



مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امید ها، تاملات، چالش ها

نظریه های بنیاد شکن حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی



مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امیدها، تاملات، چالش‌ها

نظریه‌های بنیاد شکن حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی



نام کتاب:

نظریه‌های بنیاد شکن حقوق بشر
(مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امیدها، تاملات، چالش‌ها)

نام نویسنده:


دکتر محمود مسائلی

ناشر:

اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای
اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)
Alternative Perspectives and Global Concerns

شابک:

Ebook: 978-1-7388283-2-6



حقوق بشر یعنی یافتن حقیقت حیات و
زیبایی‌های آن؛ و در نهایت عشق ورزی به
اصل انسانیت

تقدیم به پدر و مادرم که روح بلندشان هنوز
الهام بخش مفهوم، معنی، و شیوه حیات
شرافتمندانه است

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی:

این مجموعه کتاب‌های (درسی) با اهداف
انسان‌دوستانه و غیرانتفاعی تهیه شده‌اند.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این
نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی
خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به
کودکان نیازمند یاری رسانند.

استفاده از آنها نیز با ذکر منبع آزاد است.



فهرست مطالب

پیش‌گفتار.....	۹
حقوق بشر در اندیشه‌های سوسیالیسم آرمانی.....	۱۴
چکیده.....	۱۵
مقدمه.....	۱۷
پیش‌زمینه‌های تاریخی.....	۱۹
نابرابری و ضرورت اصلاحات ساختاری.....	۲۴
پیشگامان سوسیالیسم آرمان‌گرا.....	۳۴
نابرابری و آرمان‌گرایی.....	۴۳
حقوق بشر در نظریه اجتماعی و سیاسی مارکسیسم.....	۵۷
چکیده.....	۵۸
مقدمه.....	۶۱
نقشه راه و مشکلات پیش رو.....	۶۵
نظریه‌های بنیادشکن.....	۷۶
حقوق بشر در فلسفه مارکسیسم.....	۸۱
نتیجه‌گیری.....	۹۵
حقوق بشر و پیچیدگی‌های روابط قدرت.....	۹۷
چکیده.....	۹۸
مقدمه.....	۱۰۰
طرح موضوع.....	۱۰۲
پیش‌زمینه‌های تاریخی.....	۱۲۲

۱۲۳.....	پسااثبات گرایی
۱۳۴.....	ناکامی دیدگاه‌های منجی گرایانه
۱۴۳.....	ناتوانی در ریشه کنی فقر و کاهش نابرابری
۱۴۸.....	اهداف نهفته در شکل‌گیری برنامه‌های توسعه بین الملل
۱۵۱.....	پسا-ساختارگرایی
۱۷۴.....	نتیجه‌گیری

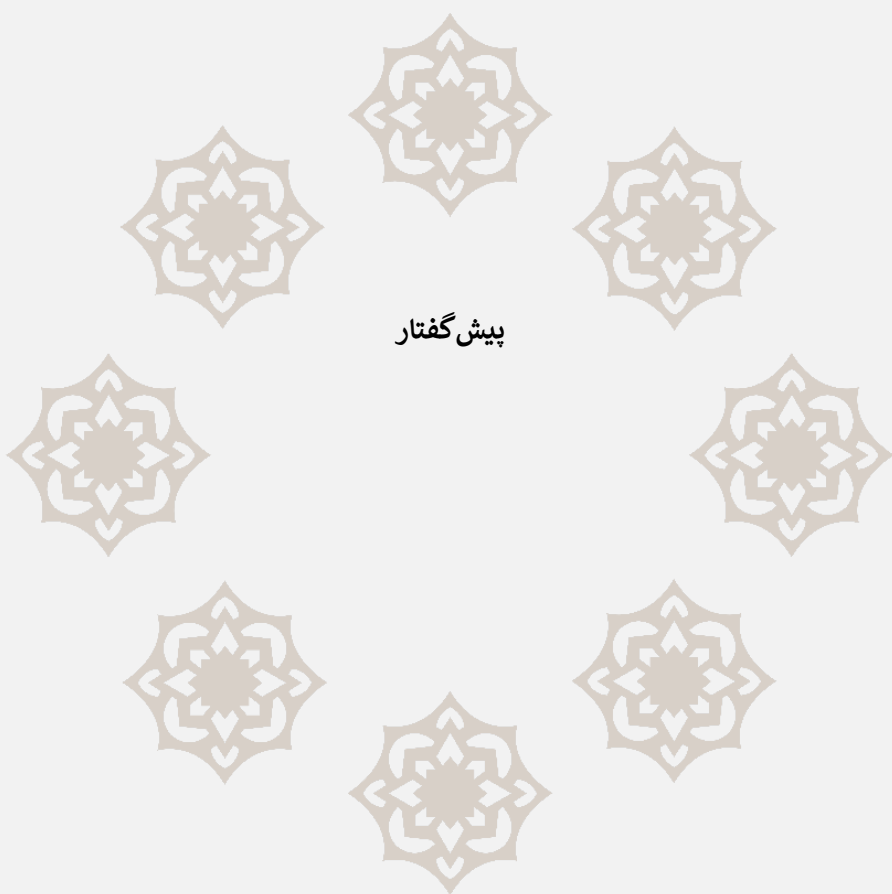
حقوق بشر و چالش نظریه‌های پسا-استعماری ۱۷۶.....

۱۷۷.....	چکیده
۱۷۹.....	مقدمه
۱۸۳.....	دوره اول: عصر توسعه جهان ۱۷۷۶-۱۴۹۲
۱۸۴-148.....	دوره دوم: سلطه انگلیس ۱۸۷۰-۱۷۷۶
۱۸۶.....	دوره سوم: ظهور امپریالیزم برتر ۱۹۱۴-۱۸۷۰
۱۸۶.....	مراحل توسعه امپریالیزم
۱۸۷.....	میراث استعمار نظریه‌های پسا-استعماری
۱۹۵.....	مرور اجمالی بر ابعاد اندیشه‌های پسا-استعماری
۲۰۴.....	پیشگامان اندیشه‌های پسا-استعماری
۲۱۱.....	ادوارد سعید و شرق‌شناسی
۲۱۷.....	میوتا ماکائو و نقد استعاره نجات بخش
۲۲۲.....	خلاصه و جمع‌بندی

نظریه ارزش‌های آسیایی و حقوق بشر ۲۲۵.....

۲۲۷.....	چکیده
۲۲۹.....	مقدمه
۲۳۰.....	پیش زمینه‌های تاریخی
۲۴۹.....	اهم مباحث
۲۶۷.....	نتیجه‌گیری
۲۷۲.....	منابع

پیش گفتار



پیش‌گفتار

در حالی که جلد اول و دوم این مجموعه کتاب‌ها، که زیر عنوان اندیشه‌های حقوق بشری انتشار یافتند، به بررسی و تحلیل مفاهیم اساسی مانند حق، آزادی، و خیر عمومی از نقطه نظر جریان اصلی و غالب گفتمان حقوق بشر پرداختند، اهمیت نظریه‌های انتقادی گفتمان حقوق بشر به دلیل پرهیز از پیچیده‌تر شدن مباحث به کناری گذاشته شدند تا فضای لازم برای طرح آنها فراهم شود. این جلد از مجموعه یاد شده سعی می‌کند آن نقیصه را جبران ساخته و گفتمان حقوق بشر را از زاویه دید نظریه‌های بنیادشکن¹ مورد تحلیل قرار دهد. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که ناگزیر گسستی در انسجام منطقی مباحث مطرح شده در جلد اول و دوم کتاب‌ها و موضوعات مورد بررسی در جلد حاضر بوجود آمده است. منظور از گسست این است که برای روشن‌گر ساختن مفاهیم بنیادین آزادی و حق ناگزیر می‌بایست از محدودیت‌های مبانی فلسفی فردگرایانه و یا لیبرال حقوق بشر فراتر رفته و نقش نظریه‌های بنیادشکن شامل سوسیالیسم، فلسفه مارکسیستی، و سپس نظریه‌های پسا-ساختارگرایی را در نه تنها در نقد جریان اصلی حقوق بشر، بلکه در تحولات گفتمان حقوق بشر و ظهور نسل‌های جدیدتر آن گفتمان توضیح می‌دادم. برای این منظور ناچار هستم پیش فرض‌های متفاوتی را مورد توجه قرار دهم که با مبانی گفتمان رایج حقوق بشر عمیقاً متفاوت و حتی متناقض به نظر می‌رسند. به همین دلیل گسستی که به آن اشاره شد در طرح موضوعات و تحلیل‌ها پدیدار می‌شود. البته این گسست مفهومی نیست بلکه باید آنرا مکملی بر تحولات و تکامل گفتمان حقوق بشر دانست.

موضوع مهم دیگری هم باید مورد توجه قرار گیرد تا پیام‌های گفتمان حقوق بشر بهتر و روشن‌تر آشکار گردند. بطور عام علاقه‌مندان به حقوق بشر به دلیل پیام‌های رهایی‌بخشی آن گفتمان، یعنی رسیدن به آزادی و حق، اساساً توجه خود را به رها بودن مردم از هر قید و بندی در مقابل انتخاب آزاد خود معطوف می‌دارند. به این دلیل، گفتمان نسل اول حقوق بشر به خاطر همان ویژگی رهایی‌بخشی که دارد بهتر و روشن‌تر چهره خود را نمایان ساخته و با اقبال عمومی همراه می‌شود.² در عین حال تجربیات تاریخی عصر مدرن نیز نشان داده است که برخورداری از آزادی‌های اساسی و موهبت حقوق ذاتی مردم، همواره نقش اصلی و غیرقابل تردیدی در پایان بخشیدن به رنج‌ها و آلام انسانی داشته‌اند. پیامد و نتایج مستقیم این توفیق تاریخی را می‌توان در ایجاد برابری، استقرار عدالت، مشارکت سیاسی، و رفاه و بهزیستی بیشتر در مقایسه با نابرابری‌های تحمیلی، ظلم و بی‌عدالتی، فقر و تنگدستی انسان‌های محروم و ستم‌دیده به روشنی ملاحظه کرد.

¹ Radical approaches.

² نگاه کنید به جلد اول این مجموعه با عنوان بنیادهای آزادی و حق در نظریه سیاسی بین‌المللی از این نویسنده (منتشر شده توسط انتشارات ایران آکادمی).

در پرتو این ملاحظات، تغییر نگرش از موضوعات بنیادین حقوق بشر که در حوزه نسل اول قرار دارند، به سوی نظریه‌های بنیادشکنی که مفروضات همان گفتمان نسل اول را به چالش می‌کشند، و به ظاهر شبیه به گرایشی به سوی جمع نقیضین می‌باشند، سر درگمی‌هایی را برای خوانندگان ایجاد می‌کند. با اینحال، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از یک سو بر ضرورت احترام، اجرا، و پیشبرد نسل حقوق و آزادی‌های اساسی تاکید کرد، و درعین حال، و همزمان، اساس و شالوده همان گفتمان حقوق و آزادی‌های اساسی موضوع نسل اول را به چالش کشید. گسستی که به آن اشاره شد، در اینجا بهتر چهره خود را نشان می‌دهد. اما همانگونه که توضیح داده شد، این گسستی ظاهری است زیرا، درحقیقت، تضادی میان این نظریه‌های به ظاهر متناقض وجود ندارد. آنچه محل بحث در نظریه‌های به ظاهر متناقض می‌باشد این است که پیام‌های رهایی‌بخش حقوق بشر را باید فراتر از ابعاد انتزاعی گفتمان و در متن شرایط اجتماعی و سیاسی توضیح داد.

موضوعات دمکراسی و حکومت مطلوب نیز به دلیل تاکید بر استقلال در تصمیم‌گیری‌ها، مشارکت، و حق تعیین سرنوشت، موضوعات مربوط به مفاهیم حق و آزادی‌های فردگرایانه را برجسته‌تر و جذاب‌تر ساخته است به گونه‌ای که گفتمان حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را باید به درستی آیین جدیدی برای جهانیان دانست. همراه با این ویژگی‌های گفتمان حقوق بشر، مردمی که همواره از اشکال مختلف سلطه بر حیات و ممات خود، باور و ایمان راستین خویش، و گفتمان حقیقی زندگی در رنج و عذاب بوده‌اند، به درستی دریافته‌اند که حقوق بشر آیینی نویدبخش برای رهایی از اسارت فکر و اندیشه، عمل و گفتار، تصمیم‌گیری و اقدام، و درنهایت آزاد شدن از رنج‌ها و بلایای انسانی است. حقوق بشر با تاکید قاطع بر "آزاد بودن همه مردم" از رنج‌ها و موانعی که بر سر راه برخورداری از مواهب طبیعی و زیبایی‌ها حیات انسانی گرفته‌اند، گفتمانی را معرفی می‌نماید که می‌بایست در سرلوحه همه امور اجتماعی و سیاسی و سیاست‌گذاری‌ها قرار می‌گیرد. حقوق بشر این استعداد را دارد تا انسان‌ها را از رنج بیسوادی، خرافه‌گرایی، سنت‌های جاهلی، بیماری‌ها، و همه دیگر اشکال ضد انسانی ساختارهای اجتماعی رها ساخته و آرامش، صلح‌دوستی، و عدالت پروری را جایگزین آنها سازد. با تکیه بر آزادی اندیشه، فکر، وجدان، و مذهب و به نمایش گذاشتن و توسعه و ترویج آنها از طریق مطبوعات و رسانه‌های گروهی آزاد، حقوق بشر به درستی شفافیت و پاکی، درستکاری و صداقت، مسئولیت‌پذیری و فرهنگ پاسخگویی، و نیز همپرسی و تعامل را جایگزین سانسور، اختناق، تصلب فکری، و سرکوب اندیشه‌ها قرار می‌دهد. افزون براین، در پرتو پیام‌های رهایی‌بخشی حقوق بشر، اصل مقدس انسانیت به عنوان کمال مطلوب قاعده رفتاری باید مورد احترام همه مردم قرار گیرد. در نتیجه، شعارهای دروغینی که با داعیه تقدس در همه تاریخ همواره حرمت و کرامت انسانی را به پای خداوندگاران سلطه بر جان و مال مردم قربانی کرده‌اند، با اقبال جهانیان به گفتمان حقوق بشر، فرو می‌ریزند. سفله پروری، فرومایگی، تملق‌گویی و چاپلوسی، هزار چهره بودن، و مزدوری نیز با استقرار آزادی و حقوق بشر جای خود را به نوع دوستی، اعتماد به خویش، عزت نفس، و انسان‌دوستی می‌دهند. خشم و غضب، توخس و دریدگی، نفاق و جنگ افروزی جای خود را به مهربانی و بردباری،

زندگی مسالمت‌آمیز و صلح دوستی، و تعامل و گفتگو می‌دهند. حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی شکل‌گیری جوامع آزاد را به عنوان آرمانی‌ترین نوع جماعت انسانی نوید می‌دهند.

همچنین در حیطه بین‌المللی اگر به سادگی کشورها را از زاویه دید نوع نظام‌های سیاسی حاکم بر آنها به سه گروه آزاد و لیبرال دموکراسی، سوسیالیست، و خودکامه بویژه از نوع پیش‌مدرن الگوهای حکومتی تقسیم کنیم، بازهم دلایل محکمی برای اقبال نسبت به حقوق‌بشر خود را نشان می‌دهند. کشورهایی که با نظام‌های سیاسی خودکامه حکمرانی می‌شوند، یعنی تقریباً همه کشورهای در حال توسعه، همگی از بی‌اعتنایی حاکمان آن به حقوق‌بشر ذاتی شهروندان خود خبر می‌دهند. کشورهای خاورمیانه از نمونه‌های روشن و غیرقابل تردیدی هستند که در آنها نظام‌های سیاسی هنوز برمدار حکمرانی پیش‌مدرن رهبران مذهبی، پادشاهی موروثی، و یا به ظاهر جمهوری مادام‌العمر قرار دارند. در این جوامع اساساً به دلیل فرهنگ سیاسی حاکم بر شرایط زندگی و شئون مردم، و نیز نفوذ گروه‌های سنتی بر هرمن‌های قدرت، راه روشنگری برای فهم و تلاش برای برخورداری از موهبت آزادی‌های اساسی و حقوق‌بشر همچنان مسدود است. بنابراین، مردم این کشورها که هنوز عنوان تابع و یا مطیع به آنها داده می‌شود تا اینکه شهروندانی صاحب حق و تکلیف به حساب آیند، رهایی از شرایط غیرانسانی خود را در همان آرمان رهایی‌بخشی حقوق‌بشر جستجو می‌کنند. کشورهای سوسیالیستی هم بر اساس تجربه تاریخی شاید خشن‌ترین نوع نظام سیاسی را با عنوان فریبنده دموکراسی‌های خلقی به معرض نمایش گذاشته‌اند. حکایت بلوک شرق به رهبری اتحاد جماهیر شوروی سابق، و یا رژیم‌های کمونیستی کنونی مانند چین، نشان داده‌اند که هرگز نمی‌توانند الگوی قابل قبولی برای رهایی‌بخشی ستم‌دیدگان از ظلم و سرکوب و نابرابری ارائه دهند. علاوه بر این، هرچند که مبانی مسلکی این رژیم‌ها ریشه‌های فلسفی و روشنفکری خود را به اندیشه‌های مدرن باز می‌گردانند، و هرچند که با شعار دفاع از طبقه کارگر و یا کشاورز و در ضدیت با سرمایه‌داری انحصاری حضور و مشروعیت خود را توجیه می‌کنند، هیچکدام نتوانسته‌اند، و یا نخواسته‌اند، حقیقت حق و آزادی را برای جامعه خود فراهم آورده و آنها را ترویج نمایند. افزون بر این، از نقطه نظر پیشرفت‌های اقتصادی و توسعه‌یافتگی نیز این گونه نظام‌ها حتی نتوانسته‌اند فاصله خود را با پیشرفت‌های جوامع آزاد و دموکراتیک به حداقل برسانند. بنابراین شکست تاریخی سوسیالیسم تمامیت‌خواه راه بر روی هرگونه امید به رویای رهایی از انحصار، آزادی از طبقه مسلط سرمایه‌داری، و برقراری برابری به ناامیدی کشانده است. بنابراین، از میان سه گزینه متعارف موجود، تنها نظام‌های لیبرال دموکراسی مدافع حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی بطور نسبی به عنوان بدیلی برای رهایی‌بخشی از یک سو، و توان پایان بخشیدن به رنج‌های تاریخی بشری از دیگر سو، به حساب آیند.

به هرحال علی‌رغم همه این نویدها و پیام‌های رهایی‌بخش، این گفتمان از نارسایی‌های فراوانی در رنج است. انحصارگری سیاسی، عدم مسئولیت‌پذیری صاحبان سرمایه، سیاست‌های نفوذی در کشورهای در حال توسعه، نگاه سوداگرایانه به مفاهیم حق و آزادی در نظام سرمایه‌داری افسارگسیخته، تضادهای ذاتی در خودگفتمان حق، که در جلد اول توضیح داده شدند، حداقل بخشی از نقدها و نگرانی‌هایی است که متوجه بنیادهای لیبرال گفتمان حقوق‌بشر شده است. این کتاب می‌کوشد نگاهی ساده به این گونه نقدها داشته باشد. برای سهولت در توضیح و تحلیل

نارسایی‌های گفتمان جریان اصلی حقوق بشر، تمرکز اصلی بر روی نظریه‌های سوسیالیستی، مارکسیسم فلسفی، و تعدادی از نحله‌های پسا-ساختارگرایی خواهد بود.



حقوق بشر در اندیشه‌های سوسیالیسم آرمانی



چکیده

قرن نوزدهم شاهد ظهور اندیشه‌ها و نهضت‌های اجتماعی بود که بنیادهای اصلی مفاهیم و فرضیه‌های فلسفه لیبرال آزادی خواهی آن عصر را به چالش کشیدند. در واقع قرن نوزدهم با پیش زمینه‌هایی که توسط انقلاب صنعتی فراهم شده بود چهره کشورهایی را به نمایش می‌گذاشت که در آنها شاخص اصلی حیات اجتماعی در وجود نابرابری‌های عمیق و گسترده در میان طبقات بالادست اجتماعی و فرودستان در همه ابعاد ترسیم می‌شد. از جمله مهمترین موضوعات اقتصادی و اجتماعی قرن نوزدهم نابرابری‌هایی بود که منبع اصلی فقر گسترده و تحقیر طبقه کارگر شده بود. این شرایط نابرابر، جوامع صنعتی اروپای قرن نوزدهم به ویژه انگلستان را با شکاف‌های طبقاتی، اعتراضات و رویکردهای نوین برای حل مشکلات بنیادین جامعه روبرو ساخته بود. از اینرو، به تدریج چشم اندازه‌های نوینی به نفع طبقات به حاشیه رانده شده شکل گرفت که به موجب آن نهضت‌های اجتماعی گسترده‌ای را با یکدیگر متحد ساخته، و در نتیجه خطری جدی برای نظام سرمایه‌داری صنعتی و طبقات اجتماعی منتفع از آن به وجود آورد. پیشتر در شرایط توسعه و تحولات مدرن، بخش عمده‌ای از فلاسفه اروپایی از پیش صدای رهایی مردم و اهمیت آزادی خواهی را رسا ساخته بودند. جان لاک در قرن هفدهم، امانوئل کانت در قرن هیجدهم، و استوارت میل در قرن نوزدهم در ردیف بزرگترین مدافعان آزادی و برابری بودند. اما مقتضیات جامعه سرمایه‌داری این ضرورت را فراهم می‌ساخت تا در عمل صدای آزادی خواهی و حق طلبی طبقات ضعیف جامعه در هیاهوی پر سر و صدای پیشرفت اقتصادی و صنعتی گرایی خاموش شود. این ساختارها مانع از این بود که اصلاحات اساسی برای دفاع از حقوق کارگران و فرودستان جامعه شکل گیرد.

در این شرایط بود که گروهی از متفکران سوسیالیست با الهام از اندیشه‌های سوسیالیستی پراکنده پیشین سعی کردند اصلاحات عمده‌ای را در متن جامعه صنعتی آن زمان به وجود آورند. روش و منش اینان با نظریه‌های مارکسیستی کاملاً متفاوت بود. این پیشگامان سوسیالیست در پی ویران سازی جوامع خود نبودند، بلکه سعی می‌کردند با توسعه آرمان‌های اخلاقی و اجتماعی، گشایشی در شرایط زندگی سخت و تأثیرآور ستم‌دیدگان و فقرا به وجود آورند. لذا نظریه‌های بدیل و اقدامات بنیاد شکن آنان به سوسیالیسم آرمان‌گرا مشهور بود. شایان ذکر است که هرچند هیچکدام از چهره‌های اصلی این نوع سوسیالیسم آرمانی به طور مستقیم به موضوع آزادی‌های اساسی و ضرورت استقرار برابری‌های عینی در جامعه نپرداخته بودند، اما از درون چشم اندازه‌های نوین و اقدامات اجتماعی که به وجود آوردند، می‌توان تفاسیری از مفاهیم حقوق بشری را استخراج نمود که با توجه به معیارهای امروزی گفتمان بسیار انقلابی و بنیاد شکن بودند. این فصل به بررسی آثار فکری اندیشمندان بنیاد شکن، نهضت‌های اجتماعی آمیخته با این نظریه‌ها، و در نهایت به دستاوردهای می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: نابرابری، فقر، جامعه صنعتی، شکاف طبقاتی، اصلاحات، جامعه آرمانی، اخلاق

مقدمه

اروپا قرن نوزدهم به ویژه انگلستان شاهد ناآرامی‌ها و ظهور جنبش‌های اجتماعی بود که اعتراضاتی جدی علیه سیستم سرمایه‌داری انحصارگر آن زمان که فاقد هرگونه توجهی به حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین مردم، به ویژه طبقه کارگر بود، را برانگیخته بود. در این شرایط است که شکاف عمده‌ای در درون فلسفه سیاسی و اخلاقی لیبرال اتفاق افتاد که در نتیجه آن این فلسفه اجتماعی و سیاسی را به دو گروه نولیبرالیسم و لیبرال‌های اجتماعی تقسیم کرد. افزون بر این، جوامع اروپایی قرن نوزدهم شاهد ظهور جریان‌های فلسفی و اجتماعی دیگری نیز بود که به شیوه‌های مختلف می‌کوشیدند گشایش‌های جدی و موثری را در جهت استیفای حقوق و آزادی‌های اساسی و استقرار آنها در متن عینی شرایط اجتماعی مردم به وجود آورند. به عنوان مثال نهضت کارگری انگلستان معروف به منشور گرایان، به دنبال شکست قانون اصلاحی مالکیت از سال ۱۸۳۲، مبارزات مدنی مستمری را برای انجام اصلاحات اساسی در ساختار قانونگذاری شروع کردند.¹ در سال ۱۸۳۸ منشوری برای انجمن کارگران لندن تنظیم شد که خواهان اقداماتی و تغییراتی بود تا بتواند طبقه کارگری و محروم را در دستیابی به حقوق بنیادین خود یاری رساند. منشور گرایان شش درخواست عمده را در مرکز مبارزات خود قرار دادند که شامل این موارد بود: حق رای برای همه مردم، برگزاری انتخابات سالانه پارلمانی بجای روش هر پنج سال یکبار، رای گیری مخفیانه، و ایجاد حوزه‌های انتخاباتی برابر در همه اقصی نقاط کشور از جمله مهمترین درخواست‌های این نهضت بود. اصلاحاتی در سال‌های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ صورت گرفت. تا سال ۱۹۱۸ عمده درخواست‌های این نهضت با موفقیت همراه شد ولی نهضت به تدریج رو به خاموشی گرایید. انجام بخشی از اصلاحات درخواستی و سپس بروز اولین جنگ جهانی در اوایل قرن بیستم، به تدریج فضای فعالیت‌های این نهضت را خاموش کرد. تنها آثار باقیمانده از این نهضت عدالتخواهی کارگری در لوایح اصلاحات سال‌های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ متبلور شده است. مارکس در نوشتاری به عنوان نقد برنامه گاتا،² نهضت اصلاح‌طلبی منشورگرایان را به منزله انحرافی در جهت استیفای حقوق کارگران می‌دانست. به نظر او در سیستم سرمایه‌داری به دلیل ماهیت سودجویانه‌ای که دارد، اصلاحات برای احیای حقوق طبقات کارگری و سیاست‌های فراگیر دموکرات غیر قابل درک و عمل می‌باشد.

قرن نوزدهم، به ویژه در مهد صنعتی گرایی آن عصر، یعنی انگلستان، شاهد جریان اصلاح‌طلبی دیگری نیز بود که می‌کوشید تغییراتی در سیستم اجتماعی و اقتصادی آن کشور برای ایجاد بهبودی و رفاه طبقه کارگری به وجود آورد. توماس هیل گرین³ که نام او با لیبرالیسم اجتماعی

¹ The Chartist movement was the first mass movement driven by the working classes. It grew following the failure of the 1832 Reform Act to extend the vote beyond those owning property.

² *The Critique of the Gotha Programme* (1875).

برای توضیح بیشتر به فصل دوم از همین کتاب مراجعه نمایید.

³ Thomas Hill Green (1836 - 1882).

همراه است، این موضوع را به صدر مباحث روشنفکری و نیز اجتماعی آن زمان کشاند. به نظر او سرمایه‌داری مبتنی بر بازار آزاد مرای افسارگسیخته بود که شهروندان را به سوی فقر، ناآگاهی نسبت به علل نابرابری‌ها، و ناامیدی سوق می‌داد. گرین معتقد بود که دولت وظیفه دارد ضمن حفاظت از آزادی‌های بنیادین برای تامین خیرعمومی¹، شرایط زندگی مردم را نیز بهبود بخشد تا آن آثار ویرانگر سرمایه‌داری انحصاری به پایین‌ترین درجه ممکن کاهش یابد. به نظر او فلسفه اجتماعی لیبرال به مراتب گسترده‌تر مفهوم لیبرال آزادی‌های سلبی، یعنی "رها بودن از"² موانعی بود که می‌توانست حقوق و آزادی‌های مردم را در مقابل نظام‌های خودکامه و سرکوبگر حفاظت نماید. لیبرالیسم واقعی آن منش و روش اجتماعی و سیاسی است که برای مردم فرصت‌های مناسب را فراهم می‌آورد تا افزون بر برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق ذاتی خود، بتوانند ظرفیت‌های اخلاقی و انسانی خود را نیز تکامل بخشند. بنابراین، مفاهیم متعالی آزادبودن و حق داشتن را باید در متن زندگی اجتماعی تفسیر، جستجو کرد به گونه‌ای که همه مردم بتوانند علاوه بر برخورداری از حقوق بنیادین خویش، با آگاهی کامل فلسفه حیات خود را بر مبنای همکاری میان خویش برای حفاظت منافع عمومی تعریف نمایند. براین اساس، هر نوع مفهوم فردگرایی و حقوق مترتب بر آن باید مبتنی بر شرایط عینی و واقعی جامعه و نیازهای مردم بوده و سیمایی از حیات انسانی را ترسیم کند که بتواند پیام اصلی رها بودن از درد ورنج‌های انسان‌ها را بازتاب دهد. این به هم پیوستگی مفهوم حق با واقعیات اجتماعی را نه در حیطه مباحث انتزاعی حقوق طبیعی، و نه در بحث انتزاعی حرمت انسانی، یا دیگر موضوعات نظری، بلکه باید در مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش و پیشبرد خیرعمومی توضیح داد. هر گاه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی با این گونه پیوندهای اجتماعی پیوند یابند، این توان را خواهند داشت تا در توسعه و تکامل انسانی جامعه و توانمند ساختن مردم برای مشارکت در خیرعمومی نقش اساسی داشته باشند. این پیوستگی میان مفهوم حق و خیرعمومی، نیازی غیر قابل انکار در تعریف هر نوع مفهومی از عدالت اجتماعی است. بنابراین، برای فراهم آوردن پاسخی قاطع به نابرابری‌ها نمی‌توان به مفهوم نظری لیبرال برابری فرصت‌ها تکیه کرد. بلکه باید توجهات را به برابری فرصت‌های دموکراتیک در متن اصلی شرایط اجتماعی که مردم در آن به سر می‌برند، معطوف نمود. این نوع برابری با مفهوم سوسیالیستی آن که بر مبنای برابری نتایج و شرایط زندگی قرار می‌گیرد، متفاوت می‌باشد زیرا برابری دموکراتیک نه تنها آزادی‌های بنیادی را تامین می‌نماید، بلکه این آزادی‌ها را از افراط گرایی لیبرالیسم بازار آزاد رها ساخته و اعتبار آن را به خیرعمومی جامعه وابسته می‌سازد.

افزون بر ظهور سوسیالیسم آرمانی و تفسیر اجتماعی آن، مارکسیسم نیز نهضت اجتماعی و فلسفه سیاسی دیگری بود که در قرن نوزدهم صدای خود را علیه ظلم و نابرابری بلند کرد. آنگونه که در فصل بعدی ملاحظه می‌شود، مارکسیسم پیام‌های رهایی‌بخش متفاوتی را به جامعه منعکس نمود که از نهضت عدالت طلبی و اصلاح طلبی منشور گرایان و نیز نظریه لیبرالیسم اجتماعی توماس گرین کاملاً متفاوت بود. در همین شرایط زندگی سراسر مشقت قرن نوزدهم بود

¹ Common good.

² Freedom from.

که سوسیالیسم آرمان‌گرا برای دست یابی به اصلاحاتی کاملاً متفاوت پا به عرصه ظهور گذاشت، اما به سرعت به خاموشی گرایید. صرف‌نظر از عمر کوتاه این الگوی آرمانی سوسیالیسم، می‌توان با بررسی اهداف و نقطه نظرات آن به مفاهیم متفاوتی از آزادی و حقوق بشر دست یافت که قابلیت تامل و ملاحظات اخلاقی قابل توجهی برای دنیای امروزی نیز دارد. این فصل بعد از مروری کوتاه بر پیشینه تاریخی سوسیالیسم آرمان‌گرا، و با تکیه بر تفاسیری متفاوت از مفاهیم حق، آزادی، و برابری، به معرفی اندیشه‌ها و اقدامات چند بازیگر مشهور این نهضت اجتماعی، می‌پردازد.

پیش زمینه‌های تاریخی

برای توضیح فلسفه اجتماعی و عدالت‌طلبی سوسیالیسم آرمان‌گرا باید ریشه‌های آن را در اندیشه‌های مسیحایی و به ویژه با مراجعه به کتاب مقدس جستجو کرد. پیشگامان سوسیالیسم آرمان‌گرای قرن نوزدهم نیز متأثر از همین آرای مسیحایی و نظام اخلاقی عدالت‌جویانه برخاسته از آن، بودند. شاید ساده‌ترین تفسیر مسیحی سوسیالیست را بتوان در انجیل لوقا پیدا کرد که در آن عیسی مسیح خود را رهایی‌بخش فقرا، زندانیان، و شفا دهنده نابینایان معرفی می‌کند. "او مرا فرستاده است تا آزادی زندانیان را اعلام کنم، و بهبودی بینایی برای نابینایان، و آزادی برای مظلومان را فراهم آورم". (انجیل لوقا، آیه ۱۸) نکته مهمی که در این بیانات مشاهده می‌شود، ماموریتی برای رهایی‌بخشی مظلومان (فقرا) و زندانیان به همراه رهایی از عذاب نابینایی است. این نوع تفاسیر، محرومیت و تنگدستی را از فهم عادی مفهوم فقر اقتصادی فراتر برده و موضوع فقر را شامل شرایط روحی و عاطفی فقرا که مانع از ارتباط آنان با خداوند می‌شود، نیز می‌دانند؛ یعنی مواعی که ادراک صحیح و توانایی برای دیدن و مشاهده کردن نابرابری‌های اجتماعی می‌شود. این بشارت اجتماعی رهایی‌بخش که در تفسیرهای سوسیالیستی آرمان‌گرایانه مورد توجه قرار می‌گیرد، در تمثیل سامری نیکوکار چهره روشنتری از آرمان‌های سوسیالیستی را ترسیم می‌کند. انجیل لوقا این تمثیل اخلاقی مروت و نیکوکاری را در قالب داستانی توضیح می‌دهد که یادآوری آن اهمیت این نگرش را بیشتر برجسته می‌سازد. مسافری در راه خویش توسط دزدان مورد حمله و ضرب و شتم قرار گرفته و نیمه جان در کنار جاده رها می‌شود. در ابتدا یک کاهن و سپس لیوای^۱ از آنجا عبور کردند؛ اما هیچکدام به یاری آن مسافر مجروح نشتافتند. در نهایت، مردی سامری که از آنجا عبور می‌کرد، به آن مسافر درمانده یاری رساند. نکته مهم در این حکایت این است که سامری‌ها و یهودیان دشمن یکدیگر بودند و همدیگر را نفرین کرده و تحقیر می‌کردند. اما علی‌رغم همه این پیشینه‌های نفرت داشتن و دشمنی نسبت به یکدیگر، سامری به مسافر نیمه جان یاری رسانده و او را از خطر مرگی رهایی بخشید.

مورد دیگری از متون یهودایی - مسیحایی نیز می‌تواند در طرح این بحث مفید باشد. در گفتگویی حضرت عیسی مسیح در پاسخ به عالمی دینی که از او می‌پرسد "همسایه من کیست"، حضرت با ذکر این تمثیل سامری نتیجه‌گیری می‌کند که معنی شخص همسایه همانند آن فردی است که به انسان زخمی رحم می‌کند؛ یعنی مرد سامری. به همین خاطر عیسی مسیح می‌گوید "تو

^۱ بر اساس کتاب پیدایش (یعنی اولین کتاب از تورات) لیوای سومین فرزند یعقوب و اولین بنیانگذار قوم اسرائیل بود.

نیز برو و چنین کن". (لوقا ۱۰: ۳۷-۲۵) با این توضیح عیسی درباره تعریف همسایه‌ای که باید او را دوست داشته باشیم، مفهوم همسایه شامل هر کسی باشد که به کمک مردمان نیاز دارد. این گونه تفاسیر از سوی معتقدانی که می‌خواهند عالم مقدس را با اندیشه‌های سوسیالیستی در تعامل قرار دهند، جلوه‌های بارزی در تفاسیر دینی داشته است. اینان می‌کوشند اندیشه‌های سوسیالیستی خود را در قالب این گونه استدلال‌ها موجه و منطقی معرفی کنند. انجیل لوقا در بخش دوم، در آیات ۴۴ و ۴۵ سند روشن‌تری از این گونه استدلال‌ها را نشان می‌دهد. و این هنگامی است که می‌گوید معتقدان با همدیگر هستند و همه چیز میان آنها اشتراکی است. اینان اموال و متعلقات خود را می‌فروشند و آن را میان مردم نیازمند تقسیم می‌کنند. این تعهدات داوطلبانه برای کمک به فقرا و ستم‌دیدگان هواداران و مخالفان خود را دارد. با این وصف نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که ماهیت داوطلبانه کمک به دیگران منبع الهامی برای سوسیالیست‌های آرمان‌گرای قرن نوزدهم بوده است.

