه در بافت اجتماعی می‌تواند پیچیده باشد. به همین دلیل است که جوامع لیبرال در سیاستگذاری‌های عمومی به دو گروه لیبرالیزم مبتنی بر اختیارگرایی (ایالات متحده آمریکا) و لیبرالیزم اجتماعی (کشورهای حوزه اسکندیناوی) تقسیم می‌شوند.

مجادله پیرامون همبستگی میان حق و تکلیف پیچیدگی‌های دیگری را نیز از نقطه نظر حقوق بشر به‌دنبال می‌آورد. قصور در حراست از کرامت و ظرفیت حیات برای

نگاه کنید به: ۴۴

<https://www.nytimes.com/2015/08/12/world/europe/amnesty-international-votes-for-policy-calling-for-decriminalization-of-prostitution.html?ref=world>  
<https://www.csmonitor.com/World/Global-News/2015/0812/Would-legalizing-sex-work-make-it-safer-Amnesty-International-thinks-so>  
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4730391/>

شکوفایی انسانی به آسانی قابل اندازه‌گیری نیست. آیا تصمیم به خودکشی به کمک پزشک در شرایط بیماری‌های غیرقابل علاج و به شدت دردناک فقط از آزادی منفی، یعنی حق آزادانه فرد، سرچشمه می‌گیرد، یا اینکه آزادی باید در حفاظت از حیات نیز پیوستگی داشته باشد؟ آیا قصور در این تعهد فقط سرزنش اخلاقی به دنبال دارد یا دربرگیرنده عوارض حقوقی الزام‌آوری نیز می‌باشد؟ مثالی دیگر را می‌توان مطرح ساخت. کسی که استعداد بالایی در نواختن ویولن دارد و حتی امکان و ابزارهای آن نیز برایش فراهم است، اگر در پرورش استعداد خود قصور ورزید، مستوجب ملامت اخلاقی است یا پیگیری قضایی؟ به عبارت بهتر آزادی مطلق برای خویشتن خویش امری قابل بحث و تعقیب قضایی است؟ در این مورد، فرد بی‌تردید در پرورش استعداد خود قصور می‌ورزد، و طبیعتاً به خود زیان وارد می‌آورد. در این مورد هنوز نمی‌توان او را به دلیل قصور در انجام این تعهد سرزنش اخلاقی کرد چرا که او آزاری برای دیگران ایجاد نکرده است. ولی اگر با پرورش استعداد خویش بتواند به وسیله ساز خویش دردها و آلام جامعه را به تصویر بکشد، نابرابری‌ها را توضیح دهد، یا ماهیت استبداد سیاسی را نشان دهد، آیا کاهلی و یا بی‌تفاوتی نسبت به پرورش این استعداد هنوز در حد یک انتخاب شخصی باقی مانده و قابل ملامت اخلاقی باقی نمی‌ماند؟

این‌گونه پرسش‌های متعدد، پیچیده و دارای ابعاد مختلف روانشناسانه، جامعه‌شناسانه، حقوقی، معنوی و دیگر ابعاد است. ولی بی‌تردید وظیفه حراست از آزادی و حقوق دیگران امری قطعی و غیرقابل انکار است. بنابراین اصل عدم زیان و آسیب به دیگران، مطلق، غیرقابل تفسیر و قطعی است. از این‌روی هرگاه قصوری نسبت به حقوق دیگران صورت پذیرد، حتی اگر غیرعمدی باشد، در برگیرنده تبعات حقوقی و قضایی است. با این وصف نیت و قصد در وقوع زیان برای دیگران، یا به عبارت بهتر نقض حقوق و آزادی آنان، ابعاد پیچیده‌تر و گاهی متناقضی به خود می‌گیرد که موضوع صراحت و روشنی حقوق بشر فردگرایانه را مورد تردید قرار می‌دهد. فرض کنید اگر فردی با وجود اخلاص در باورهای اعتقادی خویش، خواه مذهبی و خواه غیرمذهبی، و یا حتی در مقابل مذهب، با استعانت از حق برخوردار از آزادی موجب تهییج احساسات دیگران شده و از این بابت حیات کسانی را به خطر اندازد، مستوجب عقوبت حقوقی است یا چنین قضاوتی محل تردید است؟ به‌عنوان مثال به سخره گرفتن اعتقادات مسلمانان و یا یهودیان و در نتیجه برانگیختن احساسات باورمندان که مثال روشن آن را در انکار نسل‌کشی یهودیان توسط جریان‌ات راست‌گرای معاصر می‌بینیم، برگرفته از مفهوم آزادی است؟ در صورت تأیید خلوص نیت به سخره گیرندگان، آیا آزادی آنان برای بیان مکنونات قلبی و اعتقادات مذهبی، مانع از همبستگی تکلیف آنان در قبال حیات دیگران با مفهوم آزادی می‌شود؟

با این وصف می‌توان تا حدود امیدوارکننده‌ای خط حائل میان آسیب به دیگران با انگیزه‌های شیطانی و یا از روی ناآگاهی ترسیم نمود. برای برقراری انسجام عادلانه اجتماعی باید برای این پیچیدگی ضوابطی را توضیح داده و دایر کرد. مردم در حیات اجتماعی گردهم می‌آیند نه به‌خاطر اشتراک نظر و مبانی مشترک بلکه به دلیل ایجاد تعامل برای پاسخ به عدم توافق‌ها و نقطه نظرات مخالف. ولی ابراز عدم توافق نباید با موارد زیر همراه باشد:

- تبلیغات و اغراض سیاسی، و وعده و وعید
- ستم کردن به دیگران به دلیل نظرات متفاوت آنان
- ایجاد فرقه‌گرایی و به‌واسطه آن تشتت در همبستگی اجتماعی
- تلاش برای قانع کردن دیگران برای پذیرش تفکر و یا مراعی خاص یا مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و باورها

بلکه ابراز نظر مخالف باید همراه باشد با:

- منطقی و مستدل بودن به گونه‌ای که برای همه قابل درک و فهم باشد
- بنیادهای روشن‌گرایانه و منسجم داشته و از تناقضات محتوایی عاری باشد
- با نیت پاک و قلبی خالص پذیرای حقیقت نظر دیگران، اهل مدارا و تساهل باشد
- در واقع نقد باید ماهیتی بدون استثنا و تبعیض و به‌عبارت دیگر جهانشمول داشته باشد

تا اینجا به اختصار رابطه غیرقابل انکار میان همبستگی مفهوم آزادی با تعهد به آزادی برای دیگران و رشد و شکوفایی همه جانبه توضیح داده شد. با این حال تبیین چنین رابطه‌ای میان تعهد و آزادی ایجابی یا مثبت هنوز به خوبی توضیح داده نشده و جوانب و آثار آن بر گفت‌مان حقوق بشر و روابط اجتماعی روشن نیست. آیا قصور در انجام تکلیف در مواردی که با مفهوم آزادی مثبت همبستگی پیدا می‌کند، عوارض و پیامدهای خاصی دارد؟ رابطه آن پیامدها با عاملیت انسانی (صاحب حق) و دیگران (دارندگان حق) چگونه می‌تواند توضیح داده شود؟ یکبار دیگر به همان مثال استعداد نوازندگی دقت کنیم. فرض کنیم که فرد مستعد به دلیل ناتوانی در فراهم آوردن لوازم شکوفایی استعداد خویش یا باورهایی که او را به سمت و سوی مخالف پرورش چنین استعدادی سوق می‌دهد، از متعالی ساختن چنین ظرفیتی بازماند. آیا قصور او مستوجب عقوبت حقوقی و یا ملامت اخلاقی است؟ با استعانت از نظر کانت، چنین قصوری رابطه غیرمنطقی و مطلق میان آزادی و وظیفه برقرار می‌کند. فرد آزاد و صاحب اختیار است ولی به دلایلی از پرورش استعداد خود کوتاهی ورزیده است. بنابراین عقوبت نسبت به چنین قصوری محل تردید و سؤال می‌باشد. حتی ملامت اخلاقی نیز از پایه‌های استدلالی محکمی نمی‌تواند برخوردار باشد.

حال هرگاه رابطه غیرمطلق، یا همبستگی غیرقطعی میان آزادی ایجابی (مثبت) و تکلیف نسبت به دیگران برقرار شود، موضوع به سوی نکته نظر متفاوتی می‌چرخد. فرض کنید که دیگران، به‌عنوان مثال مردم موزامبیک، از توسعه نابرابر و به‌واسطه آن فقر و رنج انسانی در عذابند، آیا ما تعهدی برای رهایی آنان از مشکلات و رنج‌های زندگی‌شان داریم؟ این یکی از پیچیده‌ترین پرسش‌ها در مباحث توسعه بین‌الملل است. اگر به دلیل سازوکارهای استعمار، به بردگی کشیدن زندگی، حیات و اندیشه‌های مردم آن کشور، آنان را از رشد طبیعی و دستیابی به توسعه خویش محروم شده‌اند، کوتاهی ورزیدن در تعهد برای رهایی آنان، از جمله حق توسعه و نیز حق تعیین سرنوشت، چگونه باید قضاوت شود؟ آیا قصور مستلزم نکوهش اخلاقی و حقوقی است؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت می‌باشد، چگونه می‌توان قصور در انجام تعهد نسبت به

آزادی دیگران را به لحاظ حقوق و سیاسی جبران ساخت؟ در حالی که توسعه‌یافتگی عمده جوامع توسعه یافته امروزی به بهای عدم توسعه‌یافتگی دیگران انجام شده است، پیامدهای حقوقی این معادله نابرابر و غیراخلاقی چیست؟ آیا باید همچنان بر گفتمان "آزادی از" برای رهایی درد و رنج کشورهای عقب مانده نگه داشته شده، به عنوان تنها راه کار اصرار ورزید و پیش زمینه‌های تاریخی و استعماری و نیز نظام‌های معاصر حافظ آن را از نظر دور داشت؟ آیا نباید به سوی مفهوم "آزادی برای" پیش رفته و اولاً جبران مافات نمود، ثانياً از حضور قدرتمندانه بر شاهراه‌های حیاتی بین-المللی نظیر حقوق تجارت دست برداشت؟ آیا نباید اجازه داد آنان نیز از مواهب تعامل تجاری بر بنایی منصفانه برخوردار شوند؟ آیا نباید نظام‌های حمایتی تراز مثبت خارجی به سود خویش را به نفع قربانیان نظام‌های سلطه تغییر داد تا آزادی به معنی "رها بودن از" بتواند معنای حقیقی خود را افاده نماید؟

گفتمان حقوق بشر باید به گونه‌ای توضیح داده شود که به برقراری نوعی تعهد برای احقاق حقوق مردم قربانیان نظام‌های استعماری بیانجامد. حتی نیاز است به نوعی تبعیض مثبت در تعریف مساوات و برابری به گونه‌ای که مردم محروم را قادر سازد به سوی استقلال اقتصادی و توسعه‌یافتگی گام بردارد.

|  |   |
|--|---|
| وظیفه نسبت به خود                              | وظیفه نسبت به دیگران                    |
| وظیفه ایجابی برای توسعه‌یافتگی و پرورش شکوفایی | وظیفه کمک به دیگران برای خروج از رنج‌ها |

حتی اگر در سلطه استعماری و عقب‌ماندگی دیگران نقشی ایفا نشده است، همچنان این تعهد به جای خود باقی می‌ماند تا آنان را برای "رها شدن از" و دست‌یابی حق توسعه و حق تعیین سرنوشت کمک کرد. در این شرایط حتی نمی‌توان از مواهب نابرابری موجود به نفع خود بهره گرفت. قصور در انجام این تعهد نسبت به حقوق آنان برای "رهایی از" مستوجب ملامت اخلاقی است. بعد اخلاقی پیامد این قصور این است که علی‌رغم داشتن شرایط بهتر زندگی از کمک به نیازمندان فروگذاری شده و از دیگر سو با کوتاهی در این تعهد گامی هم در جهت تعالی اندیشه اخلاقی خویش بر نداشته شده است.

|                  |   |  |
|------------------|---|--|
| تعهد نسبت به خود | تعهد نسبت به دیگران                                     |  |
| مفهوم تعهد مثبت  | تعهد برای پرورش استعدادها برای شکوفایی                  | تعهد کمک به دیگران برای خروج از رنج‌ها                   |
| مفهوم تعهد منفی  | متعهد مطلق برای حراست از ظرفیت حیات برای شکوفایی انسانی | تعهد مطلق و غیرقابل انکار عدم ایجاد آسیب و ضرر به دیگران |

صرف‌نظر از ابعاد پیچیده نظری رابطه میان حق و وظیفه (آزادی و ضرورت)، هرگاه به گفتمان "رها بودن از" هر نوع مانعی برای بیان افکار و هویت خود داشته باشیم، باز هم تعهد نسبت به فراهم آوردن این فرصت آزادانه برای دیگران را نیز نمی‌توان از نظر دور نگه داریم. به گمان استوارت میل در رساله‌ای در باب آزادی<sup>۴۵</sup>،

<sup>45</sup> *On Liberty* (1869).

سه نکته مهم می‌تواند ضرورت برقراری رابطه میان حق آزادی بیان (به معنی رها بودن از) و تعهد برای فراهم آوردن آزادی برای دیگران را توضیح دهد.

۱. احترام به آزادی در بیان عقاید و تعهد برای برپا داشتن این آزادی برای همه با هدف روشنگری و کشف حقیقت ضروری است.
۲. دریافت حقیقت به استدلال‌ات منطقی و نقد صادقانه و دوری از غرض‌ورزی نیاز دارد. پس اگر دیگران نتوانند نظرات خود را آزادانه بیان کنند، مانعی جدی در راه کشف حقیقت ایجاد می‌شود. علاوه بر این هر نوع مانعی در برابر آزادی به روشنی نقض اصل عدم ایجاد آسیب برای دیگران است.
۳. کوتاهی در تعهد دفاع از آزادی اندیشه و سانسور نظرات دیگران به هر شکلی و توجیهی که انجام شود، ناقض آزادی و حقوق بشر دیگران و در حقیقت بازدارنده درک و فهم حقیقی انسان است.

با توجه به این دلایل دو فرضیه را می‌توان برای ضرورت رابطه میان آزادی بیان و تعهد برای حراست از آن در نظر گرفت<sup>۴۶</sup>.

**فرضیه اول:** اگر نظریه مخالف بیانگر حقیقت است، چنین بیانی نباید به هیچ عنوان مورد سانسور و یا سرکوب قرار گیرد. به‌عنوان مثال فرض کنیم که در جامعه اقلیت‌هایی هستند که باورهای مذهبی خود را دنبال می‌کنند، وظیفه حراست از حق برخورداری از آزادی ایجاب می‌کند تا ترتیباتی اتخاذ شود که آنان از طریق مسلک و باور خاص خویش جستجوگر حقیقت الهی-مذهبی خود و ستایش آن باشند. در عین حال آنان نیز باید به عقاید مذهبی و رویه‌هایی که معتقدان به نظام‌های مذهبی و اعتقادی دنبال می‌کنند احترام بگذارند. در حقیقت حق آزادی بیان، مذهب، وجدان و اندیشه زمانی به‌طور مؤثر و عملی تحقق می‌یابد که سه اصل بنیادین حقوق بشر را محترم بشمارد: (۱) اصل عدم ایجاد آسیب، (۲) اصل تساهل و مدارا، (۳) اصل احترام به برابری حقوق. تنها در این صورت جامعه می‌تواند از همبستگی عمیق، پایدار و به لحاظ حیاتی هماهنگ برخوردار می‌شود.

**فرضیه دوم:** اگر بیان نظر و اندیشه نشانگر حقیقت نباشد، سانسور و خفه کردن صدا و نظر مخالف، به ذات خود نوعی آسیب اجتماعی است. خاموش ساختن صداهای مخالف آنها را زیرزمینی می‌سازد، کنجکاوای دیگران را بر می‌انگیزد، به آن مشروعیت می‌دهد و در نهایت آسیب جدی به همبستگی اجتماعی وارد می‌آورد. بنابراین در این حالت نیز باید به ماهیت دو سویه حق یعنی حفاظت از اصل "آزادی از" و تعهد انجام وظیفه نسبت به "آزادی برای" توجه داشت. اعلامیه جهانی حقوق بشر، همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، در ماده ۲۹ این ماهیت دو سویه مفهوم حق را توضیح می‌دهد. لذا باید فرض کرد که در جامعه لیبرال و یا حتی جامعه مذهبی، نظریه‌های مارکسیستی، نظریات الحادی و التقاطی باید برتابیده شوند تا جامعه فرصت داشته باشد حقیقت و یا عدم حقیقت آنها را برای خود ابرام کند.

<sup>۴۶</sup> برای مطالعه بیشتر به فصل دوم رساله در باب آزادی مراجعه نمایید.

افزون بر این، سرکوب آزادی عقیده و بیان حتی اگر حقیقت نباشد، باز هم زیان‌بار است. دلیل اصلی برای این بیان این است که مردم عقاید حقیقی را از طریق استدلال و تعامل با عقاید غیرحقیقی می‌توانند بشناسند تا اینکه آنها را از طریق روشهای کورکورانه تشخیص دهند. پس ابراز آزادانه عقاید ابزاری برای پذیرش واقعی و استدلالی عقاید حقیقی بوده و در حقیقت، شرطی اجتناب‌ناپذیر برای روشنگری اندیشه در تقابل با جمود فکری می‌باشد.

در پناه این گونه بیانی‌های استدلالی است که می‌توان به درستی و به لحاظ منطقی و منسجم به ماهیت دو سویه مفهوم حق آزادی اذعان داشت. این ماهیت، از یک سو در مدار برخورداری از آزادی قرار می‌گیرد، از دیگر سو، نوعی ضرورت به هم پیوستگی با تعهد برای حراست از آزادی همراه می‌شود. در واقع آزادی و تکلیف دو پایه گفتمان جهانشمول حقوق بشر می‌باشند. علی‌رغم قوام این بیان‌های استدلالی فلسفه حقوق بشر و نیز صراحت آن در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، اغلب سوء فهم‌هایی درباره حقوق بشر و آزادی شکل می‌گیرد که عالمانه و یا ناآگاهانه واکنش‌های منفی نسبت به اهمیت تعهد برای حقوق دیگران، رشد و شکوفایی انسان و حیات سالم اجتماعی به همراه می‌آورد. از این‌روی ضروری است که نه فقط در نظام‌های آموزشی، بلکه در سازوکارهای فرهنگی جامعه، به‌ویژه رسانه‌های جمعی، رسالت توضیح به هم پیوستگی مفهوم حق بشری و تکلیف حراست از آن به خوبی توضیح داده شود. منازعات، کشمکش‌های درونی، عدم تقارن‌ها، مشتمل بر تفاوت میان فردگرایی و فردیت<sup>۴۷</sup>، حقوق فرآیندی و حقوق قائم به ذات<sup>۴۸</sup>، منازعات بر سر منبع حقوق و ماهیت الزامی آن، منازعات در باره نقش حقوق بشر در توسعه سیاست خارجی و ده‌ها عدم توافق دیگر محل بحث است که بنابر ضرورت اجمال از توضیح آنها در این فصل خودداری می‌شود.

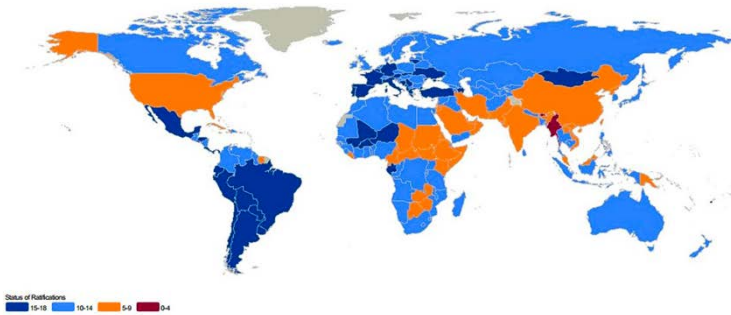
## شش. حقوق بشر و استانداردهای دوگانه رفتار بین‌المللی

هرگاه مبانی فلسفی و سپس اجرایی حقوق بشر در دایره قضاوت قرار گیرد به موضوعی که باید در حیطه استانداردهای رفتار اخلاقی مورد مطالعه قرار گیرد، تبدیل می‌شود. در عین حال این استانداردهای اخلاقی موارد متعددی از استانداردهای دوگانه رفتاری را به معرض نمایش می‌گذارد. بحث این است که دولت‌ها، حتی دولت‌های لیبرال دموکراسی، علی‌رغم اعلام حمایت از حقوق بشر، به دلیل حفظ منافع ملی خودشان عملاً حقوق بشر دیگر ملت‌ها را نادیده می‌انگارند. به همین دلیل قابلیت قبول عام و جهانشمول جریان مسلط حقوق بشر تا زمانیکه به عنوان ابزاری در راستای سیاست خارجی کشورها به‌ویژه قدرتهای بزرگ باشد، مورد استناد قرار می‌گیرد. شایان ذکر است که استفاده ابزاری از حقوق بشر فقط منوط به دولت‌ها نیست. سازمان‌های بین‌المللی، سازمان‌های غیرانتفاعی و به‌ویژه شرکت‌های فراملیتی نشانه‌های آشکاری از

<sup>47</sup> Individualism/individuality

<sup>48</sup> Procedural/substantive freedoms

نقض فاحش حقوق بشر را در کارنامه خود دارند. یکی از این موارد را باید در رفتار فرادستی بازیگران اصلی جامعه بین‌المللی نسبت به دیگران مشاهده کرد که همواره قضاوت دوگانه بودن درخصوص حقوق بشر را به اذهان متبادر می‌سازند. یک مثال ساده شاید بتواند روشنگر این موضوع باشد. جیمی کارتر رئیس جمهور سابق آمریکا در مقاله‌ای با عنوان "تاریخچه‌ای ستم‌گرانه و غیرمعمول" که در نیویورک تایمز به چاپ رسید اعلام کرد که ایالات متحده آمریکا نقش خود به‌عنوان پیشگام حقوق بشر را از دست داده است. براساس این مقاله ایالات متحده آمریکا هم در حوزه داخلی و هم در سیاست خارجی خود بی‌تردید یکی از ناقضان اصلی حقوق بشر بوده است (نیویورک تایمز، ۲۰۱۲). علت عمده این بی‌اعتنایی به حقوق بنیادین انسان‌ها را می‌توان در دو اصل عمده سیاست‌های تفوق طلبانه این کشور یعنی "استثنائگرایی" و "یک‌جانبه‌گرایی"<sup>۴۹</sup> جستجو کرد. این کشور همواره برای تصویب اسناد عمده حقوقی بین‌المللی مرتبط با حقوق بشر در حقوق داخلی خود آکراه داشته است. حتی در مواردی هم که چنین اسنادی را به تصویب رسانده‌اند، خود اصل تصویب را با شروط حقوقی عمده‌ای همراه ساخته‌اند. به گزارش دفتر نماینده عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد، در حالی که عمده کشورهای اروپای غربی، آمریکای لاتین و یا آفریقایی بین ۱۵ تا ۱۱ مقاله‌نامه از لیست ۳۰ معاهده بین‌المللی حقوق بشر را تصویب کرده‌اند، آمریکا، به همراه ایران، عربستان سعودی، چین، هند، و چند کشور دیگر فقط بین ۵ تا ۹ سند از این مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر را به تصویب رسانده است.<sup>۵۰</sup>



شاید یک مثال دیگر بهتر بتواند توضیح این موضوع را روشن‌تر سازد. به نظر دیده‌بان حقوق تصویب داخلی میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مصوب سال ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد توسط قوه قانون‌گذاری آمریکا در سال ۱۹۹۲ که با حق شرط‌های عمده همراه بود، چیزی نمی‌توانست باشد مگر انعکاس دیدگاه بدبینانه آمریکا نسبت به حقوق بشر بین‌المللی به‌عنوان منبع حمایت از حقوق افرادی که در خارج از مرزهای آمریکا زندگی می‌کنند. این درحالی است که ایالات متحده آمریکا همواره بیشترین سعی و کوشش را برای برقراری حمایت‌های اتباع خود برای برخورداری از حقوق خویش به‌کار برده است. یک چنین دوگانگی بی‌تردید تحت

<sup>49</sup> Exceptionalism and Unilateralism

<sup>50</sup> <http://indicators.ohchr.org/>

تأثیر منافع ملی، سیاست‌های بین‌المللی، ملاحظات سیاست خارجی و دیگر عواملی بوده که به استحکام سلطه‌گری آمریکا بر جهان کمک نمایند. این گونه استثنائگرایی دلیل روشنی برای ملاحظات برتری طلبانه این کشور در جهان می‌باشد. مقاومت سرسختانه برای قبول اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی از بارزترین نشانه‌های استثنائگرایی این کشور در جهان است. هنگامی که ۷ کشور جهان شامل ایالات متحده آمریکا، چین، عراق، لیبی، اسرائیل، یمن، و قطر در صحنه متحد علیه دادگاه بین‌المللی کیفری قرار گرفتند تا از امضای اساسنامه دادگاه خودداری ورزند، ایالات متحده به صراحت اعلام کرد که افسران و تصمیم‌گیرنده‌گان آمریکایی که در مأموریت‌های حفظ صلح هستند، باید از حیطة صلاحیت دادگاه مستثنی باشند. این مخالفت با دادگاه کیفری بین‌المللی زمانی بیشتر شدت گرفت که دولت جمهوری خواه آمریکا در سال ۲۰۰۲ امضای اساسنامه دادگاه که در زمان کلینتون انجام شده بود را پس گرفت. جورج بوش حتی از کشورهای جهان خواست از طریق معاهدات دوجانبه با آمریکا از تحویل افسران این کشور به دادگاه در رابطه با جنایاتی که در حیطة صلاحیت دادگاه قرار می‌گیرند خودداری ورزیده و در حقیقت نوعی رژیم مصونیت برای اتباع آمریکا قائل شوند. کنگره آمریکا هم با وضع قانونی از این گونه تصمیمات حمایت به عمل آورد. دیده‌بان حقوق بشر در قبال این مواضع آمریکا رسماً اعلام کرده که امتناع این کشور از پذیرش دیوان کیفری بین‌المللی، عملاً آن را در صف متحدان کشورهای منفور همانند لیبی قرار داده است. چنین تصمیماتی تأثیر منفی بر مبارزه با ناقضان حقوق بشر داشته و به اعتبار آمریکا لطمه وارد آورده است.<sup>۵۱</sup>

استثنائگرایی و قرارگرفتن در مقابل هنجارهای قانونی حقوق بشر بین‌المللی حتی سیاست‌های دیرینه این کشور برای پیشبرد حقوق بشر را در محاق فرو برده است. با این استدلال که لیبرالیسم به‌عنوان رویکردی عقلایی به منطق نتایج حاصل اقدامات توجه می‌کند و بنابراین حمایت از حقوق بشر دربرگیرنده منافع ملی است، فورسایت از متفکران برجسته آمریکایی حقوق بشر، موضع کشور خود را به ملی‌گرایی افراطی و یک‌جانبه‌گرایی تعبیر کرده و آن را به زیان منافع ملی می‌داند. او توضیح می‌دهد که پیشرفت‌های کلیدی که از زمان فرانکلین روزولت و دیگران که به شناسایی حقوق بشر منجر گردید، بر این استدلال قرار گرفته بود که حمایت از حقوق بشر لازمه حفظ صلح و امنیت بین‌المللی است. چنین حمایتی از جانب کشورهای مدافع حقوق بشر لازمه منافع ملی آنان نیز بوده است. "زبان حقوق بشر که در منشور ملل متحد به کار رفته است کمترین توجه را به مأموریت اخلاقی غرب برای انجام کارهای خوب برای دیگران مرتبط ساخته است.....". منظور او این است که گفتمان حقوق بشر کمترین رابطه را با علایق مصلحت‌اندیشانه این کشور در ارتباط با مأموریت برای صلح را دارد (فورسایت، ۲۰۰۶، ص ۳۶). چنین موضعی که در سیاست‌های رونالد ریگان، سپس جورج بوش پسر و امروز در دیدگاه‌های دونالد ترامپ ملاحظه می‌نمایم و هسته مسلط فرهنگ سیاسی این کشور را شکل می‌بخشد، چیزی مگر خود-تصوری جمعی نخبه‌گان راست‌گرای آمریکایی که کشورشان را برتر از همه کشورهای جهان می‌دانند، نیست. چنین خود تصوری همواره یک‌جانبه‌گرایی و استثنائگرایی را در قالب ملی‌گرایی افراطی

<sup>51</sup> <https://www.hrw.org/legacy/campaigns/icc/us.htm>



این کشور به‌عنوان ملل برتر در جهان به معرض نمایش گذاشته است. بنابراین هرچند آمریکا خود را دیده‌بان حقوق بشر در دنیا می‌داند، در شرایطی که حقوق بشر مانعی در راه برتری‌طلبی این کشور باشد، آن را از طریق دو اصل یاد شده در سیاست خارجی خود نادیده می‌گیرد.

متحدان کلیدی ایالات متحده آمریکا در سراسر جهان نیز همواره این چهره دوگانه را به معرض نمایش گذاشته‌اند. به‌عنوان مثال اسرائیل، عربستان سعودی، بحرین و قطر، که همواره از جمله ناقضان حقوق بشر بوده‌اند، به‌دلیل هم‌پیمانی با آمریکا از گزند نقدهای بین‌المللی مصون مانده‌اند. مستثنی ساختن بحرین از رسیدگی به موارد نقض فاحش حقوق بشر شامل سرکوب، دستگیری، بازداشت‌های اجباری، شکنجه و اعدام‌های خارج از رویه قضایی در جریان اتفاقات سال ۲۰۱۲ توسط شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد، و با لابی‌گری عربستان سعودی یکی از اصلی‌ترین متحدان آمریکا در منطقه به نفع بحرین، نمونه دیگری از موضوع استانداردهای دوگانه در رابطه با حقوق بشر و استفاده ابزاری از آن است. افزون بر این، نقض حقوق حاکمیتی کشورهای گواتمالا در سال ۱۹۵۴، کوبا در سال ۱۹۶۰، مداخله در برزیل، شیلی، نیکاراگوئه و گرانادا از نمونه‌های تاریخی استانداردهای دوگانه در سیاست خارجی آمریکا در قبال حقوق بشر بوده است. دبیرکل دیده‌بان حقوق بشر در مقاله‌ای کوتاه پیشنهاد می‌کند که امروزه زمان آن رسیده است که کشورهای متحد آمریکا نظیر اتیوپی، کامبوج، رواندا، ازبکستان و افغانستان به‌دلیل نقض حقوق بشر در کشورهای خود از حمایت‌های بی‌قید و شرط آمریکا محروم شوند.<sup>۵۲</sup> شایان ذکر است که دولت‌های نقاد سیاست خارجی آمریکا نیز هرکدام کارنامه‌ای تیره در خصوص احترام به حقوق بشر از خود به جای گذاشته‌اند. اعمال محدودیت‌های تحمیلی به زنان، تنزل دادن حقوق مدنی-سیاسی آنان، سرکوب و زندانی کردن روزنامه‌نگاران و فعالان سیاسی و حتی فعالان محیط زیست در اکثر کشورهای منطقه و جهان بخش دیگری از استانداردهای دوگانه مرتبط با حقوق بشر را نشان می‌دهد.

جنايات کمپانی‌های فراملیتی نیز در حوزه نقض حقوق بشر از طریق قرار گرفتن زیر این چتر دوگانه نیز می‌تواند پیچیدگی‌های حقوق بشر را بهتر روشن سازد. به گزارش رویترز<sup>۵۳</sup> در سال‌های ۴۸-۱۹۴۶ یک شرکت آمریکایی برای تعیین قابلیت پنیسلین برای جلوگیری از بیماری‌های مقاربتی آزمایشاتی را با داروهای آلوده به سیفلیس در گواتمالا بر روی ۱۵۰۰ نفر انجام داد. افراد آلوده حتی ترغیب شدند تا در راستای اهداف آزمایش بیماری را به دیگران نیز سرایت دهند. نتیجه آزمایش ۸۳ نفر قربانی شدند تا این داروها بتواند وارد بازار شود. در سال ۲۰۱۲ دولت باراک اوباما رسماً عذرخواهی کرده و اطمینان داد که چنین مواردی دیگر اتفاق نخواهد افتاد. آزمایشات شرکت دارویی فایزر بر روی کودکان در نیجریه که منجر به مرگ تعداد بیشماری از آن کودکان شد، نمونه دیگری از موارد نقض فاحش حقوق بشر از سوی شرکت‌های

<sup>52</sup> <https://www.hrw.org/news/2013/01/02/barack-obama-dump-these-8-unsavory-allies>

<sup>53</sup> <https://www.reuters.com/article/us-usa-guatemala-experiment-idUSTRE6903RZ20101001>

آمریکایی است. در حالیکه ایالات متحده آمریکا خود را رهبر جهانی تولیدات دارویی می‌داند، ابهامات و تاریکی‌های عملیات کمپانی‌های آمریکایی، ماهیت واقعی ستم‌گرانه این کشور را که در پشت چهره به ظاهر بشردوستانه قرار گرفته است را برملا می‌سازد. تاریخ آزمایشات دارویی در ایالات متحده حکایت از آن دارد که از آغاز قرن نوزدهم تا اواخر دوران جنگ سرد حداقل ۳۷ مورد از این‌گونه آزمایشات بر روی انسان‌های بیگناه انجام گرفته است.

پروژه "ام کی اولترا" توسط آژانس اطلاعات مرکزی آمریکا برای تضعیف مقاومت زندانیان در برابر فشارها برای اعترافات در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۷۳ از نمونه‌های بارز دیگری از این‌گونه موارد نقض فاحش حقوق بشر است.<sup>۵۴</sup> پروژه که با همکاری بخش عملیات ویژه ارتش آمریکا انجام گرفت، در ۸۶ دانشگاه، کالج، بیمارستان، زندان و شرکت‌های دارویی انجام گرفت، بر روی شهروندان آمریکایی و کانادایی که از جزئیات سری آزمایشات آگاه نبودند انجام گرفت. تعداد ۱۸۵ سازمان غیردولتی نیز در انجام این پروژه شریک بودند. این در حالی است که مدیران این نهادها می‌دانستند که پروژه توسط سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا انجام می‌شود. بعدها در اثر تراوش آن اطلاعات، سازمان سیا اسناد مربوطه را معدوم ساخت. در سال ۱۹۸۵ دادگاه آمریکایی رسیدگی‌کننده به پرونده اعلام کرد که به موجب قانون آزادی اطلاعات اسامی نهادهای شرکت‌کننده در این پروژه اعلام نخواهد شد. در نمونه دیگری ارتش آمریکا در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ شهرهای مشخصی از این کشور را با نوعی پودر ملایم سمی خردل و در مواردی مواد رادیواکتیو آلوده ساخت تا بتواند آثار حملات احتمالی بیولوژیک را اندازه‌گیری نماید. آثار این آزمایشات پنهانی بر روی مردم را می‌توان از طریق گزارش سال ۱۹۹۵ کمیته مشورتی کلینتون در خصوص آزمایشات تابشی بر روی انسان مطالعه کرد: تب مزمن، تیفوئید، مشکلات تنفسی، و مرگ نوزادان قبل از تولد. آزمایش مواد سمی با عنوان تحقیقات پوستی توسط شرکت دارویی "داو"<sup>۵۵</sup>، ارتش آمریکا و شرکت جانسون، عملیات سری ارتش و سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا موسوم به گیره کاغذ<sup>۵۶</sup> برای دستیابی به اطلاعات سری پیرامون ادوات هوایی و شیمیایی آلمان نازی از طریق به خدمت درآوردن دانشمندانی که به هیتلر کمک کرده بودند، فاجعه آلوده کردن مردم پورتوریکو به سرطان که با کمک‌های مالی بنیاد راکفلر انجام گرفت<sup>۵۷</sup>، عملیات ستاد مرکزی ارتش آمریکا در رابطه با سرطان سیاه از طریق اشعه‌های کنترل نشده، و بارش رادیو اکتیو در بخش‌هایی از مناطق اقیانوس آرام فقط نمونه‌هایی از عملیات سری هستند که نقض فاحش حقوق بشر را توسط عملیات مشترک ارتش آمریکا، سازمان اطلاعات مرکزی این کشور، بنیادهای به ظاهر خیریه، و شرکت‌های آمریکایی را برملا می‌سازد.

<sup>54</sup> <https://www.history.com/topics/us-government/history-of-mk-ultra>

<sup>55</sup> <https://www.theguardian.com/us-news/2019/sep/06/from-mind-control-to-murder-how-a-deadly-fall-revealed-the-cias-darkest-secrets>

<sup>56</sup> <https://www.history.com/news/what-was-operation-paperclip>

<sup>57</sup> <https://www.npr.org/2019/09/23/763323794/the-complicated-relationship-between-puerto-rico-and-u-s-mainland>

فاجعه کمپانی یونیون کاریباید در هند که به کشته شدن ۲۶ هزار نفر و آسیب دیدن جسمی و معلولیت بیش از ۶۰۰ هزار نفر از مردم بی‌گناه این کشور شد<sup>۵۸</sup>، آلودگی عظیم آب‌ها شامل خلیج مکزیک و از همه مهم‌تر دلتای نیجر توسط کمپانی شل<sup>۵۹</sup>، سرکوب بی‌رحمانه مردم آسیب دیده نیجریه در منطقه دلتا با کمک ارتش و پلیس، جنایت کمپانی‌های نفتی توتال و اونوکال در برمه و تایلند، رسوایی آژانس خبری راست‌گرای فاکس نیوز در رابطه با کمپانی فراورده‌های شیری مونسانتو، رسوایی شرکت انرون و نیز شرکت کووست، رسوایی مرتبط با فراورده‌های شیری شرکت نستله، رسوایی اخیر شرکت اتومبیل سازی فولکس واگن، رسوایی در فیفا، شرکت توشیبا در ژاپن، تیکو در نیوجرسی، گروه بیمه آمریکا، برادران لهمن، کمپانی برنی مدوف، گروه هندی سایتام و در نهایت عملیات ناقص حقوق بشر توسط کمپانی‌های نفتی در کشور خودمان و نیز نمونه‌های معاصرتر شامل محصولات چینی، همه بخش‌هایی از موارد نقض حقوق بشر است که در قالب و یا پوشش تجاری و اقتصادی انجام گرفته است. سوابق آشکار ایجاد بحران و جنگ‌های داخلی با برنامه‌ریزی و تحریک کمپانی‌های نفتی در کشورهای جهان و نمونه آشکار آن در جنوب سودان از مواردی است که ضرورت مطالعه منظمی درخصوص این استانداردهای دوگانه ایجاد می‌نماید.

شاید معرفی کوتاهی از مشارکت کشورهای اروپایی در موارد نقض حقوق بشر در سیاست بین‌الملل نیز بتواند بیشتر به گشودن زوایای این بحث کمک کند. در زمان ریاست جمهوری اوبه سانجو ۶۰ در نیجریه صدها نفر توسط نیروهای نظامی و پلیس این کشور کشته شده، هزاران نفر در جریان منازعات داخلی نابود و آواره شده و بخش عمده‌ای از مردم کشور در فقر مطلق فرورفته‌اند. این درحالی اتفاق می‌افتد که به برکت منابع عظیم نفتی طبقات حاکم بر کشور ثروت‌های بیکرانی را نصیب خود ساخته‌اند. در جریان انتخابات ریاست جمهوری ناظران اروپایی موارد متعدد و آشکاری از تقلب در انتخابات را از سوی حزب حاکم گزارش کردند. اعتراضات مردمی به تقلب در انتخاب ریاست جمهوری سرکوب شده و تعداد بیشماری کشته شدند. ولی جک استروا انتخابات در این کشور که از متحدان انگلیس است را نقطه عطفی در مسیر دموکراسی نامید. در جریان تظاهرات علیه بازدید جورج بوش از این کشور بار دیگر سرکوب، دستگیری و بازداشت‌های خودسرانه، شکنجه و کشتار به‌عنوان عکس‌العمل دولت به‌کار رفت. با چنین پیش‌زمینه سرکوبگرانه حقوق اساسی مردم نیجریه برای تعیین سرنوشت خویش، در جریان اجلاس سران کشورهای عضو گروه مشترک المنافع در سال ۲۰۰۲ در ابوجا پایتخت نیجریه ۵۰ رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر و حتی ملکه بریتانیا در اجلاس شرکت کردند تا مشروعیت نظام سرکوبگر آن کشور بهتر تثبیت شود. نکته جالب در این دورنمای استاندارد دوگانه این بود که فقط رابرت موگابه از شرکت در اجلاس به دلیل عدم احترام به دموکراسی و حقوق بشر محروم شد.

<sup>58</sup> <http://southasia.ucla.edu/history-politics/current-affairs/bhopal/>

<sup>59</sup> <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/03/niger-delta-oil-spills-decoders/>

<sup>60</sup> <https://www.nytimes.com/2003/04/22/world/fraud-and-fear-mar-election-in-nigeria-monitors-say.html>

در نهایت می‌توان با نگاهی ساده به آثار و پیامدهای یکی از پنهان‌ترین نهادهای بین‌المللی مسئول برای عقب‌ماندگی کشورهای درحال توسعه و به‌واسطه آن نقض بی‌چون و چرای حقوق مردم این کشورها، یعنی مقاله‌نامه موسوم به تریپ نظری داشت. موافقتنامه مرتبط با ابعاد تجاری حقوق مالکیت معنوی یا تریپ<sup>۶۱</sup> که توسط سازمان تجارت جهانی در سال ۱۹۹۴ تصویب شد، بیشترین نقدها را با خود به همراه داشته است. هدف این مقاله‌نامه هماهنگی مالکیت معنوی در تمام کشورهای عضو سازمان تجارت جهانی برای حفظ ثبات در اقتصاد جهانی اعلام شده است. ولی در پشت این مقاله‌نامه می‌توان به یکی از پیچیده‌ترین شیوه‌های چپاول مردم کشورهای درحال توسعه دست یافت. به‌موجب این مقاله‌نامه شرکت‌های تولیدکننده می‌توانند انحصار کامل به مدت ۲۰ سال بر اکثر بازارهای جهانی برقرار ساخته و حتی محصولات تولیدی خود را تا چندین (در مواردی تا ۴۰۰) برابر هزینه تولید از طریق این انحصار به فروش برسانند. افزون براین مقاله‌نامه مذکور ابزاری برای گسترش حوزه نفوذ تجارت غیرعادلانه در سراسر جهان است. یکی از داروهایی که مشمول این مقاله‌نامه قرار می‌گیرد، داروی ضد ویروس بیماری ایدز<sup>۶۲</sup> است که توسط چند کمپانی مشخص از جمله فایزر تولید می‌شود. با ورود این دارو به بازار امید برآن بود که تعداد ۷ میلیون بیمار آلوده به این بیماری از آفریقا از مرگ حتمی رهایی یابند. مشکل بزرگ این بود که هزینه درمانی با این دارو برای هر فرد بسیار بالا بود. طبیعی است که مردم آفریقایی قادر به تحمل چنین هزینه بالای درمانی نیستند. از دیگر سو نظر به اینکه اغلب بازارهای آفریقایی تحت حاکمیت انحصاری کمپانی‌های تولیدکننده این دارو قرار دارد، امکان تهیه داروهای مشابه برای آفریقا امری غیرممکن می‌باشد. یک مثال واقعیت تلخ انحصار این دارو را نشان می‌دهد. دولت آفریقای جنوبی تصمیم داشت داروی مشابهی که در هند و یا تایلند تهیه می‌شد با قیمتی به مراتب ارزان‌تر تهیه کند تا به‌واسطه آن از مرگ و میر گسترده مردم جلوگیری نماید. ولی با فشار کمپانی‌های تولیدکننده و با پشتوانه سازمان تجارت بین‌الملل انواع فشارها شامل نوعی تحریم بر دولت آفریقای جنوبی وارد شد تا بازارها همچنان در کنترل غیرانسانی آن شرکت‌ها باقی بماند. مستند ویدیو "آتش در خون"<sup>۶۳</sup> بخشی از جنایات شرکت‌های دارویی که در زیر مصونیت‌های حاصله از مقاله‌نامه مذکور پنهان شده‌اند را نشان می‌دهد<sup>۶۴</sup>. به‌موجب اسناد و گزارشات متعددی که در دسترس همگان قرار دارد، مستند مذکور نشان می‌دهد که چگونه شرکت‌های دارویی و دولت‌های حامی آنان راه دسترسی کشورهای آفریقایی و نیز دیگر کشورهای جنوب را به داروهای ارزان ضد ایدز در پناه همان انحصار حاصل از مقاله‌نامه مذکور مسدود کرده‌اند. نتیجه چنین رفتار غیرانسانی مرگ خاموش صدها هزار بیمار آلوده در کشورهای فقیر بوده است.

چنین رویه‌های متضاد نسبت به حقوق بشر، این واقعیت را آشکار می‌سازد که مادامی که گفتمان حقوق بشر به مفاهیم انتزاعی انسان و حقوق مرتبط با آن محدود

<sup>61</sup> Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS)

<sup>62</sup> Antiretroviral

<sup>63</sup> Fire in the Blood. <http://fireintheblood.com/>

<sup>64</sup> The EJBM Blog. Albert Einstein College of Medicine.

<https://theejbm.wordpress.com/banners/>

می‌شود، به سختی می‌توان قضاوت اخلاقی صحیحی در خصوص احترام به حقوق بشر در عمل ارائه کرد. به عبارت بهتر تا زمانیکه گفتمان حقوق بشر به منزله ابزاری برای توجیه سیاست خارجی ملل مختلف عمل می‌کند، چنین تناقضات ذاتی و استانداردهای دوگانه غیرقابل پیش‌گیری می‌باشند. از این‌روی حقوق بشر به آسانی از در تضاد با باورهای مستقل ملل مختلف قرار گرفته و حتی تبدیل به نظامی حذفی می‌شود که با توسل به آن فریادهای آزادی‌خواهانه مردم سرکوب، و بجای آن سیاست‌های غیرانسانی به اشکال مختلف توجیه می‌شوند.

# فصل سوم: سیر تحول و تکوین حقوق بشر در گذر زمان

## چکیده

ساده‌اندیشی درخصوص مبانی نظری حقوق بشر پرسش‌های پیچیده را به ذهن می‌آورد. آیا گفتمان حقوق بشر یک مجموعه واحد می‌باشد یا اینکه در درون سیر تکاملی خود با تحولاتی همراه بوده است؟ آیا اصل و آغاز اندیشه حقوق بشر و چرخش‌های تکاملی آن بسوی نظریه شدن و سپس تبدیل شدن به گفتمان جهانی، فقط فرد انسانی مجرد و انتزاعی را خطاب قرار داده است یا این که به نیازهای مختلف انسان در درون شرایط زندگی مشتمل بر میراث تاریخی و یا باورهای فرهنگی و هویتی او نیز توجه داشته است؟ آیا حق فرد فقط محدود به حقوق مدنی سیاسی است یا اینکه چنین مفهومی از حق از ابعاد فردگرایانه آن فرارفته و دربرگیرنده حقوق و وظایف مرتبط با تعاملات اجتماعی نیز می‌باشد؟ این‌گونه پرسش‌ها بسیار فراتر از این چند نمونه محدود است. به لحاظ تاریخی و به ویژه در متن اروپایی - غربی آن، مفهوم حق بشری در برگزیده حمایت از استدلال‌های نظری و عملی فردگرایانه در مقابل جریانات استبدادی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - مذهبی بوده است. در حقیقت تاریخ حقوق بشر حتی در دوره پیش‌مدرن نیز بازتاب دهنده تلاشهایی بوده است که با برقراری نوعی توازن منصفانه میان حق حاکمیت فرد (حقوق بشر) و حق حاکمیت دولت، سعی داشت به رنج‌های انسانی پایان بخشد. به هر تقدیر، در همه دوران باستان و قرون وسطی رابطه میان این دو نوع حاکمیت به نفع استبداد سیاسی و سلطه مذهبی رقم خورده است. به عبارت روشن‌تر تا آغاز عصر مدرن، پیدایش انسان مدرن، قانون زور (توسط طبقات حاکم) بر توان اجتماعی قانون پیشی داشت، چرا که قانون (آنگونه که در جوامع غیردمکراتیک امروز نیز مشاهده می‌شود) همواره برآیند اراده حاکمان مستبد بوده است. این فصل به بررسی تحولات تاریخی حقوق بشر از آغاز تا امروز اختصاص داده شده است. هدف اصلی از این بررسی این است که نشان داده شود که نمی‌توان گفتمان حقوق بشر را از ابعاد و زمینه‌های اجتماعی آن، و به‌ویژه نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی از نظر دور داشت. علاوه بر این مبارزات رهایی‌بخش کشورهای استعمار شده، اشتیاق‌های ملی‌گرای، و همچنین مرام‌های سوسیالیستی بر تکوین آن تاثیر داشته‌اند. بنابراین حقوق بشر به‌عنوان گفتمانی رهایی‌بخش از پیش‌زمینه‌های اروپایی خود به سوی مرام و مسلک سیاسی جهانی در آمده و توجه جهانیان را به خود مبدول داشته است.

**کلید واژگان:** نسل‌های حقوق بشر، فردیت و شهروندی، شناسایی تفاوت‌ها، حق همبستگی، شرایط جهانی شدن، جستجوی معنی.

یک. مقدمه بر تکامل مفهوم حقوق بشر

قطعاً اسناد و یا بیانیه‌های پراکنده‌ای از ادوار پیشین پیرامون حقوق بشر وجود دارد که همگی بازتاب دهنده‌ی تلاشی مستمر برای مقابله با زور و اجحاف در قبال حقوق انسانی‌اند. ولی این‌گونه اسناد را که از درون متون مقدس الهام گرفته، و یا ناشی از اراده‌ی انسانی برای همدردی با ستم دیدگان بوده است، را نمی‌توان به‌عنوان بیانیه‌های قطعی، الزام‌آور، عمومی و قابل عمل برای حقوق بشر تلقی کرد. علت اصلی این موضع هم این است که اساساً مفهوم انسان در دوره‌ی پیش‌مدرن، به دلیل شرایط و ساختارهای عمومی جامعه و تضییقات فرهنگی و فقدان روشنگری، از مفهوم حقوق فردی به معنی امروزی آن فاصله‌های مفهومی، معنایی و سیاسی-اجتماعی زیادی داشت. ولی تحولات روشنگری فلسفی اروپای مدرن به همراه دگرگونی‌های اجتماعی سیاسی آن، توجه به حقوق انسان‌ها را به‌عنوان امیدی رهایی‌بخش وارد فضای اندیشه و باورهای عمومی کرد. بنابراین هرگاه حقوق بشر به معنی حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد، آن را باید در پرتو تحولات مسیر رهایی‌بخشی انسان در اروپای مدرن توضیح داد.

با توجه به این پیش‌زمینه‌ی کوتاه می‌توان مباحث تکمیلی گفتمان حقوق بشر را در قالب نسل‌های تاریخی تکوین آن توضیح داد. منظور از نسل، مقاطع تاریخی است که بازتاب دهنده‌ی شرایط خاص و تعریف انسان و حقوق او در آن شرایط بوده است. مثلاً در جوامع غیردموکراتیک که در آن شهروندان از سلطه‌ی استبداد سیاسی در رنج و عذاب می‌باشند، حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی (نسل اول) گفتمانی رهایی‌بخش را فراهم می‌آورد که به‌موجب آن می‌توان امید به پایان بخشیدن آن رنج‌های تاریخی را به حیثه تحقق آورد. به همین دلیل هم هست که در جوامع تحت حاکمیت تمامیت‌خواهان و سلطه‌گران، گفتمان حقوق بشر و مطالبات پیرامونی آن همواره به‌عنوان دشمنی با نظام سیاسی تلقی می‌شده و سرکوب می‌شود. ولی در جوامع باز و دموکراتیک که مردم به حقوق بشر بنیادین خود دست یافته‌اند و رنج‌های تاریخی، تبعیض‌ها، و سرکوب‌ها به پایان رسیده‌اند، موضوعیت حقوق بشر از ابعاد فردگرایانه فراتر رفته و با نگرانی‌های محیط زیستی، حق برخورداری از حمایت‌های اجتماعی، مساعدت‌های بشردوستانه و یا حقوق نسل‌های آتی بشری (یعنی نسل سوم و چهارم حقوق بشر) نیز معطوف شده است. با دریافت این واقعیات اجتماعی و سیاسی بود که کارل واسک با تأسی به شعار انقلاب کیپر فرانسه، یعنی آزادی، برابری و برادری، در مقاله‌ای که در سال ۱۸۷۷ منتشر ساخت پیشنهاد کرد که مفهوم و نظریه حقوق بشر به سه نسل بر اساس آرمان‌های انقلاب کیپر فرانسه تقسیم می‌شود. حقوق مرتبط با آزادی‌های فردگرایانه مدنی و سیاسی بر اساس مفهوم آزادی، حقوق مرتبط با عدالت اجتماعی و انصاف بر اساس مفهوم برابری، و حقوق معطوف به منافع عمومی جامعه در پرتو آرمان برادری توضیح داده شوند.<sup>۱</sup>

|                         |         |         |         |
|-------------------------|---------|---------|---------|
| اعلامیه حقوق بشر فرانسه | آزادی   | برابری  | برادری  |
| نوع تحول                | نسل اول | نسل دوم | نسل سوم |

<sup>1</sup> Karl Vask, *Three Generations of Human Rights*, UNESCO Courier, 1978.

این سه آرمان به نسل اول تا نسل سوم حقوق بشر معروف شده و وارد ادبیات حقوق بشری شدند. در نظر داشته باشیم که هر کدام از این نسل‌ها به نوعی انعکاسی از واقعیات و یا مسلک‌های سیاسی مرتبط با حقوق بشر نیز می‌باشند. در سال‌های بعدی دو نسل دیگر نیز به گفتمان رو به تکوین حقوق بشر افزوده شده است. نگاهی کوتاه به ابعاد توضیحی و تجویزی هر کدام از این نسل‌ها می‌اندازیم.

## دو. نسل اول نظریات حقوق بشر برای رهایی‌بخشی

این نسل در برگرنده مفروضات مرتبط با حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی است و ریشه‌های آن به تاریخ مبارزات رهایی‌بخش اروپایی برای آزادی از انسدادهای ساختارهای جوامع قرون وسطایی باز می‌گردد. بیانیه‌های مقطعی نظیر اعلامیه ماگناکارتا<sup>۲</sup> در سال ۱۲۱۵، اعلامیه دادخواهی برای حقوق انسانی توسط پارلمان انگلستان در سال ۱۸۲۸<sup>۳</sup>، اعلان استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶ و در نهایت اعلامیه فرانسوی حقوق بشر و شهروندی در سال ۱۷۸۹<sup>۴</sup> از پیشگامان این گونه اسناد حقوقی هستند. حقوق مرتبط با نسل اول از زمینه‌های فلسفی عصر روشنگری بهره گرفته‌اند. لذا جان لاک، ژان ژاک روسو، و امانوئل کانت را باید از چهره‌های عمده توسعه دهنده پایه‌های فکری حقوق نسل اول حقوق بشر دانست. باید یکبار دیگر خاطر نشان ساخت که این نسل از حقوق بشر از بنیادهای فلسفی عمیقی برخوردار است و با تلاش‌های بشری برای تعریف انسان رها ساخته شده از استبداد تفکر و نیز سیاست همراه است؛ هرچند که تحولات سیاسی-اجتماعی بر استقرار آن تأثیر عمیقی داشته است. در حقیقت نسل اول شامل قواعد و هنجارهای الزام‌آور است که به لحاظ حقوقی دارای بار اجرایی و الزامی می‌باشند. یعنی تابع رسیدگی قضایی هستند. این گونه حقوق در سیاستگذاری عمومی با مفهوم "رها بودن از" آمیخته و دولت و یا هر نهاد دیگری را از مداخله در تصمیم‌گیری‌های آزادانه افراد باز می‌دارد. نسل اول ترجمان آرمانهای رهایی‌بخش فلسفه سیاسی لیبرال است، و بنابراین بر بنیادهای فردگرایانه‌ای بنا شده است. بنابراین این نسل می‌کوشد انواع و اشکال مختلف عقاید و نظام‌های تمامیت‌خواه شامل استبداد سنتی، فاشیسم، یا نژادپرستی را به مبارزه کشیده و منکوب نماید. در حقیقت، درنگاه این نسل، انسان و حقوق ذاتی او در مرکز تمامی اندیشه‌ها و نظام‌های سیاسی قرار دارد. مشخصات این حقوق را می‌توان به‌طور اختصار به شرح زیر نام برد:

- حقوق فردی، عام و جهانشمول
- حقوق مبتنی بر آزادی‌های منفی. یعنی حق "رها بودن از" هر نوع مانع و یا مداخله‌ای در برابر انتخاب آزادانه و تصمیم‌گیری‌های مستقل مردم

<sup>۲</sup> The Great Charter of Liberty - Magna Carta (1215)

<sup>۳</sup> The Petition of Rights (1628)

<sup>۴</sup> French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (1789)



- حقوقی صرفا و منحصر فردگرایانه و مدنی و سیاسی
- تعریف شده بر مبنای اصل غیرقابل انکار و خدشه ناپذیر برخوردار از آزادی به شرط عدم ایجاد آسیب برای دیگران
- شکل گرفته بر مبنای نظریه فلسفه حقوق طبیعی
- تاثیر عمیق و مطلق از اهمیت کرامت و ارزش غیرقابل انکار و چانه زنی انسان
- منادی برابری بر پایه همان کرامت انسانی و از اینرو پیش فرض اصلی مفهوم عدالت به معنی برابری
- حقوق حمایت کننده افراد در مقابل مستبدان و ستمگران و به واسطه آن مقید ساختن مشروعیت سیاست‌های نظام حاکمه به رضایت افراد
- ضامن سلامتی تعاملات اجتماعی و اقتصادی شامل منع ساختن دست‌اندازی به اموال مشروع و حق مالکیت فردی
- پیش برنده آزادی سخن، بیان، مذهب و وجدان و حق دادخواهی و برابری در مقابل قانون
- ناهی انواع برده‌داری مستقیم و غیرمستقیم
- انکار سانسور بر مطبوعات و یا شستشوی مغزی افراد
- حقوق در برگیرنده غلیان و قیام علیه مستبدان سیاسی حتی در جوامع و شرایطی که در آنها قدرت حاکمه بر اساس اصل قرارداد اجتماعی شکل گرفته است. (تحت تاثیر جان استوارت میل)
- توضیح دهنده عقیده فردیت هرچند که بعدها این عقیده به سوی فردگرایی کشیده شد و به نوبه خود معضلاتی را به وجود آورد که نسل‌های بعدی حقوق بشر آن را توضیح داده‌اند.
- مبشر آزادی تعاملات اقتصادی و از طریق آن نام سرمایه‌داری بازار آزاد
- داعی وظیفه اخلاقی رهایی‌بخشی برای آزادسازی انسان‌هایی که نمی‌توانند از مواهب آزادی فردیت خود استفاده برند.
- مبشر اندیشه‌های مبتنی بر وظیفه جهانشمولی رهایی‌بخشی بر ورای مرزهای ملی
- ساعی تساهل، مدارا، تکرر فرهنگی و شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی افراد
- پیش‌برنده اصل جدایی مذهب از سیاست برای جلوگیری از تباهی زیر عنوان خدا و مذهب
- تامین‌کننده سازوکارهای اجتماعی پیش‌برنده و تحقق بخش آزادی یعنی امتیازات برابر شهروندی<sup>۵</sup>
- حق دستیابی برابر به مزایای اجتماعی مناسب و فرصت‌ها
- حق مشارکت در فرآیندهای شکل‌گیری قانون شامل حقوق دموکراتیک برای مشارکت در تصمیم‌گیری، نظارت و کنترل

- حقوق مرتبط با حفظ امور خصوصی و مسدود کردن آن بر روی قدرت سیاسی مگر اینکه با تضمینات منصفانه قضایی همراه باشد.
- حق حیات شامل آزاد زیستن، آزادی انتخاب محل سکونت و شغل، آزادی از تهاجم و توطئه توسط دیگران و آزادی از رفتارهای غیرانسانی، دستگیری‌های اجباری، بازداشت‌های خودسرانه و...

باید یکبار دیگر یادآوری نمود که نظر به اینکه حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی معطوف به رهایی‌بخشی و یا تاسیس امتیازات شهروندی هستند، باید این نسل از حقوق را (با قید شروطی) معادل با اندیشه‌های لیبرالیسم فلسفی و لیبرالیسم سیاسی-اجتماعی دانست. از این‌روی نسل اول حقوق بشر مورد حمایت قاطع و بی‌چون و چرای جوامع لیبرال دموکراسی غرب قرار گرفته است. ولی از آنجایی که مردم جوامع تحت سلطه نظام‌های استبدادی برای رهایی‌بخشی و آزادی خویش و به یک سخن "حق حاکمیت فردی" ضرورتاً می‌بایست اندیشه‌های آزادی‌خواهی، فردیت و برابری را برای دستیابی به امتیازات شهروندی در دستور کار و مبارزات خود قرار دهند، نمی‌توان تلاش‌های رهایی‌بخشی آنان را دنباله‌روی کورکورانه از مبانی فلسفی و سیاسی لیبرالیسم دانست. از آنجایی که لیبرالیسم به معنی رهایی از سلطه با هدف استقرار فردیت و عاملیت آزاد انسانی است، نباید اهمیت نسل اول حقوق بشر را به‌عنوان منبع الهام برای مبارزات مردم تحت ستم برای رهایی و استقلال نادیده گرفت. گو اینکه این مفهوم لیبرالیسم و پیام‌های رهایی‌بخش آن از نظام‌های لیبرال اقتصادی متفاوت می‌باشند.

نسل اول حقوق بشر پس از عبور از مراحل تکوینی خود به تدریج ابعادی حقوقی و تا حدودی اجرایی به خود گرفته و در دو سند بین‌المللی متجلی شد.

**سند اول** - منشور ملل متحد (۱۹۴۵) به‌عنوان تنها سند حقوقی با قابلیت الزام عام برای همه کشورهای جهان، یا در حقیقت به منزله قانون اساسی جهان، حقوق بشر نسل اول را لازمه ضروری حفظ صلح و امنیت بین‌المللی بر می‌شمارد.

ما مردم ملل متحد با تصمیم

- به محفوظ داشتن نسل‌های آینده از بلای جنگ که دوبار در مدت یک عمر انسانی افراد بشر را دچار مصائب غیرقابل بیانی نموده و با اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر، به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی، به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ،
- و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت و احترام به الزامات ناشی از عهدنامه‌ها و سایر منابع حقوق بین‌المللی،
- و کمک به پیشرفت اجتماعی و شرایط زندگی بهتر با آزادی بیشتر....

مصمم شده ایم که برای تحقق این مقاصد تشریک مساعی کنیم<sup>۶</sup>

**سند دوم** - اعلامیه جهانی حقوق بشر است که به شایسته‌ترین شکل ممکن حقوق مدنی و سیاسی و الحاقات بنیادینی آن را به عنوان حقوق ذاتی و غیرقابل انکار آحاد

<sup>۶</sup> <http://www.ohchr.org/en/udhr/pages/introduction.aspx>

جامعه انسانی تصریح داشته است. " تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند، همه دارای عقل و وجدان می باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند". جهانشمولی این گونه حقوق در اعلامیه جهانی بر اطلاق آن حقوق به فرد فرد انسانها بدون استثناء و تبعیض دلالت دارد. اعلامیه جهانی حقوق بشر به استقرار این گونه حقوق به عنوان فرضیات نوین آیینی رهایی بخشی برای همه انسانها کمک شایانی کرده است. تاکید بر ذاتی بودن حق، برابری همه افراد انسانی و غیرقابل تشکیک این حقوق، الگوی جهانی شده است که می توان آن را به عنوان مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر برای رهایی بخشی از ظلم و زور، تبعیض و ناتوانی، کشتار و جنایت، و جنگ و بی خانمانی، در آحاد خانواده بشری در سراسر جهان اعمال کرد.

از ویژگی های جالب این الگوی جهانشمول و رهایی بخش، موضوعیت مالکیت به عنوان حق ذاتی انسانی است. صرف نظر از همه توضیحات و یا حتی توجیهاتی که در این راه ارائه شده است، باید پذیرفت که همه انسانها به دلیل انسان بودن دارای حقوق بنیادینی هستند که باید توسط همه محترم شمرده شده و دولت ها (همراه با الزامات حقوقی بین المللی) ضامن اجرای آن باشند. در حقیقت این الگو و سرمشق (نسل اول حقوق بشر) بر برابری و غلبه حاکمیت فرد بر حاکمیت دولت مشتمل می باشد به گونه ای که مشروعیت دولت و نظام سیاسی یک جامعه را به حق حاکمیت فردی منوط می نماید. از این روی است که منشور ملل متحد در ابتدای مقدمه مفهوم دولت را با واژه آرمانگرایانه و بشر دوستانه " ما ملل متحد" جایگزین می سازد.

ملل متحد یا مردمان متحد شده اعلام می دارند که حق ذاتی انسان است و نه ویژگی خاصی که به فردی اطلاق شده و یا فردی دیگر از آن محروم گردد. چنین تصریح روشنی بر حقوق ذاتی و بنیادین بشر به نوبه خود تعهدی نوین برای جامعه بین المللی به وجود می آورد تا برای حفاظت، پیشبرد و اجرای موثر آن اقداماتی را به عمل آورد تا آمال رهایی بخشی ستم دیدگان، محرومین و انسانهای در بند را از همه مصائب و رنج های تاریخی تحمیلی رها سازد. به موجب چنین تعهدی است که کشورها برای عضویت در جامعه بین المللی نه تنها تعهدات ناشی از احترام به حقوق بشر را باید بپذیرند، از همه مهم تر باید خود را متعهد سازند که برای پیشبرد و اجرایی ساختن آن نیز تلاش کنند.

ترکیب ساختن آرمان رهایی بخش حقوق بشر با وظیفه احترام و تعهد به اجرایی ساختن آن باعث شده است تا جامعه بین المللی ابعادی هنجاری به خود گیرد. در حقیقت حقوق بشر تبدیل به هنجار و استانداردهای رفتاری شده است که بر اساس آن مشروعیت رفتاری کشورها را مورد سنجش قرار داده به این طریق آنها را تقدیر و یا سرزنش نمود. افزون بر این ترکیب بشردوستانه حقوق بشر این الزام را ایجاد می کند که کل مجموعه حقوق بشر ضامن صلح و امنیت بین المللی و همراه با رستگاری برای همه باشد. شایان ذکر است که این آرمانهای بدیع، علی رغم ظرفیت و توان رهایی بخش خود، متأسفانه غالباً مورد استفاده ابزاری صاحبان قدرت قرار می گیرد. از همین روی نسل اول حقوق بشر با چالش های جدی روبه رو شده است که شرح آن نه

فقط در نسل‌های دوم تا پنجم حقوق بشر بلکه در تعارضات دیگری که به زودی توضیح داده می‌شوند جلوه‌گر شده است.

## سه. نسل دوم و شناسایی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

بعد از انتشار اعلامیه جهانی حقوق بشر، دیپلماسی ملل متحد سعی کرد که آن را به گفتمانی جهانی تبدیل سازد ولی نتوانست آن را به شکل قانونی الزام‌آور و به لحاظ حقوق اجرایی درآورد. علت اصلی این ناکامی نیز این است که حقوق بشر جهانشمول و عام فقط یک اعلامیه اخلاقی حقوقی بود که نشان از آمال بشردوستانه انسان‌ها داشت تا اینکه سندی حقوقی (مقاوله نامه یا معاهده) باشد که بتواند برای کشورهای عضو معاهده الزام‌آور باشد. از این‌روی دیپلماسی ملل متحد در دستیابی به آن هدف عالی مستمراً ادامه یافت تا اینکه در سال ۱۹۶۶ موفق شد شکاف میان آرمانی بودن اعلامیه جهانی حقوق بشر و ابعاد حقوقی الزام‌آور آن را پر کند. در این ایام بود که نسل دوم حقوق بشر با به عرصه ظهور گذاشت. به موجب دو مقاوله‌نامه اصلی سال ۱۹۶۶ که در ذیل معرفی می‌شود، ظرفیت اخلاقی و انسانی اعلامیه جهانی حقوق بشر و زبان بشردوستانه ملل متحد یعنی "ما ملل متحد" به شکل رژیم حقوقی قابل اجرایی درآمد تا بتواند محافظ مفهوم بشر و نیز حقوق او در متن شرایط واقعی جامعه باشد. در چنین شرایطی است که آرمان حقوق بشر به حقوق بین‌المللی پیوند می‌یابد و قوت اجرایی به خود می‌گیرد. بنابراین نسل دوم حقوق بشر شروعی است برای شکل‌گیری قانون حقوق بشر بین‌المللی که با ظهور در میثاق عمده زیر تحقق یافت:

- میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی
- میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

این نسل از حقوق بشر بر اساس مفهوم آزادی‌های مثبت و یا "آزادی برای" شکل گرفته و می‌کوشد که آزادی را برای رهایی دیگران از همه رنج‌ها نیز تحقق بخشد. مفروضه اصلی این گفتمان حقوق بشر به‌ویژه در سیاستگذاری عمومی این است که دولت‌ها موظف هستند تا با استفاده از قدرت‌ها و منابع موجود و با اخذ تصمیمات هوشمندانه، تلاش کنند تا مردم بتواند با رها شدن از موانعی که بر سر راه رشد و شکوفایی آنان قرار دارد، توانایی‌های خود را به منصفه ظهور برسانند. علاوه بر این نسل دوم حقوق بشر مفهوم فرد را با مفهوم شهروند جایگزین می‌کند، چرا که مفهوم شهروندی ماهیتاً شامل خود کنش‌گری است، لذا می‌تواند مطالبه حقوق خود را با فشارهای اجتماعی و نهادهای مدنی همراه سازد. نسل دوم حقوق بشر توجه خود را بیشتر به موضوع برابری معطوف ساخته و بنابراین با ریشه‌های عمیق عدالت‌خواهی تحولات قرن ۱۹ به ویژه سوسیالیسم آرمانی که برای بهبود شرایط کاری و پیشبرد سنت‌های مساوات طلبانه<sup>۷</sup> تلاش می‌کرد، عجین شده است. ظهور نسل دوم حقوق

<sup>7</sup> Egalitarianism

بشر که به دنبال حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در دهه ۶۰ و سپس دهه ۷۰ میلادی بود، از طریق تقاضا برای برابری شرایط زندگی (نگاه سوسیالیستی) و نه صرفاً برابری فرصت‌ها (نگاه لیبرال) بود، بهتر روشن می‌شود. پیش از این تلاش‌هایی برای بهبود شرایط زندگی مردم ستم دیده و محو نابرابری‌های طبقاتی به صدور اسناد حقوق بشری دیگری که قابلیت اجرایی نداشتند، شامل اسناد حقوق زیر نیز انجامید. همین تلاش‌ها تأثیرات عمده‌ای بر شکل‌گیری نسل دوم حقوق بشر داشتند:

- اعلامیه ملی لغو برده داری اجلاس ویلادلفیا در ۱۸۳۳
- مقاله‌نامه برای جلوگیری از تجارت برده و برده‌داری توسط جامعه ملل در ۱۹۲۶
- مقاله‌نامه تکمیلی برای الغای برده‌داری، تجارت برده و نهادها و رویه‌های مشابه برده‌داری در ۱۹۵۶
- مقاله‌نامه مرتبط با الغای نیروی کار اجباری توسط سازمان بین‌المللی کار در سال ۱۹۵۷ و قبل از آن مقاله‌نامه ۱۹۱۹ در مورد عدالت اجتماعی، شرایط کاری و دستمزدهای عادلانه
- تلاش‌های صلیب سرخ جهانی برای پیشبرد شرایط اضطراری و شکل‌گیری مقاله‌نامه‌های اولیه مرتبط با حقوق بشر دوستانه بین‌المللی در سال ۱۹۴۹
- ابداعات و تلاش‌های سازمان‌های زیر مجموعه مجمع عمومی ملل متحد شامل سازمان خوار و بار و کشاورزی، سازمان بهداشت جهانی و صندوق کودکان ملل متحد.
- حتی اقدامات دادگاه دادگستری بین‌المللی نیز در زمره اقداماتی باید تلقی شود که به استقرار اجرایی حقوق بشر و یا ظهور نسل دوم حقوق کمک‌های شایانی نمودند.

از نقطه نظر واضعان نسل دوم حقوق بشر، گفتمان حقوق بشر نمی‌تواند به حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی نسل اول محدود شود. آنچه پیام‌های رهایی‌بخشی حقوق بشر را تأمین می‌کند اجرای موثر آرمان‌های نوید داده شده آن است. این تفاسیر موسع را باید به تلاش‌های جامعه انسانی برای کاهش رنج‌های بیرونی و آلام درونی انسان‌ها و نیز بهبود شرایط زندگی آنان مرتبط دانست. در مسیر این‌گونه تلاش‌هاست که نهادهای ملل متحد شامل کمیسیون حقوق بشر، سازمان‌های تخصصی، مجموعه‌ای از سازمان‌های غیردولتی شامل عفو بین‌الملل و نیز متفکران انسان‌دوست و سیاستمداران جوانمرد در آن مشارکت داشته باشند.

در نظر داشته باشیم که در شرایط جنگ سرد و نفوذ بلوک سوسیالیست بر کشورهای جهان سوم (امروزه کشورهای در حال توسعه) از یک سو و دهه استقلال در ۱۹۶۰ که با اولین دهه توسعه ملل متحد در همان سال ۱۹۶۰ همراه شد، بر چنین شرایطی تأثیرگذار بوده است. از این‌روی میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نمایانگر منافع ایالات متحد آمریکا و متحدان غربی آن و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی معرف دیدگاه‌های بلوک سوسیالیستی / و کشورهای مستقل بودند.

چنین تضاد سیاسی و استراتژیک در دوران جنگ سرد خود از رقابت‌های مسلکی میان دو قدرت برتر متأثر بود. به این ترتیب میثاق مورد حمایت غرب (جهان آزاد) پیش برنده حقوق فردگرایانه و به واسطه آن نظام سرمایه‌داری بین‌المللی و میثاق مورد نظر گروه دوم بازتاب دهنده حقوق جمعی و حمایت از مداخلات دولتی متمرکز و برنامه‌ریزی برای توسعه اقتصادی بودند. بنابراین در حالی که نسل اول حقوق بشر در برگیرنده حقوق مدنی- سیاسی است، نسل دوم مبدئاً حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. ویژگی‌های این نسل را می‌توان با سادگی به شرح زیر خلاصه کرد:

- حقوق مبتنی بر مفهوم آزادی مثبت یا مسئولیت کمک به دیگران برای رهایی از همه موانع بر سر راه برخورداری از حقوق بشر، برابری و توسعه انسانی
- حقوق شهروندی بر اساس روابط میان گروهی. به عبارت بهتر در حالیکه در نسل اول فرد معیار تعریف و استقرار خیر عمومی است، در نسل دوم شهروند با به چالش کشیدن انحصار بر نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، خیر عمومی را لازمه برخورداری از موهبت آزادی می‌داند
- حقوق مرتبط با انسانی‌سازی روابط کاری و شرایط منصفانه برای کارگران و هم‌آنهايي که در اثر ساختارهای غیرعادلانه مورد ستم قرار گرفته و از نابرابری رنج می‌برند
- حقوق مرتبط با نیازهای اولیه بهداشت عمومی، آموزش عمومی، غذای کافی، پوشاک آبرومندانه و امنیت شهروندان
- اهمیت دادن به نقش اجتماعات محلی، فرهنگی و هویتی و نیز ضرورت حضور آنان برای تعریف مفهوم شهروندی
- اهمیت اجتماعات برای شرایط منصفانه شامل اتحادیه‌های کارگری، دانشجویی، انجمن‌های حرفه‌ای و سندیکاهاى صنفی
- حق آموزش تعلیم و یادگیری
- حقوق مرتبط با بیمه‌های اجتماعی، بیمه‌های خدمات درمانی، حمایت از افراد کهنسال و نیز کسانی که از معلولیت رنج می‌برند
- حقوق دریافت حمایت اجتماعی از سوی دولت برای برقراری مساوات در جامعه از طریق تاسیس زیربنای اجتماعی رایگان یا تامین اجتماعی
- حقوقی که در برگیرنده امنیت اجتماعی، مزایای کاری و خدمات پزشکی هستند.

از این‌روی نسل دوم حقوق بشر را بیشتر باید نماینده دیدگاه‌های لیبرالیزم اجتماعی دانست و نباید با نظریه‌های مارکسیستی و یا کمونیسم یکسان تلقی شود. شایان ذکر است که ظهور دو میثاق بین‌المللی سال ۱۹۶۶ که با تأثیر از دو نگرش مبتنی بر دو مرام سیاسی و با حمایت دو ابرقدرت در شرایط جنگ سرد به وجود آمدند، خود به مانع بزرگی در سر راه هم‌گرایی و غیرقابل تقسیم بودن حقوق بشر تبدیل شدند. از این‌روی هر دو میثاق و اعلامیه جهانی که منشور بین‌المللی حقوق بشر را به وجود آوردند، نتوانستند به اسناد حقوقی الزام‌آور و با قدرت اجرایی تبدیل شوند. هر دو نسل یاد شده حقوق بشر، علی‌رغم حمایت‌های نظام از سوی قدرت‌های سیاسی وقت، نتوانستند

قواعد حقوقی قابل پیگیری قضایی به وجود آورند که در صلاحیت قضایی و رای محاکم قضایی قرار گیرند.

## چهار. نسل سوم برای دستیابی به حقوق همبستگی

از سال‌های اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد تحولات دیگری به وقوع پیوست که راه را برای عبور از تضاد و دوگانگی دو نسل پیشین هموار نمود. نسل سوم حقوق بشر به تعریف حقوق بشر برای انسانی با نیازهای همبستگی با دیگران برای تسکین آلام خود توجه داشت باید در نظر داشت این نسل به نوعی با نیازهای عصر پسا-استعماری و استقلال کشورهای جنوب هماهنگ است. عمده تحولات حقوق بین‌الملل در رابطه با ظهور این نسل را در موارد زیر می‌توان جستجو کرد.

**الف.** در سال ۱۹۶۸، در تهران اجلاس‌یه‌ای به منظور بررسی پیشرفت‌های حاصله از تاریخ تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر و تنظیم برنامه‌ای برای آینده برگزار شد. این همایش به بررسی مسائل مربوط به فعالیت‌های سازمان ملل متحد در زمینه بسط و تشویق احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی بشر، اختصاص داشت. در پایان همایش اعلامیه‌ای صادر شد که به صراحت اعلام می‌داشت شرایط جنگ و اختلافات در سراسر جهان اهمیت حقوق همبستگی را هرچه بیشتر برجسته ساخته است. این همبستگی لازمه صلح جهانی، عدالت و حفاظت از حقوق اساسی انسان‌هاست. به همین دلیل لازم است اعضای جامعه بین‌المللی تعهدات خطیر خود را در زمینه بسط و تشویق احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی عموم افراد بشر، بدون توجه به وجوه امتیاز از هر نوع از جمله نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقاید سیاسی و غیره ایفا کنند. حقوق بشر یک مجموعه یکپارچه و غیرقابل تقسیم را در برمی‌گیرد. مهم‌ترین بخش این اعلامیه در ماده پنج بیان شده است. "هدف نخستین سازمان ملل متحد در زمینه حقوق بشر، برخورداری یکایک افراد از حداکثر آزادی و حیثیت است. برای تحقق این مقصود، قوانین هر کشوری باید آزادی بیان، آزادی کسب اطلاعات، آزادی ایمان و مذهب و نیز حق شرکت در حیات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی کشور را برای عموم افراد، صرف‌نظر از نژاد، زبان، مذهب یا اعتقاد سیاسی تأمین کند." در واقع این اعلامیه بیان می‌داشت که تحقق حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی (نسل اول) بدون توجه به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (نسل دوم) و سپس عبور از محدودیت‌های این دو و رهسپار شده به سوی حقوق همبستگی امکان‌ناپذیر می‌باشد.

**ب.** مجمع عمومی سازمان ملل متحد در قطعنامه ۱۹۶۹ در خصوص پیشرفت اجتماعی و توسعه ملت‌ها<sup>۸</sup> یکبار دیگر بر یکپارچگی و غیرقابل تقسیم بودن حقوق بشر تأکید نمود. اهمیت این قطعنامه این بود که به طیف وسیعی از اسناد حقوق

<sup>8</sup> Declaration on Social Progress and Development, proclaimed by General Assembly resolution 2542 (XXIV) of 11 December 1969.

تصدیق‌کننده حقوق بشر اشاره داشته و همه آنها را در انسجامی هماهنگ لازمه پیشبرد حقوق بشر اعلام کرد. عمده اسنادی که در این اعلامیه به آنها اشاره شد این موارد بودند: میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر، اعلامیه حقوق کودک، اعلامیه اعطای استقلال به کشورهای استعمارشده، مقاوله‌نامه بین‌المللی از بین بردن همه اشکال تبعیض نژادی، اعلامیه سازمان ملل متحد در مورد حذف انواع اشکال تبعیض نژادی، اعلامیه ملل متحد برای پیشبرد عقاید صلح در میان جوانان، احترام و تفاهم متقابل بین مردم و بیانیه رفع تبعیض علیه زنان و قطعنامه‌های سازمان ملل. این همبستگی میان انواع حقوق بشر است که می‌تواند به پیشرفت و استقرار این حقوق کمک کند.

پ. تلاش‌هایی برای تاسیس نظم نوین اقتصادی بین‌المللی<sup>۹</sup> توسط کشورهای جهان سوم که خود را در درون مجمع عمومی ملل متحد سازماندهی کرده بودند نیز از جمله رخدادهای قطعی و موثر برای عبور به سوی نسل سوم حقوق بشر بود. مهم‌ترین بحثی که در این تلاش برای ایجاد نظم نوین اقتصادی بین‌المللی مطرح بود اصلاح نظام مدیریتی فراملی در دهه هفتاد میلادی (یعنی نقطه اوج شرایط جنگ سرد) بود. هدف اساسی آن نیز تغییر در حاکمیت اقتصاد جهانی برای جهت‌دهی منافع فراملی به سمت کشورهای در حال توسعه آزمان بود. باید در نظر داشت که در نتیجه تکمیل روند جغرافیای سیاسی استعماری، تقاضای روز افزونی برای ایجاد یک نظم جهانی نوین بر اساس اصول دموکراتیک با مشارکت کشورهای تازه استقلال یافته در جامعه بین‌المللی شکل گرفته بود. این تقاضا که در آزمان به سرعت احساسات مردم کشورهای در حال توسعه را در بر گرفته بود، و می‌کوشید در مدیریت اقتصادی جهان تغییراتی را به نفع این‌گونه کشورها به‌وجود آورد، به سرعت خاموش شد. با این وصف، معضلات اقتصادی امروز و وجود نابرابری‌های گسترده و عمیق در سراسر جهان می‌تواند یادآور تقاضایی باشد که آن نظم نوین به دنبال آن بود.

ت. صدور منشور حقوق اقتصادی و تکالیف اقتصادی کشورهای<sup>۱۰</sup> توسط مجمع عمومی ملل متحد در سال ۱۹۸۴ را باید گام دیگری در جهت نگرش همبستگی در گفتمان حقوق بشر به حساب آورد. هدف اصلی منشور این بود که با در نظر گرفتن سیر تحولات در امور اقتصادی، اجتماعی، حقوقی و دیگر اموری که منشور ملل متحد بر اساس آن بنا نهاده شده، مناسب‌ترین اقدامات برای اجرای اهداف منشور و درجهت ارایه راه‌حل‌های پایدار برای مشکلات بزرگ اقتصادی کشورهای در حال توسعه در چارچوب سازمان ملل انجام پذیرد.

این‌گونه تلاش‌ها به ظهور نسلی از حقوق بشر منجر شد که به حقوق همبستگی<sup>۱۱</sup> معروف است. منظور این است که نوعی از حقوق بشر وجود دارد که به تنهایی توسط افراد و یا حتی کشورها نمی‌تواند توسعه یافته و تحقق یابد. چنین حقوقی باید بر اساس نوعی "تبعیض مثبت" و یا همان "آزادی برای"، یعنی از طریق ایجاد محدودیت‌هایی

<sup>۹</sup> Declaration on the Establishment of a New International Economic Order. UN. General Assembly (6th special session, 1974).

<sup>۱۰</sup> Charter of Economic Rights and Duties of States, General Assembly resolution 3281 (XXIX) on 12 December 1984

<sup>۱۱</sup> Solidarity right



نسبت به حقوق نسل اول تحقق یابد. به عنوان مثال در حالی که نسل اول حقوق بشر در برگیرنده حق مالکیت است که غالباً به انحصار بر منابع طبیعی و یا جنگل‌ها و مزارع منجر می‌شود، طرفداران حقوق محیط زیست که در زیر مجموعه نسل سوم یا حقوق همبستگی قرار می‌گیرند، استدلال می‌کنند که گروه‌های اجتماعی دارای این حق بنیادین هستند که در محیط‌های مناسب زندگی کنند. پس باید موضوع حق مالکیت بر منابع طبیعی که شرایط زندگی را با آلاینده‌های صنعتی تهدید نمایند، مورد بازبینی قرار گیرد.

حقوق نسل سوم گاهی عنوان حقوق نسل‌های آینده و یا حقوق پایدار را به خود می‌گیرد. ولی چنین عنوانی تاکنون به شکلی مثبت مورد تایید عام جامعه جهانی قرار نگرفته است. بنابراین، نسل سوم را باید در جهت اقداماتی ارزیابی کرد که می‌کوشد نوعی همبستگی نه فقط در عرض گیتی بلکه در طول زمان و به سوی آینده ایجاد کند. سرفصل‌های عمده حقوق بشر نسل سوم به این شرح می‌باشند:

- حق استقلال ملی (یعنی تأکید بر تکثر فرهنگی و هویتی در میان ملل مختلف)
- حق توسعه پایدار (در برگیرنده مفهوم امنیت پایدار)
- حق صلح و زیستن در شرایط صلح‌آمیز
- حق برخورداری از مزایای تعلق به جامعه و احترام به رفتارها و باورها بر اساس یک شیوه زندگی خاص جمعی. این حق از محدودیت‌های انترای مفهوم انسان در نظام‌های لیبرال و یا حتی از مفهوم شهروندی به‌موجب نسل دوم فراتر رفته و مفاهیم گروه، قومیت یا ملیت، جامعه و یا کل انسانیت را به ذهن متبادر می‌سازد.
- حقوق مرتبط با دریافت مساعدت‌های فنی، علمی و تکنولوژیکی بین‌المللی به دور از محدودیت‌ها و تضيیقات سیاسی و قدرت-محور
- حقوق اقلیت‌های جنسی، قومی، زبانی و مذهبی
- حقوق مرتبط با مهندسی ژنتیک با هدف حفاظت از کرامت و حیثیت انسانی و جلوگیری از آثار مخرب ژنتیکی بر حیات انسان
- حقوق بهره‌برداری از منابع فضایی

از این‌روی نسل سوم یا حقوق همبستگی را باید نشانه‌ای از زوال رقابت‌های دو قطبی دوران جنگ سرد و پیدایش عزمی نوین برای تعریف مفهوم انسان، حقوق و نیازهای او در شرایط خاص جامعه انسانی در سال‌های پایانی جنگ سرد و شکل‌گیری نظام بین‌المللی چند قطبی و ظهور امواج جدید نهضت‌های انسانی دانست. تحولات عمده‌ای که بر مفهوم‌یابی نسل سوم تأثیرگذار بودند را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. اعلامیه حقوق بشر وین در سال ۱۹۹۳ که جمع متحدی از کشورهای آسیایی را پیرامون مفهوم ارزش‌های آسیایی متحد نمود<sup>۱۲</sup>. ماده پنج این اعلامیه بار دیگر اهمیت همبستگی و پیوستگی موارد مختلف حقوق بشر را یادآوری نموده و بر اجرای آن اصرار داشت. " همه حقوق بشر جهانی، غیرقابل تقسیم و به یکدیگر وابسته و به هم

<sup>12</sup> Vienna Declaration and Programme of Action, adopted by the World Conference on Human Rights in Vienna on 25 June 1993

وابسته‌اند. جامعه بین‌الملل باید با حقوق بشر در سطح جهانی به صورت عادلانه و برابر، در یک پایه و با همان تأکید رفتار کند. گرچه اهمیت خصوصیات ملی و منطقه‌ای و زمینه‌های مختلف تاریخی، فرهنگی و مذهبی باید در نظر گرفته شود، وظیفه دولت‌ها، صرف‌نظر از نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آنها، حمایت و از کلیه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی است.<sup>۱۳</sup> طرح‌های مرتبط با اصلاح سازمان ملل متحد به ویژه استفاده ابزاری از شورای امنیت ملل متحد توسط کشورهای دارای حق و تو؛ اعلامیه یکن سال ۱۹۹۵ برای پیشبرد حقوق زنان به‌عنوان حقوق بشر؛ توسعه امواج جهانی شدن که منجر به افزایش رفتن آگاهی‌ها و در نتیجه ظهور فعالان نهضت‌های اجتماعی و سازمان‌های غیرانتفاعی بین‌المللی شدند؛ تغییر مفاهیم مرتبط با جامعه مدنی و تأثیر آن بر پالایش مفهوم و موضوعیت حاکمیت؛ قیام‌های مردمی و نهضت‌های ضد سرمایه‌داری جهانی از طریق همبستگی اجتماعی بین‌المللی؛ ظهور امیدبخش رژیم‌های کیفری بین‌المللی برای پایان بخشیدن به جنایت علیه بشریت، جنایات جنگی و جنایت نسل‌کشی؛ و در نهایت ظهور اساسنامه رم برای تاسیس دادگاه کیفری بین‌المللی؛ همگی بازتاب‌دهنده آرمان‌های حقوق همبستگی می‌باشند.

اینگونه تحولات و تقاضاها برای همبستگی، تغییرات بنیادینی در نگرش به مفهوم انسان و حقوق او و نیز ماهیت حقوق بشر به وجود آورد. با این اوصاف شرایط پس از جنگ سرد و ظهور جنگ‌های منطقه‌ای و نسل‌کشی‌ها در بالکان و رواندا، ظهور دولت‌های در سایه<sup>۱۴</sup> در بخش‌هایی از آفریقا و آسیا، شتاب گرفتن قدرت مخرب لیبرالیسم اقتصادی نو در زیر عنوان سرمایه‌داری جهانی، شیوه جدید چپاول منابع جهان توسط شرکت‌های فرا-ملیتی و نیز شکل‌گیری منافع سرمایه‌داری جهانی از دست نشانندگان خویش در کشورهای در حال توسعه زیر لوای اصلاحات ساختاری و شیوه اداره مطلوب و تبدیل نبردهای سنتی به درگیری‌های فرساینده قومی و فرهنگی و نیز امواج نوین خشونت، سخنان و اعتقادات نفرت انگیز، و الگوها و شیوه‌های جدیدتر تروریسم به ویژه ظهور گروه‌های تروریستی القاعده و داعش، همه نسل‌های حقوق بشر را تحت الشعاع قرار داده و ضرورت ایجاد همبستگی را ایجاد می‌کند. می‌توان گفت بیشترین رنج‌های انسانی و نقض فاحش حقوق انسان‌ها در همین ایام اولیه بعد از جنگ سرد اتفاق افتاده است. بنابراین در حالی که در این شرایط، جهان در اضطراب، بی‌قراری و تردید و ناامیدی فرو رفته است، همبستگی در مفهوم حقوق بشر اجتناب‌ناپذیر است.

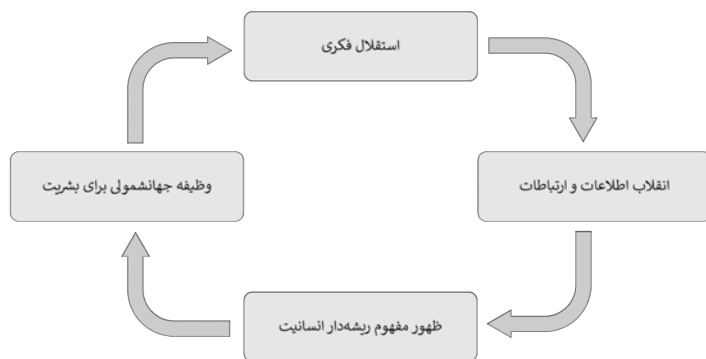
## پنج. نسل چهارم بیانگر تلاش برای شناسایی خانواده بشری

نسل چهارم حقوق بشر از درون چنین شرایط بی‌قرار و پر اضطراب سر بر می‌آورد تا بتواند مفهوم حقوق نسل‌های بشریت یا به عبارت بهتر حقوق کل اعضای خانواده بشریت را در برگیرد. در بیان مشخصات این نسل حقوق بشر و نسل سوم وجوه مشترکی وجود دارد ولی تمایز و یا نوین بودن این گروه از حقوق که آنها را شایسته‌ی قراردادن

<sup>13</sup> The shadow states

در یک نسل جدید می‌کند، توجه وافر به ابعاد استانداردهای جهانی برای انسانیت است. از آنجاییکه شرایط حیات انسانی به واسطه امواج رو به گسترش شرایط جهانی شدن و تسهیل از طریق ارتباطات و ابزارهای تکنولوژیکی منجر به شکل‌گیری جامعه بدون مرز خانواده بشری شده است، ضرورتاً طرح موضوعات مرتبط با حقوق بشریت در پهنه گیتی را مطرح ساخته است. از این بابت نسل چهارم را می‌توان در نقطه تقاطع چهار رویداد مهم در تاریخ بشری تدوین کرد:

۱. شرایط بی‌مرز شدن جامعه جهانی
۲. ظهور جامعه اطلاعات به وسعت گیتی
۳. پیدایش مفهوم بشریت بر مبنای فرضیات جهان شمول، یعنی عبور از فردیت مبتنی بر جامعه ملی- قومی و فرهنگی
۴. احساس وظیفه برای پیشبرد حقوقی که دربرگیرنده چنین مفهومی از بشریت باشد.



در واقع این نسل بیانگر جنبش فرهنگی و هویتی است که تقاضای می‌کند ویژگی‌های هویتی و عمل به آن به‌عنوان حقوق بشر به رسمیت شناخته شود. در چشم‌انداز کلی، مربوط به افرادی است که به نوعی متفاوت با اکثریت هستند و از نظر مذهبی، فرهنگی، جنسی، جنسیتی و یا نژادی در اقلیت قرار گرفته‌اند. فراخوان به اصول اخلاق جهانی برای به رسمیت شناختن دیگران به منزله‌ی ابزاری برای ایجاد نظم عادلانه نوین جهانی از مفروضات دیگر این نسل از حقوق بشر در حال ظهور است. اتخاذ سیاست‌های هم‌پرسی و مراوده با دیگران و نیز باب کردن گفتمان تعامل از دیگر ویژگی‌های این نسل از حقوق بشر تلقی می‌شود. در نهایت این فرضیه مورد توجه پیشگامان این نسل حقوق بشر است که مفاهیم ملی و محلی مرتبط با شرایط عینی زندگی انسان و حقوق او باید در پیش زمینه‌ی جهانی بازخوانی و تفسیر شود. می‌بایست حقوق بشر را در متن شرایط جهانی شدن قرار داده و گفت‌وگوی مبتنی بر متن‌های هویتی، فرهنگی و معنویت‌گرایانه را به‌عنوان روشی تکمیلی به آن افزود.

بنابراین نسل چهارم حقوق بشر را باید در ضرورت پاسخ به چالش‌های شرایط جهانی شدن، نگرانی‌ها و نیازها، انتظارات و امیدها، و چالش‌های قرن ۲۱ جستجو کرد. عمده حقوق مرتبط با این نسل را می‌توان به شرح زیر و به‌طور خلاصه توضیح داد:

- حقوق زنان به‌عنوان بازیگران اصلی جامعه بشری
- حقوق دسترسی به اطلاعات
- حقوق ارتباطات رسانه‌ای، تبادل اطلاعات و مخابرات
- حقوق نسل‌های آینده
- حقوق مرتبط با ابعاد مختلف و گونه‌های بیولوژیک
- حقوق مرتبط با حفاظت و نگهداری از تمدن‌ها
- حقوق حیوانات
- حقوق دربرگیرنده انسانی‌سازی و اجتماعی ساختن فضای حیات انسانی

با در نظر داشتن آرمان جامعه بشریت به‌عنوان هدف اصلی نسل چهارم حقوق بشر، چهار اولویت را می‌توان برای این نسل در نظر گرفت:

۱. یافتن پاسخی مؤثر و قطعی برای مقابله با مصونیت آنهایی که جنایات آشکار علیه بشریت مرتکب می‌شوند. ظهور دادگاه کیفری بین‌المللی و شناسایی حقوق چهار نوع اصلی جرائمی که در حیطه صلاحیت قضایی جهانی قرار می‌گیرند، شامل جنایت نسل‌کشی، جنایات علیه بشریت، جنایات جنگی و جنایت تجاوز نظامی به دیگران.
۲. ایجاد مسئولیت برای تعریف و شکل‌گیری نوعی از حقوق که به گونه‌ای فراگیر همه آحاد انسانی را در بر گرفته و از ابعاد جدایی‌سازی، تقسیم‌بندی و تفرقه و سیاست‌های دگرسازی عبور کند. به عبارت بهتر حقوقی که بیانگر مفهوم نوینی از خانواده بشریت یعنی "همه ما" باشد.
۳. اهمیت آموزش برای کمک به ادراک نیازها، آلام و رنج‌های انسانی و برای بهبود کیفیت آموزش به‌عنوان نیازی عام و فراگیر برای درک مفاهیم خانواده بشری و وظایف جهان شمول مرتبط با آن.
۴. پیشبرد و تقویت مفهوم هم‌پرسی به‌عنوان ابزاری برای یادگیری متقابل، شناسایی متقابل تفاوت‌ها و برابری آنها و آغازی برای اندیشه کردن در خصوص عدالت به‌عنوان تصدیق تفاوت‌های فرهنگی و هویتی.

## نش. نسل پنجم و اهمیت معنای زندگی در گفتمان حقوق بشر

ویژگی‌های این نسل رو به ظهور حقوق بشر را که مورد کنکاش و علاقه برخی از متفکران (از جمله این نویسنده) قرار گرفته، نقشی است که اخلاقیات و جستجوی معنی در زندگی در تکمیل مفاهیم و اولویت‌های حقوق بشر ایفا کند. تمایز یا نوآوری این‌گونه حقوق در این دیدگاه قرار دارد که اعضای خانواده بشری برای عبور از اضطراب و بی‌قراری، بحران روحی و ناامیدی، اشاعه بی‌مسئولیتی منفعت‌طلبی، و

راستگرای افراطی و جزم‌گرایی مذهبی به انجام تغییرات عمده‌ای در نگاه به جهان و پیش‌فرض‌های زندگی نیاز دارند. این در حالی است مردم به سوی رقابت‌های تنگاتنگ برای منفعت‌طلبی که برآمده از نظام‌های ناسالم اجتماعی است سوق داده شده‌اند. گو اینکه حق انتخاب و برخورداری از آزادی فقط در سمت‌وسوی خاصی جهت پیدا کرده‌اند. بنابراین نیاز به فضایی است که در آن مردم بتوانند مفهوم حق داشتن و آزادی برای جستجوی زندگی سالم و با معنی را دریافته و آن را تجربه کنند. این امر مستلزم آگاهی‌سازی برای ادراک خوب بودن اخلاقی به‌عنوان حقوق بشر و انتخاب آزادانه برای زندگی با کیفیت است. هرچند که نظام‌های موجود به گونه‌ای بر اندیشه‌ها و وجدان عمده مردم غلبه کرده‌اند که آنها حتی نگرش اخلاقی را با حزم‌اندیشی توضیح می‌دهند، این حق به‌عنوان بشر بودن برای بازگشت به معیارهای انسانی باید برای آنان فراهم شود. در این راستا مردم خود می‌توانند پیشگام باشند. بازگشت به چشم‌اندازهای اخلاقی، جستجوی معنای زندگی، زندگی خوب و با کیفیت و معنویت‌گرایی به‌عنوان تلاش برای فهمی عمیق‌تر از پیام‌های حیات (هرچند که ممکن است ابعاد از آن دیربرگیرنده معنویت‌گرایی مذهبی و یا عرفان نیز باشد) و گشودن دریچه‌های نوین برای طرح چشم‌اندازهای بدیل برای حل معضلات جهانی، دگرگونی‌هایی هستند که مردم می‌توانند در نگاه خود به زندگی دنبال کنند.

نشانه‌هایی از توجه به حقوق نسل پنجم در جهان ظهور کرده است. موارد زیر را می‌توان به‌عنوان اشاراتی برای توجه به این‌گونه حقوق به اشتراک گذاشت.

۱. پاپ فرانسیس بخشنامه‌هایی شامل "ستایش بر تو باد"<sup>۱۴</sup> در سال ۲۰۱۵ و "همه برادران"<sup>۱۵</sup> در سال ۲۰۲۰ برای پیروان خود صادر نمود. در متن فضای جزم‌اندیش مذهبی، این بخشنامه‌ها را می‌توان به منزله عصبیانی علیه خشم‌اندیشی از یک سو و برانگیختن اندیشه‌ها به اهمیت انسان و حق آزادی انتخاب از دیگر سو دانست. مفهوم برادری با هدف به اشتراک گذاشتن خیر عمومی، ضرورت مراقبت از خانواده بشری در مقابله با بحران‌های بوم‌زیستی و تهدیدات ناشی از آلاینده‌های محیط زیستی برای همه آحاد انسان از موضوعات مهمی هستند که در این فراخوان‌های مورد توجه قرار گرفته‌اند. مفهوم عشق و دوست داشتن به‌عنوان پیام اصلی این فراخوان‌ها معتقدان آیین کاتولیک را بر می‌انگیزد تا با قلب و روح خویش به ستایش خالق برخیزند که در پیوند با مخلوقاتش چهره خود را نشان می‌دهد. چنین بیانیه‌های قریب به مضمون که پایه‌های بوم‌زیستی مسیحایی و مسئولیت نسبت به آن را تعریف می‌کند، می‌کوشند تا با استعانت از نظریه‌های حقوق طبیعی ذهنیت بشریت را متوجه اهمیت حقوق مرتبط با طبیعت و کل خانواده بشری معطوف نمایند.
۲. نظریه هانس کونگ، متکلم سوئیسی که چهره او به دلیل مخالفت و اعتراضات با جزم‌گرایی آئین کاتولیک برای جهانیان آشکار شده است، با

<sup>14</sup> Laudato Si', or Praise Be to You (On Care For Our Common Home)

<sup>15</sup> Fratelli Tutti, or All Brothers (On Fraternity and Social Friendship)

- تهیه پیش نویس اصول اخلاقی جهانی بر این نکته تأکید می‌کند که جهان در اضطراب و بی‌قراری است. لذا جای آن است که میراث معنویت بشری به منزله بدیلی برای پاسخ به بحران‌های جهانی مورد توجه قرار گیرد.<sup>۱۶</sup>
۳. جنبش عصر جدید که در تحولات دهه ۷۰ میلادی ریشه دوانده است، به میراث مشترک همه سنتهای معنویت‌گرایانه برای ایجاد تعادل میان انسان، جامعه و طبیعت نظاره دارد. این جنبش با ترکیب کردن اصول و باورهای عرفانی و معنویت‌گرایانه آیین هندو، نجوم، اصول آیین چینی تائو، اندیشه‌های اشراقی و الهامات طبیعی می‌کوشید با طرح این نظریه که همه هستی از یک منبع انرژی الهی سرچشمه می‌گیرد، آحاد بشری را حول محور نوعی یگانگی و تشریک مساعی برای حفظ خانواده بشریت فراخواند. بنابراین تمرکز جنبش بر راه‌حل‌های عملی متأثر از تساهل و مدارا بر محور آیین وحدت وجود<sup>۱۷</sup> قرار گرفته است. این باور که مبدأ هستی در همه ابعاد و اجزاء جهان یافت می‌شود<sup>۱۸</sup> و بنابراین اقدامات مردم به سابقه حیات فرد در هنگام بازگشت دوباره او به جهان از طریق تناسخ تأثیرگذار است، ادراک پیام‌های بوم‌شناسی با تکیه بر اساس اندیشه‌ها و جهان‌بینی گایا<sup>۱۹</sup> که طبیعت را مادر همه انسان‌ها می‌پندارد، گسترش آیین جهانی برای شناسایی متقابل باورها و اندیشه‌ها با هدف وحدتی عمیق میان همه باورمندان، تأکید بر این موضوع که چشم‌اندازهای جستجوی معنا بی‌شمارند ولی همه به یک واقعیت نهایی ختم می‌شوند، و در نهایت جهان‌بینی "اورا"<sup>۲۰</sup> که معتقد است از بدن انرژی ساطع می‌شود که می‌تواند برای حل بسیاری از معضلات هدایت شده و به‌کار گرفته شود، از نمونه‌هایی هستند که هر کدام به طریق خود می‌کوشند انسان‌ها را به جستجو و ادراک معنای زندگی فراخوانند.
۴. اندیشه‌های یکتاگرایی که اهمیت خردمندی و فرزانی<sup>۲۱</sup> را در مقایسه بر عقلانیت حساب‌گرایانه و حزم‌اندیشی یادآوری می‌نماید را می‌توان از دیگر نشانه‌های ظهور فضایی دانست که در آن حق جستجوی معنی در زندگی مفهوم پیدا می‌کند. دانشگاه یکتاگرایی در جنوب هند، گروه صوفیان بین‌المللی و روش‌های جامعه‌شناسی مترقیانه کلیسای کاتولیک و طبیعت‌گرایی آیین بودا را می‌توان در ردیف این جنبش یکتاگرایی قرار داد.
۵. پیدایش گفتمان در حال ظهور اصول اخلاقی جهانی، اصول اخلاقی ناظر بر شرایط جهانی شدن، اصول اخلاقی توسعه جهانی، ساده‌گرایی داوطلبانه و نظریه‌های بدیل برای حل معضلات جهانی<sup>۲۲</sup> از دیگر نشانه‌های ظهور

<sup>16</sup> Hans Küng, *Towards a Global Ethic: An Initial Declaration* (1993)

<sup>17</sup> Pantheism

<sup>18</sup> Panentheism

<sup>19</sup> Gaia theory

<sup>20</sup> Unseen spiritual energy (Aura)

<sup>21</sup> Wisdom

<sup>22</sup> Alternative Perspectives and Global Concerns (ap-gc.org)

عصری است که جستجوی معنی در زندگی را نه فقط به عنوان حقوق بشر، بلکه به عنوان بدیلی برای پاسخ موثر بر معضلات جهان می‌داند.

|   |           |
|---|-----------|
| حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی و ماهیت رهایی‌بخشی پیام‌های آن   | نسل اول   |
| توجه به فردیت و شهروندی به عنوان الزامات عدالت اجتماعی  | نسل دوم   |
| عبور از تنگناهای دو نسل پیشین و ضرورت توجه به پیوستگی انواع حقوق بشر و همبستگی                                    | نسل سوم   |
| وظیفه جهانشمولی برای یافتن پاسخ‌هایی در مقابل معضلات پیش‌روی خانواده بشری   | نسل چهارم |
| گشودن دریچه‌هایی نوین برای درک معنی زندگی با هدف مشارکت در تلاش‌هایی که در جهت حل معضلات جهانی در شرف تکوین هستند | نسل پنجم  |

# فصل چهارم: چالش نسبی‌گرایی فرهنگی در مقابل جریان اصلی حقوق بشر

## چکیده

جریان اصلی‌گفتمان جهانشمول حقوق بشر چهره روشنی از این حقوق در زمینه‌های فرهنگی و هویتی که در آن این حقوق تعریف شده و به دیگران معرفی می‌شود، را به تصویر نمی‌کشد. این در حالی است که اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده ۱۸ با شناسایی حق برخورداری از آزادی برای اندیشه، وجدان و مذهب خواه از نقطه نظر فردی، و خواه از زاویه دید اجرای آنها در گروه و جمع خاص خود، نوعی نسبی‌گرایی را (به شرط احترام به دیگر مواد اعلامیه) تصدیق کرده است. ماده ۱۹ نیز با ضرورت تصدیق جهانی حق آزادی نظر و بیان (با همان شرط بالا) بار دیگر این موضوع را مورد توجه قرار داده است که انسان‌ها نباید به پذیرش هیچ نظریه، اندیشه، وجدان و یا مذهب خاصی مجبور شده و یا از ارایه دیدگاه‌های خویش و یا مرام و مسلک آیینی خود باز مانند. با این وصف، اصل‌گفتمان با محدود ساختن این حقوق به دیدگاه‌های فردگرایانه حقوق و آزادی‌های بنیادین، سوء برداشتی را در مقابل نسبی‌گرایی فرهنگی قرار داده و باورها و اعتقادات دیگران پیرامون مفهوم انسان و حقوق غیرقابل تردید او را نادیده می‌انگارد. به همین دلیل اولین چالش در مقابل ادعای اعتبار جهانشمولی گفتمان حقوق بشر از سوی نظریه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی مطرح شده است. در عین حال، نسبی‌گرایی فرهنگی همواره بهانه‌ای برای سرکوب اندیشه‌های آزادی‌خواهانه، دگراندیشی مذهبی، و هرنوع صدای متفاوت با جزم‌اندیشی بوده است. با فهم نادرست از محتوی آزادی در مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر و یا به‌طور کامل با انکار آن نظام‌های تمامیت خواه با پنهان شدن در زیر لوای باور، فرهنگ، مذهب و یا رسوم خاص خویش، همه دگراندیشان را سرکوب کرده‌اند. بنابراین طبیعی است که الگوی جهانشمولی حق آزاد بودن بهتر بتواند در نزد مردم اقبال پیدا کند. هدف این فصل این است که به باز تفسیر مفهوم نسبی‌گرایی پرداخته تا بتواند رابطه میان گفتمان حقوق بشر جهانشمول و ابعاد هویتی و نیازهای بنیادین مردم در مناطق مختلف را توضیح دهد. برای این منظور نسبی‌گرایی به‌عنوان اولین چالش در مقابل گفتمان مسلط بشر اروپایی مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

**کلید واژگان:** نسبی‌گرایی، قضاوت کردن

## ۱. مقدمه

نسبی‌گرایی به‌عنوان شاخه‌ای از مباحث نسبی‌گرایی اخلاقی، امکان دست‌یابی به حقیقت در اصول اخلاقی را مورد تردید قرار داده و بر این فرض تکیه می‌کند که همه



قضایات‌های اخلاقی درباره رفتار اجتماعی مردم و از جمله اعتقادات آنان به حقوق بشر، به اعتقادات غالب فرهنگ‌های مختلف وابسته می‌باشد. به‌عنوان مثال می‌توان این بحث را در نظر گرفت که به‌موجب آن جریان اصلی گفتمان حقوق بشر مولد اندیشه‌های غربی تلقی شده و به همین دلیل تنها معرف ارزش‌های فرهنگی غربی است. به همین جهت، گفتمان جاری حقوق بشر نمی‌تواند عام و جهانشمول باشد چرا که دقیقاً بر پایه‌های تاریخی و شرایط اروپایی شکل گرفته است. در واقع توجه به تفاوت‌های عمیق و گسترده در آداب و رسوم میان مردم بی‌شمار جهان، نظریه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی بر عدم امکان قضاوت عینی در خصوص هنجارهای رفتاری اصرار دارند. بنابراین به‌خاطر این که ارزیابی‌های اخلاقی درخصوص رفتار دیگران با متن‌های فرهنگی و هویتی ملل مختلف گره خورده است، فقط می‌توان استانداردهای ویژه‌ای که در رابطه با آن متن‌ها هستند را برای قضاوت تعریف نمود.

با توجه به این‌گونه چالش‌ها، داعیه عام و جهانشمولی حقوق بشر آنگونه که توسط جریان اصلی معرفی شده و مورد استفاده قرار گیرد، یک سویه می‌باشد. یعنی اینکه به‌طور خاص مربوط به حقوق بشری می‌باشد که چشم بر روی تمایزات فرهنگی و هویتی بسته و آنها را خالی از ارزش اخلاقی می‌داند. بنابراین می‌توان به آسانی با اشکال دیگر نظریه‌های جهانی از در تضاد درآید. اینها هرکدام همگانی بودن نظریه حقوق بشر را به گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌کنند. به‌عنوان مارکس معتقد است که حقوق بشر وقتی ابعاد جهانشمول و همگانی به خود می‌گیرد که رهایی‌بخشی طبقات سرکوب شده به‌ویژه طبقه کارگر در مقابل سرمایه‌داری را مدنظر قرار دهد.<sup>۱</sup> در حالیکه در اعتقادات مسیحی کاتولیک بعد همگانی حقوق بشر ناشی از مفهوم کل خانواده بشری سرچشمه می‌گیرد. نظریه‌های معنویت‌گرایانه آئین هندو، مذهب سیک، بودایی و جهان‌بینی‌های اقوام اولیه بعد همگانی و عام گفتمان را به رهایی‌بخشی روح انسانی از تنگناهای نفسانی و وابستگی‌های غیرمنطقی به زندگی مادی ارتباط می‌دهند. حتی خود گفتمان حقوق بشر نیز که بر مبنای کرامت و شان انسانی، مفهوم استقلال عقلائی و اخلاقی<sup>۲</sup>، و نیز اختیارگرایی شکل گرفته است، قواعدی را پیشنهاد می‌کند که دربرگیرنده مفاهیم برابری و همبستگی‌های اجتماعی است. بنابراین به لحاظ نظری باید به تمایزات فرهنگی و هویتی توجه داشته باشد. علاوه بر این گفتمان حقوق بشر در ریشه‌های کلاسیک خود "دیگر نگر"<sup>۳</sup> نیز بوده است. یعنی اینکه علاوه بر تکیه بر محوریت گفتمان حق، همواره بر اهمیت تعهد به "رهایی دیگران از" نیز اصرار ورزیده است. با توجه به این توضیحات، موضوع این نیست که گفتمان حقوق بشر باید به دلیل اروپایی بودن ریشه‌های آن باید از سوی دیگران انکار شود، بلکه باید فقط به این موضوع توجه کرد که این گفتمان حقوق بشر بازتاب‌دهنده باورهای فرهنگی - مذهبی اروپایی است. بنابراین نمی‌تواند گفتمانی همگانی باشد.

۱ برای توضیح بیشتر به فصل دوم از کتاب سوم با عنوان نظریه‌های بنیاد شکن حقوق بشر مراجعه نمایید

۲ Rational autonomy

۳ Other-regarding

همگانی بودن گفتمان حقوق بشر حتی در متن مدرن فلسفی خود هم با چالش‌هایی نظیر نظریه‌های اصالت سود مواجه بوده است. در این نظریه فلسفی، هرگاه عملی به بزرگ‌ترین خوشبختی برای اعضای جامعه منجر شود، از دیدگاه اخلاقی درست تلقی می‌شود. بنابراین فقط گفتمانی از حقوق بشر همگانی خواهد بود که معطوف به خوشبختی اکثریت اعضای جامعه باشد. به‌عنوان مثال، دولت‌های رفاهی که ممکن است در شرایطی اصول رقابت در بازار آزاد را نادیده بگیرند تا بتوانند خوشبختی بیشتری برای همه فراهم آورند، می‌توانند مدلی جهانی برای حقوق بشر باشند. حتی دولت‌های توسعه‌ای که با برنامه‌ریزی‌های متمرکز و در پناه نظام‌های تک حزبی اقتدارگرا سعی در توسعه اقتصادی کشورهای خویش داشته و می‌خواهند فقر و نابرابری را به حداقل برسانند، باید به‌عنوان ملی همگانی و جهانی مورد شناسایی قرار گیرند. اصلی‌ترین دلیل این مدعا نیز این است که این دولت‌ها (دیکتاتوری‌های مصلحانه) با نادیده انگاشتن حقوق فردی مدنی سیاسی افراد، در واقع حقوق بنیادین آنها و از همه مهم‌تر حق حیات اقتصادی و نیازهای معیشتی مردم خود را تأمین می‌نمایند. علاوه بر این، کسانی که این دیدگاه را مطرح می‌سازند معتقدند که خوشبختی یک جامعه یک هدف اصلی حقوق بشر است. برای دست یابی به این هدف ممکن است در شرایطی منافع برخی افراد به نفع مصالح جمعی جامعه نادیده گرفته شود. از همین روی نظریه اصالت سود باید به‌عنوان فرمول عام و همگانی برای تعریف و حفاظت از حقوق بشر مورد توجه قرار گیرد. با توسعه و گسترش نظریه اصالت سود به حیطه‌ای جهانی متفکران نظریه‌های جهان وطنی مثل دیوید سینگر معتقدند که اصل فایده برای کمک به مردم محروم جهان باید پایه اصلی جهانشمولی گفتمان حقوق بشر باشد و نه جریان اصلی حقوق بشر که اساساً با نیازهای واقعی مردم محروم ارتباط و آشنایی ندارد. (سینگر ۲۰۱۶، ۲۰۱۰).

نظریه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی فرضیات جریان اصلی گفتمان همگانی حقوق بشر را به شکل‌های مختلف به چالش می‌کشند. اصلی‌ترین این شیوه‌ها مرتبط است با تکثرگرایی فرهنگی که استدلال می‌کند که جهان دربرگیرنده فرهنگ‌ها و تنوع دیدگاه‌ها و نیز جهان‌بینی‌هاست. لذا رفتارها باید براساس این‌گونه آرا و باورهای فرهنگی مورد قضاوت قرار گیرد. بنابراین حقوق بشر وظیفه حفظ و حراست از این باورها را به‌عهده دارد. نتیجه‌ای که از این دیدگاه حاصل می‌شود این است که وظیفه گفتمان حقوق بشر خدمت به منافع برابر همه مردم در همه زمینه‌های فرهنگی و هویتی را باید به‌عهده گیرد. ولی در پاره‌ای از موارد نقد نسبی‌گرایی شکل قوی‌تری نیز به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال گفته می‌شود که گفتمان همگانی حقوق بشر به‌دلیل نادیده انگاشتن هرگونه دیدگاه استعلائی و یا اندیشه‌های فرا-فرهنگی نمی‌تواند گفتمانی جهانشمول و همگانی تلقی شود. این نقد به‌طور جدی مورد توجه متفکران کشورهای غیرغربی قرار گرفته است. به نظر اینان هیچ گفتمانی نمی‌تواند برای تحمیل دیدگاه خود درباره مفهوم بشر بر دیگران فرهنگ آنان را نادیده انگاشته و در پناه گفتمان حقوق بشر در صدد سلطه فکری و فرهنگی برای آنان داشته باشد.

گفتمان فرا-ساختاری<sup>۴</sup> نقد جدی‌تری را متوجه گفتمان یونیورسال حقوق بشر ساخته و اساساً این بحث را مطرح می‌سازد که خود گفتمان معرفت‌فرهنگ اروپایی است.<sup>۵</sup> بنابراین گفتمانی است محلی و دربرگیرنده علائق خاص اروپای مدرن که با استعمار و تجاوزات سازمان یافته علیه حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی ملل دیگر و حق تعیین سرنوشت آنان، آمیخته است. علاوه بر این، آنگونه که به زودی توضیح داده خواهد شد، گفتمان حقوق بشری که از سوی غرب معرفی می‌شود سعی دارد نیمه تاریک تاریخ یعنی حکایت زجر کشیدگان، زنان محروم از حقوق خود، کودکان کارگر، به حاشیه رانده‌ها و همه آنان را که قربانی توسعه غرب هستند را نادیده انگارد. بنابراین باید به درون گفتمان نظری عمیق‌تر انداخت تا این حقیقت را برملا ساخت که گفتمان هویت اروپایی از همان آغاز شکل‌گیری و تکامل خویش، در متن و مرکز خود نوعی دوگانگی هویتی تبعیض‌گونه را به وجود آورد. در این نظریه دوگانه‌گرا، غیراروپایی به لحاظ فرهنگی و هویتی پست‌تر نسبت به هویت اروپایی تلقی می‌شود. در حالی که چهره اروپایی در عقلانیت، متمدن، قائم به ذات بودن و توانایی برای اداره جامعه خویش و دیگران ترسیم می‌شود. در حالی که غیراروپایی در نقطه مقابل این خصیصه‌های اروپایی قرار می‌گیرد. لذا غیراروپایی باید تحت هدایت خردگرایی مدرن اروپایی قرار گیرد. این نگاه برتری طلبانه که با نوعی توجیهات اخلاقیات برگرفته از متن فرهنگ اروپایی همراه شد، اروپا را ملزم می‌ساخت تا در جهت متمدن ساختن دیگران در امور آنان مداخله کند. ولی ماهیت این نوع اخلاقی‌گری چیزی بجز استعمار و توسعه‌طلبی را نشان نمی‌دهد.

این‌گونه چالش‌ها طرح این نظریه را تشویق می‌کند که نه فقط گفتمان همگانی حقوق بشر، بلکه اندیشه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی نیز نمی‌توانند چشم‌انداز روشنی را پیرامون حقوق بشر به طور عام توضیح دهند. ولی می‌توان نقاط قوت و ضعف هر دو دیدگاه را مورد مطالعه قرار داد تا دریافت که چگونه می‌توان نوعی هم‌پرسی میان دو دیدگاه ایجاد کرده و از آن به شیوه‌ای مناسب برای پیشبرد و اجرای موثر حقوق بشر استفاده کرد. شاید بهترین نمونه این هم‌پرسی را بتوان در نظریه‌های لیبرال معطوف به اصالت اجتماع و یا لیبرالیسم اجتماعی ملاحظه کرد که به رابطه‌ای متقابلاً تأییدکننده و پیش‌برنده توسط دو گروه رقیب در خصوص حقوق بشر ابرام دارند. افزون بر این در باز تعریف مفهوم جهانشمولی حقوق بشر، پیروان نسل دوم مکتب فرانکفورت و یا باورمندان به فلسفه چارلز تیلور، با تفسیر مفهوم بشر در متن اجتماعی آن، اذعان می‌دارند که هر نوع تمایلی به تغییر باید سمت‌وسوی جهانشمول برای تکمیل ساختن پروژه ناتمام مدرن بودن تلقی شود. در این دیدگاه مفاهیم بشر و حقوق بخشی از فرایند مدرن شدن است، هرچند که از متن و ریشه‌های اروپایی آن فاصله داشته باشد.

با قدری کنکاش عمیق‌تر در این نظرگاه، تلاش دولت‌های آسیای جنوب شرقی برای تأمین حقوق اقتصادی مردم و حق تعیین سرنوشت پروژه‌ای حقوق بشری باید به حساب آید، هرچند که در اجرای این پروژه ممکن است حقوق فردی سیاسی و مدنی نادیده انگاشته شود. لذا همگانی بودن حقوق بشر در نگاه آسیایی منوط به پیروی از

<sup>4</sup> Post-structuralism

<sup>5</sup> برای توضیح بیشتر به فصل سوم کتاب حقوق بشر مراجعه نمایید

گفتمان حقوق بشر اروپایی نیست. بلکه همگانی بودن آن از درون نیازهای عینی کشورهای منطقه و نیاز مردم به تامین اقتصادی سرچشمه می‌گیرد و نه از متابعت از الگوی اروپایی آن که بر حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی اصرار دارد. بر اساس این نظر، اگر گفتمان حقوق بشر توانسته است به رنج و آلام مردم اروپایی در قرون جدید گفتمان پایان بخشد و از این جهت بعدی رهایی‌بخش و به‌واسطه آن همگانی به خود گیرد، تلاش دولت‌های آسیایی برای رهایی مردم خویش از تنگناهای اقتصادی و غلبه بر فقر نوعی جهانشمولی ارزش‌های آسیایی است که با فرهنگ اصالت جامعه آنها نیز مطابقت دارد. بنابراین همگانی بودن در گفتمان حقوق بشر به معنی مشمول همه مردم بدون هر نوع تبعیض و جداسازی می‌باشد. از نقطه نظر ارزش‌های آسیایی گفتمان حقوق بشر اروپایی این ماموریت رهایی‌بخشی را نتوانسته است به‌عهده گیرد چرا که بشر را در متن فرهنگ فردگرایانه بریده از متن تاریخی و هویتی آن توضیح می‌دهد. به همین سبب گفتمان حقوق بشر فردگرایانه عام و همگانی نیست بلکه محلی و منطقه‌ای است. با این استدلال گفتمان حقوق بشر آسیایی نیز مطابق با نیازها و بازمینی مفهوم انسان در متن فرهنگ به‌عنوان مثال بودایی است. پس نمی‌توان آن را جالشی علیه حقوق بشر پنداشت. بلکه برعکس گفتمان حقوق بشر آسیایی برای منطقه بعدی همگانی دارد چرا که دربرگیرنده نیازهای بنیادین و حیاتی مردم منطقه است.

## ۲. نسبی‌گرایی چیست؟

نسبی‌گرایی به‌طور عام به نظریه‌هایی اطلاق می‌شود که به‌موجب آن برخی از عناصر، تجربه‌ها و یا ابعاد رفتار فرهنگی با پاره‌ای از جنبه‌ها و یا ابعاد دیگر وابستگی دارند. به همین دلیل، هر نوع قضاوتی درباره حقیقت داشتن و یا کاذب بودن اعتقادات، حق و باطل شمردن رفتارها و هر نوع معیار و استدلالی پیرامون رفتارهای اجتماعی، به باورهای اجتماعی و فرهنگی مردم در شرایطی که در آن هویت خود را تعریف می‌کنند، وابسته می‌باشد. علت این امر هم این است که این نوع قضاوت‌ها محصول باورها و اعتقادات مردمی است که با آن خود را تعریف کرده و به نمایش می‌گذارند. اگر بخواهیم به‌طور دقیق‌تر توضیح دهیم، نسبی‌گرایی نظریه‌هایی را دربرمی‌گیرد که به‌موجب آن ویژگی قضاوت‌ها مانند توجه به زیبایی و زیبایی‌پسندی، منش‌های اخلاقی و هر آنچه که موجب موضع‌گیری انسان نسبت به دیگران می‌شود، و از همه مهم‌تر حیات اجتماعی فرد را توضیح داده و یا حتی توجیه می‌کند و به لحاظ معرفت‌شناسی به شرایط فرهنگی و نظام‌های اعتقادی مردم و به‌طور طبیعی به نگرش آنان به خویش و جهان پیرامونی خود، وابسته می‌باشد. به‌موجب مثل معروف "اگر در دیده مجنون نشینی- به غیر از خوبی لیلی نبینی"، قضاوت دو پایه دارد. اول نگاه معرفت‌شناسانه قضاوت‌کننده و دوم فضای هویتی و فرهنگی که باور زیبایی‌شناسانه آن فرد را شکل بخشیده است. در واقع ادراک زیبایی‌آنگونه که از سوی ستایش‌گر زیبایی بیان می‌شود متأثر از ویژگی‌های شخصیتی او و نیز محیطی است که ادراک او را تعیین می‌کند. گو اینکه در همان فضای فرهنگی هویتی دیگران با ویژگی‌های خاص خود، ممکن است زیبایی را به گونه‌ای متفاوت

درک کرده و تاثیر خود از آن را بیان نمود. به همین مناسبت رابطه هم‌پرسه میان ویژگی فردی و مختصات هویتی است که نوع قضاوت را شکل می‌بخشد. پس زیبایی قائم به ذات نیست بلکه ویژگی خود را به نگاه خاص و قضاوت ستایش‌گر می‌گیرد. حال اگر این نگاه خاص از حالت خود-انگاشتی<sup>۶</sup> فراتر رفته و به موضعی جمعی و برون-آختی (دارای وجود خارجی)<sup>۷</sup> تبدیل شود، قابلیت تبدیل به گفتمانی همگانی را به خود می‌گیرد. به سخن دیگر، عبور از خاص‌گرایی به سوی عام‌گرایی مبتنی بر اجماع و هم‌پرسگی، زیبایی و قضاوت راجع به آن را به باوری همگانی تبدیل می‌نماید. به‌طور طبیعی این فراگشت محصول هویت تاریخی مشترک و ویژه‌گی‌هایی است که گروهی از مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد. ولی این همگانی و عام بودن هنوز ماهیتی قومی و فرهنگی دارد.

مثال دیگری می‌تواند موضوع نسبی‌گرایی را بهتر روشن نماید. ارتگا، که پیش‌تر به‌طور مختصر اندیشه‌های او توضیح داده شد، هرچند ضرورتاً قائل به گفتمان عام و همگانی مفهوم انسان می‌باشد، ولی به گونه‌ای ظریف نگرش نسبی‌گرایی را به شکل ملایم آن مورد تایید قرار داده و در مقابل نظریه‌های مسلط حقوق بشر که همه افراد را از نظر تعریف انسان مشابه هم می‌بندارند، اصرار می‌ورزد که "من خودم هستم و شرایط محیط اجتماعی و فرهنگی خویش". البته منظور او این نیست که حقیقت خویش‌تن انسان به‌طور کامل توسط محیط شکل می‌گیرد. ولی می‌خواهد این نکته را یادآوری نماید که احساس خویش‌تن بودن و سپس هویت اجتماعی یافتن، عمیقاً تحت تاثیر فضای فرهنگی و باورهای اجتماعی است. "هستی من در امتداد کوه‌های گاداراما تا دشت‌های آنتیگولا امتداد یافته است. این واقعیت اجتماعی نیمه دیگر خویش‌تن مرا شکل می‌بخشد. فقط از طریق این هستی تبلور یافته در متن اجتماعی است که من خویش‌تن کامل خود را در می‌یابم". (صفحه ۱۶۹). این شرایط تاریخی به دلیل اینکه من در آن هستیم و از آن مراقبت بعمل می‌آوریم برایمان ابعاد هویتی تعیین‌کننده دارد. از سوی دیگر دنیا مستقل از ما معنی ندارد، بلکه در رابطه با خویش‌تن خویش، و با منافع و اولویت‌های هویتی ما و با تمام افکار و درون‌گرایی ما معنی پیدا می‌کند. از دیگر سو، بدون وجود این شرایط تاریخی و فرهنگی ما نمی‌دانیم چه کسی هستیم، چه باید انجام دهیم. بدون تمامی چیزهای ملموسی که دستاورد بزرگی برایمان بوده‌اند، ما خود را گم می‌کنیم. واقعیت حیات انسان مشتمل بر ابعاد پیچیده‌ای است که از جهان عینی و درونی تاثیر می‌پذیرد، هر دو این عوالم به یکدیگر نیاز دارند. هر دو به شدت بر هم تاثیر می‌گذارند و هر دو در یکدیگر جمع شده‌اند. این در هم پیچیدگی ما را از دیگرانی که در شرایط‌های تاریخی هویتی خویش تعریف می‌شوند، متمایز می‌سازد. هر ملتی خودش است و شرایط تاریخی فرهنگی خویش.

پس جهان و باورهای موجود در آن، اعتقادات و هنجارها، آیین‌های رفتاری و نگرش‌ها و واقعیاتی مستقل نیستند. ما نمی‌توانیم روش واقع‌بینانه سنتی که می‌گوید جهان خارج برای خودش وجودی مستقل دارد را بپذیریم. محیط پیرامونی فقط طبیعت و یا حیطه کیهانی نیست که ذاتی مستقل داشته باشد. شرایط محیطی ما آن چیزی است

<sup>6</sup> Subjective

<sup>7</sup> Objective

که ما آن را ادراک می‌کنیم. جهان ما، باور ما به این جهان و جایگاه ما در آن، چیزی است که به‌طور مستقیم آن را تجربه می‌کنیم. این فهم هستی‌شناسانه از خویش ارتگا را به این فلسفه پیوند می‌دهد که به‌موجب آن هویت خود را در قالب فرهنگ تاریخی اسپانیا جستجو کند، هویتی که کاملاً متفاوت از دیگران می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان همه انسان‌ها را مشابه همدیگر قلمداد کرده و قضاوتی یکسان برای رفتار آنها و برپایه معیارهای داخلی و باورهای متنی خودمان قائل شویم. در همین ارتباط اورنگا به ما می‌آموزد که اگر شرایط حیات اجتماعی و فرهنگی و باورهای خویش را که به ما ویژگی خاص خود را داده و از دیگران متمایز می‌سازد نادیده انگاریم، در واقع ماهیت خویش به‌عنوان یک هویت انسانی را مخدوش کرده‌ایم. مفهوم انسان در هویت تاریخی و فرهنگی شکل می‌گیرد. این دو از یکدیگر غیرقابل تفکیک هستند. پس هیچ نظریه جهانشمولی که توسط دیگران تعریف شده است نمی‌تواند ملل و گروه‌های هویتی دیگر به‌طور قطعی قابل باور و انقیاد باشد.

این جستارهای متن‌گرایانه و تاریخی هویتی می‌آموزد که با تفکرات ما، باورها، کردارها، بینش‌ها و قضاوت‌های ما در طول زمان و تحولات تاریخی جوامع شکل گرفته است. در واقع همه متاثر از روابط میان گروهی افراد و تعامل با نهادهای اجتماعی، هنجارها و جهان‌بینی‌هاست. جوامع مختلف هر کدام فرهنگ، نظریه‌ها و فلسفه‌های حیات خویش را به‌وجود آورده‌اند، به همین سبب به اشکال و گونه‌های مختلف رفتار می‌کنند. جوامع و فرهنگ‌های مختلف قواعد و قوانین و رسوم متفاوتی را مبنای رفتار اندیشه‌ها یا اخلاقی خود قرار می‌دهند. توسعه ارتباطات در جهان کنونی این فرصت را برای مردم به‌وجود آورده است که از این تفاوت‌ها کاملاً آگاه باشند و تاثیر این گونه‌گونی را هنگامی که بر نظریه‌های هستی‌شناسانه و یا اجتماعی تکیه می‌کند، بر قلمرو قضاوت اخلاقی دریابند. در نتیجه آزادی اعتقاد و انتخاب بشر و مسئولیت‌های او را در حوزه تصمیم‌گیری فرد انسان در قلمرو حیات فرهنگی و اجتماعی او قرار دهند. متنی بودن فلسفه حیات این باور را بیشتر قرین به صحت می‌سازد که هیچ قضاوت و قانونی قبل از حیات انسانی قابل مفهوم نیست. با هستن است که حقوق و قانون تعیین می‌شود و با هستن انسانی است که تغییر می‌یابد. اگر هستن مبتنی بر شرایط تاریخی است، حقوق و قانون و قضاوت اخلاقی نیز در درون همان شرایط تاریخی مفهوم می‌یابد و نه بر اساس اعتقاد به اصول مطلق و کلی و معیارهای عامی و همگانی برای قضاوت درباره رفتار انسان.

با این وصف، علی‌رغم منطقی به‌نظر رسیدن این باورهای نسبی‌گرایانه، این خطر جدی وجود دارد که نسبی‌گرایی مایه توجیه رفتارهای غیرانسانی در برخی از جوامع شود. اعتقاد به نابرابری‌های اجتماعی براساس تمایزات جنسیتی، دستگیری‌های خودسرانه تحت پوشش توجیهات اعتقادی و سیاسی، شکنجه انسان‌های بی‌گناهی که برای تعریف حیات انسانی خویش تلاش می‌کنند، شستشوی مغزها از طریق ابزارهای فرهنگی، سلطه بر افکار و باورهای مردم، همه و همه زمینه تمامیت‌خواهی و استبداد مسلکی را فراهم کرده است. از دیگر سوی برخی از همان نظریه‌های نسبی‌گرایی به برتری‌طلبی قومی و در نتیجه سیاست‌های تجاوزگرایانه به حقوق دیگران منجر شده است. به‌عبارت بهتر، نسبی‌گرایی توجیه خوبی برای استبداد هم در حیطه داخلی برای

سرکوب مردم و هم در حیطه خارجی برای خاموش کردن صداهای آزادی‌خواهانه ملل محروم منجر شده است. لذا مناسب است مفهوم نسبی‌گرایی به دقت مورد موشکافی قرار گیرد تا چشم‌انداز روشن‌تری از این مفهوم در رابطه با حقوق بنیادین انسان‌ها هم در افق حیات داخلی و هم در سیاست خارجی و رفتار بین‌المللی ترسیم گردد.

نتیجه‌ای که به‌طور ساده از این توضیحات می‌توان گرفت را می‌توان در نمودار زیر خلاصه کرد:



باید در نظر داشت که نسبی‌گرایی یک نظریه واحد نیست بلکه در برگرفته مجموعه‌ای از نظریات که در حیطه‌های مختلفی مانند متافیزیک (گاهی به آن نسبی‌گرایی شهودی هم گفته می‌شود)، معرفت‌شناسی، اصول اخلاقی و زیبایی‌شناسی، انسان‌شناسی (یا روش‌شناسی)، با اشکال مختلف چهره آن تعریف می‌شود. بنابراین استاندارد واحدی وجود ندارد که به‌واسطه آن بتوان حقایق نسبی را توضیح داد، مگر اینکه تعریف را به ساده‌ترین شکل ممکن خلاصه کرده و بگوییم حقیقت با شرایط و محیط ملازمه دارد، مشروط بر اینکه این ملازمه با اصل عدم اذیت و آزار برای دیگران منافات نداشته باشد. باید همچنان در نظر داشت که هرکدام از این انواع نسبی‌گرایی زیر شاخه‌هایی را برای توضیح نظریات خود به‌وجود آورده‌اند. به‌عنوان مثال نسبی‌گرایی اخلاقی ممکن است به دو زیر مجموعه متعارف‌گرایی<sup>۸</sup>، که به‌موجب آن اصول اخلاقی

<sup>8</sup> Conventionalism

وابسته به فرهنگ جوامع دیده می‌شود، و مذهب اصالت ذهن<sup>۹</sup> که اصول اخلاقی را دربرگیرنده انتخاب آزادانه افراد می‌داند، تقسیم شود.

نسبی‌گرایی را می‌توان به شکل زیر نیز تقسیم‌بندی کرد:

۱. نسبی‌گرایی اخلاقی مطلق<sup>۱۰</sup>: در این نگرش حقیقت باورهای مردم در شرایط فرهنگی آنان تبلور می‌یابد. فقط این شرایط هستند که منبع قضاوت اخلاقی می‌باشند. آنچه مهم است این است که برخی از فرهنگ‌ها نسبت به دیگران برتری اخلاقی دارند. بنابراین قضاوت براساس معیارهای فرهنگی و باورهای آن فرهنگ‌های برتر اصالت می‌یابد.

۲. نسبی‌گرایی متعادل<sup>۱۱</sup>: هر فرهنگی معیارها و استانداردهای رفتاری خود را به وجود آورده است. ولی چگونه نمی‌توان با معیارهای خودمان صحت اخلاقی رفتارهای آنان را مورد قضاوت قرار داد (مشروط بر اینکه با اصل انسانیت تناقض نداشته باشد).

۳. هیچ‌انگاری مطلق<sup>۱۲</sup>: حقایق همه برای دست‌یابی به اهدافی ساخته شده‌اند. خانواده‌ها، نهادهای مذهبی و نظام‌های اجتماعی در جهت اهداف خویش قواعد و هنجارهایی را تعریف کرده‌اند که ضرورتاً نمی‌تواند در شرایط حاضر اعتباری قطعی داشته باشد. پس باید آنها را ترک کرد و به سوی ساختار بخشیدن به هنجارها و قواعد متناسب با شرایط خویش بدون اعتنا به دیگران پیش رفت.

۴. هیچ‌انگاری متعادل<sup>۱۳</sup>: ممکن است که معیارهای رفتاری مردم از سوی خود آنها درست باشد، ولی ناظر قادر نیست قطعیت اعتبار و درستی آن قواعد رفتاری را ابرام کند.

۵. سازنده‌گرایی تفسیری<sup>۱۴</sup>: همه حقایق اجتماعی توسط انسان‌ها و برای اهدافی در شرایط زمانی خاص خود ساخته شده‌اند. بنابراین به لحاظ تاریخی حدودی هستند. لذا باید دید توسط چه کسانی و برای دست‌یابی به چه اهدافی ساخته شده‌اند. علاوه بر این آنها را می‌توان واسازی کرده، و سپس برای نیازهای کنونی دوباره آنها را بازسازی کرد. از این زاویه دید، هیچ‌گفتمانی نمی‌تواند برای همه شرایط و همه زمان‌ها به‌طور عام و همگانی قابل اطلاق باشد.

به‌هرحال برای گریز از پیچیدگی‌های موضوع نسبی‌گرایی، که به‌طور مستقیم به مبحث حقوق بشر مربوط نیست، با هدف دست‌یابی به دیدگاه روشنی پیرامون نسبی‌گرایی به‌عنوان چالشی در برابر جریان اصلی گفتمان جهانشمول حقوق بشر، مقوله زیر را توضیح می‌دهیم:

<sup>9</sup> Subjectivism

<sup>10</sup> Absolutist/Arrogant relativism

<sup>11</sup> Modest relativism

<sup>12</sup> Absolute nihilism

<sup>13</sup> Modest/Relative nihilism

<sup>14</sup> Constructivism



۳. نسبی‌گرایی فرهنگی<sup>۱۵</sup>

به زبانی بسیار ساده، نسبی‌گرایی فرهنگی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که قائل به برتری هیچ فرهنگی نسبت به فرهنگ‌های دیگر نیست، و علاوه بر این استدلال می‌کند که نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و هویتی در تدوین حقوق بشر حتی خطرناک نیز می‌باشد. بنابراین مختصات فرهنگی، باورها، اخلاقیات و مبانی رفتار اجتماعی را باید دارای وزن متعادل و اعتباری برابر دانست. در این دیدگاه و به لحاظ فلسفی همه باورهای فرهنگی در شرایط اجتماعی خود معتبر هستند. پس حقیقت امری نسبی است و تفسیر آن باید به محیط فرهنگی که در آن تولید شده و به‌عنوان حقیقت انگاشته می‌شود، وابسته باشد. منظور این است که نسبی‌گرایی فرهنگی، شامل باورهای مذهبی، اخلاقی، روش‌شناختی و نیز اعتقادات اجتماعی و سیاسی، همه و همه کاملاً نسبی هستند، چرا که در متن و مرکز هویت‌های فرهنگی قرار می‌گیرند. از این‌رو نمی‌توان امور اجتماعی، رفتارها، و هستی‌ها را ذاتاً بد و یا خوب دانست. بلکه اعتقادات اخلاقی و رویه‌های فرهنگی و اجتماعی باید در رابطه با متن‌ها و زمینه‌های تاریخی که در آن به‌وجود آمده‌اند، تعریف و تفسیر شوند. گفتمانی که داعیه همگانی بودن داشته و رابطه‌های متنی و تاریخی و نیز ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی، را فراموش کند، در واقع به مسلکی سلطه‌طلبانه، ناعادلانه و در ذات خود غیرمنسجم تبدیل خواهد شد. چنین نقطه نظریاتی برای اولین بار در بیانیه حقوق بشر هیئت مدیره انجمن مردم‌شناسان آمریکا در سال ۱۹۴۷ مطرح شد. این بیانیه نگران این موضوع بود که نادیده انگاشتن تفاوت‌های فرهنگی ممکن است توجیه‌کننده سیاست‌های سلطه‌طلبانه و تثبیت اعتبار نظریه استعماری "ماموریت مرد سفید"<sup>۱۶</sup> باشد (مورفی، ۲۰۱۰ و وینتروپ، ۱۹۷۴). درحقیقت انجمن نگران این موضوع بود که بی‌تفاوتی نسبت به هویت فرهنگی دیگران به این نظریه منجر شود که برخی از فرهنگ‌ها نسبت به دیگران پیشرفته‌تر هستند، و بنابراین باید عهده‌دار هدایت فرهنگی آنها باشد که عقب مانده‌تر هستند باشند. با ورود این‌گونه استدلال‌ها به حیطه مباحث ضد استعماری در آغازین سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، نسبی‌گرایی فرهنگی جای خود را با این گفتمان باز کرد که هر نوع ارزیابی و به‌واسطه آن قضاوت نسبت به رفتارهای دیگرانی که هویتی متفاوت دارند، باید با معیارهای ویژه و مبتنی بر هنجارهای فرهنگی آنان انجام پذیرد. علت این مدعا نیز این است که فهم‌های ما و فرآیندها و شیوه‌هایی که به‌واسطه آنها دانش ما شکل می‌گیرد، همه به لحاظ تاریخی تسهیل شده‌اند. همین نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه ضرورت نسبی‌گرایی اخلاقی، و اجتناب از همگانی‌گرایی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. بنابراین قضاوت‌های اخلاقی و اعتقادات نسبت به دیگر ملت‌ها باید از طریق رابطه‌ای نزدیک با چارچوب فرهنگی آنان و افق معانی که در آن خویش‌نوازی را تعریف کرده‌اند صورت پذیرد.

شایان ذکر است که نسبی‌گرایی مبحثی است که ماهیتی فلسفی و جامعه‌شناسانه دارد. ولی در برداشتهای مختلف به نوعی خلط مباحث فلسفی، جامعه‌شناسانه و

<sup>15</sup> Cultural relativism

<sup>16</sup> The white man's burden

حقوقی منجر می‌شود. به همین دلیل نسبی‌گرایی به شکل‌های مختلف و پیچیده‌ای تفسیر شده و حتی سیاست‌های ضد حقوق بشری تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که نسبی‌گرایی ممکن است توجیه‌گر رفتارهای غیرانسانی مثل قتل‌های ناموسی<sup>۱۷</sup>، ازدواج تحمیلی در سنین کودکی<sup>۱۸</sup>، پدرکشی<sup>۱۹</sup>، سنگسار<sup>۲۰</sup>، و یا شریک کردن همسر با دیگران<sup>۲۱</sup> باشد. حتی ممکن است ابعاد اجتماعی و سیاسی به خود گرفته و به راحتی راه را برای سیاست‌های سرکوبگرانه در نظام‌های استبدادی تمامیت‌خواه هموار کند. منظور این است که اگر به شکل مطلق ادعا شود که هنجارهای فرهنگ منبع اصلی رفتارهاست، و همه آنها توجیه فرهنگی دارد، طبیعتاً باید سرکوب‌گسترده مردم بیگناه در پاره‌ای از کشورهای جهان را با عنوان دفاع از فرهنگ، مذهب، مسلکی و باورهای اجتماعی، حتی اگر کاذب باشند، توجیه کرده و لباس عافیت برتن جنایت‌کاران بپوشاند. در همین حال در تعریف نسبی‌گرایی فرهنگی می‌توان به این اندیشه اذعان داشت که فرهنگ ممکن است یکی از منابع رفتاری باشد، آن هم به شرطی که از در تضاد با آزادی‌های اساسی و حقوق بنیادین مردم در نیاید. یعنی نوعی نسبی‌گرایی ملایم و منطقی را می‌توان به عنوان داعیه‌ای منطقی<sup>۲۲</sup> (آنگونه که در مواد هیجده و نوزده اعلامیه جهانی حقوق بشر توضیح داده شده است) را در مباحث حقوق بشری برای طرح ویژگی‌های هویت و فرهنگی بکار برد. شاید ساده‌ترین مثال این نوع از نسبی‌گرایی را در شکل احترام به آزادی انتخاب مذهب، عقیده فردی، نحوه تعیین مدل توسعه و حق تعیین سرنوشت جستجو کرد. "هر شخصی حق دارد آزادانه در زندگی فرهنگی اجتماع خویش همکاری کند، از گونه‌های مختلف هنرها برخوردار گردد و در پیشرفت علمی سهیم گشته و از منافع آن بهره‌مند شود" (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۷). شکل ملایم نسبی‌گرایی بر اعتقادات مشترک نیز صحنه می‌گذارد. مثلاً علی‌رغم تمایزات و باورهای فرهنگی، همه مردم باور دارند که دروغ گفتن بد است. کشتن یک انسان بیگناه از روی قصد و نیت هیچ توجیهی نمی‌تواند داشته باشد. یا اینکه ما وظیفه داریم به نیازمندان کمک کنیم و این وظیفه به تکامل اخلاقی ما می‌انجامد. این مدل متعادل که به حقوق انسان‌ها احترام گذاشته ولی بر روی تفاوت‌های فرهنگی نیز چشم فرو نمی‌بندد، نوعی نسبی‌گرایی توضیحی است که در درون دیدگاه‌های خود معترف به حقیقت حفاظت از حقوق انسان‌ها نیز می‌باشد.