رفتار و همچنین تعهدات پاره‌ای از بنیانگذاران کلیسا نیز نشانه‌های روشنی از تقسیم و باز توزیع ثروت و خدمات عمومی برای جامعه زمانی خویش را به معرض نمایش می‌گذارند. به عنوان مثال گریگوری مقدس،^۱ اسقف قسطنطنیه در یکی از بیانیه‌های خود همان پیام انجیل لوقا در مورد فقرا را توضیح داده و می‌گوید که پیامبر قلب‌هایی سرشار از محبت می‌خواهد. این قلب‌ها را از طریق یاری رساندن به فقرا و آنهایی که از مشکلات زندگی در رنج و عذاب هستند، از محبت سرشار سازیم، باشد تا پس از ترک این دنیا فانی نعمات جاودانه آنرا توسط عیسی مسیح دریافت نماییم. یکی دیگر از بزرگان کلیسا در گفتاری خطاب به ثروتمندان باز همان پیام لوقا را که از زبان عیسی به مردم شنیده شده بود، بازگو می‌کند. نانی که در انبان شماست به گرسنگان تعلق دارد و کفشی که با آن راه می‌روید متعلق به پابرهنگان است، و پولی که در جیب دارید به ستم‌دیدگان تعلق دارد. آنها را به مردم بازگردانید. در واقع از طریق این گونه اقدامات است که ثروتمندان می‌توانند رستگار شوند. (گریگوری، ۲۰۰۳)

آمبروز مقدس^۲ موضعی قاطع تر دارد. او ثروتمندان را سرزنش می‌کند که فقط می‌خواهند صدقه‌ای به مستمندان بدهند. آنها می‌خواهند تنها بخشی از دارایی خود را به عنوان کمک به فقرا اختصاص دهند. این درحالی است که همه ثروت آنان از آن فقراست. آمبروز خطاب به ثروتمندان می‌گوید که شما باید آنچه متعلق به آنان است را به آنان باز پس دهید. (آمبروز، ۲۰۰۵، ۳۷۹) طرح این داعیه نیز در این واقعیت قرار دارد که در نظام‌های غیرعادلانه، نان فقرا در انبان ثروتمندان، لباس برهنگان در ذخیره‌های متمولین، و آسایش و آرامش فقرا به دلیل ریخت و پاش‌های ثروتمندان نابود می‌شود. این نظریه‌های شبیه به سوسیالیسم مدرن، بیشتر وقتی در نظرات آمبروز لحاظ می‌شود که در یکی از مواعظ خود تاکید می‌کند که خداوند همه چیز را بر روی کره ارض فراهم آورده است تا غذا در اختیار همه قرار گیرد، زمین در اختیار همگان باشد، برخورداری

¹ St. Gregory of Nazianzus (329-397).

² Saint Ambrose (339-397).

از طبیعت حق همه مردم باشد. اما طمع ورزی و ثروت اندوزی ثروتمندان باعث شده است تا نعمت‌های خداوند در انحصار اقلیت محدودی قرار گیرد. آمبروز خطاب به آن اقلیت می‌گوید تا چه اندازه شما ثروتمندان می‌خواهید همه چیز را از آن خود سازید. آیا فقط شما روی زمین ساکن هستید؟ (اسحاق ۵:۸) شما حقوق مردمی را پایمال می‌کنید که ممنوع شما هستند. چرا و با چه حقی شما زمین و طبیعت را در انحصار خود می‌گیرید؟ این چنین نقطه نظرات قاطعی را می‌توان فرضاً در بحث پول حرام و ظالمانه در انجیل لوقا نیز یافت. (۹:۱۶) این گونه نقدها یادآور این ضرب‌المثل معروفی است که می‌گوید فرد ثروتمند یا شخصی ظالم است یا اینکه ثروت خود را از ظالمان پیشین به ارث برده است. این حکایات و بیانی‌ها یادآور چپاول بی حد و حساب ثروت‌های جامعه امروز ایران توسط دزدان و غارتگرانی است که خود را حافظان دین می‌دانند؛ آنهایی که زیر عنوان خدا و دین و مقدسات آن همه کشور را به ورطه نظام طبقاتی افسارگسیخته، اشاعه فقر تحمیلی، و نابودی کشانده‌اند.

آگوستین مقدس موضعی مشابه را با همان پیام‌های سوسیالیستی اخلاقی نشان می‌دهد. "نمی‌گویم به دلیل این دارایی‌هاست که شما درخور لعنت هستید. شما ملعون هستید به این دلیل که به خاطر داشتن آن دارایی‌های بی اندازه و حساب، خود را بزرگ می‌شمارید. شما ثروت خود را به بهای فقر دیگران به دست آورده‌اید، شما که سرشار از تکبر هستید و عضویت خود در خانواده بشری را فراموش کرده‌اید." به درستی آنان‌هایی که دارایی و ثروت خویش را در انحصار خود ندانسته و هرچه دارند متعلق به همه می‌پندارند، اینان معتقدان واقعی هستند. ثروتمندان ظالم و متکبر نمی‌توانند این پرسش را پاسخ دهند که چرا امکانات و دارایی‌های مردم را چپاول کرده‌اند. (کتاب اعمال، ۴:۳۲)

در تفاسیر سوسیالیستی دیانت مسیحی، بی‌عدالتی اقتصادی و نابرابری‌ها به مراتب بدتر از خودداری ثروتمندان برای کمک به فقر است. این گونه بی‌عدالتی‌ها علت اصلی همه رنج‌های انسانی می‌باشند. برای عبور از آنها نمی‌توان فقط به موعظه‌های اخلاقی به ثروتمندان و کمک‌های داوطلبانه به نیازمندان بسنده کرد، بلکه باید زیر ساختارهای جامعه شامل خدمات اولیه درمانی، آموزش عمومی، مشارکت نیروی کار در تصمیم‌گیری‌ها، تشویق برای ایجاد و توانمندی اتحادیه‌های حرفه‌ای، و دیگر خدمات اجتماعی را به وجود آورد. ریشه کن ساختن نابرابری و به تبع آن فقر، نمی‌تواند بدون تغییرات ساختاری انجام پذیرد. نیکوکاری و مساعدت جوانمردانه راه چاره اساسی و پاسخ به وجود نابرابری نیست. چرا که این گونه مظالم در ساختارهای قدرت و انحصار ثروت و منابع اقتصادی ریشه دارد. گریگوری مقدس از جمله آباء کلیسا است که خود او به رغم داشتن ثروت و تعلق به خانواده اشرافی، برای تامین و پیشبرد عدالت اجتماعی در جرگه راهبان در آمد. وی با حمایت از یهودیان در مقابل اذیت و آزار دیگران و دفاع از حقوق اجتماعی آنان، اندیشه‌های عدالت طلبانه را به ساختار کلیسایی وارد کرد. به نظر او ایمان و باورهای اجتماعی مسیحایی را نه امور اقدامات نیکوکارانه و کمک به فقرا، بلکه باید در عدالت اجتماعی و استقرار آن در جامعه جستجو کرد.

این پیشگامان اندیشه‌های سوسیالیستی نظریه‌هایی از عدالت را به نمایش گذاشتند که از طریق پیوند آیین اعتقادی خود با تغییرات ساختارهای اقتصادی و اجتماعی، توانست منبع الهامی برای نظریه پردازان سوسیالیسم آرمانی قرن نوزدهم باشد. این گونه روایت‌های تاریخی در باورها و ساختارهای مسیحی، این اندیشه را به ذهن متبادر می‌سازد که ضرورت غلبه بر نابرابری‌ها و فقر از طریق صرف جوانمردی و کمک کردن به فقرا امکان پذیر نیست. بلکه برای رسیدن به آستانه تغییرات اجتماعی و اقتصادی باید به زدودن علل و اسباب بی عدالتی و ظلم اقدام کرد. این گونه نقطه نظرات است که نشانه‌های روشنی از تاثیر گفتمان دینی بر اندیشه‌های سوسیالیستی قرن نوزدهم را نشان می‌دهد. براین اساس، و با همان نگاه مذهبی مسیحایی، هر گاه ثروتها به شکلی انگل گونه به دست آیند، و به بهای نابودی دیگران تمام شوند، این گرایش به ثروت اندوزی که زیر عنوان تقدس و نهادهای مذهبی انجام می‌شود، و اغلب با تکبر و خود بزرگ پنداری نیز همراه است، تضادی ذاتی در مقابل ایمان به خداوند به وجود می‌آورد و معنای حقیقی پیام خداوند را مخدوش می‌سازد. این معتقدان به خدا و دین متظاهر و انسان فروشان، در حقیقت چهره‌های ناپیدای استبدادی مذهبی هستند که زیر لوای مقدسات همه منابع اقتصادی جامعه را در انحصار خود می‌گیرند. به این طریق، اینان جامعه را به دو بخش اقلیت ثروتمند طمع ورز بی ریشه و بی نسب، و اکثریت مردمی که به محرومیت کشیده شده‌اند، تقسیم می‌کنند. آیا در این شرایط که مصادیق بارز آنرا در ایران امروز مشاهده می‌کنیم، می‌توان با تکیه بر پیام رهایی بخش حقوق بشر فردگرایانه راه نجاتی قابل اعتماد و موثر برای مردم پیدا کرد، درحالی که منابع اصلی تولید نابرابری و ظلم را نادیده انگاشت؟ تعالیم آباء و قدسیان معطوف به اندیشه‌های سوسیالیسم آیین مسیحیت به روشنی می‌آموزد که پول دوستی ریشه همه رنج‌های بشری و علت اصلی شکاف طبقاتی و ظلم می‌باشد. آنان می‌آموزند که این گونه ثروت‌اندوزی نمی‌تواند رابطه‌ای با ایمان داشته باشد، و هرگز قادر به درک مسئولیت اجتماعی نیست. از همه مهمتر اینان خطر اصلی برای منافع خیرعمومی هستند؛ همانند اژدهایی که همواره بر بدنه جامعه چنبر می‌زند و آن را زهر آلود می‌سازد. بنابراین، باید آنهایی که دارای این گونه خصایص آلوده و خباثت اخلاقی هستند، ولی رفتار و اقدامات غیر انسانی خود را زیر عنوان دین توجیه می‌کنند، رسوا و خوار و ذلیل ساخت تا جامعه بتواند روی صلاح و سعادت به خود ببیند.

نابرابری و ضرورت اصلاحات ساختاری

با مشاهده شرایط اجتماعی و اقتصادی به شدت نابرابر و ظالمانه قرون ۱۸ و ۱۹ اروپای آن زمان، و به ویژه جامعه صنعتی انگلستان که از بالاترین درجه نابرابری‌ها در عذاب بود، این گونه دیدگاه‌های سوسیالیستی به عنوان راهنمای عمل برخی از متفکران و نیز تعداد قلیلی از ثروتمندان انسان دوست برای انجام اصلاحات ساختاری قرار گرفت. واقعیت این است که انقلاب صنعتی علی رغم تغییرات شگرفی که در جوامع مدرن بوجود آورد، نتوانست همزمان اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و نیز بهبودی در شرایط زندگی مردم را نیز موجب شود. شرایط به گونه‌ای بود که اروپای قرن ۱۸ و ۱۹، و به ویژه انگلستان که مادر صنعتی گرایی نوین بود، تنها تصویری سیاه از نابرابری و فقر از خود به جا گذاشته بود. بنابراین فقر و بینوایی از عوامل

عمده توضیح دهنده این تصویر سیاه بودند. این در حالی بود که انگلستان به عنوان بزرگترین امپراتوری جهان توانسته بود ثروت عظیمی را از طریق سیاست‌های استعماری به دست آورد. از نقطه نظر نابرابری‌ها و شکاف عظیم میان ثروتمندان و طبقات محروم، شرایط در قرن ۱۹ به گونه‌ای بود که دو چهره به یکدیگر آمیخته را با وضوح به نمایش می‌گذاشت. قدرت و ثروت ناشی از دگرگونی‌ها و پیشرفت‌های صنعتی شامل حمل و نقل، سیستم سیاسی پایدار، و توسعه ارضی و استعماری از یک سو، و از دیگر سو شکل‌گیری جامعه‌ای به شدت دو قطبی که در آن فقر و نابرابری گسترده، خلاف کاری، و انواع جرائم اموری غیرقابل انکار بودند. در آن شرایط، وجود فقر و نابرابری بلایایی عادی و غیرقابل علاج شمرده می‌شدند، و این فقر ویژگی عمده طبقه کارگری عصر انقلاب صنعتی آن زمان به حساب می‌آمد. کارگران همان فقرایی بودند که در شرایط طاقت فرسای کارخانه‌ها و تاسیسات صنعتی ناگزیر از پذیرش اجباری شرایط ناعادلانه کار بودند. تنها صدایی که می‌توانست نیازهای فقرا را به گوش جامعه برساند و به دستگیری مستمندان پردازد، نهادهای خیر عمومی بودند که هرچند به کمک به فقرا می‌شتافتند، تمایل نداشتند علل اصلی ساختاری فقر و نابرابری را دریافته و به چالش بکشند. درعین حال تعریف درستی هم از فقر وجود نداشت تا به موجب آن بتوان مرزهای روشنی میان طبقات کارگری فقیر و دیگر مستمندان به شدت آسیب دیده ترسیم کرد. آنچه مسلم است این است که جامعه به شدت به دو قطب فراتر و فروتر تقسیم شده بود.

با عمیق تر شدن شکاف طبقاتی، پاره‌ای اصلاحات در جامعه آن زمان انجام گرفت و توانست طبقه کارگری را تا حدودی از تنگناهای موجود نجات دهد. اما مستمندان همچنان در شرایط سخت و طاقت فرسای به سر می‌بردند. زاغه نشینی مهم ترین ویژگی این شرایط بود که با هجوم کارگران از روستاها به واحدهای صنعتی در شهرها هر روز بیشتر توسعه می‌یافت. به سختی می‌توان مفهوم زاغه نشینی قرون ۱۸ و ۱۹ انگلستان و به ویژه لندن را با آنچه که امروزه زاغه نامیده می‌شود مقایسه کرد. ساختمانهای محقر از گل ساخته شده نمی‌توانست دوامی بیشتر از چند سال عمر کارگران فقیر داشته باشد چرا که مالکان مایل نبودند از منافعی که به دست می‌آوردند در بهبودی این زاغه‌ها استفاده کنند. اغلب خانواده‌هایی پنج نفره که در یک اتاق محقر و آلوده زندگی می‌کردند. شرایط ساختمانی به گونه‌ای بود که با نفوذ آب به داخل این مکان‌های محقر، یخ‌زدگی را بخشی گریز ناپذیر از شرایط این گونه زاغه‌ها می‌ساخت. اغلب زاغه‌ها زیر زمین‌های مخروبه‌ای بودند که به عنوان محل زندگی، جمعیت‌های کثیری از کارگران را در خود جا داده بودند و این سکونت‌هایی بود که عمری کوتاه داشته و ساکنین آن ناگزیر بودند دائماً از محلی به محل دیگر نقل مکان کنند. تنها مجرای آب موجود در این مناطق زاغه نشین نهرهای کوچکی بودند که هم برای آشامیدن و هم برای شست و شو و حمام گرفتن کودکان استفاده می‌شدند. اینها بیشتر شبیه به مجاری گندابی بودند که حتی زباله‌ها نیز در درون آن ریخته می‌شد و بنابراین بزرگترین منبع آلودگی و بیماری‌ها بودند.¹

¹ History Extra, Life in 19th-century slums: Victorian London's homes from hell. The official website for BBC History Magazine and BBC History Revealed.

در *الیور توئیست*، چارلز دیکنز،¹ چهره‌ای توضیحی از این گونه زاغه نشینی را ترسیم می‌کند که در آن کودکان برای گروه‌های گانگستر جیب‌بری می‌کردند و هر کدام به اشکال مختلف به انواع جرم و جنایات کشیده می‌شدند. در رمان دیگری با عنوان دوست مشترکمان،² به ذکر زندگی زنان و مردانی می‌پردازد که برای فرار از شرایط سخت فقر و بی‌بضاعتی خود کشتی می‌کردند و اجساد آنان در رودخانه توماس پیدا می‌شد. عمده این خودکشی‌ها توسط زنانی بود که به روسپیگری کشیده شده و یا آنان را مجبور می‌کردند تا به این کار تن دهند.

قانون فقرا که با هدف کاهش هزینه جمع‌آوری فقرا از خیابان‌ها، کاهش هزینه‌های کمک به فقرا، و تشویق آنان برای سخت‌کوشی و حمایت از خود در سال ۱۸۳۴ به تصویب رسید، شرایط زندگی مستمندان و فقرا را سخت‌تر ساخت. بیشتر قانون کارخانه‌ها مصوب ۱۸۳۳ مقررات خاصی را برای حمایت از کودکانی که در کارخانه‌ها کار می‌کردند، وضع کرده بود.³ حتی پس از تصویب این قانون شرایط کاری به طور خلاصه این گونه تشریح می‌شود. کودکان از سن ۹ سالگی می‌توانند در کارخانه‌ها کار کنند. ساعات کاری برای کودکان میان ۹ تا ۱۳ سال سن فقط ۹ ساعت در روز و برای نوجوانان بین ۱۳ تا ۱۸ سال سن تا ۱۲ ساعت در روز تعیین می‌شد. تنها دو ساعت از این ایام کاری به امر تحصیل کودکان اختصاص یافته بود.⁴ این شرایط جانفرسا و غیرانسانی نه تنها مانع از شکل‌گیری هرگونه فهمی از حقوق بنیادین مردم می‌بود، از همه مهم‌تر عامل بهره‌گیری و استثمار واقعی بخش اعظمی از جامعه بود که به کارگران فقیر مشهور بودند. در پرتو این چنین شرایط استعماری و غیرانسانی، که ریشه در منافع سرمایه‌داری صنعتی داشت، جوانه‌های اعتراضات سوسیالیستی توانست بهتر رشد و نمو یافت و تلاش کرد تا از حقوق توده‌های فقیر و به حاشیه رانده شده دفاع نماید.

با تفکیک کارگران فقیر از گروه بی‌بضاعتان فاقد کار، شرایط زندگی سخت‌تر و به مراتب پیچیده‌تر شد. قانون فقرا بیشتر معطوف به پاسخگویی به بی‌میلی ثروتمندان و طبقات متوسط و وابسته به آنان بود که تمایل نداشتند در برنامه‌های حمایت از فقرا در مالیات دهی مشارکت داشته باشند. قانون مذکور نوانخانه‌هایی را پیش بینی می‌کرد که در فقرا در آنجا نگهداری شده، غذا دریافت کرده، و می‌توانستند پوشاک نازلی داشته باشند. به ازای دریافت این گونه کمک‌های دریافتی، فقرا، کودکان بی‌سرپرست، و افراد سالخورده، و یا معلولان می‌بایست کارهای اجباری را انجام می‌دادند. در واقع نوانخانه‌ها چیزی بیش از زندان نبودند که ساکنین آنها همواره تحقیر شده، مورد اذیت آزار قرار گرفته، و به انواع امور غیر اخلاقی کشیده می‌شدند. ساکنین درازای دریافت

¹ Charles Dicken. (1837-39). *Oliver Twist; or The Parish Boy's Progress*. See: The Project Gutenberg eBook of *Oliver Twist*, by Charles Dickens.

² Charles Dicken. (1864-65). *Our Mutual Friend*. See: *The Project Gutenberg eBook of Our Mutual Friends*, by Charles Dickson.

³ See: 1834 Poor Law. <https://www.nationalarchives.gov.uk>

⁴ 1833 Factory Act. <https://www.nationalarchives.gov.uk>

مکانی برای زندگی و خورد و خوراک فقیرانه ناگزیر از انجام کارهای سخت و همراه با تنبیهات مختلفی بودند. محافظان و مدیران این گونه مکان‌ها اغلب از سوی سرمایه‌داران و تجار محلی انتخاب می‌شدند. بنابراین قوانین ناظر بر نوانخانه‌ها بسیار سختگیرانه، ستمگرانه، و غیرانسانی بود. به همین دلیل فقرا از قبول زیستن در این گونه مکان‌ها اکراه و تنفر داشتند.

مروری بر آثار چارلز دیکنز، بویژه الیور توئیست، بویژه شرایط کودکان یتیم و بی سرپرست زندانی نوانخانه‌ها، عمق فاجعه را به خوبی نشان می‌دهد. داستان سرمایه‌داران بیرحم، خود شیفته و بی عاطفه‌ای که از یک سو عاملان اصلی فقر بودند، و از دیگر سو زیر عنوان جوانمردی و مراقبت از فقرا، تحقیرکننده ترین و بی رحمانه ترین رفتار را با این قربانیان سیستم سرمایه‌داری افسار گسیخته روا می‌داشتند. فقیران، خواه بیمار، پیر، کودک، و یا در حال مرگ، با مجازات‌های سختی مواجه می‌شدند، گو اینکه آنان خود مسئول بینوایی خویش هستند و سیستم سرمایه‌داری انحصاری و غارتگر تنها منجی و بشارت دهنده‌ای است که می‌تواند از روی ترحم به آنها کمک کند. این سیستم در واقع چیزی شبیه به سیستم نازی‌های آلمان و رفتار با زندانیان و ساکنان اردوگاه‌های مرگ در دوران جنگ جهانی دوم بود.

قانون فقرا در دوران ویکتوریایی این گونه فضای دو قطبی را در کشور به وجود آورده بود. تمیزکننده دودکش¹ اثر برجسته‌ای از اشعار ویلیام بلیک ابعاد دیگری از این گونه آفات خانمانسوز سیستم سرمایه‌داری را تشریح می‌کند. تمیزکنندگان دودکش خانه‌های ثروتمندان اغلب پسران خردسال چهار- پنج سال‌های بودند که تحت استعمار نظام بی رحمانه و بی عاطفه قرن هیجدهم و نوزدهم انگلستان، این طبقه از کارگران را تشکیل می‌دادند. بلیک با اشعار اعتراضی اجتماعی خود می‌خواست دورنمای تاریکی از عصر سرمایه‌داری صنعتی را مجسم سازد که قربانیانش از یک سو کودکان معصومی بودند که تحت وحشیانه‌ترین رفتارهای استعمار گرایانه داشتند و به هیچ مفهومی از زندگی انسانی نمی‌توانستند بیندیشد. از دیگر سو نماد عصر تاریکی بود که علی‌رغم همه نویدها برای پیشرفت برای بشریت، عامل اصلی آلودگی‌های اجتماعی، روسپیگری گسترده، و جرم و جنایات بود. افزون بر این همین نظام سرمایه‌داری نقش موثری در آلودگی محیط طبیعی و ایجاد و انتشار انواع بیماری میان مردم فقیر بود. در *آهنگهای معصومیت*² بلیک، می‌توان قابل تأمل ترین و دردناک ترین شرایط زندگی فقرا را در اوج و متن انقلاب صنعتی و پیشرفت مدرن جامعه آن روز مشاهده کرد.

وقتی مادرم درگذشت من خیلی کوچک بودم
هنوز زبان در نیاورده بودم که پدرم مرا فروخت
به سختی میتوان گریه کرد، گریه، گریه، گریه
من دودکش‌های شما را تمیز می‌کنم و در دوده‌ها میخوابم

¹ Blake, W. (1969). *Chimney Sweeper*. Taurus Press.

² Blake, W. (1789/2012). *The Songs of Innocence*. United States of America: LSC Communications.

تام کوچولو گریه می‌کند، موهای تراشیده او نیز گریه می‌کند
مانند بره‌ها پیچ می‌خورد. موهای او را تراشیده‌اند
ولی اینها برای تام کوچولو مهم نیست چرا وقتی که سرش تراشیده شده
است
مهم نیست که دودها بتواند موهای او را خراب کنند

بنابراین، او ساکت می‌ماند و در همان شب
در حالی که خوابیده بود یک چنین چشم اندازی را خود نظاره می‌کرد
هزاران کودک دیگر تمیزکار دودکش، دیک، جو، تد، و جک
همه آنها در تابوت‌های سیاه دوده‌ها محبوس بودند.

و بنابراین تام بیدار شد، در تاریکی از جای خود برخاست،
و کوله بار و جاروی خود را در دست گرفت تا کار کند.
صبح بسیار سرد بود، ولی تام گرم بود و خوشحال. او اگر همه وظیفه خود
را انجام دهد، ترسی از گزند نخواهد داشت.¹

این اشعار که با ریتم‌های ساده و تصاویر و رویاهای کودکانه به رشته نظم درآمده‌اند، و
اغلب طنز آلود و گزنده می‌باشند، بازگوکننده شرایط بی‌رحمانه فقرا در متن و قلب بزرگترین
سرمایه‌داری جهان آن روز، و از دیگر سو نیاز به دگرگونی‌های بنیادین می‌باشد. اینها دگرگونی‌هایی
بود که در آرمان‌های هوادار سوسیالیسم آلمانی قرن نوزدهم تصور شده و با اعتقادات روحانی و
مذهبی آنها می‌آمیخت. شرایط سخت فقرا، کودکان کار، و سوء استفاده از آنها به ماهیت غیر
انسانی و بی‌رحم سیستم حاکم و همکاری دستگاه مذهبی با آن می‌توانست انگیزشی لازم را برای
پاره‌ای از انسان‌های شریف به وجود آورد تا صدای حقوق بشر، آزادی از ظلم و رنج، و نیز عدالت
اجتماعی را بلند تر سازند. برای اینان درمان فقط در اندیشه‌های سوسیالیستی قرار داشت. هرچند
مکتب فلسفی رمانتیک نیز پایه‌های بی‌محتوای عقل‌گرایی ابزاری مدرن را که نسبت به این بی
رحمی‌های غیرانسانی بی‌اعتنا بود، مورد چالش قرار داده بود، اما قاطع‌ترین اعتراض از سوی
سوسیالیست‌ها شنیده می‌شد. هدف اصلی آنان این بود که حقوق بنیادین مردمان محروم و
ستم‌دیده را باید با ایجاد دگرگونی‌های عمیق به آنها اعاده نمایند.

این اعتراضات می‌توانست به نتایج روشنی برسد. اما بهای آن نیز می‌بایست پرداخت
می‌شد. جامعه سرمایه‌داری قرن ۱۹ علی‌رغم همه داعیه‌های آزادیخواهی، حقوق بشر، تامین
برابری، و عدالت‌خواهی که بلند کرده بود، و در متن اندیشه‌های مدرن و تغییرات شکرگرفته اجتماعی
و صنعتی تبلور یافته بود، قادر به تحمل صدای به حاشیه رانده شدگان، فقر، و دیگر ستم‌دیدگان

¹ نگاه کنید به بنیاد شعر

سیستم کور و بی عاطفه سرمایه‌داری لجام گریخته نمی‌توانست باشد. تاسیس نوانخانه‌ها تحت عنوان فریبنده مراقبت از مردم بی بضاعت، چهره دیگری از توخ‌ش بی‌رحمانه سیستم پول پرست و خود-محور را نشان می‌داد. به نظر آنان و با توجی‌هات مذهبی که فراهم می‌آوردند، خداوند نیز همواره این نوید را می‌دهد که اگر آنها، یعنی فقرا و محرومان، گوش به فرمان نظام حاکم باشند و صبورانه در فربه تر ساختن انبان صاحبان آن بکوشند، رستگار خواهد شد. آنها باید ظلم و بی عدالتی را ببینند، زخم‌های غیرقابل التیام آن را بر جان و روح خانواده و ناموس خود تحمل کنند، شاید این آزمایش آنها را به هدایت و رستگاری برساند. پس علاوه بر تسلیم جسم خود به سیستم حاکم، روح و اندیشه و روان خود را نیز در اختیار دستگاه‌های عریض و طویل و فربه مذهبی قرار دهند تا آرامش پیدا کنند. دعاها و نیایش‌ها، اشکها و ماتم‌ها، سر سپردن به اسطوره‌های خیالی، و نذر و نیازها آرامش فراهم می‌آورد، ضمن اینکه از نظام نکبت بار هم محافظت بعمل می‌آورد. بنابراین می‌بایست با اوهام و خرافه‌ها ذهن و اندیشه مردم را نیز استعمار کرده و تحت کنترل خود در آورد. ایمان و اعتقاد به دستگاه‌های مذهبی این سلطه‌گری فکری و سلطه اخلاقی را یاری می‌بخشند. درمقابل زندگی رقت بار، پهنای ظلمانی حیات، و ستمگری‌های دستگاه حاکم، کودکان معصوم کار نیز باید در سنین خردسالی سخت بکوشند، چه بسا مادران و خواهران آنها نیز به بدن فروشی کشیده شوند، یا آنها را بکشانند، تا سیستم سرمایه‌داری انحصارگر بتواند احاطه خود بر جامعه را حفظ کند. دراین سیستم استعماری و غارتگر فقط با رویاهای کاذب و یا خرافه‌ها می‌توان به نوعی تسکین آلام دست یافت.

در آواهای تجربه بلیک این بخش از ظلم و بی عدالتی جامعه سرمایه‌داری پیشرفته را در اشعار خویش برای خواننده به تصویر می‌کشد. اگر از هویت خود عاری شده‌اید، اگر تحقیر شده‌اید، و اگر تبدیل به شیئی یکبار مصرف برای آسایش صاحبان سیستم تبدیل شده‌اید، رویاهای شما به هر شکلی که تجربه شود، و جهان تجسمی بریده از واقعیات به هر گونه‌ای که تجربه شود، روح و روان شما به هر طریقی که بر اوهام گردن نهد، نگران نباشید، درد و رنج را تجربه کنید، این آزمایشی برای تعالی روح شماست. در جهت تعالی روح شما به سمبل‌ها وفادار بمانید، و جان نثار رهبران فرمند باقی بمانید، و افسانه‌های پیشین، و داعیه‌ها، و رسوم را پذیرا باشید، تا هدایت شوید. هر نوع اعتراض و سرپیچی نیز توسط خوک صفتان وابسته، روشنفکر نمایان خود فروش، و سفله گان تربیت شده دستگاه عریض و طویل حاکم سریعاً سرکوب می‌شود مبادا کیان نظام آسیب ببیند. پس شما باید همواره آن ندای دردناک پسر بچه‌های دوده پاک کن، کودکان کار، را بشنوید و از آن درس بگیرید. فقط اطاعت، انجام وظیفه، و سر خم کردن در برابر اربابان سلطه گر می‌تواند شما را در رویاهای کاذب یاری بخشند.

همانند شیئی کوچک و سیاه در میان برفها
گریه کنان و گریه کنان، در میان اندوه و غم
می پرسد پدر و مادرت کجا هستند، بگو؟
آنها به کلیسا رفتند تا دعا کنند
من در سلامتی خوشحال بودم
و در میان برف لبخند می‌زدم

آنها بر تنم لباس مرگ پوشاندند
 و به من آموختند که نت‌های حزن و اندوه را بخوانم
 و چون من خوشحالم، میرقصم و می‌خوانم
 آنها تصور می‌کنند که هیچ آسیبی به من نرسانده‌اند
 پس می‌روند تا خدا، و روحانیت، و پا پادشاه را دعا کنند
 چه کسی می‌تواند بهشتی از این زندگی رغبت بار درست کند.¹

در جامعه‌ای به شدت دو قطبی، بی‌نهایت فاسد، متملقان و چاپلوسان خوک صفت و نوکران اجیر شده برای سرکوب‌های بی‌رحمانه، دعا برای خدا به معنی دعا برای رهبر جامعه، و روحانیت محافظ آن است. بلیک این نجوهای درد آلود را با زبانی ساده به تصویر کشیده و به نظم در می‌آورد. استعداد و غریزه‌های طبیعی ستم‌دیدگان این نظام، همانند رویاهای کودکانه در حسرتی ابدی برای بهشت گم شده و یا منجی موعود غرق می‌شود. آواهای معصومانه با نجوهای زندگی رقت بار با یکدیگر می‌آمیزند و آرام آرام آنها را از خواب و صغارت (خود) تحمیلی رها می‌سازد. قوانین فریبنده و تسلیم کننده به سوال کشیده می‌شوند، و محرومان قواعد بازی را به هم می‌ریزند. بهشت موعود حاکم، سرمایه‌داران، و روحانیت محافظ آنها نتیجه‌ای بجز تسلیم نخواهد داشت.

با آشنا شدن با عمق فقر و بی‌بضاعتی مردم محروم در منچستر، الیزابت گسکل در رمان *ماری بارتون: حکایتی از زندگی در منچستر*² به خوبی پیامدهای منفی جامعه سرمایه‌داری برخاسته از انقلاب صنعتی بر شرایط کاری و زندگی مردم به تصویر می‌کشد. این عصر ماشینی و مکانیکی از روح انسانی تهی شده بود. تفاوت زندگی میان صاحبان سرمایه و کارگران محرومی که در شرایط سخت و طاقت فرسای زندگی در کارخانه‌ها به بردگی کشیده می‌شوند تا بتوانند قوت لایموتی برای خانواده خود به دست آورند، چیزی مگر همان جامعه بی‌روح انسانی و فاقد عاطفه‌ای نیست که در آن فقط قدرتمندان حق حیات دارند. پس باید سکوت را شکست، باید فریادها را بلند کرد تا این مردم خفته را تکان داده و همه نظام حاکم را به لرزه در آورد. همراه با ادبیات روشنگرانه شارلوت برونته³ چارلز کینگزلی،⁴ و مجموعه شمال و جنوب اثر گسکل در هفته نامه *خبرهای خانگی*،⁵ با مدیریت چارلز دیکنز منتشر می‌شد، زاویه دیگری از زندگی جامعه صنعتی را به نمایش می‌گذارد که در آن هرچند بخش‌هایی از جامعه از مدار فقر خارج شده است اما هنوز عصاره جامعه بازگوکننده

¹ نگاه کنید به بنیاد شعر

<https://www.poetryfoundation.org/poems/43654/the-chimney-sweeper-when-my-mother-died-i-was-very-young>

² Gaskell, E. (1845/2017). *Mary Barton: A Tale of Manchester*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

³ Trollope, C. (1984). *Shirley*. Oxford World's Classics.

⁴ Kingsley, C. (1984/2010). *Yeast: A Problem*. Kessinger Publishing.

⁵ *North and South*, novel by Elizabeth Cleghorn Gaskell, written at the request of Charles Dickens and published anonymously in serial form in *Household Words*.

شرایط سخت و طاقت فرسای طبقه کارگری و وابستگی آنان به بنیادهای خیریه می‌باشد. ستایشگر اندیشه‌های چارلز دیکنز، جان راسکین¹ و دیگر منتقدان جامعه صنعتی و به شدت طبقاتی منچستر، می‌توانست این واقعیت را آشکار سازد که اکثر مردم فقیر از قانون، نظم، رهبران، ملکه، و ثروتمندان منتظر می‌باشند. این واقعیت چیزی نیست مگر انکار حقوق بنیادین بخش اعظمی از جامعه که توسط نظام مدرن صنعتی به بردگی کشیده شده‌اند. در رمان دیگری از گسکل با عنوان *ماری بارتون: داستانی از زندگی در منچستر*² تضاد فاحش میان کارفرما و کارگر به تصویر کشیده و برای خواننده پرسش‌هایی در مقابل قواعد هولناک ناظر بر محیط‌های کاری و شیوع بیماری‌هایی مانند تیفوس را مطرح می‌سازد تا به ریشه‌های فقر و نابرابری پی ببرد و سکوت را شکسته و فریاد برآورند که حقوق بنیادین انسان‌ها برای حق حیات داشتن کجاست.

بنجامین دیزرائیلی موثرترین چهره ادبیات سیاسی در قرن نوزدهم انگلستان برعلیه نظام فاسدی بود که افتخارش پیشرفت‌های علمی و توسعه اقتصادی عصر ویکتوریایی بود. هرچند که خود از سنت اشرافی انگلستان بر خواسته بود، و در نتیجه ریشه‌های سیاسی اندیشه‌های او با مکتب محافظه کاری هم‌مانگی داشت، و درعین حال از معماران امپریالیسم اروپایی وقت نیز بود، دیزرائیلی با رمان نویسی توانست بخش دیگری از چهره اسفبار کشور خود را به نمایش بگذارد. این رابطه میان اندیشه‌های محافظه کارانه، نظام امپریالیستی، و دموکراسی، او را در ردیف سیاست‌مدارانی قرار می‌دهد که به سختی می‌توان اندیشه‌های او در چند جمله ساده توضیح داد. با این وصف صرفاً با هدف عریان ساختن حقیقت فقر برخاسته از نقطه نظرهای محافظه کاری وقت، رمان او به نام *دو ملت و یاسی بل*³ را می‌توان مورد توجه قرار داد. این رمان که از اندیشه‌های چند خدایی یونان باستان تاثیر پذیرفته بود، با برجسته ساختن فقر و نابرابری به عنوان نمادهای شکاف در جامعه، ضرورت انجام اصلاحات در ساختار سیاسی کشور را اجتناب ناپذیر می‌دانست. این رمان نوعی نگاه محافظه کارانه به ساختارهای اجتماعی و اقتصادی را نشان می‌داد که یادآور حمایت از فقرا توسط اشراف و نظام سلسله مراتبی قرون وسطی و همراهی کلیسا با آن بود. اما جامعه انگلیسی با توسعه صنعتی گرایی، مدرنیسم، و تغییرات شگرف داخلی، و نیز توسعه امپریالیستی بین‌المللی، با شکافی تلخ و حزن آور میان دو طبقه سرمایه‌دار ثروتمند و اکثریت طبقه کارگری، فقیر و بی‌بضاعتان همراه شده است. این شکاف طبقاتی جامعه را به دو ملت تقسیم کرده بود که میان آنها هیچ نوع مراوده و تعاملی وجود نداشت. آنها عادات، اندیشه‌ها، و احساسات یکدیگر را نمی‌توانستند درک کنند. گویی که در دو سیاره متفاوت زندگی می‌کردند. قانون ناظر بر این دو جامعه نیز تبعیض آمیز بوده و با شدت به سرکوب فریادهای ستم‌دیدگان و گرفتن حق حیات از آنان می‌پرداخت.