به همین دلیل باید به فهم‌های نادرستی که در باره نسبی‌گرایی فرهنگی شکل می‌گیرد، دقت کافی باشیم. به طور اعم و به عنوان اصلی غیرقابل خدشه، نسبی‌گرایی فقط بر مبنای اصل عدم آسیب و آزار برای دیگران قابل توضیح است. در واقع اقبال جهانی نسبت به نسبی‌گرایی فرهنگی و بازتاب مهم آن یعنی نسبی‌گرایی اخلاقی نیز فقط به این اصل منوط و وابسته می‌باشد. یعنی نمی‌توان از آزادی‌های مرتبط با شعائر و باورهای فرهنگی استفاده برد و با تکیه بر آن برای دیگران مزاحمت ایجاد کرد. حتی اصل "قانون

17 Honor killing

18 Arranged marriage

19 Parricide

20 Stoning

21 Wife sharing and swinging

22 Reasonable statement

جهت را تعیین می‌کند<sup>۲۳</sup>، نیز نمی‌تواند اصل ممنوعیت اذیت و آزار برای دیگران را نادیده انگارد. از همین روی استوارت میل می‌گوید که چه بسا قانون و هنجارها در استبداد اکثریت<sup>۲۴</sup> متبلور باشند (میل، ۱۸۶۹). بزرگترین مشکل در این گونه استبداد که در قالب‌های فرهنگی و اجتماعی توجیه شده و اعمال می‌شود، این است که مردم سرکوب شده دست‌های پنهان استبداد را نمی‌بینند، لذا آزادی انتخاب خود را به آسانی و با رضایت خویش به استبداد تسلیم می‌نمایند. هنگامی که استبداد در پشت نقاب فرهنگ و مذهب و با شیوه‌های ناپیدا، طرح‌های سرکوب‌گرایانه خود را به اجرا می‌گذارد، این شیوه‌های رفتاری را نمی‌توان زیر عنوان نسبی‌گرایی فرهنگی توجیه کرده و مورد قبول قرار داد، حتی اگر مردم به آن رضایت داده باشند. این رضایت چه بسا متأثر از باورهای کاذب است که به استبداد اکثریت منجر شده است. به همین دلیل استوارت میل برخلاف متفکران لیبرال پیشین عصر خود توصیه می‌کند که به جای تکیه بر موضوع آزادی اراده<sup>۲۵</sup> برای قضاوت پیرامون رفتارهای افراد، به آزادی‌های مدنی<sup>۲۶</sup> توجه داشته باشیم. توجه به آزادی اراده و توضیح آن ممکن است راه را برای فریب هموار کرده و مردم را در بیراهه قرار دهد تا نتوانند چهره استبداد را دریافته و در مقابله با آن قیام کنند. در این شرایط طبق ضرب‌المثل "حرکت با چراغ خاموش"، قدرت پنهان استبداد بر باورهای فرهنگی و یا مذهبی استوار گشته و مانع از درک صحیح شرایط اجتماعی می‌شود. لذا باید به اینکه آیا فرهنگ راهگشای آزادی‌های اجتماعی است یا نه توجه داشته باشیم. در غیر اینصورت، توضیح و حمایت از آزادی اراده فقط به معنای مجرد آن، ممکن است خود به ابزار سرکوب تبدیل شود.

نسبی‌گرایی فرهنگی ممکن است با گفتمان مرگ خدا نیز ملازمه داشته باشد. درجایی که خدا نیست هر حقیقتی می‌تواند مطلق تلقی شود. به عبارت بهتر، از آغاز عصر روشنگری که عقل انسانی جایگاه خود را به مقام مطلق بودن ساختن جهان‌سازی و سلطه بر آن ارتقا بخشید، و توانست خدای متافیزیکی را از صحنه تعاملات اجتماعی حذف نماید، اصالت‌های رفتاری به تابعی از آزادی انتخاب انسان تبدیل شدند. دقیقاً در این فضا است که اخلاق باور به وجود آمد. بر اساس این اخلاق حقیقت فقط وقتی مفهوم پیدا می‌کند که قابل اثبات علمی باشد. از این‌روی در عصر مدرن، متعارف‌گرایی علمی به معیاری که فضا را برای عرضه باورهای مختلفی که قابلیت اثبات داشته باشند، تبدیل شد. این باورها هرکدام در جایگاه فرهنگی خویش حقیقتی قابل قبول تلقی می‌شوند، ولی مشروط به در نظر داشتن اصل کلی عدم زیان و آسیب برای دیگران. در این معنا نسبی‌گرایی با تنوع فرهنگی و ضرورت احترام و تساهل به آن به‌ویژه در جوامع متکثر تعریف می‌شود. نظر به اینکه در این‌گونه جوامع مفاهیم درست و نادرست جنبه مطلق ندارند و حقایق عینی به حداقل پذیرش عام خود رسیده‌اند، قانونگذاری نیز با پیچیدگی‌هایی مواجه شده است. افزون بر این همان نسبی‌گرایی اعتبار حقایق اجتماعی و هنجارها باعث شده است تا صنعت سرگرمی بتواند افکار عمومی را بیشتر به سوی

<sup>23</sup> nisi prius principle

<sup>24</sup> The tyranny of majority

<sup>25</sup> Liberty of the Will

<sup>26</sup> Civil or Social Liberty

بی‌اعتباری حقایق مطلق بکشاند. فرهنگ حقوق فردی و اعتبار بخشیدن به انتخاب فرد نیز بر نسبی‌گرایی اخلاقی بیشتر دامن زده است. چه بسا مواردی که در همین چند سال اخیر بخشی از ارزش‌های اجتماعی تلقی می‌شدند، ولی امروزه با چالش‌های نظریه‌ای جدید مواجه شده‌اند. حتی پاره‌ای از حقوق که در اعلامیه جهانی به‌عنوان حقوق قطعی و غیرقابل انکار تلقی می‌شدند، عملاً با تفاسیری مواجه‌اند که ممکن است با روح اصلی آن تفاوت‌ها داشته باشد. بنابراین نسبی‌گرایی فرهنگی ضرورتاً راهنمای مناسبی برای تصدیق و احترام به تکثرگرایی نبوده و بلکه منازعه‌انگیز می‌باشد. به همین دلیل باید به ابعاد توضیحی و تجویزی (یا هنجاری) این نوع نسبی‌گرایی دقت بیشتری داشت.

به لحاظ توضیحی، نسبی‌گرایی فرهنگی تصدیق تفاوت‌ها در قضاوت‌های اخلاقی را با تجربه پیوند داده و اذعان می‌کند که انسان به مرور زمان با بسیاری از حقایقی که آنها را مطلق فرض می‌کرده است فاصله گرفته و آنها را کنار می‌گذارد. حوزه انسان‌شناسی به این تفکر وسعت بیشتر داده است چرا که براین فرضیه اعتبار می‌بخشد که اخلاق عینی در شرایط تنوع فرهنگی و گونه‌گونی نگرش‌ها به خویش‌تن خویش و جهان، اعتبار حقایق مطلق را نمی‌توان به آسانی احراز نمود (بکویت و کوکل، ۱۹۹۸). پس این مشاهده و تجربه است که جای نسبی‌گرایی را در میان آرای اخلاقی باز می‌کند و نه باورها و واقعیات عینی که تفاوت را شکل می‌بخشند. ولی مشکل این است که هرگاه به بعد باور پیردازیم، درمی‌یابیم که قضاوت‌ها در باره رفتارها و با باورهای یکدیگر تفاوت‌های زیادی دارد. به‌عنوان مثال در جوامع شرقی شامل ایران، خانواده‌ها حساسیت بالایی نسبت به والدین خود داشته و در هنگام سالمندی و از کارافتادگی مراقبت از آنها را به‌عهده می‌گیرند. این درحالی است که در جوامع غربی خانواده‌ها ترجیح می‌دهند که والدین خود را در خانه‌های سالمندان قرار دهند، امری که توسط خود سالمندان نیز پسندیده است.

هرکدام از این دو گروه با مشاهده رفتار گروه دیگر ممکن است اقدامات آنان را مذموم و قابل سرزنش بدانند. دراین مثال، مشاهده‌گر سعی نمی‌کند دلیل رفتارهای متفاوت را فهمیده و درک کند. بلکه به سادگی به این نظر بسنده می‌کند که آنها باورهای فرهنگی خود را که با دیدگاه‌های ما متفاوت است دنبال می‌کنند. به همین سبب اقدامات آنها از نظر گروه دیگر غیرمنطقی و مذموم است. نسبی‌گرایان فرهنگی می‌گویند که رفتار دیگران را نمی‌توان با معیارهای خود مورد قضاوت قرار داد چرا که هر کدام از گروه‌ها بر اساس معیارهای فرهنگی خویش رفتارها را تنظیم می‌کنند. مثال‌های دیگری که مایه تنازع می‌باشد را نیز برای روشن شدن بحث مطرح ساخت. مرگ آسان<sup>۲۷</sup> و خودکشی با کمک پزشک<sup>۲۸</sup> در شرایط بیماری‌های غیرقابل علاج امروزه در برخی از کشورهای اروپایی و بخشهایی از ایالات متحده آمریکا از حمایت‌های گسترده‌ای برخوردار شده است. در حالیکه در دیگر جوامع این‌گونه موارد ممکن است قابل نکوهش باشد (کائو، ۲۰۱۱).

<sup>27</sup> Passive euthanasia

<sup>28</sup> Physician-assisted suicide

به منظور عبور از این پیچیدگی‌ها و آثار آن برای قضاوت درباره دیگران، متفکرانی نظیر چارلز تیلور سعی کرده‌اند از ساده‌انگاری تقابل میان همگانی بودن مطلق و نسبی‌گرایی بی‌قید و شرط عبور کرده و نگرشی متعادل برای این موضوع پیدا کنند. تیلور درجه متعادلی از نسبی‌گرایی را برای تحقق زندگی لازم دانسته ولی شکل مطلق نسبی‌گرایی را که اغلب به‌عنوان برتری‌گرایی قومی- ملی جلوه می‌کند را انکار کرده و بلای واقعی دوران معاصر می‌داند. در مقاله سیاست‌های شناسایی می‌گوید که تفاوت‌های فرهنگی ضرورت به رسمیت شناختن هویت منحصر به افراد و یا گروه‌ها را اجتناب‌ناپذیر ساخته است. موضوع اصلی دقیقاً این است که این تمایزات نادیده گرفته شده، و یا به سوی همسانی با هویت‌های غالب و یا اکثریت سوق داده شده‌اند (تیلور، ۱۹۹۲، صفحه ۳۸). به همین سبب است که انکار نسبی‌گرایی معتدل راه را برای ارزیابی رفتارها و قضاوت‌های اخلاقی به نفع نگرش‌های غیرفرهنگی باز کرده است. این نگرش‌های یک طرفانه قادر به تصدیق و تایید اصل برابری نیست. بنابراین در حالی که الگوی اعلامیه جهانی داعیه همگانی و عام بودن دارد، مواد اصلی اعلامیه جهانی حقوق بشر را نادیده می‌انگارد. اعلامیه در ماده ۲۷ به صراحت ضرورت شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی را تصدیق کرده است:

۱- هر فردی حق دارد آزادانه در زندگی فرهنگی اجتماع خویش همکاری کند، از گونه‌های مختلف هنرها برخوردار گردد و در پیشرفت علمی سهمیم گشته و از منافع آن بهره‌مند شود.

۲- هر فرد انسانی به‌عنوان آفرینش‌گر، حق حفاظت از منافع مادی و معنوی حاصل از تولیدات علمی، ادبی یا هنری خویش را داراست.

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) و نیز میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) به صراحت حقوق ملت‌ها برای برخورداری از تمایزات خویش را مورد اذعان قرار داده‌اند. در ماده یک هر دوی این میثاق‌ها چنین شناسایی و تایید شده است: "همه ملت‌ها حق خود مختاری دارند و به‌واسطه این حق وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و توسعه خود را آزادانه تعیین می‌نمایند".

برای احترام به تفاوت‌های فرهنگی، و به‌واسطه آن شناسایی ارزش‌های اخلاقی دیگران، ضروری است که افق معنایی خویش را وسیعتر ساخته، و خود را برای قضاوت‌های مبتنی بر واقع بینی آماده سازیم. باید این فرضیه را بپذیریم که ضوابط و معیارهای ما برای ارزش‌گذاری به رفتار و باورهای دیگران ممکن است بر مبنای تعصب نسبت به دیدگاه‌های خودمان شکل گرفته باشد. در این حالت ما خود را در محدوده تنگ و یک‌طرفانه افق معنایی خویش محصور کرده به گونه‌ای که قادر به دریافت اهمیت یادگیری از دیگران نیستیم. لذا خیلی مهم است که استانداردهای اخلاقی خود را از طریق ارتباط بخشیدن میان افق معنایی خویش با دیگران دگرگون ساخته و به سوی نوعی گفتمان ارتباطی دست یابیم که اجازه فهم و شناسایی تفاوت‌ها را بدهد. ما باید تایید کنیم که جوامعی که ارزش‌های فرهنگی خود را به نوعی شایسته تعریف و تثبیت کرده‌اند، به همان میزان قابل احترام هستند که ما از آنها انتظار احترام و شناسایی داریم. این دقیقاً همان حق جهانشمولی است که در سطور پیشین با توجه به اعلامیه

جهانی حقوق بشر، توضیح داده شد. به عبارت بهتر باید تصدیق کنیم که هر فرهنگی در افق معنایی خویش ضرورتاً شایسته احترام و در ارتباط با چارچوب ارزش‌های فرهنگی ما نیازمند شناسایی است. این شناسایی به ما یاری می‌بخشد تا از اشتیاق برای تعریف چارچوب مطلق ارزش‌های فرهنگی به سوی نوعی افق فرا-فرهنگی پیش رفته، و در نتیجه نقاط قوت و ضعف نگرش‌های خود و دیگران را کشف نماییم. افزون بر این نسبی‌گرایی متعادل فرهنگی این توان را دارد که ما را در شناسایی داعیه‌های هویتی متفاوت دیگر فرهنگ‌ها، که به چالشی جدی در عصر بیداری ملت‌ها تبدیل شده است، یاری کند.

از اوایل دهه ۱۹۹۰، نظریه ارزش‌های آسیایی که مورد توجه متفکران غربی از جمله تیلور و دانیال بل قرار گرفته است نیز با تأکید بر نوعی نسبی‌گرایی معتدل، چالش‌های هویتی و فرهنگی در مقابل جریان اصلی گفتمان حقوق بشر را مطرح ساخته و استدلال می‌کند که آسیایی‌ها فهم متفاوتی از حیات و فلسفه آن دارند (تیلور ۱۹۹۹، بل ۲۰۰۰ و ۲۰۰۹). به عنوان مثال برای آنان سنگ‌بنای جامعه و ارزش‌های آن بر حیات گروهی، و از همه مهم‌تر خانواده به عنوان هستن انسانی مقدسی، قرار دارد، در حالی که گفتمان حقوق بشر با قراردادن قضاوت‌ها بر حقوق فردگرایانه اهمیت خانواده را نادیده گرفته است. لذا دلیلی وجود ندارد که آسیا با فرهنگ غنی خود دنباله روی جریان اصلی گفتمان حقوق بشر باشد. جریان اصلی حقوق بشر فقط قطعه‌ای از اندیشه‌ها و جهان‌بینی غرب است که بر حقوق از متن بریده فردی متکی است. این حقوق پاسخ‌دهنده نیازهای آسیایی نیست. بنابراین آسیا نسبت به آن حساس بوده و نمی‌تواند آن را در سیاست‌های اجتماعی خود دخیل سازد. لی کون یون نخست وزیر سابق سنگاپور به طور دقیق به تمایزات نگرشی آسیایی به مفهوم حیات اجتماعی را توضیح داده و استدلال می‌کند که آسیا با تعریف انسان از دیدگاه خویش و حقوقی که بر آن مترتب است، گفتمان خود برای حقوق بشر را معرفی می‌کند. برخی از این ویژگی‌ها را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد.

|   |
|---|
| آسیایی‌ها سخت‌کوش، منظم، و صرفه‌جو هستند  |
| علاقه‌های خانوادگی آنان از والدین و فرزندان فراتر رفته و براساس ارزش‌های اصلی آسیایی شکل می‌گیرند |
| تعهد به زندگی نزدیکان مثل عمو، عمه و فرزندان آنها به آسیایی‌ها هویتی خاص می‌بخشد                  |
| آنها ممکن است لذت‌های زودگذر حیات کنونی را برای آینده جوامع خود کنار بگذارند                      |
| احترام به آموزش و یادگیری از آموزگاران ویژگی اصلی ارزش‌های آسیایی است                             |
| آسیایی‌ها اساساً روحیه‌ای کار آفرین دارند   |

وقتی به این ویژگی‌های فرهنگی نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که اصرار بر اعتبار جریان اصلی حقوق بشر به عنوان تنها گفتمان جهانشمول برای حقوق بشر، با نوعی ساده‌انگاری و چه بسا خود-محوری و برتری‌طلبی همراه است. از نظر متفکران نظریه ارزش‌های آسیایی، گفتمان غربی حقوق بشر فقط بر حقوق فردی مدنی و سیاسی استوار است، درحالی که آسیا گفتمان خود را بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار داده، و بر حق تعیین سرنوشت ملت‌ها اصرار می‌ورزد. این دو مقوله حقوق را

نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. اعلامیه حقوق بشر سال ۱۹۹۳ در بند پنجم توضیح می‌دهد که حقوق بشر به‌عنوان یک کل غیرقابل تفکیک، به‌هم پیوسته، و با یکدیگر مرتبط می‌باشند. آسیا به این امر توجه دارد که نگرش فردگرایانه به حقوق بشر ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حقوق بشر را کم اعتبار تلقی می‌کند. در نتیجه فهم‌های نادرستی را ایجاد می‌کند که نه تنها لیبرالیزم غربی را به سوی سرمایه‌داری افسارگسیخته سوق داده، بلکه حیات دیگران را نیز به خطر می‌اندازد.

به هرحال علی‌رغم همه ویژگی‌های مثبت آن، همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، به‌طور مشخص روشن نیست که اگر رفتاری برای دیگران قابل توجیه نیست، چگونه می‌توان به اجماعی هم‌پوش در خصوص رفتارهای مورد قبول دست یافت. چگونه رفتارها و سیاست‌های افراطی مانند نژادپرستانه را تقبیح کرد درحالی که خودمان با انکار احترام به دیگران و عقاید آنها دیدگاه‌های نفرت انگیز را دامن بزینیم. معلوم نیست چگونه می‌توان از یک سو خود را پیشتاز آزادی‌خواهی، عدالت‌جویی و انسان‌گرایی بدانیم، ولی درعین حال در سیاست خارجی خویش اقدام یکجانبه و استثنائگرایی را دنبال نماییم؟ به چه طریق می‌شود داعیه خداشناسی را توجیه کنیم، درحالی که همه تاریخ آلوده به انکار دیگر خدا باوران بوده و هنوز هم هست؟ چگونه باورهای متفاوت خود را ستایش کنیم، ولی دیگران را همواره به دلیل متفاوت بودن سرزنش و تقبیح کنیم؟ نسبی‌گرایی هرگاه به حیطه مطلق‌گرایی درافتد، قادر به توضیح هیچ چشم‌انداز روشنی پیرامون اقدامات عادلانه و ستایش برانگیز نیست. نسبی‌گرایی مطلق با استانداردهای دوگانه حتی قادر به اصلاح خود نیز نمی‌تواند باشد. لذا به درستی می‌توان گفت این‌گونه نسبی‌گرایی در درون نگاه و باورهای خویش دیدگاهی محکوم به شکست است<sup>۲۹</sup>، چرا که هیچ نوع تفاوت و تساهلی را بر نمی‌تابد.

بنابراین دلایل و نارسایی‌های توضیحی و نیز استانداردهای دوگانه‌ای که در ذات خود نهفته دارد، معلوم نیست که آیا نسبی‌گرایی، قضاوت‌کننده را در موضع مالک و اختیار مطلق دیگران قرار می‌دهد، یا اینکه خود و دیگران را به نوع تعهداتی برای ضرورت تساهل و شناسایی تفاوت‌ها بر می‌انگیزد. نسبی‌گرایی مطلق توضیح‌دهنده نگرش اول است، در حالی که نسبی‌گرایی ملایم با تشویق به تعامل با دیگران نویدبخش اصول اخلاقی هم‌پرسی‌گونه‌ای است که می‌تواند بدیلی امیدبخش برای معضلات کنونی جهان باشد.

نسبی‌گرایی با مشکلات و پیچیدگی‌های تجویزی/هنجاری نیز مواجه می‌باشد. این موضوع را از این جهت مطرح می‌سازیم که نسبی‌گرایی فرهنگی در ماهیت خود نوعی نظریه تجویزی است. یک بار دیگر داعیه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی را به یاد آوریم که به‌موجب آن باورها و قضاوت‌های مردم و گروه‌ها را به استانداردهای فرهنگی آنان مرتبط می‌سازد. بنابراین نسبی‌گرایی فرهنگی نوعی نظریه جامعه‌شناسی است که بر مبنای مشاهده و تجربه شکل گرفته است. به‌عنوان مثال وقتی به موضوع افراد مسن و ناتوان در جوامع آمریکای شمالی و یا اروپا نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که آن جوامع

<sup>29</sup> Self-defeating relativism

به اصل فایده‌گرایی<sup>۳۰</sup> به‌عنوان بنیان مفهوم خوشبختی برای اکثریت جامعه اعتقاد دارند. در واقع، آنها اصل فایده‌گرایی را به‌عنوان فرمول قضاوت اخلاقی برای خویش قبول کرده‌اند. ولی در اعمال آن اصل با توجه به متن‌های فرهنگی خود رفتار می‌کنند. همانطوری که گفته شد، در بخش‌هایی از جامعه آمریکایی و یا اروپایی سالخورده‌گان و یا کسانی که درمان آنان امکان‌پذیر نیست، می‌توانند با دستیاری پزشک به حیات خود پایان دهند. در این موارد رضایت فرد و جامعه از یک سوی، و منفعت و خوشبختی گروه مبنای رفتار و قضاوت اخلاقی است، ولی اعمال این اصل اخلاقی به استانداردهای فرهنگی واگذار می‌شود. آنچه که در این موارد اتفاق می‌افتد مختص آن جوامع است. پس نمی‌توان گفت که آن باورها به‌واسطه آن استانداردهای قضاوت اخلاقی همگانی هستند و در همه جوامع باید به‌طور یکسان مورد احترام و عمل قرار گیرند. این‌ها همه ماهیتی خود-انگاشتی و فرهنگی دارند، به این معنا که هرکدام به نوبه خود و به‌طور یکپارچه قضایای اخلاقی را انکار نمی‌کنند، بلکه آن را به شرایط تاریخی و فرهنگی منوط می‌سازند.

به لحاظ هنجاری قضیه وقتی پیچیده می‌شود که بنیاد باورها به شکلی بنیادشکن از یکدیگر متمایز شده و به آثاری متفاوت و چه بسا زیان‌بار برای جامعه منجر می‌شوند. در این شرایط نسبی‌گرایی به افراط‌گرایی کشیده شده و زنگ‌های خطر را برای جامعه به صدا در می‌آورد. فرض کنید جوامعی که در آن اصل "چشم در برابر چشم"<sup>۳۱</sup> مبنای رفتار و عمل می‌باشد و یا خطاهای دیگران مستلزم تنبیهاات بی‌رحمانه تلقی می‌شوند، بدون اینکه به علل و یا دلایل آن‌ها توجه شود، چه آثار زیان‌باری می‌تواند این اعتقادات برای جامعه داشته باشد؛ و جوامعی که در آن مهرورزی و مروت، عشق به هم‌نوع، امکان چشم‌پوشی از خطا و گذشت که عرفان ما سرشار از این ارزش‌های عالی انسانی است، معیار و ملاک عمل و رفتار اجتماعی و قضاوت نسبت به آن است، چه درس‌های مفیدی برای دیگران می‌توانند داشته باشند. در این مورد دوم، آثار عمل به باورها و جهان‌بینی‌ها بی‌تردید انسان‌ساز و مشحون از پیام‌های مهرورزی برای همبستگی‌های عمیق انسانی است. در نظر بگیرید که هرکدام از این دو مثال چه آثار عمیقاً متفاوتی برای توسعه اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه داشته، چگونه چهره یک جامعه را در چشم دیگران تغییر می‌دهد و چگونه مفهومی از قدرت و قابلیت برای تغییر به دیگران نشان می‌دهد. در حالی که بی‌رحمی غیرانسانی "چشم در برابر چشم" و روش‌های مجازات‌های بی‌رحمانه چگونه یک جامعه را در ورطه توحش و عقب‌ماندگی و در نهایت سقوط در همه ابعاد خود می‌کشاند. در این شرایط، قضاوت اخلاقی نمی‌تواند به معیارهای اعتقادی خاصی محدود شده و آن را توجیه کند. نمونه دیگری که می‌تواند مشکلات تجویزی نسبی‌گرایی فرهنگی را برملا سازد، موضوع تفریح سالم برای شادابی روح و روان است. در نظر بگیرید جوامعی که در آن مردم به‌طور طبیعی حق استفاده از کوه و دریا و جنگل را دارند و جوامعی که در آن به اشکال مختلف و به استناد اقوال منسوخ، چنین امکاناتی از مردم سلب می‌شود. حال به آثار این تفاوت‌ها توجه کنیم. مردم آمریکای لاتین به‌ویژه منطقه کارائیب و آمریکای مرکزی، در

<sup>30</sup> The principle of utility for the greatest good for the greatest number

<sup>31</sup> An eye for an eye



عین فقر اقتصادی جزو شادترین مردمان جهان هستند، در حالی که بخش عمده خاورمیانه با نرخ بالای افسردگی همراه است. افزون بر این در نظر بگیرید باورهای مثل محدودیت به حقوق زنان، که شاید زمانی معتبر تلقی می‌شده است، امروزه بی‌اعتباری آن باورها اثبات شده است. موضوع محدودیت‌های خود-تحمیلی به دلیل باورهای مذهبی نمونه دیگری است از مضرات نسبی‌گرایی فرهنگی که در این فصل بیش از این مجال تحلیل آن نیست.

این‌گونه استدلال‌ها به این نظریه منجر شده است که نسبی‌گرایی افراطی در درون خود محکوم به شکست است. همانطور که قبلاً توضیح داده شد، این نوع نسبی‌گرایی افراطی با انکار اجماع هم‌پوش بر هر نوع گفت‌وگو میان جهانشمولی که قصد شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و فراخواندن آنها به سوی هم‌پرسی دارد، در واقع پیش‌فرض‌های خود را می‌فرساید. این ماهیت خود-تخریبی به‌ویژه در نظریه "دام تساهل"<sup>۳۲</sup> بهتر توضیح داده شده است. به‌موجب این نظر، تجویز قضاوت براساس ضابطه‌های فرهنگی باعث می‌شود که ابواب تساهل‌پذیری نسبت به نظریه‌ها و باورهای متفاوت بسته شود (سوینی، ۲۰۱۳). در نتیجه فرهنگ‌ها از در تعارض و چالش نسبت به یکدیگر در می‌آیند. اگر به‌طور قطع اصرار شود که فقط فهم‌های خاصی از حیات و فلسفه آن صحیح است، چگونه می‌توان باب تعامل با دیگران را برقرار کرد؟ در واقع در این مورد با استنتاج قواعد تجویزی از هویت‌های فرهنگی خاصی از نسبی‌گرایی توضیحی (ملایم) به دامان نسبی‌گرایی افراطی سقوط می‌کنیم. اگر بخواهیم بهتر توضیح دهیم، تفاوت میان دو نوع نسبی‌گرایی ملایم و افراطی را می‌توان با برقرار کردن وجه تمایزی میان مشاهده تفاوت‌های فرهنگی که امری مربوط به واقعیت‌هاست و موضوع تساهل که امری مرتبط با قضاوت اخلاقی و وجدانی است توضیح داد. مشاهده تفاوت‌ها امری تجربی است، ولی قضاوت، بر اساس معیارهای انسانی، وجدانی و همچنین گفت‌وگوهای اجماعی، قرار می‌گیرد. در این مورد نمی‌توان صحت رفتار و قضاوت براساس آن را به‌طور مطلق منوط به شرایط فرهنگی و باورها قرار داده و راه‌های تساهل برای یادگیری از یکدیگر جهت پیشبرد اهداف انسانی را نادیده گرفت. از همه مهم‌تر اینکه با بستن ابواب تساهل هویت‌های فرهنگی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

هرگاه به ورطه افراطی فرو افتد، نسبی‌گرایی فرهنگی تجویزی سردرگمی‌های روش‌شناسانه‌ای را نیز در تعاملات اجتماعی و در نهایت در رابطه با موضوع حقوق انسان‌ها، ایجاد می‌کند. اگر باورهای فرهنگی ملاک قضاوت است، و این باورها از شرایط فرهنگی به شرایطی دیگر اشکالی متفاوت به خود گیرد، تجویزهای خاص خود را بر می‌انگیزد. یعنی اینکه هیچ فرهنگی بر دیگری برتری اخلاقی و هنجاری ندارد. در این حالت چند مشکل مهم روش‌شناسانه اتفاق می‌افتد. اول اینکه برابری رفتارهای فرهنگی و به‌واسطه آن تصدیق اخلاقی آن، هر نوع قضاوت درباره روش‌های بی‌رحمانه مثل ختنه زنان<sup>۳۳</sup>، سلسله مراتب نابرابر اجتماعی در نظریات قدیمی‌تر هندو (نظام اجتماعی سلسله مراتبی

<sup>32</sup> Tolerance trap

<sup>33</sup> Female genital mutilation

کاست)<sup>۳۴</sup>، ازدواج اجباری کودکان، آزار جنسی کودکان<sup>۳۵</sup>، چند همسری<sup>۳۶</sup>، حق کشتن همسر و فرزند به دلایل ناموسی، نژادپرستی و سیاست‌های تفکیک مذهبی، شکنجه برای اعتراف‌گیری، کشتار جمعی را تحت لوای فرهنگی توجیه می‌کند. در این شرایط مفاهیم جهانشمول<sup>۳۷</sup> و اعمال روش‌های متناسب با آن برای حمایت از حقوق محرومین که در بالاترین سطوح ارزش‌های اخلاقی قرار دارد، به‌طور کامل ارزش خود را از دست می‌دهد. دومین مشکل اینکه اگر فرهنگ تنها منبع توجیه رفتارهای اجتماعی باشد و از این طریق نتوان قضاوت‌هایی راجع به درستی و یا نادرستی آن از نقطه نظر حقوق انسان‌ها ابراز داشت، پس همه رفتارها موجه است، به این معنی که اساساً مفهوم اخلاق و قضاوت اخلاقی باید از اندیشه بشری پاک شود. بنابراین در جهانی که در آن هیچ قضاوت اخلاقی قابل مفهوم نیست، چگونه حیات اجتماعی می‌تواند تعریف شود؟ این استنتاج مهم‌ترین بعد اندیشه هابس است که می‌گوید در شرایط طبیعی هر عملی که در راستای حفاظت از منافع شخصی باشد، حتی گرفتن جان دیگران، امری به لحاظ اخلاقی مشروع و به لحاظ حقوقی صحیح به حساب می‌آید. در این شرایط طبیعی و در جایی که نظم اجتماعی هنوز شکل نگرفته است، هرکس مجاز است از خود حفاظت به‌عمل آورد (هابس، ۱۶۷۶).

مشکل دیگر این است که نمی‌توان هیچ نظریه تجویزی از تایید برابری رفتارهای متفاوت فرهنگی به دست آورد. منظور این است که اگر تصدیق کنیم که مردم بنابر باورهای فرهنگی خود متفاوت‌اند، نمی‌توان به این نتیجه رسید که حتماً باید متفاوت باشیم برای اینکه موجوداتی اخلاقی باشیم یا اینکه متفاوت بودن اساساً خوب و به لحاظ اخلاقی پسندیده است. در پاره‌ای موارد حتی تکرار در باورهای اخلاقی زیان‌آور است چرا که مانع دستیابی به نظریه‌ای مشترک برای حفاظت از حریم کرامت و حیثیت انسانی می‌شود. نسبی‌گرایی فرهنگی به شکل افراطی آن به هیچ روشی برای اینکه چگونه می‌توان برای زندگی مشترک به اجماع رسید، نمی‌تواند دست یابد. درنهایت، این نوع نسبی‌گرایی نوعی سردرگمی در مورد مفهوم تجویزی بودن به وجود می‌آورد. منظور این است که تجویزی بودن بعدی معنایی دارد، ولی اغلب به شکل یک نظریه اصول اخلاقی مسلط چهره خود را نشان می‌دهد. این در حالی است که این دو از یکدیگر متمایز می‌باشد چرا که نمی‌توان از بعد معنایی نسبی‌گرایی نتیجه‌ای اخلاقی استنتاج کرد. به عبارت بهتر نمی‌توان از نسبی‌گرایی فرهنگی نتیجه نسبی‌گرایی اخلاقی به دست آورد. لذا باید به این پیچیدگی توجه کامل مبذول داشت که نسبی‌گرایی فرهنگی به‌عنوان یک منبع قضاوت ارزشی در ذات خود یک نظریه هنجاری نیست و نمی‌تواند همه نتایج ناشی از رفتارهای فرهنگی مختلف را زیر عنوان نسبی‌گرایی توجیه کند.

<sup>34</sup> Cast system

<sup>35</sup> Pedophilia

<sup>36</sup> Polygamy

<sup>37</sup> Cosmopolitan duties

#### ۴. نسبی‌گرایی اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی نوعی نظریه فرا- اخلاقی<sup>۳۸</sup> است و براین حکم نظارت دارد که مردم قواعد مختلف اخلاقی برای قضاوت پیرامون درستی یا نادرستی اقدامات و عملکردها را در نظر می‌گیرند. این قواعد خود حاصل ارزش‌های مختلفی است که مردم با آن هویت خود را تعریف می‌کنند. این قواعد فقط در درون آن جوامع اعتبار دارند بنابراین نمی‌توانند پایه‌های قضاوت اخلاقی عام به‌وجود آورند. در این مرحله تعریف باید یکبار دیگر توضیح داد که نسبی‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای هنجاری است، در حالیکه نسبی‌گرایی فرهنگی نظریه توضیحی را شکل می‌بخشد. اولی رفتارهای خاصی را تجویز کرده و یا آنها را با توجه به باورهای مردم درست یا نادرست می‌داند. دومی توضیح می‌دهد که چرا مردم به گونه‌ای متفاوت رفتار می‌کنند. هرچند نسبی‌گرایی اخلاقی ریشه‌های بسیار کهن در آثار فلاسفه یونان قدیم به‌ویژه فیثاغورث دارد، در سال‌های اخیر این نظریه مورد توجه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان قرار گرفته است تا بتوانند دلایل و چرایی رفتارهای مردمان مختلف را توضیح دهند. بنابراین نسبی‌گرایی اخلاقی این ادعا را مطرح می‌کند که هیچ قاعده اخلاقی مطلق و عام برای همه وجود ندارد. مثلاً در موضوع استدلال از روی ناآگاهی (سفسطه)<sup>۳۹</sup> گفته می‌شود که قضایای اثبات نشده نمی‌توانند به نتایج اثبات شده برسند. از این‌روی، به‌عنوان مثال، آنهایی که به‌دنبال خداناباوری اثباتی هستند می‌گویند که وجود خدا به لحاظ علمی ثابت نشده است، پس عدم وجود خدا حقیقت است.

در واقع نسبی‌گرایی اخلاقی از طریق رابطه برقرار کردن میان باورهای فرهنگی و قضاوت‌های اخلاقی، همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد، عملاً نمی‌تواند هیچ اصل عام جهانی را به‌عنوان پایه و زیربنای قضاوت اخلاقی برای همه مردم و همه زمانها بپذیرد. رفتار هر جامعه باید بر اساس معیارهای فرهنگی خودش قضاوت شود. اگر این نظریه مورد اعتبار قرار گیرد، نمی‌توان هیچ چارچوب روشن و مشترکی را برای حل موضوعات اخلاقی تعریف کرده و یا از نگاه حقوق بشر هیچ جامعه‌ای را برای نقض آن حقوق سرزنش کرد. باورهای اخلاقی همه مبتنی بر شرایط خاص خود هستند. هر جامعه را باید در چارچوب معیارهای فرهنگی خویش مورد قضاوت قرار داد چرا که قضاوت اخلاقی اساساً نسبی‌گرایانه است. فرضاً یک مسلمان معتقد از خوردن گوشت خوک به دلیل حرام بودن آن امتناع می‌ورزد و آن را عملی در مقابل فرمان خداوند می‌داند. یک باورمند به آیین هندو از خوردن گوشت گاو امتناع می‌ورزد به‌دلیل اینکه گاو در نظریه اعتقادی او بخشی از کل هستی و در نتیجه حیوانی مقدس است. این مثال‌ها نشان‌گر باورهای مختلف مردم در متن‌های فرهنگی خویش است. مثال دیگر که می‌تواند آورد این است که در پاره‌ای از جوامع نابرابری و حتی کتک‌زدن زنان توجیه فرهنگی و یا مذهبی خود را دارد، بنابراین برای آنان امری مرسوم و مقبول است. ولی این پدیده در

<sup>38</sup> Metaethical theory

<sup>39</sup> ad ignorantiam fallacy / *argumentum ad ignorantiam*

جوامع مدرن که در آنها روح آزادی‌خواهی به مشام رسیده است به شدت غیرانسانی و نقض فاحش حقوق بشر زنان تلقی می‌شود.

دو مثال اول بیان‌گر دو تفسیر از نسبی‌گرایی اخلاق است. وقتی از نقطه نظر آداب و قواعد مرتبط با خورد و خوراک با هم مقایسه می‌شوند، قضاوت اخلاقی در مورد رفتارهای آن جوامع بر مبنای باورهای اعتقادی و فرهنگی آنان صورت می‌گیرد. این رفتارها ممکن است به مرور زمان تغییر پیدا کند چرا که باورها نیز قابل تغییر هستند. در عین حال این‌گونه رفتارها ناقض آزادی‌ها و حقوق بنیادین افراد نیست. ولی حتی در همان جوامع سرکوب آزادی‌های زنان ممکن است غیرعادلانه، تحقیرآمیز و غیرانسانی به حساب آید. لذا این نیاز برای آنان احساس می‌شود که باید برای تغییر وضعیت زنان تلاش کرد. در مورد اولی قضاوت بر اساس نسبی‌گرایی اخلاقی ملایم و یا متعادل توجیه پذیر است. مورد دوم بازتاب دهنده نسبی‌گرایی مطلق یا به عبارت دیگر، فرا-اخلاقی است و لذا نمی‌تواند به هیچ عنوان پذیرفتنی باشد. در این مورد دوم مشکل اصلی بر سر امر اخلاقی است که می‌خواهد بایستن خود را به دیگران تحمیل کند. اگر این نوع نسبی‌گرایی پذیرفته شود حتی نمی‌توان از حقوق عمیق بی‌گناهان و همه آنهایی که به دلیل متفاوت بودن مورد ستم واقع شده‌اند، دفاع کرد.

اکثر متفکران اصول اخلاق جهانی به دلیل همان عدم امکان قضاوت درخصوص رفتارهای غیرانسانی، اخلاق نسبی را انکار می‌کنند. از این زاویه می‌توان به درستی استدلال کرد که هرچند جوامع مختلف اعتقادات خاص خود را دارند، ولی اصول بنیادینی که رفتارهای غیرانسانی را بتواند توضیح دهد وجود ندارد. ما ممکن است با رفتارهای دیگران موافق نباشیم ولی آنها را تحمل می‌کنیم و نیازی به مداخله نمی‌بینیم. ولی آستانه‌ای را باید برای قضاوت در نظر داشت. بر اساس این آستانه تحمل می‌توان به رویه‌های مختلف فرهنگی احترام گذاشت. این باعث می‌شود از طریق توسعه تعامل دیگران یاد بگیرند که باید باورهای خود را به مرور تلطیف کرده و به باورهای مشترک و مورد قبول جوامع ملحق شوند. اما اگر تفاوت‌ها شامل خطاهای فاحش مثل تبعیض، شکنجه و یا نسل‌کشی باشد، آستانه تحمل به پایان خود رسیده و ضرورت عبور از تساهل را ضروری می‌سازد. مثلاً ممکن است بنا بر دلایل فرهنگی و یا مذهبی توجیه تابعیت زن از مرد (نابرابری) و یا در برخی جوامع تفکیک جنسیتی را به گونه‌ای توجیه کرد، ولی زیر عنوان نسبی‌گرایی نمی‌توان کتک زدن، آزار دادن و یا از حق حیات محروم کردن را پذیرفت. ممکن است پاره‌ای از رفتارها توسط خود مردم براساس باورهای آنان مثل نوع پوشش را نسبی تلقی کرد. ولی هرگاه این نسبییت به حیطة نقض حقوق حیاتی افراد، مخصوصاً آنهایی که به دلایل پدرسالارانه<sup>۴۰</sup> شکل گرفته‌اند، سرایت داده شود، به هیچ عنوان نمی‌تواند قابل پذیرش باشد. یا اینکه ممکن است این ادعا را قبول کرد که مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر دستاورد و نتیجه فلسفه اخلاقی سیاسی اروپاست. ولی آیا با این مدعا می‌توان به‌عنوان مثال حق حیات که اولین اصل مدل اعلامیه جهانی است را نادیده گرفت؟ افزون بر این، این داعیه نسبی‌گرایان اخلاقی که می‌گویند تساهل جهانی نسبت به باورهای جوامع مختلف را باید پیش برد و آنها را

40 Patriarchal practices

حقیقی تلقی کرد، به خودی خود از اعتبار ساقط می‌شود چرا که هر نوع باور و رفتاری را نمی‌توان به صرف مبنای فرهنگی و سنتی آن از نقطه نظر هنجارهای مورد قبول تصدیق کرد. علت این بیان نیز این است که اگر گفتمان تساهل باید به‌عنوان قاعده‌ای عام پذیرفته شود، این پذیرش باید به افراد اجازه انتخاب آنان در همه شرایط و مکان‌ها را می‌دهد. در حالی که بسیاری از رویه‌های فرهنگی در دیگر جوامع قابل قبول نیستند. به‌عنوان مثال اگر حق ابراز عقیده تحت همان قاعده تساهل باید آزاد بوده و احترام گذاشته شود، پس چرا در جوامع غیردمکراتیک به‌موجب همان نسبی‌گرایی مردم از ابراز آزادانه عقاید خود محروم، سرکوب و حتی بی‌رحمانه مجازات می‌شوند؟ به دلیل این‌گونه نقدهاست که نسبی‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای در درون خود محکوم به شکست تلقی می‌شود. نسبی‌گرایی فاقد این محتوای عصاره انسان‌دوستانه است که بتواند حق ذاتی و غیرقابل انکار انسان‌ها را به‌عنوان پایه آزادی، عدالت و صلح همگانی بپذیرد. اساس این نوع نسبی‌گرایی، مخصوصاً وقتی که در قالب مطلق بودن قرار می‌گیرد، مانع از شکل‌گیری اجماعی هم‌پوش پیرامون حقوق بشر شده و راه را برای توجیه بی‌رحمی‌های نظام‌های استبدادی و تمامیت‌خواه هموار می‌کند.

نقدها علیه اشکال رادیکال نسبی‌گرایی اخلاقی به حیطة آزادی باورهای فردی نیز کشیده شده است. اگر قرار است که قضاوت‌ها تابعی از اعتقادات جوامع باشد، افرادی که با آن اعتقادات موافق نیستند با برچسب مخالفت با ارزش‌های جمع از حیطة مزایای اجتماعی حذف می‌شوند. این یکی از خطرناک‌ترین اشکال نسبی‌گرایی اخلاقی است که همانند شمشیری دولبه هرنوع صدای آزادی‌خواهی را قطع می‌کند. در واقع از یک سو فرد به‌عنوان مخالفت با ارزش‌های عمومی و به‌واسطه آن ناهی اعتقادات جامعه، برچسب می‌خورد و از دیگر سو، به‌عنوان مانعی درجهت تحقق منافع جمعی مستحق حذف و سرکوب می‌شود. شمشیر دولبه با استدلال اعتقادی و حقوقی - سیاسی، همان‌گونه که در همه تاریخ و در همه نظام‌های غیرمردمی دیده می‌شود، به‌راحتی هر نظر نواندیشی را از میان بر می‌دارد. در نظر بگیرید افرادی که در جوامع اسلامی به ابعاد درونی و عرفانی اعتقاد روی آوردند و با گریز از جنبه‌های بیرونی و ظاهری می‌خواستند از دریای معرفت شهودی بهره‌گیرند، با عناوین مختلف به حاشیه رانده و یا حذف شده‌اند. یا حتی کسانی که با مخالفت با نظریه‌های نژادپرستانه، سیاست‌های تفکیک قومی، رویه‌های تک حزبی، و رویه‌های ارباب-رعیتی از سوی قدرت‌های حاکمه به‌عنوان دشمن جامعه معرفی شده و بی‌رحمانه سرکوب شدند. در نتیجه همه راه‌های اصلاح در درون مسدود شده و در نهایت سرنوشت جامعه را با انقلابات خونینی که ضرورتاً با منافع جامعه هماهنگی نداشت رقم زده شده است. بنابراین باید گفت که اصول اخلاقی دربرگیرنده نقد اصول و مبانی اعتقادات و رویه‌هاست. هرگاه این ماهیت نقادانه نادیده گرفته شود، اساساً مفهوم اصل اخلاقی معنای خود را از دست می‌دهد. نسبی‌گرایی اخلاقی این اهمیت را نادیده می‌انگارد. از همین روی با چالشی ذاتی در درون خود روبه‌رو می‌باشد.

ضروری است که توضیح مختصری درباره نوع خاصی از نسبی‌گرایی داشته باشیم که به قوم‌گرایی معروف است. بر اساس این نظریه فرهنگ یک قوم یا ملت معیار قضاوت اخلاقی راجع به دیگران تلقی می‌شود. این نظریه‌ای گستاخانه است که هویت

فرهنگی خود را برتر از دیگران قلمداد کرده و قابل به سلسله مراتب فرادستی و فرودستی است. بنابراین در حالی که نسبی‌گرایی فرهنگی تفاوت‌های فرهنگی را تصدیق کرده و خواهان احترام به آنهاست، قوم‌گرایی نوعی نسبی‌گرایی مطلق است که ضمن اقرار بر وجود تفاوت‌های فرهنگی، معیارهای فرهنگی خود را برتر انگاشته و در پی سلطه آن بر دیگران می‌باشد. اندک نگاهی به واقعیات جوامع نشان می‌دهد که تقریباً همه جوامع به نوعی فرهنگ و هویت خود را بالاتر از دیگران می‌دانند و با تعصب می‌خواهند دیگرانی را که از نقطه نظر نژادی، ملی و یا هویتی متفاوت هستند را خوار شمرده و مورد تمسخر و استهزا قرار دهند. قوم‌گرایی اغلب با شعائر، سمبل‌ها و رسانه‌ها همراه و حالت وفاداری فرهنگی و هویتی به خود گرفته و به نیروی سیاسی و اجتماعی تبدیل می‌شود.

## ۵. مشکلات تجویزی نگرش قوم‌گرایی

شکل‌گیری اعلامیه جهانی حقوق بشر و بحث‌هایی که در جریان تدوین آن صورت پذیرفت، تنوع گسترده‌ای از آراء، نظرات، جهان‌بینی‌ها و حتی سیاست‌ها را نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال در جریان تدوین نماینده چین با ابراز خرسندی از اینکه کمیته سوم مجمع عمومی در شهر پاریس که نماد آزادی است، تاکید می‌کند که این سنت آزادی‌خواهی باید به همه جهان معرفی شده و مورد احترام قرار گیرد. به نظر او ترجمه متون کلاسیک چینی درباره اهمیت انسان و حقوق و کرامت ذاتی او بر نظریات متفکران آزادی‌خواهی فرانسوی تاثیرگذار بوده است. این تاثیر و گفتمان متقابل چینی و فرانسوی آثار مهمی بر شکل‌گیری اعلامیه حقوق بشر فرانسه داشته است.

اعضای کمیته شامل "النور روزولت" از آمریکا، "پنگ چانگ" از چین، "ژنه کاسینگ" از فرانسه، "چارلز مالک" از لبنان همگی اهمیت حقوق کرامت ذاتی انسانی را به‌عنوان منبع الهام اعلامیه جهانی حقوق بشر تأیید کردند، هرچند که اعضای کمیته معرف سنت‌های فلسفی و جهان‌بینی‌های مختلفی بودند. حتی تصویب پیش‌نویس با ۱۱ رای مثبت و بدون رأی منفی و چهار رأی ممتنع خود نشانگر این اجماع است که جامعه جهانی وقت خود را برای حرکتی روشنگرانه برای دفاع عملی و نهادین از حقوق انسان‌ها آماده کرد. در جریان تصویب پیش‌نویس اعلامیه حتی نمایندگان اتحاد جماهیر شوروی سابق و یوگسلاوی نیز که از سنت مارکسیستی تبعیت می‌کردند به‌طور آشکار حقوق ذاتی و کرامت انسانی را مورد تأیید قرار دادند. منظور از طرح این موضوع این است که موضوع حقوق و حیثیت ذاتی انسان که از اندیشه‌های فلسفه حقوق طبیعی و سنت عصر روشنگری اروپایی سرچشمه می‌گیرد با رأی قاطع همه اعضای کمیته که ضرورتاً اروپایی نبودند یا فرهنگ اروپایی را نمایندگی نمی‌کردند، پذیرفته شد.

علاوه بر این تهیه‌کنندگان پیش‌نویس اعلامیه توجه خاصی هم به حقوق مردم تحت رژیم‌های استعماری داشتند. مثلاً نماینده سوریه بر این بیانیه که انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند تاکید داشت برای اینکه به‌واسطه این اذعان می‌توان هر نوع برده‌داری و اشکال مشابه به اسارت کشیدن جسم و جان انسان‌ها را به چالش کشید. نماینده

فیلیپین نیز در تلاشی مشابه می‌خواست موضوعات مرتبط با تبعیض نژادی را به چالش بکشاند. حضور فعال نمایندگان آمریکای لاتین، نمایندگان کشورهای آسیایی، به ویژه چین و فیلیپین و بخشی از خاورمیانه، بحث‌های مفصل راجع به ذاتی بودن وجدان و آزاد به دنیا آمدن انسان‌ها و نیز روح برادری همه به‌عنوان ارزش‌های اجتماعی مورد قبول جهانی در اعلامیه جهانی متبلور شدند. اهمیت اجماع حاصل شده این بود که هرچند این‌گونه مفاهیم ریشه در سنت حقوق طبیعی دارند و بنابراین به نوعی اروپایی و مسیحایی هستند، ولی ریشه‌های عمیقی در فرهنگ‌های دیگر نیز دارند. از این بابت است که گفتمان حقوق بشر مورد تصدیق و شناسایی جامعه بین‌المللی قرار گرفته است.

موضع نمایندگان مصر، پاکستان و بولیوی در خصوص اهمیت حقوق ذاتی و روح برادری هر چه بیشتر بنیاد اجتماعی گفتمان را تقویت کرد. بنابراین حتی اگر اذعان کنیم که اعلامیه جهانی حقوق بشر و جریان اصلی گفتمان از اندیشه‌های اروپایی الهام گرفته است و از این‌روی بنیادی فلسفی-اروپایی دارد، تلاش‌های بعدی جامعه بین‌المللی برای تکمیل گفتمان حقوق بشر و مشارکت کشورهای سوسیالیستی و نیز جهان سومی به گفتمان حقوق بشر ماهیتی جهانشمول اعطا کرد. میثاق‌های سال ۱۹۶۶ و اعلامیه حقوق بشر وین در سال ۱۹۹۳ هر چه بیشتر ماهیت اجتماعی و ساخته شده گفتمان حقوق بشر را تأیید می‌کنند.

افزون بر این وقتی که بند اعلامیه جهانی را می‌خوانیم در می‌یابیم که همه بخش‌های اعلامیه با واژه بسیار عمومی فرد انسانی شروع می‌شود. بنابراین هرچند که اعلامیه به ظاهر بر اساس مایه‌های فلسفی اروپایی شکل گرفته است، به هیچ‌عنوان سندی قوم‌گرایانه نیست. حتی گفتمان حقوق بشر در جایی که حقوق بنیادین اقلیت‌ها و اقوام را مورد حمایت قرار می‌دهد، آنها را به‌عنوان فرد انسانی که دارای حقوق ذاتی و آزادی هستند تا عضویت خود در قوم یا اقلیت را حفظ کنند، تصدیق می‌کند. علاوه بر این نظر به اینکه گفتمان حقوق بشر خواهان اجرای آن در روابط و رفتارهای اجتماعی-سیاسی است، و از این‌روی در متن شرایط اجتماعی قابل فهم است، نمی‌توان به سادگی استدلال کرد که حقوق بشر فقط برآمده از فلسفه و جهان‌بینی اروپایی است و اجرای آن منوط به تاسیس رویه‌های لیبرال از نوع غربی آن می‌باشد. علت این امر هم این است که چون رویه‌های اجتماعی باعث پیشبرد حقوق بنیادین انسان‌ها می‌شود، می‌توان به درستی تصدیق کرد حقوق بشر گفتمانی است که در فلسفه‌های اجتماعات انسان مختلف نیز ریشه دوانده است.

بنابراین حقوق بشر آنهایی هستند که ما به دلیل اینکه انسان هستیم دارا می‌باشیم و نه به دلیل اینکه از پیش‌زمینه غرب‌گرایانه سرچشمه گرفته‌اند. اعلامیه حقوق بشر وین در سال ۱۹۹۳ این ویژگی را به خوبی توضیح داده و می‌گوید که حقوق بشر گفتمانی جهانشمول، غیرقابل افکار و مبتنی بر برابری شأن و به‌واسطه آن برابری همه‌ی انسان‌هاست. این تأکید بر برابری همه‌ی انسان‌ها به گفتمان مقبولیت جهانشمول و عام اعطا می‌کند.

لذا هرچند که بی‌تردید گفتمان حقوق بشر از منابع فلسفه حقوق طبیعی سرچشمه گرفته است و سپس با کمک فلسفه‌های آزادی‌بخشی اروپایی مدرن تکمیل شده است تا بتواند رنج‌ها و آلام مردم تحت ستم را پاسخ داده و آنها را از عذاب سیاست‌های خود-محورانه حکومت‌ها نجات دهد، واقعیت این است که امروزه حقوق بشر تنوع گسترده‌ای از دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌ها و فرهنگ‌های ملل و اقوام مختلف را به نمایش می‌گذارد. از این‌روی خصیصه‌ای جهانشمول و عام به خود گرفته است.





## فصل پنجم: پیش به سوی اجماعی هم‌پوش برای تعریف انسان و حقوق او

### چکیده

اجماع هم‌پوش<sup>۱</sup> موضوعی است که به‌عنوان پلی میان دیدگاه‌های مختلف و چه بسا متعارض پیرامون نظریه‌های اجتماعی و سیاسی و به‌ویژه گفتمان حقوق بشر اختصاص یافته است. هدف اصلی در طرح اجماع این است که چگونه می‌توان نوعی توافق و سازش الزام‌آور میان گفتمان حقوق بشر جاری و دیگر گفتمان‌های نسبی‌گرا و حتی تکمیلی مبتنی بر قاعده و باور ایجاد کرد که نه تنها بتواند مشکل عدم توافق پیرامون گفتمان حقوق بشر را حل نماید، بلکه رژیم‌های حقوق بشری را به توانایی و کارآمدی موثرتری تبدیل کند. اجماع رابطه نزدیکی با هم‌پرسی<sup>۲</sup> دارد. هیچ نوع اجماعی نمی‌تواند به تنهایی قابل فهم باشد مگر اینکه اهمیت مفهوم اساسی هم‌پرسی بودن و گفتگو کردن در اجتماع درک شود. مقصود از هم‌پرسی در این گفتار لزوماً مکالمه، چانه‌زنی و مذاکره نیست بلکه به معنی نوعی درگیری تمام‌عیار و یا نوعی جریان فعال هم‌پرسی است که می‌کوشد با همه بخش‌ها و ابعاد زندگی اجتماعی ارتباط متقابل و سازنده برقرار نماید. درحقیقت می‌توان به درستی اذعان داشت که انسان‌ها به‌واسطه طبیعت و هم‌پرسی خویش موجوداتی تعامل‌گر می‌باشند. بدون هم‌پرسی بودن نمی‌توان به کیستی انسانی خویش دست یافته و آن را درک کنیم. با توجه به این امر می‌توان گفت که هم‌پرسی ابزار حیاتی دیالکتیک گونه‌ای برای ورود به اجماع و تعاملات اجتماعی است. چنین ابزار دیالکتیک گونه می‌تواند روایت‌های مختلف حیات، باورهای برگرفته از آن و فلسفه‌های دریافت مفهوم خویش را با دیگران به تعامل بگذارد و راه را برای یادگیری از یکدیگر برای بهبود شرایط زندگی همگان هموار سازد. بنا براین فرض اجماع ضرورت مرکزی حیات انسانی است و انسان‌ها ابعاد مختلف زندگی خود را در گستره اجماع می‌توانند تعریف کرده و به معرض نمایش بگذارند. هدف این فصل این است که نشان دهد چه پیش‌زمینه‌هایی مقدمات ظهور بحث اجماع هم‌پوش را فراهم آورده است و این ظهور چه تأثیراتی برای گفتمان حقوق بشر به‌ویژه برای گشایشی در باره مشکلات نسبی‌گرایی داشته باشد. در عین حال بحث اجماع هم‌پوش می‌تواند به الگویی برای جوامعی که گرفتار مشکلات پیچیده آیین‌های قومی، ارزش‌های فرهنگی غامض و یا باورهای مذهبی هستند، تبدیل شود تا در پناه آن بتوانند بر مشکلات حاصل از نقض حقوق بشر به طریقی روشنفکرانه و عمیق نایل آیند.

**کلید واژگان:** اجماع، هم‌پرسی، تعامل اجتماعی، یادگیری متقابل، تفسیر خویش‌تن، عمل آگاهانه، عدالت اجتماعی

<sup>1</sup> Overlapping consensus

<sup>2</sup> Dialogue

## ۱. مقدمه

اگر در امتداد تاریخ به سرچشمه‌های معرفت فلسفی نگاه کنیم درمی‌یابیم که در یونان باستان توجه به فرآیندهای تعامل و گفتگو پیرامون ابعاد هستی‌شناسی انسانی و رابطه آن با موضوعات اجتماعی جایگاه رفیعی داشت. در اصل ریشه‌های خود، واژه هم‌پرسه به گونه‌ای که امروز در ادبیات مدرن استفاده می‌شود از ترکیب دو جزء یونانی "دیا" به معنی از طریق و "لوگوس" به معنی کلام یا جهان پنداشت، تشکیل شده است.<sup>۳</sup> چهره برجسته پیش‌تاز هم‌پرسی در آیین‌های اجتماعی و مسلک‌های سیاسی افلاطون است که در آثار متعدد خود زبان سقراطی محاوره را به تصویر کشیده است. شایان ذکر است که در فرهنگ‌های کهن دیگر نظیر آیین هندو و یا جهان‌بینی زرتشتی نیز چنین مفهومی از هم‌پرسی به منزله ابزاری برای تعامل پیرامون مفاهیم حیات مطرح بوده است. ولی مفهوم هم‌پرسی برای دست‌یابی به اجماع در عصر مدرن وارد مرحله نوینی شد که می‌توان جلوه‌های آن را در *بیدارشناسی روح* (هگل، ۱۸۰۷)<sup>۴</sup> هگل که آن را در شکل دیالکتیک و به صورت دو مفهوم گفتگو و اجماع تعریف کرده است، و سپس در کارهای ویکو<sup>۵</sup> فیلسوف ایتالیایی و واضع مکتب سازنده‌گرایی<sup>۶</sup>، و به‌ویژه کتاب علم جدید (ویکو، ۱۷۲۵)، و بعد از آن در نهضت فلسفی رمانتیک در آثار یوهان هردر (هردر، ۱۸۰۳)<sup>۷</sup> پیگیری نمود. به‌رحال هم‌پرسی به شکلی که ما امروزه با آن مانوس هستیم، مدیون آثار متفکران نسل اول مکتب فرانکفورت شامل میکائیل باختین<sup>۸</sup> می‌باشد. ولی برجسته‌ترین چهره مفهوم هم‌پرسی به معنی معاصر آن مارتین بوبر (بوبر ۱۹۵۸)<sup>۹</sup> فیلسوف یهودی است. این مفهوم در آثار متفکر برزیلی پائولو فرایر (فرایر، ۲۰۰۰ و ۲۰۰۲)<sup>۱۰</sup>، سپس در مفهوم روانشناسانه خویش‌تن هم‌پرسه<sup>۱۱</sup> توسط هربرت مید، مفهوم فلسفی خویش‌تن هم‌پرسه و تفسیرکننده توسط چارلز تیلور و اخلاق‌گفتمانی توسط هابرماس<sup>۱۲</sup> تجلی یافته است. هابرماس اجماع را بیشتر در قالب یک گفتگوی آزاد<sup>۱۳</sup> توضیح داده و آن را در مباحث مرتبط با "روبه‌های ارتباطی"<sup>۱۴</sup> و یا "اخلاق‌گفتمانی" (هابرماس، ۱۹۷۳)<sup>۱۵</sup> در مرکز تمام گفتگوهای اجتماعی-سیاسی

<sup>3</sup> The term dialogue stems from the Greek *διάλογος* (*dialogos*, conversation); its roots are *διά* (*dia*: through) and *λόγος* (*logos*: speech, reason).

<sup>4</sup> The Phenomenology of Spirit

<sup>5</sup> Giambattista Vico (1668-1744)

<sup>6</sup> Constructivism

<sup>7</sup> Johann Gottfried Herder (1774-1803)

<sup>8</sup> Mikhail Bakhtin (1895 – 1975)

<sup>9</sup> Martin Buber (1878 – 1965)

<sup>10</sup> Paulo Freire (1921-97)

<sup>11</sup> Dialogical self

<sup>12</sup> Jürgen Habermas

<sup>13</sup> Open dialogue

<sup>14</sup> Communicative action

<sup>15</sup> Discourses ethics

معاصر قرار داده است. آمارتیا سن<sup>۱۶</sup> هم اجماع انسان‌ها را مستقیماً به مسیر تعیین سرنوشت خویش ربط می‌دهد که چگونه می‌خواهند حقوق و آزادی‌های اساسی خود را تعریف و با تکیه بر آن نوع بهروزی خود و جامعه خود را ترسیم کنند (سن، ۱۹۹۰). مارتا نوسبام<sup>۱۷</sup> اجماع را پایه و اساس تهیه لیستی جامع از حداقل استانداردهای جهانی قرار می‌دهد که بتواند حقوق انسان‌ها را فراهم کند. همانگونه که پیشتر به آن اشاره شد، چارلز تیلور عمیق‌ترین تحلیل‌ها اخلاقی را در تفسیر مفهوم خویش‌دوستی بودن ارایه کرده است. این نگارنده هم با تأییدی که از اندیشه‌های تیلور و بوبر داشته است، مفهوم هم‌پرسی را در مرکز "اخلاق جهانی" و نیز "اخلاق توسعه جهانی" قرار داده، سپس آن را با نوعی معنویت‌گرایی طبیعی ترکیب، و آن را به دیگران معرفی کرده است.

اهمیت هم‌پرسی را می‌توان با مراجعه به یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه اجتماعی یعنی مفهوم "اقدام آگاهانه"<sup>۱۸</sup> بهتر توضیح داد. این مفهوم که به کردار و یا عملکرد ترجمه شده است در آثار ارسطو معرفی و در دوران معاصر توسط فلاسفه انتقادی از جمله هابرماس بسط داده شده است. مفهوم "اقدام آگاهانه" و یا پراکسیس را می‌توان به نوعی هم-کنشی جدلی و یا فرزندگر<sup>۱۹</sup>، و یا هم-افزایی متقابل که به گونه‌ای سازنده و ارگانیک میان نظریه و عمل برقرار می‌شود، اطلاق نماییم. در واقع پراکسیس پل ارتباطی نقادانه میان نظریه و عمل می‌باشد. به عبارت بهتر، هرچند نظریه‌ها پس از اینکه توسط نظریه‌پردازها به وجود می‌آیند، سپس به عرصه عمل وارد شده و به مرحله اجرا در می‌آیند، اغلب چنین فرآیندی از انسجام منطقی باز مانده و در نتیجه کاربرد موثر نظریه در محاق می‌ماند. حاصل چنین درماندگی سقوط نظریه به گرداب انجماد و تبدیل آن به نوعی دگم می‌باشد. درحقیقت، از آنجایی که متن عملی جامعه پیوسته درحال تغییر می‌باشد، نظریه باید بتواند خود را با این تغییرات در هماهنگی کامل نگهداشته تا بتواند قادر به پاسخگویی و پشتیبانی همزمان نیازهای عینی جامعه باشد. والا شکافی میان این دو عرصه نظریه و عمل به وجود می‌آید که در نتیجه آن نظریه‌ها به نوعی جزم‌گرایی مسلکی تبدیل می‌شوند و از پاسخگویی به نیازهای مردم و جامعه باز می‌مانند. شکاف میان نظریه و عمل از معضلات جدی دنیای مدرن می‌باشد. برای پاسخگویی به این معضل پراکسیس به عنوان ابزاری برای بازتعریف و بازنگری در نظریه و کاربرد آن در مقام عمل اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. به این طریق، پراکسیس موجد بحث و گفتگو، دقت و فهم بیشتر، کنجکاو به هم‌پیوستگی نقادانه می‌شود. به موجب این مفهوم نمی‌توان به عنوان مثال در موضوعات حقوق بشری واقعیت‌های دنیای بیرون را نادیده انگاشته و مظالم و اجحافات شرکت‌های چند ملیتی بر انسان‌های محروم نگهداشته شده کشورهای در حال توسعه را به یک‌باره کنار گذاشته و فقط به نظریه‌های غیرنقدانه و یا انتزاعی حقوق بشری بسنده کنیم. بلکه الزام این مفهوم این است که با چشمان باز در متن عملی به تئوری نگاه کنیم و رابطه نظریه-عمل را این گونه مورد مذاقه و کنکاش قرار بدهیم. در این صورت است که نظریه می‌تواند مورد بازبینی

<sup>16</sup> Amartya Sen

<sup>17</sup> Martha Nussbaum

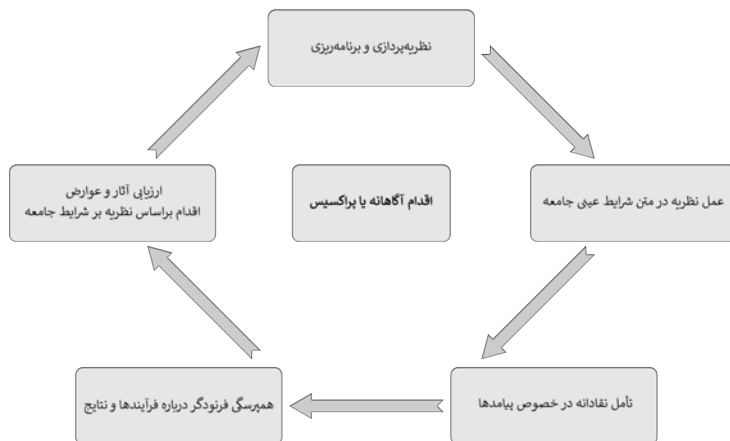
<sup>18</sup> Praxis: Reflective doing

<sup>19</sup> Dialectic

و بازسازی قرار گیرد به گونه‌ای که نظریه ریشه دار شده و از در هماهنگی با متن وارد عرصه اجرا و تاثیر شود.

برای برنامه‌ریزی باید به نظریه‌پردازی اشاره کنیم. همانند هر گونه برنامه‌ریزی که قبل از عمل انجام می‌دهیم. پس از اینکه برنامه را به اجرا گذاشتیم و نظریه را وارد عرصه اجرا کردیم راجع به آن فکر کنیم، غور و اندیشه نماییم و انعکاس نظریه را در آینه عمل ببینیم و دقت نماییم که آیا تمام ابعاد نظریه در عمل به اجرا در آمده است یا نه. سپس به عنوان انسان‌هایی که اساساً اهل غور و اندیشه و مشارکت هستند، نتیجه این غور و تفحص را با دیگرانی که در آن متن به طور مثبت و یا منفی تاثیر داشته‌اند به اشتراک گذاشته و به گفتگو بپردازیم و تجربیات خود را مبادله کنیم. بنابراین پس از مرحله غور و اندیشه، گفتگو اهمیت ابزاری پیدا می‌کند که پس از این دو مرحله غور و اندیشه و گفتگو با مجموعه‌هایی که از پراکسیس حقوق بشر نفع برده و یا آسیب می‌بینند می‌بایست به ارزیابی پرداخته و میزان قوت و قدرت و توان نظری و اجرایی نظریه حقوق بشری خود بپردازیم. پس از این ارزیابی، به سمت بازتعریف نظریه جهت می‌گیریم. در پرتو بازتاب‌های منتقدانه پراکسیس است که اهمیت اجماع روشن می‌شود. در واقع، اجماع راه را برای بررسی نقادانه و فکورانه و روشنگرانه نظریه حقوق بشر هموار می‌سازد.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که عناصر سازنده اجماع چیست و چگونه می‌توان نوعی این عناصر را به طور هماهنگ در تعامل به یکدیگر قرار داد. ارسطو در شمار اولین متفکرانی قرار دارد که عناصر اجماع را توضیح داده است. اجماع بخشی از دوستی و احساسات محبت‌آمیز داشتن است که هماهنگی و انسجام میان اندیشه‌ها و باورها را فراهم می‌آورد. با این وصف اجماع را بهتر می‌توان در قالب رسیده به نوعی توافق در موضوعات اجتماعی و سیاسی مرتبط با حیات اجتماعی و یا چیزی شبیه به انتخابات برای سرنوشت‌سازی مملکت دریافت. از این روی افراد خودخواه و باورهای غیرعقلایی آنان مانع اصلی در دریافت اجماع می‌باشد. لذا ارزش یک بیان و یا



تصمیم‌گیری و یا یک عمل اجتماعی-سیاسی به درجه انسجام فراگیر آن و میان افراد درگیر در تصمیم‌گیری بستگی دارد.

بنابراین به اجماع رسیدن از تصمیم‌گیری‌هایی که در آن اکراه و یا فریب انگیزش اصلی بوده است، متفاوت می‌باشد. نکته جالب توجهی که در این تعریف از اجماع نظریات را به خود معطوف می‌دارد این است که اجماع ضرورتاً توسط طبقات بالا و اشرافی جامعه و یا آنانی که از طریق فریب‌کاری مصدر امور قرار گرفته‌اند حاصل نمی‌شود. بلکه اجماع میان افرادی شکل می‌گیرد که از فضایل اجتماعی برخوردار بوده و به معنی حقیقی کلمه انسان‌های خوبی هستند. بنابراین صرف حضور مردم را نمی‌توان عامل اصلی در شکل‌گیری اجماع دانست چرا که حضور فضای فریب مانع از حضور فاضلان در شکل‌گیری اجماع صحیح می‌باشد. از این‌رو باید اذعان داشت که انسجام در دست‌یابی به اجماع باید منوط به سه عامل غیرقابل انکار باشد.

ظرفیت و اراده اخلاقی یا منش و خصلت انسانی<sup>۲۰</sup> اولین و مهم‌ترین عاملی است که باید مورد توجه قرار گیرد.<sup>۲۱</sup> به این معنی که در برنامه‌ریزی و تنظیم سیاست و تهیه گفت‌وگو مرتبط با آن باید به نوعی انسجام اخلاقی نایل آمده باشیم که اعتماد و باور دیگران را برانگیزد. این ظرفیت و عمل اخلاقی را می‌توان با طرح پرسش‌هایی به دست آورد. مثلاً آیا یک فرد که در مقام مشاوره برای اجماع قرار می‌گیرد آگاه، منطقی و قابل اعتماد است؟ آیا به خواسته‌های دیگران احترام گذاشته و با آنها با نیک‌ی رفتار می‌کند؟ آیا سعی می‌کند تا به موارد قابل اتکا و مشترک دست یابد؟ این عناصر حالتی موجه و قابل پذیرش به عمل و خط مشی می‌دهد که در آنها وجدان، آگاهی، اخلاقیات و اصول انسانی، مروت و برابری و قواعد رفتاری منصفانه کاملاً حضور دارند. بنابراین می‌توانند مورد قبول همه باشند. لذا در شرایطی که ممکن است در کلام، اعمال یا نگرش و یا خطا در خلق و خوی و یا خطا در تصمیم‌گیری باعث ایجاد اذیت و ناراحتی و نیز ایجاد درد و یا احیای ترس در آنها شده ایم، نمی‌توانیم اعتماد آنها را برانگیخته و در اجماع‌سازی با آنان شریک باشیم. در این شرایط ما خود انسانی خویش نیستیم و نمی‌توانیم بازیگری اجتماعی برای خدمت به منافع عمومی باشیم، لذا نمی‌توانیم به هیچ نوع اجماعی با آنان دست یابیم. به این دلیل است که شخصیت و مرام اخلاقی که از روی قلب انسان و با تکیه بر اصل انسانیت شکل می‌گیرد باید به‌عنوان اولین عامل در دست‌یابی به اجماع در نظر گرفته شود.

دومین عامل به نوعی به عقلانیت و جهان‌پنداشت<sup>۲۲</sup> برای دست‌یابی به اجماع در سیر منطقی شکل‌گیری باز می‌گردد. یعنی باید دقت کرد که آیا در محتوا و نیز ساختار شکل‌گیری اجماع به‌هم‌پیوستگی و انسجام منطقی حکم‌فرما می‌باشد یا نه؟ مهم‌ترین پرسش‌هایی که می‌تواند حضور این عامل را مشخص نماید، به‌عنوان مثال این موارد می‌باشد. فرد درگیر در اجماع و رهبری آن چه استدلالی دارد یا چه فرضیه‌ای را برای نقطه نظرات خود ارائه می‌نماید؟ چه نکاتی را پیشنهاد می‌کند که می‌تواند برای حمایت

<sup>20</sup> Ethos

<sup>21</sup> برای جزئیات به هنر بلاغت ارسطو مراجعه نمایید

<sup>22</sup> Logos

از فرضیه او مورد حمایت قرار گیرد؟ آیا این عقاید ارتباطات منطقی دارند یا اینکه نوعی پریشان‌گویی را نشان می‌دهد؟ این پرسش‌ها ضرورت اندیشه کردن عقلایی بر ورای قضاوت‌های اخلاقی را ایجاب می‌نماید تا نشان دهد که عقلایی بودن راه درست انجام امور است. این عامل نشان می‌دهد که آیا فرضاً سیاست‌گذاران، اساتید دانشگاه، پزشکان، وکلاء، بانکداران، معلمان، کارگران و کارکنان بخش‌های خصوصی و دولتی می‌توانند قضاوتی قابل تایید را برانگیزند؟ این چنین قضاوتی می‌تواند قوانین سختگیرانه و رفتارهای آنان را توجیه نماید؟ آیا می‌توان نسل جوان و نسلهای آینده را به نقطه نظرات و فرضیات تصمیم سازان وفادار نگهداشت؟ بنابراین ظرفیت فهم عقلایی این ضرورت را ایجاب می‌نماید تا پرسش‌های مذکور را معیار صلاحیت افراد در شکل‌گیری اجماع قرار دهیم. بنابراین عامل عقلایی مستلزم حضور تحقیقات عینی اجتماعی-سیاسی، دریافت روابط علت و معلولی، مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌ها، اطلاعات قابل حصول برای همه و رویه‌ها و زمینه‌های به لحاظ عقلایی قابل فهم می‌باشد.

عامل سوم به ابعاد و توان عاطفی افراد در دستیابی به اجماع نظارت دارد.<sup>۲۳</sup> واقعیت این است که توان تخیلی مردم متفاوت و متنوع است و آنها ضرورتاً با محاسبات عقلایی مرسوم برانگیخته نمی‌شوند. گاهی تصورات خاصی در درون انسان‌ها آنچنان قدرتمند می‌شود که انگیزه کافی را برای حرکت در مسیر رسیدن به ایده‌آل مربوطه فراهم می‌کنند. عمده پرسش‌های دربرگیرنده این عامل می‌تواند شامل این موارد باشد. آیا موضوع اجماع مربوط به نیاز مخاطبان می‌باشد؟ آیا فرد درگیر در فرایند شکل‌گیری اجماع خود بخشی از موضوع اجماع و پیش‌زمینه‌های تاریخی آن می‌باشد؟



آیا به احساسات، خاطرات، ترس‌ها و دغدغه‌ها توجه دارد و آیا اساساً آنها را می‌فهمد؟ آیا در نظر داشتن احساسات عاطفی مردم می‌تواند در شکل‌گیری اجماع مؤثر باشد؟ از این‌روی عامل سوم ضرورت اعتنا به قلوب و احساسات، ابراز همدردی و همدلی‌ها، استفاده از تصاویر، زبان و آنچه که مرتبط با این بعد ظرفیتی انسانی است را مد نظر قرار می‌دهد.

با کنار هم گذاشتن این سه عنصر مهم، ارسطو گفتمان جامع اخلاقی تعریف می‌کند که پایه اجماع فراگیر و قابل اتکا بوده و سلیق و دیدگاه‌های مختلف و ارزش‌های متفاوت را که در متن‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی حضور دارند را دربر می‌گیرد. بدون حضور این سه عامل هیچ نوع اعتبار و اعتماد پیرامون اجماع شکل نمی‌گیرد بلکه فضایی سراسر از بی‌اعتمادی، دورویی و نفاق، اجبار و اکراه را شکل می‌بخشد. از همین روی به باور ارسطو ماهیت کنشی تصمیم‌گیرندگان منوط به حضور عامل اخلاقی، عقلایی و احساسی-عاطفی در شکل‌گیری اجماع می‌باشد.

اهمیت اجماع در مورد حقوق بشر این است که می‌تواند گفتمانی فراگیر را به وجود آورد که بتواند مورد قبول مردم با سلیق و باورهای مختلف باشد. اصولاً هرگاه اجماع محصولی فراهم می‌کند دو ویژگی مشخص خواهد داشت؛ اول اینکه آگاهی را روشن و فرد را نسبت به خود، عمل پیش‌رو و جامعه متن روشن ضمیر می‌گرداند و این روشنگری با توجه به نظریات راولز عقلایی است و توسط همه درک می‌شود؛ خودخواهی‌ها کاهش می‌یابد و زمینه‌های تنگ و باریک کج فهمی‌ها به تدریج اصلاح می‌شود. ویژگی دوم این است که راه را برای موفقیت هموار می‌کند از طریق از میان برداشتن نظریه‌هایی که اسیر جزم‌گرایی خود ساخته هستند.

## ۲. چرا اجماع مهم است؟

اجماع به‌عنوان ابزاری مؤثر در تعاملات و مناقشات سیاسی دارای اهمیت بنیادین می‌باشد. از قرن ۱۷ و با ظهور نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز<sup>۲۴</sup> مفهوم اجماع وارد ادبیات سیاسی شده و به مثابه وسیله‌ای برای تعریف رابطه میان حکومت‌شوندگان و حاکمان مورد استفاده قرار گرفت. به عبارت دیگر، اجماع وسیله‌ای است برای نقد عملکرد دولت و و نظام حاکم. از این‌رو اجماع نه تنها می‌تواند اساس نقادی و به چالش کشیدن تصمیمات سیاسی و عملکردهای خود-محورانه دولت‌ها باشد، این قابلیت را نیز فراهم می‌آورد تا بتوان گفتمان حقوق عملکرد دولت و سایر سازمان‌ها و نهادها را درخصوص احترام و پیشبرد حقوق بشر مورد ارزیابی قرار دهیم. نقش اجماع را در فهم حقوق بشر نمی‌توان نادیده گرفت. به‌طور خلاصه می‌توان هفت نکته پیرامون اهمیت محوری اجماع در بحث حقوق بشر را مورد بحث قرار داد.

<sup>24</sup>Thomas Hobbes



نکته اول این است که هرگاه حقوق بشر بر اساس اجماع تعریف شود محتوا و قابلیت لازم برای پایان بخشیدن به نزاع میان نظریات متعارض عام و خاص گرایانه را خواهد داشت. از این‌رو ابزاری موثر و سازنده در دسترس خواهد بود تا به‌موجب آن بتوان محدودیت‌های متقابل دو‌گفتمان و سنت اصلی حقوق بشری را خاتمه بخشیده و پلی متعامل میان این دو ایجاد نماید.

نکته دوم، اجماع قابلیت تأمین و معرفی نوعی گفتمان حقوق بشری را که به لحاظ فرهنگی از مرزها فراتر می‌رود و شکلی جهانشمول بخود می‌گیرد. در واقع اجماع با فراخواندن هویت‌های فرهنگی متفاوت و مختلف به هم‌پرسی و دعوت از آنها برای ایفای نقش هم در تعریف و هم در اجرای حقوق بشر، از محدودیت‌های رایج شکل‌های مختلف حقوق بشری فراتر می‌رود و حالتی فرا-فرهنگی بخود می‌گیرد. از این‌رو اجماع ذاتاً توانایی فرهنگی ساختن حقوق بشر را داراست.

اهمیت سوم اجماع در ایجاد یک مدل مشارکتی است که طی آن مردم با دیدگاه‌ها و آرای متفاوت خویش خواه به لحاظ فردی و خواه جمعی بتوانند در شکل‌گیری گفتمان حقوق بشر مشارکت داشته باشند. در این مدل مشارکتی حقوق بشر رابطه بسیار نزدیکی با دموکراسی پیدا می‌کند و اجماع نیز این امکان را فراهم می‌آورد تا بتوان از آن برای تعریف اهمیت گفتگو و مشارکت و تبادل نظر در تنظیم رابطه حقوق بشر و دموکراسی استفاده برده شود.

نکته چهارم قابل ذکر در اهمیت محوری اجماع توانایی آن در به‌وجود آوردن نوعی رژیم الزام‌آور برای اجرای حقوق بشر است. هرگاه حقوق بشر بر مشارکت همگانی و درگیر شدن همه کسانی که می‌توانند در شکل‌گیری و اجرای آن نقش داشته باشند شکل گیرد، تصمیماتی که اتخاذ می‌شوند به دلیل مشارکت همگانی الزام‌آور خواهد بود. از همین رو الزام‌آور بودن اسناد حقوقی بین‌المللی تا حد زیادی به مشارکتی بودن آن مرتبط می‌باشد.

نکته پنجم در اهمیت اجماع به توانایی آن به جلوگیری از سیاسی شدن<sup>۲۵</sup> گفتمان باز می‌گردد. منظور از این توانایی جلوگیری از بهانه جویی‌های متداول سیاسی و مسلکی است که خصوصاً در دوران جنگ سرد و میان دو قدرت بزرگ شرق و غرب رواج داشت که طی آن طرفین یکدیگر را متهم به بهره‌برداری‌های ابزاری از مقوله حقوق بشر می‌کردند. اتهام سیاسی ایالات متحده به اتحاد جماهیر شوروی سابق در جریان حمایت‌های این کشور از جنبش‌های استقلال‌طلبانه در آسیا و یا آفریقا برای کسب حق تعیین سرنوشت و یا استقلال کشورهای استعمار زده و مالکیت بر منابع طبیعی خویش، مهم‌ترین نمونه سیاسی‌سازی گفتمان حقوق بشر بود. در نقطه مقابل نیز روس‌ها و همراهان چپگرا، آمریکایی‌ها و اصولاً غربی‌ها را به تلاش برای سیاسی‌سازی و استفاده ابزاری از حقوق بشر برای فشار آوردن به نظام‌های سوسیالیستی متهم می‌کردند. به‌همین دلیل باید اذعان داشت که اجماع قابلیت گفتگوی سازنده را فراهم کرده، موانع فهم مشترک را از پیش‌رو بر داشته، دلایل مانع از تفاهم را تضعیف کرده،

<sup>25</sup>Politicization

و نقطه نظرات متفاوت را به هم نزدیک می‌سازد. نظریه جان راولز را به‌خاطر بیابوریم که در وضعیت اولیه<sup>۲۶</sup> عقلای قوم منافع شخصی خود را کنار گذاشته و در زیر حجاب غفلت قرار میدهند تا به شرایطی دست یابند که در حالت اجماع هم‌پوش بتوانند اصول عدالت قابل قبولی را تعریف کنند.

نکته ششم در اهمیت اجماع اینست که قابلیت ایجاد یک فرآیند سودمندی متقابل و وضعیت برد-برد را فراهم می‌سازد. اجماع در یک گردهم آبی فرضی شکل می‌گیرد که در آن مشارکت‌کنندگان نظریات خود را مبادله می‌کنند. پس هدف اصلی از گردهم آبی و مشارکت دست‌یابی به نقطه نظرات مشترک می‌باشد. این مشارکت به معنی تلاش برای قانع کردن دیگران و یا تحمیل آرای خویش به دیگران نیست. البته طبیعتاً به‌دستان و چانه‌زنی وجود دارد، ولی تمایل به مشارکت برای گفتگو و هم‌پرسی نشانه یک روحیه آشتی‌جویانه برای دست‌یابی به نوعی سازش متقابل می‌باشد. مشارکت به‌دور از تعصبات و منفعت‌جویی‌های فردی، زمینه‌یادگیری متقابل فراهم می‌آورد که هم سازنده است و هم به اصطلاح ارزشی ذاتی<sup>۲۷</sup> برای نزدیک کردن افراد به همدیگر به‌وجود می‌آورد. از این‌رو تلاش‌های یکسویه از جانب افراد، سازمان‌ها و دولت‌ها برای پیشبرد حقوق بشر، بدون در نظر داشتن اهمیت هم‌پرسی نمی‌تواند به نتایج قابل قبولی دست یابد.

نکته آخر اینکه اجماع به لحاظ ابزاری برای تعریف مفهوم عدالت اجتماعی نیز سودمندست چرا که برخورداری از عدالت از نیازها و حقوق اولیه مردم است. از آنجایی که بی‌عدالتی به معنی حذف دیگران است، هرگاه که نیروها، سازمان‌ها و یا دولت‌ها هم‌پرسی را کنار می‌نهند، نه تنها فضایی برای معرفی و ارائه نظر دیگران باقی نمی‌گذارند، بلکه صداهای متفاوت را خاموش، حقوق مردم را انکار و بدترین و غیرانسانی‌ترین اشکال بی‌عدالتی را به معرض نمایش می‌گذارند. به‌همین دلیل عدالت به منزله شناسایی صداهای متفاوت اصلی‌ترین نیاز و از حساس‌ترین مقوله‌های حقوق بنیادین است. بنابراین هرگاه اجماع به‌عنوان نقطه مرکزی تعیین و تکوین و اجرای نظام حقوق بشری قرار مورد احترام و اجرا قرار گیرد، زمینه لازم برای تأیید و تشویق به رسا شدن تقاضای صداهای خاموش شده را فراهم می‌آورد و آنها را توانمند می‌سازد تا به صحنه آمده و دیدگاه‌های خود را بیان کنند. این فراخوان برای ضرورت پذیرش دیگران و تشویق آنها برای ارائه نظراتشان به ایجاد نوعی هارمونی در نظام اجتماعی در نهایت به شرایط منصفانه منجر می‌شود که طبیعتاً قرین عدالت اجتماعی می‌باشد.

### ۳. فرا-فرهنگی بودن مفهوم اجماع

حقوق بشر برای پیشبرد موفقیت‌آمیز می‌بایست فرا-فرهنگی باشد و از محدودیت‌های هویتی و مبتنی بر جهان‌بینی‌ها و نگاه‌های مختلف به زندگی فراتر رود.

<sup>26</sup> Original Position

<sup>27</sup> The intrinsic value of dialogue

منظور از محدودیت‌ها فقط مواردی نیست که به فرهنگ‌ها مربوط می‌شوند، از این‌رو خود گفتمان جهانی حقوق بشر به سبب اینکه مبتنی بر پایه‌های فلسفه‌ی تحقیقی قرار گرفته است و فلسفه‌ی خاصی از زندگی را به جهان عرضه می‌دارد، از گرفتاری در چنین محدودیت‌هایی در رنج و عذاب است. از این‌رو، گفتمان حقوق بشر می‌بایست فرا-فرهنگی و به تبع آن از رژیم‌های حمایتی برخوردار باشد. ژاک ماریتین<sup>۲۸</sup> که نقش مهمی در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر داشته و نقطه نظرات مشترکی با جان راولز نیز دارد، این ماهیت فرا-فرهنگی حقوق بشر را به خوبی توضیح می‌دهد. اعلامیه جهانی حقوق بشر فرا-فرهنگی و بین فرهنگی است و راه را برای مشارکت گروه‌های مختلف باز می‌کند. در نتیجه آرمان‌های برادری، برابری و آزادی را که پایه‌های بسیار محکمی در حقیقت تعاملات اجتماعی دارد را محقق ساخته و به پیش می‌برد. اعتقاد به این که این اصول ریشه‌های عمیقی در حقیقت روابط اجتماعی دارند ویژگی خاصی به اعلامیه حقوق بشر می‌دهد که تمام نظریات دیگری که در جستجوی حقیقت هستند و نظریه‌هایی که به شکل‌های مختلف حقیقت‌جو و حقیقت‌یاب هستند بتوانند در شکل‌گیری و ادامه و اجرای این اعلامیه مشارکت داشته باشند. حتی نظریاتی که در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر مشارکت نداشته‌اند نیز اگر به دنبال حقیقت باشند، در می‌یابند که اعلامیه حقوق بشر مبتنی بر پایه‌های بین فرهنگی می‌باشد.

بشر مبتنی بر پایه‌های بین فرهنگی این ادعا را مطرح می‌کند که بنایه جهانی حقوق بشر جهانی بودن و فراگیری‌اش را مدیون ریشه داشتن در حقیقت می‌داند و اعتبارش را از این امر می‌گیرد که راه را برای کسانی دیگر با دیدگاه‌های مختلف هموار می‌کند که به دنبال حقیقت هستند و می‌توانند در این راه مشارکت داشته باشند. در واقع این عقیده را می‌توان برای کسانی مطرح کرد که در سال‌های پس از جنگ دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر را نوشتند که با طرح دفاع از حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی انسان‌ها می‌خواستند در شکل‌گیری نظم جدیدی که در فضای پس از جنگ دوم در حال ظهور بود مشارکت جدی داشته باشند. با به پایان رسیدن جنگ جهانی دوم، نظم جدید می‌بایست به گونه‌ای شکل می‌گرفت که اجازه ظهور مجدد فاشیسم را ندهد و حتی اشکال مختلف دیکتاتوری شامل کمونیسم را هم انکار کند. حتی می‌توان گفت آمریکایی‌ها حتی پیش از پایان جنگ در پی آن نظمی بودند که در آن بتوانند حرف اول را بزنند و نقش رهبری را در دنیا ایفا کنند و در عین حال فردگرایی و تمرکز بر حقوق فردی نقطه تمرکز و اصلی تعاملات بین‌المللی باشد. بنابراین با پایان جنگ نظم هنجاری شکل گرفت و اخلاقیات و هنجارهای خاصی را به دنیا معرفی کرد که دو پایه اصلی داشت. اول، دسته هنجارهایی هستند که در منشور سازمان ملل متحد تجلی پیدا می‌کرده‌اند. این منشور تنها سند حقوقی به لحاظ بین‌المللی الزام‌آوری است که جهت‌گیری نظم نوین پس از جنگ را شکل می‌دهد. در متن این منشور و ضوابط آن که به ابتکار ایالات متحده تنظیم شده است، نظام روابط بین‌الملل و ستفالیایی مورد تأیید قرار گرفته است. همان‌طور که قبلاً گفته شده است، این نظم و عقلانیت و ستفالیایی به گونه‌ای است که حاکمیت دولت نقطه اصلی و مرکزی روابط بین‌الملل است. از این‌رو، در منشور سازمان ملل و حیات آن اصلی‌ترین عنصر حاکمیت دولت‌ها و تأیید

<sup>28</sup>Jacque Maritain (1888-1973)

اصل برابر حاکمیت دولت‌ها است. البته در کنار این مطالب باید به اصول دیگری هم اشاره بکنیم، از جمله در ماده ۲ منشور تصریح می‌کند که دولت‌ها می‌بایست از کاربرد جنگ در برابر یکدیگر خودداری کنند و روابط دوستانه را گسترش دهند. در شکل‌گیری ستون دوم این نظم جدید، متفکران آن دوره از جمله ماریتین و جان همفری بر این باور بودند که نظم جهانی پس از جنگ تنها در صورتی می‌تواند ظرفیت سازندگی داشته باشد که از طریق اعلامیه جهانی حقوق بشر علاوه بر تأیید حاکمیت دولت‌ها، برابری حاکمیت افراد را هم مورد تصدیق قرار دهد (همفری، ۱۹۸۴). به عبارت دیگر، تصریح دو نوع حاکمیت در نظر گرفته شده است. با نگاه عمیق‌تر به این مقوله می‌توان به این نتیجه رسید که هر دوی این حاکمیت‌ها ریشه‌ی عمیق در نگرش لیبرالیزم طرفدار نظریه قرارداد اجتماعی دارد که نگرش هابسی را در منشور سازمان ملل و گونه معتدل‌تر را در شکل اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌توان سراغ گرفت.

البته می‌توان مشاهده کرد که حضور این دو نوع حاکمیت می‌تواند در کنار هم تناقضات پیچیده‌ای را ایجاد کند که در جای خود قابل جستجو و بحث بیشتری است.

عقیده اصلی که از سوی متفکرین پس از جنگ جهانی دوم دنبال می‌شد شکل‌گیری نظم جهانی نویبی بود که در آن حق حاکمیت افراد نیز در نظام بین‌المللی لحاظ شود. نکته مهم در بیانیه ژاک ماریتین که برابری شأن انسانی را اعلام و آن را مرتبط و برخوردار از حقیقت و مشترک با همه نظریاتی که بهره‌ای از حقیقت برده‌اند می‌داند، این است که برای تنظیم این تعادل جدید از متافیزیک استفاده نخواهد کرد و به دنبال آن قانون آسمانی نخواهد بود. بلکه نوعی از اراده سیاسی را ممکن می‌داند تا گفتمانی را بسازد که نظام حمایتی افراد را در جامعه شکل بدهد.

علاوه بر این ماریتین معتقد بود که به نظریات غیرساختارگرایانه احتیاجی نیست و باید به حقوق بشر به‌عنوان پایه تعاملات انسانی پرداخت. این حقوق مولود اندیشه‌ها و تعاملات و اجماع انسان‌ها و ملل مختلف در طول زمان بوده و از برآیند این عناصر ساخته شده است. به این ترتیب حقوق بشر محصول شرایط تاریخی انسان و به لحاظ ماهوی بین-فرهنگی و چند فرهنگی است. درحقیقت اعلامیه جهانی حقوق بشر به منزله نوعی توافق سیاسی است میان گروه‌های مختلف، فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های متفاوت ایجاد شده است. بنابراین ضرورتاً متافیزیکی، مذهبی و یا مبتنی بر هیچ‌گونه آموزه و یا آیین فراگیری<sup>۲۹</sup> نیست. به عبارت دیگر، همه انسان‌هایی که به لحاظ فکری دیدگاه‌های متفاوت و متمایزی نسبت به مفهوم و فلسفه حیات دارند، در چهارچوب این اعلامیه جهانی فرصت و مجال پیدا می‌کنند تا با یکدیگر همکاری کرده و نقطه نظرات متفاوت خود را به اشتراک بگذارند. بنابراین هرگاه اجماع بر اراده سیاسی شکل بگیرد می‌تواند افراد را گرد هم آورد بدون اینکه لازم باشد از آموزه‌ها و معیارهای متافیزیکی استفاده شود. ماریتین معتقد است که اگر بر مبنای پایه‌های فرا-فرهنگی و اجماع بتوان سندی بین‌المللی ایجاد کرد که بعد حقوقی داشته و در سطح جهانی برای نسل‌های آینده نیز قابل عرضه باشد، نه تنها توان ایجاد توافق سیاسی و هماهنگی

نظریات مختلف را دارد، بلکه قابلیت حمایت و پشتیبانی از حقوق انسان‌ها را نیز به‌طور عملی دارا خواهد بود.

اگر این نظریه پذیرفته شود که اعلامیه جهانی حقوق بشر به‌عنوان منبع تراوش باورهای هنجاری مرتبط با نظم نوین جهانی می‌باشد، و نیز ماهیتی فرا-فرهنگی دارد، می‌توان مشاهده کرد که اعلامیه خود دارای سه ویژگی اساسی است؛ اول، به علت ماهیت فرا-فرهنگی خود راه را بر هرگونه نظریه انحصارگرایانه سیاسی، اقتصادی و اخلاقی می‌بندد. در این ارتباط اعلامیه نمی‌تواند بپذیرد که فقط یک نظریه اخلاقی و یا سیاسی می‌بایست پایه و اساس حقوق بشر باشد. بلکه حقوق بشر فراخوانی است برای اینکه کشورهای مختلف جهان خود را در تنظیم اعلامیه جهانی حقوق بشر دخیل کنند و حتی خود اعلامیه به گونه‌ای تنظیم شود که راه را برای اصلاحات، تطبیق‌ها و تنظیمات بیشتر و بر اساس نیاز متن‌های آینده جهان باز بگذارد. دوم، توضیح چرایی ضرورت نوعی اجماع در این اعلامیه وجود دارد و ممانعت از ظهور مجدد فاشیسم و نازیسم و سایر نظریات دیکتاتوری برای این توضیح آورده شده است و اینکه دعوت از همه برای نقش داشتن در تدوین این اعلامیه راه را بر خودخواهی‌های انحصارگرایانه می‌بندد و با کمک در این مقوله راه برای رسیدن به صلح و اهداف مشترک بین‌المللی هموار گردد. سوم، هرگونه نگاهی که بر اساس اجماع شکل و جهت گرفته باشد حتما ساخته شده و ساختار یافته و در واقع مولود تعاملات اجتماعی است. این اعلامیه و اقدامات حمایتی که پس از آن شکل گرفته است از جمله مقاله‌نامه ۱۹۶۶ همگی ساختارهایی هستند که توسط انسان‌ها و از طریق تعامل و اجماع شکل گرفته‌اند.

#### ۴. پایه‌های نظری اجماع

روشن‌ترین توضیح اجماع هم‌پوش را باید در نظریه‌های جان راولز جست‌وجو کرد که مهم‌ترین منبع الهام سایر نظریه‌هایی باشد که می‌خواهند در گفتمان حقوق بشر مشارکت داشته باشند. با نگاهی به اجماع و صورت‌بندی آن به‌وسیله راولز می‌توان پایه‌های اصلی بحث اجماع را بر اساس سه اصل بررسی کرد. اصل اول این است که هدف از اجماع ایجاد و برقراری عدالت به منزله‌ی انصاف است. منظور از انصاف نیز این است که اعضای جامعه بتوانند با استعدادها و قابلیت‌های متفاوت خویش در گفتمان اجماعی برای دستیابی به عدالت مشارکت داشته باشند. به‌عبارت بهتر جامعه عادلانه جامعه‌ای است که در آن یک نظام همکاری‌های بر مبنای زیربنای منصفانه ایجاد شده باشد (راولز، ۲۰۱۱، صفحات ۱۶۷ - ۱۴۴). ولی اجماع باید شکل هم‌پوش داشته باشد تا مانع از غلبه گفتمانی خاص بر دیگر گفتمان‌ها شود. هرگاه بر مقبولیت یک گفتمان خاص اصرار بورزیم، به مثابه این خواهد بود که آن را بر صدر دیگر گفتمان‌ها نشانده‌ایم و به آن برتری بخشیده‌ایم. به این ترتیب، از ارزش دیگری که می‌خواهند و می‌توانند مشارکت داشته باشند کاسته شده، به حاشیه رانده می‌شوند و یا حتی سرکوب شده و هویت و حیات و موجودیت‌شان تهدید می‌شود و از بین می‌رود. از

این رو، هرگاه به برتری گفتمانی بر دیگران معتقد باشیم یعنی آیین فراگیری داشته باشیم که به همه‌ی آیین‌ها و گفتمان‌های موجود برتری داشته باشد و جواب همه‌ی سؤالات را داشته باشد، هیچ نظریه و نظر دیگری توان رقابت و هم نشینی با او را نخواهد داشت و همگی می‌بایست تابع او باشند. به این ترتیب، جنگی تمام عیار بین آیین‌های فراگیر مختلف در می‌گیرد که به تعبیر هابس جنگ همه علیه همه است که با آزادی کامل در وضعیت طبیعی رخ می‌دهد و آیین‌های مختلف به‌خاطر اینکه در عرصه باقی بمانند، برای حفظ بقا وارد جنگی می‌شوند که پایان‌ناپذیر است. راولز با استفاده از همین تعبیر هابسی استدلال می‌کند که اگر بخواهیم تنها به یک آیین فراگیر فرصت ظهور و غلبه دهیم و به آن تکیه کنیم، مثلاً بر مسیحیت یا اسلام و یا آیین بودایی، در واقع نوعی تنش را ایجاد می‌کنیم که انکار هویت دیگران را به همراه دارد که نهایتاً نوعی تصادم را بین نظریه‌های فراگیر منجر خواهد شد که از جاهای مختلف سر بر می‌آورند و به این ترتیب هیچ شانس برای رسیدن به توافق وجود نخواهد داشت. از این رو، راولز پیشنهاد می‌کند که نظریه‌های فراگیر را به کناری بگذاریم و دیدگاه‌هایی را که درون هرکدام از آنها هست در ارتباط با یکدیگر به معرض آزمون، بررسی، گفتگو و مذاقه قرار دهیم.

پیش از این در بحث مرتبط با آغاز شکل‌گیری اراده‌های سیاسی برای دست‌یابی به جامعه عادلانه، راولز توضیح می‌دهد که در وضعیت اولیه فرآیندی شکل می‌گیرد که طی آن مشارکت‌کنندگان رفتاری عقلانی پیشه خود ساخته و منطقی رفتار می‌کنند، به نحوی که خودخواهی‌ها و خودبینی‌ها را رها کرده، آیین‌های فراگیر را تعدیل می‌کنند و آنها را به شکل آیین‌های منطقی در می‌آورند و فرصت طرح دیدگاه‌های مختلف را فراهم می‌آورند (راولز، ۱۹۷۱). بدین ترتیب فرصتی پیدا می‌شود که دیدگاه‌های مختلف از همدیگر آموختنی‌ها را بیاموزند و این یادگیری متقابل است. برای این کار ابتدا می‌بایست شدت و حدت نظریه‌های فراگیر تعدیل شود، مورد بازبینی و بازنگری قرار گیرد، همچنین افراد عقلانی و منطقی رفتار کنند. به این ترتیب اولین اصل اجماع تمایل و اراده‌ی سیاسی است برای اینکه قلب و ذهن برای یاد گرفتن از دیگران باز شود و تنها از این طریق است که می‌توان در یک اجماع واقعی درگیر شد.

اصل دوم در اجماع که در واقع با کمک از مقدمه‌ی اصل اول می‌توان بیشتر آن را توضیح داد، عبارت است از اینکه اجماع وقتی که شکل می‌گیرد از صورت یک معامله موقت خارج است و چیزی نیست که به صورت یک سازش موقت<sup>۳۰</sup> اتفاق افتاده باشد. چه بسا دوستی‌ها و همکاری‌هایی که شکل می‌گیرد در دنیا و در جامعه در ابعاد مختلف فنی و حرفه‌ای و... اما بیشتر این موارد از نوع سازش موقت است و بر اساس محاسبه منافع خاصی صورت گرفته است. راولز معتقد است که ما ناچاریم دریابیم که اجماع به مراتب عمیق‌تر و جدی‌تر از سازش موقت است. به‌طور خاص در جوامع لیبرال ما می‌بایست از مفهوم لیبرالیسم تکثرگرا فراتر برویم. به این معنی که این مفهوم را می‌پذیریم و با دیگریانی که آن را قبول ندارند تساهل و مدارا می‌کنیم. او معتقد است اجماع مرحله‌ای فراتر از این است که ضمن تساهل و مدارا با آرای متفاوت با به رسمیت

شناختن از آنها درخواست می‌کند که در شکل‌گیری گفتمان حیات اجتماعی مشارکت داشته باشند. او ضمن اشاره به آیین اجماع هم‌پوش تصریح می‌کند که نظریه او بر اساس نگرش‌های تهاجمی و انکار دیگران و تجاوزکارانه شکل نگرفته است، بلکه مبانی‌ای هستند که بر بنیان‌های آزادی‌های اساسی انسان‌ها و حقوق انکارناپذیر تک تک افراد جامعه جمع می‌شوند. از این رو، تک‌نگرایی که او برای اجماع تعریف می‌کند، به مراتب از سازش موقت پیچیده‌تر و عمیق‌تر است، به این دلیل که بر نوعی از اراده‌ی سیاسی مبتنی است که آن را از محاسبات رایج در سازش‌های موقت متمایز می‌کند. این اراده‌ی سیاسی متفن از انگیزه درونی برای دفاع از حقوق انسان‌ها نشأت می‌گیرد.

اصل سومی که درباره اجماع قابل ذکر باشد، این است که این نظریه ابزاری برای تاسیس و توسعه جامعه‌ای منصفانه است، از این رو نمی‌تواند معرف یک آیین و یا هویت خاص باشد. نمی‌تواند گروهی را به گروهی دیگر مثلاً به دلیل تدین برتری دهد و منافع بیشتری را برای آنها در نظر بگیرد به دلیل اینکه متقی‌تر و یا دین‌دارتر از بقیه به نظر می‌رسند. در عین حال او با طرح نقاب غفلت<sup>۳۱</sup> می‌گوید باید به آن چیزی که منصفانه است برسیم و آن را پیدا کنیم. به این ترتیب، ما می‌توانیم یک نظام حقوق بشر مبتنی بر عدالت ایجاد کنیم که الزام‌آور نیز باشد.

بدین ترتیب، اصل اول اجماع به انکار جامعیت یک نظریه و آیین می‌پردازد. اصل دوم که در ادامه اصل اول معنی پیدا می‌کند، به ما می‌آموزد تا از سازش‌های موقت فراتر رویم و اصل سوم به ما می‌آموزد منصف باشیم و دنبال یک نظریه فراگیر خاص نباشیم و جا برای آرا و نظریات متفاوت نیز باقی بگذاریم.

چارلز تیلور با مقاله‌ای کوتاه تحت عنوان "شرایط اجماع اختیاری در حقوق بشر"<sup>۳۲</sup> که در واقع سخنرانی او در سنگاپور بوده است، موضوع اجماع را وارد مدار گسترده‌تری می‌کند و آن را برای دستیابی به توافقات ریشه‌دار فرهنگی و هویتی مورد مطالعه قرار می‌دهد. به نظر او اجماع ابزار مفیدی است که با خلاقیت روش‌شناسانه خود می‌تواند ابعاد عمیق‌تر و ریشه‌دارتر عدالت اجتماعی را خطاب قرار دهد. با استعانت از روش تیلوری مفهوم اجماع می‌توان اجماع هم‌پوش را به لایه‌های عمیق‌تر کشاند یا براساس آن نظریه اجماعی جامع‌تری برای حقوق بشر شکل داد (تیلور، ۱۹۹۹). تیلور معتقد است چارچوب نظری راولز در اجماع هم‌پوش قابلیت این را دارد که بتوانیم از آن برای طراحی یک چارچوب حقوق بشری مناسب برای اقوام و ملیت‌های مختلف فراهم آوریم و بتوانیم نظریات مختلف معرفت‌شناسانه، پدیدارشناسانه، الهیات و حتی متافیزیکی مردمان و ملت‌های مختلف را تبیین کنیم و در آن بگنجانیم. برای اینکه کافی نیست آرا مختلف در کنار یکدیگر قرار بگیرند و از هم بیاموزند و به اجماع برسند، بلکه بهتر است باور کنیم که برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز لازم می‌شود که گاهی به تفارق<sup>۳۳</sup> نظر برسیم. به اعتقاد او ممکن است جمعی دور هم جمع شوند و برای پذیرفتن هنجارهایی به توافق برسند. در عین حال، ضرورتاً موافق

<sup>31</sup> The Veil of Ignorance

<sup>32</sup> Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights

<sup>33</sup> Dissensus

در درون آرا خاص خود با آن هنجارها نباشند ولی می‌توانند آرام آرام از یکدیگر یاد بگیرند که می‌بایست عدم توافق را به توافق تبدیل کنند. با تعبیر اجماع هم‌پوش اختیاری، تیلور اصالت را به اراده و خواست ملت‌ها و طرف‌های اجماع می‌دهد که بتوانند نظریه حقوق بشری خود را در گفتمان جهانی حقوق بشر معرفی و ادغام کنند.

باید خاطرنشان کرد که طرح بحث اجماع اختیاری تیلور به معنی نفی است برای طرحی دوباره که در برگزیده واقعیت عینی درگیر در جامعه باشد. با تعمق تفاوت این دو نظریه را می‌توان به طریق ذیل توضیح داد.

جان راولز اجماع را مفروض می‌گیرد و در واقع به صورت نظری آن را تایید می‌کند. یعنی می‌پذیرد که در یک ناکجاآباد افرادی با توسل به آیین‌های فراگیر با نظریات مختلف دور هم جمع می‌شوند، ولی از آنجا که برای پیشبرد اهداف حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین انسانی و اصل عدالت و انصاف انگیزه‌های درونی برای تلاش بیشتر دارند، عقلانیت خود را پیرامون آیین فراگیر خود به کناری می‌گذارند و با در پیش گرفتن رفتار عقلایی و استفاده از نقاب غفلت منافع شخصی خود را از بررسی اجماع خارج می‌کنند و به نوعی عقل اجماعی می‌رسند که از درون آن اجماع هم‌پوش سر بر می‌آورد. این چارچوب، چارچوبی نظری و بر پایه مفروضات است. به نظر می‌رسد دامنه این چارچوب از پیش فرض‌ها فراتر نمی‌رود.

چارلز تیلور از این وضعیت استفاده می‌کند و با ستایش از طراحی و ایجاد چنین فضای نظری قدرتمندی به وسیله جان راولز برای پیشبرد حقوق بشر، پا را فراتر می‌گذارد و دایره را وسیع‌تر می‌کند. او پیشنهاد می‌کند چارچوب نظری اجماع راولزی را در فضای معرفت‌شناسی اثبات کنیم. به این معنی که این ساختار مفروضات را که به‌وسیله راولز بنا نهاده شده است در متن ببریم، به نحوی که دربرگیرنده تفارقات و تمایزات معرفت‌شناسانه و دیدگاه‌های مختلف فرهنگ‌ها و نظرگاه‌های مختلف به دنیا هم باشد. به معنی دیگر، نظریه تیلور در متن درآمده نظریه راولز است و آثار آن به صورت‌هایی این چنینی قابل تبیین است؛ در حالی که راولز دایره موضوع را به تصدیق نظری محدود می‌کند، تیلور آن تصدیق نظری را به تصدیق معرفت‌شناسانه منتقل می‌کند و به این ترتیب از آن در متن استفاده می‌کند، به گونه‌ای که دربرگیرنده هویت‌ها، فرهنگ‌ها و آرا جمعیت‌های مختلف ملت‌ها باشد. راولز اجماع نظری را مبنای شناسایی حقوق بشر قرار می‌دهد و آن شناسایی را سنگ‌بنای ماهیت بین-فرهنگی حقوق بشر می‌داند، تیلور تمایزات معرفت‌شناسانه فرهنگ‌ها و ملت‌ها را نیز برای رسیدن به اجماع لازم می‌داند و به همین خاطر بحث اجماع هم‌پوش اختیاری می‌تواند به‌طور عینی درگیر مباحث امروزی حقوق بشری شود و زمینه‌ی مشارکت فرهنگ‌های مختلف را در گفتمان حقوق بشر فراهم آورد.

## ۵. یک ترکیب جدید



شاید بتوان اینطور نتیجه گرفت که اجماع فرضی راولز و اجماع معرفت‌شناسانه تیلور با هم ادغام شده و نوعی اجماع ترکیبی و تألیفی<sup>۳۴</sup> را ارائه می‌کند که می‌تواند مبنای تعریف جدیدی از حقوق بشر باشد. برای توضیح این نگرش ترکیبی باید خاطر نشان ساخت که مدل راولزی اجماع در چارچوبی نظری تعریف شده است. تیلور در تلاشی برای بازتر کردن دایره شمول و تصدیق این مدل آن را دربرگیرنده مؤلفه‌های خارجی هم میدانند.<sup>۳۵</sup> این مؤلفه‌ها شامل فرهنگ‌ها، هویت‌ها و تاریخ‌ها و زمینه‌های مختلف دیگر که علاوه بر تصدیق نظری اجماع به اشکال مختلف به لحاظ معرفت‌شناسانه هم آن را تایید می‌کنند. با تلفیق بعد نظری راولزی با بعد معرفت‌شناسانه تیلوری، اجماع نوع دیگری ایجاد می‌شود که با این دو هم پیوندی دارد. این نوع اجماع که توانایی بیشتری برای پذیرش حقوق بشر و احترام به آن را دارد، را می‌توان تلفیقی نامید.

از نوآوری‌هایی که اجماع مدل چارلز تیلور داشته و در این بحث می‌توانیم بیشتر به آن‌ها اشاره کنیم، نظریه اجماع هم‌پوش اختیاری است. این نوع اجماع می‌تواند بعد واقعیتی به نظریات حقوق بشر داده و آن را به قبول ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف نزدیک سازد. به عبارت دیگر، تیلور اجماع هم‌پوش مدل راولزی را با متد شرایط واقعی ملل و فرهنگ‌های مختلف پیوند داده و آن را به تصدیق معرفت‌شناسی می‌رساند. این تلفیق الهام‌بخش نوعی چهارچوب تألیفی برای عینیت بخشیدن به نظریه‌های حقوق بشری در میان فرهنگ‌ها و اقوام مختلف را به وجود می‌آورد. بنابراین می‌تواند مقبولیت جهانشمول پیدا کند. نقطه نظرات تألیفی چارلز تیلور در خصوص اجماع هم‌پیوند را می‌توان در زمره نظریه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی ملایم<sup>۳۶</sup> با توان اقتناع‌کننده و منطقی بالایی قرار داد. درعین حال این الگوی اجماع با نگاهی نسبی به فرهنگ‌های مختلف، زمینه را برای یادگیری‌های متقابل و مشارکت جمعی میان گفتمان حقوق بشر و باورهای فرهنگی به وجود می‌آورد. تیلور بیشتر در کتاب *شکل‌گیری منابع خویش‌تئ مدرن* توضیح داده بود که همه انسان‌ها به لحاظ فطری به پذیرش نوعی حقوق بنیادین اقرار داشته و آن را می‌پذیرند (۱۹۹۲، صفحات ۳ تا ۱۱۰). ولی در مورد اثبات چگونگی و رعایت آن با یکدیگر اختلاف نظر پیدا می‌کنند. به‌عنوان مثال یک مسلمان و یک مسیحی، صرف‌نظر از آیین خاصی که دنبال می‌کنند، حقانیت کرامت و حیثیت انسانی را به لحاظ ذاتی درک می‌کنند، ولی برای اثبات آن به متون مقدس خود رجوع می‌نمایند. این امر مایه اصلی اختلافات است. به یک معنی همه انسان‌ها به لحاظ ماهیت انسانی خود می‌توانند به نوعی گفتمان حقوق بشری اقرار داشته و آن را در روابط بین فرهنگی مورد احترام قرار دهند، ولی برای اینکه این اقرار را عملی سازند و در شرایط واقعی زندگی خود دنبال کنند، به ویژگی‌های فرهنگی پناه می‌برند که مایه اصلی اختلاف و چه بسا در مقابل پیام‌های ذاتی و فطری آنان قرار می‌گیرد. بنابراین باید دقت کرد که چگونه می‌توان اجماع را از مرزهای مفروضات خود فراتر برده و به تصدیق‌های معرفت‌شناسانه‌ای برسانیم که طی آن خود و روابط خود با دنیا را تعریف کنیم. در این مرحله باید بتوانیم یک فرمولی تألیف کنیم که اجماع هم‌پوش را عینی ساخته و حقوق بشر را به تایید و احترام

<sup>34</sup> Anthologic

<sup>35</sup> Exogenous variable

<sup>36</sup> A soft cultural relativism

همه برساند. آنچه که تیلور می‌آموزد همان نسبی‌گرایی فرهنگی ملایمی است که متفاوت بودن دیگران را تصدیق می‌کند ولی راه را نیز برای هم‌پرسیگی و یادگیری متقابل باز می‌گذارد.

نکته دیگر در نظریه باید مورد توجه قرار داد، موضوع تفاسیر محدود در مقایسه با تفاسیر گسترده و مبتنی بر شرایط اجتماعی است.<sup>۳۷</sup> طبق تکنیک‌های تفسیر گسترده می‌توان مبانی فکری و باورها را در متن شرایط اجتماعی به صورت گسترده تفسیر کرد تا بتوان باوری راستین و پایدار نسبت به حقوق بشر و احترام به آن ایجاد کرد.

طبق تفاسیر گسترده و ریشه‌دار می‌توان عقاید اولیه حقوق بشری شامل حق حیات، حق آزادی اندیشه و دیگر آزادی‌های بنیادین را به گونه‌ای توضیح داد که مورد احترام همه اقوام و ملت‌ها قرار گیرد. در واقع با این روش آن‌هایی را که با رجوع به نظریه متافیزیکی خاصی می‌خواهد باورهای خود را به دیگران تحمیل کنند، اقناع و یا تحت فشار قرار داد که رجوع به فطرت انسانی برای فهم حق حیات باید برای همه فراهم باشد و لذا نمی‌توان با فهم خاص خویش از مفهوم حیات، حقوق بنیادین دیگران را محدود و یا جان انسان‌های بی‌گناه را از آنها گرفت. به عبارت دیگر حقوق بشر می‌تواند بر اساس فرض‌های بنیادینی تفسیر شود که مورد قبول همه ملت‌های جهان صرف‌نظر از اینکه چه مکتب و آیینی را دنبال می‌کنند، قابل قبول باشد. تیلور به این می‌رسد که تفاوت‌های فرهنگی در راستای استقرار مبانی حق و آزادی باید به گونه‌ای تفسیر شود که در نهایت به گفت‌وگویی اجماعی ختم گردد. به عنوان مثال به این نقطه نظر رسید که گرفتن جان انسان‌ها ناپسند و به لحاظ حقوق ذاتی (طبیعی) محکوم است. ولی اینکه چرا کشتن هم‌نوع تقبیح شده است، می‌بایست به تفاوت‌ها در مرجع‌ها دقت کرد. مثلاً باورمندان به اسلام ممکن است بگویند که گرفتن جان یک انسان همانند کشتن همه جامعه بشری است. ممکن است یک مسیحی از قول حضرت مسیح بگوید که چون حق همسایه را نادیده گرفتید و یا از جانب تعالیم بودا بگویند که چون مفهوم عشق با کشتن دیگران پایمال می‌شود، پس کشتن هم‌نوعان محکوم است. همه بحث تیلور همین است که عقیده مرکزی تقبیح کشتن هم‌نوع را همه می‌پذیرند ولی پاسخ این که چرا این عقیده مرکزی برای ما الزام‌آور است را از درون آیین‌های فراگیر خود ارجاع می‌دهند. به عبارت دیگر، جهانشمولی عقاید مرکزی حقوق بشری را باید پذیرفت بدون اینکه نیاز باشد چرایی آن را از دیدگاه آیینی خاص توضیح داد. فرضاً عقاید فردگرایانه‌ای که محور یک عقیده مرکزی حقوق بشری شکل گرفته است، ممکن است مورد قبول جامعه سنگاپوری نباشد ولی می‌توانیم فعلاً توجه این را که چرا این عقیده مرکزی باید مورد قبول همه و الزام‌آور باشد را به بعد موکول کنیم.

افزون بر این، گفتمان نسبی بودن ضرورتاً به معنی نفی جهانشمولی آن نیست. موضوعاتی می‌توانند نسبی و در عین حال دارای یک ظرفیت جهانشمولی هم باشند. به این ترتیب، تیلور با باز تعریف نظریه اجماع هم‌پوش در واقع امکانی را فراهم می‌کند که بتوان با پذیرش عقاید مرکزی و تصدیق جهانی بودن آنها این مفاهیم حقوق بشری را در عمق فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف ریشه‌دار ساخت. بدین ترتیب تفاسیر

<sup>37</sup> Restrictive and extensive Interpretations

منطقی‌تری از حقوق بشر خواهیم داشت و نوعی از حقوق بشر را می‌توانیم بپذیریم که به وسیله همه و با اجماع همگان ساخته شده و به همین خاطر برای همگان الزام‌آور است.

وقتی به اعلامیه جهانی حقوق بشر نگاه می‌کنیم و حتی به اعلامیه‌های قبل از آن مانند اعلامیه حقوق انسان و شهروندان در ایالات متحده آمریکا، می‌بینیم که در این نگرش‌های نوین به مقوله حقوق بشر، تمرکز بیشتر بر آزادی انسان و برابری حقوق انسان‌ها نسبت به یکدیگر قرار داده شده است. هر دوی این اعلامیه‌ها تصریح می‌کنند که انسان‌ها اساساً آزاد آفریده شده‌اند، از این رو از حیث کرامت و حیثیت انسانی و حقوق اساسی با هم برابرند. با نگاهی ساده به این اعلامیه‌ها و البته تمرکز بر اعلامیه جهانی حقوق بشر آنها را به منزله اسنادی می‌یابیم که هیچ‌کدام داعیه تاسیس نظریه فرا-فرهنگی به گونه‌ای که در سراسر دنیا بتواند قابل اجرا باشد، را نداشته‌اند. این نگارنده توصیه می‌کند که اسناد بین‌المللی حقوق بشر را به‌عنوان تلاشی برای حمایت و تثبیت آزادی‌ها و برابری همه مردم، بدون ارجاع به هر نوع منبع مذهبی و یا متافیزیکی، به گونه‌ای که برای همگان قابل درک باشد، در نظر بگیرند. به بیان ساده‌تر، اعلامیه جهانی حقوق بشر از زمانی که پا به عرصه ظهور گذاشت و مورد تصویب ملل مختلف قرار گرفت، همواره کنار گذاشتن منابع و داعیه‌های مذهبی و متافیزیکی آن حقوق را از نظر دور نگه داشته است. علاوه بر این در جریان نشست‌ها برای بررسی مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، نمایندگان کشورهای عضو از جمله اتحاد جماهیر شوروی سابق، اهمیت اصول عمومی حقوق بشر را از این نقطه نظر که انسان‌ها به دلیل انسان بودن باید از حقوق بنیادین برخوردار باشند، را تصدیق نمودند تا آن اصول بتواند راه را برای موفقیت نظم نوین هنجاری بعد از جنگ جهانی هموار سازند. در واقع مفاد اعلامیه نشان می‌دهد که علی‌رغم تکرر گسترده در میان ملل و گروه‌های مختلف، می‌توان با تکیه بر عقلانیت سلیم مردم و وجدان جمعی آنها نوعی اشتراک نظر و اجماع هم‌پوش در خصوص حقوق بنیادین به گونه‌ای که برای همه قابل احترام باشد تعریف نمود. ولی اینکه چگونه می‌توان از درون آیین‌های مختلف اهمیت غیرقابل انکار آن حقوق بنیادین را ابرام نمود، موضوعی است که باید از طریق تفاسیر موسع به‌دست آورد.

جک دونلی، که از چهره‌های بارز گفتمان حقوق بشر فردگرایانه می‌باشد، حقوق بشر در نظریه و عمل را نیز توضیح می‌دهد که وجود نوعی اجماع در میان تهیه‌کنندگان پیش‌نویس اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود داشت و همین اجماع زمینه پذیرش جهانی اعلامیه را نیز فراهم آورد (۱۹۸۹). به نظر او آنچه به‌عنوان گفتمان جهانی حقوق بشر نهادینه و شناخته شده است، هرچند پایه‌هایی تکررگرا دارد، از درون اجماعی هم‌پوش به‌وجود آمده است. از این رو، علی‌رغم اینکه حقوق بشر پیامی جهانشمول دارد، معمولاً فرد انسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد و مدافع حقوق مدنی و سیاسی فرد انسان‌ها است. اعلامیه به ابعاد اجتماعی و فرهنگی و هویتی مفهوم حق توجه داشته است به این دلیل که می‌خواسته گفتمانی بر اساس اجماع به‌وجود آورد که توانایی این را داشته باشد تا از حقوق انسان‌های ستمدیده‌ای که در خفقان و بی‌عدالتی هستند حمایت به‌عمل آورد. به عقیده دونلی هرچند هنوز ممکن است اختلاف نظرهایی در مورد اساس حقوق بشر وجود داشته باشد، ولی هنوز هم می‌توان ادعا کرد که بخش عمده‌ای

از پیام‌های اصلی این گفتمان حقوق بشری پایه‌هایی اجماعی دارد و بنابراین کمتر مناقشه برانگیز است. به‌عنوان مثال ممکن است عده‌ای برخی موارد را به دلیل اینکه از فلسفه‌ی غرب گرفته شده مورد چالش قرار دهند، ولی پیام‌های رهایی‌بخش اصلی گفتمان را نمی‌توانند انکار کنند. این امری کاملاً تناقض‌آمیز است که بتوان به کرامت انسانی احترام گذاشته و اساس آن را به کتاب آسمانی ارجاع داد، ولی آزادی انتخاب انسان‌ها را که ذاتی انسان و کرامت آنان است انکار کرد. به‌همین دلیل است که نظریه اجماعی هم‌پوش حقوق بشر می‌تواند هر نوع بهانه‌ای را از دست آنانی که می‌خواهند از یک سو خود را منادی کرامت انسان بدانند و از دیگر سو هستی انسان‌ها را انکار می‌کنند، خارج سازد.

## ۶. مزیت‌ها و پیام‌ها

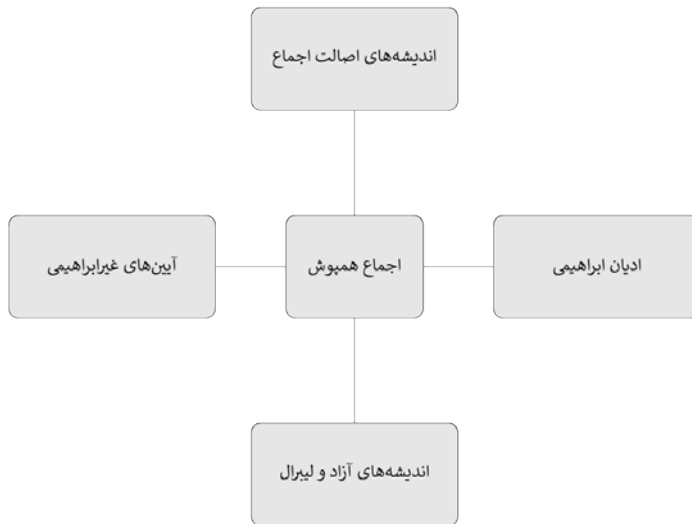
مزایای رهیافت مبتنی بر اجماع در خصوص حقوق بشر را می‌توان به این شرح خلاصه کرد. اول اینکه رهیافت اجماعی به حقوق بشر این شائبه که گفتمان حقوق بشری اساساً پدیده‌ای غربی و بی‌اعتبار می‌باشد را به چالش می‌کشد. بر طبق این رهیافت اگر اصل اجماع در مرکزیت مباحث حقوق بشری قرار گیرد، می‌توان به این باور رسید که هرچند گفتمان رایج حقوق بشر پدیده‌ای غربی است ولی می‌تواند راهگشا و الهام بخش نجات ستمدیده‌هایی باشد که حقوق و آزادی‌های اساسی آنان همواره از سوی نظام‌های مستبد انکار می‌شود. در حقیقت با استفاده از اجماع در تعیین و تعریف مبانی حقوق بشر می‌توان درجه بالاتری از پذیرش حقوق بشر را در سطح جهانی پیش برده و آن را با ماهیتی بین-فرهنگی و حتی فرا-فرهنگی در مرکز تعاملات جهانی قرار داد.

دومین نکته این است که رهیافت اجماعی به حقوق بشر زمینه‌ی قانع‌کننده‌ای فراهم می‌آورد که به‌موجب آن هرچند فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف می‌توانند چشم‌انداز مخصوص به خود را برای حقوق انسان‌ها ارائه دهند و رویکردهای خاص خود را در مورد حقوق بشر داشته باشند، در عین حال نوعی اشتراک نظر به‌وجود می‌آورد که به‌موجب آن حقوق بشر بتواند به‌طور اجماعی نبض اصلی تعاملات، نهضت‌ها و جنبش‌هایی را الهام ببخشد که در سراسر دنیا برای برقراری برابری‌ها و آزادی‌های انسانی به‌وجود آمده است و آنها را در صفوف متحدی قرار دهد.

اهمیت رهیافت اجماعی در حقوق بشر این است که می‌تواند گفتمانی فراگیر به‌وجود آورد که مورد قبول همه‌ی مردم با سلاقی و اعتقادات مختلف قرار گیرد. اعلامیه جهانی حقوق بشر یک نمونه از اجماع است که در شرایط تاریخی‌ای به‌وجود آمد که در آن اعلامیه توانست هنجارهای جهانی را برای رفتارها به گونه‌ای معتبر و قابل قبول به جهانیان معرفی کند. در جریان تدوین و تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۵۸ کشور عضو سازمان ملل متحد که معرف فرهنگ‌ها، ارزش‌های ملی، جهان‌بینی‌ها و مذاهب مختلف بودند، همگی به ضرورت احترام به حقوق انسان‌ها آن‌گونه که در اعلامیه تصریح شده اذعان داشتند. به همین دلیل حقوق بنیادین بشر

به شرح مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر در مرکز اعتقادات بین‌المللی قرار گرفت، چرا که تاییدی بر اعتقادات مشترک بر حقوق بنیادین انسان‌ها بر ورای محدودیت‌های فرهنگی بین‌المللی بود.

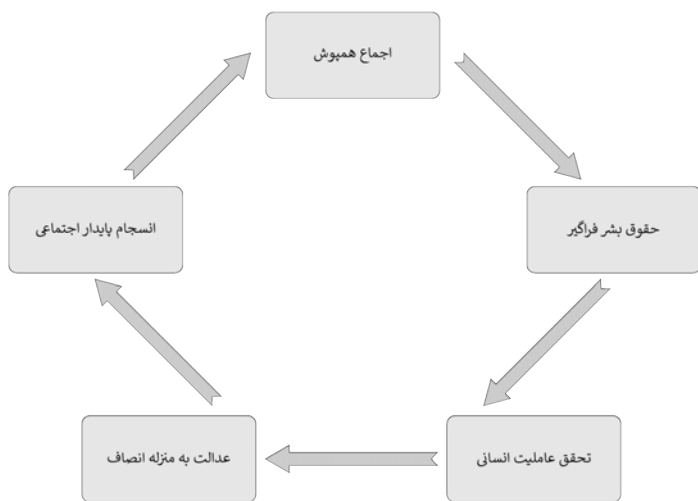
به همین دلیل باید اذعان داشت که ظهور اعلامیه جهانی حقوق بشر ماحصل اجماع بین‌المللی بود که ضرورت حفاظت از حقوق بنیادین بشر را حقیقتی بدیهی و به لحاظ عام قابل قبول برای همه می‌دانست. در واقع اجماع برای تعریف حقوق بشر بنیادین در سطحی بین‌المللی در دو مسیر عمودی و افقی امتداد یافت. در مسیر عمودی، اعلامیه جهانی توانست توافقی میان نظام‌های سیاسی-اجتماعی مختلف ملی شکل دهد و همه‌ی دولت‌ها را بر حفظ و حراست از حقوق بشر متعهد سازد. در چشم‌اندازی افقی نیز توانست هماهنگی پایداری میان نظام‌های اعتقادی مختلف پیرامون حقوق بشر فراهم آورد. در شکل عمودی هماهنگی میان دیدگاه‌های متعارض لیبرال و سوسیالیسم به‌وجود آورد و در حالت افقی توانست نظام‌های مذهبی مختلف را بدون اعتراض‌های جدی پیرامون ضرورت حفاظت از حقوق بشر به نوعی به توافق برساند.



در نظر داشته باشیم این چنین اجماعی توانست توافقی عمیق و تعهد برانگیز در موارد در باره ممنوعیت کشتار جمعی و نسل‌کشی، تاکید بر کرامت ذاتی و ارزش غیرقابل معامله انسان و یا حقوق مرتبط با آزادی اندیشه و وجدان را به‌دست آورد. بنابراین اجماع هم‌پوش در خصوص مفاد اعلامیه جهانی جهانی حالتی مبتنی بر هم‌گرایی دیدگاه‌ها داشت و توانست هماهنگی منطقی میان جهان‌بینی‌های مختلف به‌وجود آورد. به همین دلیل اعلامیه جهانی مورد توافق هم‌پوش کشورهای آن زمان جامعه بین‌المللی قرار گرفت. با این وصف در حالی که هم‌گرایی دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌ها به وجود آمد، حالت عمودی (نزاع اندیشه‌های سیاسی) به‌سختی توانست راه خود را به سوی تعهدی جهانی برای حقوق بشر هموار نماید. به همین دلیل مقاله‌نامه به آسانی در سال ۱۹۴۸

توسط جامعه بین‌المللی به تصویب رسید. ولی میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به سختی توانست توافقی بین‌المللی در خصوص مفاد خود به دست آورد. این مقاله‌نامه بیست سال بعد به تصویب رسید. تصویب دو پیمان بنیادین مرتبط با حقوق بشر در دو مقطع تاریخی مختلف این واقعیت را روشن می‌کند که اجماع اصلی‌ترین و قابل اعتمادترین روش برای دستیابی به چیستی، ماهیت و نیز اجرای حقوق بشر است. ولی موفقیت برای دستیابی به اجماع هم در بعد افقی و هم عمودی آن با حضور سه عنصر ارسطویی اخلاق که پیشتر ذکر آن رفت، ملازمه دارد.

پیشتر توضیح داده شد که راولز ماهیت حقوق بشر و نیز اجرای آن را به شکل‌گیری اجماع هم‌پرسه منوط می‌داند. این اجماع می‌تواند نه تنها در بعد عمودی آن هماهنگی میان نظام‌های متفاوت سیاسی-اجتماعی ملل مختلف به وجود آورد، به لحاظ افقی نیز چارچوب عملی مؤثر و قابل اعتمادی است که هویت‌های فرهنگی و باورهای متفاوت اقوام و ملل مختلف جهان را با یکدیگر هماهنگ می‌کند. این چنین اجماعی راه حصول به اجرای کارآمد و مؤثر حقوق بشر است. بنابراین اجماع نه فقط می‌تواند پلی میان آزادی مختلف و نظام‌های فکری ایجاد کند، بلکه این قابلیت را دارد که ابعاد عملی راهبردها و نیز راه‌حل‌ها را به طور مؤثر در منصفه ظهور قرار دهد. پیامدهای اجرای مؤثر حقوق بشر بر اساس اجماع هم پوش ممکن است به مراتب مهم تر از خود بنیاد اجماعی حقوق بشر باشد. به این دلیل چنین اجماعی راه را برای دریافت مفهوم عدالت اجتماعی هموار می‌کند. پس حقوق بشر مبتنی بر اجماع راه حصول و تحقق عدالت اجتماعی است. به همین دلیل گفتمانی در حقوق بشر مورد احترام و قبول مردم قرار می‌گیرد که بر مفهوم اجماع هم‌پوش قرار گیرد. بنابراین مردمی که بر چنین حقوقی مهر



تایید می‌زنند، حقوق بشر را به عنوان نقشه راهی به سوی عدالت مورد قبول قرار می‌دهند. نتایج اجماعی حاصل از چنین سیمایی از حقوق بشر از آن جهت قانع‌کننده‌تر

است که تضادها را مرتفع می‌کند و همبستگی و ثبات اجتماعی عمیق‌تری را نیز باعث می‌شود.

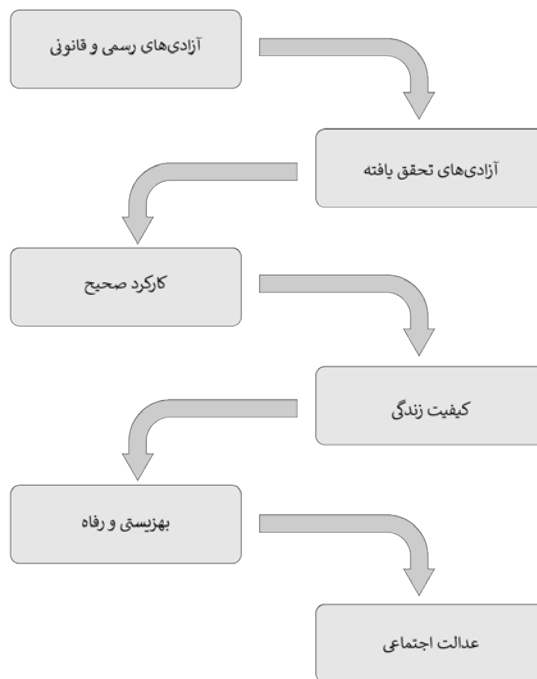
با تأسی از رهیافت اجماعی حقوق بشر می‌توان تأثیر مدل جهانی حقوق بشر را به عمیق‌ترین لایه‌های روابط اجتماعی کشاند و این استدلال را به میان آورد که فقط توافق جمعی می‌تواند اعتبار هر نوع بیانیه، ابزار و نهاد حقوقی و یا اصل اخلاقی مرتبط با حقوق بشر را تعیین کند. بنابراین اگر قانونی به‌طور مؤثر اجرا نمی‌شود به این دلیل است که زمینه‌های اجماعی آن هنوز مورد تردید است. از این‌رو، صحت اعتبار قوانین حقوق بشری را باید به قبول یا تردید در ماهیت حق و نیز قضاوت‌های اخلاقی مردم منوط کرد. ولی چنین قضاوت‌هایی آنهایی هستند که هرچند به‌طور نسبی در باورها و اعتقادات مردم ریشه دارند، به‌طور عقلایی نمی‌توانند انکار شوند. این چنین رهیافتی ابعاد عمیق‌تری به موضوع اجماع داده و آن را مبنای قبول اجتماعی و نیز اجرای حقوق بشر قرار می‌دهد، درحالی که جنبه‌های نسبی‌گرایانه آن را نیز دفع می‌کند. در واقع تمایل جمعی برای قبول و یا انکار قاعده و یا نظریه‌ها باید ریشه‌های عمیق در نوعی قراردادگرایی اجتماعی داشته باشد که بر آن توافق شده است. یک چنین قراردادگرایی ضمن حفظ ابعاد کانتی مفهوم خود-قانونگذاری افراد، آنها را با شرایط فرهنگی اجماع هم‌پوش و تحقق عاملیت انسانی و انسجام پایدار اجتماعی عدالت به منزله‌ی مشترک جامعه خویش نیز پیوند می‌دهد. از این دیدگاه توسعه مفهوم کانتی خود-قانونگذاری فردی به نوعی با نگرش راولزی خود-قانونگذاری جمعی یا اجماع حاصل از هم‌پرسی، تعهدی در هر فردی که داخل در فرایند اجماع است ایجاد می‌کند تا اراده‌ی خود را به نظام مشارکتی تعیین قانون تسلیم کند. ویژگی این تسلیم این است که هر فرد به دلیل اینکه عضو جریان عمیق اجماعی فراگیر است، تخطی از حقوق بشر مورد قبول عهد را به لحاظ اخلاقی قابل سرزنش و ندامت می‌کند. در این نظریه ابعاد اخلاقی حقوق بشر به مجاز شمرده شدن آن و نیز معنایی که برای فرد و جامعه اعاده می‌کند، وابسته شده است. بنابراین احترام به حقوق بشری که بر اساس اجماع شکل گرفته است، به وظیفه‌ای اجتناب‌ناپذیر برای آحاد اعضای جامعه تبدیل می‌شود.



با تعمیق دامنه اجماعی حقوق بشر، می‌توان رابطه فعال و مسئولانه میان نظریه انسان خود قانون-گذار کانت و اجماع هم‌پوش راولز را تعریف کرد و سپس آن را به حیطه روسویی قرارداد اجتماعی بر مبنای اراده‌ی عمومی پیوند داد. چنین نگرشی می‌تواند بحران اقتدار سیاسی برای پیشبرد حقوق بشر را به قضاوت اخلاقی فرد و ندامت پیرامون قصور در قبال آن مرتبط کند و عملاً ابعاد مبتنی بر اجبار حفاظت از حقوق بشر به وسیله دولت‌ها را تا حدود زیادی به ابعاد و وظایف اخلاقی فرد مرتبط کند. بنابراین هرچند اراده‌ی فردی منبع الهام شکل بخشی اجماعی حقوق بشر می‌شود، ولی

در اجرای حقوق بشر، فرد میزبان و قضاوت‌گر اجتماعی خواهد بود که از مرزهای قراردادگرایی اجتماعی حراست و حفاظت به عمل می‌آورد.

آخرین نکته پیرامون اهمیت رهیافت‌های اجماعی به حقوق بشر را می‌توان با مراجعه اجمالی به نظریه قابلیت توضیح داد. از دیدگاه رهیافت قابلیت، اجماع بر فضای هنجاری سرنوشت خود را به شکلی مشارکتی تعیین می‌کند. این چنین مشارکتی به افراد این فرصت را می‌دهد تا بتوانند چگونگی و شرایط زیستن و نیز تحقیق تمایلات خود را تعیین کنند. بنابراین اجماع هم‌پوش منوط و وابسته به این است که آیا افراد قادر به برخورداری از آزادی‌های خویش برای تصمیم‌گیری پیرامون حیات خویش و ارزش‌های مرتبط با آن هستند یا نه. ولی این چنین برخورداری از آزادی در نهایت زمینه لازم برای توسعه و تحقق عینی آزادی در جامعه می‌باشد. نوآوری نظریه قابلیت که در جلد دوم این کتاب آن را توضیح خواهیم داد، این است که مفهوم آزادی را به معنی مجرد آن به ابعادی فراگیر و اجتماعی می‌کشاند. به همین دلیل نظریه قابلیت این پرسش بنیادین را مورد توجه قرار می‌دهد که آیا افراد واقعاً به شیوه‌های مشارکتی (اجماعی) قادرند امور و تمایلات خویش را آزادانه و مبتنی بر حقوق بنیادین به معرض نمایش بگذارند یا نه.



در اینجا اهمیت نظریه قابلیت برای فهم دقیق‌تر چارچوب اجماعی آزادی‌ها و حقوق بشر بهتر روشن می‌شود. هرچند افراد باید با مشارکت خویش فلسفه‌ی حیات و



تحقق آن را روشن کنند، ولی چنین هدفی خود منوط بر توانایی و یا قابلیت افراد برای تصمیم‌گیری برای ورود به مشارکت است. بنابراین مشارکت و اجماع فرضی و مجرد نیست، بلکه ریشه‌هایی را در امتداد اراده‌ی آزادانه افراد می‌دواند تا بتواند فواید مشارکت را نیز به همان افراد بازگرداند. بنابراین هر نوع قضاوت پیرامون حقوق بشر را باید به اینکه آیا افراد با اراده‌ی آزاد خویش، یعنی از طریق قابلیت‌های خود، در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند یا نه را مشروط ساخت. حال اگر این نوآوری عمیق‌تر مورد بررسی قرار گیرد، دریافته می‌شود که فضای هنجاری مشارکتی برای تعیین سرنوشت به این دلیل که قابلیت‌های مختلف افراد را به رسمیت می‌شناسد، ماهیتی عمیقاً تکثرگرا به خود می‌گیرد. در حقیقت نظریه قابلیت این انگیزش را ایجاد می‌کند که اعتبار اجماعی حقوق بشر را به مشارکت تک تک افراد و با سلايق و علائق مختلف پیوند می‌دهد. از همه مهم‌تر اینکه در نظریه قابلیت، مفهوم اجماعی حقوق بشر صرفاً گفتمانی برای دستیابی به فایده و پیامدهای محاسباتی نخواهد بود. بنابراین نمی‌تواند بر مبنای مکتب اصالت سود تعریف شود، چرا که حقوق بشر به خودی خود هدف نهایی در حیات اجتماعی محسوب نمی‌شود. بلکه احترام و اجرای حقوق بشر به منزله‌ی ابزاری برای دستیابی به هدفی بالاتر یعنی شکوفایی انسانی برای دستیابی به اعماق زندگی با معنی خواهد بود. از این‌رو، ایجاد اجماعی حقوق بشر و سپس اجرای آن از یک سوره‌ی ریشه‌هایی عمیق در برخورداری عینی انسان‌ها از آزادی خویش می‌دواند و از سوی دیگر راه را برای دستیابی به آزادی‌های متعالی‌تری هموار می‌کند. به همین دلیل است که نظریه قابلیت با تایید اجماع هم‌پوش نه تنها موثرترین روش را برای احترام به حقوق بشر فراهم می‌آورد، در عین حال پایه‌های محکمی نیز برای مباحث توسعه بر اساس آزادی و مشارکت مردمی ارائه می‌کند. ارزش آزادی برای دستیابی به شکل اجماعی حقوق انسان در این موضوع قرار دارد که خود انسان محور توسعه است و این انسانی است که ضرورتاً در جست‌وجوی اصالت سود نیست. علاوه بر این انسان به ابعاد خود-منفعتی و مادی‌گرایانه محدود نمی‌شود. بلکه انسان انگیزش تحقق حق، تعریف دامنه‌های آن، پیش برنده و حافظ حق و در نهایت خود موضوع حق می‌باشد.

## فصل ششم: رهیافت‌های مبتنی بر اجماع

### چکیده

بحث اصلی این فصل طرح این نظریه است که فراتر از موضوعات فلسفی و یا مذهبی پیرامون مفهوم حقوق بشر که بر اساس تصدیق و احترام به کرامت ذاتی و نیز برابری انسان شکل گرفته‌اند، برای پیشبرد مؤثر حقوق بشر به‌عنوان گفتمانی جهانشمول به رهیافتی اجماعی و هم‌پرسه نیاز می‌باشد. ضرورت اجماع برای گفتمان حقوق بشر از این جهت مهم است که می‌تواند به دلیل داشتن رضایت از سوی همه عاملان دخیل در تعریف و تدوین گفتمان، آنها را به وظیفه‌ای عمیق نسبت به اجرای مؤثر حقوق بشر متعهد سازد. بنابراین گفتمانی شکل می‌گیرد که به دلیل توافق هم‌پرسه نهفته در آن، بدون اینکه نیازی به کاربرد روش‌های قهرآمیز باشد، همه را به متابعت از خود وا می‌دارد. در واقع، گفتمانی شکل می‌گیرد که هم ماهیت حقوق- قراردادی حاصل از رضایت همه شرکت‌کنندگان را در بردارد و هم بر مبانی اخلاقی مرتبط با نگهداری عهد استوار است. از طرف دیگر، ماهیتی اجماعی حقوق بشر آن را در مسیر خیر عمومی قرار می‌دهد چرا که همه آنهایی که خود را با رضایت خاطر به نتایج اجماع متعهد می‌سازند، می‌پذیرند که باید منافع حاصل از اجرای حقوق بشر به همه جامعه تعلق گیرد. این تعهد از درنظر داشتن منافی فردی و یا گروهی فراتر رفته و به گفتمانی عام برای حفاظت از منافع عمومی تبدیل می‌شود. در عین حال این نوع گفتمان از شدت سختی عدم توافق‌ها در میان کشورها کاسته و آنها را به نوعی از همکاری‌های بین‌المللی متعهد می‌سازد که منافع آن برای گروه وسیعتری از مردم خواهد بود. در نتیجه اعتباری برای خود فراهم می‌کند که زمینه‌ی اجرای مؤثرتر آن در صحنه بین‌المللی فراهم می‌شود. پی‌تردید این گفتمان حقوق بشر به نوعی موضوع حاکمیت کشورها را که همواره مانع اصلی بر سر راه اجرای حقوق بشر بوده است را باز تعریف کرده و حتی آن را تابعی از حق حاکمیت افراد قرار می‌دهد. در نتیجه اجماع هم‌پوش میان دولت‌ها به ابزاری برای توضیح منطقی، قابل اجرا و مؤثر گفتمان حقوق بشر، و نیز نوعی همکاری در صحنه بین‌المللی برای اهداف انسانی تبدیل می‌شود.

**واژگان کلیدی:** خوب‌های اولیه، همکاری، خردمندی، عقلانیت عمومی، آزادی‌خواهی، عدالت اجتماعی، لیبرالیسم سیاسی، جوامع غیرلیبرال بسامان، دولت‌های قانون شکن

### ۱. مقدمه

هرگاه اجماعی هم‌پوش با وسعت بین‌المللی پیرامون حقوق بشر شکل گیرد، نیروی سازنده‌ای به وجود می‌آید که می‌تواند رفتارها را در سطح بین‌المللی تحت قواعد انسانی درآورد. اهمیت این توان به‌ویژه هنگامی آشکار می‌شود که حقوق بشر با ابعاد فرهنگی و

هویتی ملل و مردمان مختلف ارتباط پیدا می‌کند. لذا اجماع باید به منزله ابزار مفیدی باشد که می‌تواند رفتارها را در سطح بین‌المللی تحت قواعد توافق شده و از همه مهم‌تر انسانی درآورد. در این شرایط است که کشورها با اراده‌ی خود پذیرای حقوق بشر می‌شوند و نوعی همکاری مؤثر میان خود برای دفاع از حقوق انسان‌های مظلوم به وجود می‌آورند. طبیعتاً چنین گفتمانی از حقوق بشر مقاومتی همگانی علیه حکومت‌های استبدادی به وجود می‌آورد که ماهیت آن با اشکال و رژیم‌های کنونی حقوق بشری و یا دیگر قواعد حقوق بین‌الملل متفاوت می‌باشد. اهمیت اینگونه توافق بر سر قواعد رفتاری وقتی بهتر روشن می‌شود که به رفتار پاره‌ای از کشورهایی که از اعتبار علمی و صنعتی برخوردارند و اداره امور خود را نیز بر پایه دموکراسی و رأی مردمان خود قرار داده‌اند، نگاهی کوتاه داشته باشیم. عمده این‌گونه کشورها کمک‌های توسعه‌ای خود به کشورهای ضعیف و توسعه نیافته را منوط به احترام آنها به حقوق بشر شهروندان خود وابسته کرده‌اند. به‌عنوان مثال، کانادا در بازبینی سیاست خارجی و کمک‌های توسعه بین‌المللی خود به کشورهای کمتر توسعه یافته، ضوابطی را مبنای همکاری‌های توسعه قرار داد. براساس این ضابطه جدید که در سال ۱۹۹۸ به اجرا درآمد، دولت کانادا ملاحظات حقوق بشری را شرط اساسی کمک‌های خود به دیگر کشورها قرار داد:

الف- رژیم‌های سرکوب‌گر به دلیل نقض فاحش حقوق بشر و آزادی‌های اساسی شهروندان خود به هیچ عنوان نمی‌توانند از برنامه‌های کمک‌های توسعه کانادا برخوردار باشند.