¹ John Ruskin (1819-1900).

² Barton, M. (1839). *A Tale of Manchester Life*. The Project Gutenberg eBook, Mary Barton, by Elizabeth Cleghorn Gaskell.

³ Disraeli, B. (1845). *Sybil, or The Two Nations*. Oxford World's Classics.

این ویژگی‌های رقت بار که به راحتی و با هر چشم غیر مسلحی دیده می‌شد، هنوز نتوانسته بود چشمان حریص طبقه حاکم غارتگر را باز کند تا بتواند شکاف میان غنی و فقیر، غارتگر و نیازمند، و زورگو و مظلوم را به حداقل کاهش دهند. در این شرایط ستم‌دیدگان که کاملاً ناامید و ضعیف شده‌اند چشم به رهبران مصلحی می‌دوزند تا آنها را از شرایط نابرابری رها سازند. این اقشار به حاشیه رانده شده که قربانیان نظام بازار آزاد سرمایه‌داری انحصاری هستند، نمی‌توانند خود را از شرایط تحمیلی رها سازند مگر اینکه رهبرانی آنها را هدایت نمایند. این‌ها می‌توانند در پناه نهضت منشور گرایان، که پیشتر افکار و اقدامات آنان توضیح داده شد، سازمان یافته و با کمک رهبران نهضت اصلاحاتی را در بدنه جامعه به وجود آورند. ساعات کاری طولانی، دستمزدهای اندک، شرایط کاری سخت، محیط‌های غیر بهداشتی و بیماری ساز، مرگ و میر بالای کودکان، جرم و جنایت، تن‌فروشی، و همه بلایای اجتماعی حاصل ساختارهای ناعادلانه می‌باشند. به نظر دیزرائیلی با انجام اقداماتی اصلاحی می‌توان "دو ملت" و یا "دو طبقه اجتماعی" را به یکدیگر نزدیک ساخت تا نظام از خطر فروپاشی در امان باشد. این بحثی است که وی در *رمان دو ملت* داستان آنرا ترسیم کرده و توضیح می‌دهد. ولی باید دقت داشت که هدف او اعاده حقوق بنیادین مردم نیست، هدف نظام است و اصلاحات نیز ابزاری برای حفاظت از طبقات برتر جامعه می‌باشد. این هدف با کمک رهبران اصلاح طلب که ریشه‌های عمیقی در سنت حاکم دارند، می‌تواند قابل حصول باشد. باید عوام با بسیج‌های توده‌ای و در حمایت از اصلاحات نقش اصلی را ایفا کنند. این آرمانی بود که نتوانست جنبه حقیقت به خود گیرد چرا که با انجام اصلاحاتی هنوز می‌خواست آن نظام فاسد حاکم بر جامعه را حفظ کند. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، مارکس در *نقد برنامه گاتا* این گونه اصلاحات را به چالش کشیده و راه حل رهایی طبقه کارگری و ستم‌دیدگان را در انقلاب کارگری جستجو می‌کرد.

در *رمان جهادگران نوین*¹ دیزرائیلی کوشید به ریشه‌ها و منابع الهام معنوی و اخلاقی و بازگشت بنیادشکن آنها به اندیشه‌های محافظه کاری اصلاح گری باز گردد تا بتواند اساس جامعه سرمایه‌داری را حفظ کند. بازیگر اصلی یک جوان آرمان‌گرای است که هرچند از طبقه حاکم برخاسته است، از دنباله روی از سنت‌های اشرافی ناخرسند می‌باشد. او خانواده خود را ترک کرده و قدم در راه اجداد صلیبی خود می‌گذارد، به سوی سرزمین مقدس می‌رود، به این امید که در آنجا به رمز و راز آسیا نفوذ کرده و ریشه‌های مسیحیت را باز شناسد. در این مسیر به حضور فخرالدین² امیر بیروت رسید و از او نشانه‌های آشکاری درباره سنت‌های اصلاحی یاد گرفت. سپس به کوه سینا رفت و در آنجا آوای فرشته‌ای را شنید که آیین اصلاحات و برابری مرتبط با اندیشه‌های الهی را توجیه می‌کرد. دیزرائیلی این سنت‌های رمز گونه مذهبی را با اندیشه‌های محافظه کارانه آمیخت

¹ Disraeli, B. (1880). *Tancred, or The New Crusade*. Longmans, Green and Company.

² Fakhr-al-Din ibn Maan (August 6, 1572 – April 13, 1635).

تا بتواند اصلاحاتی را برای نجات امپراطوری بریتانیا آغاز کند. آیا این اصلاحات در برگیرنده احیای حقوق انسانی محرومان و ستمدیدگان بود؟

پیشگامان سوسیالیسم آرمان‌گرا

بر ورای این گونه چشم اندازهای اصلاح‌گرایانه برای فقر زدایی و ایجاد برابری، سوسیالیست‌های اولیه اندیشه‌های آرمان‌گرایانه‌ای را مطرح ساختند که از یک سو از مدرن بودن اندیشه بهره می‌گرفت، و از دیگر سو سعی می‌کرد آنها را با نوعی معنویت‌گرایی عارفانه همراه و هماهنگ سازد تا بتواند نوید شکل‌گیری جامعه‌ای بر مبنای عدالت اجتماعی و حمایت از حقوق بشر درماندگان را بدهد. اندیشه‌های اینان پراکنده بود و نمی‌توان آن را در درون سنت واحدی تحت عنوان اصالت اجتماع¹ گردهم آورد. با این حال، وجوه مشترکی میان این اندیشه‌های برخاسته از آرمان‌گرایی به عنوان پاسخی به آفات عقلانیت محاسبه‌گر و منفعت طلب عصر روشنگری، و منابع الهام مذهبی و روحانی که می‌خواست آرمانی بودن را به طریقی عملی در جامعه به تحقق درآورد، جستجو کرد. با این وصف، ابهاماتی در نظریه‌های آنان وجود داشت که در نهایت نهضت سوسیالیسم آرمان‌گرا برای دفاع از حقوق محرومین را به شکست کشاند. این ابهامات و تناقضات به نوعی ذاتی بودند زیرا که این متفکران به همراه سرمایه‌داران خیراندیش می‌خواستند آرمان‌های مدینه فاضله خود را در متن واقعی جامعه تحقق بخشند. این آرمان‌ها نمی‌توانستند رابطه دقیق و سازنده‌ای با روش‌های واقع‌گرایانه که ضرورت حیات اجتماعی بودند، برقرار نمایند. در واقع آنان به دنبال نوعی هماهنگی میان ادبیات و آرای مدینه فاضله‌ای بودند که می‌توانست عقل‌گرایی نوین و فرآیندی صنعتی شدن را به نوعی به برابری، انسانیت، و نخواستار روحانی متعهد سازد. به همین دلیل مدافعان سوسیالیسم آرمان‌گرا پاسخ به رنج‌های بشری و ریشه‌کشی نابرابری و فقر را در سیمای جامعه هماهنگی جستجو می‌کردند که در آن مردم ضمن برخورداری از آزادی‌های بنیادین خود، مانع از پایداری کردن حقوق دیگران نیز می‌شدند.

ویژگی جالب این گونه اندیشه‌های سوسیالیست مدینه فاضله‌گرا این بود که می‌خواستند جامعه مطلوب را با علم نوین به گونه‌ای موزون به هم آمیزند. بعنوان مثال، اینکه جهان بگونه‌ای تحسین آمیز نظام دارد. و یا اینکه قانون جهانشمول قوه جاذبه در اندیشه‌های نیوتن مورد استقبال این اندیشمندان سوسیالیست آرمان‌گرا قرار گرفت. از این‌روی، می‌توان به ماهیت اصلی این گونه نقطه نظرات و چشم اندازهای سوسیالیستی پی‌برد که تولید، ثروت، و پیشرفت را که از عقلانیت مدرن و فرآیند صنعتی‌گرایی حاصل می‌شدند را از در هماهنگی و تعامل با خیر عمومی، منافع جمعی، مهرورزی به دیگران، و شفقت درآورد. اینان دیدگاه‌های سیاسی بنیادشکن، ولی آرمان‌گرایانه‌ای را مطرح ساختند و سعی کردند به مرحله عمل بکشانند. این نوع سوسیالیسم آرمان‌گرا با سوسیالیسم مارکسیستی فاصله‌ای بسیار عمیق داشت. وجه مشابهت این گونه سوسیالیسم آرمان‌گرا با

¹ Socialism

ترجمان سوسیالیسم فقط در این اندیشه می‌تواند خلاصه شود که ساختارهای نابرابر جوامع مدرن صنعتی و سرمایه‌داری عامل اصلی فقر و مسبب زندگی سراسر رنج طبقات کارگری می‌باشند. بنابراین برای فراهم آوردن پاسخی موثر به فقر و پایان بخشیدن به آلام انسان‌ها باید ساختارهای طبقاتی ظالمانه را عمیقاً متحول ساخت. هر دو سنت سوسیالیستی نیز تحلیل‌های خود را بر داده‌ها و فرضیات علمی قرار می‌دادند و هر دو سنت فلسفه اصالت اجتماع را به عنوان راه حل اصولی در مقابل سنت فلسفی اصالت فرد که عامل اصلی سرمایه‌داری افسار گسیخته بود، قرار می‌دادند. در نهایت هر دو سنت سوسیالیستی برابری را در شرایط واقعی جامعه جستجو کرده و آن را برآمده از حق برخورداری مردم از آزادی‌های اساسی و حقوق ذاتی خود می‌دانستند. با این حال، تفاوت‌های عمیقی در اندیشه و ابعاد عملی میان آنها وجود داشت که راه‌های دستیابی به برابری و احیای حقوق بشر ستم‌دیدگان را متفاوت ترسیم می‌کرد. سوسیالیست‌های مدینه فاضله گرا متأثر از منابع الهام معنوی بوده و در عین حال تحقق مدینه فاضله خود را به تصمیم‌های داوطلبانه کارآفرینان و صاحبان سرمایه نیکوکار واگذار می‌کردند. سوسیالیست‌های مارکسیست مسلک با تکیه بر نظریه‌های اصالت ماده می‌خواستند طبقات اجتماعی نابرابر را با انقلابات بنیاد شکن مضمحل سازند. در حالیکه سوسیالیست‌های آرمان‌گرا اصلاحاتی را در درون و متن جامعه سرمایه‌داری جویا بودند، مارکسیست‌ها اصالت جامعه سرمایه‌داری را بطور کلی انکار می‌کردند.

باورهای زندگی رهبانی و گریز از تجملات برای احیای تمدن انسانی فاضلانه فراموش شده، آمال اصلی سوسیالیست‌های آرمان‌گرا را شکل می‌بخشید. به همین دلیل آنان به نیکو کاری، خیرخواهی، و خدمت به هم‌نوع به عنوان فضایل اجتماعی توجه داشتند. در حالی که سوسیالیسم مارکسیستی این گونه اوصاف را برآمده از ذات نظام سرمایه‌داری و توجیهی برای استعمار طبقات فروتر می‌دانست. هر دو گروه انحصار طلبی و سلطه بر منابع و ابزارهای تولید توسط سرمایه‌داری را مایه اصلی همه تباهی‌ها می‌دانستند، اما برای مقابله با آن روش‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند. سوسیالیست‌های آرمان‌گرا و روحانی مسلک اخلاقی نظرگاه‌های رمانتیک و رویا گونه‌ای را دنبال می‌کردند، در حالی که سوسیالیسم مارکسیستی عمل‌گرا، مادی‌گرا، ناخدا گرا، انقلابی، و بنیاد شکن بود.

دورنمای بهشت گمشده خیالی در اندیشه‌های فرانسویس بیکن را شاید بتوان آغازی برای سوسیالیسم آرمان‌گرا در عصر مدرن دانست. همان روش ترکیب‌کننده سنت و علم و یا معنویت و اخلاق با روش علمی که در بالا توضیح داده شد، در کتاب *قاره جدید*¹ یا *بهشت گمشده* بیکن می‌توان جستجو کرد. یعنی نگرشی آرمان‌گرایانه و اخلاق محور به جهان عینی و واقعی که آرزوی همه آنهاپی است که به دنبال برابری حقیقی برای همه مردم هستند. بنابراین هرچند ممکن است که بیکن را پدر علم تجربه‌گرایی نوین و انقلاب علمی بدانیم، این آرمان‌گرایی و جستجوی مدینه فاضله در افکار او را نمی‌توان به عنوان منبع الهامی برای سوسیالیسم آرمانی نادیده گرفت. در این جامعه آرمانی، بخشندگی و سخاوت که از ویژگی‌های عصر پیش‌مدرن می‌باشند با عقلانیت

¹ Bacon, B. (1626/2010). *New Atlantis*. Watchmaker Publishing.

روشنگرانه مدرن با هم می‌آمیزند، تجملات زندگی در امتداد کرامت و حرمت انسانی امتداد می‌یابند، روح جامعه بر اساس پارسایی سامان می‌یابد. روش علمی و آرمان‌گرایی مانند دو بال آن جامعه آرمانی است که در آن همانند آتلانتیس، جزیره گمشده افلاطون، در آن حیات انسانی توسط خدای دریا حفاظت می‌شود. ولی مشکل در اینجاست که به هر میزان این جامعه پیشرفت می‌کند، اخلاق انسانی در آن رو به زوال می‌گذارد، توسعه طلبی و برتری طلبی بر مساوات و انسان دوستی غلبه می‌کند، و در نهایت خداوند آن بهشت خیالی را به واسطه زلزله و سیل به قعر اقیانوس می‌فرستد. بیکن متأثر از این گونه آرای افلاطون در دو دیالوگ مشهور با نام‌های *تیمائوس* و *کرتیاس*¹ است، اما روح آرمانی شهر خیالی خود را با الزامات عصر مدرن یعنی روشی علمی تطبیق داده و آن را مبنای ارتباطات اجتماعی، تولید، و نظام اجتماعی قرار می‌دهد. افلاطون در دیالوگ *تیمائوس* رابطه میان علم و معنا را از نگاه استاد خود یعنی سقراط توضیح داده است. علم می‌تواند ویژگی‌های جهان فیزیکی را آشکار سازد که قابل تغییر و نابود شدن است. اما اشارات معنا به عالمی جاودانه‌ای است که تنها از طریق تأملات عمیق قابل ادراک می‌باشد. پس اینها دو عالم با دو ویژگی و طبیعت خاص خود هستند. آن یکی کالبد و دیگری به منزله روح در آن است، همانند داستان خلقت و ویژگی‌های آن که در کتاب آفرینش در عهد عتیق توصیف شده است. *کرتیاس* حکایت پادشاه جزیره افسانه‌ای آتلانتیس است که قصد تسخیر آن را داشت، ولی به دلیل وجود نظمی عمیق در جامعه آنی در تلاش خود برای تصرف این شهر شکست خورد. بیکن در ترسیم سیمای بهشت گمشده خود، از این دو دیالوگ بهره می‌گیرد. ولی آن بهشت را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که از تنگناهای رویارویی افلاطون و نیز عصر جدید فراتر رفته و فضایی از زندگی را ترسیم می‌کند که با الزامات زندگی مدرن سازگار است. در این بهشت گمشده شهروندان با خرسندی و برکت در زندگی خویش سهیم گشته و خداوندی و انسانیت در هم می‌آمیزند تا آرمان نهایی بشریت را شکل بخشند.

توسعه علم و دانش در این جامعه آرمانی ابعادی روشنگری نسبت به آینده را نوید می‌دهند که در آن نیازهای همه مردم به گونه‌ای یکسان تامین شده و از همه مهمتر علم و دانش نوین هر نوع عدم تقارن میان رفتارهای انسانی، و نیز رابطه انسان با طبیعت را مرتفع می‌نمایند. به همین دلیل، علم و دانش به منزله داشتن ابزاری در اختیار قدرتمندان برای غلبه بر هموعان خود نبوده و فقط وسیله‌ای برای تحقق آرمان‌های انسانی هستند. دانش برای تولید، ایجاد روابط انسانی، و رابطه هماهنگ با نظم طبیعی ایجاد شده و به اجرا گذاشته می‌شود. این فهم از دانش متأثر از همان اندیشه‌های عصر نوزایی فرهیختگی انسان (و یا رنسانس) بود که می‌کوشید فهم انسانی در باره نوع روابط اجتماعی و نحوه فرمانروایی بر جامعه را بر اساس مفهومی از ملت توضیح دهد که از نظام‌های سلسله مراتبی پیشین رها گشته، اما در دام سلسله‌مراتبی اجتماعی نوین و ناپیدای سرمایه‌داری گرفتار شده است. نوید رهایی‌بخشی انسان از محدودیت‌های حیات در آغاز عصر نو می‌توانست جامعه آرمانی را معرفی کند که در آن به موازات پیشرفت عقلانیت تکنیکی، اخلاق، فردیت اجتماعی، و همبستگی میان شهروندان نیز تامین شود. یعنی اینکه جامعه آرمانی بر

¹ Plato. (360BC/2016). *Timaeus and Critias*. Benjamin Jowett (Trans.). CreatePace Independent Publishing

معیارهای انسانی تعریف می‌شود تا بتواند راه‌حل‌های انسانی را برای برون رفت از معضلات در پیش روی جامعه قرار دهد. این معیار انسانی تنها ابزار سنجش جامعه مدرن، جهان‌بینی نوین، و اندیشه‌های مرتبط با آن است. بنابراین جامعه آرمانی از یک سو چالشی جدی نسبت به اشراف سالاری¹ کهن قرون وسطایی، و از دیگر سو چالش‌گر اصلی در مقابل جرگه‌سالاری² نوین می‌باشد.

با همه این توضیحات، ریشه‌های آرمان‌گرایی را باید در واژه آرمان و یا مدینه فاضله جستجو کرد که بر "ناکجا آباد"³ که واقعاً از دامنه اندیشه‌های آرمانی و خیالی انسان نمی‌تواند فراتر رود، دلالت دارد. درحقیقت، سوسیالیسم آرمانی مدافع حقوق و آزادی‌های اساسی به معنی امروزین کلمه، تلاشی بود برای هماهنگی با طبیعت، اخلاق، و فضایل شهروندی که همه آنها بعنوان آرمان‌های انسانی توسط عصر رنسانس نوید داده شده بودند، اما هرگز نتوانستند جامعه عمل به خود پوشند. مارکس این گونه اندیشه‌ها که در افکار سوسیالیست‌های آرمان‌گرای قرن ۱۹ نیز هویدا شده بود را در نقدهای خود به چالش کشید. در این نوع از سوسیالیسم چهره‌ای آرمانی از حیات انسانی ترسیم می‌شود که هر چند رایحه علم و دانشی نوین بر می‌انگیزد، و به حقوق برابر سیاسی و شرایط اجتماعی مردم نیز توجه می‌کند، ولی هرگز نمی‌تواند دیدگاه به لحاظ علمی قابل تبیین علمی و قابل تحقق ارائه نماید. به همین دلیل مارکس آنها را سوسیالیست‌های آرمان‌گرا نامید. در نوشتاری با عنوان *برای انتقاد بیرحمانه از همه چیز*⁴ در سال ۱۸۴۳ و سپس در *بیانیه کمونیسم*⁵ در سال ۱۸۴۸، می‌توان استدلالات مارکس را دنبال کرد.

پیش از این توماس مور مدینه فاضله‌ای به نام آرمان شهر⁶ را به عنوان جامعه‌ای که در آن تجربه و علم، که از ویژگی‌های فلسفه رمانتیک می‌باشد، به یکدیگر پیوند داده و سیمای انسانی تاریخی را در فضای آرمانی ترسیم کرده بود. آرمان شهر سر آغازی است برای انجام ضرورت اصلاحات در شرایط زندگی و برنامه‌هایی برای رو به تحلیل بردن جامعه طبقاتی که در آن اشراف خون رعایا را می‌مکند؛ مانند زنبوران نر که دسترنج دیگران را از آن خود می‌سازند. اینان با ماجراجویی‌های نظامی سعی می‌کنند جایگاه انحصاری خود را در هرم‌های قدرت حفظ کنند. این امر در نهایت پایه‌های اجتماعی یک زندگی سالم را رو به تحلیل می‌برد. در کتاب آرمان شهر جزیره‌ای تخیلی تصور می‌شود که مانند بهشت موعود است. دریانوردی در مسیر خویش به این جزیره می‌رسد و پس از پنج سال سکونت در آنجا به اروپا باز می‌گردد تا به اروپائیان بیاموزد که تاسیس

¹ Aristocracy

² Oligarchy حکومت توسط عده کم که به اصطلاح با هم گاوبندی کرده‌اند. یعنی چیزی شبیه به نظام حکومت داری در ایران امروز

³ Utopia comes from Greek :ou(“) not (“and τόπος(“) place (“which translates as “no-place ”and literally means any non-existent society, when ‘described in considerable detail.’

⁴ Marx, K. (1843). *For a Ruthless Criticism of Everything Existing*

⁵ Marx, K. (1848). *The Communist Manifesto*

⁶ More, S.T. (1516/2017). *Utopia*. Enhanced Publishing Media.

جامعه سالم فقط بر اساس ادراک و تحلیل علل وقوع مشکلات بستگی دارد. پس باید در ابتدا علل را شناخت تا بتوان اصلاحات اجتماعی را مطابق با مقتضیات آنها تعریف نمود. در مسیر بازسازی جامعه نیز باید از خردمندی بهره گرفته و نظام اجتماعی را تأسیس کرد که به لحاظ عقلایی قابل درک و فهم باشد. شکل حکومت در آرمان شهر دموکراسی پارلمانی است و مقامات مسئول به طور غیرمستقیم از حوزه‌های انتخاباتی برگزیده می‌شوند. در واقع از طریق نوعی قرارداد اجتماعی جامعه سامان می‌یابد و رهبری عالی آن نیز توسط همان نمایندگان منتخب مردم تعیین می‌شود. در این آرمان شهر آزادی‌های مذهبی به طور کامل برقرار است، هیچکس به دلیل اعتقاد خاصی از حقوق مدنی خود محروم نمی‌شود، مردم جنگ طلب نیستند، و همه امور در آن جامعه آرمانی بر مبنای این گونه حقوق انسانی و برابری میان شهروندان تعریف شده است. دامنه برابری تا آن جا امتداد می‌یابد که همه یک نوع لباس می‌پوشند، به طور اشتراکی غذا می‌خورند، و خانه‌هایی مشابه یکدیگر دارند. بنابراین توماس مور را باید به عنوان نقطه اتصال سوسیالیسم آرمان‌گرا اندیشه‌های باستان افلاطون با سوسیالیسم آرمان‌گرای عصر مدرن در نظر گرفت. این رابطه میان نظریه‌های سوسیالیستی جامعه آرمانی مبتنی بر برابری در عصر پیش‌مدرن با مفهوم حق برابری، برابری، و عدالت اجتماعی در عصر مدرن، می‌تواند روشن‌تر توضیح دهنده آرای این گروه از متفکران سوسیالیست آرمان‌گرا در قرن ۱۹ باشد.

متفکران دیگری نیز تا قبل از قرن نوزدهم نگرش سوسیالیستی به حقوق و آزادی‌ها را با نگاه آرمانی خود به رشته تحریر درآوردند. به عنوان مثال کامپانلا در *شهر آفتاب*¹، هارینگتون در *اقیانوس*²، توماس پین در *عقل سلیم*³، دوتوکویل در *دموکراسی در آمریکا*⁴، دیوید ترو در *زندگی در جنگ*⁵، و چند نفر دیگر. اما از همه مهم‌تر هنری سنت سایمون⁶ می‌تواند نمای روشن‌تری را در رابطه با ظهور سوسیالیسم و آرمان‌گرایانه قرن نوزدهم ترسیم نماید.

سنت سایمون را بیشتر باید در توضیحی سوسیالیستی که از آیین مسیحیت ارائه می‌داد شناخت چراکه وی خود را در نقش مصلحی می‌دید که وظیفه داشت برای تحقق ایمان واقعی مسیحیت یعنی برابری انسان‌ها در مقابل خونریزی‌های انقلاب کبیر فرانسه و نظامی‌گری‌های ناپلئون تلاش کند. در راستای همین باورها، در کتابی کوچک تحت عنوان *مسیحیت نوین*⁷ توضیح می‌دهد که مذهب باید جامعه را به سوی هدایت کند که طی آن سریع‌ترین تحولات برای تغییر شرایط زندگی فقرا فراهم شود. همه آنهایی که خود را در مقامات کلیسایی می‌بینند، باید همه تلاش

¹ Campanella, T. (1602/2010). *The City of the Sun*. Merchant Books.

² Harrington. (1656/1992). *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge University Press.

³ Paine, T. (1775-77/1994). *Common Sense*. The Project Gutenberg eBook of Common Sense.

⁴ de Tocqueville. (1835/1862). *Democracy in America*. London: Longman and Roberts.

⁵ Thoreau, H. (1854). *Walden*. New York : Dover Publishing Inc.

⁶ Henri de Saint-Simon (1760-1825).

⁷ Saint-Simon, H. (1825) *Nouveau Christianisme*. Aubry.

خود را به کار گیرند تا بهزیستی فقرا ارتقا یابد. (۳۸) ولی نگرش مذهبی که رویکردی اخلاقی را دنبال می‌کند از تحولات عصر روشنگری و عقل‌گرایی جدا نیست. با همین نگرش به اصالت ایمان مسیحی، سایمون شرایط کلیسای زمان خود را در مادی‌گری و به انحراف کشیدن پیام عیسی متهم کرده و می‌گوید در حالیکه آنان قدرت فوق‌العاده‌ای به دست آورده‌اند اما دستگاه مذهب را از اخلاق و معنویت تهی ساخته‌اند. دیانت انسان‌محور او که متأثر از پیشرفت‌های عقلایی وقت است می‌کوشید تا با الهام از آرمان‌ها و پیام‌های عیسی مسیح بشریت را به سوی تکامل ایمان برای تبدیل شدن به مذهبی عقلایی و مذهبی سوق داده و سیمایی از جامعه را ترسیم کند که مدلی برای حکمرانی باشد. پس هر نوع قطعیت در صحنه عمل و نیز اندیشه‌ها باید تحت تاثیر شیوه‌های علمی بوده و در نظم اجتماعی تجلی یابد. این در حالی است که پاپ و کاردینال‌ها از قوایی که در اختیار دارند به شکل بسیار بدی استفاده می‌کنند. آنان نقش اجتماعی دین را فراموش می‌کنند. به همین دلیل سایمون آباء کلیسای زمان خود را به بدعت‌گذاری در دین و انحراف از آن متهم می‌کند. (۱۲) همانند جان لاک یادآور می‌شود که دین حقیقی آن است که فروتنی و حلم، مهربانی و ملاحظت، و وفاداری نسبت به شرایط زندگی مردم را سرلوحه کار خود قرار دهد. (۱۴) در پناه این گونه اندیشه‌هاست که سایمون دیدگاه‌هایی را معرفی می‌کند که با توجه به روش‌های صحیح و عادلانه، منبع الهامی برای اندیشه‌های سوسیالیسم مسیحی فراهم آورد. به عبارت بهتر سایمون آیینی را معرفی می‌کند که هرچند مذهبی بود ولی مرزهای آن با اندیشه‌های سیاسی، نظم اجتماعی، علم و شیوه‌های آن، و بهبودی شرایط زندگی فقرا همراه بود.

پیر لورو^۱ از متفکران سوسیالیست قرن هیجدهم، با تاثیر پذیری از افکار سایمون، این واژه را در مقابل مفهوم فردگرایی معرفی کرد و آن را نوعی رویه مذهبی بودن می‌دانست که به واسطه آرای مصلحانه‌ای که در نظر می‌گیرد، به مذهبی دموکراتیک تبدیل شده است. تاثیر سایمون تا به جایی بود که هواداران سوسیال مسیحی در مقابل اشکال نهادینه شده مذهب مسیحی موضع گیری‌های قاطعانه‌ای داشتند. در واقع آنها خود را کاتولیک می‌دانستند ولی آیین کاتولیک را در ساختار کلیسا و قدرت آن و فریبهی ثروت آن جستجو نمی‌کردند. بلکه خواهان مسیحیت واقعی و حقیقی بودند که از طریق آمیختگی ایمان، علم، و فلسفه می‌توانست پادشاهی خداوند را بر روی کره زمین مستقر سازد. همین اندیشه‌هاست که تاثیر عمیقی بر سوسیالیست‌های آرمان‌گرایی قرن نوزدهم در موضع گیری آنها علیه سرمایه‌داری بی‌رحمانه و سکوت کلیسا در مقابل آن وا داشت.

¹ Leroux, P. (1850). *De l'individualisme et du socialisme*

بخش‌هایی دیگر از این گونه اندیشه‌های آرمان‌گرایانه سوسیال مسیحی را می‌توان در ستایش سایمون از عقلانیت و اخلاق برآمده از آن در عصر روشنگری ملاحظه کرد. در نامه‌هایی از سوی یک شهروند ژنو خطاب به مردم هم زمان خود،¹ با یادآوری نقش هنرمندان، صاحب نظران علم جدید، و همه آنهایی که عقاید رهایی‌بخش را تغییر می‌دهند، استدلال می‌کرد که روشنفکران باید نقش نخبگان اجتماعی را ایفا کنند. بنابراین طبقه روحانیت باید با نخبگان روشنفکر جایگزین شوند چرا که اینان می‌توانند معنویت واقعی انسان‌گرایانه را به مردم معرفی نمایند.



سایمون می‌کوشید تا نظام کهنه و مسلط بر اشرافیت زمین دار و جرگه سالاری حاکم را به چالش کشیده و متخصصان و صاحب نظران مجهز به عقلانیت و علم را جانشین آنان سازد تا بتوانند نظم اجتماعی نوینی را بنیان کنند که مردم عادی بازیگران اصلی آن باشند. این گونه متخصصان می‌تواند امور جامعه را به گونه‌ای تنظیم نمایند که منافع و مزایای آن همه افراد و آحاد جامعه را در بر می‌گیرد و نه گروه قلبی که خود را برتر و نخبه‌گان می‌دانند. دولت نیز باید ترکیبی از این متخصصان که جامعه را با روش‌های علمی اداره می‌کنند، باشد. در واقع بدنه اصلی اداری جامعه از سوی متخصصان صاحب نظر می‌بایست تعیین شده و شکل گیرد.

این نکته را می‌توان از آرای او دریافت که هدف جامعه نوین ضرورتاً دموکراسی بازار آزاد به معنی امروز این کلمه نیست، بلکه نوعی سوسیالیسم اجتماعی است که می‌تواند معنی دموکراسی را برای مردم افاده نماید. به همین دلیل سایمون نسبت به دموکراسی لیبرال سوءظن داشته و نگرانی آن را داشت که این نوع سیستم حکومتی به فردگرایی افراطی و منفعت طلبانه تبدیل شود. در نشریه‌ای که با عنوان *سازمان دهنده*² انتشار می‌داد، هر چه بیشتر مخالفت خود نسبت به ساختار کلیسا را آشکار ساخته و ارکان جامعه آرمانی خود را توضیح می‌داد. روحانیون، مالکان

¹ *Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporaries*. (1803).

² *L'Organisateur* (1819-20)

ثروتمند، و جرگه سالاری حاکم، همه بیهوده و عبث هستند. اینان باید توسط نه فقط دانشمندان صاحبان علم نوین، بلکه حتی هنرمندان، موسیقی دان ها، و کارگران ماهر جایگزین شوند. ولی سایمون در بیان این‌گونه اندیشه‌ها از ابعاد نظری فراتر رفته و هدف از حکومت داری توسط گروه‌های جدید را نظم بخشیدن به جامعه و تولید می‌دانست. این اندیشه دولت علم‌گرا با هدف خدمت به خیر عمومی، نام سایمون را در ردیف سوسیالیست‌ها قرار می‌دهد، هرچند که او هرگز خود را سوسیالیست نمی‌دانست. بعد از مرگ او کسانی که خود را پیروان مکتب سایمون می‌دانستند، آرا و باورهای او را در قالب اندیشه‌های سوسیالیستی دنبال کرده و در مواردی خواهان القاء مالکیت، پیشبرد، و استقرار حقوق زنان برای مشارکت در امور جامعه، و لغو قوانین مرتبط با ارث و میراث ثروتمندان شدند.

نابرابری و آرمان‌گرایی

رابرت اوون¹ مشهورترین سوسیالیست آرمان‌گرای قرن نوزدهم، مدافع پرشور حقوق کارگران در مقابل شرایط سخت کاری و زندگی طاقت فرسای آنان، کارآفرینی موفق، و صنعتگری روشنفکر با اندیشه‌های عمیق اجتماعی و عدالت‌جویانه بود. علاوه بر تکیه بر عقل‌گرایی برای هدایت امور جامعه، اوون شخصیتی طبیعت‌گرا داشته و متأثر از اندیشه‌های فلسفی رمانتیک بود. به نظر او اصلاح جامعه در جهت استقرار عدالت اجتماعی زمانی اتفاق می‌افتد که با حمایت از نیروی انسانی و به حداکثر رساندن آن بتوان کل جامعه را در مسیری هماهنگ با نیازهای انسانی هدایت کرد. این‌گونه اندیشه‌ها را می‌توان در جمله آغازین رساله‌های که در سال ۱۸۱۳ با عنوان *دیدگاه‌های نو به جامعه*² که در سال ۱۸۱۸ با عنوان *دیدگاهی جدیدی از جامعه: یا مقاله‌هایی در باره شکل‌گیری مقدماتی شخصیت انسانی برای تهیه برنامه‌ای برای بهبود تدریجی شرایط زندگی بشر*³ باز نشر شد، یافت. اوون در این رساله استدلال می‌کند که دو نوع شخصیت عمومی اعم از بهترین و بدترین، و یا نادان‌ترین و روشنگرترین را می‌توان از طریق ابزارهای مناسب در مسیر صحیح هدایت کرد. در واقع اندیشه‌های او متأثر از روسو بود که نوعی عدم توازن را در پیشرفت‌های علمی و اخلاق جستجو می‌کرد. در حالیکه اولی، یعنی علم، پیشرفت شگرفی را تجربه کرده است، دومی، یعنی اخلاق، به دلیل عدم وجود آموزش‌های لازم و برنامه‌های متناسب با عدالت اجتماعی نتوانسته است به جایگاه واقعی خود دست یابد. به همین دلیل باید با تکیه بر کار خوب اصلاح امور اجتماعی و بهزیستی کل جامعه را در دستور کار واحدهای تولیدی و صنعتی قرار داده، و هم زمان سیاست‌گذاری‌های متناسب با آن را طراحی و تنظیم کرد. علاوه براین، شرایط

¹ Robert Owen (1858-1771).

² Owen, R. (1813). *A New View of Society*. The Open University.

³ Owen, R. (1816). *A New View of Society: Or, Essays on the Formation of Human Character Preparatory to the Development of a Plan for Gradually Ameliorating the Condition of Mankind*.