ب- در عین حال کمک‌های توسعه بین‌الملل کانادا به پیشبرد دموکراسی و حکومت‌های مردمی در کشورهای دریافت‌کننده نیز منوط و وابسته می‌باشد. در واقع دموکراسی‌خواهی ظرفیت پیشبرد حقوق بشر را فراهم می‌آورد. لذا حقوق بشر و دموکراسی‌خواهی با یکدیگر هم پیوند بوده و معیار ارزیابی شرایط برای دریافت کمک‌های توسعه بین‌الملل از سوی کانادا می‌باشد.

پ- تحت شرایط خاصی این‌گونه کمک‌ها بدون در نظر گرفتن ملاحظات حقوق بشری و توسعه دموکراتیک به جوامعی اعطا می‌شود که کمترین درجه توسعه یافتگی را دارند. اینگونه ملاحظات بشردوستانه می‌تواند برای کشورهای دریافت‌کننده کمک مشوقی باشد که رفتارهای خود را در قبال شهروندان خود اصلاح کنند و یادگیرند که احترام به حقوق بشر و پیشبرد آن برای همه مفید است.

ج- افزایش کمک‌های بشردوستانه به کشورهایی که به‌موجب شرایط طبیعی نیازمند به کمک هستند صرف‌نظر از اینکه آنها در چه شرایط سیاسی هستند. ولی برای جلوگیری از سوء استفاده نظام‌های غیرمردمی حاکم، کمک‌ها از طریق سازمان‌های مردمی عام‌المنفعه توزیع و به‌کار گرفته می‌شود.

ملاحظه می‌شود که رابطه میان برنامه کمک‌های توسعه بین‌الملل و حقوق بشر از حوزه اهداف سیاست خارجی این کشور فراتر رفته و شکلی عام و همگانی به خود می‌گیرد تا بتواند از در انطباق و هماهنگی با استانداردهای جهانی نیز حقوق بشر درآید (رزا، ۲۰۱۰). از این‌رو در شرایط پایان عصر جنگ و شکل‌گیری ساختار چند قطبی جهانی،

دولت کانادا یکی از پیشتازان باز تعریف سیاست خارجی بر اساس منوط ساختن آن در حوزه برنامه‌های توسعه بین‌الملل با اجرای حقوق بشر در جهان بود. به همین جهت ضوابط فوق مورد توجه برنامه‌ریزان این کشور قرار گرفت همانگونه که امروزه این‌گونه ضوابط عملاً در چارچوب سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه به اجرا در می‌آید. آنان حتی توانستند رابطه روشنی میان امور فرهنگی و اهداف سیاست خارجی در حیطه کمک‌های توسعه بین‌المللی را به اجرای مؤثر حقوق بشر در کشورهای دریافت‌کننده منوط سازند. در این برنامه کشورهای می‌توانستند از کانادا کمک دریافت کنند که شهروندان آنها از آزادی‌های اساسی و حقوق بشر خود برخوردار باشند. از آنجایی که حقوق بشر طیف گسترده‌ای از مقوله آزادی‌ها را در بر می‌گیرد، کانادا به روشنی ضوابط زیر را به‌عنوان مصادیق روشن حقوق بشر اعلام نمود:

اول- آزادی‌های قضایی شامل مصون بودن از دستگیری‌های اجباری، بازداشت‌های غیرقانونی و نیز دادگاه‌های فرمایشی. بر اساس ماده ۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر "هیچ‌کس نباید خودسرانه دستگیر، بازداشت و یا تبعید شود". بند یک از ماده ۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۵ مقاوله‌نامه اروپایی برای حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و بندهای ۲ و ۳ از ماده ۵ مقاوله‌نامه آمریکایی در باره حقوق بشر، از دیگر اسناد بین‌المللی تایید‌کننده حقوق بشر در برابر دستگیری‌های اجباری است.

دوم- آزاد بودن از شکنجه و رفتارهای بی‌رحمانه و ضد انسانی بر اساس مقاوله نامه بین‌المللی مقابله با شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی و یا تحقیرآمیز مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۸۵.

سوم- آزادی از مجازات‌های غیرقضایی و غیرانسانی

چهارم- آزادی مردم برای برخورداری از حقوق بنیادین مثل درمان پزشکی و نیازهای غذایی در هنگام دستگیری‌ها و تأمین غذای زندانی در زندان (۲۰۱۰).

یک چنین ملاحظات قابل تقدیری براساس همان اجماع هم‌پوش با معیار جهانی قابل توجه است که اقتضا می‌کند کشورها در ملاحظات سیاست خارجی خود اجرای حقوق بشر را مدنظر قرار داده و در اجرای آن بکوشند. البته این نکته را نیز باید خاطر نشان کرد که در کشورهای مثل کانادا که جامعه مدنی در آن فعال می‌باشد، بر ایجاد و پیشبرد این‌گونه سیاست‌ها تأثیرگذار بوده است. به‌همین دلیل در جامعه کانادایی جامعه مدنی موفق شده است اجرای بهتر حقوق بشر در سیاست خارجی کشور را به شکل چشمگیری افزایش دهد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این برنامه‌ها رابطه‌ای متقابلاً پیش‌برنده میان اهداف سیاست خارجی، اجرای مؤثر حقوق بشر و حاکمیت ملی تعریف شده است. بنابراین حقوق بشر وقتی می‌تواند به‌طور مؤثر مورد احترام و اجرا قرار گیرد که موضوع حاکمیت ملی کشورها از حیطه تنگ و تفاسیر محدود آن رهایی یابد و به ترجمان حقوق ملت تبدیل شود. به‌هرحال در شرایط کنونی جامعه بین‌المللی در اغلب کشورهای در حال توسعه هنوز حاکمیت ملی در انحصار کامل حکومت‌های غیرمردمی است که

کمترین توجه را به حقوق مردم خود روا می‌دارند. شایان ذکر است که این موضوعی است که تحلیل آن فراتر از مباحث این فصل است.

به هر حال همان‌گونه که در چند سطر پیش توضیح داده شد، حقوق بشر وقتی به‌طور مؤثر اجرا و طبیعتاً مورد احترام واقع خواهد شد که اجماعی بین‌المللی پیرامون آن به وجود بیاید. موضوع اجماع از زوایای دید مختلفی بحث شده است. شاید یکی از این نظرگاه‌ها را بتوان در نظریه عدالت جان راولز توضیح داد. جان راولز که اساس بحث خود را بر بنای اندیشه‌های لیبرال و در درون فلسفه‌ی تحلیلی قرار می‌دهد، یکی از بهترین نمونه‌های اجماع را به معرض نمایش می‌گذارد که مورد توجه بسیاری دیگر از متفکران حتی کسانی که ضرورتاً به لحاظ مشرب فلسفی خود در درون سنت لیبرالیسم تحلیلی قرار نمی‌گیرند، از جمله چارلز تیلور قرار گرفته است. البته راولز به‌طور نظام‌وار موضوعات حقوق بشری را مورد مطالعه و تحلیل منظم قرار نداده است. ولی بحث نظری خود را به‌عنوان پایه‌ای برای روابط بین‌الملل انسان دوستانه‌ای قرار می‌دهد و اهمیت حقوق بشر را برای خوانندگان خود توضیح می‌دهد. این فصل به بررسی و تحلیل نظریه راولز اختصاص یافته است.

## ۲. جان راولز و اهمیت آزادی‌خواهی

نگاهی بسیار کوتاه به شرایط زندگی راولز از آغاز زندگی تا پایان، این واقعیت را آشکار می‌کند که وی در سراسر حیات خود فقط به دنبال یک هدف بوده است: چگونه می‌توان با دفاع از آزادی‌های اساسی و احترام به حقوق بنیادین انسان‌ها، به ظلم‌ها، نابرابری‌های و خودکامی‌های زورمداران مستبد و خودکامه خاتمه داد؟ بنابراین او را باید در ردیف مهم‌ترین فلاسفه سیاسی و اخلاقی قرن بیستم دانست که سهم به‌سزایی در رشد اندیشه‌های آزادی‌خواهی نه فقط در متون لیبرال غربی، بلکه در سراسر جهان و به‌ویژه در جوامعی دانست که مردم آن برای رهایی‌بخشی از استبداد سیاسی تلاش می‌کنند.

راولز در محیط خانوادگی به دنیا آمد که در آن سنت آزادی‌خواهی چهره‌ای آشکار داشت. پدرش وکیلی سرشناس در بالتیمور و مادرش از رهبران نهضت زنان برای آزادی و حقوق اساسی بود. این محیط مستعد خانوادگی برای شکل‌گیری افکار او بسیار نافذ بود چرا که ضرورت ایمان و اعتقاد به حقوق انسانی و دموکراسی در سراسر جهان را در وجود او پرورش داد. راولز در دوره‌ی جوانی در جنگ‌های خاور دور شرکت داشت. پس از مباران هیروشیما از آن منطقه بازدید کرد. دیدن ابعاد فاجعه آنقدر بر او تأثیرگذار بود که سراسر وجوش را غم سنگینی در بر گرفت. پیش از این، همه‌ی افراد گروهان او در نبرد کشته شده بودند. در این شرایط تراژیک بود که جان جوان را به این اندیشه فرو برده بود که چگونه می‌توان حرمت انسانی را پاس داشته، احترام به حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی را پیش برد، و چگونه می‌توان گفتمانی هم‌پرسه میان مردم را جانشین حذف یکدیگر و جنگ طلبی کرد.

تحصیلات خود را در فلسفه در دانشگاه پرینستون به اتمام رساند. در طول مطالعات و تحصیلات عمیقاً تحت تأثیر فلسفه‌ی لیبرال آیزیا برلین قرار گرفت و در نهایت به سمت استادی فلسفه در دانشگاه هاروارد درآمد. در طول چهل سال تدریس در هاروارد، بسیاری از متفکران طراز اول امروز جهان در فلسفه‌ی سیاسی و اصول اخلاق جهانی از او تأثیر پذیرفتند. توماس نیگل<sup>۱</sup>، توماس پاگ<sup>۲</sup>، کریستین کورسگارد<sup>۳</sup>، توماس اسکنلون<sup>۴</sup> و آنورا اونیل<sup>۵</sup> تعدادی از شاگردان او هستند که امروزه شهرت جهانی دارند<sup>۶</sup>.

به‌هرحال عمده دلیل اشتهار راولز به دلیل دو کتاب عمده او به نام‌های *نظریه عدالت* (۱۹۷۱) و *سپس لیبرالیزم سیاسی* (۱۹۹۳) به دست آمده است. راولز در سال‌های آخر عمر خود در اوایل دوران پس از جنگ سرد، اندیشه‌ی عدالت را از سطح جامعه لیبرال به جامعه بین‌المللی بسط و توسعه داد و آن را در کتاب آخر خود به نام *قانون مردمان* (۱۹۹۳) به علاقه‌مندان آزادی‌خواهی و عدالت‌جویی معرفی کرد.

در ارایه بحث عدالت اجتماعی، راولز اندیشه‌های بدیع و نوینی مانند اجماع پیرامون عدالت اجتماعی و حمایت از مردم محروم، برساخت‌گرایی اجتماعی<sup>۷</sup>، انسانی‌سازی روابط بین‌الملل، خردمندی (منطقی بودن) برای دست‌یابی به اهداف مشترک اجتماعی (خیر عمومی)، مردمان نیک سامان<sup>۸</sup> و چند مفهوم مهم دیگر را به علاقه‌مندان به آزادی، رهایی‌بخشی و دموکراسی معرفی کرد. از خلال بحث‌های او در سه کتاب بسیار خواننده شده نامبرده و چندین مقاله دیگر او می‌توانیم این نظریه را به‌طور اجمال استخراج کنیم که در حیطه همکاری‌های بین‌المللی، هر گاه بحث عدالت‌خواهی میان مردمان لیبرال و ملل غیرلیبرال مورد گفت‌وگو و سپس توافق قرار گیرد، نظریه بدیلی را می‌توان به جامعه جهانی معرفی کرد که تنگناهای معرفت‌شناسی، اخلاقی و حتی سیاسی-اجتماعی مرتبط با تقارن میان جهانشمولی و نسبی‌گرایی گفتمان حقوق بشر را به گفتمانی هم‌پرسه و مبتنی بر اجماع به پایان برساند.

با توجه به این پیش‌زمینه‌ها است که نظریه عدالت او که بر مبنای اصول لیبرالیسم تعریف شده است، توجه ما را برای دریافت نظریه‌ای اجماعی پیرامون حقوق بشر جلب می‌کند. عدالت به گونه‌ای که راولز معرفی می‌کند به دلیل ماهیت لیبرال خود به رهایی‌بخشی فراگیر همه‌ی کسانی که از مظالم انسانی (و حتی بنابر دلایل طبیعی) در رنج هستند، معطوف است. بنابراین عدالت به مثابه دیدگاهی است که اساساً می‌تواند موانع برخورداری از حقوق بشر و آزادی‌خواهی را که توسط حکومت‌های استبدادی و خودکامه به‌وجود آمده‌اند، را از میان بردارد. همانند همه‌ی دیگر نظریه‌های لیبرال، در

<sup>1</sup> Thomas Nagel

<sup>2</sup> Thomas Pogge

<sup>3</sup> Kristine Korsgaard

<sup>4</sup> Thomas Scanlon

<sup>5</sup> Onora O'Neill

<sup>6</sup> جلد ششم کتاب با عنوان *حقوق بشر در نظریه عدالت جهانی* بر اساس نظریه‌های این متفکران برجسته جهان در حال تدوین است.

<sup>7</sup> Social constructivism

<sup>8</sup> The well-ordered people

مرکز این تئوری او چگونگی رابطه‌ی عادلانه میان حکومت‌کننده و حکومت‌شونده قرار دارد. راولز می‌خواهد حقوق اساسی و آزادی‌های حکومت‌شوندگان را در مقابل حکومت‌کنندگان مورد حفاظت و حراست قرار دهد. در واقع می‌کوشد یک بار دیگر، همان‌گونه که پدران معنوی سنت فکری لیبرالیسم بیان کرده‌اند، اثبات کند که مشروعیت حکومت وابسته به رضایت افرادی است که حکومت می‌شوند. اینان شهروندان هستند و بنابر همین فضیلت اجتماعی، یعنی نقش فعال شهروندی در هدایت امور اجتماعی-سیاسی، جوهره‌ی اصلی هر نوع قدرتی را شکل می‌دهند. لذا فقط آزادی‌های سیاسی و مدنی شهروندان و نه هیچ‌گونه عامل متافیزیکی، فلسفی و یا مذهبی دیگری مایه و قوام اصلی حکومت است. این یکی از مهم‌ترین ابعاد نظریه عدالت راولز است که ریشه‌های عمیقی در اندیشه‌های لیبرال سکولار متفکران پیشین مثل جان لاک، جان استوارت میل و امانوئل کانت دارد. در واقع برای راولز حیات اجتماعی از نوعی نیاز شهروندان به عدالت سرچشمه می‌گیرد. از این رو، می‌بایست نوعی اجماع هم‌پوش برای تعریف و حفاظت از حقوق شهروندان تأمین شود.

در جریان این‌گونه اندیشه‌ها است که راولز به پیروان فلسفه‌ی سیاسی و اخلاقی خود می‌آموزد که قراردادهای اجتماعی، انتخابات مجالس قانونگذاری، و دیگر نهادهای اجتماعی تا وقتی معتبرند که از احساس عدالت‌جویی یعنی احترام به حقوق بنیادین شهروندان سرچشمه گیرند. این‌گونه مشروعیت نهادهای اجتماعی چالشی عمیق در مقابل نظریه‌های هابسی قرار می‌دهد که احترام به حقوق افراد را به حاکمیت ملی منوط می‌کند. در واقع در حالی که جریان اصلی اندیشه‌ی سیاسی تمایزی میان حاکمیت فردی و حاکمیت ملی برقرار ساخته و بنابرین حکومت را در مقابل حقوق بنیادین افراد قرار می‌دهد، اندیشه‌ی راولزی اولویت را به حق حاکمیت فرد در مقابل حاکمیت دولت داده و از این جهت یکی از بهترین نظریه‌های حقوق بشری را معرفی می‌کند. در حقیقت آن‌گونه که توضیح داده خواهد شد، راولز در نظریه عدالت به مثابه انصاف، خیر عمومی را از ابعاد و ملاحظات سیاستگذاری ملی رها و اساس و جوهره‌ی آن را به احترام به حقوق افراد وابسته می‌کند. از طریق این تصدیق حقوق بنیادین افراد است که خیر عمومی مفهوم می‌یابد و براساس فرآیندهای هم‌پرسه تعریف می‌شود. به عبارت بهتر، احترام به حقوق افراد در نظریه لیبرال راولزی تبدیل به نوعی فضیلت اجتماعی می‌شود که مقوم و پیش‌برنده عدالت اجتماعی خواهد بود. در این دیدگاه خود موضوع عدالت فقط بر بنای آزادی‌های بنیادین و حقوق اساسی شهروندان مفهوم می‌یابد.

همه‌ی بدی‌های تاریخ بشری، شامل سرکوب، جنگ‌ها، ستم‌هایی که زیر لوای مذهب انجام می‌شود، نفی اتکا و آزادی افکار و وجدان، فقر و گرسنگی جمعی، اینها همه از عدم عدالت سیاسی سرچشمه می‌گیرند و بی‌عدالتی در ذات خود بی‌رحم و سنگدل است. وقتی که اشکال بی‌عدالتی‌های سیاسی از میان برود، همه‌ی بدی‌ها و شرایر اجتماعی ناپود خواهند شد (راولز، ۱۹۷۱، صفحات ۷-۶).

چگونه می‌توان مقاومتی ریشه‌دار در مقابل بی‌عدالتی‌های نظام‌های استبدادی که منبع اصلی همه‌ی مشکلات بشری هستند به‌وجود آورد؟ به نظر راولز پاسخ را باید در هویت اخلاقی شهروندان جوامع لیبرال یافت کرد که برای حصول و استقرار عدالت از

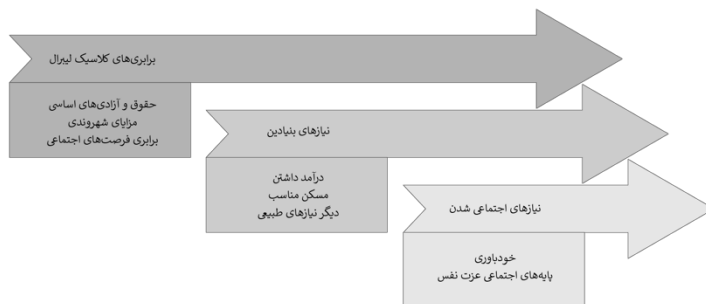
منافع فردی خود عدول کرده و با نوعی توافق اصول عدالت را تعریف می‌کنند. هرچند این نظریه در متن و عمل سیاسی-اجتماعی جوامع و به‌ویژه در شرایط ناآگاهی و یا دست‌کاری افکار عمومی، نوعی آرمان خواهی دست نیافتنی به نظر می‌رسد، ولی راولز خود اذعان می‌دارد که چنین آرمایی توان عملی شدن را دارد. علت چنین توان عملی شدن را می‌توان با مراجعه به هویت انسانی توضیح داد. شهروندان نه برای منافع فردی، بلکه به دلیل تعهد به عدالت خواهی، یعنی از جانب نوعی احساس اخلاقی عمیق در هویت انسانی خویش به قرارداد اجتماعی فرم و شکل داده و اراده و آزادی خود را به حاکمیت تسلیم می‌کنند. پس حاکمیت باید قطعاً ترجمان و بازتاب‌دهنده‌ی اراده‌ی افراد برای استقرار عدالت باشد. به عبارت دیگر، بستر رژیم‌های سیاسی و حاکمیت فقط تا زمانی معتبر است که عدالت‌جو و آزادی‌خواه باشد. به سخن بهتر، در نظریه راولزی علت اصلی شکل‌گیری جامعه و روابط اجتماعی فقط مبتنی بر اراده‌ی سیاسی افراد نیست که بخواهند با شکل بخشیدن سامان‌دار به حیات جمعی، زندگی امن برای خود تدارک ببینند. بلکه حیات اجتماعی متأثر از حقیقت‌جویی و عدالت‌خواهی افراد است که از حاکمیت فردی آنان به‌عنوان موجوداتی اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. ولی ساز و کار تبلور سیاسی اراده و تعهد اخلاقی افراد برای عدالت‌خواهی از شکل قرارداد اجتماعی ناشی می‌شود که بیشتر تحت تأثیر عاملیت اخلاقی آنان است. بنابراین برای تعریف ساختار اجتماعی عادلانه‌ای که بتواند بدی‌ها و خطاکاری ناشی از بی‌عدالتی و استبداد مانند خشم و حسادت، از خودبیگانگی و انجماد فکری، تصلب در مجاری اندیشیدن، عدم تساهل و مدارا، خودپرستی و حذف دگراندیشان را به حداقل خود برساند، نیاز به نوعی همکاری دارد. این همکاری خود مستلزم پیش‌زمینه‌هایی است که فقط در جوامع لیبرال، یعنی جوامع جامعه باز و آزاد اتفاق می‌افتد چرا که جوهره‌ی لیبرالیسم رهایی‌بخشی است.

آغاز تبلور همکاری بر اساس عاملیت اخلاقی برای عدالت‌خواهی هنگامی اتفاق می‌افتد که افراد یک جامعه این احساس به نیاز عدالت اجتماعی را به خوبی درک کنند. راولز این نقطه آغازین برای شروع همکاری میان شهروندان جوامع آزاد را در شرایطی فرضی تصور می‌کند که طی آن افراد را گرد هم می‌آورد تا شکل همکاری خود برای دست‌یابی به عدالت اجتماعی را تعریف کنند (۱۹۷۱، صفحات ۶-۷). بنابراین راولز دقیقاً همان سنت لیبرال قرارداد اجتماعی را دنبال می‌کند که در فلسفه‌ی سیاسی غرب از لاک تا روسو و کانت را دربرمی‌گیرد، ولی نوآوری نظریه او همان‌گونه که پیشتر توضیح داده شد، این است که در حالت فرض اولیه‌ای که افراد گرد هم می‌آیند تا شروط همکاری برای دست‌یابی به اصول مورد قبول عدالت اجتماعی را تعیین کنند، انگیزش اصلی آنان خیر عمومی برای عدالت‌طلبی است، نه تعریف و تلاش برای دست‌یابی به منافع فردگرایانه (صفحات ۲۱-۱۷). بنابراین آنهایی که در شرایط اولیه‌ی فرضی شرکت می‌کنند، تا وقتی می‌توانند نیازهای جامعه خویش را در با استواری بنیان نهند که اساس کار و هم‌پرسی آنها بر تعریف خیرهای اولیه شکل گرفته باشد. این خیرهای اولیه‌ی عمومی که برای همه‌ی افراد جامعه بدون هرگونه تبعیضی نیاز می‌باشند به شرح زیر تعریف شده‌اند:

آزادی اندیشه و وجدان حقوق



آزادی‌های مدنی و سیاسی  
 آزادی‌های اساسی مرتبط با برابری فرصت‌ها  
 درآمد و مکنت  
 پایه‌های اجتماعی عزت نفس (ص ۶۲)



علت اصلی توجه به خیرهای عمومی اولیه توسط راولز این است که می‌خواهد از تفاوت آرا و نظریات مختلفی که ممکن است مانع از همکاری برای دست‌یابی به اصول عدالت شود، جلوگیری کند. در واقع می‌خواهد آغاز طرح اندیشه‌ی همکاری برای عدالت را بر امکان برقراری هم‌پرسی و تعامل میان همه‌ی افرادی که دیدگاه‌های خاص خود را دارند، به گونه‌ای ترسیم کند که امکان تبادل نظر سنجیده و فکورانه میان آنان را فراهم آورد. برای این کار نیاز است افراد گفتگوکننده فقط و فقط از جانب انگیزش اخلاقی برای عدالت‌خواهی گرد هم آیند. لذا در مراحل آغازین هم‌پرسی و تعامل در شرایط فرضی اولیه فقط خیرهای عمومی اساسی و اجتناب‌ناپذیر موضوع بحث آنان قرار می‌گیرد. ولی چگونه ممکن است انسان‌هایی که به‌واسطه طبیعت خاص خود و یا تحت تأثیر تمایلات طبیعی فزون‌خواه و سودپرست هستند، منافع خویش را به نفع خیر عمومی جامعه کنار نهند؟ آیا این فرضیه‌ای آرمانگرایانه و غیرقابل عمل نیست؟ جان راولز خودش اذعان دارد که نظریه عدالت آرمانگرایانه وی قابل تحقق است. یعنی اینکه مردمان لیبرال به دلیل همان خصلت اخلاقی آزادی‌خواهی می‌توانند این آرمان را تحقق بخشند. یعنی افراد عقلایی چنین ظرفیت عقلایی را دارند تا بتوانند اصولی را برای نظارت بر اهداف و رفتار خویش در نظر گیرند که در نهایت به مطلوب خیر عمومی یعنی جامعه عادلانه منجر شود.

به نظر می‌رسد چنین ظرفیت اخلاقی در نظریه راولز ریشه‌های عمیقی در اندیشه‌های آدم اسمیت دارد. اسمیت در کتاب *احساسات اخلاقی*<sup>۹</sup> (۱۷۵۹) این بحث را در رابطه با ظرفیت اخلاقی جامعه باز می‌کند که به‌موجب آن افراد عضو جامعه در تعاملات خویش بر اساس نوعی همدلی و هم‌زبانی با یکدیگر رفتار می‌کنند. منظور این

<sup>۹</sup> The Theory of Moral Sentiments

است که در هنگام قضاوت درخصوص رفتار دیگران این نکته را در نظر می‌گیرند که آیا نسبت به عمل انجام شده می‌توانند با آنها همدلی و همراهی داشته باشند یا نه. به همین دلیل احساسات اخلاقی از ظرفیت انسانی برای ابراز همدلی نسبت به عمل خوب و انزجار از عمل بد سرچشمه می‌گیرد. پس ریشه اصلی احساسات اخلاقی برای قضاوت از مشاهده مستقیم ما نسبت به رفتار دیگران ناشی می‌شود. حال اگر عمل به طرف نیکی و خوبی نشانه رفته باشد، با ابزار همدردی و همدلی از آن قدردانی می‌کنیم و اگر عمل بد و زیان‌بار باشد، طبیعتاً با ابزار انزجار سعی می‌کنیم آن را تصحیح نماییم. آن نیرویی که به ما این توانایی را می‌دهد تا چنین قضاوتی داشته باشیم، ندای درونی ما و یا وجدان پاک انسانی است. در حقیقت تأیید عمل به لحاظ اخلاقی خوب با تصویب وجدان انسانی ملازمه دارد. پس منبع اصلی تصویب کارهای دیگران و یا تقبیح آن همان وجدان انسانی است.

ولی این طور نیست که ما بخواهیم به‌طور یک جانبه قضاوت کنیم. ما هم باید خود را در آینه نگاه و پندار دیگران قرار دهیم و دقت کنیم که آیا چنین همدردی و یا ابزار انزجار شامل رفتار خود ما نیز می‌شود یا نه. به همین دلیل قضاوت امری دوجانبه است، یعنی شامل رفتار دیگران و هم اقدامات خود ما می‌شود. این قضاوت در هر دو سوی خود عمیقاً وابسته به وجدان است. وجدان به منزله‌ی "ناظری بی طرف"<sup>۱۰</sup> (ص ۱۳۳) است که رفتارها را مورد مذاقه و نظارت قرار می‌دهد و از انسان می‌خواهد تا نسبت به آن عکس‌العمل فوری و مقتضی داشته باشد. چنین نظارتی به نوبه خود وظیفه‌ای اخلاقی به‌وجود می‌آورد که به انسان می‌آموزد به‌طور پیوسته خصیصه انسانی خود را پرورش دهد و به رشد انسانی متعالی خویش کمک کند. البته اسمیت معتقد است خداوند چنین ظرفیت اخلاقی را در طبیعت انسان به ودیعه گذاشته است. پس مادامی که انسان از سوی وجدان خویش ناظر بی طرف اقدام می‌کند، در واقع فضایل معنوی و به‌واسطه آن فضایل اجتماعی خویش را پرورش می‌دهد.

تحت تأثیر آرای پروتستان که انسان‌ها را بالقوه دارای استعداد فهمیدن، دلیل آوردن، قضاوت کردن، خود-کنترلی و خود قانون‌گذاری می‌داند، اسمیت با طرح نظریه "ناظر بی طرف" از افراد می‌خواهد در برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق خویش همواره به‌عنوان انسان‌هایی خود-کنترل‌کننده رفتار کنند. بنابراین نظریه بدیل، در بحث‌های مرتبط با ریشه‌ها و تحلیل ثروت ملل، اسمیت به ابعاد اجتماعی وجدان پرداخته و توضیح می‌دهد، مادامی که افراد از حقوق اساسی و آزادی‌های بنیادین خود بر مبنای قضاوت وجدان ناظر بی طرف رفتار کنند، حرکت اجتماعی به سمت وسوی خیر عمومی سیر خواهد کرد. همین ناظر بی طرف همانند "دستی پنهان"<sup>۱۱</sup> خواهد بود که در خدمت منافع، خوشبختی و خیر عمومی در می‌آید.

هرچند راولز متأثر از وجدان اخلاقی اسمیتی می‌باشد، ولی درعین حال پیشنهاد می‌کند که ممکن است ناظر بی طرف نتواند پرسش‌های جدی راجع به رفتارها را مورد نظر و سپس قضاوت عادلانه قرار دهد. لذا در موضع فرضی اولیه برای تعریف پایه‌های

<sup>10</sup> Impartial Spectator

<sup>11</sup> The Invisible Hand metaphor

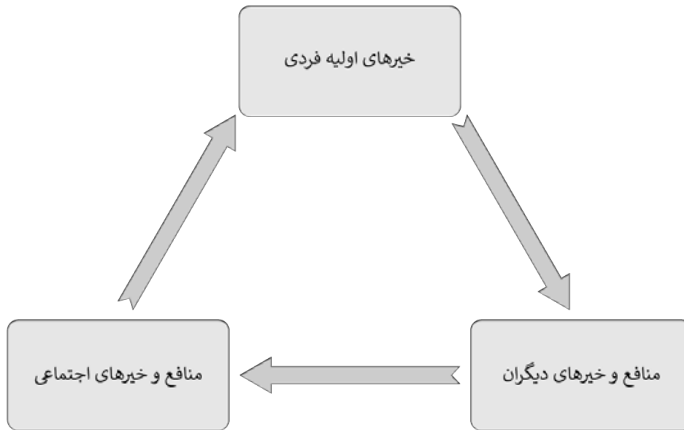
اجتماعی عدالت، طرفین گفت‌وگو برای تصمیم‌گیری منافع خود را زیر نقاب غفلت قرار می‌دهند و به‌طور متقابل نسبت به منافع شخصی خویش بی‌علاقه می‌مانند (۱۹۷۱، صفحات ۱۷-۱۹). ترکیب این دو متغیر باعث می‌شود که تلاش برای تعریف خیرهای عمومی اولیه تحت کنترل کامل افراد قرار گیرد. پس طرفین گفت‌وگو به‌طور هدفمند و فعالانه می‌کوشند خیرهای اولیه را تعریف کنند تا بتوانند بر اساس آن به تهیه راه‌حلی برای عدالت اجتماعی دست یابند. آنها به دلیل همان ماهیت انسانی خود می‌دانند که بدون تردید این خیرهای اولیه برای همه‌ی اعضای جامعه ارزشمند هستند.

ولی چرا افراد باید منافع خود را فراموش کنند و زیر نقاب غفلت پنهان شوند؟ پاسخ را باید در نارسایی‌های نظریه‌های قرارداد اجتماعی همانند نظریه جان لاک دانست. به نظر لاک کسانی که می‌خواهند وارد قرارداد اجتماعی شوند تا اصول روابط اجتماعی عادلانه‌ای را تأمین کنند که منجر به حفظ حقوق اساسی و آزادی‌های بنیادین آنها می‌شود، از پیش به شرایط خود شامل جنسیت و ثروت آگاهی کامل دارند. همین صرف دانستن منجر به این می‌شود که نتایج غیرقابل پیش‌بینی به قرارداد اجتماعی نفوذ کند و شرایط را به‌طور غیرمنصفانه‌ای به نفع آنها بی که با نفوذتر و یا قدرتمندترند، تغییر دهد. در واقع، هرگاه افراد در شرایط طبیعی و از موضع آزادی و برابری کامل وارد قرارداد شوند، به دلیل اینکه به شرایط خود و آنچه می‌خواهند به‌دست آورند آگاهی کامل دارند، ممکن است به‌طور ناعادلانه‌ای شرایط را تحت نظر خود درآورند. از این‌رو، راولز پیشنهاد می‌کند که طرفین گفتگو در موضع اولیه به‌طور کامل شرایط زندگی، منافع و دیگر ملاحظات را زیر نقاب غفلت پنهان کنند. پس آنها نمی‌دانند چه جایگاه اجتماعی، موفقیت، فرصت و یا مزایایی خواهند داشت. در واقع، آنها به‌طور کامل از جانب بی‌طرفی کامل وارد قرارداد می‌شوند. آنچه آنان را برمی‌انگیزد تا هم‌پرسی را برای جامعه خود آغاز کنند، تمایل به استقرار خیرهای اولیه‌ی عمومی است.

افزون بر این، قرارداد نقاب غفلت بر منافع شخصی نشانگر برابری کامل افراد خواهد بود. آنها به‌عنوان انسان‌های اخلاقی و به لحاظ آزادی آزاد، در موضع اولیه فرضی خود را زیر نقاب غفلت قرار می‌دهند. آنها بی‌تردید تمایلی نسبت به منافع شخصی ندارند. پس برابری در میان آنان بسیار استوار است و آنان را بر می‌انگیزد تا برای دستیابی به اهدافی عالی‌تر یعنی ترسیم چهره عدالت اقدام کنند. برای تأکید مجدد باید گفت که آنان به‌عنوان اشخاصی اخلاقی و نه هیچ‌گونه نقش و نظر دیگری، به جست‌وجوی اصول عدالت می‌پردازند. این ویژگی افراد اخلاقی و وظیفه‌ای که بر عهده آنان مترتب می‌باشد، ناشی از ضرورت احترام به دیگر شهروندان است که مانند خود او شخصیتی اخلاقی دارند. دقیقاً در این بحث است که راولز برای تعریف احترام به حقوق افراد و التزام به حفاظت و پیشبرد آن از نظریه ناظر بی‌طرف فراتر می‌رود و از اندیشه‌های کانت پیرامون مقوله‌های دستوری<sup>۱۱</sup> استمداد می‌طلبد. این‌گونه مقوله‌ها که ناظر بر برابری کامل هر انسان است و طبیعتاً مستلزم احترام کامل به حقوق برابر و کرامت انسان‌ها بدون چون و چرا و در همه‌ی شرایط است، این ضرورت را اقتضا می‌کند که همه به‌طور اخلاقی درخصوص کاری که می‌خواهند انجام دهند اندیشه کنند.

<sup>۱۱</sup> Categorical imperatives برای توضیح دقیق و بیشتر به جلد چهارم کتاب مراجعه نمایید

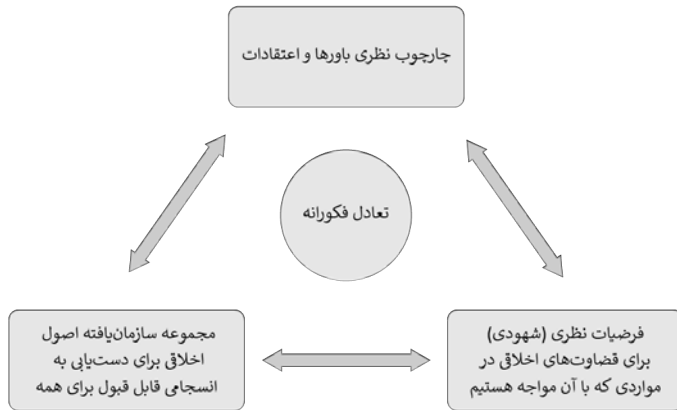
بنابراین نقاب غفلت ابزاری برای برابری کامل و احترام به انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی اخلاقی می‌باشد.



این‌گونه توضیحات فلسفی پیچیده پیرامون وظیفه اخلاقی است که موضع اولیه را به آغاز فرآیندی همکارانه برای تعیین ساختار جامعه تبدیل می‌کند. در این فرآیند اصول اخلاقی و تعهد به آن بر هر نوع استدلال سیاسی و یا عقلایی پیشی می‌گیرد. بنابراین اصول عدالت که بر بنای احترام به برابری کامل افراد و از جانب آزادی‌های بنیادین تعریف می‌شوند همگی به نوعی زاینده اندیشه‌هایی عمیق هستند. به همین دلیل اصول عدالت ماهیتی ساختاری دارند. یعنی افراد بدون نیاز و توسل به منابع متافیزیکی، مذهبی و یا دیگر منابع توجیهی عدالت، خود با اراده‌ی خویش و از سوی استقلال کامل که ناشی از طبیعت آنان به‌عنوان موجوداتی آزاد است، اقدام می‌کنند. از آنجایی که این تصمیمات و اقدامات از سوی تعهد اخلاقی به برابری دیگران و در فضای فرآیندی کاملاً منصفانه انجام می‌گیرد، و به بالاترین اهداف انسانی معطوف می‌باشد، پیامدها و نتیجه تصمیمات حاصله همه عادلانه می‌باشند. اهمیت این تصمیمات این است که بر پایه آزادی اراده و استقلال و برابری کامل اتخاذ شده‌اند. از این‌رو، افراد می‌توانند اصول ناظر بر رفتار خود را تعریف کنند و به اجرا بگذارند.

از آنجایی که این‌گونه وظیفه اخلاقی این ضرورت را اقتضا می‌کند که شرکت‌کنندگان در موضع اولیه به‌طور بی‌طرفانه به تعریف قابل توافقی از اصول عدالت دست یابند، باید نوعی تعادل فکروانه میان آنان وجود داشته باشد تا بتواند آنها را برای دست‌یابی به مقصود یاری کند. این تعادل با نوعی هماهنگی میان مجموعه عقایدی مرتبط است که افراد را در جریان گفتگو به سمت و سوی عدالت رهبری می‌کند. این تعادل فکروانه در واقع نقطه نهایی گفتگوهای سنجیده افراد درباره اصول عدالت است که نشان می‌دهد همه به این باور و توافق رسیده‌اند که برای دست‌یابی به هدف باید تعادلی ایجاد شود تا به‌موجب آن اتحادی برای حصول اهداف شکل گیرد. اهمیت این تعادل

این است که توافق بر سر اصول عدالت را ریشه‌دار ساخته و جمع را به سوی توافقی بر مبنای برابری و آزادی رهنمون می‌سازد.



آنچه در فضای تعادل فکورانه اتفاق می‌افتد این است که در موضع فرضی اولیه همه‌ی افراد بر مبنای اصل آزادی و برابری به توافقی دست می‌یابند که:

اولاً: نظر به اینکه توسط همه مشارکت‌کنندگان در موضع اولیه اخذ شده است، جهانشمول است. این جهانشمولی ریشه‌های عمیقی در آزادی و برابری در تصمیم‌گیری شرکت‌کنندگان می‌باشد.

ثانیاً: توافق پیرامون آنچه از روی هم‌پرسی به دست می‌آید، از سوی آگاهی کامل حاصل شده است. شرکت‌کنندگان بنابر همان ماهیت عقلایی که انسانیت آنان را شکل بخشیده است، به این نیاز اخلاقی وقوف پیدا کرده‌اند که باید برای تعریف و دستیابی به پایه‌های اجتماعی عدالت با یکدیگر همکاری کنند.

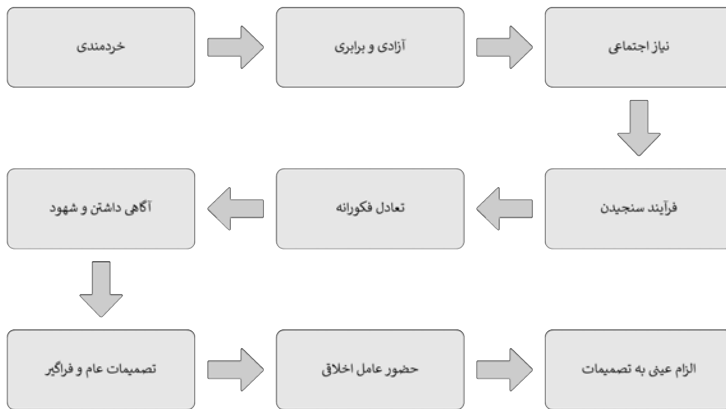
ثالثاً: به دلیل همین آگاهی، توافق حاصله برای همه الزام‌آور است. در واقع مشارکت‌کنندگان در فرآیند هم‌پرسی با رضایت کامل خویش تصمیم می‌گیرند و هیچ‌کس هم از این فرآیند تصمیم‌گیری دفع نمی‌شود. به همین دلیل تصمیمات متخذه حاصل تصمیم خودشان بوده است، پس الزام‌آور می‌باشد.

رابعاً: نظر به اینکه تصمیمات از روی آگاهی کامل و نیز از جانب آزادی اخذ شده‌اند، هیچ نوع اختلاف جدی بر سر اجرای توافق به وجود نمی‌آید. در واقع قرارداد بدون نیاز به ابزارهای الزام‌آور، به خودی خود برای همه معتبر و قابل اجراست.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه تعادل اندیشمند برانگیخته می‌شود و چه سازوکارهای خاصی برای دستیابی به این موضوع باید فراهم باشد؟

همان‌گونه که پیشتر توضیح داده شد، در موضع اولیه، شرکت‌کنندگان برای دستیابی به اصول عدالت زیر نقاب غفلت قرار می‌گیرند تا بتوانند بدون اولویت دادن

به هر نوع نگرش، جهان بینی، نژاد، طبقه اجتماعی، عقیده‌های خاص و یا هر نوع مفهوم دیگری از خیر، اصول بنیادین جامعه‌ی عادلانه را تعریف کنند. برای این منظور سعی می‌کنند از اموری که باعث اختلاف نظر در رأی و تصمیم‌گیری می‌شود پرهیز و فقط بر تعهدی برای اصول اخلاقی هم‌پرسی را آغاز کنند. این تعهد شامل فقط تامین خیرهای اولیه است. در واقع، برای حرکت به سوی تعریف اصول عدالت در جامعه مطلوب خویش، شرکت‌کنندگان در موضع فرضی اولیه، خیرهای عمومی را به‌عنوان ارزش‌های مشترکی برمی‌انگیزند که در بالاترین سطح هرم ارزش‌های اجتماعی قرار دارند. برای این منظور، هماهنگی یا تعادل فکورانه ابزاری می‌شود تا بتوانند غایت اخلاقی و تعهدات غیر نفس‌پرستانه‌ی خود را در قالب جمعی و اجتماعی دنبال کنند. این گونه اقدامات هماهنگ مستلزم خردمندی است (ص ۵۱). منظور این است که آنان باید بتوانند در عین آزادی اراده و برخورداری از برابری کامل، اراده‌ی سیاسی به‌وجود آورند تا آنها را برای رسیدن به هدف مطلوب یاری کند.



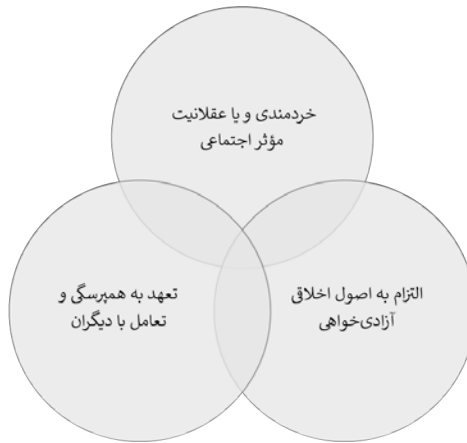
ولی منظور از خردمندی<sup>۱۳</sup> چیست؟ آیا این واژه با مفهوم عقلایی بودن<sup>۱۴</sup> فرق دارد؟ هرچند دو مفهوم به یکدیگر وابسته‌اند، به لحاظ محتوی تفاوت‌هایی عمیق دارند. مثلاً یک فرد ممکن است از ظرفیت عقلایی خود درجهت اهدافی که برای خویش تعریف کرده است، استفاده ببرد، ولی در عین عقلایی بودن برای تصمیم‌گیری، ممکن است فردی خردمند نباشد. پس به‌نظر می‌رسد خردمندی امتداد انسانی و مثبت و بزرگی عقلایی بودن می‌باشد. منظور این است که شهروندان یک جامعه وقتی نتوانند با یکدیگر در صلح زندگی کنند که به گونه‌ای همکارانه از عقلانیت محاسبه‌گر و معطوف به منافع شخصی خود عدول کنند و خود را تابع عقلانیتی جمعی سازند که شامل خیرهای عمومی و منافع جمع باشد. به همین دلیل آنان قواعد مشترک، هنجارهای جمعی قابل احترام، تصمیمات سنجیده عمومی و پیشنهادات برای منفعت جمع را می‌پذیرند و بر اجرای آن نیز می‌کوشند، هرچند که هنوز هم ممکن است در باورهای شخصی خویش اعتقادات

<sup>13</sup> Reasonable

<sup>14</sup> Rational

خاص خود را داشته باشند. در نتیجه، هرگاه شهروندان خردمند و یا منطقی باشند، ضمن پیروی از اعتقادات شخصی خود، از اینکه بخواهند این‌گونه اعتقادات را به دیگران تحمیل کنند خودداری می‌ورزند. به‌عنوان مثال، هرچند به لحاظ دیدگاه فردی هر کدام از آنها می‌خواهند از طریق نظام اعتقادی خویش حقیقت زندگی و حیات را دریابند، ولی آن را در حیطه خصوصی خود محفوظ داشته و در مقام عمل اجتماعی و زندگی مشترک با دیگران با آگاهی کامل تسلیم عقلانیتی جمعی (خردمندی) می‌شوند.

به‌عبارت بهتر، هرگاه افراد بخواهند باورها و عقلانیت خاص خود را دنبال کنند، ممکن است در نهایت به سمت نوعی خویش‌پرستی و حذف دیگران کشیده شوند. در این شرایط هرچند که آنان ظرفیت عقلایی خویش را برای توضیح رفتارهای خود بکار می‌گیرند، ولی چون این ظرفیت عقلایی فردی است و هنوز به ساختاری اجتماعی تبدیل نشده است، به‌طور عینی به حذف دیگرانی که با این نوع عقلانیت توافق ندارند، کشیده می‌شوند. مثالی ساده را در نظر بگیریم. فردی ممکن است به دیانت خاصی مثل مسیحیت یا اسلام معتقد باشد و بر اساس آن آیین باور داشت باشد که مذهب او جامع و کامل بوده و می‌تواند همه نیازهای زندگی را تأمین کند. حال اگر فرد دیگری به‌عنوان مثال پیرو آیین بودا باشد و یا اصلاً به هیچ عالم ماوراء طبیعی اعتقاد نداشته باشد و باور داشته باشد که نظام اعتقادی او پاسخ‌دهنده‌ی همه‌ی نیازها است، چه رابطه‌ای میان او و معتقدان دو مذهب دیگر شکل می‌گیرد؟ هر دوی این گروه به آیین جامع متفاوت و حتی متضادی تعلق خاطر دارند که برای آنها مفهوم خاصی از هستی انسان و حیات را ترسیم می‌کند. هر کدام دلایل عقلایی، استدلال‌های خود را دارند. بی‌تردید اگر هر کدام بخواهند بر نظام اعتقادی خود به‌عنوان تنها نگرش و منبع الهام برای قواعد رفتاری بنگرند، نتیجه حاصل از این باورمندی جز تفارق و تشتت و در بدترین حالت‌ها نظام‌های سرکوب‌چیز دیگری نخواهد بود. به همین دلیل نیاز است این‌گونه نگرش معطوف-به-خود به جهت ضرورت حفظ و احترام به اصول برابری و آزادیهای اساسی جای خود را به نگرش-به-سوی-دیگری بدهد. این تعبیر از عقلانیت ابزاری خداگرایانه به سوی نوعی عقلانیت جمعی و به لحاظ اجتماعی ساخته‌شده، منطقی بودن نامیده می‌شود. در واقع، فرد از علایق و باورهای شخصی خود در متن زندگی اجتماعی با دیگران با اراده و آزادی کامل خویش جدا شده و از در همکاری و هم‌پرسی با دیگران بر سر گفتار اجتماعی در می‌آید. آنچه فرد را برمی‌انگیزد تا خردمندی را در مقابل عقلانیت فردی و محاسبه‌کارانه فرار دهد، همان فرمان اخلاق اجتماعی و یا عقل عملی است.



بنابراین، یکی از دلایل چرخش از عقلایی بودن به سمت خردمندی این است که شهروندان توضیح و تعریف مشخصی از جهان‌بینی‌ها در جامعه خود را قبول و نسبت با یکدیگر مدارا اختیار می‌کنند تا اینکه بخواهند یک‌سویه بر صحت و اعتبار جهان‌بینی خود اصرار ورزند. این باعث می‌شود که مسئولیت قضاوت خود را به‌عهده گیرند. درحقیقت، شهروندان خردمند که در باورهای اعتقادی خود روشن‌گر شده‌اند، می‌دانند که سئوالات و موضوعات مرتبط با ارزش‌های اخلاقی، فلسفی و یا مذهبی آن قدر پیچیده‌اند که حتی بهترین عالمان آن حوزه‌ها نیز به درستی و با روشنی کامل نمی‌توانند آنها را برای همگان توضیح دهند. غالباً مواضع عقلایی فردی که از شرایط مختلف حیات آنها سرچشمه می‌گیرد و با تجارب و تعالیم آنها ارتباط دارد، شکل خاصی از جهان‌بینی را تعریف می‌کند که ضرورتاً در انطباق با جهان‌بینی دیگران نیست. برای ایجاد نوعی هماهنگی و جلوگیری از تنش‌های اجتماعی و شکل‌گیری نظام‌های حذف و سرکوب، اتخاذ خردمندی ضرورت می‌یابد.

شایان ذکر است که از دیدگاه راولز انسان‌ها ظرفیت و توانایی تساهل‌پذیری و احترام متقابل را دارند. دقیقاً این طبیعت انسانی است که از آنها می‌خواهد در مواضع اجتماعی خود، خردمند شوند و خودپرستی‌ها و عقلانیت نفسانی را به نفع روابط اجتماعی تکثرگرایانه ترک کنند. نتیجه اینکه خردمندی با عبور از آیین‌های جامع، فرهنگ عمومی سیاسی جامعه را برای پذیرش آرای متکثر آماده می‌کند. این فضای عمومی تساهل‌گر قوام‌بخش اصلی همبستگی عمیق و پایداری میان اعضای جامعه می‌شود. خردمندی و قرارگرفتن پشت نقاب غفلت راه را برای اجماعی هم‌پوش برای دست‌یابی به تعریف جامعی از اصول عدالت هموار می‌کند. بنابراین شهروندان صرف‌نظر از اینکه آیین جامع آنها چیست، آیا مسلمان هستند و یا کاتولیک، فایده‌گرا، بدبین، تکثرگرا یا وابسته به هر آیین جامع دیگری، قبول می‌کنند که باید به عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده احترام بگذارند و به آن پایبند بمانند. به عبارت بهتر، در حالی که افراد به آیین‌های جامع خود وابسته می‌مانند و هر کدام مفاهیم خاصی مثلاً



باور به خدا و یا مفهوم زندگی معنی‌دار را دنبال می‌کنند، درعین حال هر کدام می‌پذیرند که باید منطقی باشند و هیچ‌گاه درصدد تحمیل نظر و باورهای خود به دیگران برنمایند. در این دیدگاه خردمندی به ابزاری سودمند و روشنگرانه تبدیل می‌شود که افراد جامعه را نسبت به اقدام به حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی یکدیگر متعهد و وفادار می‌کند.

به عبارت بهتر عبور از عقل‌گرایی و منتزع از جمع و حصول به عقلانیت جمعی (خردمندی) شرط ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای همه، پذیرش و احترام عملی و مؤثر به حقوق بنیادین همه در متن روابط اجتماعی می‌شود. به همین سبب در جوامع لیبرال، یعنی در جوامعی که ارزش‌های لیبرال مدارا، تساهل و احترام متقابل افراد به دیدگاه‌ها و باورهای یکدیگر پذیرفته می‌شود، شهروندان به حقوق یکدیگر وفادار می‌مانند و از همه مهم‌تر برای پیشبرد آن حقوق و آزادی‌ها برای همه هم‌نوعان خود از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزند.

نکته قابل توجهی که باید در نظر داشت، این است که منطقی بودن برای حفاظت و پیشبرد حقوق بنیادین این ضرورت را اجتناب‌ناپذیر می‌کند که شهروندان از صرف احترام متقابل به باورهای یکدیگر فراتر رفته و خود را برای شناسایی مؤثر و عملی آن حقوق در روابط اجتماعی و سیاسی جامعه آماده می‌کنند. بنابراین حصول عقلانیت اجتماعی و ساخته شده که آن را خردمندی می‌نامیم، شهروندان را نسبت به حفاظت و پیشبرد عملی حقوق دیگران و مشارکت دادن آنها در فرآیندهای تصمیم‌گیری، متعهد و مسئول می‌کند. اهمیت این نگرش از نظر راولز این است که جوامع متکثر و چندفرهنگ را که در آنها نظام‌های متفاوت ارزشی و قضاوت وجود دارد، به شیوه‌های دموکراتیک در حالت انسجام نگه می‌دارد و نوعی وفاداری عمیق برای ارزش‌های اجتماعی در میان همه‌ی شهروندان به وجود می‌آورد. علت شکل‌گیری این نوع وفاداری نیز این است که با شهروندان علی‌رغم باورهای متفاوت خویش به گونه‌ای برابر رفتار شده و هیچ‌کس بر دیگری مزیت نمی‌یابد. هیچ‌کس در مدار تقدس قرار نمی‌گیرد. هیچ‌کس از نقد مصون نمی‌ماند. تنها باور مقدس در جامعه فقط و فقط احترام و تعهد به آزادی‌ها و برابری یکدیگر خواهد بود. در این‌گونه جوامع که در آنها همه‌ی افراد و شهروندان به سوی خردمندی رفته‌اند و قضاوت‌های خود را فقط بر اساس احترام به برابری باورها و نظام‌های ارزشی قرار می‌دهند، حقوق بنیادین به بهترین شیوه ممکن حفظ و حراست می‌شود. بنابراین راه برای طرح حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین فقط از طریق خردمند بودن و پذیرش عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده و هموار می‌شود.

پذیرش تفاوت و شناسایی و سعی آن مقام قضاوت معیار سنجش دیگران را از خود-نگری به سوی دیگری-نگری رهنمون می‌کند و نوعی مدارای عمیق و ریشه‌دار را به وجود می‌آورد که در نتیجه آن تنش‌های اجتماعی به پایین‌ترین حد آن تنزل می‌یابد و افراد را در چارچوب همبستگی استواری نسبت به یکدیگر قرار می‌دهد. در این‌گونه جوامع پرسیدن اصرارآمیز از مذهب، فلسفه‌ی حیات و اخلاقیات شهروندان توسط آنانی که خود را مالک و خدایان مردم تصور می‌کنند، جایی ندارد. مردم از همه ارزش‌هایی که مقدس شمرده می‌شوند ولی آزادی و هویت انسانی را به یکباره انکار می‌کنند، رها

یافته و اجازه می‌یابند به طریق خاص خویش هویت خود را تعریف کنند و با دیگران از در تعادل درآیند. این فضای رهایی‌بخش خط بطلانی بر هر نوع تلاش برای زیر کنترل گرفتن دیگران می‌کشد. در نظر داشته باشیم که اصالت‌های رفتار اجتماعی در جامعه لیبرال از همان مفهوم خردمندی و تعامل اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. از این‌روی افراد از رفتارهایی که ممکن است باعث رنجش خاطر دیگران شود اجتناب می‌کنند، چرا که تعامل اجتماعی همان‌گونه که پیشتر توضیح داده شد، بر بنای اصل عدم ایجاد زیان و آسیب، برای دیگران معنی و مفهوم پیدا می‌کند. افراد می‌پذیرند که پرسش‌های عمده مرتبط با حیات، اعتقاد و ارزش‌های روشن، به شکل‌های مختلف پاسخ داده می‌شود و از این بابت به گونه‌های متفاوتی در صحنه اجتماعی متجلی می‌شوند، ولی تجلی اجتماعی باورها نباید موجب زیان برای دیگران شود.

این نوآوری شگرف برای حفاظت از حقوق اساسی انسانی و به‌واسطه آن ایجاد تعاملات اجتماعی انسانی و مسئولانه در مقابل نظریه‌های هابسی قرار می‌گیرد که طبیعت و تمایل انسانی را بر مبنای تلاشی مداوم برای قدرت و منفعت تعریف می‌کند. برخلاف نظر هابس که طبیعت انسانی را در خودپرستی و نوعی جمود خود-محورانه تعریف می‌کند، راولز تصویری از انسان را ترسیم می‌کند که به عبور از خودخواهی معتقد است و به سنت‌های لیبرال، شناسایی متقابل ارزش‌های اجتماعی و باورهای افراد وفادار می‌ماند. به همین دلیل می‌گوید که مردمان خردمند، یعنی افراد رها شده از عقلانیت ابزاری و به تبع آن خودپرستی، هیچ نظریه جامعی را به‌عنوان تنها و اصلی‌ترین راهنما برای رفتار اجتماعی نمی‌پذیرند. هیچ کاتولیک خردمندی نمی‌تواند نظریه اسلام را به‌عنوان تنها معیار قوانین و رفتارهای اجتماعی بپذیرد. هیچ مسلمانی نیز نمی‌تواند آراء کاتولیک را به‌عنوان معیار استانداردهای رفتار اجتماعی و یا قوانین برای یک جامعه سلیم قبول کند. به همین ترتیب هیچ باورمند به نظام ارزشی خاصی نمی‌تواند خود را معیار حکم و داوری دیگران قلمداد کند. بنابراین اساس حیات اجتماعی لیبرال، بر شناسایی ارزش برابر نظرگاه‌ها و نظام‌های ارزشی و اعتقادی دیگران است.

بنابراین، تنها منبع عقاید بنیادین برای قانون‌گذاری و فرهنگ استانداردهای رفتاری برای شهروندان لیبرال همانا سیاسی عمومی است که بر معیار منظم بودن، احترام متقابل و شناسایی تفاوت‌ها تعریف شده است. این فرهنگ عمومی است که می‌تواند بهترین و مؤثرترین ضمانت اجرایی حقوق بشر باشد. از همه مهم‌تر اینکه احترام به دیگران و تلاش برای پیشبرد حقوق بنیادین آنها به الزامی اخلاقی برای همه‌ی شهروندان تبدیل و جامعه را به سوی انسجامی عمیق و ریشه دار و وفاداری‌های حیاتی رهنمون می‌سازد. راولز این‌گونه وفاداری و انسجام را با ضرورت اصلاحات ساختاری در متن قانون اساسی جوامع مرتبط می‌سازد تا بتواند پاسخگوی تکثر و پذیرش برابری تفاوت‌های نظری و اعتقادی افراد مختلف باشد (راولز، ۱۹۹۳، صفحات ۹۷-۸۷۵).  
تعریف این رابطه‌ی حیاتی میان منطقی بودن فردی و منطقی بودن ساختار اجتماعی به شرایطی می‌انجامد که در آن اصول عدالت اجتماعی تعیین می‌شود. فرآیندهای تصمیم‌گیری که بر اساس اصول آزادی‌خواهی و برابری به‌وجود می‌آیند، مشروعیت خود را از پذیرش جمعی شهروندان و عقلانیت اجتماعی می‌گیرند. یکبار دیگر در نظر داشته باشیم که در این‌گونه جوامع شهروندان خود-نگر نیستند، بلکه به‌عنوان

اعضای خردمند و منطقی جامعه تنها نظریه‌ها و ادعاهایی را در رابطه با حیات اجتماعی خود مطرح ادعا می‌کنند که از سوی دیگران نیز منطقی و خردمندانه باشد. از اینرو، عقلانیت جمعی بر مبنای وظیفه اخلاقی و دموکراتیک شهروندان را می‌توان تعهد شهروندی نامید.

باید خاطرنشان ساخت که موضوع خردمندی و تسلیم عقلانیت جمعی شدن به‌عنوان پایه و اساس وظیفه شهروندی برای پیشبرد حقوق و آزادی‌های اساسی، مورد انتقادهایی نیز قرار گرفته است. به‌عنوان مثال معلوم نیست به‌طور دقیق در کجا باید مرزهای تفاوت میان عقلایی بودن و خردمندی را ترسیم کرد. معلوم نیست که آیا متون اجتماعی و شرایط فرهنگی بر خردمندی و رفتار منطقی تأثیرگذار هستند یا نه. به هر حال صرف‌نظر از نقدها که باید در نوشتاری دیگر مورد بررسی قرار گیرد، اندیشه‌هایی را که راولز می‌کوشد مطرح کند، از این بابت مهم است که ظرفیت لازم برای تعیین شرایط منصفانه برای همکاری‌های اجتماعی سالم را فراهم می‌آورد. دقیقاً معیار اصلی تعریف جامعه سالم این‌گونه شرایط منصفانه است. حال اگر به ابعاد هنجاری و نوآوری نظریه راولز توجه کنیم، درمی‌یابیم که منطقی بودن از محدودیت‌های تمایل فردگرایانه آن نیز عبور کرده و به نوعی اعتقاد و یا باور اجتماعی تبدیل می‌شود که می‌تواند فضایل شهروندی را بیشتر توسعه بخشد. همین عبور از تمایل فردگرایانه به سوی باورمند بودن است که مشروعیت دامنه‌های رفتاری را رقم می‌زند. شهروندان در می‌یابند که فلسفه‌ی حیات آنان منوط و وابسته به توضیح و توجیه منطقی آن و پذیرش دیگران است. این‌گونه مفهوم خردمندی و منطقی بودن که روشن‌ترین الگو را برای دفاع از حقوق بنیادین شهروندان فراهم می‌آورد، می‌تواند زمینه‌ی لازم را برای تعریف مفهوم عدالت اجتماعی تسهیل کند. در نتیجه‌ی متقابل، میان مفهوم منطقی بودن، فرهنگ سیاسی جامعه و باور به فضایل شهروندی، بنیاد محکمی برای دفاع از حقوق بنیادین افراد به‌وجود می‌آورد که خود عاملی حیاتی در تعریف مفهوم عدالت اجتماعی می‌باشد.

شهروندان هنگامی خردمند و منطقی تلقی می‌شوند که یکدیگر را به‌عنوان افرادی آزاد و برابر در یک نظام همکاری در طول همه‌ی نسل‌ها بنگرند و آماده باشند تا شرایط منصفانه‌ی تعاملی را به یکدیگر اعطا کنند و معتقد باشند تا بر اساس آن شرایط منصفانه عمل کنند، حتی به بهای منافع خود، ولی به این شرط که دیگران نیز این شرایط منصفانه را بپذیرند و بر اساس آن عمل کنند. آنها باید قادر باشند به‌عنوان افراد آزاد و برابر و نه از موضع برتری‌طلبی و یا انقیاد و بنا بر شرایط سیاسی- اجتماعی برتری، تعهدات اجتماعی را به عهده گیرند (راولز ۱۹۹۳، ص ۹۴).

علاوه بر این، شهروندانی که به منطقی بودن به‌عنوان فضیلتی اجتماعی باور دارند، به این نتیجه می‌رسند که مسئولیت نتیجه تصمیمات، اقدامات و قضاوت‌های خود را به‌عهده گیرند. آنها می‌توانند با تصمیمات دیگران موافق نباشند، ولی از تعصب و یا اصرار بر حفظ منافع فردی و یا گروهی خود دور باقی بمانند و خود را به شرایط منصفانه تسلیم نمایند. به همین دلیل، اصراری هم بر آیین‌های جامع و نظام‌های اعتقادی خود به‌عنوان تنها و اصلی‌ترین منبع الهام برای رفتار اجتماعی و قانون‌گذاری نخواهند داشت. بلکه می‌پذیرند که منابع اختلاف نظر واقعی‌اند. پس باید به نظام‌های اعتقادی

دیگران نیز احترام بگذارند و فقط خود را تسلیم شرایط اجتماعی منصفانه به‌عنوان فضیلت‌های عمومی کنند. بنابراین منابع اختلاف نظر و دیدگاه بخشی از حیات اجتماعی را شامل می‌شوند، از این‌رو، این منابع نیز باید تابعی از شرایط اجتماعی منصفانه باشند. قسمت عمده این تفاوت آرا به دلایل زیر اتفاق می‌افتند:

۱. ماهیت متناقض و پیچیده دلایل افراد برای پذیرش نظام‌های اعتقادی-اجتماعی و شواهدی که برای متقن بودن آنها ارایه می‌کنند.
۲. تفاوت‌های پیچیده مرتبط با وزن و اعتبار ارزش‌ها، باورها و نیز ملاحظات اجتماعی برای کسانی که آنها را دنبال کرده و به اجرا در می‌آورند.
۳. ابهام و عدم قطعیت در مفاهیم و نیز لبه‌های تداخل میان این ارزش‌ها و باورها.
۴. تجربه‌های متفاوت مردم مختلف در شرایط زندگی و باورهای خاص خویش پیرامون مفهوم حیات اجتماعی و چگونگی با هم زیستن.
۵. اختلافات عمده مرتبط با ملاحظات اخلاقی و ابعاد اجتماعی و سیاسی آنها.
۶. تمایلات نهادهای اجتماعی و فرهنگی برای قانع کردن افراد جهت پیروی از نظام ارزشی خاص و یا تأکید بر احتراز از پذیرفتن ارزش‌هایی دیگر.

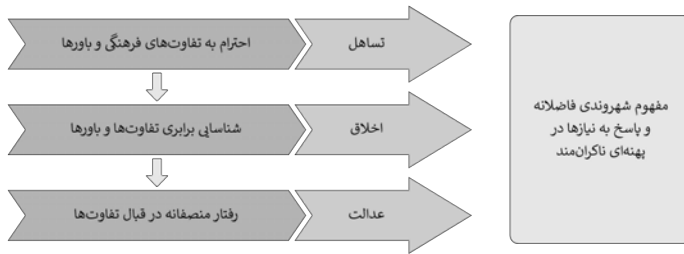


ماهیت پویای این سه شرط ضروری وظایف شهروندی (یا فضایل شهروندی) راه را برای شکل گرفتن بدیلی برای هم‌زیستی صلح‌آمیز و عادلانه هموار می‌کند. به‌موجب وظیفه اول، شهروندان برای معرفی و الزامات اعتقادی خود به نظام‌های فلسفی، مذهبی، اخلاقی و یا جهان‌بینی‌های خاص خود، به گونه‌ای کاملاً منصفانه رفتار می‌کنند و چنین حقی را برای دیگران قائل می‌شوند که بر اساس اصول آزادی و برابری پیرو نظام‌های اعتقادی، مذهبی و فلسفی باقی بمانند و بتوانند در فضایی کاملاً منطقی و بدون ایجاد ضرر و زیان و یا هتک حرمت بر دیگران به آیین خود وفادار بمانند. یک چنین ادراکی نشانگر تمرین عقلایی اجتماعی افراد برای زیستن در فضای احترام متقابل و بردباری نسبت به یکدیگر است. دومین وظیفه این است که چنین تمرینی به تنهایی برای زندگی پایدار با دیگران کافی نیست. شهروندان باید مفهوم زندگی را با نگرشی به فلسفه‌ی حیات زندگی تعامل‌آمیز تکمیل و به‌طور عملی در فرآیندی مشارکت کنند که به‌موجب آن ارزش‌های اجتماعی حیاتی تعریف شده و منابع اختلاف را به سوی

شناسایی عملی متقابل تمایزات پیش برده و نوعی همبستگی اجتماعی بر مبنای همان اصول آزادی و برابری ایجاد کنند. این حرکت تکمیلی فضایل شهروندی را به منبعی الهام برای باورهای مردم مختلف تبدیل کرده و به موجب آن همبستگی اجتماعی را از با هم زیستن به سوی زندگی فاضلانه یعنی باور و عمل به شناسایی تفاوت‌ها رهنمون می‌کند. سومین وظیفه این است که برای پاسخگویی به تغییرات اجتماعی که در طول زمان حادث می‌شوند و ممکن است منابع اختلافات نوینی را باعث شوند، منطقی بودن از حالت ایستا و تعریفی خود خارج و مهبیای بازنگری و تغییر بر مبنای نیاز زمان، شرایط، انتظارات، پرسش‌های نو و پیچیدگی‌ها می‌شود. به همین دلیل منطقی بودن را می‌توانیم معادل خردمندی قرار دهیم تا عقلانیت فردی صرف. در این بعد سوم وظیفه شهروندی، ماهیت پویای فضایل اجتماعی، مفاهیم خوب و بد، درست و نادرست و قضاوت کردن نسبت به رفتار دیگران تابعی می‌شود از عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده که جمود و رکود را به چالش می‌کشد و راه را برای تنوع، نوآوری و پاسخ به نیازهای نوین هموار می‌سازد. این بعد بی‌بیکران فضایل شهروندی افراد را از احترام به برابری و تأهل به سوی شناسایی عملی و باور به وجود منابع اختلاف به عنوان واقعیتی اجتماعی و سپس به سوی بالاترین درجه فضایل شهروندی یعنی عدالت‌خواهی به عنوان موتور محرکه فلسفه‌ی حیات انسانی هدایت می‌کند.



عدالت‌جویی به نوبه خود انگیزش اصلی برای احترام به تفاوت‌ها و تساهل‌پذیری را ایجاد می‌کند و شهروندان را به سوی شناسایی برابری قضاوت‌ها به عنوان پیش‌زمینه‌ی عدالت اجتماعی رهنمون می‌سازد. لذا عدالت اجتماعی معیار رفتار اجتماعی منصفانه است که اجزای مفهوم شهروندی را با وظایف اجتماعی به گونه‌ای فاضلانه (به معنایی که توضیح داده شد) پیوند می‌دهد و در طول زمان به گونه‌ای بی‌بیکران آن را برای دگرگون‌پذیری و قابلیت تغییر و تنظیم با نیازها مهیا و مجهز می‌کند.



اگر بخواهیم مقداری بیشتر زوایای این بحث را روشن کنیم تا به جمع‌بندی واضح‌تری برسیم، نقل قولی از راولز اجتناب‌ناپذیر است. عدالت مفهومی سیاسی است که به‌عنوان واحد سنجش، به‌عنوان عنصر سازنده و تشکیل‌دهنده می‌تواند نظریه‌های جامع مختلف را به‌گونه‌ای منطقی حمایت کند و آنها را در جوامع پایدار نگه دارد (راولز، ۱۹۹۳). از این‌روی، فضایل شهروندی این ضرورت را اقتضا می‌کند که افراد از استفاده‌ی غیرمنطقی قدرت (سیاسی-اجتماعی) خویش برای سرکوب دیدگاه‌های دیگران و باورهای آنان تا زمانی که مخل آسایش و برابری آزادی دیگران نشده است احتراز کنند. به‌عبارت بهتر، فضایل شهروندی (به آن معنی که توضیح داده شد) مردم را در این مسیر منطقی هدایت می‌کند که به‌عنوان وظیفه اصلی خود نه تنها به‌گونگونی باورها و دیدگاه‌های دیگران احترام بگذارند، بلکه به‌طور عملی و به‌عنوان وظیفه‌ای اجتماعی آن باورها و الزامات حاصل از آن را به‌طور رسمی و بنیادین مورد شناسایی قرار دهند. حتی اگر شهروندان و آنهاپی که به نمایندگی قدرت سیاسی-اجتماعی را در دست دارند در حالت اکثریت قرار گیرند، ضرورتاً باید تسهل‌گر، منطقی و عدالت‌جو بوده و تحت هیچ شرایطی درصدد سانسورکردن، تحقیرکردن و یا سرکوب نظریه‌های مخالف برنیایند. فضایل شهروندی ایجاب می‌کند که عدالت‌خواهی در پهنه‌ی ناکران‌مند هم‌پرسی و تبادل نظر برای رسیدن به مفهوم سیاسی عدالت اجتماعی به‌عنوان واقعیت قطعی و ضروری در نظر گرفته شود. شهروندان به مقتضای عدالت‌خواهی به آزادی‌ها و حقوق دیگران برای انتخاب باورهای اعتقادی خویش احترام می‌گذارند و چنین حق آزادانه‌ای را برای آنان به‌رسمیت می‌شناسند، حتی اگر متفاوت از نظام فکری و مسلکی خودشان باشد.

### ۳. عدالت‌خواهی سمبل فضایل اجتماعی

ابعاد ضرورت عدالت‌طلبی به‌گونه‌ای روشن‌گرانه‌تر در مقاله‌ای با عنوان *عدالت به مثابه انصاف: مفهومی سیاسی ونه متافیزیکی*<sup>۱۵</sup> که در سال ۱۹۸۵ به‌وسیله راولز منتشر شد، مورد مذاقه و توضیح قرار گرفته است. عدالت به مثابه انصاف نظریه‌ای است که برای پاسخ‌گویی به نیازهای جوامع دموکراتیک ارائه شده است، بنابراین به لحاظ زمانی ماهیتی حدوثی داشته و با هدف توانایی برای پاسخگویی به نیازها به‌وجود آمده

<sup>15</sup> Justice as Fairness: Political and not Metaphysical

است. درحقیقت، راولز می‌کوشد مدلی از عدالت اجتماعی را تعریف کند که بر مبنای توافق متقابل میان شهروندان درباره مفاهیم حقوق بنیادین و آزادی‌های سیاسی-اجتماعی در جوامع لیبرال دموکراسی شکل گرفته است. در این مفهوم عدالت، نابرابری فقط در صورتی توجیه می‌شود که پاسخ دهنده به نیازهای افراد نیازمند باشد. به همین خاطر در مقدمه‌ی مقاله توضیح می‌دهد که عدالت باید به‌عنوان مفهومی سیاسی معرفی شود و بتواند قوام و اعتبار خود را از ارزش‌های سیاسی جامعه دریافت کند نه اینکه تابع نوع خاصی از نظریه‌های فلسفی، مذهبی و یا اخلاقی باشد. در واقع، عدالت به مثابه انصاف با لیبرالیسم سیاسی رابطه‌ی نزدیک دارد. به‌موجب این رابطه، یعنی حضور نهادها و شرایط اجتماعی که آزادی افراد را تأمین می‌کنند، شهروندان به وجود و حضور نظریه‌های متفاوت و نظام‌های ارزشی گوناگون احترام می‌گذارند. در جوامع لیبرال، یعنی در فضاهایی که در آن شهروندان به طریقی خردمندانه و منطقی رفتار می‌کنند، نکتزگرایی منطقی آراء و نظریه‌ها و باورها نیز به‌عنوان واقعیات اجتماعی پذیرفته می‌شوند و راه را برای تعامل و تضارب آرا و باورهای مختلف مردم هموار می‌کنند.