جامعه به مرحله‌ای رسیده است که نیاز دارد اصل هدایت شخصیتی انسان را در مسیر صحیح قرار داده و آنرا از محدودیت‌های نظری زندگی خوب به مرحله عمل و اجرایی زندگی خوب هدایت کرد. (۴-۶) این گونه اندیشه‌های آرمان خواهانه، اوون را از یک کارخانه‌دار و کارآفرینی موفق به یک مصلح اجتماعی سوسیالیست گرا تبدیل ساخت. به نظر او جامعه وقتی می‌تواند روی صلاح ببیند که به محیط کاری، زندگی، و آموزش کارگران توجه کافی داشته، آنها را آموزش داده، و در مسیر بهبود شرایطی از زندگی هدایت نماید تا بتوانند شهروندان خوبی باشند. این آرمان باید از طریق عطف توجه به سعادت و بهزیستی کل جامعه تامین شود. انسان‌ها و شخصیت اجتماعی آنان نمی‌تواند بدون قرارگرفتن در شرایط اجتماعی تعریف شود. (۶)

برای اینکه جامعه‌ای منظم شکل گیرد، باید مردم را از نقطه نظر نیازهای طبیعی آنان مورد حمایت قرار داد چرا که رابطه شکل‌گیری شخصیت و رفتار انسانی نمی‌تواند از ریشه‌های حیات اجتماعی او جدا شود. با تکیه بر قوانین علت و معلولی می‌توان به خوبی دریافت که اگر جامعه‌ای از سختی و پریشانی رنج می‌برد، به جای یافتن راه حل‌های روبنایی و سطحی برای آن، باید به ریشه‌ها پرداخت و این ریشه‌ها را از طریق اصلاحات در شرایط زندگی، مشارکت دادن کارگران در مزایای حاصل از تولید انبوه، و آموزش آنان و کودکانشان، در مسیر شکوفایی جامعه و اعضای آن قرارداد. اندک دقتی در اندیشه‌های اوون نشان می‌دهد که هرچند وی می‌کوشید آرمان سوسیالیستی را به عنوان راه حلی برای پاسخگویی به معضلات پیچیده به جامعه خویش معرفی کند، در عین حال بر اندیشه‌های اصالت سودجویی نیز دقت نظر داشته است. منظور این است که برخلاف اندیشه‌های اقتصادی لیبرال سرمایه‌داری، که خوشبختی افراد آحاد جامعه را از طریق افزایش تولید جستجو می‌کرد، اوون معتقد بود که از طریق همکاری‌های هماهنگ شده و برنامه‌ریزی عقلایی می‌توان بیشترین درجه خوشبختی را برای اکثریت جامعه فراهم آورد. بدون چنین سیستمی هماهنگ و موزون، به حاشیه رانده شدگان و محرومان نمی‌توانند مرحمی واقعی بر زخم‌های خویش یافته و در شکوفایی جامعه نیز مشارکت داشته باشند. روح جمعی نمی‌تواند این گونه رویه‌های منفعت طلبانه را تحمل کند. بنابراین تنها خردمندی است که می‌تواند طبقات برتر را به این نگرش برساند که خوشبختی و سعادت جامعه منوط به سعادت و تغییر شرایط آسیب دیدگان و به حاشیه رانده شدگان باشد. (۸)

در مقدمه‌ای که در خصوص زندگی خویش به رشته تحریر درآورده است، اوون تاکید می‌کند که ریشه مشکلات اجتماعی را نباید در انسان‌ها و رفتارهای آنها جستجو کرد. بلکه باید سیستم شیطانی و غافل از درد و نادرستی را مورد توجه قرار داد که مردم را به سوی خطا و نادرستی‌ها می‌کشاند. (اوون، ۲۰۱۸: ۳۳) در مرکز نیازهای طبیعی انسان‌ها زندگی، آزادی، و خوشبختی قرار دارد. این نیازها را باید مورد توجه قرار داد. با عطف توجه عمیق تر به ریشه‌یابی مشکلات اجتماعی، به ویژه نابرابری و فقر گسترده‌ای که مانع از فهم و تحقق حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان می‌شد، اوون باز هم بر سلامتی روح و روان و نیز شرایط بیولوژیک مردم توجه می‌کند. مردم باید آموزش‌های لازم را داشته باشند ولی جامعه صنعتی با تکیه بر تولید انبوه صرف، و جامعه سرمایه‌داری با بی‌اعتنایی به شرایط زندگی کارگران و ثروت اندوزی غیرعادلانه، اهمیت آموزش و نادیده می‌انگارد. گو اینکه آموزش مردم نافی منافع عظیم سرمایه‌داری است. لذا باید به

محیط اجتماعی، سیستم نامناسب آن، و عدم آگاهی به عنوان ریشه‌های مشکلات اجتماعی توجه عمیقی داشت. برای شکل بخشیدن به شخصیت اجتماعی مردم، آموزش غیر قابل اجتناب است. جهالت و نادانی مانع از پرورش و شکوفایی شخصیت مردم می‌شود و آنها را به مهره‌های محروم از هر نوع آزادی در جوامع سرمایه‌داری افسار گسیخته تبدیل می‌کند. این در حالی است که برای پی بردن به علل شرایط زندگی فلاکت بار تنها راه حل این است که اندیشه‌ها و نگرش‌های مردم در جهت راه حل‌های اصولی برای معضلات اجتماعی هدایت شود. دولت‌ها باید به اهمیت این فضای روشنگرانه از طریق آموزش توجه داشته باشند. (۲۰۱۸: ۱۵۰-۱۴۹) این گونه آموزش عمومی باید به ویژه طبقات فقیر جامعه را در بر گیرد. از طریق آموزش می‌توان دیدگاه‌ها، عادات، و رفتار جوانان را ارتقا بخشیده و آنان را به مشارکتی در بهزیستی و سعادت همه جامعه برانگیزد. این اهداف آموزشی که معطوف به عدالت اجتماعی و خیر عمومی هستند، دست یافتنی می‌باشند و می‌توانند مردم و بویژه جوانان را هدایت کنند تا دریابند چگونه می‌توانند حیاتی عقلایی برای خود تعریف کنند. (۱۵۲)

از آنجایی که مردم به دلیل ناآگاهی‌های اجتماعی، به حاشیه رانده شدن، و محرومیت توان کنترل بر شرایط اجتماعی و حیاتی خویش را ندارند، نمی‌توان آنان را برای آنچه که انجام می‌دهند، یعنی عمل خوب و یا رفتار نادرست، ستایش و یا ملامت کرد. (۷۱) برای بازگرداندن مسئولیت‌پذیری، جلوگیری از فروپاشی اجتماعی، و تحقق عدالت اجتماعی باید به گونه‌ای هماهنگ هم کارگران را در فرآیند تولید شریک نمود و هم باید فرزندان آنان را در سیستم آموزشی سالمی قرارداد تا علاوه بر رشد و نمو علمی به درجات بالایی از آگاهی‌های اجتماعی دست یافته و به فضایل اخلاقی نیز آراسته شوند.

برای تحقق این آرمانها، اوون کارخانه تولید پنبه لانارک^۱ را محل آزمایش و تحقق آرمان‌های انسان‌گرایانه و سوسیالیستی خود قرارداد. کارخانه لانارک نوین همان سوسیالیسم آرمانی بود که در آن انسانی‌ترین شرایط برای کارگران فقیر و خانواده‌هایشان و جوانان فراهم تاسیس شده بود. اهتمام به آموزش جوانان بی‌بضاعت، اولویت اول برنامه سوسیالیستی آرمانی بود. اولین مدرسه ابتدایی در تاریخ انگلستان توسط اوون تاسیس شد. همراه با این گونه اقدامات، اوون موسسه شکل‌گیری شخصیت^۲ برای آموزش بزرگسالان را نیز به وجود آورد تا بتوانند با آموزش‌های خلاق و به دور از دخالت مذهب، فضایل طبیعی و استعداد‌های ذاتی انسانی خود را به رشد و شکوفایی برسانند. این موسسه‌های آموزشی که در نوع خود بی‌نظیر و بدیع بودند اهدافی را دنبال می‌کردند که قبلاً روسو اهمیت آنها یادآور شده بود؛ یعنی پرورش و اعتلای روح و رفتار انسان‌ها که به دلیل سلطه عقلانیت ابزاری روشنگری نتوانسته بود به موازات پیشرفت علم و تکنولوژی توسعه یابد. این موسسات آموزشی برای کارگران کارخانه می‌توانستند از طریق

¹ Lanark Mills

² The Institute for the Formation of Character (1816).

آموزش‌های خلاق و نوآوری‌هایی که با خود به همراه داشتند، رفتار مردم را در جهت مناسب اجتماعی هدایت کرده و روحیه نوع دوستی را برای منافع عمومی را در وجود کارگران برانگیزد. (۵۳)

هماهنگی میان اقدامات معطوف به آموزش برای رشد شخصیت و مسئولیت پذیری از یک سو، و شریک کردن کارگران در سود تولید از دیگر سو کانون مرکزی اندیشه‌های سوسیالیستی آرمانی اوون بود. ایجاد خانه‌های مسکونی مناسب برای مردم بی‌بضاعت با اجاره‌ای نازل، تاسیس فروشگاه‌هایی که مایحتاج کارگران را با پایین‌ترین نرخ سود اختیار آنان قرار می‌داد، و در نهایت نظارت بر مصرف الکل توسط کارگران، آرام آرام توانست اولین جامعه سوسیالیستی آرمان‌گرایانه را به معرض نمایش بگذارد. علاوه بر این همه برنامه‌های آموزشی با ممنوعیت تنبیه فیزیکی و شخصیتی کودکان و نوجوانان، کنار گذاشتن شیوه‌های سنتی آموزش، و تاکید بر توسعه و تعالی روح و شخصیت دانش آموزان، پرورش فضائل اخلاقی و اجتماعی آنان، و آموزش موسیقی و رقص به عنوان متغیرهای مهم در شکل‌گیری شخصیت همراه شد. "من آنگونه که پیش بینی کرده بودم، رقص، موسیقی، و انضباطی که بر اساس اصول مهربانی و خیرخواهی انجام می‌شدند، در میان بهترین و موثرترین شیوه‌های شکل بخشیدن به شخصیت خوب سعادت‌مند جوانان هستند." (۱۸۷۵: ۱۴۱) این شرایط مفهوم نوینی از زندگی و احساس مفید بودن را برای اولین بار در میان کارگران فقیر و بی‌بضاعت به وجود آورد. رقص و موسیقی و انضباط مبتنی بر مهرورزی همواره می‌توانند سیستم عقلایی لازم را برای شکل‌گیری شخصیت مردم فراهم آورند. (۱۴۲) سوسیالیسم آرمانی مبتنی بر این گونه اقدامات، و توجه به رشد فضایل اجتماعی و اخلاقی نه تنها با سلامتی روح و جسم همراه است، پذیرش قانون اجتماعی و انسانی را به زیباترین شکل خود بر می‌انگیزد، و درعین حال آرامش روح و روان به وجود آورده، و آنها را به بهترین شکل ممکن پرورش می‌دهد. کودکان و جوانانی که از یک سو نیازهای طبیعی مربوط به زندگی آنان به واسطه پشتیبانی از والدین آنها تامین می‌شود، و از دیگر سو با سیستم آموزشی و رفتار اجتماعی عاری از هر نوع ترس و اعتماد به نفس تربیت می‌شوند، می‌توانند رفتار اجتماعی محترمانه و شخصیت اجتماعی مسئولانه‌ای را در خود پرورش دهند. (۱۴۸) تاسیس کلاس‌هایی با تجهیزات کامل آن زمان، آموزگاران متعهد و فعال، و شیوه‌های آموزشی خلاقانه و مطابق با نیازهای روحی و روانی دانش آموزان (خردسال و بزرگسال)، چیزی جز همان مدینه‌ی فاضله آرمانی نمی‌توانست باشد.

برقراری اقدامات حمایتی اجتماعی برای تخفیف آلام مستمندان، ضابطه فقط ۴۸ ساعت کار در هفته، ۸ ساعت خلاقیت، و ۸ ساعت استراحت، و افزایش دستمزدها، همه مبتنی بر اصول سوسیالیسم آرمان‌گرایانه‌ای بودند که توسط اوون و با اراده و انتخاب خاص او و بدون هرگونه اجبار و آگراه شکل گرفتند. اوون برنامه بیمه‌های بیکاری را نیز که از اصول مترقی دنیای امروز است به وجود آورد. به دنبال تحریم آمریکا در جریان جنگ ۱۸۱۲ و تعطیلی کارخانه‌ها، کارگران همچنان به مدت چهار ماه تعطیلی دستمزدهای خود را دریافت می‌داشتند. این گونه اقدامات نه تنها بر محبوبیت این اصلاح‌گر اجتماعی می‌افزود، از همه مهم‌تر ویژگی‌های آرمان انسان سازی روابط اجتماعی، بهبود شرایط اقتصادی، رشد و شکوفایی فضایل اخلاقی، و احیای حقوق بنیادین کارگران و خانواده‌های آنان را نیز به همراه داشت. نگاه نوین به مذهب با تکیه بر آزادی و انتخاب عقلانی و آگاهانه و معطوف به سعادت انسانی، نقد سختگیرانه کلیسای انگلیس که

می‌کوشید تعصب و یک سوپه‌نگری را در میان مردمان ترویج کند، آرمان‌گرایی سوسیالیستی را تکمیل می‌کرد. توجه به پیام اصلی ایمان دینی، یعنی مهرورزی، دوست داشتن یکدیگر، و خیرخواهی و نه شکل‌گیری گروه و دسته و حزب برای منافع شخصی و گروهی، و تعهد به خیر عمومی و منافع جمع مهمترین ویژگی‌های این گونه آرمان‌گرایی را توضیح می‌داد. (۱۰۵)

علیرغم همه این ویژگی‌ها و نتایج مثبت، سوسیالیسم آرمان‌گرایانه اوون نتوانست طرح‌های امیدوارکننده خود را با موفقیت بیشتر دنبال کند. تحقق این اهداف سوسیالیستی انسان‌گرایانه در متن و بطن سیستم سیاسی به شدت طبقاتی قرن ۱۹ انگلستان که می‌توانست مانعی بر سر راه منافع سرمایه‌داری وقت باشد، و همچنین بی‌توجهی به ضرورت اصلاحات سیاسی و قانون‌گذاری که مهمترین موانع رشد و شکوفایی انسان و تحقق عدالت اجتماعی بودند، کاری اگر نه غیرممکن بلکه بسیار دشوار بود. ایجاد اصلاحات سوسیالیستی داوطلبانه و انسان‌گرایانه در یک سیستم غیر سوسیالیستی که از آرمان‌های انسانی فاصله‌های زیادی می‌داشت، عملاً رویاهای اوون را به شکست و خاموشی کشاند. اوون این آرمان را دنبال می‌کرد که هرگاه مردم بتوانند آزادی‌های اساسی خویش را از قیود اقتصادی که به آنها تحمیل شده بود به دست آورند، آزادی‌های سیاسی نیز غیرممکن نخواهد بود. علاوه بر این، پرورش و شکوفایی فضایل متعالی، انسان‌دوستی، نوع‌پروری، و احترام به ارزش‌های اجتماعی از طریق آموزش‌های خلاقانه نیز مردم را در شرایطی از قابلیت قرار می‌دهد تا به نابرابری‌ها و زندگی پر مشقت و تهیدستی تحمیلی توسط سیستم سرمایه‌داری لجام گسیخته خاتمه دهند. ولی این آرمان‌گرایی بنا بر دلایل متعددی مانند سوء استفاده برخی از کارگران، تنبلی و بیهودگی، رقابت‌ها و توطئه‌های رقبای سرمایه‌دار، و سیستم سیاسی و ساختارهای اجتماعی-سیاسی بی‌بهره از آرمان‌های انسانی، و نیز دیدگاه‌های نوینی مذهبی که شکافی بزرگی میان این نهضت سوسیالیستی و ساختارهای مذهبی نهادین شده ایجاد کرده بود، این نهضت آرمان‌گرایانه را با شکست مواجه ساخت.

در این شرایط ناکامی در ایجاد اصلاحات اساسی در شرایط زندگی کارگران و افراد بی‌بضاعت، اوون ناامید و افسرده به آمریکا مهاجرت کرد تا نظریه‌های خیرخواهانه مبتنی بر سرمایه‌داری داوطلبانه را در سرزمین فرصت‌ها دنبال کند. در حالی که تلاش‌هایی نظیر سخنرانی در اجلاس قدرت‌های بزرگ درباره ضرورت توجه به شرایط طبقات کارگری، و اقدامی بین‌المللی برای آموزش و اعتلای شخصیت کارگران انجام داد، اما روح انسانی او با یأس و ناامیدی همراه شده بود. با این حال، هنوز فکر می‌کرد طرح هماهنگی جدید¹ در آمریکا می‌تواند رویاها و آرمان‌های انسانی او را به حقیقت قرین سازد. در یک سخنرانی در واشنگتن با حضور رئیس جمهوری آمریکا، کوئینسی آدامز² و تعدادی از سناتورها، طرح سوسیالیستی آرمان‌گرایی خویش را که هموارکننده زندگی صلح‌آمیز بود، ارائه داد. جهان آرمانی نوین، خوشبختی و سعادت، روشنگری، و رفاه از طریق علم، آموزش، و زندگی جمعی، می‌بایست الگویی از اصلاحات اجتماعی برای خیرخواهی، برابری، و

¹ New Harmony

² John Quincy Adams (1735 – 1826)

رهایی حقیقی انسان از همه موانع رشد و شکوفایی باشد. در پی تحقق این اندیشه‌ها، او جامعه آرمانی خود را در ایالت ایندیانا آمریکا تاسیس کرد. آرمان‌خواهی عدالت‌جویانه این نیک، کار و نیک خواه اجتماعی که با به چالش کشیدن مالکیت خصوصی، سیستم‌های مذهبی غیر عقلایی، و ازدواج اجباری همراه شده بود، را با شکست مواجه ساخت. اختلاف نظرها در خصوص مدیریت این گونه جوامع آرمانی، موانع مذهبی، ناخرسندی بخش عمده سرمایه‌داری، و سوء استفاده کارگران، نتوانست اهداف آرمان‌گرایانه سوسیالیستی اوون برای رهایی حقیقی انسان‌ها و تحقق عدالت اجتماعی یاری بخشد.

با همه این موفقیت‌ها و ناکامی‌های، این صنعتگر و کارآفرین موفق و ثروتمند هرگز از تلاش دست برد نداشت. اندیشه‌های روشنگرانه او برای رهایی بخشی اقتصادی، اجتماعی، و نیز روحی و معنوی از طریق اصلاحات و آموزش‌های خلاقانه ادامه یافت. آخرین جملات او خطاب به کشیشی که بر بالین او در بستر مرگ در سال ۱۸۵۸ در دالس حاضر شده بود، بهتر می‌تواند ویژگی‌های آرمانی او را بیان نماید! "زندگی من بی فایده نبود من حقایق مهمی را به جهانیان نشان دادم. ولی به دلیل عدم توانایی مردم و مسئولان در درک اهمیت آنها، نادیده گرفته شدند. من از زمانه ام جلوتر بودم."¹

چارلز فووریر² همان عقاید سوسیالیستی آرمان‌گرایانه را با روشی متفاوت به مرحله اجرا گذاشت. این عقیده‌ها نمی‌توانند بدون توضیح کوتاهی از شرایط زندگی مردم فقیر نگهداشته شده توسط سیستم سرمایه‌داری انحصاری در قرون ۱۸ و ۱۹ قابل درک باشد. همانگونه که قبلاً به اجمال تشریح شد، تحولات صنعتی که نوید پیشرفت و ارتقاء رفاه و بهزیستی را می‌داد، نتوانست در تحقق پیام‌های خود جامه عمل بپوشد چراکه این تحولات بر پایه نظام‌های سرمایه‌داری سود-محور قرار گرفته بود. پیامدهای نظام نوین سرمایه‌داری صنعتی نمی‌توانست چیزی بیش از نابرابری عمیق و گسترده و فقر روز افزون باشد. در واقع عقلانیت روشنگری که با پس راندن جزم‌گرایی مذهبی و سلطه بر اندیشه‌ها و نیز سیاست‌های اجتماعی سلسله مراتبی قرون وسطایی وقت، توانسته بود مرزهای اراده آزاد انسان را تا افق‌های اقتصاد بازار آزاد تحقق بخشد، عملاً جامعه و تعاملات آن را به ماشین بی روحی تقلیل داده بود که فواید آن توسط اقلیت ثروتمندان مسلط بر سیستم اقتصادی قبضه و تصرف می‌شد. عقلانیت روشنگری در آغاز با عقب راندن مذهب، نوید رهایی بخشی را سرداد. ولی خود گرفتار محدودیت‌ها نوعی از روش زندگی شد که در آن منابع تولید، روابط تولید، و جمع‌آوری سرمایه در انحصار کامل سرمایه‌داری صنعتی قرار داشت. به این دلیل واکنش‌های سوسیالیستی این چرخش از رهایی بخشی به سوی انحصار از سوی سرمایه‌داری صنعتی را به چالش کشیدند.

افزون بر این، قرن نوزدهم هنگامه ظهور مکاتب رمانتیک فلسفی بود که با اساس فردگرایانه بریده شده از متن اجتماعی که مورد علاقه فلاسفه لیبرال و نظریه‌های اصالت سود بود، تعارض

¹ نگاه کنید به موزه اوون در شهر جدید (نیو تاون)

² Charles Fourier (1772-1837)

داشتند. به نظر اینان سرمایه‌داری صنعتی و فلسفه زیربنایی آن یعنی لیبرالیسم و فردگرایی، روح اجتماعی، ارزش اصالت اجتماعی، احساسات و عواطف انسانی، و رابطه آن با طبیعت را نادیده انگاشته بود. برآمدهای این سیستم چیزی به جز فردگرایی حریص و میل به خودخواهی و فزون طلبی نمی‌توانست باشد. این در حالی است که جهان به عنوان یک هستی سازمانی (اندام دار) سرشار از ارزش‌های انسانی است. لذا نمی‌توان آن را به عنوان موضوعی مستقل از فهم انسانی و عقلانیت بریده از متن اجتماعی، و انسان‌گرایی انتزاعی در نظر گرفت. موضوعات فاقد روح اقتصادی محاسبه‌گر و سود-مدار با تنزل دادن مفاهیم حیاتی معنی‌دار انسانی به حساب و کتاب عقل‌گرایی ابزاری، خلاقیت، معرفت‌شهودی، تجربیات زیبایی‌شناسانه، و هنر را به اضمحلال برده بودند. حال وقت آن رسیده بود که نگرش تقلیل‌گرایانه عقلانیت روشنگری را با ابعاد خلاقانه هستی انسان، خود بیانی، تاثیر تکثرگرایی و ابعاد هم‌پرسه شکل‌گیری هویت پیوند بخشیده و تکمیل نمود.

در این متن تحولات عمیق فکری، فلسفی و اجتماعی، و اهمیت توجه به حلقه گمشده شعارهای انقلاب کبیر فرانسه، یعنی برادری و اصالت اجتماع، و نیز پیامدهای آزاردهنده انقلاب صنعتی و اندیشه‌های حامیان آن است که نظریه‌های سوسیالیستی آرمان‌گرا دیدگاه‌های خود را به نمایش می‌گذارند. اینان خواهان نگرشی نوین به جامعه و معادلات آن داشتند تا بتوانند مشکلات اجتماعی را درمان کنند. ولی روش و نگاه آنان بیش از نوشاروئی برای دردها و آلام مردم ستم دیده نبود چراکه سیستم و ساختارهای که نگهدارنده آن عامل معضلات پیچیده بود را نادیده می‌انگاشتند. آنان تصور می‌کردند که طرح‌های داوطلبانه اصلاحی می‌تواند تاثیر گذار باشد. باید خاطر نشان ساخت که در حالی که سایمون می‌کوشید با طرح نظم تکنولوژیک توسط متخصصان، معضلات اجتماعی را پاسخ گوید، و یا اوون الگویی برای اساس ادغام صنعت تولیدی با اصالت اجتماع را ابزار تامین حقوق مردم و عدالت در نظر می‌گرفت، فوروریر پیشنهاد می‌کرد تا از طریق اجتماعاتی که بر اساس همکاری اداره می‌شدند، به مشکلات و بلایای رقابت جویی غیر قابل کنترل برای منفعت و مکننت پاسخ دهد. نوآوری سوسیالیسم آرمانی او تحلیل عواطف و احساسات شخصیت انسانی بود که می‌کوشید بر اساس آن قوانین تعامل اجتماعی را در مقایسه با قوانین تعامل فیزیکی نیوتن به جوامع معرفی نماید. بنابراین می‌توان با ایجاد هماهنگی میان این احساسات که ذاتی شخصیت انسانی است، آنها را به تعامل با یکدیگر برانگیخت. فوروریر تصور می‌کرد آنچه که اتفاق می‌افتد این است که ترس و نگرانی و جنگیدن که حاصل سیستم رقابت جویانه سرمایه‌داری صنعتی است، جای خود را به همکاری، هماهنگی، و ارزش‌های اجتماعی می‌دهد.

همزمان و همراه با این اندیشه‌های آرمان‌گرایانه که خیلی زود به خاموشی گرایید، فوروریر بعد دیگری نیز به اندیشه‌های سوسیالیستی آرمان‌گرا افزود که امروزه جنبش زنان را نمایندگی می‌کند. فمینیسم واژه‌ای بود که فوروریر در ۱۸۳۷ ابداع کرد تا با دفاع قاطعی از حقوق زنان، که جزو اقشار محروم جامعه بودند دست زده، به وضعیت زنان اعتراض کرده، و هویت آنان را به موقعیتی برابر با مردان برساند. نظریه فمینیستی او را می‌توان عصاره اندیشه‌های جنسیت در

ادبیات اجتماعی و سیاسی امروز دانست که تفاوت‌های بنیادین در ساختارها اجتماعی را با نابرابری بر اساس ابعاد بیولوژیکی حیات زنان برقرار کرده و تبعیض‌ها و ناروایی‌ها را ساختارهایی اجتماعی می‌داند. بنابراین، به نظر او تمدن بشری منوط به رهایی زنان و دستیابی به برابری بود. هر نوع عقیده پیشرفت نیز نمی‌تواند از تلاش برای احیای حقوق زنان فارغ باشد. با طرح این مقدمه می‌توان کنکاشی کوتاه بر اندیشه و اقدامات آرمان‌گرایانه فووریر داشت.

آغاز تحلیل اندیشه او را باید در مفهوم موزون بودن جستجو کرد. "من تاریکی و ظلمت سیاسی و اخلاقی را طرد کرده ام، و بر خرابه‌های علوم مبتنی بر حدس و گمان،¹ نظریه هماهنگی عام و جهانشمول را (برای اصلاحات بنیادین) بنا نموده ام". (فووریر، ۱۸۰۸: ۱۹۰). این موزون بودن است که پیشرفت جنبش اجتماعی را تعیین می‌کند. فرضیه اصلی فووریر در این بیانیه این است که شرایط قرن نوزدهم بازتاب دهنده شکلی از تمدن انسانی بود که موجبات ضایع شدن منابع، کاربرد انواع حیل‌ها برای ثروت و مکنث، و زدودن چهره‌های خرسند از انسانیت را باعث شده بود. این چهره تمدن مدرن با آفات و ضایعات فراوانی که به وجود آورده بود، نمی‌توانست عادلانه و قابل پذیرش باشد. در پاسخ به این مشکلات، فووریر به شرایطی می‌اندیشید که برای ایجاد هماهنگی، به عنوان اساس و عصاره زندگی بشری، اجتناب ناپذیر بودند. کتاب معروف او به عنوان نظریه چهار حرکت و سرنوشتی عام² ابعاد و جزئیات این تغییر از تمدن کنونی به موزون بودن ساختارهای اجتماعی را با تفصیل و پیچیدگی‌های خاصی توضیح می‌دهد. به هر حال، نظر به اینکه فرورفتن در عمق استدلال‌ها و باورهای فووریر ممکن است خسته کننده و یا غیر ضروری به نظر باشد، فقط پیام‌های اصلی اندیشه‌های او توضیح داده می‌شود تا بتوان نظریه او در خصوص عدالت جویی و سوسیالیسم آرمانی را به درستی دریافت.

بحث آغازین در این نظریه این است که تمدن حاضر فشارهای زیادی بر احساسات و عواطف مردم وارد ساخته است تا اینکه فرصتی فراهم آورد تا مردم بتوانند احساسات و عواطف خود را پرورش دهند. تمدن نوین با خود مزایای زیادی مانند تولیدات صنعتی داشته است. اما در عین حال دیگر ابعاد مهمی از زندگی را به تحلیل برده است. بنابراین، باید در خصوص اصل تمدن انسانی، ضرورت تاسیس و پویایی آن، و نیز تعالی و ماندگاری آن تردید داشته باشیم. اینها مشکلاتی هستند که فلاسفه را از اندیشیدن در خصوص معضلاتی که تمدن به وجود آورده است، باز می‌دارد. علت این امر هم این است که اگر بخواهند هر نوع تردیدی در خصوص تمدن داشته باشند، در واقع نظریه‌های خود را که از همان تمدن‌ها برخاسته است به زیر سوال می‌برند. (۸) لذا باید به طور جدی در خصوص آثار و فواید تمدن‌ها تردید روا داشت تا بتوان راه‌های دیگری را برای مراحل آینده زندگی بشر پیشنهاد کرد. تمدن جدید بر مبنای عقلانیت محاسبه گر عصر روشنگری بنا شده است. این تمدن عواطف و احساسات طبیعی انسانی را به زوال برده است. این در حالی است که عواطف و احساسات انسانی مانند قطب نمایی است که در تاریکی شب دریا و

¹ Speculative Science

² Fourier, C. (1808/1996). *Theory of the Four Movements and the General Destinies*. Cambridge University Press.

مخاطرات همراه با آن، راه روشنی را برای رسیدن به ساحل نجات و امید نشان می‌دهند. عواطف و احساسات در واقع راهنمای اجتماعی هستند که می‌توانند معضلات قابل تصور در مقابل خوشبختی اجتماعی را از میان برداشته و همه سیاست‌های انسانی را به سوی پیشرفت باز کنند. (۱۰۵) به همین دلیل تمدن نوین که بر مبنای عقل روشنگری بنا شده، اما ریشه‌های واقعی خود با طبیعت انسانی را قطع کرده است، چیزی به جز یک ناکامی برای انسانیت نمی‌تواند باشد. البته با یادآوری مصرانه مضرات تمدن‌های مبتنی بر این نوع عقلانیت، این استدلال را نیز دنبال می‌کند که تمدن ریشه‌های عمیقی در تاریخ کهن نیز دارد. علی‌رغم این تاریخ طولانی تمدن بشری، معضلات اجتماعی و نابرابری‌ها همچنان پابرجا مانده‌اند. بنابراین باید به عواطف انسانی بعنوان جاذبه بنیادین اتحادی جهانی بازگشت تا بتوان ریشه‌های عمیق معضلات اجتماعی را از بن برکنند. بعد از بحث‌های مفصل درباره وجود احساسات و عواطف متفاوت در روح انسانی، فووری‌ر به این نتیجه می‌رسد که دوره تمدن‌ها گذشته است. مانند جنگ که در پایان خود چیزی تمام شده تلقی می‌شود. با دریافت این مرحله از تمدن هاست که پرده‌های تاریک از چشم‌ها کنار رفته و مردم می‌توانند مقصد نهایی اجتماعی اتحاد جهانشمول را دریابند.

اکنون وظیفه ما این است که به جای مطالعه یا اندیشیدن به چگونگی ایجاد اصلاحاتی برای بهبود یافتن تمدن، از آن خارج شویم. به همین دلیل است که باید همیشه خوانندگان خود را ترغیب می‌کنیم تا مستقیماً به هدف فکر کنند. باید مردم را متقاعد ساخت که نیاز است واحدهای متفاوتی را تاسیس کنند که رسیدن به پیشرفت‌های اجتماعی را تأمین کنند. با نشان دادن هماهنگی پرشور عواطف و احساسات، پرده تاریک آب مروارید از چشم بشریت پاک شده و به سرعت همه ملت‌ها، خواه متمدن و بی‌تمدن، را به هدف اجتماعی وحدت جهانی برسانند. (ص ۲۷۲)

فووری‌ر ادامه می‌دهد که اتحادی فراگیر برای رسیدن به جامعه آرمانی اجتناب ناپذیر است. این اتحادی با نیروی‌های ازلی و آغازین است، مانند جریان الکتریسیته که در همه جای برق وجود دارد. این جذابیت احساسات نباید فقط به عنوان یک نظریه روان‌شناختی در نظر گرفته شود. بلکه باید همانند نظریه گرانش نیوتون توضیح داده شود که تعیین کننده حرکت همه موجودات است. "می بینم که خداوند در نظم بخشیدن به خورشید و سیارات، موجوداتی بزرگتر از ما و حشرات کوچک تر از ما، خود را به شکل مرکز جذب و گرانش کلی نشان داده است. این منبع انرژی کیهانی باید انسانیت را به درون حیطه‌ای منظم و هماهنگ بیاورد که توسط جاذبه پرشوری تعیین شده‌اند. (مقدمه: ۱۸) اگر جوامع انسانی از بی‌نظمی و عدم تعهد و تعادل رنج می‌برند، دلیل آن این است که جامعه خود را به درستی به نظم موزون درنیاورده است. بنابراین حرکات تاریخی آنان غیر منسجم و گسسته از هم شده است. با آمیختن این گونه اندیشه‌های مذهبی، علمی و برخاسته از توجه به عواطف طبیعی انسان، فووری‌ر توضیح می‌دهد که در حالت موزون بودن، یا اتحادی جهانشمول، همه احساسات انسانی به بهترین شکل خود توسعه می‌یابند. این توسعه‌یافتگی فارغ از تفاوت‌های مبتنی بر جنسیت، سن، و یا طبقات اجتماعی خواهند بود. هماهنگی نهایی از همه

این محدودیت‌ها عبور می‌کند. آنچه که اتفاق می‌افتد احساس یکی بودن میان فردگرایی و جمع‌گرایی است. این دو به هم می‌آمیزند و مرحله نوبی از زندگی را به وجود می‌آورند که در آن برای آفات تمدن مبتنی بر عقلگرایی ابزاری و محاسبه‌گر جایی نیست، مردم با عشق به یکدیگر می‌نگرند، و در صورت ضرورت از اجبار نیز برای حفظ نظم اجتماعی موزون استفاده می‌شود. مردم برای خیرهای اجتماعی با یکدیگر تعاون و تعامل داشته، و جنگیدن با یکدیگر در نظام رقابتی را به کناری می‌نهند.

این آرمان‌گرایی که با ساده‌انگاری و اعتقاد به لطف الهی همراه بود، فوریر را به اندیشه عملی ساختن هماهنگی نهایی اجتماعی انداخت. بنابراین او واحدهای مسکونی مخصوصی را به نام فالانژ¹ برای برپایی جوامع مشترک تاسیس کرد. ساختار این واحدها بر اساس همان پیشرفت اجتماعی تعریف شده بود. دقیقاً مانند فوج سربازان یونان باستان که صفوف به هم فشرده سازماندهی شده و سپرهای آنان دیواری زرهی و رو به جلو داشت. این گونه آرایش نظامی می‌توانست آینده و پیروزی در نبردها را توضیح دهد. در واقع نوعی واحدهای اجتماعی مشترک با روحیه‌ای سوسیالیستی ایجاد می‌شدند که هرگز حالت سرکوب‌کننده نداشتند. بلکه آرایش اجتماعی، نظم، و هماهنگی می‌توانست تمایل طبیعی مردم را برای زندگی مشترک را عملی سازد. تعداد قابل توجهی از این واحدهای اجتماعی خودکفا و بی‌نیاز از کمک دیگران به وجود آمدند که تعداد ۱۶۲۰ نفر را در خود جای می‌داند. شکل این واحدهای اجتماعی به گونه‌ای بود که با الهام از همان آرایش نظامی رو به جلو سربازان یونانی، از زیرمجموعه‌های هماهنگ تشکیل شده بود که بر اساس فعل و انفعالات فعال و سازنده عواطف و احساسات انسانی الگوبرداری شده بود. جای تعجب خواهد بود که چرا طراحی موزون واحدهای اجتماعی اشتراکی بر اساس توازن میان عواطف برای ۱۲۶۰ نفر در نظر گرفته شده بود. او محاسبه کرده بود که این واحدها نشان‌دهنده تعداد ۸۱۰ کاراکتر روانشناسانه در انسان هاست. حال اگر این رقم را ضرب در ۲، یعنی زن و مرد، نمایم، رقمی به دست می‌آید که رمز توازن و هماهنگی میان زیرمجموعه‌ها و آرایش این واحدها با عواطف طبیعی را آشکار می‌سازد. (۳۱۱) به همین دلیل است که قانون‌گرا نش‌های عاطفی^۲ حاکم بر آن واحدهای اجتماعی اشتراکی می‌باشد.

فوریر شرح مفصلی از ویژگی‌های این واحدها در اختیار خوانندگان خود قرار می‌دهد که پی‌تردید آرمان‌گرایانه و عملاً غیرقابل تحقق و دوام بودند. در این جامعه سوسیالیستی آرمانی که بیش از چهل واحد آنها در آمریکا ساخته شدند، مالکیت خصوصی عملاً لغو نشده بود. نظم اداری و نحوه سکونت در آنها نیز بر اساس فعالیت و مشارکت کارگران در تولید تعیین می‌شد. این واحدها هر کدام شامل چهار طبقه بودند که از بالا به پایین بر اساس درجه هوشمندی، فعالیت، ساعی بودن، و مشارکت سازنده در تولید سازمان داده شده بودند. این جامعه اشتراکی هماهنگ از طریق پرورش عواطف انسانی، معنی واقعی آزادی و عدالت اجتماعی را به معرض نمایش می‌گذاشت. علاوه بر این، اندیشه ساکنین آن حتی فقیرترین آنها تحت تعلیم و آموزش‌های علمی و نیز فراگیری هنر قرار می‌گرفتند. ترکیب این ویژگی‌ها و فرصت‌ها نمایانگر خوشبختی ساکنان این واحدهای

¹ Phalanx

² The law of passionate attraction

سوسیالیستی بود. (۶۹) به همین دلیل فوریر آنها را واحدهای موزون (عواطف و اقتصاد) یا مقصد درونی برای اتحاد نهایی می‌دانست. این واحدها نیروی اصلی مراحل پیش برنده در زندگی بشری و تنها بدیل به تمدن به حساب می‌آمدند. (۱۵۴)

علی رغم همه کوشش‌هایی که فوریر به عمل آورد تا جامعه آرمانی سوسیالیستی خود را در امتداد اندیشه‌های توماس مور، سنت سیمون، و یا اوون به مرحله تحقق برساند، همان سادگی آرمان‌گرایانه و رویایی نتوانست اتحاد جهانشمول و یا هماهنگی نهایی مورد نظر او که در فلسفه اصالت اجتماع آرمانی آنان بود، را به مرحله عمل درآورد. از همه مهم‌تر اینکه این گونه اندیشه‌ها هرگز در صدد تغییر در ماهیت سرمایه‌داری صنعتی نبودند و فقط می‌کوشیدند الگوهای را برای اصلاح جامعه به دیگران معرفی نماید. فوریر به ویژه تصور می‌کرد که با طرح عواطف انسانی و رابطه آنها با دنیای اقتصادی تولید می‌توان شور و اشتیاقی را در جامعه به وجود آورد که همه را در همراهی با این گونه آرمان‌ها همراه کند. این درحالی است با آرمان‌گرایی سوسیالیستی نمی‌توان شکاف طبقاتی میان صاحبان سرمایه و کارگران که ذاتاً توسط سیستم سرمایه‌داری انحصاری تولید می‌شود، را پر کرد. از دیگر سو، آرمان‌گرایی در اصالت پیام‌های خویش تقلیل گرا و فرجام‌گرایانه بود چرا که همه ابعاد حیات انسانی را به اصالت اجتماع مادی تغییر داده و مایل نبود علل واقعی نابرابری‌ها و عدم وجود عدالت اجتماعی را تحلیل و ادراک نماید. درعین حال، فوریر اصالت اجتماع را تنها بدیل ممکن برای رسیدن به عدالت و رهایی‌بخشی کارگران می‌دانست. این ساده انگاری آرمانی نتوانست فوریر را در جهت اهداف خیرخواهانه و نیکوکاری که داشت یاری بخشد.

با این وصف هنوز نمی‌توان ابعاد برجسته سوسیالیسم آرمان‌گرا و نوآوری‌های آن را نادیده گرفت. این گونه سوسیالیسم آفات حاصل از سرمایه‌داری انحصاری را به معرض نمایش گذاشت، هرچند که برای ریشه کنی آنها نتوانست اقدامی روشن انجام دهد. علاوه بر این، سوسیالیسم آرمان‌گرا نتوانست اهمیت تعهد به انسانیت و اخلاق در تعاملات اجتماعی را که توسط نویسندگانی مانند دیکنز مطرح شده بود، به معرض نمایش بگذارد. این مکتب سوسیالیستی آرمان‌گرایانه به مخالفت جدی با رقابت‌های غیر قابل کنترل، نزاع، و جنگ بر سر منافع بیشتر برخاست که عمیق‌ترین جراحات را بر روح جوامع وارد کرده بودند، و به جای آن شفقت و مهربانی، دوستی و همکاری را پیشنهاد می‌کرد. در نهایت سوسیالیسم آرمان‌گرا توجهات را به هماهنگی میان تولید و تعامل اقتصادی از یک سو، و عواطف و نیازهای انسانی از دیگر سو معطوف نمود.

فصل بعدی از محدودیت‌های سوسیالیسم آرمان‌گرا عبور کرده و مکتب سوسیالیسم تاریخی مارکس و انگلس را برای طرح مفهوم حقوق بشر و آزادی خواهی دنبال خواهد کرد.

حقوق بشر در نظریه اجتماعی و سیاسی مارکسیسم

چکیده

پرسش عمده‌ای که اغلب در برابر علاقه‌مندان به آرمان رهایی‌بخشی حقوق بشر مطرح می‌شود، این است که آیا مارکس، و به واسطه آن فلسفه مارکسیستی، به گفتمان حقوق بشر اعتقاد دارد یا نه. علت طرح این پرسش نیز این است که مارکس مبانی لیبرال حقوق بشر را با جدیت به چالش کشیده و آنرا معادل توجیه غلبه انسان خودخواه جامعه سرمایه‌داری بر طبقه محروم کارگری می‌داند. به نظر مارکس، در نظام سرمایه‌داری، مفهوم حق از واقعیات و نیازهای جامعه خود فاصله زیادی گرفته و تنها به منافع طبقات سرمایه‌داری می‌اندیشد. بنابراین حقوق بشر که داعیه جهان‌شمولی دارد، مفهومی انتزاعی از حقوق را به تصویر می‌کشد و نمی‌تواند کاری جز توجیه نظام نابرابر سرمایه‌داری انجام دهد. این حقوق نه تنها به دلیل پیش زمینه‌ای که در آن ظهور یافته است، بلکه به دلیل گفتمانی که دنبال می‌کند، و همچنین ابزارها و نظام‌های اجرایی آن، با مسلک سرمایه‌داری افسار گسیخته پیوند یافته است. در این نظام هرچند داعیه رهایی‌بخشی انسان‌ها نقطه اصلی گفتمان حقوق بشر می‌باشد، و هرچند که در آغاز به خوبی توانست با فروپاشیدن همه روابط تیول داری اشرافیت زمین‌دار و نیز متابعت مذهبی، ماموریت رهایی‌بخشی خود را به ثمر برساند، ولی به زودی به نیروی انحصارگری تبدیل شد که حیات آن فقط در گرو سودجویی، و حتی به قیمت نابودی اکثریت جامعه تمام شده است. بنابراین، گفتمان حقوق بشر مبتنی بر مفهوم آزادی‌ها و حقوق فردگرایانه اساسا انتزاعی بوده و نمی‌تواند بازگوکننده حقوق ذاتی و واقعی انسانی باشد. درحالی که حق مفهومی است که باید خاصیت رهایی‌بخشی همه مردم را داشته باشد. منظور این است که حقوق بشر باید بتواند همه موانعی که بر سر راه برخورداری از آزادی‌های اساسی و شکوفایی انسانی قرار دارد را از میان بردارد. ولی از آنجایی که نظام سرمایه‌داری ذاتا منفعت جوست و برای دستیابی به آن هدف انحصارگر پیشه می‌کند، عملا با مفاهیم آزادی خواهانه حقوق بشر از در تضاد درمی‌آید. این نکته اصلی‌ترین چالشی است که از سوی مارکس و مارکسیسم در برابر گفتمان حقوق بشر جاری مطرح می‌شود.

اما در تقابل با این گونه اندیشه‌های بنیادشکن، نظریه‌های سنتی منتقد مارکسیسم،¹ ادراک صحیحی از پیام‌های مارکس ارائه نمی‌دهند چرا که مفهوم حقوق بشر را به شکلی تقلیل‌گرایانه و از زاویه دید حقوق مدنی و سیاسی فردگرایانه دنبال می‌کنند. علاوه بر این، موضوعات مرتبط با علل ساختاری نادیده انگاشتن حقوق و آزادی‌های اساسی و یا سرکوب حقوق بشر نیز

¹ See, for example, Lukes, S. (1981). "Can a Marxist Believe in Human Rights", *Praxis International*, issue: 4, pp. 334-45.

موضوع مورد علاقه مدافعان حقوق بشر فردگرایانه نیست. درعین حال، حتی در درون نظرگاه‌های لیبرال نیز خطوط موازی با نقد مارکس نسبت به حقوق بشر به وجود آمده و ملاحظه می‌شوند.¹

خود مارکس نیز داعیه پیشبرد حقوق بشر فردگرایانه را نداشته و بلکه می‌کوشید علل ساختاری و نهادین سرکوب حقوق و آزادی‌های اساسی مردم را توضیح دهد. از این روی، می‌توان برداشت‌های مثبتی در نقد مارکس و نسبت به حقوق بشر لیبرال را ارایه نمود که به نوعی توانایی برطرف ساختن ضعف‌های گفتمان و تکمیل گفتمان حقوق بشر را داشته باشد. این نوشتار می‌کوشد علاوه بر توضیح دقیق نظریه مارکس در خصوص حقوق بشر، عوامل و پیش زمینه‌های موضع او نسبت به حقوق بشر لیبرال را توضیح داده، و یادآوری نماید که نظریه مارکس توانایی فوق العاده‌ای برای تشریح علل سرکوب حقوق مردم در جوامع سرمایه‌داری را دارد. با این وصف منظور این نیست که مارکسیسم می‌تواند بدیلی کارآمد و موثر برای حقوق بشر ارایه نماید. همچنین بحث این نیست که آیین مارکسیستی نمونه حد اعلاي جامعه‌ای را دنبال می‌کند که در آن حقوق بنیادین انسان‌ها محقق می‌شود. برای رسیدن به این اهداف مقاله مجموعه‌ای از کارهای مارکس بویژه *خانواده مقدس*²، *موضوع یهود*³، *ایدئولوژی آلمانی*⁴، *بیانیه کمونیسم*، *نقد برنامه گاتا برای انتقاد بیرحمانه از همه چیز*⁵ و *نامه‌ای به فویرباخ*⁶ مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرند.

کلید واژه‌ها: مارکس، حقوق بشر، لیبرالیسم، سرمایه‌داری، طبقات اجتماعی، رهایی‌بخشی، استعمار فکر، وابستگی، مسئله یهود

مقدمه

حقوق بشر چیست؟ چرا گفتمان حقوق بشر علی‌رغم مقبولیت جهانی، ابعاد رهایی‌بخشی خود را عملاً از دست داده است؟ چرا حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی مردم به اشکال مختلف تفسیر شده و اغلب به ابزاری برای توجیه اهداف سیاست خارجی کشورها تبدیل می‌شود؟ آیا همه انسان‌ها موجوداتی واحد و یکسان تلقی می‌شوند که باید براساس اصل برابری رفتار شوند، یا اینکه می‌بایست قاعده انصاف را معیار قرارداد و بعنوان مثال برای مظلومان، به حاشیه رانده شدگان، و قربانیان نظام‌های فاسد، امتیازات و حقوق ویژه‌ای را در نظر گرفت؟ اینها پرسش‌هایی است که ذهن هر پژوهشگر نقاد حقوق بشر را به خود مشغول می‌کند. مارکس یکی از اولین نقادان مفهوم لیبرال بشر و حقوق ذاتی مرتبط با آن بود که در شرایط نابرابری عمیق و گسترده اجتماعی اقتصادی اروپای قرن نوزدهم از یک طرف، و سلطه طلبانه استعمار در

¹ See, for instance, Howards, R. (1995). "Human Rights and the Search for Community", *Journal of the Peace Research* Vol. 32, No. 1, pp. 1-8.

² Marx, K. and Engels, F. 1845. *The Holy Family or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company.*

³ Marx, K. (1846). *On the Jewish Question.*

⁴ Marx, K. and Engels, F. (1846). *German Ideology.*

⁵ Marx, K. (1843). *For a Ruthless Criticism of Everything.*

⁶ Marx, K. (1843). *To Ludwig Feuerbach in Bruckberg.*

سراسر جهان بویژه قاره افریقا که به درستی از آن به عنوان "اوج امپریالیزم"¹ گفته می‌شود، از طرف دیگر، گفتمان حقوق بشر انتزاعی و فردگرایانه را به چالش کشید. البته نگاه مارکس به آغاز شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری مثبت بوده و آنرا بعنوان جنبشی رهایی‌بخش تفسیر می‌کند. ظهور عصر مدرن که به طریقی همزاد با شکل‌گیری جامعه سرمایه‌داری است، توانست همه سلسله مراتب اجتماعی و متابعت مذهبی را از سر راه توسعه و تعالی اندیشه انسان‌ها برداشته و فضایی را نوید دهد که در آن برای اولین بار در تاریخ بشری، زنان و مردان به دور از ترس بطور آزادانه روابط خود با یکدیگر را تعریف نمایند. در عصر مدرن مردم دیگر اعتقاد نداشتند که اجدادشان و یا باورهای مذهبی از پیش تعیین شده می‌بایست جایگاه‌های اجتماعی آنان تعریف نمایند. این ویژگی رهایی‌بخش سرمایه‌داری بود که با تکیه بر آزادی‌های اساسی نوید برابری مردم را می‌داد. همین حضور عناصر انقلابی و بنیادشکن در تزلزل نظام فئودالی منجر به توسعه سریع جوامع سرمایه‌داری شد. (مارکس، ۱۸۴۸) شیوه‌های جدید تولید، ارتباطات اجتماعی، و تجارت آزاد، ثروت عظیمی را برای جهان سرمایه‌داری به همراه آورد. جهان به سرعت تغییر پیدا کرد و همه مرزهای پیشین را درنوردید. از اینرو، سرمایه‌داری مرحله تاریخی مهمی بود در پیشرفت حیات انسانی هم برای رهایی‌بخشی از سلسله باورهای که اندیشه انسان‌ها را به بند کشیده بود، هم آزاد شدن از بردگی اجتماعی، و هم از جهت دستیابی به ثروت و مکنث و پاسخ‌گویی به نیازهای طبیعی انسانی. لذا نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که "سرمایه‌داری از نظر تاریخی انقلابی‌ترین نقش را در جهت رهایی داشته است". (۱۵)

نظام سرمایه‌داری توانست با تغییرات بنیادین در نقش افراد در پیشرفت اقتصادی ابزارهای تولید و روابط حاکم بر آن را به گونه‌ای تنظیم نماید که جامعه، حداقل در ابعاد نظری به سوی رفاه بیشتر برای همه سوق داده شود، ولی همان نظام به تضادی غیرقابل انکار میان ساختار اقتصادی و اهداف تعیین شده آن و نیروهای تولیدی کشیده شد. در واقع، ظهور سرمایه‌داری با خویش نابرابری را نیز به دنبال آورد چرا که این گونه نظام اجتماعی ذاتاً منافع فردی افراد قدرتمندتر جامعه را تأمین می‌کرد، درحالی که حضور خود را در پناه شعار آزادی و فردگرایی توجیه می‌نمود. از همان آغاز تقریباً ده درصد از جمعیت کل دارایی عمومی را به قیمت نادیده انگاشتن اکثریت جامعه که نیروی اصلی تولید بود، را در اختیار داشت. با پیچیده تر شدن روابط اجتماعی و اقتصادی، رشد صنعتی گری، و بزرگتر شدن جمعیت شهری ثروت هرچه بیشتر در دستان طبقات ثروتمند متمرکز شد. با گسترش انحصار بر منابع و روابط تولید توسط طبقات سرمایه‌داری، طبقه متوسط به تدریج حضور فعال خود را از دست داده و در درون طبقه کارگر سقوط کرد. آنچه که توسعه سرمایه‌داری با خود به همراه آورد در تضاد کامل با حقوق بشری بود که نوید آن توسط فلاسفه لیبرال داده شده بود. سرمایه‌داری نه تنها از زمینه‌های اخلاقی که به آن وفادار بود² خود را گسست، بلکه حضوری مسلط در سیستم قانونی به دست آورد. به عنوان مثال قانون کار ناظر بر شرایط

¹ High imperialism (1870-1914)

² See: Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, USA: Boston University.

کاری در کارخانه‌ها مصوب پارلمان در سال ۱۸۳۳ امتیازات ویژه‌ای برای سرمایه دار فراهم آورد که با معیارهای حقوق بشری امروزی در تضاد کامل قرار داشت:

- ۱- ساعت کاری طولانی از ساعت ۶ صبح تا ۷ عصر و حتی طولانی تر با زمان استراحت ۴۰ دقیقه‌ای برای صرف نهار
- ۲- شرایط غیرانسانی محیط کار، یعنی وجود گرد و غبار، محیط آلوده، ماشین آلات محافظت نشده در برابر خطرات احتمالی، وظیفه کاری بی‌رحمانه برای جابجایی اجسام سنگین
- ۳- خطرات سلامتی بدنی برای کارگران شامل خم بودن ثابت برای تمرکز بر ماشین آلات، و خستگی طاقت فرسای حاصل از ساعت کاری طولانی و مشقت بار
- ۴- ناهنجاری و ظلم و ستم ناظران محیط کار، شامل شلاق زدن، مجازات‌های شدید برای اختلال در کار، ترویج فضای رعب و ترس برای اطاعت بی چون و چرا، و فرهنگ خشونت
- ۵- همدستی والدین با کارفرمایان در بکارگماشتن کودکان که خود ناشی از تنگدستی حاصل از نظام سرمایه‌داری بود

بنابراین آنچه که در فضای عصر صنعتی شدن جوامع اروپایی، بویژه انگلستان اتفاق می‌افتاد، نه تنها فقر و محرومیت برای طبقه کارگر و به حاشیه رانده شدگان، بلکه نابرابری عمیق و شکاف طبقاتی دربر خورداری از مواهب زندگی صنعتی و روبه پیشرفت قرن نوزده بود. انگلاند در گزارش و تحلیل جامعی پیرامون شرایط کار و زندگی مردم در عصر ویکتوریایی قرن نوزده انگلستان فراهم آورده است که می‌تواند عمق فاجعه را بخوبی نشان دهد. (انگلاند، ۱۹۹۸) در شرایط زندگی قرن نوزدهم، ازدحام جمعیت، دستمزد پایین و شرایط ناامن و خطرناک کاری درکارخانه‌ها، مسکن فقیرانه و غذای ناکافی، و مرگ و میر ناشی از علل انسانی حاکم بر شرایط آن زمان، وجه زندگی مشترک مردمان فقیر را تشکیل می‌داد. هرچند که زندگی شهری رشد شتابان صنعتی گرایی را نشان می‌داد، ولی این رشد از نقطه نظر برابری آثار و بازتاب‌های اجتماعی نامتوازن و فاجعه بار بود چرا که کارگران غیرمجاز و با دستمزدهای کم، کودکان کار، درآمدهای نامنظم، آسیب‌های جسمی خطرناک ناشی از شرایط کاری، ترس و تنبیه مرتبط با کم کاری، و رقابت میان کارگران برای دستیابی به کار، نقطه مرکزی شرایط سرمایه‌داری قرن ۱۹ انگلستان بود. ویژگی این جامعه به گفته دیزرائیلی دوقطبی شدن و تبدیل آن به دو ملت فقیر و غنی بود. (دیزرائیلی، ۱۸۴۵) آنچه که در جامعه می‌گذشت، و واکنشی که توسط نهضت اصلاح طلبانه منشورگرایان بوجود آورده بود، جامعه وقت را به سرعت به سمت فروپاشی و خطر اضمحلال سوق می‌داد. بنابراین دیزرائیلی و همفکرانش می‌کوشیدند با اصلاحاتی در ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه مانع از بروز غلیان‌های جدی شوند. همانگونه که در فصل پیشین توضیح داده شد، رمان مشهور او به نام دو ملت می‌کوشید که ضرورت انجام این اصلاحات را توضیح دهد، درست در زمانی انتشار یافت که انگلس کتابی را با عنوان شرایط طبقه کارگر در سال ۱۸۴۴ انتشار داد.

درحقیقت، دو جریان موازی در شرایط آن زمان توجهات را به تغییر شرایط فاجعه بار کارگران معطوف می‌کردند. جریان مارکسیستی و جریان اصلاح طلبانه هر دو به حقوق اساسی و آزادی‌های بنیادین کارگران توجه داشتند، ولی نحوه برداشت و تفاسیر آنان نسبت به مفهوم حق کاملاً متفاوت بود. در امتداد همین جریانات است که اولین رژیم حمایت اجتماعی نوع لیبرال در پارلمان انگلستان به تصویب رسید. ویلیام بوریج، معمار اصلاحات اجتماعی برای مبارزه با نابرابری و فقر، در جریان جنگ جهانی دوم نیز دقیقاً به همین شرایط و خطر نفوذ کمونیسم توجه داشت. او استدلالاتی می‌کرد که جامعه با پنج خطر اصلی روبروست که عبارتند بودند از فقر، بیماری‌های گسترده و عدم وجود سیستم متناسب بهداشتی برای مبارزه با آن، جهل یا سطح پایین سواد، محیط‌های زندگی آلوده و غیرقابل سکونت، و بیکاری گسترده در سراسر کشور بویژه در مناطق شهری.¹ این پنج آفت اجتماعی خطراتی اجتناب ناپذیر برای جامعه نابرابر در پی دارند. قطعه زیر از رمان "تروپ" بخوبی شرایط نقض فاحش حقوق اولیه کارگران را توضیح می‌دهد.

دختری کوچک حدود هفت ساله کار که در کارخانه نساجی کار می‌کند، باید بی وقفه ریزه‌های پنبه را که بر کف کارخانه ریخته شده و ممکن است مانع از کارکرد صحیح ماشین آلات می‌شود را جمع کند، درحالی که ماشین آلات خطرناک از بالای سر او عبور می‌کردند. او می‌بایست با مهارت تمام اینکار را انجام می‌داد صرف‌نظر از اینکه تن لرزان او چنین اجازه‌ای را به او می‌دهد یا نه. (تروپ، ۱۸۴۰)

ادبیات اجتماعی قرن نوزدهم سهم بالایی در آشکار ساختن آفات سرمایه‌داری افسارگسیخته برای طبقات محروم داشت. الیزابت برونینگ در اشعار خویش پیرامون شرایط اسفبار زندگی طبقات محروم، صنعتی شدن، برده داری، رهبری سیاسی، جنجال‌های مذهبی، مشکلاتی که زنان در جامعه با آن روبرو بودند، نقش مهمی در این ادبیات ایفا کرد. شعر تاثیرگذار او با عنوان فریاد کودکان که حمله شدیدی به بازتاب‌های ناعادلانه صنعتی شدن بود، نگرانی فزاینده‌ای را که درباره شرایط کارگران در کارخانه‌ها و معادن وجود داشت، ساعت‌های طولانی کار، عدم ایمنی اساسی، فقر مواد غذایی، و گسترش زاغه نشینی را نمایش می‌داد. وی تأکید می‌کند که چگونه سیستم صنعتی هویت کودکان را در حد قطعات یک ماشین تنزل داده است. در ادامه شعر خود او انگلستان را به منزله کشوری لرزان می‌بیند که ناظر بر شرایط تکان دهنده طبقات محروم است و حتی به شیوه‌ای نقادانه به مفهوم مذهبی خداوند بودن فکر می‌کند که در بهشت برین خود نشسته و مثل یک سنگ درقبال شرایط غیرانسانی جامعه ساکت و غیرمسئول می‌باشد. (برونینگ، ۴۹). همانگونه که پیشتر نیز توضیح داده شد، الیور توئیست چارلز دیکنز، داستانی از زندگی،² شمال و جنوب،³ و

¹ Want, Disease, Ignorance, Squalor, and Idleness: Are Beveridge's Five Evils Back? Guardian, October 10, 2010.

² Trollope, F.M. (1843/2010). *Jessie Phillips, A Tale of the Present Day*. Kessinger Publishing.

³ Gaskell, E. (1854/2016). *North and South*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

آسیاب‌های تاریک شیطانی، به عنوان مثال عمده آثاری می‌باشند که شرایط ناعادلانه زندگی مردم محروم و کارگران را به تصویر کشیدند. این گونه آثار که به رمان معضلات اجتماعی مشهور می‌باشند، ضمن همدلی با محرومین، موضوعاتی مانند فقر، بیماری، سوءاستفاده مالکان واحدهای صنعتی از کارگران، کودکان کار، و حوادث کارخانه‌ای، شرایط دیگری نظیر بی‌اعتقادی دینی طبقه کارگر و ترس از بروز اقدام جمعی و بالقوه خشونت آمیز مانند نهضت منشورگرایان و اتحادیه کارگری را نیز مورد توجه قرار داده و ابراز نگرانی می‌کردند.¹

نقشه راه و مشکلات پیش رو

در چنین فضای تاریکی است که سخن گفتن از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی پیچیدگی‌های خاصی را بوجود می‌آورد که به آسانی نمی‌توان از آن عبور کرد. متفکران و مصلحان خوشبینی که اندیشه‌های مسلط حقوق بشر را بنیاد نهادند، اکثر این پیش فرض را در نظر داشتند که توسعه و ترویج آزادی‌های اساسی نقشه راهی را ترسیم می‌کند که با گام نهادن در آن می‌توان جامعه را به سلامتی به سمرنزل مقصود انسانی رساند. به عنوان مثال دیوید ریکاردو² معتقد بود که برخورداری از آزادی‌های قانونی، مجلس نمایندگی، و فرآیند صنعتی شدن شرایط جامعه را به سوی زندگی بهتر هدایت می‌کند. این اعتقاد را به وضوح در *مشاهدات اصلاحات مجالس قانونگذاری*³ می‌توان جستجو کرد. کشوری مانند انگلستان، آنگونه که ریکاردو توضیح می‌دهد، به دلیل داشتن قوه قانونگذاری می‌تواند مقاومت استواری را در برابر اراده پادشاه و نفوذ طبقه اعیان با نفوذ قرار دهد. این باعث می‌شود که هر اقدامی که از سوی دولت صورت پذیرد، اگر به زیان جامعه باشد، به دلیل حضور آزادی‌ها بلافاصله زنگ‌های خطر را به صدا در می‌آورد. این آزادی‌ها توسط رسانه‌های آزاد تامین می‌شوند. "مطبوعات در برای مردم روشنفکر و آگاه ابزاری قدرتمند است که می‌تواند مانع از سوء استفاده شود زیرا می‌تواند به سرعت مخالفت‌های جدی را در برابر هرگونه تعدی به حقوق مردم را سازماندهی کند." (۱۸۲۱) البته این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که مردم ضرورتاً نسبت به سوء استفاده از قدرت توسط نظام‌های سیاسی در پایمال کردن حقوقشان واکنش جدی نشان نمی‌دهند. شاید بتوان با مراجعه به کشورهای که حکومت مذهبی در آنجا حاکم است، بهتر موضوع را توضیح داد. در واقع، به دلیل باورهای مذهبی مردم که دائماً توسط رسانه‌های حاکم تحت نظر آن نظام توجیه می‌شوند، مذهب‌یون نمی‌توانند مقاومتی را در برابر نادیده گرفتن آزادی‌ها ایجاد کنند. برای حل این معضل باید نهاد قانونی کنترل کننده‌ای را از طریق مشارکت بیشتر ولی آگاهانه مردم تقویت کرد تا بتوان وظیفه

¹ See, for instance, Deirdre, D. (Eds.). (2001). *The Cambridge Companion to the Victorian Novel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

² ریکاردو اساساً به عنوان یکی از مهمترین متفکران اقتصاد سیاسی شناخته می‌شود. ولی در اینجا به اختصار نقطه نظرات او در باره مفهوم آزادی و ارزش‌های دمکراتیک معرفی می‌شود.

³ Ricardo, D. (1821/1975). *Observations on the Parliamentary Reform*. Cambridge University Press.

ایجاد و حفاظت از سیستمی سالم بر بنای آزادی‌های اجتماعی و سیاسی را به عهده گیرد. (۱۸۲۱)

ریکاردو به ویژگی‌های مجلس قانونگذاری در قرن نوزدهم انگلستان پرداخته و می‌گوید که علیرغم حضور مطبوعات هنوز به دلیل مغایرت منافع آنانی که در مجلس هستند با منافع عمومی، همچنان آزادی‌ها و حقوق مردم نادیده انگاشته می‌شود. از طرف دیگر، مناسب دولتی و موقعیت‌های سودآور تحت حاکمیت بر اساس شایستگی اعطا نمی‌شوند. به دلیل همان مغایرت حقوق مردم با منافع آنانی که در قدرت هستند، قوانین بد همچنان باقی مانده و موارد خوب نادیده گرفته می‌شوند. از همه بدتر اینکه جنگ‌های بی مورد به خاطر منافع شخصی هزینه‌های بزرگ و غیر ضروری را به مردم تحمیل می‌کند. (۱۸۲۱) به همین دلیل، باید راه چاره در جهت احقاق حقوق مردم را باید فقط در نظام قانونگذاری مردمی یافت. مجلس عوام باید از افرادی تشکیل شود که از آموزش‌های لازم در ارتباط با اهمیت آزادی‌ها و منافع عمومی جامعه برخوردار باشند. این مجلس هم می‌تواند در برابر اقدامات خودسرانه حاکم ایستادگی کند و هم می‌تواند مجلس اعیان و نفوذ آن بر فرآیندهای تصمیم‌گیری را به چالش بکشد. حال هرگاه این آزادی خواهی به حوزه تعاملات بین‌المللی نیز کشیده شود، بی تردید مزایایی را به ارمغان می‌آورد که به پیشرفت جامعه از یک سو، و رفاه عمومی از دیگر سو منجر خواهد شد.

شایان ذکر است که لیبرال‌های هوادار نظام ویکتوریایی قرن نوزدهم که به دارویی اجتماعی هم مشهور می‌باشند، نظیر هربرت اسپنسر، معتقد بودند که وجود فقر امری کاملاً عادی است. اگر کسانی نتوانسته‌اند شرایط زندگی مناسبی برای خود فراهم آورند، به این دلیل بوده است که آنها قادر نبوده‌اند خود را با این شرایط تطبیق دهند.¹ از بنیان‌گذاران این نگرش می‌توان برنارد ماندویل² از فلاسفه قرن هیجدهم را نام برد. ماندویل شاید برای فارسی‌زبانان فیلسوف شناخته شده‌ای نباشد، ولی تأثیر اندیشه‌های او نه تنها بر متفکران عصر روشنگری انگلستان، به ویژه فرانسویس هاچسون³، دیوید هیوم⁴ و آدام اسمیت⁵ داشت، بلکه بر تفکرات فلسفی نولیبرالیسم نیز قابل انکار نیست. این تأثیر کلی را می‌توان در حکایت *زنبوران*⁶ ماندویل که در قالب شعر تنظیم شده است، یافت که ارجاع بسیار خوبی برای ادراک نقطه نظران اندیشه‌گران خوشبین عصر

¹ See: Hawkins, M. (1995). *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Threat*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

² Bernard Mandeville, or Bernard de Mandeville (1670 – 1733).

³ Francis Hutcheson (1694-1746), Scottish Presbyterian philosopher known for his empirical moral philosophy.

⁴ David Hume (1711–1776), perhaps the most important philosopher of British enlightenment known as the primary source behind empiricism as well as skepticism.

⁵ Adam Smith (1723-1790), the father of moral capitalism

⁶ Bernard Mandeville (1724/1859). *The Fable of The Bees: Or Private Vices*. Penguin Classics; Reprint edition.

روشنگری می‌باشد. اساس بحث ماندویل که باید در ردیف یکی از اولین نظریه‌های نظم اجتماعی به حساب آید، این است که برخلاف مکاتبی که سامان یابی جامعه را به اراده الهی، یا تصمیم انسان‌ها منوط می‌دانند، نظم و ساختاریابی اجتماعی باید دلایل دیگری داشته باشد. این دلایل را باید در کنش‌ها و فعل و انفعالات اعضای جامعه جستجو کرد که هر یک به دنبال منافع شخصی خود هستند. سودجویی و رقابت پذیری رفتارها که ذاتی طبیعت انسانی است، به خودی خود نظم اجتماعی را به وجود می‌آورد. همین ویژگی اصلاح از درون جامعه را به عنوان سپری در مقابل بلاای اجتماعی و سیاسی باعث می‌شود چرا که سیستم اجتماعی بطور پیوسته می‌کوشد ثبات و پایداری خود را حفظ کند. این نظم خود بخودی را باید در مرکز تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی قرار داد.

پیش از این، و تحت تاثیر باورهای مذهبی، در نظریه‌های شکل‌گیری و نظم اجتماعی این گونه تصور می‌شد که می‌بایست برای خاطر هموعان و منافع اجتماعی، و همچنین احترام به جلال خداوند، از منافع شخصی چشم پوشی نموده و فقط وظایف مذهبی را با قصد رستگاری انجام داد. ماندویل دقیقا بر خلاف این پیش فرض‌ها معتقد بود که از طریق دنبال کردن منافع مادی فردگرایانه است که جامعه راه پیشرفت را آغاز می‌کند. اگر به کندوی عسل نگاه کنیم، درست است که می‌بینیم همه برای بقای ملکه و ساختار اجتماعی خود تلاش می‌کنند، ولی این سخت کوشی، خودخواهی، و جستجوی سود و لذت مادی است که بر فعالیت‌های زنبوران و رفتارشان با دیگران حاکم می‌باشد. اگر این حکایت را در مرکز رفتار و ساختارهای اجتماعی قرار دهیم، در می‌یابیم که مردم نیز هر کدام به دنبال منافع شخصی خود بوده و این جستجوی منافع شخصی و لذت بردن از تحقق خواسته‌های آنان است که جامعه را شکل می‌بخشد. علاوه بر این، این علاقه‌مندی به کسب سود است که صنعت، نوآوری، و تولید انبوه کالاها و خدمات را باعث شده و جامعه را در مسیر زندگی رفاهی، فرهنگی آسایش، و پایداری قرار می‌دهد. بنابراین ایجاد جامعه، نهادهای آن، و رفتارهای مردم، برآیند طرح‌هایی از پیش تعیین شده نمی‌باشد. منفعت طلبی گویا گناهی بزرگ است، ولی هرگاه آنرا در قالب رفتارها و اهداف جمعی قرار دهیم، چیزی بجز نفع همگانی در پی نخواهد داشت. در کتدو "هر بخشی از آن سرشار از گناه بود، با این وجود حضور کل (زنبوران) چیزی بجز یک بهشت نمی‌توانست باشد". (۱۷۲۴: ۹)

ولی این نتیجه‌گیری خیلی عجولانه است و برای اثبات صحت فرضیات مطرحه باید آن را به آزمایش گذاشت. زنبورها هنوز اهمیت تلاش برای منافع را درک نکرده‌اند چرا که ذهن آنها به احساس گناهکار بودن مشغول است. به همین دلیل از دستیابی به لذت‌های مادی چشم پوشی می‌کنند. در این مرحله زندگی ساده و معطوف به جمع (سوسیالیستی) را آغاز می‌کنند. این ضرورتی اخلاقی است که باید دنبال شود. اخلاق فرمان توجه به منافع جمع را می‌دهد. پس باید از خواسته‌های شخصی خود چشم پوشی کرد. ولی این آرمان ناشدنی است و از همه مهمتر اینکه اساس جامعه را در هم می‌ریزد. نظر به اینکه انگیزه‌ای برای تلاش در جهت منافع فردی وجود ندارد، تولید متوقف می‌شود، نوآوری و پیشرفت از بین می‌رود، اشتغال و کار با چالش‌های غیرقابل اجتناب مواجه می‌شود، و درنهایت جامعه به سکون کشیده شده، بحران همه جا را در بر می‌گیرد، فقر فزونی می‌گیرد، و جایی برای فرهنگ باقی نمی‌ماند. براین اساس، زنبوران زندگی را بر سر آرمانی

خیالی باخته‌اند. (۲۱) این درس آموزنده است. باید به اندیشه‌های پیشین بازگشت تا نه تنها به زندگی رونق بخشید، فرهنگ و تمدن را نیز احیا نمود.

بنابراین عادت بد (نفع پرستی) امر مفیدی است،
و مفید است وقتی که در کنترل عدالت قرار دارد،
نه، اگر مردم عالی باشند،
همانطور که برای دولت لازم است،
همانطور که گرسنگی با این معنی است که بخورید.
این فضیلتی است مردم و ملت‌ها را زنده می‌کند،
شکوه آنها احیا خواهند شد،
یک عصر طلایی باید آزاد باشد
برای بذرها، و برای صداقت‌ها. (۲۴)

پیام‌های حکایت کندوی زنبوران آموزه‌هایی برای ادراک اهمیت آزادی و حقوق مردم برای برخورداری از این آزادی‌ها در پی دارد. باید قید و بندها را از سر راه برداشت تا نه تنها زندگی مناسب برای خود فراهم آورد، مهم‌تر آنکه پیشرفت جامعه و تمدنی انسانی را نیز باعث شد. البته این جامعه آفاتی نیز دارد. تقلب کنندگان و کلاه‌برداران ممکن است از این موقعیت استفاده ببرند. ولی حضور آنها قاعده و اصل نیست. جامعه با همه ابعاد و اجزای آن بواسطه رقابت تنگاتنگ برای منفعت چوبی شکوفا می‌شود. مردم به دنبال نیازها و طرح‌های شخصی خود می‌روند. اما هرکس هم به فکر تأمین خواسته‌های مادی همسایگان خود خواهد بود. اینها همه عوامل اساسی و نیروهای انسانی پرورش دهنده نوآوری، نبوغ، و صنعت‌گری، و پیشرفت هستند. نتیجه این فرآیند این است که آزادی برای پیشرفت منافع شخصی، ثروت و شکفتی‌های بزرگ یک جامعه پر رونق را فراهم می‌آورد.

توماس مالتوس^۱ این بحث را با ویژگی دیگری با تأکید بر "قانون آهنین دستمزدها"^۲ و "قانون کاهش بازده تولید"^۳ هرچه بیشتر توسعه بخشید. در مقاله‌ای در خصوص اصل جمعیت^۴ (۱۷۹۸) که در راستای تاریخ اندیشه اقتصادی نوشته شده است، وی استدلال می‌کند که دستمزدها باید همیشه در حد تأمین معیشت کارگران باقی بماند. البته از آنجاییکه مالتوس به عنوان نظریه پرداز جمعیتی مشهور است، توضیحاتی در خصوص نقطه نظرات وی در باره اصول لیبرالیسم یعنی مفاهیم آزادی و حق اجتناب ناپذیر است. به نظر او جامعه همواره ظرفیت بیولوژیک خاصی برای نوزایی دارد. این ظرفیت که از طریق استعداد طبیعی انسان و جایگاه او در محیط پیرامونی تعریف می‌شود، از طریق بررسی و ارزیابی آنچه که اتفاق می‌افتد، و ضرورت تعادل

¹ Thomas Robert Malthus (1766-1834).

² The Iron law of wages

³ The law of diminishing returns

⁴ Malthus, T.R. (1798/1999). *An Essay on the Principle of Population*. Oxford University Press.

داشتن تعیین می‌شود. هرگاه تعادل از جایگاه خود خارج شود، خواه به شکل مثبت و یا منفی، آن ظرفیت طبیعی نیز تعادل خود را از دست داده و روند عادی رشد اجتماعی را پیچیده تر می‌سازد. فرمول این تعادل خیلی ساده است. اگر کارگران دستمزد بالاتری از حد معیشت دریافت کنند، از یک طرف به سوی تنبلی کشیده می‌شوند، و از طرف دیگر به سوی زاد و ولد بیشتری روی می‌آورند. این گرایش آنها تعادل طبیعی حیات اجتماعی را به هم می‌ریزد. در حالی که نرخ جمعیت به طور هندسی افزایش می‌یابد، ظرفیت خاص طبیعت نمی‌تواند به موازات افزایش جمعیت خود را تعدیل کند. مالتوس توضیح می‌دهد که در نظر داشته باشیم که ظرفیت تولید غذا برای جمعیت محدود باقی می‌ماند. حال اگر جمعیت افزایش پیدا کند، عدم قوت کافی برای کارگران در نهایت موجبات فقر و زندگی فلاکت بار آنان را بیشتر دامن می‌زند. در نتیجه، فاصله‌ای میان این نرخ رشد جمعیت و ثابت بودن ظرفیت طبیعت ایجاد می‌شود که در نهادین چرخه حیات را نا متوازن می‌سازد. بنابراین باید به اندازه گیری تعادل میان این دو بخش دقت کافی به عمل آورد تا بتوان ادامه حیات انسانی را تضمین کرد. (۱۶)

راه چاره را باید در همان قانون آهنین دستمزدها جستجو کرد. کارگران فاقد توان اخلاقی خویشتن داری نوزایی و تولید مثل هستند. (۱۹) آنها نمی‌توانند خود را کنترل کنند. بنابراین سازوکارهای پیشگیرنده افزایش جمعیت توان متعادل سازی خود را از دست می‌دهد. (۲۰) درعین حال، عدم تعادل بازده تولید (در بخش کشاورزی) را نیز به دنبال می‌آورد. به دلیل همین ناتوانی خود-کنترلی، نیروهای تولیدی نمی‌توانند راه خود را پیدا کنند. بنابراین برخلاف نظر متفکرانی مانند کندورست^۱ نمی‌توان آنها را از طریق آموزش دادن اصلاح کرد. مردم نمی‌توانند راه خود را پیدا کنند. آنچه به دنبال می‌آید سقوط جامعه سرمایه‌داری است. راه چاره را باید در اندازه گیری امرار معاش کارگران و کنترل جمعیت یافت.