تعریف رابطه‌ی میان لیبرالیسم سیاسی با مفاهیم منطقی بودن شهروندی و نیز خردمندی و نظریه‌های جامع این فرصت را به راولز می‌دهد تا مفهوم عدالت به‌عنوان انصاف را از محدودیت‌های تعریفی در کتاب اولیه‌ی خود با عنوان نظریه عدالت فراتر ببرد و آن را در بافت اجتماعی سیاسی متکثر معرفی کند. درحقیقت، در کتاب *نظریه‌ی عدالت* مفهوم عدالت را در قالب چشم‌انداز لیبرال معرفی می‌کند. ولی در مقاله گفته شده، دامنه تعریف مفهوم سیاسی عدالت را از محدودیت‌های آیین اولیه‌ی لیبرال رهایی می‌بخشد و آن را به‌عنوان تابعی از فضیلت شهروندی منطقی بودن توضیح می‌دهد که در چارچوب کثرت‌گرایی منطقی قابل درک و مفهوم است. برای درک بهتر تحولی که در تعریف مفهوم سیاسی عدالت در نظر راولز صورت گرفته است، مناسب است مروری کوتاه بر نظریه عدالت دو کتاب اولیه‌ی او یعنی *نظریه عدالت* داشته باشیم تا بتوانیم مسیر تحولات فکری او را که در واقع بازتاب‌دهنده‌ی نیاز به پاسخ به شرایط اجتماعی و زمانی است، در مقاله *عدالت به‌عنوان انصاف* دنبال کنیم.

با توجه به تنوع و پیچیدگی‌های نظام‌های اعتقادی، باورهای مذهبی و فلسفی و جهان‌بینی‌ها و اینکه هر کدام از این‌ها افراد را به نوع خاصی از مفهوم انسان و حقوق افراد رهنمون می‌سازد، چگونه می‌توان نظریه‌هایی ارائه کرد که به‌طور مؤثر بتواند تکثر را پاسخ دهد و مانع از برتری یکی بر دیگری در باور و اندیشه‌های پیروان آن شود؟ چگونه می‌توان مشکل اولویت‌بندی را در جهان چندگانگی و تنوع توضیح داد؟ چگونه می‌توان افراد با باورهای مختلف را با اولویت‌بندی<sup>۱۶</sup> مشخصی از حقوق افراد دور هم جمع کرد و آنها را به این‌گونه حقوق باورمند و معتقد کرد. چگونه می‌توان رتبه‌بندی اولویت<sup>۱۷</sup> را آن‌گونه که راولز خودش توضیح می‌دهد، به مقتضای نیازهای جامعه تعریف کرد، به گونه‌ای که پاره‌ای از ارزش‌ها و هنجارها را برای دفاع از حقوق عمومی

<sup>16</sup> Priority problem

<sup>17</sup> Lexical priority ranking

حاصل کرد و سپس منابع و تلاش‌ها را برای حصول اهداف هنجاری با درجه اهمیت کمتر در اولویت‌بندی اختصاص داد، به گونه‌ای که از ارزش آنها کاسته نشود؟



در مواجهه با این‌گونه پیچیدگی‌های اشکال مختلف نظام‌های هنجاری است که تلاش راولز برای تعریف مفهوم عدالت قابل درک می‌شود. او می‌خواهد توضیح دهد که اولویت‌بندی به‌وسیله کسانی انجام می‌شود که در موضع اولیه‌ی فرضی و در آغاز قرارداد اجتماعی (بیشتر توضیح آن داده شد) می‌خواهند شرایط عادلانه روابط اجتماعی را طبق تعهدات اخلاقی تعیین کنند. در انجام این تعهدات افراد می‌پذیرند که همکاری برای دستیابی به آن‌گونه روابط ریشه در عقایدی دارد که در متن فرهنگ عمومی سیاسی تعریف می‌شوند. این عقاید نه از منابع فلسفی-مذهبی خاصی سرچشمه می‌گیرند و نه برآمده از مجموعه‌ای از عقایدی هستند که در شرایط حاضر آن جامعه وجود دارند. بلکه یک مفهوم سیاسی عدالت است که از آیین‌های جامع افراد و یا نظام‌های اعتقادی رها شده و ماهیتی حدوثی و اجتماعی به خود گرفته است. در واقع شهروندان خردمند و روشن‌نگر شده از عقلانیت‌های خاص خود که از نگرش‌های فردگرایانه آنان سرچشمه می‌گیرد عبور کرده و به سوی پذیرش عقایدی جذب می‌شوند که همه‌ی افراد جامعه به‌طور منطقی آنها را می‌پذیرند. از این‌رو، قدرت سیاسی هنگامی مشروع تلقی می‌شود که توسط مفاهیم و اصول عدالت اجتماعی تأیید شوند.

این‌گونه عقاید مرکزی فرهنگی سیاسی جوامع لیبرال دموکراسی می‌توانند پایه‌های عدالت را تشکیل دهند. این پایه‌ها شامل آزادی، برابری و وجود یک نظام منصفانه همکاری میان شهروندان می‌باشد. توضیح بیشتری درباره این عقاید مرکزی می‌تواند درک نظریه راولزی را آسان‌تر سازد.

الف: همه‌ی شهروندان باید از آزادی‌های بنیادین شامل آزادی بیان، وجدان و انتخاب آزادانه شغل و محل زندگی برخوردار باشند. این دقیقاً همه نوع آزادی‌هایی است که اعلامیه جهانی حقوق بشر تعریف کرده است.

ب: در سیاست‌های اجتماعی، موضوعاتی مانند دستیابی به ثروت ملی برای رفاه بیشتر شهروندان و یا تصمیم‌گیریهایی مرتبط با شکوفایی فرهنگی و یا اموری که مرتبط با حیات ملی جامعه می‌باشد، همواره باید اولویت اصلی به حقوق و آزادی‌ها داده شود. لذا از دیدگاه لیبرال دموکراسی نمی‌توان الگوی دیکتاتوری مصلحانه را پذیرفت،



به این دلیل که در این مدل آزادی‌های فردی و ضرورت حفاظت از آنان نادیده گرفته می‌شود.

ج: علاوه بر این، همه‌ی شهروندان باید از نظام‌های عادلانه و پیشرویی برخوردار باشند که به‌موجب آن آزادی‌های نظری و انتزاعی به‌طور عینی به واقعیت پیوندند. به‌عنوان مثال، دست‌یابی به آموزش و پرورش، تعالیم حرفه‌ای و تخصصی، توزیع درآمد و ثروت، برابری برای یافتن شغل بر اساس شایستگی‌ها.

رقابت‌های فردی برای زندگی بهتر و نیز بهداشت و نظام‌های حمایتی آن، باید برای همه‌ی شهروندان فراهم شود. به‌عبارت بهتر، برخورداری از آزادی‌های بنیادین و حقوق اساسی نیازمند مفهومی از عدالت است که فقط بر اساس صرف نظری آزادی و برابری تعریف نشده است، بلکه با انصاف همراه باشد. برای عبور از مفهوم انتزاعی عدالت و پیش رفتن به سوی فهمی واقعی از آن باید مفهومی سیاسی را در نظر گرفت که بتواند زمینه‌ی برخورداری عینی افراد از حرفه‌های تخصصی، توزیع درآمد و ثروت، برابری برای یافتن شغل بر اساس شایستگی‌ها و رقابت‌های فردی و نیز بهداشت و نظام‌های حمایتی آن برای همه‌ی شهروندان فراهم شود. به‌عبارت بهتر، برخورداری از آزادی‌های بنیادین و حقوق اساسی نیازمند مفهومی از عدالت است که فقط بر پایه‌ی صرف نظری مفهوم تعریف نشده، بلکه با انصاف در شرایط اجتماعی همراه باشد.



دقت به این نوآوری نشان می‌دهد که حقوق و آزادی‌های اساسی فقط در نظریه‌های فلسفی خلاصه نمی‌شوند. آنها را با خواندن صرف رویدادهای تاریخی نیز نمی‌توان احراز کرد و به آن بالید. همچنین نمی‌توان آزادی‌های فردی را از درون منابع مقدس استخراج کرد و آن را بر دیگران تعمیم داد. منظور از آزادی تفسیر انتزاعی واژه هم نیست که فرد و یا افرادی را برانگیزد تا بر اساس دیدگاه‌های خویش در مورد دیگران قضاوت و حکم صادر کنند. آزادی مفهومی است که به‌طور منطقی فهمیده می‌شود. به‌عبارت بهتر، برخورداری از آزادی‌های بنیادین و حقوق افراد و اجرای آن در صحنه حیات اجتماعی-سیاسی منوط و وابسته به دست‌یابی به اجماعی هم‌پوش است که به‌موجب آن افراد فراتر از درون چشم‌انداز خود به حیات، به اجماع هم‌پوش به‌عنوان معیار سنجش رفتاری نگاه کنند. مثال ساده‌ای از جامعه امروز می‌تواند به درک بهتر اجماع هم‌پوش برای ایجاد ضمانت اجرایی احترام به حقوق اساسی و آزادی‌های افراد

کمک کند. وفادار بودن به مذهبی که مردم از گذشتگان خود به ارث برده‌اند، شاید یکی از مهم‌ترین معضلات مربوط به حقوق و آزادی‌های ایرانی‌ها باشد. در چهار دهه گذشته همواره دیده‌ایم که افرادی به جرم نقد مذهب سیاسی حاکم مورد آزار و اذیت‌های بسیار جدی و حتی مرگ قرار گرفته‌اند. این در حالی است که طبق آیاتی از قرآن هیچ اکراه و اجباری در دین نیست؛ و یا مردم می‌توانند هر مذهبی را اختیار کنند، یا اینکه حتی مسلمان بودن ضرورتاً به معنی ایمان داشتن به اسلام نیست. همچنین همه‌ی کتب و آیین‌های مقدس خواه ابراهیمی و یا غیرابراهیمی اذعان دارند که افراد می‌توانند مذهب مورد اعتقاد و باور خود را انتخاب کنند و یا حتی اصلاً مذهبی را برای خویش اختیار نکنند. پس چرا تغییر مذهب و یا انکار آن با مجازات‌های سخت همراه است؟ برای حل این معضل چه باید کرد؟ اجماع هم‌پوش راه حل قابل فهم و به لحاظ اجتماعی انجام شدنی را ارائه می‌نماید چرا که اعتقادات را انکار نکرده است ولی مجموعه‌های اعتقادی را در فضایی روشن‌تر قرار داده و از باورمندان آن می‌خواهد که خردمندی را به‌عنوان رهیافت مناسب نسبت به اعتقادات خود و دیگران اتخاذ کنند. این آزادی تا جایی اعتبار دارد که برخورداری از آزادی مذهبی خاص و یا عبور از مذهب‌گرایی را انکار نکند. علاوه بر این، استفاده ابزاری از مذهب برای تخدیر افکار، به سخره کشیدن اعتقادات دیگران، برتری طلبی، استفاده ابزاری و از همه مهم‌تر ایجاد افتراق و آشفتگی اجتماعی، از موضوعاتی هستند که نمی‌توانند در حیطه اجماع هم‌پوش قرار گیرند. بنابراین باید تأکید کرد که آزادی مذهب وقتی از جنبه‌های شعاری فراتر می‌رود که با آزادی اندیشه و انتخاب همراه باشد. آزادی اندیشه نیز با آزادی وجدان حفاظت می‌شود. شاید بتوان از مفهوم اسمیتی ناظر بی‌طرف برای این بحث استفاده کرد که به‌موجب آن آزادی مذهب باید بر مبنای آزادی وجدان به‌عنوان یگانه داور بی‌طرف معنای واقعی خود را افاده کند.

ولی برای تحقق این‌گونه آزادی‌ها چنین حقی برای افراد باید در قانون اساسی جوامع لیبرال دموکراسی مورد تأیید قرار گیرد تا سازوکار عملی آن نیز فراهم شود. به همین علت است که راولز مفهوم عدالت را سیاسی می‌داند و می‌خواهد آن را با ترجمه و برگردان محتوا به انصاف، پایه‌ی اصلی قواعدی بداند که می‌خواهند آزادی‌های فردی و حقوق بنیادین آنها را مورد تأیید نظری و حمایت قانونی و سیاسی قرار دهند. اجماع مشترک ظرف اجرایی احترام به حقوق و آزادی‌های فردی است، ولی در عین حال جامعه را نیز در حالت ثبات و همبستگی قرار می‌دهد. به این دلیل اجماع مشترک ابزار و وسیله‌ای می‌شود برای عدالت به‌عنوان انصاف و بر مبنای منطقی بودن شهروندان و در نهایت همبستگی عادلانه‌ای نیز میان شهروندان به‌وجود می‌آورد. در پرتو این گونه استدلال‌ها راولز پیشنهاد می‌کند اجماعی هم‌پوش برای مفهوم سیاسی عدالت نیاز است که در ماهیت خود از دلایل اخلاقی سرچشمه گیرد. در این دیدگاه است که مفهوم سیاست مشروعیت خود را از استدلالی اخلاقی می‌گیرد که به‌موجب آن همه‌ی شهروندان و همان‌هایی که قدرت سیاسی و حاکمیتی را در دست دارند، به اجرای اصل عدالت به مثابه انصاف برای حفاظت از حقوق و آزادی‌های بنیادین افراد وفادار می‌مانند. جامعه نیز از تشکلت، پراکندگی، کدورت‌ها، بدبینی‌ها و دشمنی‌ها و شکل‌گیری

گروه‌های زیرزمینی در امان می‌ماند و همبستگی اجتماعی در باور افراد به‌عنوان فضیلتی اجتماعی شکل می‌گیرد و به معرض اجرا در می‌آید.

به سخن بهتر، اجماع هم‌پوش به عقلانیتی عمومی می‌انجامد که به‌موجب آن حقوق و آزادی‌های بنیادین به‌طور متقابل در میان شهروندان و هم‌میان شهروندان و قدرت حاکم محترم شمرده می‌شود. یعنی طرفین هر نوع تلاش برای قانع سازی دیگران برای پیروی از نظریه‌ای خاص و یا تحمیل آن به دیگران را غیرمنطقی و به لحاظ اجتماعی غیرعقلایی می‌بینند. عقلانیت عمومی پایه و معیار رفتار فاضلانه را به‌طور قانونی فراهم می‌آورد و ارزش‌های عمومی جامعه را معیار قواعد رفتاری برای شهروندان و نیز برای دولت قرار می‌دهد.

عقلانیت عمومی در اندیشه‌های راولز متأثر از نظر کانت پیرامون استفاده از عقلانیت در مقاله روشنگری اوست. به نظر کانت عقلانیت دو چهره و یا کاربرد دارد. عقلانیت خصوصی مرتبط با باورها و نظرهای افراد و مرتبط با زندگی خصوصی آنان است. ولی استدلالات عقلایی در امور مدنی و اجتماعی ضرورتاً باید مرتبط با همان اجماع هم‌پوش باشد و کاربرد آن به استانداردهای عمومی رفتاری و ارزش‌های اجتماعی محدود می‌شود. در اینجا یک بار دیگر به موضوع متقابل بودن عقلانیت عمومی به‌عنوان معیار مدنیت و از طریق آن به انصاف برسیم که ارزش‌های بنیادین سیاسی و معیارهای اخلاقی را درباره موضوعات اجتماعی-سیاسی به‌طور متقابل میان دولت و شهروندان و نیز شهروندان با یکدیگر توصیف می‌کند. ترجمان محتوای عقلانیت عمومی و یا استفاده‌ی عمومی از عقلانیت در جوامعی که در آنها تنوع گسترده‌ای از آراء، باورها، نظام‌های مذهبی و فلسفی و میراث‌های حقوقی وجود دارد، به اجماع هم‌پوش این ویژگی را به نظریه راولز می‌دهد تا بتواند سازوکارهای اجرایی ضمانت از آزادی‌های بنیادین افراد را نیز تعریف کند. از این بابت دموکراسی لیبرال توجیه خود برای حفاظت از آزادی‌های بنیادین و ماهیت مشورتی خود را به معرض نمایش می‌گذارد. دموکراسی مشورتی برخلاف لیبرال دموکراسی است که ممکن است فقط نظریه اکثریت را منعکس کند، ژرفای اندیشه کردن و شور در موضوعات مشترک را با حقوق بنیادین برای نقد کردن و آزادی‌ها برای به چالش کشیدن منطقی همراه می‌کند.

هرچند اهمیت دموکراسی مشورتی از نظر رابطه‌ی آن با حقوق و آزادی‌ها حائز اهمیت توضیح مشروحی است، ولی در اینجا به‌دلیل حفظ انسجام نوشتار فقط به‌طور اختصار این نکته یادآور می‌شود که تأکید بر حقوق شهروندان برای مشاوره پیرامون موضوعات عمومی و حق نقد و ابراز آزادانه‌ی عقاید، راه را برای انحصار قدرت به شکل‌های مختلف آن مسدود می‌کند و به‌طور عملی دموکراسی را ظرف اجرایی برخوردار از حقوق شهروندان قرار می‌دهد. دموکراسی مشورتی که درحقیقت همان ترجمان اجرایی اجماع مشترک است، هم سازوکار اجرایی و امنیت عمومی را فراهم می‌آورد و نهادهای دموکراتیک شامل بدنه‌های قانون‌گذاری و مشورتی را پشتیبان مشروعیّت رفتار قرار می‌دهد، همه‌ی شهروندان را ترغیب می‌کند که با مشارکت خود در امور اجتماعی به‌گونه‌ای منطقی در حیات اجتماعی سهیم شوند و در نهایت نیز راه انحصار و اعمال مستبدانه قدرت را محدود می‌کند. در چنین تعامل فعال و

حیات بخشی است که آزادی‌ها و حقوق بنیادین افراد از محدودیت ابعاد انتزاعی و شعاری خود خارج و در متن تصمیم‌گیری‌های عمومی متجلی می‌شوند. علاوه بر این، جامعه از گزند تضارب خصمانه افکار علیه یکدیگر، مذهب علیه غیرمذهب، غیرمذهب علیه مذهب، و یا مذهب علیه مذهب رها می‌شود و انسجام منطقی خود را باز می‌یابد. علاوه بر این راه‌های استبداد اندیشه، سیاست و مذهب مسدود و نشاط برخورداری از مواهب آزادی و حقوق بنیادین افراد بدون امکان سوء استفاده بر جامعه سایه برقرار می‌شود.



از دیدگاه راولز در فضای عمومی، یعنی در شرایط اجتماعی و نه حریم‌های خصوصی افراد و باورهای آنان، مفهوم عدالت باید به وسیله عقلانیت جدید و با مشارکت شهروندان تعریف و استانداردها، اصول و عقاید مصرحی مرتبط با آن روش‌های عملی و فرآیندهای اجرایی به روشنی توضیح داده شود تا بتواند به‌طور منطقی همه‌ی سئوالات و موضوعات عمده سیاسی مرتبط با عدالت را روشن کند. برای حفاظت از این اصول بنیادین بشر، شهروندان بنا به همان دلیل منطقی بودن باید تصمیمات و قضاوت‌های خود را تابع عقلانیت جمعی کنند. این وظیفه شهروندی ضرورتاً اخلاقی است تا اینکه حقوقی باشد. درحقیقت هرچند شهروندان به لحاظ قانونی از حقوق و آزادی‌های خود برخوردارند، و می‌توانند عقاید خود را آزادانه ابراز کنند، ولی درعین حال وظیفه‌ای شهروندی دارند تا انجام آن را تابع عقلانیت جدید قرار دهند. با مثال‌هایی می‌تواند این نکته را روشن‌تر کرد.

۱. در شرح سامری نیکوکار که نمودی برای رفتار آنهایی است که آیین مسیحیت را دنبال می‌کنند، حضرت عیسی در گفتگوی خود با کاهنی یهودی این نکته را مطرح می‌سازد که ضرورتاً از طریق شرع نمی‌توان حتی به دشمنان خود نیز محبت روا داشت،

مگر اینکه معتقد دل در محبت خداوند داشته باشد (لوقا ۲؛ ۶۰۳۶). این مثال خوبی برای فهم منظور راولز است. هرچند نیکوکاران می‌توانند سامری نیکوکار را الگوی رفتاری خود قرار دهند و عشق و لطف‌شان را حتی به دشمنان خود نیز ابراز دارند، ولی عقلانیت جمعی این ضرورت را ایجاب می‌کند که در فضای حیات عمومی، یعنی در روابط اجتماعی و جایی که مردم با تنوع آراء، باورها و نظام‌های اعتقادی زندگی می‌کنند، ما رفتار خود را به‌موجب ارزش‌های سیاسی عمومی جامعه توجیه کنیم تا باورهای مذهبی خود که مربوط به حیطة خصوصی ماست. درحقیقت، این دو با هم در تعارض نیستند. افراد می‌توانند به نظام اعتقادی خود پایبند باشند، ولی در متن جامعه به دلیل اصول آزادی، برابری و ضرورت همبستگی عادلانه باید رفتار خود را تابع عقلانیت عمومی قرار دهند.

۲. توزیع مناصب اداری مثال دیگری است. هرچند شخصیت اخلاقی و شایستگی رفتاری مطابق با تقوا، ممکن است این احساس یا باور را القا کند که این‌گونه افراد باید در مناصب اداری قرار گیرند، ولی عقلانیت عمومی که برای حفاظت از ارزش‌های سیاسی-اجتماعی مشترک جامعه تعریف می‌شود، این ضرورت را اقتضا می‌کند تا مناصب اداری و اجرایی به افراد شایسته، متخصص، مدیر و توانا محول و واگذار شود. در این حالت فضایل اجتماعی بر تقوای مذهبی-سیاسی پیشی می‌گیرد، هرچند دومی ممکن است بتواند اولی را تکمیل کند، ولی چون قابل اندازه‌گیری و سنجش نیست، باید در مرحله‌ی دوم اهمیت قرار گیرد.

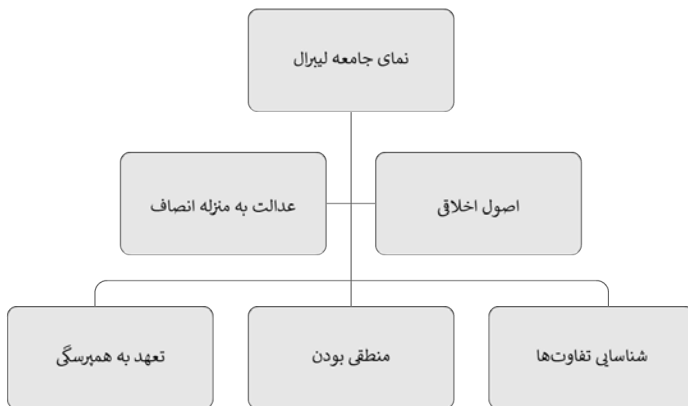
۳. مثال سوم را می‌توان از عقاید استوارت میل به میان آورد. بی‌تردید استقلال اخلاقی یکی از شایسته‌ترین راه‌های زندگی برای حصول فردیت آزاد است. ولی در روابط اجتماعی، استقلال سیاسی-حقوقی افرادی که از برابری برخوردارند و می‌توانند به‌طور برابر در شرایط منصفانه عقاید خود را ابراز و یا در فرآیند تصمیم‌گیری مشارکت کنند، باید ملاک عمل باشد. یعنی استقلال سیاسی بر استقلال اخلاقی پیشی می‌گیرد تا تضارب خصمانه افکار را با نقدهای صحیح و آزادانه جانشین کند. اولی، یعنی استقلال اخلاقی ضرورت دریافت خویش‌نخواستن افراد است. دومی یعنی برخورداری از استقلال سیاسی-حقوقی، فرد خویش‌نخواستن یافته را در متن روابط اجتماعی قرار می‌دهد و جایگاه او را در مایه‌ای مساوی در ردیف آنهایی قرار می‌دهد که مانند او از طریق استدلال اخلاقی-مذهبی خویش‌نخواستن خویش را به گونه‌ای متفاوت یافته‌اند.

#### ۴. ساختار جامعه لیبرال و عدالت اجتماعی

عقلانیت عمومی ساخته شده بر بنای اجماع هم‌پوش، محتوای جامعه‌ای را شکل می‌دهد که در آن اصل عدالت به منزله‌ی انصاف آن‌گونه‌ای که پیشتر توضیح داده شد قابل درک باشد. یعنی جامعه‌ای که در آن هرچند اعتقادات فردی شامل فلسفه‌ی حیات، اعتقادات و باورها محترم شناخته شده و برابری تنوع آنان به رسمیت شناخته می‌شود، ولی این‌گونه امور خصوصی که لازمه شکل‌گیری فردیت نیز هستند، در امور

اجتماعی تابع عقلانیت عمومی و ارزش‌های سیاسی می‌شود که به هستی اجتماعی قوام می‌بخشد. به همین دلیل، در نظر راولز می‌توان تفاوت‌هایی میان فردیت و فردگرایی ملاحظه کرد. فردگرایی از طریق هم‌پرسی صمیمانه فرد با خودش متجلی می‌شود و به او کمک می‌کند که خویش‌شن خویش را دریاابد. ولی فردیت نیاز به هم‌پرسی اجتماعی و عمومی و نقادانه دارد تا بتواند رابطه‌ی فرد با دیگران را تعریف کند. از این‌رو، در حالی که اولی از طریق روشی کاملاً فردی و اصیل حاصل می‌شود، دومی مستلزم روش‌های عملی و به لحاظ اجتماعی تعریف شده می‌باشد. راولز متأثر از استوارت میل تأکید می‌کند که ساختار جامعه لیبرال بر مبنای احترام به هر دو تعریف می‌شود، ولی به لحاظ اجتماعی و سیاسی فردیت، یعنی برخورداری از مواهب آزادی و برابری بر فردگرایی که موضوع کاملاً درونی و باورمندی افراد است پیشی می‌گیرد.

برای حراست و حفاظت از این‌گونه آزادی‌های بنیادین و حقوق افراد نیاز است فضایل اخلاقی و درونی را تابعی از فضایل اجتماعی، یعنی احترام به آزادی و برابری بدانیم و به آن عمل کنیم. از این‌رو، در فلسفه‌ی لیبرال، هرچند که اعتقادات مذهبی و یا فلسفی مردم محترم شمرده می‌شود و حتی از طریق سیاست‌گذاری‌های عمومی مورد ترغیب و تشویق نیز قرار می‌گیرد، ولی حیات اجتماعی بر مبنای ساختار سکولار یعنی عقلانیت عمومی شکل می‌گیرد. این‌گونه ساختار تأثیرات عمیقی بر باورهای افراد، اهداف آنان، تفکرات، رفتارها و رابطه‌ی آنها با یکدیگر دارد. بنابراین نیاز است نهادهای اجتماعی وجود داشته باشند تا از این اصول آزادی و برابری حفاظت به‌عمل آورند. در واقع، هرچند فضایل شهروندی به دلیل عمق محتوای خود از درون فردیت سرچشمه می‌گیرد، عاملی مؤثر در کنترل رفتار اجتماعی افراد است، ولی نیاز است برای تثبیت عقلانیت عمومی و اجرای آن، نهادهای حفاظتی برای فردیت یعنی برخورداری از آزادی و برابری نیز به‌وجود آیند. جامعه لیبرال بر اساس این‌گونه ابعاد محتوایی و ساختاری تعیین می‌یابد.



اهمیت جامعه لیبرال این است که به فرد این شرایط را اعطا می‌کند که با برخورداری از موهبت آزادی و برابری زندگی شایسته‌ای داشته باشند. به عبارت روشن‌تر، جامعه لیبرال با پیشبرد همکاری میان شهروندان نه فقط رفتار منطقی را در درون آنان باورمند

می‌سازد، بلکه آنان را به سوی فهمی از شرایط اجتماعی می‌رساند که در آن مزایا و مسئولیت‌ها به گونه‌ای منصفانه تقسیم شود. این در شرایطی اتفاق می‌افتد که همکاری اجتماعی بر اساس قاعده انصاف و بر مبنای آزادی و برابری تعریف و اجرا شود. لذا باورهای رفتاری غیر منصفانه مثل وجود تمایز براساس جنسیت، ثروت و توانمندی، عدم توانایی ذهنی و ادراکی و یا وابسته بودن به طبقات اجتماعی خاص هیچ‌کدام ملاک عمل جامعه لیبرال نیست. جامعه لیبرال به عناوین ساخته شده‌ای مانند آقا و آقازاده بهایی نمی‌دهد، بلکه اصالت را بر انصاف در رفتار برابر و پیشبرد آزادی‌های فردی قرار می‌دهد. بنابراین انکار عوامل و نیروهایی که افرادی را در شرایطی بالاتر در جامعه و استفاده از آنها قرار می‌دهد، باید با متقابل بودن بر مبنای برابری‌ها و شایستگی‌ها همراه شود، نه پیوندهای خانوادگی، فامیلی و انحصار بر فرهنگ، اندیشه، اقتصاد و سیاست. در جامعه لیبرال مفهوم تقدس جای خود را به مساعدت، جدیت، شایستگی و فضایل اجتماعی می‌دهد. از این‌رو، همه‌ی مزایای اجتماعی باید بر مبنای اصل برابری در شأن و آزادی‌ها تعریف و تقسیم شود. مگر هنگامی که توزیع نابرابر مزایا علتی مرتبط با منافع جمع داشته باشد. به‌عنوان مثال، افرادی که بنا بر دلایل ناتوانی ذهنی، سرکوب‌های اجتماعی، رویه‌های فرهنگی نادرست (یعنی باورهای کاذب) و یا وجود سوانح طبیعی نیاز بیشتری دارند تا حداقل استاندارد زندگی را برای خود ترسیم کنند، این‌گونه افراد نیاز بیشتری به مراقبه‌هایی دارند که مستلزم برقراری نوعی تبعیض مثبت نسبت به آنان است. راولز با تکیه بر عدالت، یعنی اصل برابری، به‌عنوان انصاف، یعنی مروت، نظریه‌ای بدیل فراهم می‌آورد که بسیاری از سوءفهم‌ها نسبت به فرهنگ سیاسی لیبرال را برطرف می‌کند.

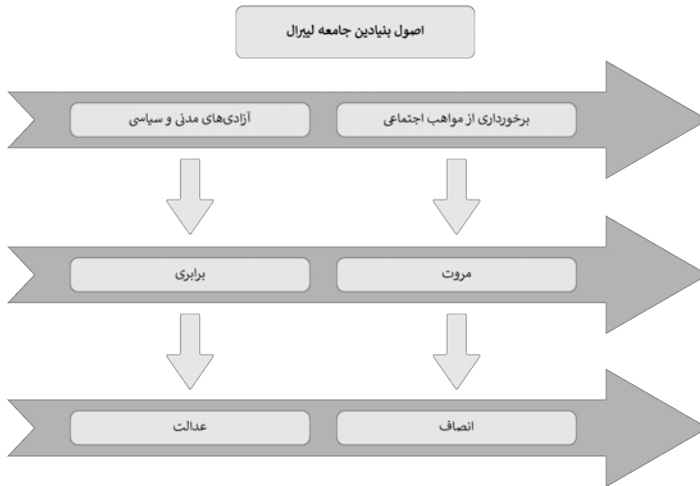
اصل بنیادین اندیشه‌ی لیبرال در رابطه با عدالت به‌عنوان انصاف (برابری در پرتو مروت) این است که از آنجایی که شهروندان باید از اصول آزادی و برابری برخوردار باشند، هر نوع نظریه‌ای پیرامون عدالت اجتماعی باید بر مبنای همکاری برابر و آزادانه‌ی افراد درخصوص اینکه چگونه مواهب اجتماعی باید توزیع شود تا به اصل برابری منجر شود تعریف پذیرد، ولی درعین حال در شرایطی که افراد مستمند باشند، همکاری داوطلبانه می‌پذیرد که آنان باید از محبت بیشتری بهره‌مند شوند تا بتوانند حداقل رفتار انسانی خود را باز یابند. به عبارت روشن‌تر، اصل برابری باید مبنای قواعد رفتار اجتماعی باشد. پس بر اساس اصل برابری (عدالت)، نابرابری در توزیع مواهب به‌عنوان انصاف تعریف و مشخص شود. بر مبنای این‌گونه فلسفه‌ی سیاسی است که دو اصل عدالت به‌عنوان انصاف تعریف می‌شود.

۱. هر فرد بنابر اصول آزادی و برابری باید از حقوق برابر و آزادی‌های بنیادین برخوردار باشد.

۲. نابرابری‌های اجتماعی باید به گونه‌ای پاسخ داده شوند که:

اولاً آنهایی که کمترین بهره را از مواهب اجتماعی دارند، از بیشترین بهره‌ها برخوردار باشند.

ثانیاً مناصب اداری و اجرایی به‌موجب همان اصل برابری برای همگان باز باشد.



به‌موجب اصل اول، آزادی‌های بنیادین برای همه تأمین می‌شود، به شرط: (۱) امکان برخورداری از آزادی برای دیگران، (۲) عدم ایجاد زیان و آزار برای دیگران. پس در تعریف عدالت باید اولویت را به اصل آزادی داد تا افراد بتوانند از همهی مواهب آزادی‌رهبانی یابند. این رهبانی خود موجب برخورداری از برابری است. در پرتو این اصل است که اصل دوم تعریف می‌شود. نابرابری‌ها تنها در صورتی پذیرفته شدنی است که به نفع همگان باشد. یعنی بتواند پاسخی قطعی برای نابرابری‌های اجتماعی فراهم آورد. اصل دوم که در برگزیده انصاف برای پیشبرد مروت و همدلی است، نشانه‌ی عزیمت از آزادی‌های اجتماعی سیاسی، برای برخورداری از برابری اقتصادی و مزایای اجتماعی می‌شود. بنابر اصل دوم، افرادی که بنا به دلایل خانوادگی از مواهب آموزش و پرورش، بهره‌مندی از خدمات بهداشتی، شرایط کاری مناسب و دیگر محرومیت‌ها در رنج‌اند، باید از سوی دولت حمایت شوند.

## ۵. آزادی و عدالت در عرصه بین‌المللی

جان راولز در سال‌های پایانی عمر خویش و با توجه به تحولات پایانی دوران جنگ سرد و نیز ظهور امواج جهانی شدن کوشید نظریه عدالت را به‌عنوان ترجمان عینی و اجتماعی آزادی و برابری به حیطه‌ی بین‌المللی بکشد و به‌موجب آن سیمای نظم بین‌المللی نوین و هنجاری ترسیم کند که مدافع حقوق و آزادی‌های اساسی افراد باشد. ولی این نظم نه به‌طور مستقیم، بلکه از طریق ترغیب دولت‌های غیرلیبرال به همکاری با ملت‌های لیبرال و یادگیری مزایای لیبرال بودن، به‌طور غیرمستقیم حقوق و آزادی‌های اساسی را مورد حمایت و حفاظت قرار می‌دهد. این اندیشه‌ها در کتاب *قانون*



مردمان<sup>۱۸</sup> (۱۹۹۳) توضیح داده شده است. راولز خودش درباره‌ی هدف از تحریر کتاب توضیح می‌دهد که قصد دارد رابطه‌ی میان مردم لیبرال و جوامع غیرلیبرال را بر پایه‌ی همان عقیده‌ی خردمند بودن توضیح دهد تا بتواند تکرر و گوناگونی در جامعه‌ی بین‌المللی را پیش برد و در نتیجه‌ی آن زمینه‌ی حیات بین‌المللی صلح‌آمیز و عادلانه‌ای را فراهم آورد (۱۹۹۹، ص ۴). فرضیه‌ی اصلی او نیز این است که حقوق بشر و عدالت به‌عنوان فرضیات اصلی سنت لیبرال این قابلیت را دارند که مانع از شکل‌گیری نظام‌های سرکوبگر و اشکال مختلف استبداد و بی‌عدالتی شوند. در عین حال شکل‌گیری نوعی فدراسیون صلح‌آمیز و همکارانه میان مردمان لیبرال الگو و انگیزه‌ای برای جوامع غیرلیبرال است تا یاد بگیرند که ارزش‌های لیبرال شامل آزادی‌خواهی و حقوق بشر، مزایای به مراتب بیشتر و بالاتر از آن چیزی دارد که از طریق نظام‌های سرکوبگرانه به‌دست می‌آیند.

بنابراین کتاب *قانون مردمان* را باید بسط و ادامه‌ی همان نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف دانست که به حیطة‌ی بین‌المللی توسعه داده شده است تا بتواند مشکلات نظام بین‌المللی دولت‌مدار و بر مبنای حاکمیت ملی و بیماری‌های ناشی از آن شامل بی‌عدالتی و سرکوب حقوق و آزادی‌های اساسی افراد به وسیله‌ی حاکمان را پاسخ گوید. ولی این پاسخگویی از نوع اجبار، فشارهای بین‌المللی و دیگر روش‌های یک سویه‌ی و زورمدارانه نیست. بلکه ساز و کار در همان رفتار خردمندانه مردمانی قرار دارد که همه رفتارشان مبتنی بر احترام به حقوق بشر، آزادی و عدالت می‌باشد. این مردم از سوی دولت‌هایی اداره می‌شوند که دموکراتیک‌اند. یعنی بر مبنای نمایندگی از سوی مردم و برای حفاظت از حقوق آنها شکل گرفته‌اند. چون این‌گونه حکومت‌ها مشروع‌اند، ذاتاً می‌خواهند نظام حافظ منافع مردم باشند و از این بابت به باورها و آیین‌های اعتقادی مختلف احترام می‌گذارند. اینان نسبت به همه‌ی مردم همدلی عمومی و اخلاقی دارند و می‌توانند جوامع غیرلیبرال را تشویق کنند که داوطلبانه به نظام همکاری‌های بین‌المللی بپیوندند. این امر باعث می‌شود که بتوانند موضوعات خود را از طریق گفتگو و احترام به قواعدی که وضع شده است تا حافظ حقوق بشر و عدالت باشند، حل و فصل کنند. حاصل این‌گونه همکاری که ذاتاً از فلسفه‌ی لیبرال نشأت می‌گیرد، نظم هنجاری بین‌المللی مردم-محوری است که بر پایه‌ی حقوق بشر، آزادی‌خواهی و عدالت‌خواهی قرار دارد.

مبنای این همکاری بین‌المللی همان حقوق بین‌الملل موجود است که در آن عناصری پویا وجود دارند که می‌تواند برای توسعه‌ی روابط صلح‌آمیز مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین نیازی به وضع حقوق و قواعد جدید نیست. در این ارتباط حداقل شش اصل بنیادین را می‌توان مورد نظر قرار داد:

الف. مردم آزاد و مستقل‌اند. این آزادی و استقلال باید از سوی مردمان دیگر مورد احترام باشد (توجه داشته باشیم که منظور او از مردم همان ملل است).

<sup>18</sup> The Law of Peoples

ب. آنها باید به معاهداتی که به‌عهده گرفته و به‌موجب آن ملزم شده‌اند وفادار بمانند (یعنی قانون وفای به عهد که مبنای اصلی همکاری‌های بین‌المللی است باید مورد احترام ملل مختلف باشد).

پ: آنها برابرند و به‌موجب قراردادهایی که الزام‌آور است، با یکدیگر پیوند دارند.

ج. آنها باید به اصل خدشه‌ناپذیر مداخله نکردن در امور یکدیگر احترام بگذارند.

ح. باید به حقوق جنگ ملزم و وفادار باقی بمانند.

خ. موظف‌اند به مردمی که به دلیل شرایط نامطلوب نمی‌توانند نظام سیاسی-اجتماعی شایسته‌ای داشته باشند، کمک کنند (ص ۴۴).

اصول شش‌گانه‌ی مذکور از آن جهت مورد تأکید قرار می‌گیرند تا یادآوری شود که مردمان لیبرال به نظریه‌های جامع، آرا و نظام‌های فرهنگی دیگر و نیز نهادهای سیاسی-اجتماعی آنها احترام می‌گذارند، ولی تا زمانی که آنان راه‌های مبتنی بر همکاری را برای تعاملات بین‌المللی در پیش گیرند. در این شرایط است که بسیاری از معضلات جامعه‌ی بین‌المللی از جمله بروز جنگ‌های ناعادلانه پیش‌گیری خواهد شد (ص ۶۳).

این‌گونه نگرش به ویژگی روابط بین‌الملل در خصوص ملل غیرلیبرال، این واقعیت را نمایان می‌سازد که تفاوت‌های فرهنگی-هویتی و نظام‌های اجتماعی-سیاسی ملل مختلف ضرورتاً به دلیل متفاوت بودن، از در تضاد با فرهنگ‌های دیگر در نمی‌آید مگر اینکه آنان بخواهند دیدگاه‌ها و ارزش‌های فرهنگی را به دیگران تحمیل کنند. به‌عبارت روشن‌تر، متفاوت بودن و یا غیرلیبرال بودن دلیل اصلی مشکلات جامعه‌ی بین‌المللی نیست، بلکه نادیده گرفتن اصول مورد توافق جامعه‌ی بین‌المللی و در مرکز آن احترام به انسان‌ها مایه‌ی اصلی بسیاری از منازعات و معضلات باشد. بی‌تردید در پشت این‌گونه رفتارهای غیرمنطقی اعتقاد به متقن و جازم بودن نظریه‌های جامع، مانع اصلی بر سر راه همکاری برای دستیابی به عدالت می‌باشد. برای برون رفت از این مشکلات، ملل لیبرال می‌بایست به جوامع غیرلیبرال محاسن و مزایای همکاری‌های بین‌المللی مسالمت‌آمیز را یادآوری کنند. بی‌تردید در صورت ناکارآمد بودن روش‌های همکارانه و در شرایطی که طی آن ملل غیرلیبرال به‌طور پیوسته حقوق بشر مردمان خود را نقض کنند و رفتاری تعرضی نسبت به دیگران نیز در پی گیرند، با اعمال فشار، تحریم و در حادثین شرایط ممکن، با مداخله‌ی نظامی بشردوستانه روبه‌رو می‌شوند.

با این حال، ماهیت آزادی‌خواهی و عدالت‌جویی در فلسفه‌ی سیاسی لیبرال نباید مانع از این وظیفه و تعهد مردمان لیبرال به رعایت حقوق بشر و عدالت در برخورد با دولت‌های یاغی شود. یک بار دیگر در نظر داشته باشیم که راولز در ترسیم این سیمای آرمان‌گرایانه‌ی جامعه‌ی بین‌المللی و همکاری‌های مسالمت‌آمیز، همواره بر واژه‌ی مردم تکیه می‌کند تا اینکه لفظ دولت را به کار بگیرد. منظور او این نیست که جامعه‌ی بین‌المللی کنونی ساختار مبتنی بر دولت و حاکمیت ملی را با مردم جایگزین کند، بلکه می‌خواهد این آرمان‌گرایی امکان‌پذیر را مورد توجه قرار دهد که جامعه‌ی بین‌المللی آرمانی مردم-بنیاد است. این جامعه براساس آیین لیبرال و با عزم و انگیزش اخلاقی بر

مبنای حقوق اساسی انسان‌ها، آزادی‌های بنیادین، انصاف، سعادت‌خواهی و عدالت‌جویی شکل می‌گیرد.

بنابراین، نقطه‌ی عزیمت در ترسیم و دست‌یابی به صلح پایدار و عادلانه، این مردم لیبرال هستند که نه تنها متعهد به پیشبرد حقوق بشر می‌باشند، بلکه می‌خواهند حق‌خواهی را به گونه‌ای معقول در مسیر بسط عدالت‌جویی در صحنه‌ی جهانی قرار دهند. به سخن دیگر، مردم لیبرال آنهایی هستند که نه فقط خود آزادند، بلکه آزادی‌خواهاند و موهبت والای آزادی، برابری و حقوق بشر را برای ملل دیگر نیز مسئلت دارند و بر اساس آن می‌کوشند قانون مردمان بازتاب دهنده‌ی این خصیصه‌ی اندیشه‌های لیبرال باشد. بنابراین هدف اصلی آنان تلاشی برای نشان دادن این واقعیت است که "مردمان منطقی و معقول می‌خواهند در یک جهان عادلانه به گونه‌ای صلح‌آمیز زندگی کنند" (ص ۷۱). اینان می‌کوشند مردم غیرلیبرال را به اتحادی صلح‌آمیز فراخوانند تا ثبات سیاسی بین‌الملل تثبیت و در مرکز آن حمایت از حقوق بشر را به‌عنوان ابزار عدالت برجسته شود. نظر به اینکه این‌گونه همکاری‌ها بر مبنای شناسایی متقابل و تعهد به قبول معاهدات و قراردادهای انجام می‌شود، صلح و ثبات بین‌المللی را نیز پایدارتر می‌کند.

نوع همکاری بین‌المللی میان اعضای فدراسیون صلح‌آمیز با دیگر ملل از طریق توضیح ویژگی‌های رفتاری آنان تضمین می‌شود. برای این منظور ملل مختلف را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

|   |
|---|
| مردمان لیبرال   |
| مردمان غیرلیبرال ولی بسامان و قابل احترام <sup>۱۹</sup>               |
| دولت‌های قانون شکن <sup>۲۰</sup>                                      |
| جوامعی که بنا بر دلایلی غیرقابل کنترل هستند وزیر فشارند <sup>۲۱</sup> |
| جوامعی که ازسوی مستبدان خیراندیش اداره می‌شوند <sup>۲۲</sup>          |

### مردمان لیبرال

آنگونه که در نظریه عدالت به مثابه انصاف ذکر آن رفت، مردمان لیبرال معقول و منطقی هستند و قصد ندارند نظریات جامع و یا ارزش‌های خود را به دیگران تحمیل کنند، بلکه می‌خواهند نوعی از رفتار اجتماعی را ترغیب کنند که از درون فرهنگ مردم‌سالاری، آزادی‌خواهی و عدالت‌جویی سرچشمه می‌گیرند. آنها می‌خواهند به اجتماعی هم‌پوش دست یابند تا بتوانند از طریق شناسایی فرهنگ‌های دیگر و با ترغیب آنان به احترام به حقوق بنیادین انسان‌ها، رفتاری مبتنی بر آرمان‌خواهی انسان‌گرایانه و عدالت‌جویانه را ترویج دهند. در حیطه بین‌المللی این آمال آرمان‌خواهی از طریق رابطه‌ی ملل لیبرال با مردمان غیرلیبرال قابل احترام، جوامعی که بنا بر شرایط قهری

<sup>19</sup> Decent hierarchical people

<sup>20</sup> The outlaw states

<sup>21</sup> Societies burdened by unfavorable condition

<sup>22</sup> The benevolent absolutist systems

طبیعی و یا تاریخی قادر به رعایت حقوق بشر نیستند و نیز دولت‌های قانون‌شکن به روشها و شکل‌های مختلفی انجام می‌شود.

### مردمان غیر لیبرال و بسامان

اینان جوامع سلسله مراتبی هستند که هرچند غیرلیبرال‌اند، ولی به دلیل اینکه به قواعد اولیه‌ی حقوق بشر احترام می‌گذارند و از سوی دیگر رفتارهای معترضان و تجاوزگرانه از خود نشان نمی‌دهند، می‌توانند به همراه مردمان لیبرال ارکان اصلی جامعه‌ی صلح‌آمیز بین‌المللی را بنیان نهند. اینان شرایط مندرج یا پیشنهادی در موضع اولیه (شامل ۸ اصل یادشده حقوق بین‌الملل عمومی) را می‌پذیرند و از این موضع وارد تعاملات بین‌المللی می‌شوند. پس اصول همکاری‌های بین‌المللی صلح‌آمیز و از همه مهم‌تر احترام به حقوق بشر بنیادین نزد مردمان لیبرال و این‌گونه مردمان غیرلیبرال ولی به سامان یکسان است. در حقیقت هرچند از دیدگاه احترام کامل به حقوق مدنی-سیاسی شهروندان‌شان مشابه مردمان لیبرال رفتار نمی‌کنند و بنابراین همچون لیبرال‌ها مشتاقانه عدالت‌جو، اهل مدارا و منطقی نیستند، ولی معیارهای حداقلی رفتاری را که به استانداردهای اولیه‌ی حقوق بشر مرتبط می‌شود می‌پذیرند. راولز اینان را به‌موجب حسن برداشت مشترک از مفهوم حقوق بنیادین بشر و عدالت‌جویی در ردیف اول همکاری با مردمان لیبرال قرار می‌دهد و توصیه می‌کند مردم‌سالاری نسبی آنها برای همکاری‌های مسالمت‌آمیز بین‌المللی کفایت می‌کند. از طرف دیگر، این امکان وجود دارد که اینان به تدریج ضوابط و معیارهای لیبرال را به معنی کامل آزادی‌خواهانه‌ی آن در جوامع خود به معرض نمایش بگذارند (صفحات ۶۳-۶۰).

مثال جالبی که راولز در خصوص این‌گونه جوامع می‌زند، کشوری خیالی است به نام کازانستان که یک جمهوری مسلمان نشین است.

الف- به‌عنوان یک جامعه با اعتقادات اسلامی، این کشور هرچند به جهاد اعتقاد دارد، ولی برای آنان مفهوم جهاد به معنی اصغر<sup>۲۳</sup> آن نیست. بنابراین معترض نیستند و به قاعده برد- برد نمی‌اندیشند. بلکه برای آنان جهاد اکبر<sup>۲۴</sup> راه اصلی برون‌رفت از مشکلاتشان می‌باشد.

ب- به قوانین بین‌المللی و به ویژه قواعد هشت‌گانه حقوق بین‌الملل احترام می‌گذارند و حاکمیت قانون را که لازمه مدنیت است به‌طور نسبی شناسایی می‌کنند.

از این‌روی در این‌گونه جوامع مردم خود را به "خیر عمومی" متعهد ساخته و برای حصول آن همکاری با دیگران را دنبال می‌کنند. با همسایگان خود با دوستی و مروت رفتار می‌کنند و می‌خواهند در فضایی مسالمت‌آمیز و به دور از کدورت و دشمنی با دیگران زندگی کنند. از همه مهم‌تر این که هرچند قواعد مردم‌سالاری و آزادی را به‌طور کامل دنبال نمی‌کنند ولی فضایی مشارکتی برای مردمان خود به‌وجود آورده و آستانه

<sup>23</sup> Minor jihad

<sup>24</sup> Major jihad

تحمل بالایی را به نمایش می‌گذارند. به حقوق و فرهنگ‌های مختلف احترام گذاشته و تساهل‌گر می‌باشند.

نظر به این که این گونه جوامع اولاً حداقل حمایت را برای حقوق بشر مردمان خود در نظر می‌گیرند و ثانیاً در رفتار خارجی خویش نیز معترضانه رفتار نمی‌کنند، مردمان لیبرال باید به حاکمیت ارضی سیاسی آنان احترام گذاشته و سعی نمایند تا از طریق همکاری‌های سازنده انگیزش‌هایی برای احترام کامل به مردم‌سالاری در آنان به وجود آورند. بنابراین تعامل همکارانه با آنان یک نیاز حیاتی برای جامعه بین‌المللی است؛ مردمان لیبرال-دموکرات باید زمینه همکاری کامل آنان در جامعه بین‌المللی مردمان را فراهم آورند. آنان را تشویق نمایند تا با حسن‌نیت در درون آن جامعه صلح‌آمیز رفتار نمایند. البته اینان باید مورد نقد هم قرار گیرند به امید این که از سیستم سلسله‌مراتبی خود خارج شده و به سوی استقرار نظامی مبتنی بر آزادی، برابری و عدالت‌جویی گام بردانند. ولی این نقدها نباید با رفتارهای خصمانه همراه باشد.

### دولت‌های قانون شکن

این گونه دولت‌ها اصول رفتار معقول بین‌المللی، حقوق بشر بین‌المللی و اصول عدالت را نادیده می‌گیرند. علاوه بر این، تمایلی به همکاری‌های بین‌المللی ندارند. به عبارت بهتر، قانون شکنی آنان به دلیل داشتن نظام غیردموکراتیک نیست، بلکه از رفتار غیرمعقول با دیگر کشورها و از همه مهم‌تر از نقض فاحش حقوق بشر سرچشمه می‌گیرد. اینان به لحاظ رفتار داخلی با مردمان خود بدنهاد و خبیث و از نظر رفتار بین‌المللی شیر و متجاوزند و همواره زیان تهدید به نابودی دیگران می‌گشایند. بنابراین تهدیدی برای صلح و امنیت بین‌المللی می‌باشند. از این رو، مردمان لیبرال باید خود را برای برخوردهای تهدیدآمیز آنان آماده کنند و در صورت ضرورت آنان را تابع تحریم‌های بین‌المللی و در صورت لزوم با مداخله‌ی قهرآمیز مواجه سازند. البته چنین حکمی در مورد دولت‌های قانون‌شکن در تحلیل راولز دارای ابهاماتی است. او می‌گوید چه بسا دولت‌های قانون‌شکنی که هنوز تهدید جدی برای جامعه‌ی بین‌المللی نیستند و یا توان آن را ندارند که بتوانند رفتار معترضانه‌ی خود را متوجه دیگران کنند. ولی اینان را می‌توان از طریق ساز و کارهایی به داخل حیطه‌ی بین‌المللی همکارانه کشاند. گروه دیگری از دولت‌های قانون‌شکن هستند که شرارت آنها تهدیدی جدی است، همواره حقوق مردمان خود را نادیده می‌گیرند، پرخاشگرانه و شیرانه نسبت به دیگران رفتار می‌کنند. در این مورد است که هم ملل به سامان لیبرال و هم مردمان بسامان غیرلیبرال نباید آنها را تحمل کنند و حتی با مداخله‌ی جلوی تجاوزگری، رفتار شرورانه و خباثت آنان را بگیرند (صفحات ۸-۳۷).

بزرگ‌ترین مشکل در رابطه با رفتار دولت‌های قانون‌شکن این است که اینها به قاعده‌ی برد-برد می‌اندیشند. یعنی بقای خود را وابسته به نابودی دیگران می‌دانند که از نظر آنان نامطلوب‌اند. پس با وجود این گونه دولت‌های قانون‌شکن افراطی جامعه‌ی بین‌المللی روی صلح و ثبات نخواهد دید. به نظر می‌رسد مدل دوگانگی مردمان بسامان لیبرال و حتی بسامان غیرلیبرال و احترام‌آمیز با دولت‌های قانون‌شکن که حقوق مردم خود را به‌طور نظام‌وار نقض می‌کنند و تهدیدی هم برای صلح بین‌المللی‌اند با مدل

واقع‌گرایانه‌ی تمایز میان یک کشور و دشمن او بسیار مشابه است. بنابراین در نظر راولز همواره امکان مداخله و جنگ با این‌گونه دولت‌ها وجود دارد.

### جوامع تحت فشار

اینها جوامعی هستند که به دلیل شرایط اقتصادی، فقدان سرمایه‌ی انسانی، عدم وجود کاردانی و دانش عملی برای اداره‌ی خود در آنها هنوز سنت‌های سیاسی و فرهنگی پیشرفته شکل نگرفته است. در عین حال، از فقدان منابع مادی، تکنولوژیکی و مدیریتی رنج می‌برند. چنین موانعی، بازدارنده‌ی به سامان شدن این‌گونه جوامع می‌باشند. لذا جوامع تحت فشار ضرورتاً فقیر نیستند و چه بسا منابع طبیعی و یا دیگر امکاناتی بالقوه به مراتب بیشتر از جوامع توسعه یافته دارند. اینان در واقع جوامعی هستند که از فقر اجتماعی در عذاب‌اند. لذا از تأمین و تأسیس سنت‌هایی که بر اساس آن بتوانند ملت خود را به رفاه برسانند عاجزند. بنابراین راه‌حل برای این‌گونه جوامع کمک مادی به آنها از سوی جوامع توسعه یافته نیست، بلکه باید در مدیریت جامعه و سامان‌یابی به آنان کمک کرد تا بتوانند همانند جوامع بسامان غیرلیبرال روی پای خود بایستند. اینان همچنان دارای این آمادگی و استعداد هستند که به فدراسیون ملل صلح طلب بپیوندند. بنابراین وظیفه‌ی حقوق بشری مردمان لیبرال ایجاب می‌کند تا با کمک به این‌گونه جوامع، برخورداری از چنین مواهب آزادی، برابری و عدالت را نیز نصیب آنان سازند.

باید خاطرنشان کرد، وظیفه‌ی مردمان لیبرال و نیز ملل بسامان غیرلیبرال درقبال جوامع تحت فشار از نوع عدالت توزیعی بین‌المللی نیست؛ لذا کمک‌های رسمی توسعه که از سوی محافل بین‌المللی از جمله سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه به کشورهای فقیر اختصاص داده می‌شود، شامل جوامع تحت فشار نخواهد بود. ممکن است این‌گونه جوامع هم فقیر باشند و هم از فقدان نهادهای مدنی-سیاسی به واسطه‌ی عوامل سنتی، مذهبی، یا مسلکی در عذاب باشند، ولی وظیفه‌ی ملل لیبرال در درجه‌ی اول آن است که به این جوامع کمک کنند تا اداره‌ی امور خود را سامان بخشند. این وظیفه ماهیتی جهانی-میهنی دارد و به‌عهده‌ی افرادی است که در جوامع لیبرال و یا جوامع بسامان غیرلیبرال زندگی می‌کنند؛ به‌ویژه اینکه چنین وظیفه‌ای به استقرار حقوق بنیادین و آزادی‌های مردمان آن‌گونه جوامع تحت فشار کمک می‌کند. استقرار چنین حقوق بنیادین خود عاملی برای شکل‌گیری زندگی آبرومندانه‌ی انسانی برای آن مردمان است. بنابراین برخلاف وظیفه‌ی کمک که از جانب عدالت توزیعی بین‌المللی سرچشمه می‌گیرد، وظیفه برای کمک به سامان‌دهی مردم تحت فشار با ورود به آستانه‌ی سامان‌یافتگی متوقف می‌شود.

### مستبدان خیراندیش

جوامعی که در آنها تا حدودی حقوق بشر شهروندان مورد حمایت قرار می‌گیرد، ولی به آنان نقشی با معنی در فرآیند تصمیم‌گیری‌های سیاسی داده نمی‌شود در زمره‌ی این‌گونه جوامعی قرار می‌گیرند که راولز آنها را تحت اداره‌ی مستبدان خیراندیش خطاب می‌کند. در حقیقت احترام به حقوق بشر از خیراندیشی طبقه‌ی حاکم سرچشمه می‌گیرد

تا ناشی از ساختارهای اساسی و بسامان جامعه باشد. مثال قابل توجه این گونه جوامع غیردموکراتیک آنهایی هستند که در اروپای پیش از عصر مدرن، پادشاه خود را تابع خیراندیشی و جوانمردی خداوند می‌دانستند و از این بابت، از روی وظیفه‌ی خیراندیشی، به شهروندان خود نوعی حقوق پایه‌ای را اعطا می‌کرد بدون اینکه ساختارهای سیاسی جامعه را بر مبنای مشارکت مؤثر شهروندان تنظیم و یا اصلاح کند.

## ۶. ارزیابی رهیافت مبتنی بر اجماع در حقوق بشر

علی‌رغم اینکه نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف شروعی برای یک سلسله مباحث نو در عرصه‌ی اندیشه سیاسی در جوامع لیبرال بوده است، چگونگی توسعه‌ی آن به حیطه‌ی عدالت در عرصه‌ی بین‌المللی موضوعی بود که هنوز به روشنی مورد واکاوی قرار نگرفته است. پرسش اصلی که می‌توانست در سال‌های آخر دوران جنگ سرد و فروپاشی نزاع‌های دوقطبی مطرح باشد، این بود که چگونه مفاهیم سیاسی حق بودن و عدالت می‌تواند به حیطه‌ی قواعد و هنجارهای حقوق بین‌الملل و رویه‌های آن تعمیم داده شوند (ص ۳۶). ارائه‌ی نظریه‌ی قانون مردمان این کاستی را جبران کرد و در نتیجه‌ی نوینی برای بحث عدالت از منظر بین‌المللی به ویژه در مواردی که پاسخی به رفتار دولت‌های قانون شکن می‌دهد، گشود.

اهمیت این نگرش به عدالت را می‌توان از طریق مقایسه‌ی آنچه جان راولز انجام داد با نظام سیاسی-اقتصادی بین‌المللی دوران پس از جنگ جهانی دوم بیشتر و بهتر دریافت کرد. پس از جنگ دوم نظم نوینی به وجود آمد که کشورها را با معیارها و برجسب‌های خاصی توصیف می‌کرد. جهان آزاد و متحدان آن، بلوک شرق و متحدان آن، جهان سوم، نهضت عدم تعهد و برجسب‌ها و عنائینی دیگر. در این گونه تقسیم بندی جهانی، هرچند نوعی اتحاد ناپایدار زیر لوای سازمان ملل متحد شکل گرفت، ولی واقعیت تقسیم‌بندی بر مبنای ملاحظات استراتژیک-سیاسی قرار داشت که جهان را عمیقاً متشتت کرده بود. به لحاظ اقتصادی نیز تقسیم‌بندی کشورها بر اساس توسعه‌یافته، کمتر توسعه‌یافته، عقب‌مانده و غیره نیز اهداف ویژه‌ای را دنبال می‌کرد که در واقع بازتاب‌دهنده‌ی سیاست‌های کشورهای توسعه‌یافته غربی بود. بی‌دلیل نیست که در نظریه‌های اقتصاد سیاسی بین‌الملل این موضوع مطرح است که برجسب‌ها و نام‌گذاری‌ها یا توجیه‌کننده‌ی سیاست‌های استعماری و نواستعماری هستند و یا راه را برای انجام سیاست‌های آینده هموار می‌کنند.

بنابراین هرچند نظم بین‌المللی به هنجاری در دوران پس از جنگ جهانی دوم به وجود آمد، ولی این نظم در درون خود نوعی بی‌نظمی هنجاری را نهفته داشت که متأثر از سیاست‌ورزی دولت‌های برتر به رهبری ایالات متحده‌ی آمریکا بود. ظهور حقوق بشر بین‌المللی که با صدور اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ آغاز شد نیز نتوانست نظام هنجاری صحیحی ارائه کند که به موجب آن مرزهای قضاوت

اخلاقی بر مبنای قواعد صحیح متأثر از مفاهیم حق و ناحق، صحیح و غلط، عدالت و بی‌عدالتی قرار گیرد. علت اصلی چنین تشنت آرا و بی‌نظمی اخلاقی نیز در توصیف نظام بین‌المللی سنتی قرار داشت که در آن دولت بازیگر اصلی حیات بین‌المللی بود. نظریه‌ی سنتی دولت که بر اساس مفهوم حاکمیت ملی قرار می‌گرفت؛ هم‌هی قضاوت‌ها، معیارها، برداشت‌ها و نظریه‌ها را فقط در حیطه‌ی حاکمیت ملی توصیف می‌کرد. حفاظت منشور ملل متحد از اصل برابری حاکمیت ملت‌ها نیز به‌طور خدشه‌ناپذیری دولت و مصلحت‌اندیشی ملی را به ویژه در چارچوب سیاست‌های واقع‌گرایانه و نگاه‌های قدرت‌مدار، معیار قضاوت و نیز اقدام بین‌المللی قرار داده بود. لذا نوعی معمای سردرگمی به‌وجود آمده بود که از یک سو نظم بین‌المللی هنجاری نوینی را بشارت می‌داد که می‌بایست حافظ حق، درستی و حفاظت از صلح بین‌المللی باشد. از دیگر سو، همین نظم به دلیل منافذ متعدد رسوخ سیاست قدرت در آن راه را برای صلح‌دوستی عدالت-محور مسدود کرده بود.

دقیقاً در این میراث سیاسی به جای مانده از دوران جنگ سرد بود که نوآوری قانون مردمان جان راولز اهمیت یافت. قانون مردمان واژه‌های دولت، کشور و حتی جامعه را با مفهوم مردم و مردمان جایگزین کرد و از این طریق توانست روح‌نویبی در مباحث حقوق مردم و ضرورت حفظ و حراست از آن بدمد. به‌عبارت بهتر قانون مردمان با جایگزینی دولت با مردم مفهوم قدرت را دگرگون کرد و آرزوی دیرینه‌ی فلاسفه و متفکران روشننگری برای اولویت حق حاکمیت فرد بر حق حاکمیت دولت را برآورده ساخت. اهمیت این امر به‌ویژه از آنجا نمودار می‌شود که راولز توانست مفهوم نوکانی لیبرالیسم در مقابل غیرلیبرالیسم را که در محدودیت‌های تنگ استراتژیک دوران پس از جنگ جهانی دوم به اشکال دوگانه‌ی غرب در مقابل جهان شرق و یا جهان آزاد در برابر کمونیسم قرار داشت، دگرگون کند و لیبرال بودن را به معنی هنجاری آزادی‌خواهی در مقابل مردمان بسامان آزادی‌خواه وارد نظریه سیاسی بین‌المللی کند. بنابراین شکاف دوگانه میان سیاست و اخلاق که جنبه‌ی بارز نظم جهانی پس از جنگ جهانی دوم بود با طرح نظریه‌ی قانون مردمان از میان برداشته شد و محدودیت فرد و حقوق او جای آن را گرفت. بنابراین راولز با این نگرش بدیع مفهوم دوگانه‌گرایی دموکراسی-غیردموکراسی را با نوعی مقوله‌بندی جدید بر مبنای مردم-دولت یا مردم-جامعه با لبه‌های هم‌پوش جایگزین کرد.

از نوآوری‌های دیگر نظریه‌ی قانون مردمان بسط و توسعه‌ی مفهوم تکثر و گوناگونی از حیطه‌ی داخلی جوامع لیبرال-دموکراسی به حیطه‌ی بین‌المللی است. در حالی که متون داخلی عدالت به مثابه انصاف اقتضا می‌کند تا کثرت‌گرایی نظریه‌های جامع فلسفی-مذهبی و فلسفه‌های حیات به گونه‌ای معقول و منطقی به رسمیت شناخته شده نوعی پلورالیسم-لیبرال کثرت‌گرا به‌وجود آید که حیات سیاسی پیروان آن نظریه‌های جامع را

تضمین کند. در این نگرش به عدالت است که حیات سیاسی مردمان مختلف در جوامع دموکراتیک بر مبنای یک نظام همکاری سیاسی متقابل سامان می‌یابد. در جامعه‌ی بین‌المللی نیز راولز چنین کثرت‌گرایی را مشاهده می‌کند و می‌کوشد تا



دموکراسی-غیردموکراسی و یا لیبرال غیرلیبرال را با همان نظام همکاری متقابل جایگزین کند تا بتواند حیات سیاسی بین‌المللی را به گونه‌ای پایدار، همبسته و عادلانه سامان بخشد. از این‌روی، او از واژه‌ی مردم در مقابل دولت استفاده می‌کند تا بتواند واقعیات فرهنگی و هنجاری جوامع مختلف را به‌عنوان هستی‌هایی موجود و ممکن مورد شناسایی قرار دهد. ولی برای حفظ و حراست از حقوق و آزادی‌های بنیادین کافی که در درون جوامع مختلف زندگی می‌کنند، در مقوله‌بندی خود از جوامع واژه‌ی مردم بسامان لیبرال را در اتحاد با مردم بسامان غیرلیبرال در مقابل دولت‌های قانون‌شکن و یا یغی قرار می‌دهد که با نظام‌های مستبدانه‌ی خویش هرگونه احترام به حقوق بشر را نادیده می‌گیرند. این تقسیم‌بندی ژرف معطوف به توصیف نوینی از جامعه سیاسی بین‌المللی است که در آن حق خواهی و عدالت طلبی جایگزین محاسبه‌ی منافع مادی شده است. به‌عبارت روشن‌تر، راولز می‌کوشد نوعی جامعه بین‌المللی توصیف کند که در آن حق خواهی افراد معقول در درون جوامع بسامان جایگزین محاسبه‌ی منافع ملی از دیدگاه سنتی روابط و حقوق بین‌الملل می‌شود. از این بابت مفهوم مردمان نقطه‌ی ارجاع اصلی برای موضوعیت ضرورت حفظ و حراست از مردمی است که در جمع خود مردمان به سامان را شامل می‌شود و نه مردمی که خود تابع مفهوم حاکمیت دولت هستند.

علی‌رغم این‌گونه نوآوری‌ها، نظریه‌ی قانون مردمان از نقایص و ناکارآمدی‌های جدی در عذاب است. یکی از این نقایص نظریه‌پردازی را باید در نگاه از درون به بیرون راولز در خصوص طبقه‌بندی ملت‌ها دید. به‌طور مشخص هرگاه مثال کارانستان او را در مورد کشورهایی مثل عربستان سعودی مورد توجه قرار دهیم، درمی‌یابیم که ماهیت قانون اسلامی آن‌گونه که در این کشور محل اجرا است، عملاً حجابی را بر روی استفاده از حقوق و آزادی‌های اساسی کشیده است. البته باید خاطر نشان ساخت که حاکمان این کشور با شکل‌گیری تغییراتی می‌کوشند آزادی‌های بیشتری برای مردم خود فراهم آورند. علاوه براین، انکار هر نوع اندیشه‌ی سکولار و برتری آیین وهابی که جامع‌ترین نوع فلسفه‌ی حیات از دید مستولان این کشور تلقی می‌شود، مانع از آن است که بتوان آن جامعه را در ردیف جوامع غیرلیبرال بسامان در نظر گرفت و به اتحاد واقعی میان آنان و مردم بسامان لیبرال اندیشید. علاوه براین، حمایت‌های مالی عربستان به‌عنوان مثال، از گروه‌های افراطی تروریستی مثل القاعده و یا داعش این اندیشه‌ی ساده‌انگارانه را به چالش می‌کشد که مردمان بسامان می‌توانند با واضعان نظریه‌ی شریعت اسلامی به نوعی اتحاد برای پیشبرد حقوق بشر و عدالت دست یابند. در کارانستان (به‌عنوان مثال شامل عربستان، جمهوری اسلامی ایران، قطر و بحرین) امکان تحمل اندیشه‌های مخالف با آیین رسمی وجود ندارد. اساساً درهای تعامل و شناخت متقابل بسته است و معقول بودن تسلیم مطلق‌انگاری اندیشه‌های حاکم بر آن سرزمین‌ها شده است. در نتیجه کارانستان راولزی شفافیت، مسئولیت‌پذیری و تعامل از سوی نیت پاک را از دستور کار جامعه‌ی خود پاک کرده و فقط به رویه‌های دوگانه برای تثبیت رژیم روی آورده است.

نقد دیگر نسبت به نظریه‌ی راولز به ضابطه و شرط الحاق جوامع نابسامان غیرلیبرال به فدراسیون صلح‌آمیز مردمان بسامان لیبرال باز می‌گردد. برای این الحاق دو

ضابطه احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی شهروندان و عدم پیروی از سیاست‌های تجاوزگرانه اعلام شده است. ضابطه اول بسیار ساده می‌باشد. یعنی اینکه اگر تا حدودی حقوق پایه‌ای بشر رعایت شود، برای الحاق به فدراسیون صلح‌آمیز مردمان لیبرال کفایت می‌کند. ولی ضابطه‌ی دوم قابل درجه‌بندی نیست. یعنی نمی‌توان سیاست‌های تجاوزگرانه را به شکل ملایم و یا حاد آن تفسیر کرد. جمع این دو با یکدیگر با تناقضات منطقی مواجه است. به عبارت روشن‌تر، معلوم نیست که چگونه جامعه‌ای می‌تواند سیاست‌های تعرض‌آمیز به حقوق شهروندان خود داشته باشد ولی به دلیل حس رفتار با جوامع دیگر بتواند به جمع فدراسیون صلح‌آمیز مردمان لیبرال بپیوندد. علاوه بر این، نگاهی گذرا به تاریخ نشان می‌دهد که در عمل مردمان لیبرال در ابعاد رفتاری سیاست خارجی خود ضابطه‌ی احترام به حقوق بشر کشورهای خاصی را از نظر دور داشته و همه‌ی آمال نرم‌اتیو لیبرال را فدای محاسبات سیاست خارجی خود کرده‌اند.

موضوع عدالت به‌عنوان انصاف نیز هرگاه در حیطه‌ی اقدام بین‌المللی قرار گیرد با تناقضات خاص خود مواجه می‌شود. موضوعی که باید در نظر داشت این است، آنهایی که از جمع فدراسیون صلح‌آمیز ملل لیبرال کنار گذاشته می‌شوند، در واقع بازندگان بازی‌های جهانی‌اند. واقعیت حیات بین‌المللی در فضای امروزین آن اینست که سیاست قدرت از یک سو و منافع سرمایه‌داری جهانی از دیگر سو بر آن غلبه کرده است. حقوق بین‌الملل، به ویژه حقوق تجارت بین‌الملل شامل حق امتیاز، اعطای حقوق انحصاری به کمپانی‌های فراملیتی بزرگ و سیاست‌های نومرکانتیلیستی امکان حیات مستقلانه‌ی ملت‌هایی را که با مردمان لیبرال سرمایه‌داری جهانی عملاً توانسته است با رسوخ به باور مردم حتی نظرگاه‌ها، خواسته‌ها و جهان‌بینی آنان را تحت کنترل درآورد. جنبه‌ی مهم غیرمتافیزیکی، غیرمذهبی و غیرفلسفی نظریه‌ی راولز، ماهیت ساختاری حقوق بشر او که از درون متن گفتگو و هم‌پرسی بیرون می‌آید، خیلی شبیه به حقوق مندرج در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است. یعنی هرچند با الهام از منابع مذهبی، حقوق انسان‌ها را ذاتی و غیرقابل انکار می‌داند، ولی منبع تفکر درخصوص این‌گونه حقوق بی‌تردید ساخته شده است و از اشکال مبتنی بر معنویت‌گرایی حقوق بشر فاصله دارد. ولی یکی از تمایزات عمده میان روش راولز و مدل اعلامیه‌ی جهانی، بعد اجتماعی است که راولز برای حقوق بشر برقرار می‌کند. بنابراین در بحث رابطه با ملل پاک نهاد که در آنجا حقوق جمعی یعنی افراد در گروه احترام گذاشته می‌شود تا روش فردگرایانه‌ی جوامع لیبرال، رابطه‌ی ملل لیبرال با آنها بر اصل احترام متقابل حیطه‌ی حقوق بشر را از مدل اعلامیه‌ی جهانی فراتر می‌برد و ریشه‌دار می‌کند.