یک نکته را باید قبل از ادامه بحث یادآوری کرد. بیشتر گوته "قانون آهنین" را با محتوی و مضمون متفاوتی از مالتوس در شعری با عنوان *خواست خدا*^۲ مطرح کرده بود. در این شعر گوته غیر ممکن را امری ممکن می‌داند مشروط بر اینکه انتخاب درستی صورت گرفته و قضاوت‌ها هم صحیح باشند. انسان‌ها می‌توانند غیرممکن را ممکن سازند. فقط باید شرایط برای آن فراهم شود. بنابراین باید بر توانایی انسانی تکیه کرده و موانع ساختاری را از جلو راه رشد و شکوفایی او برداشت. قانون آهنین در همین اراده انسانی قرار دارد که می‌تواند بر همه نارسایی‌ها غلبه کند.

بگذار انسان نجیب باشد،
سخت‌و‌تمند و خوب؛
فقط همین است
که او را متمایز می‌کند
از همه زندگان

¹ Marquis of Condorcet (1743-1794) French philosopher and mathematician

² Goethe, *On the Divine*.

موجوداتی که ما می‌شناسیم.

سلام بر ناشناخته‌ها
موجودات بالاتر
از شهود ما!
بگذارید انسان به آنها شباهت داشته باشد.
مثالش را بزنید
به ما پیاموزید که به آنها ایمان داشته باشیم.

گوته می‌آموزد که قانون آهنین همان اراده انسانی برای تغییر است. انسان‌ها اصلاح پذیرند زیرا ظرفیت یادگیری دارند. آنها می‌توانند مدلی برای موجودات دیگر باشند.

اجازه دهید آن بزرگوار
سخت‌و‌تمند و خوب باشد،
خستگی ناپذیر برای رسیدن
چه چیزی مفید و مفید است:
بگذارید او الگو باشد
برای آن موجوداتی که حدس می‌زند.¹

ولی نگاه مالتوس بدبینانه و کاملاً متفاوت از گوته است که اصلاح امور را در نظریه آرمانی خویش با امکان اصلاح در رفتارها همراه می‌دانستند. به نظر مالتوس، باید جامعه سرمایه‌داری را در حالت تعادل نگه داشت تا اصلاح معنی پیدا کند. سازوکار این تعادل در همان دو قانون یاد شده یعنی اصل آهنین دستمزدها و ضرورت جلوگیری از کاهش بازتولید قرار دارد. آیا در این نگرش جایی برای مفاهیم آزادی و حقوق انسانی وجود دارد؟ آیا نظام سرمایه‌داری (لیبرالیسم اقتصادی) که بر پایه رسیدن به آزادی بنا نهاده شده است می‌تواند این نوید را در جامعه جاری سازد؟ آیا تعادل مورد نظر مالتوس می‌تواند توضیح روشنی برای جامعه سرمایه‌داری تولیدی فراهم نماید که در آن حقوق و آزادی‌ها و طبیعتاً عدالت اجتماعی احیا شوند؟ اعتراض عمده مارکس در نقد برنامه گاتا، که در همین فصل توضیح داده می‌شود، متوجه این نگرش حذف‌کننده هویت انسانی کارگران است که با عنوان ضرورت حفظ تعادل در جامعه سرمایه‌داری توجیه می‌شود.

برای درکی روشنتر از این نگرش سرمایه‌داری در خصوص مفاهیم ذاتی حق و آزادی‌های اساسی، از نقطه نظرات هربرت اسپنسر² که به بنیانگذار داروینیزم اجتماعی مشهور شده است، می‌توان استفاده کرد. جامعه قرن نوزدهم انگلستان، همانگونه که شرح آن پیشتر رفت، با تلاشی سیری ناپذیر برای تولید سرمایه‌داری، به همراه سلطه بر منابع جهان، همراه بود. فرضیه "بقای

¹ نگاه کنید به <https://matthewsalomon.wordpress.com/2008/05/02/goethe-das-gottliche-on-the-divine/>

² Herbert Spencer (1820- 1903).

اصلاح¹ اسپنسر را که با الهام از داروین شکل گرفته بود، باید در این فضای سرمایه‌داری عنان گسیخته و بی‌اعتنا به اصول انسانی آزادی خواهی و عدالت جویی توضیح داد.

نظریه داروین در خصوص منشأ گونه‌ها² که بر اساس آن ادامه حیات به تلاش برای بقا وابسته است، و در مسیر این تلاش و تقلا آنهایی که بهتر می‌توانند خود را در متن تکاملی حفظ کرده و به پیش ببرند، مورد توجه اسپنسر قرار گرفت. طبق نظریه تکامل داروین، فقط گیاهان و حیواناتی که به بهترین وجه با محیط خود سازگار هستند، زنده می‌مانند تا بتوانند تولید مثل و انتقال ژن‌های خود به نسل بعدی را انجام دهند. حیوانات و گیاهانی که با محیط خود سازگار نیستند، نمی‌توانند برای تولید مثل زنده بمانند. اسپنسر دقیقاً همین نظریه تکامل را با توجه به اندیشه‌هایی که مالتوس به مشارکت گذاشته بود، در مرکز نظریه پردازی اجتماعی قرار داده و آنرا به شکل نوینی توضیح داد. عصاره بحث او بطور ساده این است که جامعه سرمایه‌داری باید بدون هرنوع محدودیتی و بر اساس ساز و کار بازار آزاد به حیات خود ادامه دهد. هرنوع محدودیتی در برابر برخورداری افراد برای تعامل در بازار آزاد،³ مانع از برخورداری آنان از استعدادهای انسانی شده و راه پیشرفت و شکوفایی جامعه را نیز مسدود می‌کند. تفاوت نظریه او با داروین این است که به نظر اسپنسر مردم می‌توانند ویژگی‌های آموخته شده مانند تدبیر کردن، صرفه جویی، و اخلاق را به طور ژنتیکی به فرزندان خود منتقل کنند. گویا ژن خوبی می‌تواند تولید و تربیت شود!⁴ بنابراین اسپنسر با هر قانونی و مقرراتی که بکوشد به کارگران، مردم ستم دیده و به حاشیه رانده شده، و کسانی که از نظر ژنتیکی ضعیف هستند، کمک کند، مخالفت می‌ورزید. هرگاه چنین قوانین حمایت اجتماعی وضع شود، با به تأخیر انداختن انقراض ناشایست‌ها تکامل تمدن را با موانعی همراه می‌سازد. بنابراین اخلاق انسانی این ضرورت را ایجاد می‌کند تا راه ادامه تمدن بشری باز بماند. پیامدهای این گونه نظریه پردازی مورد توجه نولیبرالیسم معاصر قرار گرفته است که آزادی را لازمه تعامل در بازار آزاد و به نوبه خود این تعامل را تحقق بخش آزادی و برخورداری از حقوق بشر می‌داند.

اسپنسر در جزوه‌ای با عنوان *حیطه مناسب دولت*⁵ که در سال ۱۸۴۳ انتشار داد، این استدلال را مطرح ساخت که دولت باید حقوق طبیعی مردم را مورد حمایت قرار دهد. تخطی از این وظیفه برای جامعه زیانبار می‌باشد. در فلسفه هم‌نهادین، اندیشه‌های او در باره بقای اصلح در نظام سرمایه‌داری به اوج تکامل می‌رسد. نظریه بقای اصلح از نقطه تکامل نظری خود عبور کرده و توسط فرانسیس گالتون⁶ به حیطه نژاد پرستی به اصطلاح علم اصلاح نژاد رسید که رسماً به نابرابری نژادی اصرار می‌ورزید. بر اساس این نظریه، جوامع باید برای پیشرفت سعی کنند با پاک

1 The Survival of the Fittest.

2 Darwin, C. (1859/2003) *The Origin of Species*. Penguin Publishing Group.

3 The laissez-faire principle

4 خوانندگان محترم به پیام خودخواهانه و غیر عادلانه این نظر که در تضاد کامل با حقوق بشر و عدالت اجتماعی قرار دارد توجه کنند. شرایط امروزی ایران و انگل زاده‌هایی که با مکیدن خون مردم در نظام تمامیت‌خواه، خود را ژن برتر می‌دانند گویای نتایج مستقیم نظریه اسپنسر می‌باشد.

5 Spencer, H. (1806). *The Proper Sphere of Government*.

6 Francis Galton (1822-1911).

سازی نژادهای ناشایست راه خود را به سوی زندگی بگونه‌ای موثر هموار کنند. بدون اینکه فرصتی باشد تا جزئیات این نظریه را توضیح دهیم، فقط با مراجعه به تاریخ بی‌رحمانه کشتارهای یهودیان توسط نازی‌های آلمان اشاره می‌کنیم تا نشان داده شود که تا چه اندازه نظریه‌های برآمده از ماندویل تا مالتوس و سپس اسپنسر خطرناک و غیر انسانی بوده است.

درمقابل این نظریه پردازان نظام سرمایه‌داری و خوشبینی آنان برای غلبه بر بحران‌های غیر قابل پیش بینی، گروهی از هگلی‌های جوان عمیقاً نسبت به مفهوم حق به معنی فردگرایانه آن بدبین بودند. فردیناند لاسال¹ شاید مهمترین این گروه متفکران است که معتقد بود تا زمانی که حقوق بشر و آزادی‌ها از نقطه نظر سرمایه‌داری لیبرال تفسیر می‌شود، امیدی برای نجات کارگران و طبقات محروم نخواهد بود. لاسال که یکی از بنیانگذاران دمکراسی اجتماعی است می‌کوشید تا از طریق پیشبرد مذاکرات با دولت، اصلاحاتی را به نفع کارگران بوجود آورد. با تاثیر از نقطه نظرات مکتب تاریخی آلمان،² وی معتقد بود که دولت باید اساساً نیروی اصلی محرکه تغییرات اجتماعی باشد. لذا برخلاف نظر متفکران جامعه سرمایه‌داری که با دفاع از قوانین بازار آزاد سعی می‌کردند نقش دولت در حمایت‌های اجتماعی را به حداقل ممکن برسانند، اینان معتقد بودند که تنها دولت سوسیالیستی می‌تواند امور را اصلاح کند تا از طریق آن مفهوم حقوق بنیادین معنی واقعی خود را نیز افاده نماید. بنابراین نقش دولت به مراتب فراتر از حافظ و حامی قانون بودن است. به همین دلیل نقطه نظرات آنها بسیار مشابه برنامه‌های اصلاحی نهضت منشورگرایان انگلستان در قرن نوزدهم بود. اینان هیچ نوع قصدی برای برهم ریختن نظام پایه‌های مسلط بر جامعه را نداشتند.³ بنابراین سوسیالیسم مورد نظر آنها از یک سو با سوسیالیسم آرمان‌گرا فاصله ماهوی بسیار داشت، و از دیگر سو نمی‌توان آنرا معادل سوسیالیسم مارکسیستی در نظر گرفت. به همین دلیل است که مارکس در نامه‌هایی که به ویلهلم بریک⁴ نوشت عمیقاً نگرانی خود را نسبت به برنامه‌های اصلاح‌گرایان اعلام نمود. بریک رهبر حزب اتحادیه کارگران مانند منشورگرایان می‌کوشید همان قانون آهنین دستمزدها که بازتاب دهنده نقطه نظرات سرمایه‌داری مسلط بود، را اصلاح نماید. مارکس دقیقاً این اصلاح طلبانی که در پشت شعار سوسیالیسم پناه گرفته بودند را مورد حمله قرار داده، آنگونه که بزودی توضیح داده خواهد شد، و استدلال می‌کرد که حتی با تغییرات اجتماعی و سیاسی نمی‌توان اصلاحی واقعی در زندگی مردم بوجود چرا که نظام مسلط ماهیتاً فاسد و غیر انسانی است. به نظر مارکس شرایط سرمایه‌داری همانند شیطانی است که همه ارزش کار و سرمایه کارگران را می‌ریاید. این درحالی است که کارگران منبع تامین ثروت و فرهنگ اجتماعی هستند. اما سوسیالیست‌های مبتذل با عدم ادراک دلایل اصلی نابرابری می‌کوشند با به تفاهم رسیدن با حاکمیت فقط اصلاحاتی را باعث شوند. از درون یک چنین چشم اندازی است که می‌توان نظریه مارکس درباره حقوق بشر را ادراک نمود.

¹ Ferdinand Lasalle (1825-64).

² German Historical School

³ یادآور اصلاح طلبان در نظام جمهوری اسلامی که هدفشان فقط انجام اصلاحاتی برای حفظ نظام است

⁴ Hermann August Franz Wilhelm Gotthard Bracke (1842-1880).

نظریه‌های بنیادشکن

تا آلمان، تقابل میان دو نظریه اصلاح طلبی ادامه داشت اما هر کدام از آنها در پی حفظ نظام سرمایه‌داری بودند. در نتیجه، فضایی مخدوش بوجود آمده بود که بازنده‌گان اصلی آن همانا کارگران و طبقات محروم جامعه بودند. برای غلبه بر موضوع فقر و نابرابری، یک گروه تحلیل‌های خود را بر مبنای افزایش درآمد سرانه قرار می‌داد، اما اهمیت توسعه‌یافتگی اجتماعی و اقتصادی در غلبه بر مشکلات را از نظر دور می‌داشتند. اینان عدم تعادل میان افزایش جمعیت و نرخ تولید را عامل اصلی معضلات می‌دانستند. گروه دیگر تصور می‌کردند که با اصلاحات روبنایی می‌توان معضل نابرابری را از میان برداشت. مارکس هر دوی این جریان‌ها را به نقد کشید و استدلال می‌کرد که نظم سرمایه‌داری با گسترش انحصار خود بر منابع تولیدی و نیز روابط اجتماعی تولید به استبدادی پنهانی تبدیل شده است که زیر ماسک آزادی و حقوق بشر همواره کارگران را استثمار می‌کند.

بنابراین به سختی می‌توان نقطه نظرات مارکس را در مقابل حقوق بشر قرارداده و یا او را مخالف حقوق بنیادین ذاتی مردم فرض کرد. مارکس در سراسر عمر خود همواره همین انحصار سرمایه‌داری را به چالش کشیده و می‌کوشید توضیح دهد که حقوق بشر بدون در نظر داشتن شرایط زندگی محرومان و به حاشیه رانده شدگان بی معنا بوده و حتی مراجعه به آن فقط به توجیه وضع موجود سیطره گرایانه سرمایه‌داری عنان گسیخته منجر می‌شود. از همین روی باید فراتر از اصرار بر مفاهیم حقوق بشری فردگرایانه انتزاعی که توسط نظام‌های سرمایه‌داری مورد حمایت قرار می‌گیرد، واقعیت‌های زندگی طبقه کارگر و ستم‌دیده را معیار قضاوت قرار داد. براین اساس، حقوق بشر گفتمانی است که طبقات اجتماعی محروم و حقوق جمعی آنها را در متن واقعیت‌های جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، مورد توجه قرار می‌دهد. با این وصف، هرچند به چالش کشیدن هنجارهای عدالت اجتماعی از نقطه نظر سرمایه‌داری از سوی مارکس امری منطقی است، اما به سختی می‌توان راه حل او برای تحقق حقوق بشر را مورد پذیرش قرار داد. به عبارت بهتر، مارکس نقد متقاعدکننده‌ای از علل ساختاری و نظام‌مند نقض حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی ارائه می‌کند، اما آن اهداف رهایی‌بخشی حقوق بشر را نمی‌توان در پیشنهاد خاص او یعنی استقرار جامعه بی طبقه کمونیستی جستجو نمود.

لذا این پرسش همچنان بی پاسخ می‌ماند که آیا مارکس به حقوق بشر باور داشت یا نه؟ تلاش برای پاسخ به پرسش معضل دیگری را نیز به پیش می‌کشد: کدامین حقوق و کدامین بشر؟ این دو پرسش اساسی هرکدام نقاط قوت و ضعف خود را دارند. واقعیت این است که مفهوم و اشتیاق دیرینه انسان برای استقرار حقوق بشر نمی‌تواند از عدالت اجتماعی، برابری، و انصاف مبرا باشد. از این‌روی گفتمان حقوق بشر باید در چارچوبه این مفاهیم متعالی و در درون شرایط اجتماعی که افراد بتوانند هویت خود را تعریف می‌کنند، مفهوم پیدا کند. مارکس به همین موضوع توجه دارد و استدلال می‌کند که مفاهیم فرهنگی و اخلاقی سرمایه‌داری همه تعلق به حیطه روبنایی نظم

سرمایه‌داری بوده و ابزارهایی برای توجیه حضور سلطه طلبانه سرمایه‌داری بر منابع و روابط اجتماعی تولید، و بواسطه آن حفظ قدرت انحصاری در جامعه می‌باشند. از اینرو، حقوق بشر لیبرال توجیه بی‌عدالتی و سرکوبی است که از حضور انحصاری سرمایه‌داری بر تولید و توزیع آن در جامعه ناشی می‌شود. حقوق بشر از این زاویه دید توجیه نهادهای موجود و رفتارهای ناشی از آن است. قدرت نظام سرمایه‌داری زمانی شکل می‌گیرد که منابع تولید و نیروها و نیز روابط اجتماعی حاصل از آن تحت سلطه کامل و انحصاری سرمایه‌داری قرار می‌گیرند. در واقع سرمایه‌داری اساس و بنیاد جامعه را در اختیار خود می‌گیرد. با این وصف نظام سرمایه‌داری می‌داند که از طریق کنترل افکار، باورها و اندیشه‌های مردم می‌تواند سلطه اقتصادی خود بر جامعه را محفوظ نگه دارد. بنابراین باید به فکر روبنایی باشد که چهره نظام سرمایه‌داری را زیبا و فریبنده جلوه دهد. مذهب، نظام قانونگذاری انتخاباتی، آموزش عمومی و ارزش‌های آن، رسانه‌های جمعی و مفاهیم متعالی مانند حق و آزادی همه روبنایی را شکل می‌بخشند که نگه دارنده بنیان‌های نظام سرمایه‌داری است. بنابراین، سرمایه‌داری یک وضعیت اجتماعی پنهان سلطه سرمایه‌داری است. از طریق تعامل و حمایت متقابلاً پیش‌برنده زیر بنا و رو بنا است که نظام سرمایه‌داری حفظ می‌شود. به همین دلیل، گفتمان حقوق بشر چیزی بیش از یک عقیده عمومی¹ در برابر دانش و فهم صحیح² مردم است که شخصیت خود شیفته سرمایه‌داری را زیبا جلوه می‌دهد.

البته مارکس در آثار مختلف خود تفاوت‌هایی میان حقوق بشر به معنی عام گفتمان شامل حق آزادی بیان و اندیشه، و حقوق شهروندان به معنی توانایی آنان برای مشارکت سیاسی و حق تعیین سرنوشت قائل شده و ابعاد رهایی‌بخشی حقوق بشر را فقط به دو مورد دوم ارجاع می‌دهد. به عبارت بهتر، مارکس حقوق بشر را انکار نمی‌کند ولی آنرا در چارچوب تفسیر خود از مفهوم انسان حاضر در شرایط اجتماعی و بعد رهایی‌بخشی آن تفسیر می‌کند.

پپچیدگی دیگری نیز به بحث اضافه می‌شود. اگر گفتمان حقوق بشر فردگرایانه (مدنی و سیاسی) به معنی رهایی‌بخشی از همه موانع برسر راه برخورداری از آزادی‌های اساسی باشد، مارکس نیز به همین رهایی‌بخشی اقبال نشان داده و می‌خواهد آزادی را عملاً و در متن حیات اجتماعی و سیاسی به عرصه ظهور برساند. از این بابت، در مقابله با هر نوع اشکال سرکوب شامل نظریه‌های واپسگرا، رژیم‌های تمامیت‌خواه، و اشکال مختلف سلطه بر اندیشه و افکار، و همچنین چهره‌های مختلف روابط قدرت، واکنش نشان می‌دهد. این موانع بر سر راه حقوق بشر در هر دو نظام فکری لیبرالیسم و مارکسیسم زبانی مشترکی دارند. اما وجه تفاوت آنها هنگامی آشکار می‌شود که با کاربردهای گفتمان حقوق بشر توجه نماییم. تفاوت این است که مارکس با استفاده ابزاری حقوق بشر برای توجیه نادیده گرفتن حقوق افراد به مخالفت می‌پردازد. به زیان بهتر، مارکس با حمایت از حقوق گروهی و به تبع آن حمایت از جنبش‌های کارگری سازمان یافته، سعی می‌کند حقوق مدنی و سیاسی را بطور عملی و موثر به منصفه ظهور برساند. حتی در مواردی که نسل اول

¹ Doxa means to appear, to think, to accept. It is a common belief, or just the popular opinion.

² Episteme: A principles system of understanding; the scientific knowledge.

حقوق بشر محل بحث باشد، از نقطه نظر مارکس این حقوق فقط با کمک و تحقق نسل دوم حقوق بشر قابل تأمین می‌باشد.¹

برای توضیح بیشتر ضروری است یادآوری شود که در اندیشه‌های مارکس مفهوم حق به معنی وسیع کلمه به یک وضعیت اخلاقی اطلاق می‌شود که در آن انسان‌ها همواره استقلال خود را حفظ کرده و بر مبنای شان و حرمت ذاتی خود به عنوان انسان رفتار می‌شوند. ولی هنگامی که شرایط کارگران تحت ستم را مشاهده می‌کند که تا حد فقط مهره‌ای در ماشین تولید تنزل یافته‌اند، و به عبارتی از خود بیگانه شده‌اند، آنرا بعنوان استفاده ابزاری از مفهوم حق محکوم می‌نماید چرا که این گونه شرایط سرمایه‌داری با شرط استقلال انسانی در تضاد کامل قرار می‌گیرد. در نظریه‌های فردگرایانه مبتنی بر آرای لیبرال در نظام‌های سرمایه‌داری، انسان اساساً کالایی است که بهای آن توسط بازار تعیین می‌شود. این انسان از ماهیت ذاتی خود کاملاً بیگانه و دور شده است.

در نتیجه، این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور داشت که مارکس با سوء استفاده از آن مفهومی از حقوق بشر مخالفت می‌ورزد که انسان را به عنوان هدفی در خودش تلقی نکرده و فقط او را به ابزاری برای آرام نگه داشتن جامعه مورد استفاده قرار می‌دهد. مارکس می‌کوشد مفهوم حق را به حیطة واقعیت‌های اجتماعی بکشاند تا بتواند معنای ذاتی رهایی‌بخشی مفهوم حق را در جامعه متبلور و مستقر سازد. از اینرو مخالفت با مارکس زیر عنوان دشمنی با حقوق بشر خالی از اعراب و توجیه منطقی می‌باشد زیرا که در این دشمنی فهم انسانی را به فضای محدودی از مفهوم حقوق بشر تنزل پیدا می‌کند. علاوه بر این تنزل حیطة حقوق بشر به مقوله‌های انتزاعی که به موجب آن مقام انسانی در حالت گسست از واقعیت‌های اجتماعی باقی می‌ماند، حتی اگر این گونه حقوق داعیه رهایی‌بخشی داشته باشند، نمی‌توانند قابل اطلاق به اخلاق و وظیفه برای رفتار انسان‌ها به عنوان هدفی در خودشان باشند.² به عبارت بهتر، نمی‌توان گفت که مقوله‌های متعدد و پیچیده حق که در بستر تحولات تاریخی جوامع توسعه یافته‌اند، ضرورتاً در حقوق نسل اول حقوق بشر، یعنی حقوق مدنی و سیاسی، خلاصه می‌شوند. البته باید خاطر نشان ساخت که حقوق نسل اول ماهیتاً ضروری و غیر قابل انکار می‌باشند به این دلیل که این حقوق نشأت گرفته از اراده خودمختار انسانی بوده و ضرورتاً منبع همه حقوق دیگر از جمله حقوق گروهی می‌باشند. این گونه حقوق تعیین کننده شیوه‌های تحقق اراده خودمختار انسان، و بواسطه آن منبع الهام هر نوع حقوق دیگری می‌باشند چراکه پیام اصلی کرامت و شان انسانی هستند. به همین دلیل هم هست که کانت استدلال می‌کند که انسان منبع و موضوع قانون است.³ از این بابت، هر نظریه دیگری که در مقابل قانون انسانی قرار می‌گیرد به منزله انکار هویت انسانی و حاکمیت مستقل او بر امور خویش می‌باشد. ولی نکته مهم و نوآوری که می‌توان با خواندن آثار مارکس استنتاج کرد این است که نمی‌توان همه گفتمان حقوق بشر را به این حقوق بنیادین محدود نمود. در نظام سرمایه‌داری به سبب غلبه

¹ برای مطالعه بیشتر به کتاب حقوق بشر و مفهوم خیر عمومی در اندیشه سیاسی از این نویسنده مراجعه نمایید.
² نگاه کنید به کتاب اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی از این نویسنده

³ Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor Trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

اخلاق منفعت گرایی، این مقام انسانی به حالت یک کالا برای مبادله در بازار تنزل می‌یابد. در نتیجه، حقوق بشر در نظریه سرمایه‌داری به نقض ذاتی داعیه خود می‌رسد به این دلیل که از یک سو جامعه لیبرال بنیادهای خود را بر بنای احترام به حقوق مدنی و سیاسی افراد قرار می‌دهد، در حالی که از دیگر سو، و در عمل، و به اشکال مختلف، کرامت و هویت آنان را در حد مهره‌ای گرفتار در چرخه تولید تنزل داده و در نتیجه امکان بیان مستقل هویتی خویش را از آنان می‌گیرد. این همان تناقض ذاتی و اجتناب ناپذیر نظریه سرمایه‌داری حقوق بشر است.

در نتیجه، بجای پرسش پیرامون نظریه مارکس درباره حقوق بشر باید پرسید ماهیت حقوق بشر چیست و چه اهدافی در نظریه حقوق بشر دنبال می‌شود. با تحلیل این پرسش‌ها می‌توان به نتیجه روشنتری درباره مارکس و حقوق بشر، و به واسطه آن قضاوت پیرامون اجرای موثر حقوق بشر دست یافت. این نکته‌ای است که نظریه‌ها را به سوی چالشی جدی نسبت به جهان‌شمول بودن حقوق بشر کشانده و این فرضیه را اجتناب ناپذیر می‌سازد که اعتبار گفتمان حقوق بشر را باید در متن شرایط واقعی جوامع جستجو نمود و نه در حالتی انتزاعی و فرضی که با شرایط جامعه بیگانه می‌باشد. برای دریافت مفروضات واقعی حقوق بشر باید به ابعاد رهایی‌بخشی آن توجه داشت. همین مفهوم رهایی‌بخشی است که باید به عنوان بعد جهان‌شمولی حقوق بشر تلقی شود. در این فهم از گفتمان حقوق بشر است که نظریه مارکسیستی در اولویت بندی انواع مقوله‌های حقوق بشر، جانب حقوق اقتصادی و اجتماعی را گرفته و پیش فرض‌های آن را بر حقوق مدنی و سیاسی اولویت می‌بخشد. به همین دلیل نظریه مارکس را باید در پیام‌های انقلاب‌های رهایی‌بخش فرانسه و امریکا جستجو نمود تا گفتمان انتزاعی و بریده از متن حقوق بشر که واقعیت سلطه را هم در بعد زیربنایی جامعه و هم رو بنایی آن نادیده می‌گیرد. در واقع، اگر هدف حقوق بشر تامین آزادی‌های اساسی انسان می‌باشد، همین بعد آزادی خواهانه باید بر ابعاد دیگر حقوق بشر، و آن هم در متن شرایط عینی جوامع، اولویت یابد تا بتوان هدف مقدس رهایی‌بخشی را به جامه عمل درآورد. به بیان بهتر، حقوق اجتماعی و اقتصادی پیش فرض‌های غیرقابل اجتناب برخورداری از حقوق مدنی و سیاسی می‌باشند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان این قرائت را از خلال آثار و نوشته‌های فلسفی مارکس استخراج نمود.

حقوق بشر در فلسفه مارکسیسم

برای بازخوانی نظریه مارکس در خصوص حقوق بشر می‌بایست عمده آثار او که در آنها به شکل‌های مختلف موضوع حق و مفهوم بشر را مورد تحلیل قرار داده است، مورد توجه قرار داد. در واقع، نظر به اینکه او در خصوص مفهوم حقوق بشر نظریه منسجمی ارائه نمی‌کند، ناگزیر باید بخشی از آثار او را مطالعه کرد تا به درستی دریافت جایگاه حقوق بشر در نظریه او چیست. برای این منظور نخستین ارجاع باید رساله موضوع یهود¹ باشد که به عنوان یکی از کارهای اولیه مارکس در سال ۱۸۴۳ انتشار یافت. ولی برای فهم بهتر دیدگاه او در باره حقوق بشر پیش

¹ *On the Jewish Question* (1843).

فرض‌هایی نیاز است که آنها را می‌توان در *ایدئولوژی آلمانی*¹ یافت. این اثر مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های مارکس و انگلس است که در ۱۸۴۶ تکمیل شد. این کتاب دربرگیرنده نظریه تاریخ در فلسفه مارکس بوده و می‌تواند زمینه‌ها و چگونگی ظهور مفهوم حقوق بشر و ابعاد رهایی‌بخش آنرا توضیح دهد. این پیش فرض‌ها زمینه را برای فهم کلی فلسفه اجتماعی و سیاسی مارکس و بویژه نظریه او پیرامون حقوق بشر فراهم می‌آورد.

در مقدمه کتاب پیام اصلی او را درباره رهایی‌بخشی بشر می‌توان خواند. انسان‌ها همواره تصورات نادرستی درباره خودشان، آنچه هستند، و آنچه که باید باشند، ترسیم کرده‌اند. حال زمان آن رسیده است تا خود را از آن تصورات نادرست، جزم اندیشی‌ها، و موجودات خیالی که آنها را به اسارت کشیده‌اند، رها سازند. پس نوعی قیام علیه افکار و عقاید نادرست تحمیلی به خود، آغازی برای رهایی‌بخشی از زنجیرهای اسارت فکر و اندیشه می‌باشد. این راه از مسیر باورهای صحیح در تاریخ و تحولات آن عبور می‌کند. یعنی کاری باید در عمل انجام شود و نه اینکه تاریخ و مسیر تحولات آن مورد تحلیل قرار گیرد. هدف رهایی‌بخشی است چرا که تاریخ بازگوکننده شرایط عینی زندگی انسان‌هاست. پس باید تلاش کرد از کنکاش در روش‌های ایده‌آلیستی مسلط هگلی عبور کرده و پیام تاریخ را در ابعاد مادی و عینی آن بازخواند تا بتوان آنهایی را که با افسانه‌های کاذب به بند استثمار فکر و اندیشه کشیده شده‌اند، رهایی بخشید. واقعیت این است که کنترل منابع، ابزارها، و روابط تولید توسط سرمایه‌داری که جامعه را به طبقات مسلط و تحت سلطه تقسیم کرده است، باید نقطه اصلی تحلیل تاریخ باشد. در این نگاه مادی‌گرایانه تاریخی، اساساً جایگاهی برای مفهوم انسان آزاد و با کرامت قابل تصور نیست چراکه هویت و هستن او در متن روابط تولید تعریف شده است. (۱۸۴۶: ۴۲) هرچند که روابط تولید در طول تاریخ تحولات عمیقی را تجربه کرده است، مثلاً از روش‌های مبتنی بر شیوه‌های تولید اولیه به الگوهای تولید صنعتی امروزی رسیده است، اما در همه این ادوار تاریخی، این روابط تولید است که هویت انسان‌ها را شکل بخشیده است. این هویت همواره در حالت فرا-دستی و فرو-دستی طبقات اجتماعی و اشکال مختلف سلطه قرار داشته است. پس موتور حرکتی تاریخ براساس شیوه‌های تولید، و به موجب آن روابط سلطه گروهی بر گروه دیگر تنظیم شده است. بنابراین "تاریخ بشریت باید همواره در رابطه با تاریخ تحولات صنعت و مبادله دست آورده‌های آن مورد مطالعه قرار گیرد". (۵۰) طبیعی است که آگاهی‌های انسانی نیز از درون این تحولات تاریخی ریشه می‌گیرد. برای ایجاد تغییرات در شرایط زندگی باید به واقعیات آن توجه کرد چراکه این واقعیات‌ها منبع آگاهی‌ها هستند.

انسان‌ها که تولید و تعاملات مادی خود را تکامل می‌بخشند، همراه با آن، دنیای واقعی و نیز اندیشه و محصولات اندیشه خود را نیز تغییر می‌دهند. بنابراین، این آگاهی نیست که زندگی را تعریف و تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که تعیین‌کننده آگاهی‌ها می‌باشد. در حالت اول، نقطه آغاز مفهوم زندگی کردن آگاهی‌هایی است که توسط انسان فرض میشود؛ در حالت

¹ *The German Ideology* (1846).

دوم، که با زندگی واقعی تطابق دارد، نقطه آغاز خود انسان‌ها در کانون حیات اجتماعی هستند که آگاهی‌ها را تعیین می‌کنند. (۴۷)

باید در نظر داشت که آگاهی‌ها ضرورتاً نتیجه شرایط تعاملات مادی نیستند، بلکه آنها اغلب از منافع طبقه غالب سرچشمه می‌گیرند. درحقیقت این آگاهی‌های ارادی و سازمان یافته طبقه حاکم در هر دوره زمانی است که ماهیت آگاهی‌های عمومی را شکل می‌بخشد. بدین ترتیب آگاهی‌های عمومی بازتاب دهنده منافع طبقاتی آن دوره می‌باشد. از آنجایی که که طبقات حاکم ابزارهای تولید را در اختیار خود دارند، می‌توانند بر افکار عمومی نیز کنترل داشته باشند. (۶۴)

نکته مهمی که در اینجا باید در نظر داشت این است که تضاد میان نیروهای تولید و نیروهای که غلبه انحصاری بر فرآیند تولید و کسب منافع حاصل از آن را دارند، در تاریخ گذشته به انقلاباتی منجر شده است. اما این انقلابات اساس روابط تولید و آگاهی‌های حاصل از آنرا تغییر نداده‌اند. پس لزوماً انقلاب به تغییرات رهایی‌بخش منجر نمی‌شود چرا که در فضای پسا-انقلاب نیروهای مسلط به دلیل همان آگاهی‌های سلطه‌گرو فریبنده خود بار دیگر منابع حاصل از انقلاب را از آن خود می‌سازند. راه این نوع سلطه نیز از طریق استفاده طبقه مسلط از مفاهیمی عمومی مانند اختیار، آزادی، و یا برابری انجام می‌شود و از این طریق طبقه حاکم را برای رسیدن مقاصد خود یاری می‌نماید. به عنوان مثال مفهوم اختیار در جوامع سرمایه‌داری فقط محدود به کارآفرینان و طبقات سرمایه‌داری است که کنترل بازار را در اختیار دارند. اینان دیگرانی را که ایدئولوژی سرمایه‌داری شامل مباحث انتزاعی آزادی و برابری را به انتقاد می‌کشند، ناقض حقوق بشر تلقی می‌کنند. لذا تا زمانی که این ابزارهای فریبنده و به ظاهر اخلاقی در اختیار طبقات حاکم سرمایه‌داری قرار دارد، امیدی به رهایی‌بخشی نیست. به روشنفکران سیستم سرمایه‌داری نیز که این مفاهیم را توضیح می‌دهند نمی‌توان اعتماد داشت به این جهت که آنها با توجه پایه‌های طبقاتی اینگونه مفاهیم، همواره روابط قدرت را در جوامع سرمایه‌داری پابرجا نگه می‌دارند. طبیعی است که نقد ایدئولوژی سرمایه‌داری، خواننده آثار مارکس را می‌تواند به این نتیجه‌گیری اولیه هدایت نماید که گفتمان حقوق بشر خواه از سوی نظام سرمایه‌داری غربی مورد حمایت باشد، خواه توسط سوسیالیسم پشتمانی شود، و یا به عنوان گفتاری در اجرای سیاست‌های کشورهای عدم تعهد بکارگرفته شود، تا زمانیکه ابزار ایدئولوژی سلطه باشد هرگز نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. اساساً نظریه مارکسیستی استفاده ابزاری از حقوق بشر برای حفظ وضع موجود، توسط هر نوع سیستم سیاسی که مورد استفاده قرار گیرد را به نقد و چالش می‌کشاند.