از دیگر ویژگی‌های نظریه‌ی راولزی این است که گروه خاصی از حقوق فردی را مدنظر قرار می‌دهد که شامل موارد مطرح شده در بحث خیره‌های اولیه است. به نظر او این‌گونه آزادی‌ها و حقوق بشر خود مبنای حقوق بشر دیگرند. ولی در نهایت تحلیل خود نظر به اینکه متفکری لیبرال است، فقط به نسل اول حقوق بشر توجه دارد؛ یعنی بر فلسفه لیبرال به‌عنوان منبع الهام حقوق بشر توجه دارد و نسل دوم شامل حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را انکار می‌کند. از این بابت محدوده‌ی دید او خوش‌بینانه و ساده‌انگارانه است و نمی‌تواند واقعیات جامعه‌ی بین‌المللی را دربرگیرد. در حالی که

ماده ۵ اعلامیه‌ی حقوق بشر وین حقوق بشر را یک کل اندام‌وار و غیرقابل تقسیم می‌داند

# فصل هفتم: شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و حقوق بشر

## چکیده

سخن گفتن از رابطه‌ی میان گفتمان حقوق بشر و ادبیات مربوط به شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی کار آسانی نیست، به ویژه آنکه هر دوی آنها ناظر به مفهوم عدالت هستند. ولی رهیافت‌هایی که برای رسیدن به مقصود پیشنهاد می‌کنند متفاوت است. با این وصف، رابطه‌ای تکمیلی میان حقوق بشر و نظریه شناسایی وجود دارد که کمتر در مباحث حقوق بشر به آن توجه شده است. آنچه که مهم است این است که نظریه شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی این توان را دارد تا بر تناقض میان جهانشمولی گفتمان حقوق بشر و چالش‌های نسبی‌گرایی غلبه کند. علاوه بر این، این‌گونه نگرش اخلاق-محور سیاستگذاری اشتراکات مهمی را به نظریه‌های هم‌پرسه و نیز اجماعی دارد که می‌تواند چشم‌انداز نوینی برای اجرای موثرتر حقوق بشر در پیش‌رو بازگشاید. درعین حال این نگرش به حقوق بشر، تفسیر متفاوتی از موضوعات حق و آزادی را ارائه می‌دهد که دقیقاً بر مبنای پیش‌فرض‌های فلسفه لیبرال قرار می‌گیرند. به‌همین دلیل سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های چالش‌گری از درون فلسفه لیبرال در قبال پاره‌ای از ساده‌اندیشی‌های این فلسفه حیات است. ولی این چالش‌ها بنیادشکن نبوده و بلکه می‌کوشند ابعادی از فلسفه رهایی‌بخشی لیبرالیسم را که در سیاست‌گذاری‌ها از نظر دور شده‌اند، احیا نمایند. هدف این فصل این است که نشان دهد این نوع نگرش به حقوق بشر این توانایی را دارد تا بتواند فهمی قانع‌کننده از موضوعیت حقوق بشر و توسعه و پیشرفت آن را در اختیار خوانندگان قرار دهد.

**کلید واژگان:** تفاوت، شناسایی، عدالت، لیبرالیسم ریشه‌دار، خود-بیانی، تفاسیر مضیق و موسع، زندگی خوب

## ۱. مقدمه

از ویژگی‌های تأمل برانگیز نظریه‌های مبتنی بر شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی پیوستگی بحث و هماهنگی آن با اندیشه‌های فرا استعماری و نیز نظریه‌ی ارزش‌های آسیایی است. به این منظور در ابتدا به بررسی مفهوم انسان از دیدگاه معروف‌ترین واضع نظریه شناسایی، یعنی چارلز تیلور می‌پردازیم. سپس نظری به طیف وسیع اندیشه‌های او می‌اندازیم تا مفهوم انسان و حقوق او را از دیدگاه خاصی دریابیم که بتواند فهم روشن‌تری در برابر چشم ما بازگشاید. شایان ذکر است، تیلور فقط یک مقاله‌ی کوتاه راجع به حقوق بشر دارد. شرایط اجماع بدون قید و شرط در خصوص حقوق بشر (۱۹۹۹). بنابراین برای فهم بدیلی که او برای حقوق بشر معرفی می‌کند، ناگزیریم کنکاشی در مورد مفاهیم خودیشتن هم‌پرسه، عقلانیت، مبانی لیبرالیسم

ریشه‌دار و مفهوم شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی داشته باشیم. در حقیقت تیلور در حیطه‌ی گسترده‌ای از دانش فلسفی خود سعی کرده است اخلاق، وظیفه و عقلانیت را بازسازی کند و نظریه‌ی بدیلی ارائه دهد که شامل موارد زیر باشد:

الف: اندیشه‌ی آزاد

ب: شناسایی و پذیرش هویت‌های متفاوت فرهنگی

پ: تساهل و اقدام به نظریاتی که از نظر ما متفاوت‌اند

ت: خودگردانی سیاسی (حق تعیین سرنوشت)

ث: عقلانیت هم‌پرسه<sup>۱</sup>

با در نظر داشتن این‌گونه ویژگی‌ها، او انسان را ماهیتاً موجوداتی هم‌پرسه<sup>۲</sup> و نیز تفسیرکننده<sup>۳</sup> می‌داند که بنابر استقلال خویش هویت خاص خود را به معرض نمایش می‌گذارد. ولی همین انسان در بیان خویش‌شناسی تمایل به گفتگو با هدف شناسایی متقابل تفاوت‌های هویتی دیگران دارد (تیلور، ۱۹۹۱؛ ۱۹۹۵). به این ترتیب، پروژه‌ای متفاوت از مفهوم رایج انسان مدرن ارائه می‌دهد که با آزادی، اخلاق، مسئولیت و فضای عمومی اجتماعی همراه است. با این وصف، نظریه‌ی او تفاوت‌های بنیادینی با مفهوم انسان از دید لیبرال تساهل و

انتزاعی دارد. نظریات او را می‌توان به نوعی لیبرالیسم مبتنی بر هم‌پیوندی<sup>۴</sup> و یا مردم‌سالاری مدنی دانست و تحلیل کرد (تیلور، ۱۹۹۶).

## ۲. مفهوم عاملیت عقلانی

نقطه‌ی شروع در تحلیل مفهوم انسان در این توضیح قرار دارد که انسان به معنی مدرن آن در عاملیت عقلانی-اخلاقی او قابل توضیح است. چنین ویژگی انسانی به معنی عامل عقلایی و درعین حال اخلاقی است که مفاهیم خوب و خوب بودن را در تعریف زندگی با معنی پیش‌رو باز می‌کند. یعنی اینکه مفهوم انسان نمی‌تواند از خوب بودن یا خیراجتماعی و اخلاقی بودن مجزا باشد. انسان بودن اصالتاً با احساس اخلاقی بودن همراه

است، چرا که به دلیل همان ظرفیت عقلایی توان ارزیابی صحت اخلاقی کارهای انجام شده خود یا کارهایی که قصد انجام آنها را دارد، را می‌تواند داشته باشد. به عبارت دیگر، توانایی انسان برای ارزیابی تمایلات، به این معنی است که می‌تواند امور به لحاظ

<sup>1</sup> Dialogical reason

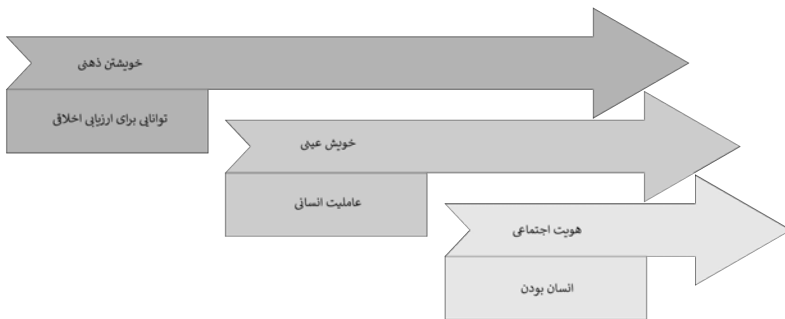
<sup>2</sup> Dialogical selves

<sup>3</sup> Interpretive animals

<sup>4</sup> Liberal communitarianism

اخلاقی پسندیده را از امور ناپسند تفکیک کند. دقیقاً همین توانایی ارزیابی کننده است که عاملیت انسانی را از دیگر اجزای هستی مجزا می‌کند. یعنی پیش از اینکه بخواهیم انسان را موضوع حق بدانیم، ضروری است به چنین توانایی اخلاقی او توجه داشته باشیم که با ظرفیت نقدپذیری تکمیل می‌شود.

نکته‌ی بسیار مهم در این تعریف انسان اینست که توان ارزیابی کننده‌ی او باید کیفی و ارزشی باشد تا اینکه دربرگیرنده‌ی ارزیابی‌های کمی باشد. پس باید نوعی سلسله مراتب در کیفیت انتخاب‌های مبتنی بر ارزیابی وجود داشته باشد. به‌عنوان مثال، در نظر بگیریم آیا انتخابی که می‌کنیم ما را به سمت وسوی زندگی بی‌محتوا و از نظر کیفی بی‌مایه و تهی می‌کشانند، یا اینکه زندگی به لحاظ درونی آرام و نظم یافته را در پی خود می‌آورد؟ آیا به سمت آزاد شدن از نفس خودپرستانه پیش می‌رویم یا به سوی از خودبیگانگی کشیده می‌شویم (تیلور، ۱۹۸۵، ص ۱۶). بنابراین هیچ عاملیت انسانی بدون این‌گونه ارزیابی اخلاقی برای انتخاباتی که کیفیت اخلاقی زندگی را فرم و جهت بخشد و به زندگی معنی خوب بودن بدهد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. به‌عبارت بهتر، تعریف انسان بودن منوط به عاملیت اوست و از طریق همین عاملیت اخلاقی است که انسان قادر به انتخاب آزاد می‌باشد.



اصل این بحث این است که مفهوم انسان بودن قبل از هر چیز در گرو چنین توانایی عقلایی-اخلاقی برای ارزیابی و انتخاب کارهایی است که زندگی را با مفهوم خوب بودن پیوند می‌دهد. این چنین تعریف مفهوم انسان ضرورت رجوع به عمل اخلاقی صحیح را مقدم بر حقوق انسانی قرار می‌دهد. منظور این است که داعیه‌ی حق داشتن، خود مستلزم استقرار عاملیت انسانی با هدف خوب بودن و زندگی خوب را درک کردن، می‌باشد. به‌عبارت بهتر، باید بدانیم چه چیزی هویت ما را آن قدر با ارزش می‌سازد که به‌خاطر آن بتوانیم زندگی خود را تعریف کنیم. نظر به اینکه شأن انسانی، بها و ارزشی است که به ما هویت انسانی می‌دهد و بنابراین نمی‌تواند خرید و فروش شود یا قابل چانه‌زنی باشد، خوب بودن حیات نیز با داشتن خوبی‌های زندگی تعریف می‌شود. ایده‌های خوبی که در نظام فکری خود در نظر می‌گیریم به‌عنوان مثال داشتن محل سکونت، درآمد مکفی، خانواده‌ی سالم و یا آبروی اجتماعی، همه‌ی اینها خوب‌هایی هستند که در زندگی متعارف قابل تصورند. ولی این‌گونه "خوب‌های زندگی" همه با

ماهیتی خرید و فروش گونه ملازمه دارند. فرضاً ممکن است بگوییم چه خانه‌ای به طور متعارف برای ما مناسب است یا درآمد مکفی چیست. اینها اموری قابل اندازه‌گیری در عرف بازار است. حال ممکن است همه‌ی خوبی‌ها را داشته باشیم، ولی "زندگی خوب"<sup>۶</sup> نداشته باشیم. بنابراین خوب‌های زندگی و زندگی خوب دو مقوله‌ی متفاوت‌اند. حتی به لحاظ ماهوی و ذاتی متفاوت‌اند. البته منظور این نیست که این دو در تضاد با یکدیگرند، یعنی اینکه برای داشتن زندگی خوب باید گوشه‌ی عزلت‌گزید و همه‌ی تمایلات طبیعی را کنار گذاشت. بلکه منظور این است که خوب‌های زندگی فقط در چارچوب زندگی خوب دارای ارزش‌اند.

به‌عنوان مثال، در اندیشه‌های صوفیانه این باور مطرح است که معتقد واقعی به خداوند راه عزلت و رهبانیت را بر نمی‌گزیند. بلکه به‌عنوان بازیگری اجتماعی در صحنه حیات اجتماعی و سیاسی حضوری فعالانه دارد. ولی چنین حضوری با انتخاب‌های اخلاقی و کیفی‌ای همراه است که به زندگی معنا و مفهوم عارفانه می‌دهد. زندگی عارفانه به معنی زندگی خوب و با کیفیت، مستلزم هوشیاری، اجتماعی بودن و دریافت شرایط زندگی دیگران است. از این‌رو، مستلزم مبارزه با ظلم و اجحاف، مقابله با تظاهر و ریاکاری، انکار نفاق و دورویی، حق‌خواهی و حق‌جویی و تلاش برای مقابله با فقر و ناتوانی از طریق دریافت و فهم ریشه‌های نابرابری است. با این وصف، برای داشتن زندگی عارفانه، باید زندگی خوب را با خوب‌های زندگی همراه کرد. حال اگر فردی با انتخاب عمیق و درونی خود تشخیص می‌دهد که می‌خواهد خوب‌های زندگی را برای دستیابی به عالی‌ترین مراحل زندگی خوب کاهش دهد، این انتخاب آزادانه و آگاهانه خود اوست. نمونه‌های تاریخی این روش زندگی را می‌توانیم به‌عنوان مثال در مورد ابراهیم ادهم، بودا، یا فرانسیس مقدس بیابیم.

به هر تقدیر مقصود از ضرورت تمایز میان زندگی خوب و خوب‌های زندگی این است که توضیح دهیم ویژگی انسان مدرن به معنی عاملیت انسانی، در جستجوی زندگی خوب تعریف می‌شود. به سخن روشن‌تر، این عاملیت مستلزم ارزیابی اخلاقی برای دستیابی به زندگی خوب است. به همین دلیل در گفتمان عرفی جامعه این ضرورت احساس می‌شود که افراد دریابند که هویت آنان در گرو مفهوم زندگی خوب است، وگرنه هر چقدر هم که کمیت خوب‌های زندگی را بالا ببریم، ضرورتاً نمی‌توانیم به احساس والایی و شکوفایی انسانی دست یابیم. این نکته‌ی مهمی است که در تصور عامه و در گفتمان جاری مفهوم زندگی فراموش شده است، به گونه‌ای که می‌بینیم افرادی هویت و شخصیت خود را در مکننت و ثروت یا در ظاهر آراسته و یا القایی مانند دکتر و مهندس، عالم و حاج آقا و یا رئیس و بالادست تعریف می‌کنند.

نکته‌ای که می‌خواهیم روشن کنیم، این است که این‌گونه خوب‌های زندگی در فهم متعارف، ضرورتاً در برگزیده‌ی مفهوم زندگی خوب نیستند، بلکه تبدیل به باورهایی کاذبی شده‌اند که بنیاد حیات اجتماعی را سست کرده و مردم را در رقابتی کورکورانه در مقابل یکدیگر قرار داده است. افزون بر این، تحمیل باورهای مسلکی و مذهبی در جوامعی که داعیه الهی بودن را دارند، ولی خود بر پایه‌های نفاق قرار گرفته‌اند، هرچند

<sup>6</sup> The good life

در زیر لوای ارزش‌های الهی توجیه می‌شوند، عملاً سیر سقوط حیات اخلاقی و زندگی خوب را تسریع کرده‌اند. به همین دلیل مفهوم انسان به‌عنوان عامل انسانی که با ظرفیت بالای عقلایی خود می‌تواند انتخاب اخلاقی مرتبط با کیفیت زندگی را تعریف کند، برای درک مفهوم گفتمان حق یا حقوق بشر بسیار حائز اهمیت است. به عبارت بهتر، قبل تر از آنکه بخواهیم سخن از حق بر زبان بیاوریم، باید از خود پرسیم، حق چه کسی؟ و این کس، این انسان کیست؟ در این جاست که اهمیت موضوع عاملیت انسانی بر اهمیت مفهوم حق پیشی می‌گیرد. یعنی باید در نظر بگیریم به‌عنوان موجوداتی با کیفیت و توانایی ارزیابی‌کننده‌ی اخلاقی، چه چیزی بینش ما را در خصوص حیات با معنی یا زندگی خوب فرم می‌بخشد. به همین دلیل به درک عمیق‌تر خویشتن خویش براساس ادراک زندگی خوب نیاز داریم. برای تحقق این توانایی برای فهم زندگی با معنی باید به قضاوت اخلاقی خود مراجعه کنیم و بتوانیم در موقع انتخاب، به طرز بسیار قوی و عمیق میان سلسله مراتب انتخاب‌ها اندیشه کنیم. به‌عنوان مثال، از خود پرسیم که اگر ضرورت دست‌یابی به منافع و یا مقام اجتماعی، مستلزم چند چهره بودن، ریاکاری و فروش باطن خویش و همه‌ی ارزش‌های مرتبط با شأن ماست، آیا باید دست‌یابی به آن منافع را دنبال کنیم؟ یا اینکه با انکار چنین منافی هویت انسانی خود را محفوظ نگه داریم؟ مثال ساده‌ای که در شرایط امروزین ایران (از میان ده‌ها مورد ریاکاری دیگر) می‌تواند قابل توجه باشد، خانم مجری معروف تلویزیون است که خود را از هواداران پرشور حجاب معرفی می‌کند، ولی به محض عبور از مرزهای محدودیت مسلکی تمایل طبیعی خود برای رها بودن از قید محدودیت‌ها را به معرض نمایش گذاشته و حجاب را از سر برمی‌دارد. ولی بعد از افشای قضیه باز با ریاکاری می‌کوشد به اشکال مختلف رابطه‌ی خود را با منافی که در قبال خدمت‌گذاری به سیستم دریافت می‌دارد، محفوظ نگه دارد. البته این مورد با شرایطی که حجاب اجباری به همه اعمال می‌شود متفاوت است و کارمندان زن ناگزیرند موهای خود را ببوشانند و یا مردان به ناگزیر به تقدس تظاهر می‌کنند. در شرایطی که اجبار محدودیت‌هایی را به کارمندان تحمیل می‌کند، موضوع عاملیت اخلاقی و انتخاب کمتر قابل تأمل است. ولی در مورد مثال اول وجدان اخلاقی نمی‌تواند بپذیرد که فردی در رسانه‌های جمعی خود را مدافع شکل‌های مسلکی جلوه دهد و مردم را به رعایت آنها فراخواند، ولی خود "چون به خلوت می‌رود آن کار دیگر می‌کند".

از این‌رو، موضوع ارزیابی اخلاقی این ضرورت را اقتضا می‌کند که در نظر بگیریم آیا ارزیابی ما به لحاظ کیفی به گونه‌ای است که حرمت شأن و حیثیت انسانی ما را نگه می‌دارد یا نه. منظور این است که ارزیابی باید بسیار قوی و رادیکال بوده و با مفهوم زندگی با معنی و خوب ملازمه داشته باشد، وگرنه ارزیابی در خصوص اینکه به‌عنوان مثال برای ایام تعطیلات به شمال و سواحل خزر برویم یا به جنوب ایران مسافرت کنیم یا در منزل بمانیم و استراحت کنیم، با مفهوم زندگی خوب ارتباطی ندارد، هرچند خود انتخاب ناشی از عاملیت عقلایی ما است. به همین دلیل تیلور توضیح می‌دهد که ارزیابی گاهی تضادهایی را ایجاد می‌کند و آن را در مقابل منافع ما یا به عبارت بهتر خوب‌های زندگی قرار می‌دهد از این‌رو، می‌توانیم توضیح دهیم آنچه عاملیت انسانی را شکل می‌بخشد، همین ارزیابی میان انتخاب ضعیف (مرتبط به خوب‌های زندگی) و یا انتخاب



قوی (مرتبط به زندگی خوب) است. انتخاب ضعیف یا کمی آن فلسفه‌ای است که در فلسفه اصالت سود<sup>۷</sup> مشهود است. این فلسفه که در متن تمدن معاصر قرار گرفته است، ما را مجاب می‌کند که ارزیابی قوی، یعنی ارزیابی بر اساس مفهوم زندگی خوب را رها کنیم. (ص ۲۱). در این دیدگاه، ارزش زندگی در هم‌رنگ جماعت‌شدن معنا پیدا می‌کند. با طرح مفهوم ارزیابی قوی به‌عنوان پایه‌ی شکل‌گیری مفهوم عاملیت انسانی، باید بازگوکننده‌ی فرمول اخلاقی کانت باشیم که توصیه می‌کند عمل خوب را در خوب بودن آن جست‌وجو کنیم (کانت، ۱۹۷۷، ص ۷). یعنی در نیت خوب برای عمل خوب. ولی این خوب بودن خود نشأت گرفته از شأن انسانی است. به‌عبارت بهتر، خوب بودن با زندگی با معنی و خوب مرتبط است، نه خوب‌های زندگی. ارزیابی قوی پیرامون مفهوم خوب نمی‌تواند دربرگیرنده‌ی منفعت کوتاه باشد. بلکه باید آن قدر عمیق باشد که بتواند به ما نشان دهد چه چیزهایی جاودانه، قدرتمند، و جهانشمول هستند. به‌عبارت بهتر، باید آن قدر عمیق فکر کنیم که گویی انتخاب ما بر اساس فطرت و هویت انسانی ما تعریف می‌شود. بنابراین ارزیابی‌های اخلاقی ما با انتخاب آزادانه و مبتنی بر اراده‌ی انسانی رابطه دارد. یعنی اینکه انتخاب باید بازگوکننده‌ی هویت واقعی ما باشد و نه نوع هویتی که به لحاظ اجتماعی شکل گرفته و بی‌ریشه که باید آن را در حقیقت بحران هویت بنامیم.

برای توضیح بهتر موضوع می‌توان گفت هویت انسانی با ارزیابی‌های عمیق و بنیادین برای زندگی با معنی در تعادل و هماهنگی قرار می‌گیرد، حتی اگر در تقابل با تمایلات زودگذر حیات عادی مردم باشد. درحقیقت، هویت که مبنای انتخاب صحیح و برخاسته از ارزیابی اخلاقی عامل انسانی است، نمی‌تواند با رجاع به فهرست خواسته‌ها و یا انتخاب‌های مرتبط با توضیح فیزیکی موقعیت اجتماعی، وابستگی خانوادگی، موقعیت شغلی و یا مکنت مالی توضیح داده شود. انتخاب از شکل چنین خواسته‌ها و یا عوامل اجتماعی، فقط هنگامی با هویت عامل انسانی ارتباط پیدا می‌کند که در برگیرنده‌ی زندگی با معنی باشد. یعنی دریافت خویش‌تر خویش در اعماق مفهوم حیات، دارای افق معانی بودن و زندگی با شأن داشتن. به همین دلیل تعریف مفهوم انسان وابسته به عاملیت او و چنین عاملیتی به ارزیابی قوی برای دستیابی به زندگی خوب و با معنی منوط است.

این چنین ادراکی از درون اندیشه کردن پیرامون خویش‌تر خویش سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه مسئولیت می‌آفریند. منظور این است که اگر بتوانیم ارزیابی قوی داشته باشیم، انتخاب‌های ما مسئولانه خواهد بود. تنها در این صورت می‌توانیم از مفهوم حق انسانی سخن برانیم. یعنی مسئولیت و حق مکمل یکدیگر می‌شوند. یک مثال می‌تواند مقداری به روشن شدن موضوع کمک کند. وقتی گفته می‌شود باید به دیگران احترام گذاشت، منظور این است که احترام به دیگران نه ضرورتاً به دلیل حقوق قانونی آنان، بلکه به دلیل مسئولیت داشتن برای احترام و رسمیت شناختن شأن و بهای انسانی آنان است. این اقدام نشانگر مسئولیت ما و پاسخ‌گویی به این ارزیابی عملی است که آنان نیز همانند ما انسان‌اند. بنابراین به حقوق دیگران احترام می‌گذاریم، به دلیل اینکه

<sup>7</sup> Utilitarian consequentialism

همه‌ی انسان‌ها را به دور از تفاوت‌های نژادی، مذهبی، قومی، جنسی و فرهنگی، عوامل انسانی با ظرفیت متعالی و با ارزش می‌دانیم.

قانون و حقوق بشر فقط جنبه‌ی رسمی و حقوقی به حقوق بشر می‌دهد. به سخن بهتر، قانون حقوق بشر فقط جنبه‌ی بیرونی احترام به حقوق را شکل می‌بخشد، در حالی که احترام به دیگران از ناحیه‌ی مسئولیت ما برای شناخت کرامت دیگران، روح و محتوی قانون را تعیین می‌کند. مشکل اغلب این است که ویژگی ماهوی حق از ابعاد ظاهری قانون جدا شده و به حاشیه رانده می‌شود. به همین دلیل قانون، از جمله قانون حقوق بشر به قواعدی تبدیل شده‌اند که فقط در پناه روش‌های قهرآمیز می‌توانند به‌طور نسبی تأثیرگذار باشند.

برای درک اهمیت مسئولیت از ناحیه‌ی ارزیابی‌های عمیق اخلاقی و رابطه‌ی آن با موضوع حق مثال دیگری می‌تواند به روشن‌تر شدن بحث کمک کند. وقتی از احترام به دیگران و حقوق آنان سخن می‌گوییم، منظور این است که شأن انسانی آنها یا هویت و بهای غیرقابل خرید و فروش انسانی آنان را عمیقاً تأیید و شناسایی و در قضاوت‌های عمیق اخلاقی خود ملحوظ کنیم. ولی این قضاوت‌ها ممکن است ریشه در نظام‌های فکری مختلف داشته باشند و یا به گونه‌ای متفاوت ادراک شود. ممکن است بگوییم انسان‌ها مخلوق خداوند هستند. بنابراین یک اصل و یا قاعده‌ی کلی وجود دارد که ضرورت برابری همه‌ی مخلوقات خداوند و احترام به آنان را ایجاب می‌کند. در این گونه ارزیابی اخلاقی فقط کسانی که به خداوند باور دارند می‌توانند حضور داشته باشند. از طرفی بسیاری از خداباوران این اصل غیرقابل انکار برابری را باطل شمرده و بر مبنای ملاحظات خویش تفسیر کرده، خود را جای خداوند می‌گذارند و به راحتی هستی دیگران را انکار می‌کنند. همه‌ی تاریخ مذاهب نشان می‌دهد که چگونه خود را جانشین خداوند دانستن، جان میلیون‌ها انسان بی‌گناه را صرفاً به دلیل دگراندیشی گرفته است. به همین دلیل اصل یا قاعده‌ی باور به برابری و حقوق انسان به دلیل مخلوق خداوند بودن از حد شعار بودن فراتر نرفته و در عمل مراعات نمی‌شود، مگر اینکه در اعماق باورهای انسانی فرد ریشه دوانده باشد. عرفاً، یعنی آنهایی که زندگی صوفیانه را در اشکال مختلف آن مانند مسیحی، یهودی، اسلامی و یا حتی آیین‌های هندو دنبال می‌کنند، این نکته را یادآوری می‌کنند که قاعده‌ی مذکور فقط از طریق تهذیب نفس و تعالی روح، یعنی عبور از خودشیفتگی و قدرت‌طلبی و باورهای خود را معیار قضاوت قراردادن، امکان‌پذیر است از این‌روی، زندگی صوفیانه مستلزم شناسایی و تصدیق و تعهد به پذیرش راه‌های بی‌شمار برای پرستش خداوند است. پس اساس اندیشه و کردار صوفیانه شناسایی حقوق دیگران برای دنبال کردن باورهای خود است.

ممکن است بگوییم احترام به حقوق انسانی ناشی از فناپذیری روح است. این روح فناپذیر مبنای قاعده‌ی کلی رفتار است. تجلی این روح متعالی در وجود انسان‌هایی که خود را از طریق تعامل اجتماعی تعریف می‌کنند، یعنی به دنبال شناسایی متقابل برابری تفاوت‌های هویتی-فرهنگی‌اند، جلوه‌گر می‌شود. از طریق این تجلی روح تعالی، انسان‌ها می‌توانند اخلاقیات، مسئولیت‌ها و کردار خود را دگرگون ساخته و در مسیر تعهد به احترام به حقوق دیگران قرار دهند. شاید بتوان دستورالعمل اخلاقی ستایش‌گر

پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک در آیین زرتشتی و یا تحول روح در آیین هندو و بودایی را در ردیف این گونه اعتقاد به روح متعالی دانست. روشن‌تر توضیح دهیم، در آیین هندو به تناسخ معتقد بودن اصلی است که به‌موجب آن پیروان آیین وظیفه پیدا می‌کنند از چرخه‌ی تناسخ خارج شوند و به مرحله‌ی متعالی یعنی رسیدن به برهمن دست یابند که روح فناناپذیر است. از دیدگاه آیین هندو، حیات انسانی گرفتار در چرخه‌ی تولد و باز تولد در حیطه‌ای غیر الهی است. ولی با عمل نیک می‌تواند از این چرخه رهایی یابد و به روح الهی ملحق شود. از این‌رو، هندوئیسم فقط یک روش زندگی خاص را تعلیم می‌دهد که بشارت دهنده‌ی ملحق شدن به روح نهایی و متعالی است. از این‌رو، آیین هندو به هیچ خدای خاص که باید عبادت شود، پیامبر ویژه‌ای که باید پیروی شود، هیچ نوع دستورالعمل و یا مفهوم مذهبی خلاصه نمی‌شود. بلکه فقط روشی را توضیح می‌دهد که به‌موجب آن روح انسانی پالایش می‌یابد و به روح مطلق ملحق می‌شود. مفهوم هگی روح تاریخی نیز به‌عبارتی شباهت‌هایی با چنین باوری به روح فناناپذیر به‌عنوان منبع اندیشه و کردار انسانی دارد. با این وصف در نظر داشته باشیم که هر دو مثال فوق چهره‌های خاص باورمندان‌ی خود را از مفهوم روح فناناپذیر به‌عرضه‌ی نمایش می‌گذارند.

ممکن است بگوییم مسئولیت برای احترام به حقوق و برابری انسانی ناشی از این واقعیت است که ما موجوداتی عقلایی هستیم که به واسطه‌ی آن قادر به ارزیابی عمیق می‌باشیم. از همین‌رو، امکان ندارد که اگر کار خلافی انجام دادیم، بتوانیم آن را توجیه کنیم. توجیه به هر شکلی که باشد، خواه بر مبنای مذهب یا روح متعالی و یا ملاحظات منفعت‌طلبانه و سودجویانه، در اصل و ذات خود با ظرفیت عقلایی انسان ناسازگار است. می‌توان گفت بر اساس اصل عدم تناقض<sup>۸</sup> هرگونه توجیهی برای عدم شناسایی حقوق دیگران در ذات خویش خود را منهدم می‌کند. معرفت‌شناسی مدرن سعی بر آن داشته تا این اصل عقلایی بودن را معیار قضاوت اخلاق قرار دهد.

ولی بزرگ‌ترین مشکل همراه با این معرفت‌شناسی این است که ظرفیت عقلایی را بدون احراز مسئولیت در نظر گرفته است. در نتیجه، عقلانیت معاصر به حیطه‌ی فایده‌گرایی و یا عقل ابزاری تقلیل یافته که به‌موجب آن فقط حق انتزاعی انسان مفروض بوده و مفهوم خوب بودن و زندگی با معنا را از نظر دور داشته است.

در نتیجه، آنچه اتفاق افتاده است، تصدیق حقوقی از انسان است که از اختیارگرایی او سرچشمه می‌گیرد. ولی این اختیارگرایی از بدنه‌ی مسئولیت اجتماعی گسیخته و خود را در قالب گفتمان حق بر مبنای برخورداری از آزادی و استقلال فکری تعریف کرده است. یعنی به حقوق انسانی تبدیل شده است که خودبپان‌کننده و خودتفسیرکننده است، ولی از متن اجتماعی و مفهوم زندگی خوب بریده شده است. بزرگ‌ترین معضل در این نگرش این است که به دلیل تطابق با باورهای انسانی از مفهوم زندگی خیلی خوب مورد اقبال عمومی قرار گرفته است، بدون اینکه به اعماق مسئولیت برای زندگی خوب نظر داشته باشد. به همین دلیل گفتمان حقوق بشر برای همه‌ی مردم، به ویژه مظلومان و به حاشیه رانده‌شدگان جذابیت خاصی دارد. البته ارزش این

<sup>8</sup> The principle of non-contradiction

گفتمان نیز قابل انکار نیست، چرا که دربرگیرنده‌ی احساس اخلاق برای شناسایی دیگران است. ولی چنین گفتمانی به دلیل گریز از اهمیت زندگی با معنی و عمیق ارزش انسانی را به قانون حقوق بشر تقلیل داده است.

توضیح بیشتری می‌تواند اهمیت بحث را روشن‌تر کند. گفتمان حقوق بشر که به شکل حقوقی و قانونی به‌عنوان آیین رایج بشری در باورهای مردم ریشه دوانده، همواره دو قول اساسی را نوید داده است. اول، رهایی انسان‌ها از رنج‌ها، شکنجه‌ها، رهاشدن از تبعیض و دوگانگی و گریختن از نابرابری و فقر و در نهایت غلبه بر رفتارهای غیرانسانی. چنین بشارت‌هایی نشان‌گر ظهور عصر نوینی در حیات انسانی بود که مردم و حقوق آنان را در مرکز ارزیابی‌های رفتار قرار می‌داد. به همین دلیل گفتمان حقوق بشر ابعادی رهایی‌بخش به خود گرفته است و احترام به برابری انسان‌ها و حقوق را نوید می‌دهد. درحقیقت، عصر مدرن خود نهضتی رهایی‌بخش برای همه‌ی ستم‌دیدگان بود. این رهایی‌بخشی ویژگی عصر مدرن در مقایسه با دوران پیش‌مدرن است. در عصر پیش‌مدرن به دلیل اعتقاد به نظمی فراتر از حیات اجتماعی کمتر حساسیتی نسبت رنج‌های انسانی وجود داشت. حیات مادی رهگذاری برای نیل به حیات جاودانه‌ی اخروی تلقی می‌شد. حتی در مواردی وجود سلطان جابر در مقایسه با عدم وجود نظم اجتماعی نوعی فضیلت شمرده می‌شد. عصر مدرن با بشارت دادن رهایی و پایان بخشیدن به رنج‌های انسانی به نهضتی نوین تبدیل شد که می‌توانست برای مردم، به خصوص عامه‌ی رنج‌دیدگان قابل فهم و درک باشد. نکته‌ی دیگری را نیز باید در مفهوم زندگی عادی جست‌وجو کرد. در عصر پیش‌مدرن زندگی خوب فقط در چارچوب حیات زاهدانه و تقدیس باورهای مذهبی و نهادهای حافظ آن قابل تعریف بود. هرچند در آثار فلاسفه‌ی مشهور یونان نظیر افلاطون می‌توان رگه‌هایی از مفاهیم خودبیبانی انسان و یا عوامل انسانی خودتحقق‌بخش دیده شود و یا اینکه سنت آگوستین اندیشه‌های درون‌گرایانه، یعنی تأمل عقلایی را مطرح کرد، ولی در فضای پیش‌مدرن، انسان به معنی فردگرایی کلمه مستقل و خودمختار قابل تصور نبود. دلیل اصلی این است که چنین مفهومی از هویت انسانی مستقل از جامعه‌ی باورمندان و ارزش‌های آنان نمی‌توانست اساساً قابل فهم باشد به‌عبارت بهتر، انسان پیش‌مدرن از طریق تعلقات هویتی با زندگی جمعی و علقه‌های هم‌پیوستگی، کلیسا و یا طبیعت هویت خود را می‌یافت. از این‌رو، زندگی او بر ارزش‌های عمومی و نیازهای کل جامعه مبتنی بود.

به عبارت بهتر، در عصر پیش‌مدرن چشم‌اندازهای زندگی و حیات نمی‌توانست جدا از جهان‌بینی کل جامعه باشد. خود انسان‌ها نیز فهم خویش را بر اساس وضعیت و طبقه‌ی اجتماعی تعیین شده تعریف می‌کردند. این بحث در نظام سلسله‌مراتبی قرون وسطایی قابل فهم نبود که هرکس می‌توانست بر اساس لیاقت، شایستگی و پشتکار موضع اجتماعی خود را به‌دست آورد، چرا که طبقات اجتماعی حصارهای مقدسی بودند که

به هیچ عنوان نمی‌توانستند درهم ریزند. ولی ظهور مذهب پروتستان که آزادی اندیشه‌ی انسان‌ها را نوید داد، این فضا را به‌وجود آورد که انسان دارای ظرفیت عقلایی مستقلی برای فهمیدن و استدلال کردن است. بنابراین رها بودن از قیود مذهبی و

محدودیت‌های اجتماعی باید اصل انسان بودن را ترسیم کند. این رهایی‌دربرگیرنده‌ی اصلاحات به معنی عمیق کلمه یعنی انجام تغییرات عمیق هم در باورها و جهان‌بینی‌ها و هم در شرایط زندگی اجتماعی و اقتصادی قرار دارد. مذهب پروتستان به ویژه این فضا را فراهم آورد که کار و تلاش سخت برای تولید و با هدف رفاه خود و خانواده فضیلتی مذهبی به‌شمار می‌رود.

بنابراین تنها اصل اخلاقی که می‌تواند دربرگیرنده‌ی مفهوم حق انسانی برای رهایی از قیدوبندهای قرون وسطایی باشد و او را به امید زندگی سعادت بخش همراهی کند، قابل قبول است. این چنین نگرشی به اخلاق زندگی عادی<sup>۹</sup> معروف است. کار و تلاش برای رفاه خود و خانواده باید فضیلتی باشد که در اندیشه‌های خداپاورانه‌ی مسیحایی تقدیس می‌شود. (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۲۱۸). ولی این فضیلت به معنی تلاش برای رهایی از رنج و دست‌یابی به رفاه و بهزیستی است. فضیلت به معنی مذهبی آن در مرکز این نوع اخلاق رهایی‌بخش، فردگرایی، خوددوستی و یا توجه به کمال شخصی معیار و ملاک فهم انسان بودن، نمی‌توان قرار گیرد. از این‌رو، حقوق بشر به خوبی می‌توانست مورد توجه رنج‌دیدگان و محرومان باشد. لذا می‌بایست باورهای اخلاقی پیشین را رها کند و به اخلاق زندگی عادی بر مبنای تلاش فردی و با محوریت حقوق فردی او روی آورد. اخلاق نوین آغازگر مرحله‌ای از حیات انسانی است که در آزادی و رهایی خلاصه می‌شود (ص ۳۳۲).

| عصر مدرن                                      | شرایط پیش‌مدرن                                       |
|---|--|
| تردید در صحت باورهای مذهبی                    | اعتقاد به مذهب به‌عنوان منبع اندیشه و هویت           |
| عقلانیت کنکاشگر و اهمیت تساهل                 | عقیده مذهبی هیچ تساهلی را بر نمی‌تابد                |
| اقتدار عقلانیت انسانی، منطقی، و خردمندی       | اقتدار خدای کلیسا و صاحبان آن                        |
| قواعد اجتماعی ساخته و تعریف شده توسط خود مردم | قواعد و معیارهای رفتاری بر مبنای شرایط موروثی اجتماع |
| استقلال فردی و گفتمان حق                      | فقط انجام وظیفه و تکلیف                              |
| تلاش برای رفاه و بهروزی خود و خانواده         | تلاش برای رستگاری اخروی                              |

این چنین پیش‌زمینه‌های قانع‌کننده‌ای عصر مدرن را عصر رهایی انسان و عصر برتری مفهوم حق برابری برای رفاه و بهزیستی معرفی کرد. به‌موجب این نگرش انسان رها شده از قید اجتماعی و مذهبی توانست صاحب اختیار خویش و ارباب شرایط زندگی خود باشد. بنابراین مفهوم انسان بودن با اراده‌ی آزاد برای حق آزادانه‌ی برخورداری برابر و بدون تبعیض از مزایای اجتماعی معادل شد. این انسان مدرن می‌تواند همه‌ی قوای عقلایی خویش را در ترازوی سنجش منافع فردی قرار دهد و هر نوع ارزیابی را

<sup>9</sup> The ethics of ordinary life

معادل با آزادی و برابری کند. بزرگ‌ترین چالشی که در مقابل این گفتمان انسان و حقوق او قرار می‌گیرد، همانی است که قبلاً توضیح داده شد. گفتمان حق معمولاً دست‌یابی آزادانه به خوب‌های زندگی را معیار مشروعیت خود قرار می‌دهد و به سختی می‌تواند اهمیت زندگی خوب و با معنی دربرگیرنده‌ی مسئولیت اجتماعی را تصدیق کند. بنابراین می‌توانیم به دو انسان مدرن، با دو نوع مأموریت و دو نوع اخلاق انسانی و حق توجه داشته باشیم.

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| انسان مدرن فاقد مسئولیت         | انسان مدرن به لحاظ اخلاقی مسئول                      |
| انسانیت مبتنی بر عقل ابزاری     | عقلانیتی عمیق و ریشه‌دار                             |
| خود-اتکا، بریده از متن، و مستقل | هم‌پرسه و خود تفسیرکننده                             |
| خواهان برابری و جهانشمولی       | خواهان برابری ولی با توجه به ریشه‌های فرهنگی - هویتی |
| برابری برای عدالت جهانشمول      | برابری در متن واقعیت‌های اجتماعی                     |

### ۳. نقد پیام رهایی‌بخشی فلسفه‌ی لیبرال

فرهنگ مدرن و لیبرال با تکیه بر گفتمان حق قانونی بشر موضعی بی طرفانه در خصوص زندگی خوب و یا با معنی اتخاذ می‌کند. در این فرهنگ یک ویژگی برتر وجود دارد و آن این است که جامعه را به منزله‌ی مجموعه‌ای از افراد می‌داند که بر اساس رضایت خود (یعنی اراده‌ی آزاد) گرد هم آمده‌اند و طبق حقوق قراردادی هر کدام فهم خود را در خصوص معنی زندگی دنبال می‌کنند. ولی چنین تفاوت‌هایی همه مبتنی بر یک هدف غایی هستند که به معنی رهایی از قیود و محدودیت‌ها برای تعریف آزاد اهداف زندگی و نحوه‌ی دست‌یابی به آن می‌باشد. لذا همه‌ی اعتقادات و باورها مورد احترام قرار می‌گیرند، تا زمانی که در تعارض با حقوق قانونی دیگران قرار نگیرند. در این گفتمان جذاب فردگرایی، برابری حقوق و آزادی‌های مدنی-سیاسی محور تعاملات اجتماعی‌اند. کارکرد اصلی جامعه نیز این است که طرح‌های مختلف زندگی دارای برخورداری از آزادی و برابری را تسهیل کند، مشروط بر اینکه همه‌ی اعضای جامعه وفاداری خود را به هم‌سانی و به دور از تعلقاتی رها کنند که به آنها معنی زندگی خوب می‌دهد. بهترین ترجمان این فلسفه را می‌توان در نظریات جان راولز یافت که دست‌یابی به جامعه‌ی باز و عادلانه را به فروگذاری از تفاوت‌ها در رسیدن به اجماعی هم‌پوش فرا می‌خواند.

حال اگر به این گفتمان درباره انسان و حقوق او رجوع کنیم، که از جاذبه‌های خاص خود نیز برخوردار است، درمی‌یابیم که از محدودیت‌هایی اساسی در رنج است. به عنوان مثال، طبق این گفتمان تصمیم و اقدام عقلایی انسان در محدوده‌ی قانونی روابط اجتماعی برای دست‌یابی و تحقق خواسته‌ها و نیازهای او امری کاملاً به لحاظ حقوقی مجاز و به لحاظ اخلاقی مشروع شمرده می‌شود. بنابراین همان عقلانیت تصمیم و عمل به آن توضیح‌دهنده‌ی مفهوم درست یا نادرست بودن اقدام اجتماعی است. بزرگ‌ترین نقدی که متفکرانی مثل تیلور متوجه این نگرش می‌کنند این است که عقلانیت مذکور

همه را به روند قانونی حیات اجتماعی در مقابل اهداف نهایی زندگی و از همه مهم‌تر مفهوم زندگی خوب دعوت می‌کند. بنابراین و به‌عنوان مثال، در اقتصاد بازار آزاد، قانون مداری بر مبنای ملاحظات عقلایی سودجویانه انگیزش اصلی در حقوق اقتصادی تلقی می‌شود. حال اگر افرادی به واسطه‌ی تعلق به خانواده‌های فقیر یا برخی از گروه‌های قومی و هویتی نتوانند با بازیگران متنفع بازار رقابت کنند، عملاً از حیطة‌ی برخورداری از آزادی‌های خود محروم خواهند شد. هرگاه چنین منطقی را در متن اقتصاد لیبرال قرار دهیم، ناخواسته با این نتیجه روبه‌رو می‌شویم که تلاش برای رفاهیت فردی حقی است که تحت هیچ شرایطی نباید خدشه‌دار شود. ولی چنین نگرشی این واقعیت را از نظر دور می‌دارد که رقابت واقعی باید در شرایط آزادی‌های عینی و واقعی صورت پذیرد. حتی در آن شرایط نیز طبق فرمول لیبرال ناظر بی‌طرف، فرد رقابت‌گر باید حضور فعال خود در بازار را منوط به رعایت قواعدی کند که در وجدان انسانی ریشه دارند. مشکل این است که این وجدان انسانی یعنی قاضی بی‌طرف در نظام حقوقی جامعه ملحوظ نشده و شکل قانونی به خود نگرفته است. از این‌روی، هر آنچه اتفاق می‌افتد این است که رقابت‌گران حقوق و آزادی‌های فردی را در سودجویی یک جانبه و بدون داشتن احساس مسئولیت برای عدالت جستجو می‌کنند. چارلز تیلور که از ناقدان این‌گونه عقلانیت لیبرالیسم فرآیندی<sup>۱۰</sup> است، توضیح می‌دهد که نتیجه‌ی نهایی چنین رهیافتی نسبت به مفهوم حق و آزادی، ازهم‌گسیختگی اجتماعی است. چرا که دیدگاه‌های متفاوت مردم، باورهای اساسی، شرایط تاریخی و اجتماعی و اهداف غایی را به آزادی برای رقابت در جهت منافع فردی تحلیل می‌دهد (تیلور ۱۹۹۸).

فرایند عقلایی فردگرایانه نه تنها مفهوم زندگی خوب را به خوب‌های زندگی تقلیل می‌دهد، از همه مهم‌تر کنش‌گران را از اصرار بر ارزیابی‌های قوی برای اقدام مسئولانه‌ی عدالت اجتماعی بر حذر می‌دارد. به زبان دیگر از آن جایی که گفتمان حق و آزادی در تعاملات اجتماعی تفاوت‌های تاریخی، اجتماعی، هویتی و فرهنگی را نادیده می‌انگارد و آن را با نقاب غفلت نسبت تفاوت‌ها توضیح می‌دهد، عملاً در حیطة‌ی منطق بی‌طرفی‌گرایی قرار می‌گیرد. در نتیجه، اصول عدالت اجتماعی قربانی فردگرایی حق‌مدار و مواضع فلسفی بی‌طرفانه نسبت به آن می‌شود.

مایکل سندل<sup>۱۱</sup> همانند تیلور به نقد این‌گونه گفتمان حق می‌پردازد و توضیح می‌دهد که دو نظریه‌ی متفاوت در خصوص حق آزادی و فلسفه‌ی آن و نیز سیاست‌های مربوطه وجود دارد. اولین نظر آن است که در نظام‌های لیبرال فرآیندی برمبنای عقل‌گرایی مجرد فرد-محور توضیح داده می‌شوند. این نظریه بر حقوق مردم (یا شهروندان) به‌عنوان افرادی آزاد و به لحاظ عقلایی بالغ و مستقل صحنه می‌گذارد که می‌خواهند اهداف زندگی خود را دنبال کنند. در سوی دیگر نظریه‌ای از آزادی و مفهوم انسان وجود دارد که اساس استدلال خود را بر توسعه‌ی خصایص شهروندی قرار می‌دهد که پیش‌برنده‌ی علقه‌های اخلاقی، همبستگی اجتماعی و فضایل شهروندی قرار می‌دهد. این نظریه‌ی دوم بیان‌گر مختصات دموکراسی مردمی است. از این‌رو، ضرورتاً

<sup>10</sup> Procedural liberalism

<sup>11</sup> Michael Sandel

دربرگیرنده‌ی لیبرالیسم سازنده‌ای<sup>۱۲</sup> است که برخلاف لیبرالیسم رویه‌ای بر اهمیت حداقلی از هنجارهای اجتماعی و آرمان‌های مشترک تأکید می‌کند (سندل، ۱۹۹۸).

درحقیقت، استدلال سندل این است که هرچند حقوق مدنی و سیاسی قوام بخش فردگرایی در مقابل رأی اکثریت است، درعین حال چنین حقوقی ما را به سوی مجموعه‌ای از وابستگی‌های اجتماعی و یا انتظاراتی هدایت می‌کند که ما آنها را انتخاب نکرده‌ایم، نمی‌توانیم هم انکار کنیم. از این‌رو، لیبرالیسم با پیشبرد حقوق و آزادی‌های فردی در درون خود بذره‌های مخالفی را می‌کارد که به برخورداری کمتر از فردگرایی منجر می‌شود. لذا باید توجهات به چگونگی پرورش خصایص شهروندی و مسئولیت‌پذیری معطوف شود، نه صرف تکیه بر گفتمان حق. درنتیجه، در نظریه‌های لیبرالیسم فرآیند تنش میان حق و مسئولیت افزایش می‌یابد و اجازه نمی‌دهد مفهومی از زندگی خوب بر مبنای اشتراکات شهروندی شکل گیرد.

بنابراین، این ضرورت احساس می‌شود که شهروندان دریابند که تعهدات سیاسی آنها نسبت به جامعه، در واقع تعهداتی اخلاقی‌اند که از پرورش ویژگی‌ها و شخصیت اجتماعی آنان سرچشمه می‌گیرد. پس وظیفه‌ی جامعه است که این‌گونه ویژگی‌های شهروندی را توسعه بخشد، در مردم احساس وظیفه و مسئولیت نسبت به جامعه را ارتقا دهد و احساس همبستگی به وجود آورد تا اینکه آنها را بر حقوق انتزاعی مدنی-سیاسی ترغیب کند.

نکته‌ی شایان توجه در این بحث ماهیت قراردادی مفهوم حق فردی است که به‌موجب آن مادی که مردم بتوانند از حقوق و آزادی‌های خود بهره‌مند شوند، منافع جامعه نیز به‌عنوان یک کل محفوظ و پیش برده خواهد شد. در واقع، با یادآوری متافور دست پنهان در نظریه اقتصاد لیبرال اقتصاد بازار اسمیت، منافع عمومی جامعه به‌عنوان اصلی غیرقابل تردید منوط به اجرای حقوق مدنی و سیاسی فرد است. نقد اصلی که متوجه این چشم‌انداز از مفهوم حق مطرح می‌شود، این است که در آن خیر عمومی به مفهوم حق تقلیل داده شده، در نتیجه وظایف و فضایل شهروندی که لازمه‌ی یک زندگی جمعی فعال و مسئولانه است از حیطه‌ی تعاملات خارج می‌شود. حتی در نظریه عدالت راولز نیز که شکل‌گیری جامعه را بر مبنای احساس وظیفه‌ی اخلاقی برای عدالت تعریف می‌کند و به این طریق می‌کوشد اصالت حق افراد برای تصمیم اجتماعی را به تعهد اخلاقی و شهروندی آنان منوط کند، از محدوده‌ی یک نظریه مجرد فراتر نمی‌رود.

در واقع، نمی‌توان اثبات کرد که در مقام عمل همه‌ی افراد و تعامل‌گران اجتماعی در قرارداد خود متعهد به اجرای عدالت به معنی انصاف باشند. از سوی دیگر و در فراتر از ابعاد نظری عدالت نمی‌توان اثبات کرد که واقعاً همه‌ی مردم خود را زیر نقاب غفلت پنهان می‌کنند تا با رسیدن به نوعی اجماع منافع کل جامعه را محفوظ کنند. به نظر می‌رسد نیت منافع فردی در نوع دست‌یابی به قرارداد بر تعهد به عدالت پیشی می‌گیرد. حتی الزام و التزام به قانون نیز ضرورتاً نه به منزله‌ی مشارکت در وضع آن، بلکه



ناشی از تأملاتی مانند منافع یا نگرانی از نکوهش اجتماعی محدود است. بزرگ‌ترین دلیل بر این مدعا این است که در لیبرالیسم قراردادی همواره مفهوم حق بر وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی غلبه دارد. از این رو، نمی‌تواند به حیات با سلامت یک نظام اجتماعی خودنگه‌دارنده کمکی کند. این‌گونه جوامع همواره با بحران‌های ناشی از احتمال تجاوز افراد به حقوق دیگران، تقرب کردن و نادیده گرفتن فضایل شهروندی همراه است، مگر اینکه همواره سایه‌ی نظام قضایی سخت‌گیرانه و پلیسی بر سر تعاملات سایه افکننده باشد. به همین دلیل منتقدانی مانند تیلور و یا سندل استدلال می‌کنند که نارسایی نظام قانونی مبتنی بر برخورداری از آزادی‌های فردی و تقدم آن بر وظایف شهروندی باید با نهادهای حقیقی تکمیل شوند که مشارکت فعال و مسئولانه‌ی شهروندان در فرایند تصمیم‌گیری را تسهیل کنند. علت این‌گونه استدلال این است که تنها با مشارکت مسئولانه و فعال شهروندان می‌توان آنان را به‌طور حقیقی به منافع و خیر عمومی مقید کرد، نه صرفاً از طریق تقدم حقوق بر تعهدات اجتماعی و نظارت‌های قانونی بر آن. به عبارت بهتر، هرگاه گفتمان حقوق با مسئولیت‌های اجتماعی برای عدالت همراه شود و در متن ساختار عینی امور جریان یابند، راهنمایی واقعی برای اقدام اخلاقی برای حراست از منافع و خیرات عمومی تأمین خواهد شد (تیلور، ۱۹۷۳ ص ۱۹۲). این مدل به لحاظ اجتماعی بازتعریف‌شده‌ی الزام اخلاقی با فرآیند عمومی جوامع و سابقه‌ی تاریخی آنان در راه دستیابی به عدالت اجتماعی و خیر عمومی به مراتب بهتر همراه و مؤثر است.

شاید بهتر باشد یکی دیگر از نارسایی‌های جایگاه گفتمان حق در لیبرالیسم فرآیندی را در بحث حقوق و آزادی‌های مثبت مورد بررسی بسیار اجمالی قرار دهیم. این مفهوم که به آزادی منفی نیز معروف است، دربرگیرنده‌ی این نظریه است که آزادی یعنی رها بودن از هر چیزی که در مقابل برخورداری از استقلال فردی قرار می‌گیرد. بنابراین لیبرالیسم اساس فلسفی خود را بر این مفهوم آزادی قرار می‌دهد و آن را بر بنای آزادی در تصمیم‌گیری و استقلال عقلایی فرد تعریف می‌کند. چنین استدلال می‌شود که افراد به دلیل ظرفیت عقلانی خویش موجوداتی خودکنترل‌کننده‌اند، لذا ضمن اینکه باید از آزادی‌های خود بهره‌مند شوند و هیچ نیروی خارجی شامل مذهب، سنت و باورهای فرهنگی نباید مانعی را در راه برخورداری آنان از آزادی ایجاد کند، آنان نیز هرگز خلی به آزادی دیگران وارد نمی‌آورند. برخورداری از این‌گونه آزادی موتور حرکت اجتماعی است، چرا که آزادی به معنی عدم حضور اجبار و دخالت در امور افراد تلقی می‌شود. مادامی که همه‌ی مردم به‌موجب حقوق قراردادی بتوانند از این‌گونه آزادی‌ها برخوردار شوند، همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، بنابر متافور دست پنهان منافع عمومی جامعه نیز محفوظ خواهد شد. ناقدان این‌گونه نظریه‌ی لیبرال معتقدند، هرچند آزادی منفی لازمه‌ی برخورداری از استقلال فردی است، ولی چنین استقلال‌ی ضرورتاً متضمن پیشرفت و شکوفایی انسانی نیست.

به عبارت بهتر، برای تأمین شکوفایی، وظیفه‌ی نقدگرایی اهمیت می‌یابد. چنین فردیتی است که باعث شکوفایی و ارتقای خویش‌نشدن فرد می‌شود و به او ویژگی انسانی می‌دهد، نه فردگرایی صرف مبتنی بر فلسفه‌ی حق. فردیت اجازه می‌دهد انسان بتواند خود را با توجه به ویژگی‌های خاص خود بیان کند. استوارت میل در توضیح اهمیت

فردیت توضیح می‌دهد که فردیت دربرگیرنده‌ی ارزش بالایی برای خویشتن خویش و برای دیگران است. بنابراین اجازه می‌دهد از نظریه‌ی فردی‌گرایی سودگرایانه به سوی فردیت همراه با نقدپذیری مسئولیت اجتماعی بازگردیم (میل ۱۸۵۹، ص ۵). چنین مفهومی از فردیت فراتر از بحث "آزادی از..." بوده و شکوفایی انسانی یا فردیت را با حقوق مثبت یعنی مسئولیت برای فردیت دیگران همراه می‌کند.

در پرتو چنین نقدهایی است که حفاظت از منافع عمومی جامعه با تکیه بر احساس مسئولیت و وظیفه‌ی شهروندی تعریف می‌شود. به عبارت بهتر، افراد هنگامی می‌توانند با سلامت به خوب‌های مطلوب خویش دست یابند که آنها را با خیر عمومی جامعه همراه کنند و به هم بیامیزند. درحقیقت فردیت به‌عنوان لازمه‌ی شکوفایی انسانی به ارزش‌ها، منافع و اهداف عمومی جامعه منوط است. یعنی عبور از محدودیت‌های حقوق و آزادی‌های

فردگرایانه و حرکت به سوی آزادی‌های مثبت برای پیشبرد عدالت اجتماعی، سیاست‌های محیط زیستی، نظام حقوقی و قانون‌گذاری عادلانه‌ی تأمین اجتماعی. همه‌ی این اهداف اجتماعی هنگامی قابل حصول اند که به نحوی هم‌جوش همه‌ی افراد را به یکدیگر پیوند دهند و در قبال سرنوشت مشترک مسئول نگه دارند. بنابراین تحقق فردیت به‌عنوان راهی به سوی شکوفایی انسانی نمی‌تواند از تعهدات اجتماعی مبرا باشد.

با توجه به چنین استدلالی است که تیلور ضمن اینکه جامعه‌ی آزاد را غیرقابل قیاس با جوامع استبدادی می‌داند و اهمیت آن را بدون شرط تصدیق می‌کند، ولی در ضمن توضیح می‌دهد که جوامع باز و یا آزاد نباید فقط بر بنای تمایلات و آزادی‌های فردی جهت دست‌یابی به منافع تعریف شوند. لذا توانایی متافور دست پنهان سنت فلسفی لیبرال برای حصول به خیر و منفعت عمومی مورد تردید قرار می‌گیرد. علاوه براین، معتقد است قوانین و نهادهای اجتماعی باید نقش مهمی در پرورش فضایل اجتماعی و ایجاد احساس مسئولیت در افراد ایفا کنند. نکته‌ای بسیار مهم و ظریف در نظریه‌ی تیلور دیده می‌شود که به‌موجب آن فضایل اجتماعی فقط نقش ابزاری برای تأمین آزادی‌های واقعی و سلامت اجتماعی ندارند، بلکه این‌گونه فضایل در ذات خود مفید می‌باشند، چرا که به خودفهمی، نقد خویش، ارزیابی رفتارهای افراد و در نهایت به شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی آنان کمک می‌کند. به سخن دیگر فضایل و مسئولیت‌های اجتماعی مهم‌اند، برای اینکه در ذات خود خوب می‌باشند. در ضمن به جهت اینکه به سلامت و حفاظت از جامعه‌ی آزاد و دور کردن آن از رفتارهای ناشایست و بحران‌ها کمک می‌کنند، مهم و مفید هستند (تیلور، ۱۹۹۵).

این بحث که نهادهای اجتماعی باید وظیفه پرورش فضایل شهروندی را به عهده گیرند تا از جامعه باز در مقابل دشمنانش حراست به عمل آید، در اندیشه سیاسی- اجتماعی به نظریه‌های مدنی- انسانی<sup>۱۳</sup> و یا سیستم‌های سیاسی مردم‌سالاری<sup>۱۴</sup> موسوم است. هرچند که این‌گونه سیستم‌ها ریشه‌های خود را در امتداد تاریخ و تا عصر کلاسیک اندیشه‌های فلسفی ادامه می‌دهند، ظهور دوباره آن از سال‌های ۱۹۹۰ در آرا

<sup>13</sup> Civic humanism

<sup>14</sup> Civic republicanism

و اندیشه‌های متفکرانی مانند چارلز تیلور و یا کوئنتین اسکینر<sup>۱۵</sup> به شکلی تازه مورد توجه قرار گرفته‌اند. اهمیت این نظریه این است که برای حفاظت از منافع عمومی جامعه آزاد، باید ماهیت مجرد فردگرایی که در سیستم‌های فلسفی لیبرال فرآیندی مورد توجه و اساس شکل‌گیری جامعه است، را مورد سوال قرار دهیم. باید خاطر نشان ساخت که ظهور مجدد سیستم‌های مردم‌سالاری مدنی در ماهیت خود لیبرال است ولی بر تنوع و گوناگونی ارزش‌ها، شناسایی برابری تفاوت‌ها و زندگی سیاسی مبتنی بر فضایل مسئولانه شهروندی تکیه می‌کند. بنابراین لیبرالیسم فرآیندی اساس فلسفه خود را بر فردگرایی و حقوق مدنی-سیاسی قرار داده و در نتیجه فرد را از حیطة اجتماعی و ریشه‌ها و هویت‌ها و ارزش‌های فرهنگی و وظایفی که باید در قبال آنها به‌عهده گیرد منفک می‌سازد. در حالی که نظریه لیبرال مردم‌سالاری مدنی استدلال می‌کند که برای حفاظت از آزادی، مردم باید به‌طور فعالانه در فرآیندهای سیاسی مرتبط با جامعه محلی مشارکت داشته و مسئولیت‌پذیر باشند. از این‌روی درحالی که لیبرالیسم نوع اول مجموعه قراردادی حقوق و آزادی‌های فردگرایانه افراد را بنیاد جامعه آزاد و برخورداری از حقوق لیبرال معرفی می‌نماید، مردم‌سالاری مدنی به نقش فعالانه فرد در جوامع محلی و گروه‌ها برای حفاظت از منافع جامعه مورد توجه دارد. این نقش در نظریه‌های مردم‌سالاری مدنی به خوبی تحلیل شده است. به‌عنوان مثال در حالی که اسکینر با تأسی به مدل رومن مردم‌سالاری به آزادی و استقلال مردم از استبداد رای و هر نوع عامل خارج از اراده خودآنان و در نهایت حکومت قانون می‌پردازد، در نظریه تیلور و یا سندل اصالت به آزادی افراد و مسئولیت‌پذیری آنان در "جوامع خودمختار"<sup>۱۶</sup> اهمیت بیشتری داده می‌شود.

به هر تقدیر و صرف نظر از تنوع سنت‌های مختلف مردم‌سالاری مدنی، اصل بحث بر این قرار دارد که در لیبرالیسم فرآیندی به دلیل اعتقاد به "عقلانیت مجرد فردگرایانه"<sup>۱۷</sup>، حقوق بشر مردم باید بر هر تعهد و مسئولیتی برتری داده شده، و بر این اساس با همه بر مبنای اصول برابری و انصاف رفتار شود. ولی در مدل‌های مردم‌سالاری مدنی استدلال می‌شود که شهروندان باید بتوانند مفهومی از زندگی خوب را با هدف حفاظت از خیر و منافع عمومی جامعه در باورهای خود پرورش داده و در نتیجه مسئولیت‌پذیر باشند. به‌عبارت بهتر حق و تکلیف اجتماعی باید در رابطه‌ای غیرقابل گسست تعریف شوند؛ بنابراین مفاهیم خیر فردی و خیر اجتماعی یا منافع فردی و منافع اجتماعی دو مقوله متفاوت نیستند، بلکه آنها دو بال ضروری برای شکوفایی فرد در جامعه تلقی می‌شوند (تیلور ۱۹۹۵، صفحه ۱۷۲).

در فلسفه‌ی لیبرال نوع اول، به دلیل اولویت مفهوم حق فردی بر وظیفه‌ی اجتماعی و نیز بی‌طرفی نهادهای اجتماعی در پرورش فضایل و مسئولیت‌های مردم نسبت به یکدیگر و منافع جمعی، مردم نمی‌توانند ارزیابی قوی نسبت به باید‌ها و نبایدها در اولویت‌های خود داشته باشند. بنابراین مسیر جامعه به سوی موضعی بی‌طرفانه، غیرمسئولانه و بی‌اعتنا نسبت به حاشیه‌رانده‌شدگان و آنهایی هدایت می‌شود که بنا بر

<sup>15</sup> Quentin Skinner

<sup>16</sup> Self-Governing Communities

<sup>17</sup> Ontological atomism

دلایل مختلفی متفاوت تلقی می‌شوند. در این فلسفه علی‌رغم داعیه‌ی بی‌طرفی نهادهای اجتماعی، نوعی جانب‌داری از فلسفه‌ی خاص دنبال می‌شود که خود نقض بی‌طرفی است. بنابراین نظریه‌ی مردم‌سالاری مدنی برخوردار از آزادی‌های واقعی افراد را به همبستگی واقعی افراد برای حفاظت از منافع اجتماعی مرتبط می‌سازد (ص ۱۰).

این نقد لیبرالیسم نوع اول و به چالش کشیدن عقلانیت مجرد فردگرایانه نهفته در آن، باعث شده است در مواردی و به اشتباه نظریات تیلور به‌عنوان فلسفه‌ی همپوندی یا فلسفه‌ی اصالت اجتماع تفسیر شود. ولی تیلور با اشتباه خواندن این‌گونه انتقادات خوانندگان خود را به تمایز میان دو نوع لیبرالیسم مذکور فرا می‌خواند. لیبرالیسم نوع اول مدافع حقوق فردی است. تیلور با اساس این فلسفه مخالفتی ندارد، ولی می‌گوید باید توجه داشت که چنین حقوقی فرد را در مقابل به حاشیه رانده شدن و تبعیض نژادی مورد حمایت قرار دهد.

درعین حال استدلال می‌کند که لیبرالیسم باید نه بر مبنای عقلانیت مجرد فردگرایانه، بلکه بر پایه و اساس مشارکت فعال افراد در مشارکت تصمیم‌گیری تضمین شود. درحقیقت، وی به اهداف بنیادین اجتماعی توجه کرده و می‌خواهد توضیح دهد که به‌عنوان مثال در کانادا حقوق افراد با هویت فرانسوی و یا حقوق و هویت فرهنگی بومیان مورد حمایت قرار گیرد. اهمیت نظر او این است که جوامعی که به لحاظ فرهنگی هویتی متکثر دارند، به دلیل حضور مجموعه‌ی پیچیده‌ای از هنجارها و ارزش‌های فرهنگی، لیبرالیسم نوع اول نمی‌تواند دربرگیرنده‌ی تضمینی برای حقوق افراد و در نهایت همبستگی ریشه‌دار اجتماعی باشد. علت این امر هم به سادگی این است که عقلانیت مجرد فردگرایانه با جداکردن فرد از متن هویتی و فرهنگی او افرادی را که با عناوینی نظیر بومی بودن برچسب زده می‌شوند، اغلب به حاشیه رانده و هویت آنان را مخدوش می‌سازد. لذا این اصل فلسفی مسلم لیبرالیسم را بار دیگر یادآوری می‌کند که شأن انسانی در برخوردار از حق بیان خویش متبلور است. خود-بیانی به‌عنوان اساس هویتی فرد باید از در تعامل پیش برنده با مفهوم حق و آزادی قرار گیرد. اگر افراد قرار است از آزادی‌های خود برخوردار باشند، باید ضرورتاً بتوانند از خود و تعلقات فرهنگی و هویتی خویش را نیز آزادانه حفاظت کنند و در جامعه به نمایش بگذارند. این‌گونه افراد، مثل بومیان کانادا و یا اقوام دیگر در همه‌ی جوامع، مفهوم آزادی را در بقای فرهنگی و هویتی خویش می‌بینند (ص ۶۱). از این‌روی، الگوی نظام فلسفه اجتماعی و سیاسی لیبرال وی، یعنی مردم‌گرایی مدنی، می‌تواند ضمن تحقق عملی حقوق و آزادی‌های افراد حق آزادانه‌ی آنها برای متبلورشدن در فرهنگ و هویت خاص خویش را نیز تضمین کند.

#### ۴. نقد عقل ابزاری<sup>۱۸</sup>

عقل ابزاری از ملزومات لیبرالیسم نوع اول (فلسفه‌ی قراردادی لیبرال) است، چرا که عقلانیت را وسیله‌ای برای دست‌یابی به حقوق و آزادی‌های فردی و منافع آن ترسیم می‌کند. در واقع، این‌گونه عقلانیت می‌آموزد که چگونه به‌طور دقیق به خواسته‌هایی دست یابیم که ناشی از اراده‌ی مستقل ما هستند. ابزاری بودن عقلانیت

<sup>18</sup> The critique of instrumental reason

دربرگیرنده‌ی توضیح روش‌هایی بهتر و با هزینه‌ی کمتر برای حصول به مقصود است. بنابراین عقل ابزاری مبتنی بر انتخاب از میان گزینه‌های مختلف محاسبه‌ی سود و زیان، برخورداری از روش‌های مطلوب برای حصول به کمال مقصود است. در عین حال، عقل ابزاری دربرگیرنده‌ی ارزیابی برای کاهش هزینه‌ها از یک سو و مؤثرتر بودن از سوی دیگر است. بنابراین عقلانیت ابزاری را می‌توان به موازات اصول فلسفه اصالت سود توضیح داد. از این بابت خود دارای نوعی ارزش اخلاقی است. حال اگر همین خصیصه‌ی عقلانیت ابزاری یعنی استدلال مبتنی بر حصول به هدف را مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم استدلال کنیم که چنین عقلانیتی دربرگیرنده‌ی عقل علمی نیز هست. با وصف جدابیت سودمندی عقل ابزاری که توضیح اخلاقی خود را نیز ارائه می‌دهد، فلسفه‌ی عقلانیت ابزاری مورد تردید و نقدهایی از سوی منتقدانی نظیر تیلور قرار گرفته است. تیلور عقل ابزاری را در زمره‌ی بیماری‌های عصر مدرن می‌داند، چرا که آن را تقلیل‌دهنده‌ی زندگی خوب و بامعنی می‌داند. در کتاب *بیماری‌های مدرنیته*<sup>۱۹</sup> (۱۹۹۱)، او عمده نقایص این گونه عقلانیت را بدین شرح توضیح می‌دهد:

الف: محاسبه‌ی اقتصادی و منفعت جویانه‌ی عقل‌گرایی و کاربرد آن در زندگی اجتماعی، با هدف

ب: به حداکثر رساندن کارایی آن برای حصول اهداف از پیش تعیین شده. بنابراین،

پ: عقل به مثابه ابزاری برای موفقیت در جهت‌یابی به اهداف فردی (۱۹۹۱، ص).

ریشه‌های حضور این گونه استفاده‌ی ابزاری از ظرفیت عقلایی را در عصر مدرن باید در بررسی اندیشه‌های دکارت جست‌وجو کرد. اهمیت نقش دکارت در بازسازی عقلانیت ابزاری در این موضوع قرار دارد که او با تأکید بر توانایی‌های استدلالی مدلی از معرفت‌شناسی را معرفی می‌کند که برای همه‌ی افراد بدون هرگونه تمایزی قابل دریافت بوده، درضمن بتواند به شیوه‌های علمی اثبات شود. دکارت با این نظریه که "من می‌اندیشم پس هستم"<sup>۲۰</sup>، اساس فهم انسان از خویش را از مدل‌های غایت‌شناسانه و نیز مرتبط با هستی‌شناسی مبتنی بر واقعیت طبیعی انسان جدا کرد و آن را با همان ظرفیت اختیار آزادانه‌ی خود انسان توضیح داد.

درحقیقت، کوشید بگوید مفهوم هستن از فعالیت‌های ذهنی روشنگرانه‌ی انسان سرچشمه گرفته است. ولی چنین روشنگری‌ای باید بر پایه‌های متقن علمی و پیش‌فرض‌های روشن استوار باشد.

درحقیقت، دکارت می‌خواست انسان مدرن را از متافیزیک پیش‌مدرن رها ساخته و به فهم او از خویش و جهان قطعیت مبتنی بر اندیشه‌ی مستقل توانایی اعطا کند. چنین گسستگی میان اندیشیدن محض و جهان عینی و یا به عبارتی جدایی اندیشه از هستن مادی، نوعی عقلانیت رهاشده<sup>۲۱</sup> از هر نوع قیدوبندی را بشارت داد که می‌توانست

<sup>19</sup> Malaises of Modernity. It has also been published as The Ethics of Authenticity

<sup>20</sup> I think, then I am (Cogito ergo sum)

<sup>21</sup> Disengaged reason

ابزاری برای تحقق نیازها و اهداف انسان مدرن باشد. درحقیقت، دکارت عقلانیت را ظرفیتی برای شکل‌بخشیدن به ساختار اندیشه می‌داند. در این نقش عقلانی استانداردهای علمی و شواهد می‌توانند به قضاوت انسان قطعیت دهند. به سخن بهتر، ظرفیت عقلایی می‌تواند انسان را به این توانایی برساند که بتواند قطعیت را درک کند و توضیح دهد. از این‌روی، استدلال می‌کرد که برای رهایی از توهمات باید به عقاید قطعی و روشن دست یافت (تیلور ۱۹۹۲، ص ۱۴). به همین طریق برای رهایی از احساسات و عواطف که ممکن است مانعی در راه برخورداری انسان از ظرفیت عقلایی خود باشند باید آنها را تحت کنترل عقل قرار داد. منظور این است که به لحاظ کارکردی انسان باید قادر به کنترل امیال خود باشد.

با رهاسازی ظرفیت عقلایی از نظم‌های استعلایی پیشین، عقل به ابزاری در اختیار انسان و تحت کنترل کامل اراده‌ی او تبدیل شد. از این بابت، هر نوع خیر و خوبی که بخواهیم در حیات خویش و حیطه‌ی اجتماعی تصور کنیم، باید در همان ظرفیت عقلایی انسان ریشه داشته باشد. ولی جداسازی عقل از هر نوع نفوذ عامل خارجی به دگرگونی ویژه‌ای در شرایط زندگی انسان منجر شد که هزینه‌هایی را در پی داشت. به این معنی که اگر هرگونه خیر و خوبی تحت کنترل ظرفیت عقلایی انسان باشد، و حصول به آنها نیز با ظرفیت ابزاری همین عقل انجام پذیرد، هیچ خیر و خوبی خارج از اراده‌ی فردی نمی‌تواند قابل تصور باشد. هیچ ارتباطی نیز میان انسان و شرایط هویتی-تاریخی، فرهنگی، نظام‌های ارزشی و جهان‌بینی‌ها نمی‌توان برقرار کرد. در حقیقت عقل دیگر نمی‌تواند حقیقتی قائم به ذات<sup>۲۲</sup> داشته باشد. بلکه فقط فرآیندی در درون ظرفیت عقلایی انسان برای فهمیدن خواهد بود. حضور چنین رویه‌ای نیز در نظم‌های ساخته‌شده‌ی فکری ما قرار دارد.