با دقت در مباحث و استدلال‌های مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* پیرامون تاریخ روابط تولیدی، می‌توان به پیش فرض‌های زیر برای توضیح نگرش مارکس نسبت به حقوق بشر دست یافت.

۱- رابطه‌ای گریز ناپذیر میان تقسیم کار و استقلال فردی برقرار است. درحالی که صاحبان سرمایه می‌توانند به شکلی خود مختار تصمیم گرفته و آنرا در صحنه تولید به معرض نمایش بگذارند، نیروهای تولید، یعنی طبقه کارگر، فقط به عنوان یک طبقه اجتماعی وابسته به شرایط

تولید می‌تواند ابراز وجود کند. البته رابطه میان این دو طبقه اجتماعی از نوع وابستگی متقابل است، اما ماهیتی غیرعادلانه دارد، زیرا که به موجب روابط سرمایه‌داری، طبقه کارگر در موضع فرو-دستی قرار داشته و قادر به تغییر شرایط تولید و روابط اجتماعی حاصل از آن نیست.

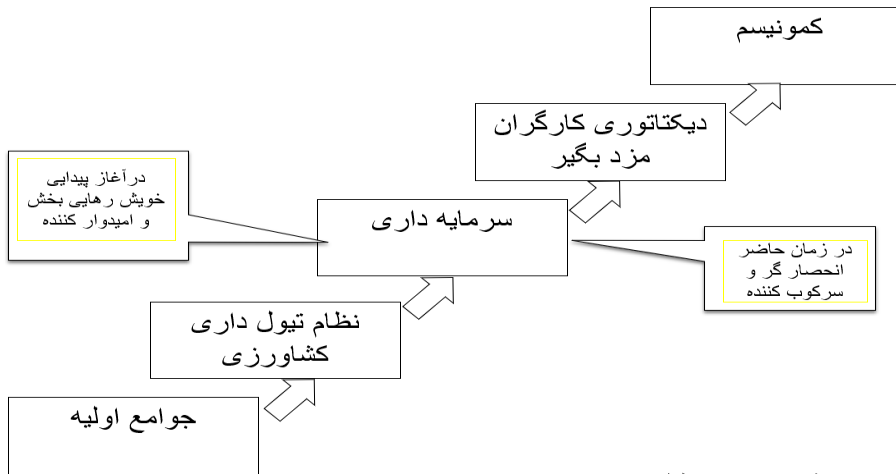
۲- طبقه حاکم با توسعه انحصاری خویش بر منابع و ابزارهای تولید و روابط اجتماعی نگهدارنده آنها، می‌تواند سمت‌گیری باورها، اندیشه‌ها، و اشکال فکری جامعه را نیز تعیین کرده و کنترل آنرا در اختیار خود گیرد. این وضعیتی سلطه‌گرایانه بر باورها و اعتقادات طبقات کارگری ایجاد می‌کند که به موجب آن با از خود بیگانگی فرد آنرا به لحاظ فکری به طبقات حاکم به شکلی انفعالی وابسته می‌سازد. در نتیجه، تا زمانی که طبقه حاکم بتواند افکار عمومی را برای منافع خود دستکاری کند، این سیستم تولید سلطه و سلطه بر افکار عمومی پایدار می‌ماند. بنابراین اگر طبقه حاکم توانایی خود را برای کنترل افکار عمومی از دست بدهد، سیستم تعادل خود را از دست داده و ناپایدار می‌شود.

۳- جامعه سرمایه‌داری در تعامل میان زیرساخت‌های تولید و روبناهای توجیه‌کننده آن تعریف می‌شود. زیرساخت‌ها شامل نیروها و ابزارهای تولید و نیز روابط اجتماعی حاصل از آن است که در کنترل طبقه سرمایه‌داری می‌باشد. قدرت اجتماعی دقیقاً از زمانی آغاز می‌شود که اقلیت سرمایه‌دار کنترل انحصاری بر اجزای زیرساخت‌ها را در اختیار خود می‌گیرد. این نیروهای حاکم بر زیربنای جامعه بخوبی می‌دانند که ادامه انحصار آنها بر این منابع تولید، نیروها، و روابط اجتماعی تولید ابدی و دائمی نیست. لذا آنها سعی می‌کنند به طریقی بر اندیشه و باورهای نیروهای تولید نیز سلطه‌ای غیرمستقیم ایجاد کنند. این همان سلطه بر اذهان و باورهای مردم، و به عبارتی استعمار اندیشه‌های آنان است که از طریق ساختارهای ذهنی نظیر مذهب، آموزش، رسانه‌های جمعی، سیاست، فرهنگ، و نیز گفتمان حقوق بشر قدرت توجیه پیدا می‌کند. رابطه میان روبنا و زیربنا از نوع وابستگی و همبستگی متقابل است. زیربنا تعیین‌کننده و نیازمند به روبنا است، درحالی‌که روبنا پایه‌های استثماری روابط تولیدی را توجیه می‌کند. این رابطه متقابل همواره حیات نظام سرمایه‌داری را تضمین می‌نماید چرا که با اضمحلال استقلال فکری نیروی کار آنرا به تسلیم و متابعت کامل از فرامین طبقه مسلط وا می‌دارد، همانگونه که در قرون وسطی اندیشه‌ها از طریق فرمان متابعت مذهبی به انقیاد کشیده می‌شد. رابطه میان این دو بازیگر اجتماعی در شرایط روابط تنظیم‌کننده ناعادلانه تولیدی و برخورداری از منافع آن، نشانگر همکاری فعالانه و متقابلاً پیش‌برنده میان قدرت اقتصادی و سلطه فکری بر کارگران است.

۴- رهایی بخشی طبقه فرودست نه تنها در زیوررو ساختن زیربنا، بلکه از همه مهم‌تر دگرگونی عمیق در باورهای نگهدارنده آن است. بنابراین همه فلسفه حیات در دگرگونی اساسی ماهیت و نیز رابطه متقابل میان زیربنا و روبنا تعریف شود.

۵- تنها دیدگاه قابل اعتماد به گفتمان حقوق بشر آتی است که با مشاهده مستقیم نیازهای واقعی مردم شامل نیازهای اولیه حیاتی و همچنین نیازهای اجتماعی آنان، روح رهایی‌بخشی مفهوم آزادی را می‌تواند احیا کند. این رهایی‌بخشی باید دربرگیرنده عطف توجه عمیق به حقوق مرتبط با نیازهای طبیعی مردم، حقوق دربرگیرنده آزادی و عاملیت مستقل مردم، و حقوق مرتبط با نیازهای اجتماعی آنان باشد. از آنجاییکه تامین این گونه حقوق به فراهم آوردن ابزارها و منابع تحقق آنها بستگی دارد، و از آنجاییکه انسان اساسا موجودی اجتماعی است که هویت خود را در تعامل با دیگران تعریف می‌کند، جامعه باید ساختاری داشته باشد تا این حقوق را به شکلی رهایی‌بخش تامین نماید. لذا نمی‌توان مفاهیم متعالی حقوق بشری را بدون توجه به این ماهیت انسانی و نیازهای آن تعریف کرد.

نظری بسیار کوتاه به بیانیه حزب کمونیست¹ نیز می‌تواند به روشن ساختن ابعاد دیگری از نظریه مارکس درخصوص گفتمان حقوق بشر کمک نماید. در این دیدگاه، کل تاریخ بازتاب دهنده تلاشی مستمر برای رهایی از شرایط سرکوب کننده طبقات اجتماعی است. (۱۸۴۸: ۱۴). این تاریخ



تلاش و مبارزه طبقاتی به عنوان نیروی محرکه تاریخ

همچنین گواه تلاش انسان‌هایی است که با به دست آوردن آگاهی‌های روبه رشد نسبت به شرایط اجتماعی سعی کرده‌اند به آزادی‌های حقیقی خود دست یابند. ولی هر بار این تلاش‌های رهایی‌بخش با فروافتادن به دام از خود بیگانگی، از مسیر واقعی خود خارج شده و راه برخورداری از موهبت آزادی برای ستم‌دیدگان و قربانیان سلطه طبقاتی را مسدود کرده است. ظهور سرمایه‌داری هرچند در آغاز نوید رهایی از رنج‌های تاریخی انسان را می‌داد، با انحصار بر ابزارها و روابط تولید، و سلطه طبقاتی خود، شرایط جدیدی از ستمگری و تخدیر افکار طبقات کارگری را جایگزین آن ساخت.

¹ Manifesto of the Communist Party (1848).

ویژگی خاص و نوآوری عصر سرمایه‌داری این است که توانست اعتبار همه امور جامعه را به منفعت مالی وابسته سازد. بنابراین استثمار پیشین را که از طریق وعد و وعیدهای مذهبی و یا ساختارهای تیول داری توجیه می‌شد، با شعار فریبنده آزادی و رهایی‌بخشی، با استثمار عریان و افسارگسیخته سرمایه‌داری جایگزین ساخته و همه دیگر طبقات اجتماعی شامل پزشک، قاضی، کشیش، شاعر، و دانشمند را نیز در خدمت خود درآورد. (۱۶) گویی اینکه همه مفاهیم متعالی حیات اجتماعی شامل خانواده، عشق، محبت و دستگیری از مستمندان، موسیقی و ادبیات، و آرمان‌هایی مانند آزادی و برابری همه کالاهایی هستند که باید در نظام سرمایه‌داری به حفظ منافع سرمایه‌دار کمک کنند. بزرگترین مشکل سیستم سرمایه‌داری همین کالایی شدن جامعه است که از طریق خود بیگانگی با ابزارهای مسلکی و چیزی به نام گفتمان حقوق بشر تسهیل می‌شوند. تا زمانیکه این سیستم قادر به تخدیر افکار عمومی است، راهی برای رهایی‌بخشی طبقات محروم وجود ندارد. از طرف دیگر در جامعه سرمایه‌داری رابطه وابستگی متقابل میان نیروهای سرمایه و نیروهای تولید ایجاد شده است که ریشه‌های عمیقی در باورها ایجاد کرده و به موجب آن وابستگی را همواره مستحکم تر می‌شود. ولی مشکل این است که رابطه متقابل عادلانه نیست. در این سیستم، کارگران همواره به دلیل ایجاد و تامین بازار کار سپاسگزار سرمایه‌دار می‌باشند، درحالی‌که از سوی دیگر دائماً در این هراس به سر می‌برند که ممکن است هر لحظه کار خود را از دست بدهند. البته سرمایه‌دار نیز به نیروی کار نیاز دارد و سعی می‌کند با همان فریبندگی مفاهیم و شعارهای آزادی تعاملات، حقوق بشر، شیوه‌های آموزشی، دموکراسی و حکومت مطلوب، و مفاهیم دیگر، همچنان حضور استعماری خود بر اندیشه و اذهان کارگران محفوظ نگهدارد. طبیعی است که رهایی‌بخشی واقعی حقوق بشر در پرتو این توهمی بیش نخواهد بود.

هرچند که فرضیات/ایدئولوژی آلمانی، به همراه عقاید برخاسته از بیانیه حزب کمونیست، به شکل پیچیده‌ای مسیر تحلیل مفهوم حقوق بشر را به سوی یکی از معضلات اجتماعی و سیاسی آلمان قرن نوزدهم یعنی جامعه یهودی هدایت می‌کرد، ولی تحلیل این تحولات نمی‌تواند از چالش مارکس نسبت به گروهی از هنگل‌گرایان جوان آن زمان جدا باشد که برطبق عقاید خود در پی ایجاد دولتی آلمانی و سکولار بودند. مارکس در درون این فضای تاریخی در یکی از اولین کارهای مشترک خود با انگلس یعنی *خانواده مقدس*¹ که در سال ۱۸۴۴ به چاپ رسید، موضوع حقوق بشر را در پرتو نظریه انقلابی خود گفتمان حق مورد توجه قرار داد. سپس و در امتداد همان اعتقادات و دیدگاه‌ها درباره حقوق بشر رساله‌ای نیز به نام *موضوع یهود* به تحریر درآورده و در آن به گونه‌ای به موضوع رهایی‌بخشی ذاتی گفتمان حقوق بشر پرداخت. برای دریافت اهمیت استدلال‌های مارکس و توضیح روشن‌تر موضع او، باید بطور اجمالی شرایط آن زمان و فضای ضد یهودی‌گری را نیز توضیح داد. موضوع یهودیت در اروپا از آغاز مهاجرت یهودیان اشکنازی که در امتداد راه‌های آبی به مناطقی در اطراف لهستان، لیتوانی، بلاروس، آکراین، و منطقه رود راین مستقر شدند، در آلمان قرن نوزدهم به اوج تنش آفرینی رسید.

¹ *The Holy Family* (1844).

در جزوه مشکل یهود که در انتقاد از آرای برونو بوئر¹ که از اعضای فعال نوهنگلی‌های آلمانی بود، انتشار یافت، مارکس موضع روشنتری نسبت به گفتمان حقوق بشر را به نمایش می‌گذارد. یهودیان آلمانی که از ریشه‌ای تاریخی یهودیان خزری بودند، مانند دیگر گروه‌های یهودی در سراسر اروپا از محدودیت‌هایی در حیات اجتماعی و فعالیت‌های اقتصادی در رنج و عذاب بودند. به دلیل اقلیت بودن و فعالیت‌های اقتصادی خود، یهودیان به لحاظ تاریخی همواره با برچسب‌های نادرست مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند. طبیعتاً تضادهایی نیز میان آنان و مسیحیان وجود داشت که به درگیری‌های عمده‌ای برای فشار به یهودیان منجر گردید. در واقع، از همان آغاز استقرار خود، به دلیل مذهب خاص خویش که بر مبنای عقیده ممتاز بودن قوم یهود قرار داشت، و به دلیل وفاداری به سرزمین بیت المقدس، و علقه‌های قومی، با یهودیان به گونه‌ای متفاوت رفتار می‌شد. البته به لحاظ تاریخی یهود مسئول به صلیب کشانده شدن عیسی مسیح تلقی شده و فضای ضد یهود با عناوینی نظیر خائن و ضد بشر از همان سال‌های آغازین شکل‌گیری امپراطوری روم ریشه‌های عمیقی در باورها و رفتارهای مردم دوانده بود. از این بابت و مخصوصاً در سراسر قرون وسطی تا قرن شانزدهم، سخت‌ترین ایام برای یهودیان مقیم اروپا به حساب می‌آید. به عنوان مثال این باور نادرست و اتهام قرن‌ها در باورهای مسیحیان، و همچنین مسلمانان، شکل گرفته بود که یهودیان کودکان را ربوده و از خون آنها برای عید پاک یا آیین‌های دیگر استفاده می‌کنند. یا اینکه یهودیان که مسئول مصلوب شدن عیسی مسیح می‌باشند، نمی‌توانند انسان باشند. این گونه تهمت‌های سنگین منجر به محاکمه و قتل عام گسترده یهودیان در قرون وسطی و اوایل دوران مدرن شد (جانسون، ۲۰۱۲). یا اینکه، به عنوان مثال، به تهمت ناروایی پیرامون اشاعه طاعون سیاه توسط یهودیان در اروپا در قرن چهاردهم که منجر به مرگ و میر مردمان زیادی شد، نیز می‌توان اشاره کرد. به دنبال این اتهام نادرست، یهودیان در شهرهای مختلف قتل عام شده، زنده سوزانده شده، و خانه‌های آنان ویران شد. حتی مسیحیت پروتستان نیز خود را از اتهام زدن به یهودیان مبرا نساخته و مارتین لوتر در رسال‌های که با عنوان یهودیان و دروغ‌های آنان در سال ۱۵۴۳ در ویتنبرگ انتشار داد²، در اتهام زنی و جوسازی علیه یهودیان مشارکت نمود.

به دنبال ظهور مفاهیم سکولار در انقلاب کبیر فرانسه و سقوط قدرت کلیسای کاتولیک، انقلابیون فرانسه با درهم شکستن سلطه رژیم‌های کهن و مزایای نظام تیول‌داری اشرافی، موضوع آزادی و برابری را در صدر برنامه‌های اجتماعی و سیاسی قرار دادند. ولی همان عقل‌گرایان فرانسوی نظیر ولتر، درعین حال با شعار پسا-مسیحایی زمینیهایی را برای ضدیت با یهود فراهم آوردند.³ بنابراین هم واپس‌گرایان، و هم پیشروها، به نوعی در جریان ضدیت با یهود مشارکت و همدستی داشتند. با همه این اوصاف، وضعیت یهودیان در فرانسه رو به بهبود گذاشت. یهودیان با پذیرش قوانین نوین، در درون جامعه فرانسوی جذب شدند و حق شهروندی یافتند. علت اصلی این تحول در رابطه با یهودیان نیز این است که مفهوم ملیت از معانی مذهبی خود به سوی مبانی سیاسی ملی سوق داده شد. در نتیجه، حقوق ذاتی انسان، عقل‌گرایی سیاسی، و فردگرایی اقتصادی،

¹ Bauer, B. (1843/2012). *The Jewish Problem*. Cambridge University Press.

² Martin Luther, *Jews and Their Lies* (1543). Jewish Virtual Library.

³ Francois-Marie Voltaire. (1771). *Letters de Memmuis a Ciceron*.

همه فرضیات مبتنی بر مذهب را ویران ساختند. اینگونه بود که فضایی متفاوت برای رفتار با یهودیان پدیدار شد.

ولی در آلمان که هنوز خود را از فضای مذهبی مسیحایی پروس در درون سیستم سیاسی رها نساخته بود، مفاهیم آزادی و برابری مورد تأیید قرار نگرفت. در واقع، آلمان نیمه اول قرن نوزدهم هنوز به بلوغ عقلایی سیاسی لازم نرسیده بود که بتواند مفاهیم رهایی بخشی سکولار را در جامعه دنبال کند. هرچند که اصلاحاتی از بالا انجام می گرفت، ولی ماهیت دولت و رابطه آن با مردم همچنان بر مبنای علقه های قومی، فرهنگی، و وفاداری های سنتی باقی مانده بود. بنابراین دلایل، تعصبات آلمانی مایل نبود قوم گرایی یهودی را تحمل کند. حتی دولت مسیحی آلمان-پروس عمده یهودیان را از نقش های اجتماعی محروم ساخته بود. در نتیجه تضادهایی هم میان قانون گذاری و رویه های تبعیض گرایانه بوجود آمد که تحمیل مالیات های سنگین به یهودیان را با خود به دنبال داشت. درحقیقت برخلاف فرانسه که در آن آگاهی های ملی بر بنیادهای مدنی قوام یافته بود، آگاهی ملی آلمان قرن نوزدهم همچنان بر مبنای قومی-خونی قرار گرفته و جبهه ضد یهود را تقویت می کرد. علاوه بر این، درحالی که در فرانسه موضوع یهودیت با سرمایه داری نوظهور پیوند پیدا کرده بود، قومیت یهود در آگاهی ملی آلمانی با موضوعات داد و ستد پیوند یافته، و ابعاد منفی برای آن تصور می شد که به نوبه خود احساسات ضد یهود را بیشتر دامن می زد. به عنوان مثال مارکس در رساله موضوع یهود، آنان را ستایشگران پول و مادیت خطاب نمود، و اینکه نسل یهود با ابلیس همراه است و همه افکار شیطانی در یهودیت تجلی یافته است. یا اینکه یهودیت روح حاکم بر فایده گرایی است، و به همین دلیل همواره مورد حمله قرار می گرفتند. مخالفان آلمانی آنها را قومی فرودست تصور می کردند که دشمن نژاد آریایی می باشند؛ آریایی هایی که طبیعت را دوست دارند و به خانواده عشق می ورزند، و یهودیت در جهت مخالف این نژاد قرار می گیرد. این نگرش های منفی نسبت به یهودیان در ادبیات رو به توسعه ای در قرن نوزدهم جلوه های قدرتمندی پیدا کرد.¹ تا سال های ۱۸۸۰ هگی های جوان آلمانی شامل ملی گرایان و نیز سوسیالیست ها، همچنین دشمنی با یهود را دنبال کرده و هویت و هستن آنان به عنوان یک قوم را انکار می شد.

در چنین شرایطی است که باید اعتقادات بوئر، عالم الهی پروتستان رادیکال، درخصوص یهودیان را دریافت. بوئر در رساله خود با عنوان موضوع یهودیان، آنان را به لحاظ اخلاقی غیر قابل انطباق با ویژگی های قومی و فرهنگی آلمانی دانسته و استدلال می کرد که یهودیت نسبت به آیین مسیحیت فروتر است چرا که ذاتاً در مقابل مفهوم پیشرفت قرار می گیرد. بنابراین حتی در مقایسه با هگل که معتقد بود یهودیان باید از حقوق برابر برخوردار باشند، بوئر استدلال می کرد که یهودیت نوعی مسیحیت ناتمام است، درحالی که مسیحیت یهودیتی است که خود را تکمیل کرده است. مسیحیت به دلیل توجه به محبت و مهرورزی به همونوع مقامی بالاتر از یهودیت دارد. ولی یهودیت به این دلیل که خود را قوم ممتاز می داند، این اجازه را به آیین خود نمی دهد تا بتواند با تحولات

¹ Pierre Joseph Proudhon. (1847). *On the Jews*

تاریخی و پیشرفت آن هماهنگ و همراه شود. در نتیجه، یهودیت با غرور بی جا و زندگی انگلی همراه شده است. این است که یهودیت، از نقطه نظر بوئر، به لحاظ نظری خود-محور و عاری از هر نگرش اخلاقی است، نمی‌تواند با تمدن بشری همراه شود. دقیقاً از همین زاویه دید است که بوئر استدلال می‌کند که یهودیت ذاتاً نمی‌تواند با رهایی‌بخشی همراه شود چرا که خدای یهودی با برتری دادن این قوم نسبت به دیگران، آنان را به خودپرستانی تبدیل کرده است که در مقابل تمدن بشری مقابله می‌کنند. در آینده آلمان، طبق نظر بوئر، تنها راه نجات تاسیس دولتی سکولار است. برای پیوستن به فضای سکولار آلمان یهودیان باید از یهودیت خویش و داعیه قوم برتر خود را رها سازند. مارکس در رساله موضوع یهود با این راه حل سیاسی بوئر، برای آینده آلمان واکنش نشان داد.

در نقد رساله بوئر، مارکس این بحث را مطرح می‌سازد که بجای اینکه پرسیده شود چه کسی باید رها شود، و یا چه نیروی باید رهایی را فراهم آورد، باید پرسید معنی رهایی‌بخشی چیست. از آنجایی که این پرسش اساسی مورد توجه بوئر قرار نگرفته است، فرمول او با تناقض همراه شده و ماهیت رهایی‌بخشی را اساس مخدوش کرده است. اینطور نیست که با تشکیل دولت سکولار تضادهای اجتماعی کاهش یافته و مردم از نقطه نظر حقوق خویش از موانع اجتماعی رها شده باشند، صرفاً به این دلیل که تضاد میان حقوق فرد و حقوق شهروند به عنوان معضل‌ترین موضوع باقی می‌ماند. منظور او این است که در جوامع سرمایه‌داری مفهوم حق با ماهیت ذاتی رهایی‌بخش نمی‌تواند در همه جا حضور داشته باشد. در اینگونه جوامع، آنگونه که در *ایدئولوژی آلمانی* توضیح داده شد، طبقات سرمایه‌داری بر آزادی اراده کارگران و استقلال عقلایی آنان غلبه دارند. وقتی که به شرایط کارخانه‌ها نگاه می‌کنیم درمی‌یابیم که مفهوم حق فقط با توجهیاتی برای حفظ وضع موجود همراه شده است. از این بابت در فضای سرمایه‌داری، عمده مردم به اسارت شرایط بی‌رحمانه تولید درآمده و حتی با ادغام در چرخه تولید از خود بیگانه شده‌اند (مارکس، ۱۸۳۸: ۱۳). این فضای سکولاری که بوئر نوید آنرا می‌دهد، به معنی رهایی‌بخشی نیست بلکه گمراهی دیگری است برای محروم ساختن کارگران از برخورداری از آزادی. مفهوم حق به معنای لیبرال سرمایه‌داری آن، تبدیل به گفتمانی می‌شود که از شرایط واقعی ستم‌دیده‌گان بیگانه مانده و فقط دربرگیرنده حقوق و آزادی‌های آنانی خواهد بود که بر منابع و ابزارهای سلطه و بر اذهان مردم سلطه دارند. در این صورت مفهوم حق و آزادی با قدرت، سلطه، و مزایا همراه شده، و هدف نهایی آن حفظ وضع موجود به نفع سرمایه‌داری استثمارگر می‌باشد. این نقد مارکس هرچند الگویی از زندگی سیاسی را پیشنهاد می‌کند که در آن نظام مدافع برابری سوسیالیستی برقرار می‌شود، ولی دلایل مارکس عمیقاً به بعد و ضرورت رهایی‌بخشی مفهوم حقوق بشر ارتباط دارد. یعنی اینکه مفهوم حق باید در نظم واقعی و عینی جوامع معنی حقیقی برخورداری از آزادی و برابری مفهوم یابد.

بنابراین مارکس استدلال می‌کرد که فقط با نقد دین نهادین شده و ایدئولوژیک مردم می‌توانند از حقوق واقعی خود برخوردار شوند. تسکین خیالی دین فقط منعکس‌کننده بیگانگی اجتماعی آنان است و به تبع آن هیچ شکل واقعی رهایی نمی‌تواند ایجاد کند. به عبارت بهتر با شکل‌گیری دولت سکولار و جدایی مذهب از سیاست هرچند نوعی رهایی سیاسی به وجود می‌آید، اما در این نظام سیاسی سکولار، کارگران و دیگر گروه‌های ستم دیده همچنان در اسارت باقی

می‌مانند. مارکس استدلال می‌کند که دین را به تنهایی نباید دلیلی برای از خود بیگانگی در نظر گرفت، بلکه دین فقط به عنوان تجلی محدودیت سکولاریزم است. از این بابت می‌توان محدودیت‌های حقوق شهروندی را نسبت به فقط به مذهب، بلکه باید با محدودیت‌های سکولار دموکراسی در جامعه سرمایه‌داری توضیح داد. (مارکس، ۱۸۴۶: ۵-۴) در این ارتباط، استقرار آزادی سیاسی و حقوقی، با خود نوعی بیگانگی اجتماعی که ناشی از ماهیت سیستم سرمایه‌داری است، را باز تولید می‌کند. تا زمانیکه این سیستم استثمار وجود دارد رهایی بخشی اصیل انسانی حاصل نخواهد شد. (۴) به همین دلیل فاصله زیادی میان وضع موجود و برخورداری مردم از آزادی باقی خواهد ماند. این نگرش به مفهوم آزادی بخشی ماهیت حقوق بشر توسط مارکس به این معنی است که در سیستم سرمایه‌داری ادراک حق فقط در حد یک سوء تفاهم باقی می‌ماند. لذا باید با دقت به مفهوم حق انسان توجه داشته و آنرا ذاتی وجود انسان دانست. از این بابت مفهوم حق چیزی نیست که مثلاً از طریق اصلاح در سیستم سیاسی حاصل شده و یا اعطا شود. بنابراین بوئر در اشتباه است که به مفهومی از رهایی بخشی توجه می‌کند که فقط به معنای سیاسی آن مفهوم اطلاق می‌شود. ولی این رهایی بخشی هرگز به منزله آزادی انسان نیست. (۱۸۴۵: ۱۱۸) بوئر باید در نظر داشته باشد که رهایی بخشی سیاسی فقط از طریق رهایی بخشی هویت انسانی امکان پذیر می‌باشد.

با مرور این ادبیات در رساله *خانواده مقدس*، و همچنین رساله *موضوع یهود*، هنوز پرسش‌هایی بی‌پاسخ در ذهن باقی می‌مانند. آیا مارکس با حقوق دموکراتیک مبتنی با آزادی‌های مدنی سیاسی مخالف است؟ اگر مارکس ایجاد فضای سکولار برای برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی را معادل با امکان برخورداری از آزادی و حقوق بشر نمی‌داند، آیا می‌توان استدلال کرد که در مارکسیسم گفتمان حقوق بشر محترم شمرده می‌شود؟ مارکس که مذهب را عامل خودبیگانگی دانسته، و آنرا به منزله افیون توده‌ها در نظر می‌گیرد، پس چرا به ضرورت استقرار نظام سکولار که بوئر نوید آنرا می‌دهد، اقبال نشان نمی‌دهد؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت است، دیگر نیاز به کنکاش در آثار مارکس برای یافتن نشانه‌هایی از احترام به حقوق بشر نیست. بنابراین، می‌توان به آسانی این قضاوت را ارائه کرد که مارکس در مقابل گفتمان حقوق بشر قرار می‌گیرد. اما دقت نظر بیشتر در استدلال‌های مارکس در مقابل بحث رهایی بخشی سکولاریزم توسط بوئر، بهتر می‌توان مراد و منظور مارکس را دریافت. حقوق بشر فقط محدود به آزادی‌های سیاسی و مدنی نیست. اینگونه حقوق لازمه شکل‌گیری مفهوم انسانیت هستند، یعنی حقوقی انسانی هستند، اما برای رهایی بخشی کافی نیستند. معانی واقعی و نوید رهایی بخشی گفتمان حقوق بشر باید در توانایی مردم برای بیان هویت خویش، حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، و برخورداری از حقوق عینی در متن واقعی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، می‌بایست ادراک شود. اینگونه حقوق در شکل حقوق شهروندی تجلی می‌یابند. پس تفاوت‌هایی میان حقوق انسانی و حقوق شهروندی وجود دارد، هرچند که این دو مقوله حقوق با یکدیگر آمیخته و متقابلاً پیش برنده می‌باشند. مارکس دقیقاً از جدایی میان این دو نوع حقوق ذاتاً به هم پیوسته انتقاد می‌کرد. حقوق انسان و حقوق شهروندی یک کل ارگانیک به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند. به این طریق، مارکس مطمئناً حقوق برخورداری از آزادی اجتماع، آزادی مطبوعات و آزادی سیاسی را به چالش نمی‌کشید، اما استدلال می‌کرد که این حقوق بدون حقوق شهروندی برای تصمیم‌گیری گمراهی‌هایی در فهم حقوق بشر ایجاد می‌کند.

این انتقاد معقول یادآوری می‌کند که جدا کردن حقوق بشر از حقوق شهروندی خطایی در نظریه پردازی است که ادراک صحیح مفهوم حقوق بشر را با تردیدهای جدی مواجه می‌سازد. این جدایی از یک زاویه دید به منزله محدود کردن مفهوم حق، و از جهات دیگر به منزله ابزاری برای تداوم سلطه توسط طبقات حاکم سرمایه‌داری است. علیرغم پیشرفت‌هایی که در حوزه حقوق انسانی انجام گرفته است، "این حق برابر هنوز همواره با محدودیت نظام سرمایه‌داری دچار نقصان است به این دلیل که حقوق تولیدکنندگان و صاحبان سرمایه بر حقوق نیروی کار غلبه دارد. در این شرایط سخن گفتن از برابری بی‌معنی است". (۱۸۴۶: ۳) حقوق طبقه سرمایه‌داری به قدرت و مکنات آمیخته است، درحالی‌که حقوق طبقه کارگر در زیر آوار ساختاری استثمار سرکوب شده است. با این استدلال می‌توان نتیجه گرفت که بی‌عدالتی در حضور و سلطه جاری گفتمان حقوق بشر سرمایه‌داری ریشه دارد. دلیل اصلی برای ارایه این استدلال این است که در نظام سرمایه‌داری آنهایی که از حقوق بشر برخوردارند، کسانی هستند که از مزایای اجتماعی و سیاسی برخوردارند. به همین سبب باید این گفتمان از حقوق بشر را حقوق منفعت جویان و خودپرستان تلقی کرد. در همان مقاله موضوع یهود، با اشاره به اعلامیه حقوق انسان و شهروندی امریکا که در سال ۱۷۹۱ انتشار یافت، توضیح می‌دهد که آزادی‌های مرتبط با حقوق مدنی و سیاسی، به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی، تامین امنیت فردی و غیره همه بر مبنای فردگرایی بریده از متن قرار گرفته‌اند. همه اینها مهر تاییدی است بر فریندگی حقوق انسان در برابر حقوق شهروندی و حق مردم برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها. (۱۲) در این نگرش به حقوق بشر، هرچند که انسان از قیود مذهبی رهایی می‌یابد، هرچند که از نظم کهنه سلسله مراتبی اجتماعی آزاد می‌شود، و هر چند که می‌تواند صاحب حقوق مدنی و سیاسی به معنی فردگرایانه آن باشد، اما از زنجیره‌های بردگی و استثمار نظام سرمایه‌داری نمی‌تواند خلاصی یابد. بدتر از همه اینکه این گفتمان به ظاهر رهایی‌بخش، نوعی از خودبستگی را در باور و اندیشه انسان‌ها ایجاد می‌کند که نتیجه آن تسلیم محض به روابط تولید سرمایه‌داری است. در نقد برنامه گاتا، مارکس براین استدلال تکیه کرده و عقاید حقوق بشری را یاوه‌گویی‌های فاقد معنایی می‌داند که در خدمت منافع طبقات حاکم است. (مارکس، ۱۸۷۵: ۲۷) با این قرائن و شواهد، حقوق بشر را نمی‌توان به شرایط انسانی نسبت داد که از جامعه خود و شرایط زندگی ستم بار در آن بیگانه شده است. بوئر، طبق استدلال مارکس، حد فاصلی میان فرد به معنی عام کلمه، و فرد بعنوان یک بازیگر اجتماعی برقرار می‌کند. این گفتمان از حقوق بشر هرگز نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد، بلکه به شکلی فریبنده استمرار نظام سلطه را تضمین می‌کند.

برای غلبه بر این مشکلات باید چاره‌ای اندیشید. حقوق بشر واقعی و رهایی‌بخش را باید در امتداد به هم پیوستگی حقوق انسان و حقوق شهروند جستجو کرد. پیش فرض‌های حقوق انسان بر جدایی جامعه مدنی از جامعه سیاسی استوار است، درحالی‌که در مفهوم حقوق شهروندی جامعه مدنی و سیاسی با یکدیگر آمیخته و مکمل یکدیگر می‌باشند. مفهوم حقوق انسان برگرفته از اراده اکثریتی است که در ساختار اجتماعی اراده خود را به دیگران تحمیل می‌کنند. ولی حقوق شهروندی برخاسته از اراده شهروندان بعنوان بازیگرانی فعال و متعهد برای پیشبرد عدالت می‌باشد. (۱۸۴۶: ۱۵) در نظریه اول، مردم از هنجارهای اجتماعی و شرایط هویتی خود جدا شده‌اند، درحالی‌که حقوق شهروندی به مردم به عنوان هویت‌هایی فعال و تعیین‌کننده شرایط

اجتماعی دلالت دارد. گفتمان حقوق بشر ماهیتی نظری دارد، و به همین دلیل به سختی می‌تواند روابط اجتماعی نابرابر سرمایه‌داری را تغییر دهد. ولی در گفتمان حقوق شهروندی، مفهوم حق فعال، سازنده، و پیش‌برنده است. به همین دلیل در شرایط روابط پیچیده اجتماعی، آمیختگی و به هم پیوستگی گفتمان حقوق انسان با حقوق شهروندی می‌تواند ابعاد رهایی‌بخشی گفتمان را محقق سازد. این را هم باید در نظر داشت که در فلسفه مارکس انسان موجودی اجتماعی است که از طریق تعامل با هم‌نوعان و روابط اجتماعی هویت انسانی خود را باز یافته و تعریف می‌کند. لذا نگرش به مفهوم انسان و حقوق او می‌بایست در همین چارچوبه روابط و ساختارهای اجتماعی تعریف شود. افزون بر این گونه استدلال‌ها، باید به نکته ظریف و عمیق دیگری در نظریه مارکس هم توجه داشت. حقوق انسان نوعی مفهوم کلی¹ است که انسان‌ها را به عنوان موجوداتی مستقل ولی در عین حال معطوف به منافع خود معرفی می‌کند، و دلیل آن هم این است که نظام سرمایه‌داری ذاتاً منفعت پرستی است. به همین دلیل، نگرش سرمایه‌داری نمی‌تواند برابری میان مردم برقرار کند. نوع همکاری لیبرال در درون رقابت جویی نظام سرمایه‌داری نیز، دربرگیرنده همکاری برای افزایش سود و حذف رقبا از بازار تعاملات اقتصادی منفعت‌گرایانه است. ولی حقوق شهروندی مفهومی خاص و ریشه دار² از گفتمان حقوق بشر است که با استقرار انصاف و از طریق فرصت بخشیدن به همه شهروندان برای مشارکت فعال و آگاهانه در فرآیند تعیین سرنوشت حاصل می‌شود. به این طریق است که معنی واقعی رهایی‌بخشی از همه موانع بر سر راه برخورداری از آزادی و شکوفایی انسانی معنی واقعی خود را افاده می‌کند. هرچند که در میان این دو نوع از حقوق لایه‌های همپوش وجود دارد، نظام سرمایه‌داری می‌کوشد با مهملات فریبنده همه گفتمان حق را به نوع اول محدود سازد تا بتواند اذهان عمومی را از دریافت علل سیستمی و ساختاری سلطه و استثمار باز دارد.