درحقیقت، عقلانیت ابزاری خود عقلانیتی فرآیندی است که با رهاسدن از متن‌های ارزشی و باورها مفهوم می‌یابد. به سخن دیگر، فقط ابزاری برای کنترل و اعمال اراده‌ی انسانی بر محیط اجتماعی خویش است. از این‌روی، در عقلانیت ابزاری معرفت‌شهودی جایگاهی ندارد. بلکه هر چه هست، مفهومی از خوب یا خیر است که به لحاظ علمی قابل اثبات است و در قانون و حق انسانی تبلور پیدا می‌کند. البته چنین قانون و یا حتی برای خوشبختی انسان رهاسده از قیود اجتماعی پیش‌مدرن ضروری است. پس باید همه‌ی نگرش‌های شهودی، ادراکات و دریافت‌های درونی، پیش‌فرض‌های فرهنگی و هویتی و همه‌ی تفاوت‌های کیفی را رها کنیم تا قانون و حق بتوانند خوشبختی انسان را تأمین کنند. این خوشبختی نیز در به حداکثر رساندن رضایت خاطر مادی انسان قابل تصور می‌باشد.

ابزاری بودن عقل که به منزله‌ی جدایی از پیش‌زمینه‌های تاریخی، باورها و ظرفیت‌های فرهنگی و ویژگیهای قومی، راه هرگونه هم‌پرسی و گفتگو پیرامون تفاوت‌ها را مسدود می‌کند و مفهوم انتزاعی انسان را محور حیات اجتماعی قرار می‌دهد. علاوه بر این، با مسدود کردن ابواب قضاوت اخلاقی، دست انسان را برای بهره‌برداری عنان‌الاختیار از همه‌ی منابع طبیعی موجود باز می‌گذارد. مثال‌های مختلفی را می‌توان

<sup>22</sup> Substantive reason

درخصوص مخاطرات عقلانیت ابزاری مطالعه کرد. به‌عنوان مثال، مخاطرات و چالش‌های محیط زیستی، عملکرد شرکت‌های فرا-ملیتی در جهان، نظام بازار آزاد سرمایه‌داری جهانی، استفاده‌ی ابزاری از گفتمان حقوق بشر از سوی دولت‌های قدرتمند، حضور تاریخی استعمار و امپریالیسم و اشکال مختلف امروزین سلطه بر اندیشه‌های مردم و سیاست‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که همه‌ی آنها می‌توانند در پرتو همان عقلانیت ابزاری توجیه شوند.

چنین نگرانی‌ها و پرسش‌های عمده پیرامون عقل ابزاری نه فقط در نقدهای تیلور، سندل، اسکینر و هابرماس متجلی شده است، بلکه در ادبیات فرهنگی و عرفانی فارسی نیز تجلیات فراوانی دارد. در اشعار و ادبیات، در ضرب‌المثل‌ها و گفتمان‌ها و نیز در حکایات خود ما هم همواره چنین مخاطراتی که ناشی از مطلق‌العنان بودن اراده‌ی سودپرستانه است، نکوهش شده است. در کتاب *بیماری‌های مدرنیته*، تیلور توضیح می‌دهد که هرگاه همه‌ی تصمیم‌ها و قضاوت‌ها در اختیار انسان آزاد قرار گیرد تا راه خویش را انتخاب و بپیماید، این داعیه‌ی آزادی اساس تصمیم‌گیری و قضاوت را در درون انسان و اراده‌ی او قرار می‌دهد. در نتیجه، مفهوم آزادی نمی‌تواند به لحاظ اجتماعی قابل درک باشد چرا که همه چیز در اختیار و مصلحت و اراده‌ی خود انسان قرار می‌گیرد (تیلور، ۱۹۹۱، ص ۱۶). این چنین رویکردی به آزادی انسان، راه را برای نسبی‌گرایی هموار می‌کند، در نتیجه همبستگی‌های انسانی را برای شکوفایی اجتماعی با مخاطرات جدی همراه می‌سازد. از سوی دیگر با قراردادن اساس حقیقت بر فهم شخصی و ترغیب به عقلانیت مجرد فرآیندی، آرام آرام فرهنگ بی‌تفاوتی و بی‌میلی برای مشارکت فعال در سرنوشت جامعه را به وجود می‌آورد. در نتیجه، انسان خودشیفته‌ی مدرن و رها شده از هر نوع مسئولیت اجتماعی ممکن است به هر نوع تظاهر و ریاکاری روی آورد و اساس فضیلت‌های اجتماعی را مضمحل کند. آنچه در انتها باقی می‌ماند، فقدان مسئولیت‌های جدی پیرامون فرهنگ سیاسی، فضایل و مسئولیت شهروندی و مفهوم زندگی خوب و بامعنی است. به‌عنوان مثال، در نظر داشته باشیم که چگونه این عقلانیت ابزاری مفهوم سعادت و بهزیستی انسانی را به پیشرفت اقتصادی و اندازه‌گیری درآمد تقلیل داده و در درون باور انسان‌ها نیز آن را به‌عنوان حقیقتی ثابت شده و علمی بازتاب می‌دهد.

با دریافت بیماری‌های فلسفه فکری مدرن، به ویژه مشکل عقلانیت ابزاری، ضروری است برای حفاظت از آزادی به رابطه متقابل و پیش‌برنده عقلانیت اخلاقی<sup>۲۳</sup> و عقلانیت اندیشمندانه<sup>۲۴</sup> نیز توجه داشته باشیم. این دو در بالا بردن ظرفیت عقلایی به یکدیگر وابسته می‌باشند. علت طرح این ادعا این است که ما به دلیل عقلایی بودن، موجوداتی اخلاقی هستیم چرا که می‌توانیم با اراده خود متعالی شویم. ولی چنین ظرفیتی برای تعالی از ما می‌خواهد که به نحو اندیشمندانه‌ای عقلایی باشیم. معنی این استدلال این است که به حداکثر رساندن ظرفیت عقلایی باید با اهداف زندگی در ارتباط باشد (تیلور، ۱۹۸۹، صفحه ۲۴۳). به‌عنوان مثال ما می‌توانیم قوانین خداوند را بپذیریم و

23. Moral rationality

24. Intellectual rationality

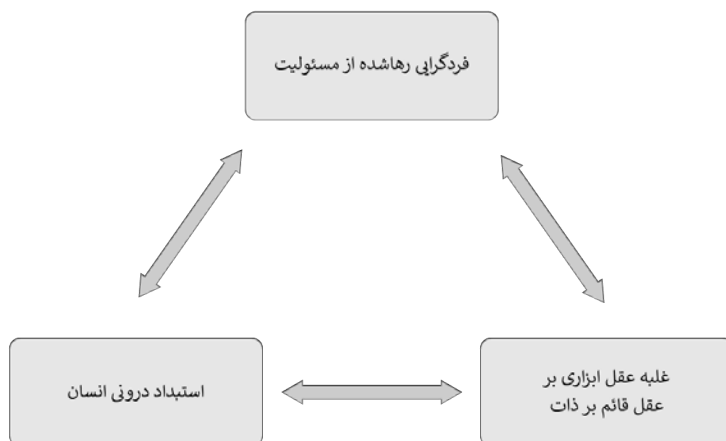
سپس اندیشه کنیم که چگونه می‌توانیم اندیشمندان در مقیاس خویش کارهایی خدایی شامل خلاقیت، صداقت و دوست داشتن را انجام دهیم. این چیزی شبیه به آنچه می‌باشد که عرفا برای خود به‌عنوان منشی صوفیانه اتخاذ می‌نمایند. تیلور یادآوری می‌نماید که به جای این که فکر کنیم این‌گونه اندیشه خرابکاری در کار خداوند و یا برهم‌زدن قواعد کار می‌باشد، دقت نماییم که ما می‌توانیم ظرفیت لازم را برای مشارکت در اراده‌ای برای پیشبرد اهداف اجتماعی به‌وجود آوریم (صفحه ۲۴۴).

نتیجه و برآیند چنین استدلالی این است که مثلاً عقلانیت رهاشده فردی را در درون نگرش‌های اعتقادی ادغام نموده و به این طریق ابزاری بودن عقلانیت را با منبع خوب بودن و یا عقلانیت قائم به ذات پیوند دهیم. برآیند چنین دیدگاهی این است که ضمن اینکه روابط اجتماعی در شکل سکولار خود محفوظ می‌ماند، همه راه‌ها به افکار باورهای غیرمذهبی ختم نمی‌شود. بلکه راه برای آیین‌های صوفیانه نیز باز می‌ماند. ولی صرف‌نظر از ابعاد مرتبط با اعتقادی که به‌طور مختصر به آن اشاره شد، در شرایط کنونی مشاهده می‌کنیم که نظریات مبتنی بر عقلانیت قائم به ذات چگونه توانسته است با نگرانی‌های محیط زیستی پیوند یابد. منظور این است که در حالی که عقل ابزاری با اعطای حاکمیت تام به فرد و حقوق بشر، هر نوع مسئولیتی را در قبال جلوگیری از تخریب محیط‌زیست از میان بر می‌دارد، عقل قائم به ذات با تکیه بر مقدس بودن حیات و محیط‌زیست مسئولیتی عمیق برای محافظت از محیط‌زیست فراهم می‌آورد. بخشنامه‌های پاپی<sup>۲۵</sup> سال‌های اخیر پاپ فرانسیس اسناد قابل توجهی برای این بحث هستند که می‌توان نوعی هم‌پرسیگی بیان عقلانیت ابزاری و عقلانیت قائم به ذات به‌وجود آورد تا نه تنها حق افراد مورد احترام قرار گیرد، به تناسب آن مسئولیت اجتماعی برای همبستگی خانواده بشری و پیوندهای آن با طبیعت نیز استقرار یابد.

با این توضیح بهتر می‌توانیم دغدغه‌های خاطر مرتبط با غلبه گفتمان انتزاعی حق بر مسئولیت اجتماعی را دریابیم. تیلور به خوبی توضیح می‌دهد که نگرانی سه‌جانبه‌ای نسبت به حیات بشریت وجود دارد که آن را می‌توانیم در فردگرایی رهاشده از مسئولیت، غلبه عقل ابزاری بر عقل قائم به ذات، و به واسطه آن نوعی استبداد در درون خود انسان توضیح دهیم. اولی، همان‌گونه که توضیح داده شد، هرچند که انسان را از محدودیت‌های نظام‌های قرون وسطایی نجات داد، ولی در عمل او را با‌عنوان داشتن حق ناب برای پیشبرد حقوق و اهداف خود معرفی کرد. دومی گسست‌هایی خطیر برای مسئولیت‌پذیری جمعی به‌باد آورد. سومی چیزی نیست مگر از دست‌رفتن آزادی‌های واقعی انسان و شأن انسانی او به‌عنوان شهروند می‌باشد.

<sup>25</sup> See: Papal encyclical *Laudato Si*, On Care for our Common Home, May 24, 2015, and *Amoris Laetitia*, or 'On Love in the Family', April 8, 2016





در مقابله با این بیماری‌های مدرنیته چه باید کرد؟ تیلور توضیح می‌دهد که راهکار وابسته است به نوعی خودباوری به اتکاء صادق بودن با خویش<sup>۲۶</sup>. چنین رویکردی که باید به‌عنوان یک اصل اخلاقی مهم در نظر گرفته شود، اخلاق اصالت<sup>۲۷</sup> نام دارد. اخلاق اصالت‌دربگیرنده فردیت است و به هویت‌ها شکل می‌دهد. در نتیجه از ابعاد فرآیندی فردگرایی فراتر رفته و به منحصربه‌فرد بودن هر عضو جامعه و ویژگی‌های هویتی آنان توجه می‌کند. به عبارت بهتر، تأمل کردن و کشف خویش. با این تأمل درخویش، ما می‌توانیم خود را تعریف می‌کنیم. در واقع آن ظرفیتی که ویژگی ماهوی تک‌تک انسان‌هاست و آنها را از دیگران متفاوت می‌سازد. (تیلور، ۱۹۹۵، صفحه ۲۹).

با این بحث بسیار جذاب و چالش‌برانگیز، تیلور بار دیگر به نقد عقل ابزاری پرداخته و توضیح می‌دهد که چنین عقلانیتهایی ظرفیت منحصربه‌فرد و اخلاق اصالت را نادیده می‌گیرد. در نتیجه نمی‌تواند فرد را در تحقق ظرفیت‌های بالقوه‌ای که دارد یاری نماید. با یادآور موضوع آزادی‌های منفی و مثبت، اخلاق اصالت تأکید می‌کند که هرچند که انسان با تکیه بر حقوق قراردادی از آزادی‌های خود بدون مداخله هر نیروی خارجی برخوردار است، ولی بودن او به‌عنوان یک هویت عینی توسط جامعه و تعامل با دیگران شکل می‌گیرد. اینچنین پیش‌زمینه‌ای برای هویت مستلزم تعامل و هماهنگی میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت قائم به ذات است. منظور این است که انسان در تماس با خودش و طبیعت درونی خویش اصالت هویتی خود را احراز می‌نماید ولی چنین فرآیندی برای کشف اصیل بودن خویش ملازمه پیدا می‌کند با متون فرهنگی، تاریخی و اجتماعی که در آن حیات یافته و قوای خود را به تحقق در می‌آوریم. بنابراین هرچند که انسان با دیگران تعامل پیدا می‌کند، ولی ظرفیتی را در درون خود پرورش داده و محقق می‌کند که خاص او، اصالت او و خلاقیت ویژه او می‌باشد. به این دلیل، اخلاق اصالت ضرورت غلبه بر باورها (خواه مذهبی، خواه حق انتزاعی) را ایجاب کرده و با

<sup>26</sup> Being true to oneself

<sup>27</sup> Ethics of authenticity

پرورش فردیت انسان شکوفایی او را میسر می‌سازد. به همین دلیل عقلانیت قائم به ذات نوید اخلاق اصالتی را می‌دهد که سازنده و خلّاق، کاشف استعدادها و قضایات افراد و جهت دهنده به مسئولیت‌های اجتماعی آنان می‌باشد.

## ۵. انسان خودتفسیرکننده<sup>۲۸</sup>

مجموعه مباحثی که در مورد عامل انسانی و حقوق او مطرح شد، راه خود را برای بحث دیگری هموار می‌سازد. انسان‌ها، به دلیل هویت اصیل خویش، مسیر خاص خود را برای تحقق قابلیت‌ها، شکل بخشیدن به هویت و بیان خویش انتخاب می‌کنند. این اصیل بودن ناشی از همان استقلال فردی و عاملیت عقلایی اخلاقی است. به عبارت بهتر، فرد در برنامه‌های اصیل و منحصر به فرد خود، بیانی از خویش را عرضه می‌دارد که با دیگر عاملان انسانی متفاوت می‌باشد. از طرف دیگر، نظر به اینکه انسان‌ها موجوداتی خودتفسیرکننده و کاشف ظرفیت و توانایی‌های خاص خویش می‌باشند، نمی‌توانند از عقلانیت ابزاری و رویه‌ای تبعیت نمایند. بلکه نیاز دارند به تکیه بر عقلانیت قائم به ذات برای اینکه بتوانند اصالت‌های خویش را ادراک نمایند. چنین دریافت‌هایی به انسان ویژگی خودتفسیرکنندگی می‌دهد. خودتفسیری و اصیل بودن درهم آمیخته و انسان‌ها را در مسیرهای متفاوتی از افق‌های معانی و بیانات هویتی نسبت به همدیگر قرار می‌دهد. برآمد چنین رهیافتی نسبت به عاملیت انسانی، خروج از محدودیت‌های دیدگاه‌های مبتنی بر عقلانیت مجرد فردگرایانه و قراردادن مفهوم انسان در متن واقعی زندگی است. یک چنین تحولات بنیادین در تعریف و فهم عاملیت انسانی اهمیت پیش‌زمینه‌های تاریخی-فرهنگی شکل‌گیری هویت را روشن می‌سازد. به همین جهت تبلور پیشنهاد می‌کند که برای دریافت عاملیت انسانی باید به پیش‌زمینه‌ها<sup>۲۹</sup> باز گردیم. اهمیت پیش‌زمینه‌ها این می‌باشد که ما را از تنگناهای معرفت‌شناسی که ما را اسیر ویژگی‌های محدود و دگماتیک خود نموده است رهایی بخشیده و اجازه می‌دهد دریابیم که ما واقعاً که هستیم و چه می‌توانیم برای خود انجام دهیم. چنین رهایی بخشی از محدودیت‌های معرفت‌شناسی مبتنی بر عقل ابزاری، که در برگیرنده خودتغییری و خودبیانی است، در واقع در اقدامات ما در جامعه شکل می‌گیرد (تیلور، ۱۹۷۱، صفحه ۲۶). خودتفسیری به لحاظ اجتماعی سازنده و ثمربخش است چرا که احساس خویشتن خود را در رابطه با جامعه و نهادهای اجتماعی و رویه‌های آن متبلور می‌سازد. به همین دلیل تنها در پناه خودتفسیری است که اقدامات و افعال انسانی دارای معنی شده و دربرگیرنده حق و یا مسئولیت می‌شود.

|                               |                                       |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| عاملیت انتزاعی و بریده از متن | عاملیت متبلور در پیش‌زمینه‌های تاریخی |
| عقلانیت ابزاری                | عقلانیت قائم به ذات                   |

<sup>28</sup> The self-interpretive animal

<sup>29</sup> . The background picture

|                      |                              |
|----------------------|------------------------------|
| حقوق محض و انتزاعی   | حقوق عینی و همراه با مسئولیت |
| خود-نگری             | دیگرنگری                     |
| افق محدود معانی مجرد | افق‌های هم‌جوش معانی         |

این نظریه که انسان موجودی خودتفسیرکننده است، باعث می‌شود که تفاسیر در افق‌های معانی انجام پذیرد. افق معانی جایی است که در آن هنجارها و نیز رفتارها و قضاوت‌ها نمی‌توانند منفک از اخلاق اصالت و در نتیجه خود تفسیری باشند. بازتاب-های این تغییر برای حیات اجتماعی به گونه‌ای است که نمی‌توان انکار کرد که نهادها و ساختارهای اجتماعی و نیز فردیت و شکوفایی انسانی و نیز هویت‌ها همه موضوع چارچوب روایات تفسیری<sup>۳۰</sup> می‌شوند. تفاسیر نشان می‌دهد چه چیزهایی برای ما مهم هستند، چه ارزش‌هایی آن قدر برای ما مهم و حیاتی هستند که حتی حاضریم جان خویش را فدای آن‌ها سازیم، و یا این که اساساً چگونه نوعی نظم و هماهنگی در درون خویشتن خویش ایجاد می‌کنیم. بنابراین از طریق زبان تفسیر است که عاملیت انسانی ما شکل می‌گیرد و نه از طریق روایت انتزاعی انسانی بریده از متن اجتماعی او (تیلور، ۱۹۹۲، صفحه ۳۴).

به عبارت روشن‌تر، روایت لیبرال فرآیندی مفهوم انسانی، شکل محدود و یک‌جانبه-ای از خود-تفسیری است که فقط در حقوق مدنی-سیاسی تجلی می‌یابد. از همین روی تعریف انسان در فلسفه سیاسی غرب و یا نظریه‌های خویشتن بریده از متن، برای دیگران غیرمتجانس، غریب و غیرقابل ادراک می‌باشد. بی‌دلیل نیست که دیدگاه‌های به انسان و حقوق بشر علی‌رغم امتداد سلطه آن بر اقصی نقاط جهان، برای غیرغربی پرسش‌برانگیز است، به‌ویژه پرسش‌هایی که دربرگیرنده ابزاری مفهوم انسان است.

بنابراین این نیاز ضروری احساس می‌شود که باید مفهوم انسان و گفتمان حق مورد بازنگری و بازتعریف قرار گیرد، تا بتواند رویه‌های مشروع و قابل درک را به نمایش بگذارد. اهمیت این بازنگری به ویژه در این واقعیت قرار دارد که روحیه خود - منفعتی از یک سو فضاهایی مسموم را برای ریا و نفاق فراهم آورده است و از دیگر سو، تقابل با چنین فضای ریاکاری، نوعی آرزو و اشتیاق کورکورانه از گفتمان جاری حق به وجود آورده است. همین بیماری‌های فردگرایی انتزاعی مدرن، فردیت قائم به ذات، مسئولیت-پذیری و شکوفایی انسانی را به تحلیل می‌برد. ولی انسانی که ما می‌خواهیم چهره هویتی او را ترسیم کنیم، انسانی است که اصیل، مسئول، به معنی واقعی کلمه صاحب اختیار، آگاه، هوشیار و نیز ایستاده در متن فرهنگی و تاریخی خویش است. این انسان می‌خواهد خود را در متن تاریخی و فرهنگی که کشف می‌کند، خود را بیان کرده و خویشتن خود را محقق نماید (صفحه ۵۰۷). چنین بیانی از خویشتن خویش که در هویت‌های فرهنگی و ملی تجلی یافته است در ادبیات سیاسی رهایی‌بخش اغلب ملت‌ها تبلور یافته است و یادآور مبحث ارزشیابی‌های قوی در تقابل نظرگاه‌های سطحی، موضوع تفسیر در بیان

30 . Narrative framework of interpretation

خود دربرگیرنده این حقیقت است که مفهوم "خوب و ارزشمند بودن" در اختیار خود انسان قرار گیرد.

یک چنین ارزیابی‌هایی ما را قادر می‌سازد تا ارزش‌های اخلاقی، تعهدات خویش در قبال آنان و نوع زندگی که برای ما ارزشمند و با معنی می‌باشد تعریف کرده و خود را در جایگاه اجتماعی که در آن هویت ما شکل می‌گیرد، قرار گیریم. ولی شاید عجولانه باشد که این تفسیر مفهوم انسان را که سنجی گرایانه می‌باشد، بدون توضیح کافی رها نماییم. تیلور برای توضیح نظریه خودتفسیری و خودبیبانی و با هدف پرهیز از انتصاب نسبی-گرایی، یادآوری می‌نماید که فهم خویش و خودبیبانی و به‌عبارت بهتر روایات تفسیری، در افق‌های معنایی شکل می‌گیرد که خود توسط زبان، فرهنگ و خوب‌های اجتماعی تعریف می‌شوند. بنابراین دریافت خویش بر مبنای ارزیابی‌های عمیقی که به زندگی ما معنا و جهت می‌دهد، از در تعامل با آن افق معانی درمی‌آید (تیلور، ۱۹۸۵). از این روی تفسیر و بیان خویش در پهنه قضاوت‌ها، زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و چارچوب‌های معانی قابل پذیرش اجتماع قابل ادراک است، و نه در فضای انتزاعی بریده شده از متن و شرایط واقعی زندگی. در واقع هرچند که ما طریقه‌ی اصیل و منحصربه‌فرد خویش را در فهم و کشف خود دنبال می‌نماییم، چنین خودتفسیری در درون روابط و تعهدات اجتماعی صورت می‌گیرد که دیگران نیز به همان نحو و بر اساس اصالت‌های خویش، هویت خود را بیان می‌نمایند. این افق معانی ما را به یکدیگر پیوند داده و مانع از فروافتادن در درون نسبی‌گرایی هنجاری می‌شود (صفحه ۴۰). یک چنین نگرش نوآوری از خودتفسیری و خودبیبانی را از یک سو باید در مرکز تعریف عاملیت انسانی قرار داد و از دیگر سو، باید آن را به ارزیابی‌های قوی نسبت به رفتارهای قابل قبول پیوند بخشید. این چنین تعادل ظریف میان خود-کشی و رفتار اجتماعی، به‌عبارت بهتر تفسیر خویش و ارزیابی قوی اصالت‌های فردی را محفوظ داشته، و در عین حال خودتفسیری را با ارزش‌های قابل قبول اجتماعی هماهنگ می‌سازد.

بنابراین نمی‌توان این دو حیظه را از یکدیگر مجزا ساخت. منظور این است که تجربه معانی زندگی از نگاه اصیل و منحصربه‌فرد خویش فقط در متن و بافت و تفسیر اجتماعی قابل درک و احترام می‌باشد. در حقیقت، بافت اجتماعی تفسیر خویش با مرزهای افق معانی در جامعه پیوند یافته و فرد را از تنگنای تفاسیر خودپرستانه نجات می‌دهد. دقیقاً در همین ارتباط است که "خوب‌های زندگی" در پناه "زندگی خوب" معنا پیدا می‌کنند. در این حالت، افراد هم‌رنگ جماعت نمی‌شوند، ولی در تضاد با منافع و خیرعمومی نیز قرار نمی‌گیرند. علاوه بر این، بدون این پیوند موزون، انسان حتی قادر به دریافت خویش‌تن خود هم نیست. اگر فرضاً ما تفسیر خویش را با نشان دادن به علاقه به فلسفه، موسیقی و یا نقاشی نشان می‌دهیم، در واقع فلسفه، نقاشی و موسیقی که در محیط اجتماعی ما عواملی حیاتی هستند به هویت ما شکل می‌بخشند. هر کدام از این‌ها ارزشی دارند که به ما احساس خویش‌تن بودن اصیل و رضایت‌بخش می‌دهند. این‌ها در چارچوب افق‌های معانی ما دارای ارزش می‌باشند. چنین ارزشمندی است که هویت فردی را تعیین کرده و شکل می‌بخشد. بنابراین می‌توانیم تظاهر کنیم که شعر دوست هستیم، یا هوادار موسیقی اصیل و یا کتاب‌های ادبی را در کتابخانه منزل خود به نمایش بگذاریم تا شاید بتوانیم خود را در پیوند با افق‌های معانی تعریف و

تفسیر نماییم. ولی تظاهر به ادب‌دوستی ترجمان تفسیر اصیل خویش نیست. همچنان که فضل‌فروشی هم نشانه فضائل اجتماعی نیست به این دلیل که پیوندی میان این‌گونه تفسیر خویش و افق‌های معانی اجتماعی برقرار نمی‌شود. ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که مثلاً دعای ربنای شادروان شجریان سرشار از معانی است برای این که این معانی را ما به آن می‌دهیم. واقعیت این است که سروش زیبای ریناست که به ما معنی، احساس هستن و هویت اصیل می‌دهد. نقطه مقابل این استدلال هم می‌تواند قابل تأمل باشد. عدم دریافت معانی و احساسات زیبای آن دعای زیبا نیز نمی‌تواند ما را در افق معانی اجتماعی تثبیت نماید چرا که ارزش‌های فرهنگی اجتماعی نمی‌تواند زیبای سحرکننده آن سروش آسمانی را کتمان نماید. بنابراین خودتفسیری با افق‌های اجتماعی، احساسات و قضاوت‌های دیگران دو پیوند نزدیک و غیرقابل انکار می‌باشد. بودن و تعلق اجتماعی در گرو یافتن معانی و چارچوب‌های ارزشی جامعه است. انکار این پیوستگی و تفاسیر خودمحورانه، بیش از توهم، خیال باطل و طرد اجتماعی نتیجه-ای در بر نمی‌تواند داشته باشد. به عبارت روشن‌تر هرچند که مبتنی بر آزادی‌های فردی، استعداد فکری و تفسیر خاص خویش می‌توانیم خویشتن خویش را به گونه‌ای متفاوت به معرض نمایش بگذاریم. حتی اگر چنین خود-نمایشی<sup>۳۱</sup> آمرانه، از بالا به پایین و یا همراه با فریب‌های ایدئولوژیک باشد، به سبب عدم وجود پیوند با افق معانی جامعه، خالی از ارزش، استبدادی، زودگذر و فانی است. هستن واقعی انسانی ما هنگامی قابل ظهور است که به‌طور حقیقی خود را در افق معنایی جامعه بیان نماییم چرا که هستن ما با بودن در جهان<sup>۳۲</sup> و الزامات آن دارای معنی و مفهوم است. برای توضیح بیشتر می‌توانیم استدلال کنیم که تظاهر به خوب و خوب بودن را در متن اجتماعی مورد قبول و تأیید قرار دهیم.

ویژگی خودتفسیری عاملیت انسانی الزامات قابل تفکری نیز برای جوامع غیرروشنگر دارد. اینطور نیست که تصور نماییم همه مردم باید برمبنای باورهای رایج و یا گفتمان‌های سلطه خود را تعریف نمایند. نظریه‌های سلطه‌خواه مرتبط با داعیه حقوق انتزاعی فردی و یا جزمیت‌های مسلکی که مردم را یکپارچه به تبعیت از یک گفتمان فرامی‌خواند، عملاً با همان ویژگی خودتفسیری انسان که از درون ارزیابی‌های عمیق بیرون می‌آید، به چالش کشیده می‌شود. به‌عنوان مثال هرچند که ممکن است دیدگاه‌های فرمند، با استعانت از باورهای ساده‌انگاره مردم و ایمان و اعتقادات آنان، در مقاطع تاریخی خاصی که جامعه سرشار از هیجان‌ات است، بتواند مردم را در جهت-های ویژه‌ای بسیج نماید. ولی واقعیت این است که به دلیل تناقضات ذاتی گفتمان کاریزما با ویژگی‌های خودتفسیری مردم و ارزیابی‌های عمیق آنان از خویش و افق معانی اجتماعی، بسیج‌های توده‌گرایانه به سرعت به بن‌بست‌های ماهوی می‌رسد که با فریب اشعار و یا ارباب نمی‌تواند ادامه حیات دهد. معمای بسیاری از مقاومت‌های مردمی از درون انقلابات توده‌ای را می‌توان با همان تفسیر ویژگی عاملیت انسانی توضیح داد. یک بار دیگر اصل عدم تناقض را یادآوری می‌نماییم که به‌موجب آن هیچ انقلابی نمی‌تواند حیات خود را تضمین نماید، بدون اینکه به عاملیت انسانی مردم احترام گذاشته و

31. Self-expression

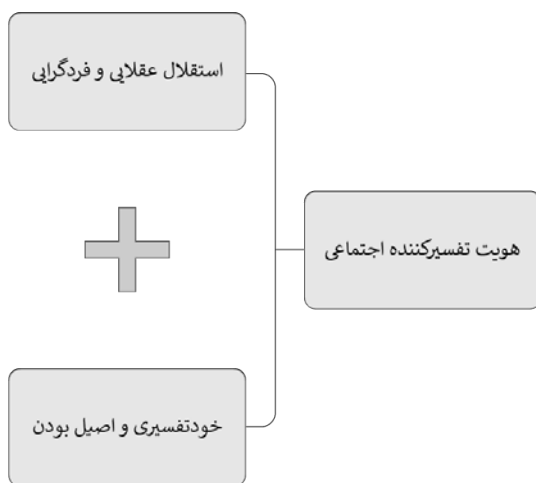
32. Being- in- the- world

مطالبات و نیازهای آن را در فرآیندهای تصمیم‌گیری دخیل نماید. از دیگر سو چهره نفاق نیز نمی‌تواند هویت تملق‌گویان را تثبیت نماید؛ چرا که مردم به‌عنوان موجوداتی با ظرفیت تفسیری، نمی‌توانند آنان را در مجموعه حیات اجتماعی در درون خود هضم نمایند. به همین دلیل، پارادوکس بی‌اعتمادی و بی‌اعتقادی شکل می‌گیرد. مردم بی‌اعتقاد به ارزش‌های تحمیلی و بازیگران حکومت‌گر بی‌اعتماد به مردم می‌شوند. زمانی می‌توان از این پارادوکس خارج شد که تفاسیر از خویش، در هر دو سوی تعاملات اجتماعی، خود را آماده پیوند بخشیدن به افق معانی و در نتیجه قضاوت دیگران نمایند. به سخن دیگر باید این سؤال مطرح شود که آیا گفتمان خویش در متون اجتماعی مورد شناسایی قرار می‌گیرد یا نه.

یک بار دیگر خاطر نشان می‌سازیم که خودبیانی که به‌واسطه کشف خویش حاصل می‌شود ضرورتاً دربرگیرنده نسبی‌گرایی هنجاری نیست. دلیل اصلی این مدعا اینست که اصالت‌های فردی در ساختاریختی به خویش در امور اجتماعی باید از یک سو در پیوند و هماهنگی با افق‌های معانی مشترک قرار گیرد، و از سوی دیگر باید مورد شناسایی عملی و نهادین قرار گیرد. به‌عبارت روشن‌تر استدلال وجودی و بیان آن و البته با تأکید کسانی است که مثل خود ما می‌خواهند هویت اصیل خود را کشف، بیان و مورد شناسایی قرار دهند. بنابراین نمی‌توان هیچ‌گونه خودتفسیری را مورد تأیید قرار داد مگر اینکه مورد شناسایی قرار گیرد. خود همین ارتباط متقابل میان خویش (دنیای درون) و دیگری (دنیای بیرون) مسیر تاریخ حیات انسانی را نیز تعیین نموده و می‌تواند نشان دهد که علل صعود و نزول حکومت‌ها چه بوده است. این تفسیر به خوبی شبیه به نظریه روح جهانی هگل است که به‌موجب آن هم‌پرسیگی بیان اضداد در نهایت به آزادی کامل ختم می‌شود.

با همین نگرش مضموم عاملیت خودتفسیرکننده با گشودن ابواب متقابل در یک چارچوب گفتگوکننده<sup>۳۳</sup>، نه تنها خود را در رابطه غیرقابل اجتناب با خیر عمومی تعریف کند، بلکه مسیر تاریخی تکامل تدریجی جامعه را به نسل‌های آتی نیز می‌آموزد. اهمیت این نگرش این است که پیامدهای رهایی‌بخشی برای جامعه دارد. البته ممکن است که این نتیجه‌گیری به شکل ملایم ماهیت مذهب اصالت فایده داشته باشد برای اینکه بر ثمربخشی ادغام خودکشفی و خودبیانی و افق معانی استوار می‌باشد. یعنی به نوعی بهره‌برداری اکثریت را مورد توجه قرار می‌دهد. در نتیجه منبع درونی موثق یگانگی را از دست داده و آن را به تعامل اجتماعی‌ای محدود می‌کند در واقع نوعی رهاشدگی قائم به ذات است (صفحه ۵۰۹). ولی این نظریه عاملیت انسانی ویژگی اخلاقی متفاوتی دارد که به‌موجب آن جستجو برای روابط اجتماعی اصیل در خارج از عاملیت فرد انجام می‌پذیرد ولی منبع آن در درون احساس خویشتن عامل انسانی قرار دارد (ص ۵۱۰).

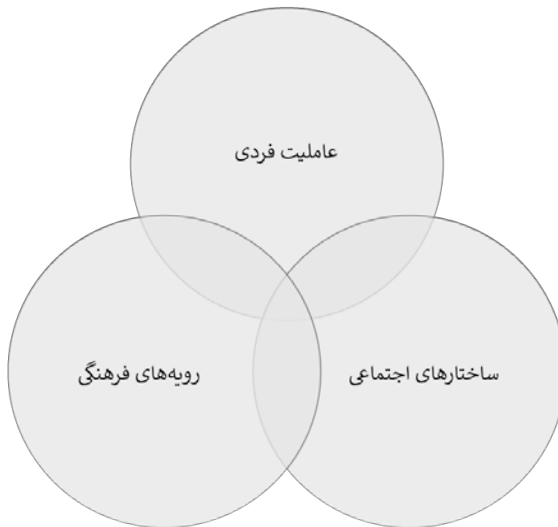
با ارجاع مکرر به مفهوم "افق‌های معنایی" این پرسش مطرح می‌شود که منظور از معانی چیست؟ دقت در نظریه عاملیت تفسیری نشان می‌دهد که معنی شامل "معنی زندگی" و ارتباط آن با دیگر افق‌های معنایی می‌باشد. مثالی ممکن است منظور را بیشتر به ذهن افاده نماید. برای درک و توضیح جامعه را باید به اجزای آن یعنی افراد و



بازیگران اجتماعی معرفی کرد. ولی آن بازیگران به تنهایی و مجرد از جامعه نمی‌توانند مفاهیمی روشن و مؤثر باشند. به نظر می‌رسد چالش روشن‌شناسی در این نظریه وجود دارد که سردرگمی‌هایی را ایجاد می‌کند. آیا، به‌عنوان مثال، درخت باید عامل فهم جنگل باشد و یا اینکه جنگل را در قالب جنگل بودن فهمید؟ عکس پرسش هم به‌طور منطقی چالش‌برانگیز است. آیا جنگل نشانگر وجود درخت است، یا اینکه درخت بدون بودن با دیگر درختان نیز معنی خود را افاده می‌کند؟ به لحاظ منطقی این دو به هم وابسته می‌باشند. به همین قیاس، جامعه متشکل از افراد است و افراد نیز جامعه را به‌وجود می‌آورند. با این وصف نکته انتقادی این است که نحوه شکل‌گیری جامعه و حقوق و وظایف آن سؤالات پیچیده‌تری را بر می‌انگیزد که قابل توضیح با رجوع به فرد به‌عنوان شکل‌دهنده جامعه نمی‌باشد. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، لیبرالیسم نوع اول فرد و حقوق او را مقدم بر جامعه می‌داند. ولی فلسفه هم‌پیوندی جامعه (به‌عبارتی کامیونیتی) و ارزش‌های مشترک آن را مقدم بر حقوق فردی دانسته و اصرار بر وظیفه مسئولیت اجتماعی به موازات حقوق فردی دارند. اهمیت این نگرش دومی این است که به‌موجب آن عاملیت انسانی با عبور از مرزهای فردگرایانه، با رویه‌های فرهنگی و ساختارهای اجتماعی پیوند می‌یابد.

یک چنین روشی از تنگناهای منحصراً فرد-محور و نیز تصلب ساختارگرایی فراتر رفته به گونه‌ای تعاملی افقی از معانی را می‌گشاید که همواره بر روی آینده و انتظارات و پرسش‌های آن باز می‌باشد. از این‌روی معنا و مفهوم تفسیری به خود می‌گیرد که در چارچوب تعاملی معانی، تجلی اجتماعی یافته، در حالی که هنوز قوام خویش را از اصالت‌های فردی اتخاذ می‌نماید. به‌عبارت بهتر معنی ماهیتی بین موضوعی دارد و مرزهای آن در امتداد معانی عمومی استمرار می‌یابد. به نظر تیلور این‌گونه معانی هستند که به نهادهای اجتماعی رویه‌ها و ساختارهای محتوی می‌دهند. بنابراین ناگزیر هستیم

این معانی عمومی را دریا بیم تا بتوانیم رویه‌های اجتماعی را درک کرده و توضیح دهیم (تیلور، ۱۹۸۵، صفحه ۵۹).



## ۶. هم‌پرسه بودن ابزار تحقق عاملیت انسانی

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود اینست که چگونه از طریق پیوند تفاسیر خویش با "افقهای معانی" همبستگی اجتماعی را تعریف نماییم؟ یا چگونه می‌توانیم از طریق یک دور تفسیری<sup>۳۴</sup> خویش فهمی<sup>۳۵</sup> را به تعامل اجتماعی تبدیل نمائیم؟ این درست که معانی میان موضوعی به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که بتوانند به زبانی مشترک به فهمی مشترک از فرم‌های اجتماعی دست یابند، ولی این پرسش هنوز کنجکاو را برمی‌انگیزد که چگونه به آن معانی مشترک دست یافت. اهمیت پرسش در اینست که معانی عمومی، به‌ویژه در جوامع چندفرهنگی- چندقومی توسط گروه‌های مختلف متفاوت ادراک می‌شود؟ این سؤال یکی از پیچیده‌ترین ابعاد روابط اجتماعی یعنی چگونه گردهم آمده زندگی کنیم را مورد چالش قرار می‌دهد. از ساده‌انگاری قراردادی لیبرالیسم که عبور کنیم، باید دید چگونه خودتفسیرکننده بوده، ولی در عین حال در یک نظم اجتماعی قرار گیریم بدون اینکه تفاوت‌های فرهنگی و هویتی خود را از دست بدهیم.

اهمیت پرسش‌ها به ویژه در این قرارداد که می‌خواهد طریق درهم‌آمیختن سیاست‌های مبتنی بر استدلال عقلایی فردی را که پیش‌شرط جهانشمول ظرفیت

<sup>34</sup> . The hermeneutical circle

<sup>35</sup> . Self-understanding



عقلایی و حق مطلق افراد است را با سیاست‌هایی که بر مبنای اصالت و ویژگی‌های فردی و نیز ضرورت مسئولیت و فضائل اجتماعی است، توضیح می‌دهد. اولین سیاست در گفتمان حقوق بشر جاری متجلی است. دومین سیاست بر حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی استوار می‌باشد. ولی چگونه می‌توان نوعی همبستگی میان این دو سیاست به وجود آورد؟ به عبارت بهتر اولین دیدگاه خواهان خط مشی‌های جهانشمول بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های قومی، فرهنگی، هویتی، جنسی، مذهبی و زبانی می‌باشد. دومین صدای بلند اصالت‌های هویتی، فریاد عدالت‌خواهی گروه‌های به حاشیه رانده‌شده، و مبشر اتحادی عمیق در جامعه بر ورای محدودیت‌های حقوق لیبرال قراردادی است.

آیا این دو نگرش در تضاد هستند؟ ما به کدامین سیاست باید علاقه نشان بدهیم؟ کدامیک از این دو باید گفتمان حاکم فضای عمومی جامعه باشد به گونه‌ای که بتواند عاملیت انسانی را در اشکال هویتی متفاوت ابراز دارد؟ آیا امکان جمع این دو نیز وجود دارد؟ در شرایط جهانی شدن که مرزهای جدایی روابط اجتماعی نیز مرزهای اندیشه در حال فرو ریختن است، آیا هنوز می‌توان خط جدایی‌پذیر میان فردگرایی و جامعه‌گرایی، حق و تکلیف و عاملیت عقلایی و اخلاقی ترسیم کرد؟ آیا امکان آن نیست که با درهم آمیختن عقل ابزاری و عقل قائم به ذات امکان به هم پیوستن لیبرالیسم رویه‌ای و لیبرالیسم ریشه‌دار را به یکدیگر نزدیک سازیم تا به موجب آن ضمن حفاظت و حراست از آزادی‌های فردی و حقوق بشر، صاحبان این حق را نیز به فضایل و مسئولیت‌های اجتماعی پایبند نماییم؟ آیا راهی برای عبور از انتزاعی بودن یونیورسالیسم و نسبی‌گرایی تفاوت‌های فرهنگی وجود دارد؟

در پاسخ باید گفت که هم‌پرسی می‌تواند افق‌های معنایی را به هم نزدیک کرده و یک افق معنایی مشترک به وجود آورد که در پناه آن انسجام ریشه‌داری صورت می‌گیرد که در عین حال تفاوت‌های فرهنگی و هویتی را نیز تصدیق می‌نماید. موضوع یک مقداری شبیه به اجماع هم‌پوش در نظریه جان راولز است. ولی تفسیر اجماع با ارزیابی‌های قوی عاملان انسانی که در پی تفسیر خود هستند، ریشه‌های عمیقی در هویت‌های فرهنگی می‌دواند. در نتیجه در حالی که "اجماع هم‌پوش" خواهان عبور از تفاوت‌هاست، هم‌پرسی تفاوت‌ها را در مرکز تعامل قرار داده و آن را برای دستیابی به "هم‌جوشی" حیاتی می‌داند.

فحوای اصلی هم‌پرسی این است که هم‌جوشی انسان مجرد را به عامل اجتماعی تسهیل می‌نماید. همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، هم‌پرسی هنگامی مفهوم می‌یابد که عامل انسانی با رضایت‌خاطر خویش استدلال عقلایی و اصالت هویتی خود را در شبکه‌ای اجتماعی از در تبادل با دیگران قرار می‌دهد. در نتیجه نوعی هویت شکل می‌گیرد که ضمن ابراز "اخلاق اصالت" با نرم‌های اجتماعی درآمیخته و نوعی "اخلاق هم‌پرسه"<sup>۳۶</sup> یا گفتمانی را به وجود می‌آورد. از این‌روی فردیت مجرد و انتزاعی تبدیل می‌شود به عاملیتی اجتماعی که امکان شکوفایی انسانی دارد. عاملی که "کلیم‌وار" خود را تعریف کرده و خویش‌تن دیگران نیز امکان تجلی و تحقق می‌دهد. از این‌روی هم‌پرسی

<sup>36</sup> Dialogical ethics

با گفتگوهای معمولی فرق دارد. در قالب چانه‌زنی‌ها و محاورات رسانه‌ای نیز در نمی‌آید. هم‌پرسیگی به معنی درگیری تمام‌عیار، فعال و موثر فردگرایی مجرد در فردیت اجتماعی است. به همین دلیل هم‌پرسیگی ابزار محقق جامعه مشترک با حفظ احترام به تفاوت‌های فرهنگی است؛ جامعه‌ای که در آن عدالت به منزله شناسایی برابری تفاوت‌هاست. در نتیجه هم‌پرسیگی و شناسایی تفاوت‌ها با یکدیگر درآمیخته و نوع سیاست‌هایی را نوید می‌دهد که خواهان احترام به حقوق و تحقق نیازهای همه آنانی است که بنابر تفاوت‌های هویتی خود به حاشیه رانده شده و یا سرکوب شده‌اند. هم‌پرسیگی ابزار فهم متقابل برای انکار سیاست‌های استبدادی است که صدای مخالفان را با ابزارهای ایدئولوژیک خفه می‌سازد. با همین توان هم‌جوش هم‌سانی و تفاوت هم‌پرسیگی افاق‌های معانی متفاوتی را شکل می‌بخشد که در آن دیدگاه‌ها و منافع افراد و جامعه در یکدیگر آمیخته و همبستگی و اتحادی ریشه‌دار به‌وجود می‌آورد.

اساس فلسفه‌ی هم‌پرسیگی به‌عنوان ابزار تحقق عاملیت اجتماعی انسان در اندیشه‌ی "هگلی-هردری"<sup>۳۷</sup> قرار دارد که اساساً انسان را موجودی هم‌پرسه<sup>۳۸</sup> می‌داند. با این وصف یکی از روشن‌ترین تفاسیر مفهوم انسان هم‌پرسه را می‌توان در کارهای "هربرت مید"<sup>۳۹</sup> جستجو کرد. به نظر مید هم‌پرسیگی فرایند دگرگونی از انتزاع به سوی هم‌جوشی است. یعنی فرایندی که طی آن "خویش‌شن ذهنی"<sup>۴۰</sup> می‌تواند هویت خود را در بازیگری اجتماعی یا "خویش عینی"<sup>۴۱</sup> دریابد. بنابراین خویش‌شن ذهنی قائم به ذات، علی‌رغم اصالت فردی، ناگزیر است که از در تعامل با آنهایی شود که به همین ترتیب می‌خواهند از خویش‌شن ذهنی خود به بازیگران اجتماعی تبدیل شوند تا به‌واسطه آن فردگرایی انتزاعی آن در شکوفایی فردیت به اوج برسد. از این‌روی خویش‌شن از تکیه بر خود خارج شده و با خویش‌شن‌های دیگر به اتحاد و هم‌جوشی می‌رسد تا بتواند اصالت‌های خویش را در عرصه اجتماعی بیان نماید. از این‌روی هم‌پرسیگی خویش‌شن را می‌توان در قالب تنوع پویایی یافت که به‌موجب آن خویش‌شن نوعی در چشم‌اندازی عینی و اجتماعی تبلور می‌یابد (مید، ۱۹۶۴، صفحه ۱۴۳). می‌توان چنین گفت‌مان پیچیده‌ای را این‌گونه توضیح داد که از طریق هم‌پرسه بودن ما خودمان را در شبکه تعاملات اجتماعی به گونه‌های مختلفی قرار می‌دهیم و در این تعامل آن‌چه برای ما ارزش حیاتی دارد را با دیگر هم‌پرسه‌ها در میان گذاشته می‌کوشیم به نوعی اجماع و هم‌جوشیدگی دست یابیم.

اهمیت هم‌پرسیگی به گونه‌ای است که بدون عبور از خویش‌شن ذهنی و رسیدن به عاملیت اجتماعی، اساساً خویش‌شن بودن غیرقابل تصور و ادراک است (صفحه ۱۴۳). به همین دلیل تبلور می‌گوید انسان‌ها ماهیتاً و ذاتاً موجوداتی هم‌پرسه هستند (تیلور، ۱۹۹۱). هربرت مید تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید "هرگاه خویش عینی سخن گوید،

<sup>37</sup> Hegelian-Herderian perspective

<sup>38</sup> Dialogical self

<sup>39</sup> George Herbert Mead

<sup>40</sup> Subjective me

<sup>41</sup> Objective "I"

خویشتن ذهنی آن را می‌شنود. و اگر به خود تلنگری بزخم، خویشتن به صدا در می‌آید" (مید، صفحه ۱۳).

از این‌روی هم‌پرسه بودن علاوه بر امکان هم‌جوشی خویشتن ذهنی و خویش عینی، هویت و توسعه انسانی را نیز پیوند داده و شکوفایی را در پی می‌آورد.

بنابراین هم‌پرسی ابزار شناسایی است به گونه‌ای که اجازه می‌دهد خویشتن ما با دربرگیری همه آن‌هایی که خویشتن خویش را بر مبنای اصالت خود تصور می‌نمایند، درآمیزد. لذا اگر هم‌پرسه بودن هویتی دچار آسیب شود، و یا از همه بدتر آنگونه که لیبرال فرایندی توضیح می‌دهد انکار شود، توسعه انسانی و شکوفایی استعدادها و قابلیت‌ها رو به زوال می‌گذارد. انکار هم‌پرسه‌بودن و اصرار بر گفتمان یک‌سویه حق انتزاعی، جامعه را به سوی تک‌صدایی و استبداد پنهان می‌کشاند. لذا مقاومت در برابر استبداد با پیچیدگی‌هایی مواجه می‌شود چرا که برخلاف استبداد سیاسی، نمی‌دانیم منبع واقعی تک‌صدایی در گفتمان اجتماعی چیست و در کجا قرار دارد. در عین حال، بزرگ‌ترین مشکل این که با تسلیم با رضایت خاطر به استبداد پنهان، اساساً فهم مقاومت برای رهایی‌بخشی غیرقابل ادراک و تصور می‌شود. از این‌روی می‌توان استدلال کرد که تک‌صدایی، و بی‌میلی برای شناسایی دیگران به معنی انکار هستی و هویت آنان مهم‌ترین عامل سدکننده‌ی اجرای عدالت اجتماعی است.

## نتیجه گیری

هرچند حقوق بشر گفتمانی امیدبخش برای رهایی مظلومان از سلطه استبدادی حکام سیاسی و طبقات اجتماعی، به حساب می آمد، و از آغاز ظهور مدرن خود بعد از جنگ جهانی دوم نوید برقراری روابط اجتماعی عادلانه و برابری میان حکومت شونده و حکومت کننده را می داد، ولی در عمل و در طول جنگ سرد و ایام بعد از آن به سرعت به ابزاری برای توجیه سیاست های ملی و یا بین المللی تبدیل شد. با این وصف، حقوق بشر هنوز تنها راه چاره برای استمداد طلبی مردم سرکوب شده از یک سو، از دیگر سو تنها طریقی است که مصلحان و انسان دوستان می توانند وظایف انسانی خویش را در دفاع از مظلومان به عهده گرفته و ادا نمایند. بنابراین گفتمان حقوق بشر دو لایه و یا دو سویه متناقض دارد. استفاده ابزاری از حقوق بشر توسط قدرتمندان از یک سو برای تامین منافع خود، و از طرف دیگر استفاده صحیح از گفتمان حقوق بشر برای رهایی بخشی ستم دیدگان و قربانیان نظام های استبدادی. گروه اول بنا بر دلایلی نظیر حفظ وجه انسان دوستی، یا شهرت و ناموری خود، و یا ضرورت اعتمادسازی برای پیشبرد اهداف سیاست خارجی، زمینه های ظهور قواعد و نظام های حقوق بشری را فراهم ساخته و سعی در نهادینه ساختن آن دارند. گروه دوم با سامان بخشی خویش، و به-عنوان جنبش مقاومت و رهایی بخش از لایه های زیرین جامعه، به همان قواعد حقوقی و رژیم ها توسل یافته و با می کوشند از طریق همکاری نهادهای جامعه مدنی (داخلی و بین المللی) می کوشند دولت های ناقض حقوق بشر را به تمکین و اطاعت از قواعد حقوق بشری وادار نمایند. بنابراین از آغاز شکل گیری مدون و حقوقی خویش از ۱۹۸۴، حقوق بشر با این دو حالت دوسویه، استفاده ابزاری، و مقاومت مردم مواجهه بوده است.

از نظر مقبولیت و اشتها جهانی، حقوق بشر را باید گفتمانی معاصر دانست که ریشه های ظهور خود را در امتداد عصر مدرن تا قرن شانزدهم امتداد می دهد. در حقیقت، حقوق بشر به معنی امروزی آن، یعنی استیفا و حفاظت از حقوق بنیادین مردم در مقابل دولت، زاینده فلسفه سیاسی لیبرال است که تمایل دارد به موازات حق حاکمیت دولت، حاکمیت فردی را قوام بخشیده، مورد شناسایی قرار داده، و رابطه ای متعادل میان این دو نوع حق حاکمیت برقرار کند. در این دیدگاه مشروعیت حاکمیت و دولت به احترام به حقوق شهروندان خویش وابسته و مشروط می باشد. در این حالت حقوق فرد، یا حق و حاکمیت فرد، که مشروط به رهایی او از همه قیود استبدادی ذهنی و یا عینی می باشد، معیار مشروعیت دولت تلقی می شود. در حقیقت رهایی فردی از اجبار و اکراه و مشارکت در تعیین و شکل گیری دولت، یا نظام سیاسی دلخواه، اساس و بنیاد فلسفه سیاسی لیبرال است.

از آنجا که رهایی مبتنی بر شناسایی حقوق برابر همه انسانها در برابر ساختار طبقاتی سلسله مراتبی از یک سو، و استقلال فکر و اندیشه در مقابل باورهای تخریبی از دیگر سو، معنا و مفهوم به خود می گیرد، ضرورتا ریشه های حقوق بشر کنونی را باید به ظهور انسان مدرن در حوالی قرن ۱۶ منوط ساخت. به سخن دیگر حقوق بشر گفتمانی مدرن

است که از ظهور انسان مستقل و اراده آزاد او برای تصمیم‌گیری در خصوص فلسفه حیات و راه‌های تحقق آن ناشی می‌شود.

یک چنین ترسیمی از چهره حقوق بشر، این ضرورت را اقتضا می‌کند که آن را فقط در چارچوب فرهنگ مدرن و ظهور فلسفه لیبرال قرار داده و در ردیف سازوکارهای رابطه میان دولت و مردم تعریف نماییم. چنین رابطه‌ای که مشروعیت خود را از رعایت حقوق بنیادین انسان‌ها می‌گیرد مانع از این می‌شود تا حقوق بشر را به دوران قبل از مدرن بازگردانیم. البته منابعی نظیر منشور حقوق بشر کوروش کبیر، و یا منشور مگناکارتا را ممکن است بعنوان منابع الهامی برای ضرورت رهایی‌بخشی و شناسایی حقوق مردم تلقی نماییم. اما گفتمان حقوق بشر به گونه‌ای که امروزه به عنوان آیینی رهایی‌بخش مورد توجه جهانیان گرفته است را باید با ظهور حقوق و امتیازات شهروندی در عصر مدرن مترادف دانست. برای روشن شدن موضوع ذکر یک نکته که قبلاً نیز وصف آن رفت ضروری می‌باشد. در فرهنگ فارسی آزادی یا اختیار معادل دو واژه "فریدوم" و "لیبرتی" می‌باشند. اولی که بهتر است آنرا معادل آزادی بدانیم، ظرفیتی است که در درون همه انسان‌ها بطور بالقوه وجود دارد. تک‌تک انسان‌ها به دلیل انسان بودن خود دارای ظرفیتی عقلانی برای فهمیدن<sup>۱</sup> و استدلال کردن<sup>۲</sup> می‌باشند. به همین دلیل می‌توان ظرفیت عقلانی برای فهمیدن را معادل آزادی دانسته و آن را حتی به طبیعت و یا فطرت انسانی ارجاع دهیم. همه انسان‌ها به لحاظ ذاتی (فطری) آزادند، چراکه دارای این توان می‌باشند که آزادانه فکر کنند، بیندیشند، و راه خود را دنبال نمایند. ولی نکته این است که در مقام عمل اجتماعی، در طول تاریخ، و بویژه در عصر پیش مدرن امکان تحقق این آزادی در حیات اجتماعی و سیاسی وجود نداشت. مردم هم در برابر نظام‌های مستبدانه سلسله مراتبی تسلیم بودند، و هم در درون باورهای خویش در اطاعت محض از آموزه‌های مذهبی باقی می‌ماندند. اتحاد نامبارک دست پنهان مذهب کلیسایی با دست پیدا و عریان نظام‌های اجتماعی-سیاسی استبدادی مانع از این می‌شد که برخورداری مردم از آزادی‌های بالقوه خویش جامه عمل بخود ببوشد. از اوایل عصر مدرن این شرایط فراهم شد که تحقق آزادی به برخورداری از حقوق و امتیازات شهروندی و یا "لیبرتی"ها منوط باشد. برای استقرار این‌گونه حقوق و امتیازات بعنوان اسباب تحقق و برخورداری عینی و عملی از آزادی، مردم باید به مبارزه با آن اتحاد نامبارک مذاهب نهادین شده و نظام‌های استبدادی برخیزند. اولی امکان استقلال فکری و دومی امکان استقلال اجتماعی-سیاسی را در اختیار افراد قرار می‌دهد. بنابراین برخورداری از آزادی به استقرار حقوق و امتیازات شهروندی منوط می‌باشد. به سخن دیگر، حق برخورداری از آزادی‌های بنیادین ضرورتاً به برقراری امتیازات شهروندی منوط و وابسته می‌باشد.

بنا بر دلایل مذکور باید به تفاوت میان دو مفهوم آزادی‌های بالقوه در درون هر انسان و در هرکجای جهان که قرار دارد، و آزادی‌های مدنی و سیاسی به‌عنوان ابزار

<sup>1</sup> capacity to understand

<sup>2</sup> capacity to reason

تحقق و برخورداری از آزادی های بالقوه در متن شرایط اجتماعی دقت نمود. اولی همزاد انسان است، ماهیتی جهان‌شمول دارد، و متعلق به آحاد مردم در سراسر گیتی است. دومی زاییده عصر مدرن است و دقیقا با شکل‌گیری ویژگی‌های این عصر است که حقوق بشر بعنوان حق ذاتی انسان مورد شناسایی رسمی قرار می‌گیرد. تمایز میان این دو، هرچند که به یکدیگر وابسته بوده و غیرقابل تفکیک می‌باشند، از نکات حساس و قابل توجهی است که باید مورد دقت علاقه‌مندان به گفتمان حقوق بشر قرار گیرد تا بتوانند با روشنی و به دور از گرفتار شدن به مباحث انتزاعی مرتبط با آزادی، وظیفه رهایی‌بخش خود و دیگران را دنبال نمایند.

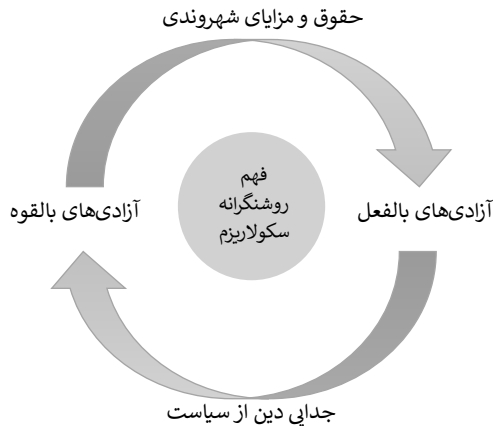
باید در نظر داشت که استقرار مزایای شهروندی بعنوان ابزار تحقق و برخورداری از آزادی های بالقوه، این ضرورت را اقتضا می‌کند تا با انکار هژمونی اندیشه‌های برخاسته از مذاهب نهادین باورهای مردم، راه برای فهم روشنگرانه<sup>۳</sup> مردم هموار شود. به لحاظ تاریخی و با آغاز عصر مدرن این ضرورت توسط متفکرانی مانند جان لاک به بحث گذاشته شد که مذهب باید از سیاست و مداخله در امور مردم کنار گذاشته شود. در این نوع از اندیشه ها که به سکولاریزم هم اشتباه دارند، عالم لاهوت<sup>۴</sup> عرصه-ای مقدس و متعالی است و هرگاه به عالم ناسوت<sup>۵</sup> کشیده شود، ما حاصل آن چیزی بجز آلودگی دولتمردان و تباهی سیستم سیاسی و اجتماعی نخواهد بود. از این‌روی ظهور انسان مدرن در عرصه تلاش برای رهایی بخشی از قیود مذهبی و اجتماعی-سیاسی با تقاضا و تلاش برای زدودن امر جامعه و سیاست از مذهب همگام و هم پیوند بوده است. در حقیقت فهم روشنگرانه از درون، و جدایی امر جامعه و سیاست از مذهب در بیرون، ضرورت استقرار امتیازات شهروندی برای برخورداری از آزادی‌های اساسی ذاتی خود را فراهم آورد. ولی سکولاریسم ضرورتا به معنی انکار مذهب نیست، بلکه طریقی است برای قوام عالم الهی و جلوگیری از تباه شدن آن توسط امتیازگیران فاسد مذهبی. این در حالی است که جدایی سیاست از دین می‌تواند قداست این عالم الهی را بخوبی مورد حراست قرار داده و حتی باورهای مذهبی با به طریقی عقلایی در اختیار و انتخاب انسان قرار دهد. از این‌روی عصر مدرن به دورانی اطلاق می‌شود که فهم‌ها روشنگر شده، سیاست از مذهب جدا شده، و انسان مستقل و عقلایی بعنوان محور تعاملات اجتماعی مورد شناسایی قرار گرفته است. این تحولات عمیق در اندیشه و ساختارهای اجتماعی و سیاسی دقیقا شالوده فلسفه لیبرال را شکل می‌بخشد. بنابراین فلسفه لیبرال خود دارای درجه بالایی از قداست انسانی است که می‌خواهد در کنار رهایی بخشی انسان‌ها از جریانات سرکوب عقیدتی و نهادهای اجتماعی-سیاسی ملازم با آن، عالم الهی و باور به آنرا نیز در مقامی رفیع نگه داشته و مانع از سقوط آن به تزویر و ریا برای امتیازگیری شود. دقیقا به این دلیل است که می‌توانیم دریابیم چرا در پاره‌ای

<sup>3</sup> Intellectualization of understanding

<sup>4</sup> Celestial

<sup>5</sup> Terrestrial

از جوامع هرچند که با تمسک به باورهای مذهبی آزادی انسان‌ها تقدیس می‌شود، درعمل آن آزادی‌ها به بی‌رحمانه‌ترین شکل سرکوب می‌شود.



از آنجایی که این‌گونه تغییر و تحولات در اروپای مدرن اتفاق افتاد، و در مرکز این‌گونه تحولات فکری و سیاسی-اجتماعی نیز رهایی بخشی فرد قرار داشت، حقوق بشر اصالتاً گفتمانی اروپا-محور بود که توانست بویژه در دوران فرا-استعماری نویدی باشد برای رهایی دیگر ملل دربند ظلم و استبداد. این گفتمان به نسل اول حقوق بشر موسوم است و بر رهایی و آزادی‌های مدنی-سیاسی فردگرایانه استوار است. به همین دلیل عصاره آن در اعلامیه حقوق بشر تجلی یافته و مدلی شده است برای استیفا و پیشبرد حقوق و آزادی‌های اساسی دیگر مردمان غیراروپایی-غربی. به همین دلیل هم است که غرب مدافع عمده و سرسخت این‌گونه حقوق می‌باشد و همواره آن را بعنوان پایه و اساس سیستم‌های سیاسی-اقتصادی لیبرال و از همه مهم‌تر دموکراسی لیبرال قرار داده است. مشخصه‌های ذاتی این نسل از حقوق بشر شامل عام و جهانشمول بودن، مدافع سرسخت آزادی بیان و سخن و عقیده و وجدان، و از همه مهم‌تر مقاومت در مقابل استبداد سیاسی، منافع اقتصادی گروه‌های فشار و مزیت‌یافته، و تصلب فرهنگی است. افزون براین، نسل اول حقوق بشر منبع اصلی الهامی برای اقتصاد سیاسی بازار بوده و سهم مهمی در شکل‌گیری سیستم سرمایه‌داری داشته است.

با همه این اوصاف، نسل اول حقوق بشر هرگز نتوانست مدافع حقوق محرومان و به حاشیه رانده‌شدگان به معنی مورد انتظار باشد کما اینکه در سیر تکامل خویش از قرن شانزدهم به بعد چشم بر روی تضادهای طبقاتی فرو بسته است. بنابراین از اوایل قرن نوزدهم در متن و مرکز همان اروپای رها شده از شرایط قرون وسطایی، نابرابری غیرمشهود به سرعت جای نابرابری عربان پیشین را گرفت. این نابرابری سه عصبان عمده اجتماعی و سیاسی را با خود به همراه آورد. اول ظهور ادبیات انتقادی نسبت به

اصلی سرمایه‌داری انحصاری برای دفاع از حقوق کارگران تبدیل شد. سوم، شکل‌گیری اشتقاق در درون خود جریان لیبرالیسم است که راه را برای ظهور لیبرالیسم اجتماعی هموار نمود. این سه تحول عمده موجبات انتقادات جدی در مقابل گفتمان نسل اول حقوق بشر در سال‌های بعد فراهم آورد. ولی از همه مهمتر عملکرد اروپای مدافع حقوق بشر است که از همان سال‌های آغازین شکل‌گیری خود همواره چهره‌ای تاریک، دفع‌کننده، ستمگر و بی‌رحم نیز از خود نشان داد. در شرایطی که نور آزادی بر زوایای زندگی طبقات برتر اروپایی می‌تابید، مردمان سرزمین‌های مستعمره آمریکای لاتین، و سپس آسیا و آفریقا، بهای سنگین توسعه‌یافتگی و رفاه جوامع اروپایی را پرداخت کردند. در واقع گفتمان نسل اول حقوق بشر در دوران خود با تناقض‌های ذاتی همراه بود به‌گونه‌ای که نتوانست در عمل دفاع از حقوق انسان‌ها را بدون تبعیض و به‌نهی برابر، در دستور کار قرار دهد. یک چنین دوگانگی، که قبلاً شرح آن رفت، چالش‌های عمده‌ای را در مقابل داعیه جهان‌شمولی خود ایجاد کرد.

به‌هر تقدیر، و علی‌رغم همه این تحولات و فرازونشیب‌ها، عصر پس از جنگ جهانی دوم و سقوط فاشیسم که با خود نظم بین‌المللی نوین را بر مبنای اندیشه‌های لیبرال شکل بخشید، زمینه تحقق یک آرزوی تاریخی را هموار کرد. اتخاذ و انتشار اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ توسط سازمان ملل متحد این نوید را بشارت داد که همه ملل جهان صرف‌نظر از تعلق خاطر به نظام‌های لیبرال و یا کمونیستی و همچنین کشورهایی که امروزه می‌توانیم آن‌ها را در گروه کشورهای در حال توسعه نامگذاری نماییم، با اتفاق کامل تصدیق کردند که حفاظت از آزادی‌های اساسی و حقوق بشر صرف‌نظر از رنگ، نژاد، مذهب، ملیت و دیگر شاخصه‌ها، اشتیاق و خواست جامعه جهانی نوین است. این آرزو می‌تواند به استقرار نظم بین‌المللی صلح آمیز و عادلانه گونه در سراسر جهان کمیکی شایان داشته باشد. به همین دلیل منشور ملل متحد در آغازین‌ترین جملات مقدمه اعتقاد به حقوق بنیادین بشر، ارزش و شان همه انسان‌ها، و حق برابر زنان و مردان همه ملت‌های دنیا را مورد بازتأیید قرار داده و اذعان می‌دارد که این ایمان لازمه عدالت، پیشرفت اجتماعی، و استانداردهای بهتر زندگی برای همه مردم جهان است. با این وصف از آنجایی که ملل متحد بر بنای شناسایی سرسختانه برابری حق حاکمیت دولت‌ها شکل گرفته است، عملاً نتوانست در پیشبرد حق حاکمیت افراد گام‌هایی اساسی به‌جلو بردارد. در حقیقت تناقض آشکار از همان آغاز میان حق حاکمیت فرد و حق حاکمیت دولت‌ها شکل گرفت که به سختی می‌تواند به اقداماتی موثر برای استیفا و حفاظت از حقوق ذاتی و آزادی‌های اساسی مردم منجر گردد. در حقیقت، منشور ملل متحد قراردادی حقوقی با ضمانت اجرایی سخت و اکید بر مبنای حق حاکمیت دولت‌ها است، درحالی که اعلامیه جهانی حقوق بشر فقط بیان یک آرزو و یک اعلامیه فاقد ضمانت اجرایی باقی مانده است.

ظهور جنگ سرد آرزوی حفاظت از حقوق بشر را به محاق تنش‌ها و رقابت‌های ایدئولوژیک کشاند. بنابراین دیپلماسی ملل متحد عملاً نتوانست بجز صدور تفاهم‌نامه‌هایی علیه کشتار جمعی گام دیگری در جهت تحقق آن آرزوی دیرین رهایی بخشی بردارد. در هنگامه اوج جنگ سرد و در شرایطی که کشورهای تازه‌استقلال‌یافته آفریقایی، آسیایی، و آمریکای لاتینی توانستند خود را پیرامون تحقق واقعی حقوق ملت‌های



خودیش، حق تعیین سرنوشت، در مجمع عمومی ملل متحد هماهنگ نمایند، گام دیگری به پیش برداشته شد. میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی سال ۱۹۹۶ مرزهای تعریف حقوق بشر را از محدوده لیبرال آزادی‌های فردی مدنی-سیاسی فراتر برده، و بر ضرورت شناسایی و پیشبرد حق تعیین سرنوشت ملت‌ها مهر تایید نهاد. از اوایل دهه ۷۰ حقوق بشر تحولات پیچیده‌تری را دنبال کرد، به گونه‌ای که امروزه بیش از ۳۰۰ مقوله حقوق بشری در قالب پنج نسل در تکامل گفتمان قابل بحث می‌باشد.

وقتی که به این گستره متنوع و درعین‌حال پیچیده شکل‌گیری حقوق بشر از آغاز آن، یعنی ریشه‌های لیبرال تا امروز نگام می‌کنیم، درمی‌یابیم که ساده‌انگارانه است که گفتمان حقوق بشر را فقط به دایره محدود حقوق مدنی-سیاسی افراد محدود نماییم. علاوه بر این، ظهور مکاتب و نظریه‌های مختلف که اغلب در لوای گفتمان ضد هژمونیک حرکت می‌کنند، از یک سو چالش‌هایی را علیه یک‌سونگری نسل اول حقوق بشر بوجود آورده‌اند، و از دیگر سو افق‌های نوینی از مفهوم حق را بشارت می‌دهند. پی‌تردید شرایط جهانی‌شدن، فروریختن اهمیت هنجاری مرزهای فیزیکی، و اضمحلال مرزهای اندیشه، و همچنین افزایش آگاهی‌های جهانی، ضرورت نگاهی فرا-رشته‌ای نسبت به حقوق بشر را ایجاب می‌نماید.

در این پهنه تحولات پیچیده است که محصور کردن گفتمان حقوق بشر در نسل اول و یا درک و اهمیت آن در قالب‌های ساده‌انگارانه و یا ادراک اهمیت آن فقط در شکل رژیم‌ها و نهادهای حقوقی، راه را برای روشننگری ملت‌ها مسدود می‌کند. بنابراین این ضرورت اقتضا می‌شود که گفتمان حقوق بشر را در پرتو اصول اخلاق جهانی مورد تعمق و تأمل قرار داده و سعی نماییم دامنه گسترده آنرا به فرهنگ‌ها، هویت‌ها، باورها و افق‌های معانی نوین بکشانیم. این نگرش نسبت به حقوق بشرناگزیر باید فراتر از جریان اصلی که موردحمایت کشورهای غربی می‌باشد، بوده و اندیشه‌ها و باورهای نوین و زمینه‌های تحقق آنان را موردتحقیق قرار دهد.

- Aristotle. (2020). *The Art of Rhetoric*. Harvard University Press.
- Beckwith, F.J. and Koukl G. (1998). *Relativism: Feet Firmly Planted in Mid-Air*. Grand Rapids, MI, USA: Baker Books.
- Blanchard, C. M. (2010). *Saudi Arabia: Background and U. S. Relations*. CRS Report for Congress.
- Donnelly, J. (1989). *Human Rights in Theory and Practice*. Ithaka, USA: Cornell University Press.
- Escobar, A. (2005). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey, USA, Princeton University Press.
- Forsythe, D. (2006). *Human Rights in International Relations*. Cambridge, NY.: Cambridge University Press.
- Gasset, J. O. and Rugg, E. (1961) *Meditations on Quixote*. Graham, T. John (1994). *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega Y Gasset*. Missouri, Columbia: University of Missouri Press.
- Giner A. F. (2005). *Challenging US Human Rights Violations since 9/11*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2005.
- Ishay R. Micheline (2002). *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley, California: University of California Press.
- Mead, G. H. (1964). "The Social Self," in Reck J. R. ed. *George Herbert Mead: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mill, J. S. (1869). *On Liberty* .
- Renteln, A. (1990). *International Human Rights: Universalism versus Relativism*. New York, Sage Publications .
- Ruggie G. J. (2005). "American exceptionalism, exceptionalism, and global governance" in Ignatieff M. *American Exceptionalism and Human Rights*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sandel, J. Michael (1998) *Democracy's Discontent*, Cambridge: Harvard University Press.

- Sandel, J. M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self, *Political Theory*, Vol. 12, No. 1.
- Shaffer, B. (2006). *The Limits of Culture: Islam and Foreign Policy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Skinner, Q. (1988). *Meaning and Context*. Quentin Skinner and his Critics, ed. James Tully. Cambridge UK: Polity Press.
- Sweeney, J. (2013). *The European Court of Human Rights in the Post-Cold War Era: Universality in the Post-Cold War Era*. London, New York, Routledge .
- Taylor, C. (1971). 'Interpretation and the Sciences of Man', in *Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1973). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1977). 'Self-Interpreting Animals', in: *Philosophical Papers*, Vol.1: Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985). "Self-Interpreting Animals" in *Taylor C. Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985). "Cognitive Psychology," in *Philosophical Papers*, Volume I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985). "Interpretation and the Sciences of Man," in *Philosophy and Human Science II* (Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). "The Dialogical Self," in David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman ed. *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, and Culture*. Ithaca: Cornell University Press .
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self: Making of Modern Indentity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1995). 'To Follow a Rule', in: *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press .
- Taylor, C. (1995). "The Politics of Recognition." In *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner, S. P. & Visjord, M. W. (2007). *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam, The Netherlands, Elsevier



# An Introduction to Freedom and Human Rights in International Political Theory

**Author:** Mahmoud Masaeli

**Book Series:** Human Rights: Hopes, Reflections, and Challenges

**First Published** 2021

Print ISBN: 978-1-291-99915-0

Iran Academia University Press © 2022

All rights are reserved under the terms of the contract between the publisher and the author.



Book series

Human Rights:  
Hopes, Reflections and Challenges

An Introduction to  
Freedom and Human Rights in  
International Political Theory

Mahmoud Masaeli



IRAN ACADEMIA  
University Press



9 781291 999150