نتیجه‌گیری

مارکس می‌کوشد نظریه‌ای منسجم درباره گفتمانی از حقوق بشر را ارائه دهد که به این گفتمان ماهیتی رهایی‌بخشی اعطا نموده و با استانداردهای خود مفهوم حق نیز سازگار می‌باشد. برای این منظور با نظریات نه‌چندان منسجمی که پیرامون این گفتمان از حقوق بشر در آثار مختلف خود ارائه کرد، کوشید چهره‌ای فریبنده برای سرمایه‌داری ترسیم نماید که هرچند ظاهری رهایی‌بخش دارد، اما در عمل در پی حفظ و استمرار وضعیت موجود می‌باشد. در پرتو این نگرش به حقوق بشر است که استدلال می‌کند حقوق بشر باید بتواند پیام‌های رهایی‌بخش خود را بازسازی کند. دستیابی به این هدف نیز فقط از طریق دقت نظر کافی به حقوق شهروندی یعنی حقوقی که به افراد این فرصت را می‌دهد تا بتوانند حاکم بر سرنوشت خویش بوده و شرایط اجتماعی و سیاسی

¹ Concepts are the general ideas and abstract notions that occurred to mind in the arguments. Therefore, concepts are open to interpretations.

² Conception refers to something that is external to mind and the perception. It could refer to the articulation of the concepts.

را به دور از خودبیگانگی تعیین نمایند، امکان پذیر می‌باشد. اما باید در نظر داشت که هرگاه شرایط رهایی‌بخش فراهم شود، بازهم این امکان وجود دارد که گفتمان از پایه‌های اجتماعی خود انتزاع یافته و به نظریه حاکم یا ایدئولوژی جزمی تبدیل شود که مجدداً انسان‌ها را به استثمار بکشاند. از همین روی مارکس در چالشی که در برابر مدل نظام سیاسی سکولار مورد نظر بوئر قرار می‌دهد، به مخاطبان خود می‌آموزد که رهایی‌بخشی فقط و فقط به رهایی کامل از همه موانعی وابسته است که مانع از برخورداری واقعی از آزادی و حق تعیین سرنوشت می‌شوند این نکته پایانی را نیز باید یادآوری کرد که هرچند که با خواندن آثار اولیه مارکس می‌توان نظریه متقنی پیرامون مفهوم حقوق بشر استخراج نمود، با این وصف پیشنهاد آرمانی وی مبتنی بر ایجاد جامعه بی‌طبقه هرگز نتوانست سیمای روشنی از حقوق بشر برای مخاطبان خود ترسیم نماید.



حقوق بشر و پیچیدگی‌های روابط قدرت



چکیده

حقوق بشر به عنوان گفتمانی مدرن برای رهایی بخشی از آغاز شکل گیری خود، پیامی نوید بخش برای پایان دادن به اشکال مختلف قدرت‌های سرکوبگر و ناقض حرمت انسانی را به جهانیان عرضه داشت. در این ارتباط نظم نوین بین‌المللی بعد از جنگ جهانی دوم که می‌کوشید آرزوهای دیرین رهایی بخشی مردم از نظام‌های فاشیستی را تحقق بخشد، در منشور ملل متحد ضرورت حفاظت از حقوق بنیادین همه انسان‌ها را به عنوان پایه و اساس زندگی مسالمت آمیز در جهانی عاری از خشونت مورد تأیید و تأکید قرار داد. به موجب منشور، هرگاه کشوری خواهان عضویت در سازمان ملل متحد باشد، باید تعهدات مندرج در منشور را که شامل چهار هدف اصلی می‌باشند را بپذیرد: حفظ صلح و امنیت بین‌المللی؛ روابط دوستانه با دیگر ملت‌های جهان؛ همکاری برای حل مسالمت آمیز مشکلات بین‌المللی که دارای ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و یا بشر دوستانه هستند؛ احترام به حقوق بشر، و ایجاد مرکزی برای ایجاد هماهنگی اقدامات ملت‌ها. علاوه بر این، منشور در مقدمه و مواد ۱، ۸، ۵۵، ۶۲، و ۷۶ اهمیت مرکزی حقوق بشر برای نظام بین‌المللی بعد از جنگ را یادآوری می‌نماید. اعلامیه جهانی حقوق بشر، نیز که اولین سند حقوق بین‌المللی تصریح کننده ضرورت رعایت حقوق و آزادی‌های بنیادین می‌باشد، شناسایی کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان را اساس آزادی، عدالت، و صلح در جهان معرفی می‌کند. علاوه بر این، اعلامیه جهانی حقوق بشر اهمیت مرکزی احترام به حقوق بشر را با موضوع حاکمیت انسان به عنوان اساس هر نوع سیاست گذاری پیوند داده و نادیده گرفتن آنرا آسیب جبران ناپذیری به وجدان انسانی می‌داند. به موجب این اسناد حقوقی مورد قبول جامعه بین‌المللی، حقوق بشر باید نوید بخش جهانی باشد که در آن همه انسان‌ها در بیان و عقیده خویش آزاد بوده، و فارغ از هر نوع ترس، بتوانند انسانیت را معیار مشروعیت همه روابط اجتماعی قرار دهند. این، عالی‌ترین آرزوی انسانیت در همه اعصار تاریخ بشریت بوده است.

با همه این اوصاف متعالی در ستایش مقام شامخ بشریت، و علی‌رغم همه کوشش‌هایی که از جانب حامیان حقوق بشر برای دفاع از حقوق سرکوب‌شدگان و ستم‌دیده‌گان بکار رفته است، گفتمان حقوق بشر در سایه روابط قدرت¹ توانایی موثر خود را برای دفاع از حق و استقرار آزادی از دست داده است. نظریه‌های انتقادی و بویژه پسا-ساختارگرایی² معتقدند که تاریخ اجتماعی حقوق بشر همواره با روابط قدرت همراه و عجین بوده است. در این دیدگاه، گفتمان

¹ Power relations

² Post-structuralism

جاری حقوق بشر، و یا اساساً مفهوم حق به معنی انتزاعی کلمه، محافظ و توجیه‌کننده اشکال پیچیده و ناپیدای قدرت بوده و در ماهیت خود نقش دوگانه‌ای را ایفا کرده است. از یک سو، حقوق بشر به عنوان آیینی جهانی مردم را بر می‌انگیزد تا ساختارهای قدرت را به چالش بکشند، در حالی که از دیگر سو خود لایه‌های عمیقی از قدرت و سلطه را بر روابط اجتماعی و سیاسی هم در امور داخلی و هم نظام بین‌المللی توسعه می‌بخشد. این حالت روابط قدرت باید مورد تحلیل‌های دقیق قرار گرفته تا از طریق آن بتوان نیروی موثر و رهایی‌بخشی حقوق انسان را از محدودیت‌های تحمیلی روابط قدرت رها ساخت.

کلید واژه‌ها: زبان، ساختار، اثبات‌گرایی، هنجارها، روابط قدرت، سلطه فکری، سلطه، دانش قدرت، فرمان برداری و اطاعت

مقدمه

حقوق بشر پیام‌های خود را می‌تواند در شرایط اجتماعی و سیاسی جوامعی که از روابط قدرت عاری باشند، انتقال دهد. منظور از روابط قدرت وجود شرایطی است که در آن افراد یا طبقاتی از جامعه قادر می‌شوند نفوذ خود را بر اندیشه‌های مردم و روابط اجتماعی توسعه داده و کنترل امور عمومی را در اختیار خود بگیرند. در چنین شرایطی، توانایی سرکوب و منکوب‌کننده قدرت از چهره‌عریان و مستقیم خود به نیروی غیرملموس و ناپیدا تبدیل می‌شود که شناخت و سازو کار اعمال آن برای مردم بسیار مشکل و پیچیده خواهد بود. به دلیل حضور همین روابط قدرت و چهره پنهان آن، آنهایی که می‌خواهند حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را حفاظت کرده و ترویج دهند به سختی می‌توانند مراکز قدرت را شناسایی کنند. مهمتر از همه اینکه روابط قدرت با احاطه بر اندیشه‌ها، جهان بینی‌ها، و افکار مردم ارزش‌هایی به آنان تحمیل می‌کند که از آن خودشان نیستند، بلکه به نوعی در باورهای آنان جای گرفته است. در نتیجه مردم سلیقه‌ها و ارزش‌هایی را دنبال می‌کنند که در حقیقت ذاتی خود اصالت ندارند. بلکه این ارزش‌ها توسط آنهایی که قادر هستند افکار و اندیشه‌های مردم را در کنترل خود گیرند، به آنان تحمیل می‌شود. به عبارت روشن‌تر، با کنترل افکار و قرار دادن مردم در جایگاه‌های تصویری که از آن خودشان نیست، و نمی‌تواند در کنترل آنان باشد، روابط قدرت با کسب اراده و رضایت آن مردم، معیار مشروعیت خود تثبیت می‌کند. لذا خواسته‌ها و پیام‌های قدرت به اموری عادی و قابل پذیرش تبدیل شده و هر نوع انحراف در پذیرش عادی بودن شرایط و ارزش‌های ناظر بر آنها غیر قابل قبول و مشروع تلقی خواهد شد. استقرار روابط قدرت در جامعه برخلاف چهره‌عریان و مستقیم قدرت که از بالا به پایین و مقتدرانه اعمال می‌شود، به بازتعریف و مهندسی متفاوتی از ارزش‌ها اجتماعی و اخلاقی نیاز دارد که همه ساختارهای جامعه شامل تقسیم کار، وظایف، قوانین، و ساز و کارهای اجرای آن را تحت تاثیر قرار داده و با ایجاد پذیرش آن ساختارها در افکار مردم سلطه برتری طلبانه خود را به طور غیر مستقیم در همه ابعاد زندگی شامل سیاست، اقتصاد، فرهنگ، اخلاق، و هنر توسعه می‌بخشد.

مهمترین ویژگی روابط قدرت این است که ماهیت و اعمال آن از روابط سنتی میان کشورها و یا کشورها و مردمان شان متفاوت می‌باشد چراکه مفهوم سلطه به معنای سیاسی سنتی آن جای خود را به نوعی برتری فرهنگی و اخلاق محور در اذهان مردم می‌سپارد که در نتیجه آن نقطه نظرات و برنامه‌های صاحبان قدرت امری نه تنها عادی بلکه حیاتی جامعه به حساب می‌آید. به عنوان مثال دموکراسی به عنوان حاکمیت مردم بر خودشان که در بالاترین سطوح آرمان‌های انسانی قرار دارد، به فرآیندها پیچیده و حساب گرایانه رقابت‌های حزبی و انتخاباتی برای کنترل برنامه‌های سیاسی و اقتصادی جامعه تبدیل می‌شود. در نتیجه، همان مردمی که می‌بایستی بر خود حکومت کنند عملاً با رضایت و میل خویش برتری روشنفکری و مدیریتی طبقات حاکم را می‌پذیرند. بی تردید در این شکل دموکراسی هر چند که تحقق آرمان مردم دستور اصلی کارزارهای انتخاباتی بوده است، در عمل به شکل‌گیری نظامی سیاسی و حکومتی تبدیل می‌شود که در آن عملاً مردم نمی‌توانند از اراده آزاد خویش بهره مند شوند. گفتمان حقوق بشر نیز از روابط قدرت محفوظ نمی‌ماند. در جوامعی که تحت کنترل رژیم‌های تمامیت‌خواه می‌باشند، طبیعتاً تلاش برای رهایی و رسیدن به دروازه‌های آزادی، از گفتمان حقوق بشر بهره‌های زیادی برده و راه پایان بخشیدن به استبداد به واسطه ساز و کارهای بین‌المللی حقوق بشر را تسریع می‌سازد. بی تردید این تلاش برای رهایی بخشی چنان ارزش والائی دارد که هرگز نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد. اما به دلیل توانایی برتری طلبانه فردگرایانه گفتمان حقوق بشر، رهایی بخشی ممکن است جای خود را به استبدادی پنهان دهد که به توسل به ابزارهای به ظاهر دمکراتیک مشروعیت یافته و بخش مهمی از نیازهای حقوق بشر-محور یعنی همان اراده مردم برای کنترل سیستم سیاسی نا دیده انگاشته می‌شود. به همین دلیل، نظریه‌های روابط قدرت این موضوع را به میان می‌کشند که حتی گفتمان حقوق بشر در ذات خود چهره‌ای از روابط قدرت ناپیدا را ترسیم می‌کند. علاوه براین، تلاش برای استقرار حقوق بشر فردگرایانه نیازها، انتظارات، و موضوعات اجتماعات هویتی و فرهنگی را از سیاست گذاری‌ها دور می‌سازد.

از دیگرسو، گفتمان مبتنی بر فلسفه لیبرال فردگرایانه و انتزاعی حقوق بشر در درون خود بذریهایی ناامیدکننده پیرامون نوعی تقسیم بندی اخلاقی و فلسفی میان نظریه‌های لیبرال و دیدگاه‌های اجتماعی پراکنده است. به موجب این فلسفه، آنهایی که ارزش‌های هویتی و فرهنگی خاص خود را برای رهایی بخشی از چنگ رژیم‌های تمامیت‌خواه به کار می‌گیرند، از دایره گفتمانی حقوق بشر خارج می‌شوند. طبیعتاً این گفتمان حقوق بشر و پشتوانه‌های حقوقی آن که بر مدار زیربنای فلسفی مدرن قرار گرفته‌اند، زبان خاصی را بوجود آورده‌اند که قادر به ترجمان معانی عمیق زندگی دیگران و درک و کوشش‌ها آنان برای آزادی و سپس استقرار ارزش‌های هویتی آنان نیست. علاوه براین، گستره مفهوم حق به همبستگی مردم و جوامع، صلح، دردها و آلام نوینی که جامعه بشری را دربرگرفته است، در گفتمان فردگرایانه و تقلیل گرایانه مورد توجه قرار نگرفته است. این فصل می‌کوشد تا رابطه میان حقوق بشر و روابط قدرت را توضیح دهد و برای این منظور دیدگاه‌های پسا-ساختارگرایی حقوق بشر را توضیح دهد. از آنجایی که این نگرش موضوعی گسترده و به لحاظ عبارات و استدلال‌های خود پیچیده می‌باشد، از عمیقاً درگیر شدن در پیش فرض‌ها و مباحث پسا-ساختارگرایی خود داری شده و فقط تا آنجایی که آن موضوعات به حقوق بشر مربوط باشد، مورد توجه قرار می‌گیرد.

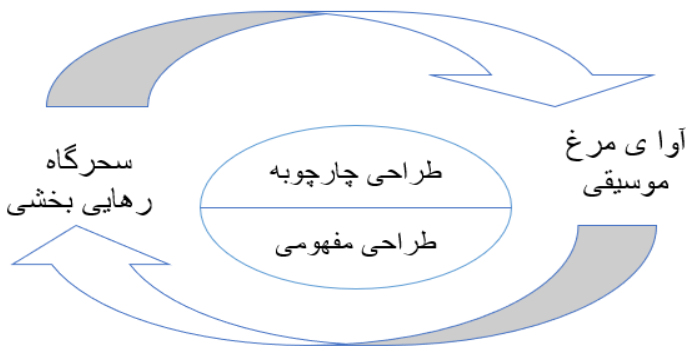
طرح موضوع

مکتب ساختارگرایی به نوعی از نظریه پردازی اطلاق می‌شود که طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در فرانسه پا به عرصه ظهور گذاشت و به لحاظ ابعاد روشنگری در برگیرنده تنوع گسترده‌ای از پیش زمینه‌ها و آرای فلسفی متفاوتی بود. پیشگامان مکتب فراساختارگرایی برای جلوگیری از ابعاد ابهام آلود و لغزش‌های موجود در ساختارهای زبانی که ابزارهای معانی هستند، سعی کردند توضیح دهند که این زبان، تفاسیر، و فهم‌های برخاسته از آن است که ساختارهای اجتماعی تعیین را می‌کند. وقتی که فردی معانی حاضر بر اندیشه خود را بر ساختارهای اجتماعی اعمال می‌کند، آن ساختارها دیگر نمی‌توانند بازتابی از توافقات جمعی و ارزش‌های برآمده از آن باشند. اندیشه‌های ساختارگرا با در نظر داشتن ساختارهای اجتماعی (خواه عینی و خواه ذهنی)، رویکردی میان رشته‌ای را بنیان نهادند که فهم دقیق معانی مندرج در زبان و ادبیات و دلالت‌های مندرج در آنها و نشانه‌شناسی را مورد توجه قرار می‌داد. از نقطه نظر آنان، هرگاه به عنوان مثال به تصاویر، اشیاء، و یا حرکات و جلوه‌های مورد استفاده در متون ادبی و یا فیلم‌ها دقت کنیم به نوعی نشانه‌های شناختی پی می‌بریم که معانی نهفته ناپیدا را توضیح می‌دهد. این نشانه‌ها توسط خالق آن آثار به ذهن و قضاوت خواننده و یا بیننده منتقل شده و بر تعریف دنیای او تاثیر می‌گذارد. به عنوان مثال موسیقی سنتی از نقطه نظر شناخت‌شناسی و دلالت‌های ضمنی در آن، چنان رابطه عمیقی میان مردم و پیام‌های موسیقی به وجود می‌آورند که روش‌های ارتباطی دیگر هرگز نمی‌تواند اینگونه بر اندیشه، قضاوت‌ها، و رفتار مردم تاثیر گذار باشند. آهنگ "مرغ سحر ناله سر کن" نمونه خوبی برای توضیح این مبحث باشد. این آهنگ در مقاطع مختلف تاریخی همواره تاثیرات عمیقی بر مردم در روابط اجتماعی و سیاسی داشته است. واژه مرغ دلالت بر آوای رهایی و سحر نشانه سمبولیک جامعه آرمانی است که مردم با رهایی خود از نظام‌های ستمگر و خودکامه، می‌توانند آن را تحقق بخشند. تصور پرنده‌ای که در آستانه سحر با ناله‌های خود نوای آزادی خواهی در فضای تاریک زندگی اسارت گونه مردم سر می‌دهد، دلالت‌های عمیق و توانمندی را به معرض نمایش می‌گذارد که مردم را برای دستیابی به خواسته‌های خود بر می‌انگیزد. نشانه‌ها، دلالت‌ها، و تصورات ذهنی برخاسته از این نوع موسیقی معانی نهفته‌ای از واقعیت‌های حیات سیاسی و اجتماعی را به تصویر می‌کشد که موسیقی‌های دیگر به سختی می‌توانند آن را توضیح دهند. شادروان استاد محمد رضا شجریان در مصاحبه‌ای در پاسخ به این پرسش که چرا موسیقی اصیل ایرانی با نوعی حزن و اندوه همراه است، و چرا با همه اندوهی که بر می‌انگیزد همچنان مورد استقبال می‌باشد، به روشنی توضیح می‌دهد که این موسیقی بازتاب دهنده بحران‌ها و غم‌هایی است که طی قرن‌ها مردم ایران را با مشکلات پیچیده‌ای مواجه ساخته است. به همین دلیل تغزل با نشانه‌های عاطفی آمیخته و روحی حماسی برای مقابله با رژیم‌های تمامیت‌خواه را بر می‌انگیزد. با عبور از دردهای تاریخی و تنگناها، موسیقی خود را دگرگون ساخته و پیام‌های متفاوتی را منتقل خواهد کرد.

بنابراین، دریافت دلالت‌ها، نشانه‌ها، و معانی نهفته در موسیقی، ادبیات، و هنر و سینما، به همراه اندیشه ورزی فلسفی و نظریه پردازی‌های اجتماعی به دلیل رابطه‌ای که با مخاطبان خود برقرار می‌سازند، اجتناب ناپذیر می‌باشند. این نشانه شناسی نه تنها حقایق جامعه را توضیح می‌دهد، مهمتر از همه این است که ساختارهای ذهنی و عینی جامعه را نیز به چالش می‌کشد. به همین دلیل ساختارهای ذهنی و عینی از پیش تعیین شده توانایی مقابله در برابر معانی جدید را ندارند. به همین ترتیب بسیاری از واژه‌ها و کلماتی که در گفتار، نوشتار، و یا بیان مقصود به کار گرفته می‌شوند، خواه متون ادبی باشند، و یا هنری، خواه، موسیقی و یا سینمایی، نیازمند باز شناسی معانی و پیام‌هایی که با خود حمل می‌کنند، می‌باشند. آین معانی نشانه‌های متفاوتی را به معرض نمایش می‌گذارد. به عنوان مثال درحالی که همان آوای مرغ سحر برای مردم ستم دیده امید بخش است، برای نظام خودکامه ترسناک و نشانه اوج مخالفت‌ها تلقی می‌شود. توضیح دقیق معانی و ساختارهای قانونی مرتبط با پیام‌های این گونه موسیقی، و یا دیگر اشکال دلالت‌ها، از این جهت اهمیت دارد که می‌توانند به واقعیت‌های زندگی مردم نزدیک شوند تا بتوانند صدای آنان را بهتر و رساتر شنیده و رساتر طنین افکن سازد.

معانی و دلالت‌ها توسط مردم دریافت شده، توسط آنان و تفسیرهای آنان به متن زندگی واقعی باز می‌گردد، و نوعی رابطه متقابل تاثیر گذار بر رفتار آنها را شکل می‌بخشد. در واقع مردم از در شکل بخشیدن خالقیتی مشترک با خالق آن اثرها در می‌آیند. استاد شجریان در یکی از مصاحبه‌های خود این خلاقیت مشترک را به روشنی توضیح می‌دهد و می‌گوید او صدای مردمی است که نظام خودکامه آنان را خس و خاشاک نامیده است. به همین دلیل هویت هنری و منش اجتماعی او با مردم و صدای آنان آمیخته می‌شود. منظور از طرح این موضوع این نبود که بگوییم

مدلول - مقصود - نشانه



دال - دلالت کننده - نشان دهنده

شادروان شجریان پسا-ساختارگرا بود، هرچند که فریاد رسای قدرتمند شالوده شکنی داشت، بلکه هدف این بود که توضیح دهیم که حقایق زندگی برآمده از نشانه‌ها، دلالت‌ها، سمبل‌ها، و یا پیام هاست، و این حقایق ساختارها را شکل می‌بخشند. افزون بر این تنوع نشانه‌ها و دلالت‌ها، این

عقیده را نیز به معرض نمایش می‌گذارد که حقایق با واقعیت و دردهای جامعه نسبت مستقیم دارد. لذا در شرایط مختلف اجتماعی به اشکال گوناگون متبلور می‌شوند.

پسا-ساختارگرایی در واقع نوعی اندیشه ورزی انتقادی است که ریشه‌های خود را به سوی نقد مکاتب ساختارگرا کشانده و با تاکید بر مطالعه نوشتارها و آثار ادبی، فلسفه، و هنری می‌کوشد ابعاد رهایی‌بخشی اندیشه را درقبال ایستایی گمراه کننده ایدئولوژی‌های حاکم برانگیزد. به عبارت روشنتر، با چالش کشیدن بلوغ خود-تحمیلی برخاسته از تسلیم در برابر ساختارها و ایدئولوژی‌های نگاهبان آن، مردم برانگیخته می‌شوند تا تنبلی و سستی در اندیشه ورزی را رها ساخته تا بتوانند با بازشناسی توان روشنگرایانه انتقادی خویش ساختارهای موجود و روابط قدرت برخاسته از آن را به چالش بکشند. به عبارت روشنتر بتوانند بر صغارت خود-تحمیلی رها شده و روشنگرایانه آنرا به چالش بکشند. به همین دلیل، مفاهیمی در حوزه اندیشه‌ورزی به کار گرفته شده و با استخدام سمبل‌ها، معانی، و نشانه‌ها طرز فکر جدیدی را به جامعه معرفی می‌شود که به تدریج و در مسیر تکوین خویش، نظریه‌های ساختارگرایانه آرام آرام به سمت فلسفی سازی موضوعات اجتماعی و دستگاه‌های اخلاقی کشیده شده و در نتیجه نیروی قدرتمند رهایی‌بخشی و نقد اجتماعی را برای حفاظت از اراده آزاد انسان بوجود آورد. شایان ذکر است که علی رغم تاکید بر اهمیت نقش مردم در فهم و ادراک نشانه‌ها و معانی و طبیعتاً مقابله با تهدیدهایی که هویت انسانی جستجوگر را تهدید می‌کرد، پسا-ساختارگرایی به سوی نوعی طرح مفاهیم نه چندان روشن، بی‌ثباتی در ادراک معانی، و شناخت‌های ابهام آلود بودن از نشانه‌ها و پیام‌ها، و تفاسیر گوناگون متن‌ها کشیده شد. همین ابهامات و سردرگمی‌ها برای درک واضح پیام‌های اندیشه‌های پسا-ساختارگرا، فضایی را برای اشتباه مساوی قلمداد کردن آن با نظریه‌های پسا-مدرن را به وجود آورد. در حالی که نظریه‌های پسا-مدرن به عنوان پاسخی بنیادشکن سعی می‌کنند بی‌نظمی را جانشین سختی‌ها و وجود اندیشه ورزی ساختارگرایی سازد، و از همین روی استعداد عمیقی برای فرو افتادن به نسبی‌گرایی هنجاری نیز با خود به همراه می‌آورند، رویکردهای پسا-ساختارگرایی با واسازی متن‌ها آنرا در مسیری که مطابق با نیاز جامعه و مردم باشد، هدایت می‌کنند. این واسازی و سپس بازسازی فضایی نوین و معطوف به آزادی و رهایی‌بخشی اندیشه و عمل را در پیش رو قرار می‌دهد.

داستان کودکانه آلیس و هامتی دامپتی (بخش ششم کتاب در آن سوی آینه) اثر لویس کارول¹ نمونه گویایی از استدلال‌های رویکرد پسا-ساختارگرایی در تبیین حقایق بر اساس خلاقیت‌های مشترک، متون تفسیری، و اهمیت نشانه‌ها و سمبل‌ها می‌باشد. در گفتگویی که میان آلیس و هامتی دامپتی صورت می‌گیرد، این بحث مطرح می‌شود که چه کسی حقیقت را بیان می‌کند. در آغاز گفتگو و در پاسخ به پرسشی در باره نامش، آلیس می‌گوید که نامش آلیس است. ولی قبل از اینکه بتواند ادامه دهد، طرف گفتگو، یعنی هامتی دامتی حرف او را قطع کرده و می‌گوید چه اسم احمقانه‌ای. معنی آن چیست؟ و چه مفهومی دارد؟ آلیس با شک و تردید می‌پرسد: "آیا یک اسم باید معنی داشته باشد؟ هامپتی دامپتی می‌گوید: "البته که باید معنی داشته باشد" و سپس با

¹ Carroll, L. (2018). *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*. Aeterna Classics.

خنده می‌گوید نام او به معنای شکلی است که دارد (شکل یک تخم مرغ) که البته شکل زیبایی هم می‌باشد. ولی با نامی مانند شما (یعنی آلیس)، ممکن است تقریباً هر شکلی را تجسم کرد. در ادامه گفتگو وقتی که بحث به واژه افتخار کشیده می‌شود، بحث مربوط به معنی اسامی و واژه‌ها هرچه بیشتر قابل تامل و انتقادی می‌شود. آلیس می‌پرسد "من نمی‌دانم منظور شما از "افتخار" چیست. هامپتی دامپتی با تحقیر لبخند می‌زند. "البته شما نمی‌دانید مگر زمانی که من به شما بگویم منظورم چیست". منظور من این است که "یک بحث خوب برای شما وجود دارد". آلیس مخالفت کرده و هامپتی دامپتی را به چالش می‌کشد: "اما" افتخار به معنای "یک بحث خوب نیست". هامپتی دامپتی با لحن تحقیر آمیزی می‌گوید: "وقتی من از یک کلمه استفاده می‌کنم همان معنایی را دارد که من انتخاب می‌کنم - نه بیشتر و نه کمتر". این بار آلیس پرسشی را مطرح می‌کند که در ساختار آن نیازی به پاسخ نمی‌باشد. "آیا می‌توانی کلمه‌هایی را درست کنی که معانی بسیار مختلفی داشته باشد". ولی هامپتی دامپتی با جدیت پاسخ می‌دهد "بستگی به این دارد که کدامین معنی ارجح می‌باشد، فقط همین". آلیس همچنان متعجب باقی می‌ماند. معانی واژه‌ها و زبانی که به کار می‌بریم در اختیار ما نیست. آنها از ساختارهای اجتماعی که ما در درون آنها قرار داریم سرچشمه می‌گیرند. این معانی از کودکی و در درون ساختارهای مختلف به وسیله واژه‌های زبانی که به کار می‌رود، معانی خود را در ذهن مردم قرار می‌دهد. به همین دلیل آلیس می‌پرسد منظور شما از اینکه من معنی را برای کلمه انتخاب می‌کنم چیست؟ هامپتی دامپتی پاسخی می‌دهد که می‌تواند شاه کلیدی برای فهم اندیشه‌های فرا-ساختارگرایی باشد: "من می‌توانم کل آنها را مدیریت کنم! به گونه‌ای نفوذناپذیر. این چیزی است که من می‌گویم". (۷۷ - ۸۱)

داستان تخیلی آلیس پنجره‌ای کودکانه بر روی اندیشه باز می‌گشاید تا بتواند در معنی واژه‌ها و پیام‌های آنان را به چالش بکشد. آنچه که از تجارب آلیس به دنیای واقعی منتقل می‌شود امکان به شناخت درست معانی مفاهیم از نادرست و هدایت قضاوت کردن در خصوص جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم.

پسا-ساختارگرایی به تامل در زبان و معانی نهفته در آن دعوت می‌کند. مهم این است که دریابیم که آیا آن معانی از طریق دیگران به ما رسیده است، و ما آنرا دنبال می‌کنیم، یا اینکه می‌توانیم با واکاوی عمیق کنترل معنی را به دست گیریم. منظور اینکه می‌توانیم خود مالک معانی نهفته در زبان و گفتمان باشیم و ابعاد مرتبط با عاملیت انسانی و هویتی خود را حفظ کنیم. به همین دلیل باید زبان را با هویت مستقل انسانی آمیخته دانست. این پیوستگی جدایی ناپذیر می‌تواند ساختارهای تحمیلی ذهنی و عینی را به چالش کشیده، مردم را از رویه‌های کورکورانه جدا ساخته، و با دعوت به تأملات انتقادی آنها را مالک سرنوشت خود سازد. پس زبان، اندیشه ورزی انتقادی، و دانش با یکدیگر آمیخته‌اند. آنانی که گفتمان را با زبان خود به دیگران می‌آموزند، در واقع با نگرش‌های هویتی خود دیگران را نیز تحت کنترل قرار می‌دهند. در حقیقت نوعی سلطه را بر اندیشه‌ها و جهان بینی‌های آنان می‌گسترانند. به این ترتیب، حقوق بشر فردگرایانه نیز گفتمانی را به وجود آورده است که پذیرش عام و جهانشمول را از آن خود ساخته است. به همین دلیل هم می‌کوشد زبان و معانی مندرج در خود را نیز جهان‌شمول می‌سازد. شایان ذکر است که گفتمان حق تنها ابزار قانونی رهایی از ظلم و ستم می‌باشد. ولی آیا این گفتمان حق تعیین سرنوشت ملت‌های

دریند در نظام افسارگسیخته سرمایه‌داری جهانی را نیز پذیرا می‌باشد؟ زبان حقوق بشر نشانه‌ها، سمبل‌ها، و معانی خود را به سراسر جهان حمل کرده، مشروعیت خود را تثبیت نموده، و به آیین نوین با پیام‌های نوید بخشی تبدیل شده است. ولی آیا این گفتمان حق غیر قابل انکار ملت‌ها برای بیان هویت و فرهنگ خاص خود را نیز تصدیق می‌کند؟ آیا ساز و کارهای قدرت-محور جهان اجازه زندگی مستقل به دیگران را می‌دهد؟ آیا حق زندگی صلح آمیز و بدون دخالت خارجی می‌تواند موضوع حقوق بشر باشد؟ تکلیف اکولوژی و محیط زیست چه میشود؟ با میراث مشترک بشریت شامل هوا و دریای آزاد، جنگلها و منابع طبیعی، که اغلب در اختیار کمپانی‌های بزرگ چند ملیتی است، چه باید کرد؟ اگر آزادی و آزاد زیستن شرط اول تحقق حقوق انسانی است، پس چرا شاهراه‌های حیاتی ارتباطی و داده‌های استراتژیک در اختیار شرک‌های بزرگ چند ملیتی می‌باشد؟ چرا آزادی در مجموعه همکاری‌های بین‌المللی اسیر روابط قدرت شده است؟ چرا مسائل مهم بین‌المللی مانند جنگ و صلح در اختیار کسانی است که از یک سو بر حقوق بشر اصرار می‌ورزند، و از دیگر سو از آن به عنوان ابزاری برای توجیه سیاست‌های خارجی خود استفاده می‌کنند؟ چرا کشورهای لیبرال که باید حامی اصلی حقوق غیرقابل تردید انسان‌ها باشند، کنترل مجامع بین‌المللی مانند شورای امنیت، صندوق بین‌المللی پول، و بانک جهانی را در اختیار خود دارند؟ چرا حقوق بشر هنوز در مقایسه با دگر موضوعات حقوق بین‌الملل فاقد توانایی برای تصمیم‌گیری‌های قدرت الزام آور می‌باشد؟ چرا کشورهایی که مدافع حقوق بشر هستند و ارزش‌های لیبرال را بعنوان زیربنای سیاست‌های داخلی خود قرار می‌دهند، نسبت به حقوق دیگران بی‌اعتنا مانده و حتی با تعاملات تجاری خود با حکومت‌های خودکامه و استحکام حکومت آنان، در سرکوب حقوق بشر مردمان آن جوامع شریک می‌شوند؟ چگونه معانی و مفاهیم نهفته و یک سویه در آن برای اهدافی متناسب با منافع جوامع خاصی اعمال می‌شود؟

تامل پیرامون این‌گونه پرسش‌ها و نقد ساختارهای زبانی در مجموعه تلویزیونی هومر سیمپسون¹ به طریقی طنزگونه به نمایش کشیده شده است. اخیر دانشگاه گلاسکو نیز یک کلاس فلسفه برای بررسی پیام‌های انتقادی این مجموعه تلویزیونی تشکیل داده است.² مدرس این کلاس اعتقاد دارد که مجموعه کارتون طنز این توانایی را دارد تا دنیای خیال و ابزارهای بیان آن را با دنیای عینی پیوند دهد. از آنجایی که نظریه انتقادی برای تعیین چگونگی درک جهان ضروری است ولی اغلب در خارج از محافل آکادمیک کمتر می‌تواند قرین موفقیت باشد، باید دید چه ابزار زبانی می‌تواند گفتمانی را به وجود آورد که توانایی به نقد کشیدن ساختارهای سلطه را داشته و درعین حال با استقبال مردم نیز همراه باشد. حال اگر تحول واقعی اجتماعی یکی از نیازهای واقعی باشد و بتواند در دگرگونی‌های فرهنگی نیز نقش ایفا کند، باید به راهی فکر کرد که بتواند شکاف میان بحث‌های آکادمیک و واکنش اجتماعی روزمره را برطرف نماید. این سریال کم‌دی و انتقادی که بیش از پانصد قسمت آن بر روی صفحه تلویزیون‌ها ظاهر شده و میلیون‌ها بیننده را به خود جذب کرده است، به مرور به بررسی موضوعات اجتماعی پرداخته و بیننده را برمی‌انگیزد تا با تاملی عمیق

¹ Homer Simpson

² <https://www.scotsman.com/news/homer-simpson-philosophy-offered-university-glasgow-1462412>

در آنها شالوده‌های باورهای جاری و اعتماد به آنها را به نقد بکشاند تا بتواند جامعه را از سطحی نگری و تمرکز بر روی روش‌های برآمده از ساختارها به سوی تأملات انتقادی تشویق نماید. سریال با نقد نشانه‌ها و سمبل‌ها جاری روایت‌های بسته و غیرانتقادی که در نهایت ممکن است به واگرایی فرهنگی منجر شود را مورد توجه قرار داده و با زبان طنز خنده آور به بیننده می‌آموزد که از نظام‌های ثابت و بسته اجتماعی که در بنیادهای خود مصرف گرایی مادی، فکری، و تصویری را پرورش می‌دهد عبور کرده، و روایت‌های نوینی براساس توانایی‌های اندیشه ورزی به وجود آورند.

این اشاره‌های واضح پسا-ساختارگرایی بدون اینکه نیازی به گفتگوهای آکادمیک و پیچیدگی‌های آن داشته باشد، و با ادراک شکاف میان مرزهای اندیشه و واقعیات جامعه، قرائت‌های متنی و نیازهای رهایی‌بخشی از ساختارهای بسته و تک نگارانه را به بینندگان خود می‌آموزد. هدف این است که این پرسش را در محور تأملات عادی و غیر آکادمیک قرار دهد که آیا خواننده متون ادبی، بیننده فیلم، و یا بازیگر عادی اجتماعی اساساً در عمل حق دارد تا آزادانه و با اختیاری آگاهانه خود را از الگوهای کلیشه‌ای ساختارها که افکار، احساسات، و باورهای آنان را شکل بخشیده و تحت کنترل دارند، رها بخشند. این تأملات انتقادی درخصوص ماهیت بسته و انعطاف ناپذیر فرهنگ ساختارگرایانه، به طریقی گویا پایان نظریه‌های برخاسته از منطق مدرن و اشکال خطی آن را به تصویر ذهنی و باورها کشانده و بی‌اعتنایی به آن را به نوعی روان پریشی تلقی می‌کند. منظور از روان پریشی این است که در درون و متن تحول پذیر شرایط اجتماعی و نیازها نمی‌توان پیوسته بر روایت‌های برخاسته از ساختارها تکیه کرده و درعین حال تلاش کرد تا عاملیت آزادانه انسانی خود را به معرض نمایش گذاشت. به عبارت دیگر، طبیعت خطی نظریه‌های اجتماعی و توصیف‌های دوگانه تحمیلی ذهنی سیاه و سفید، عقلانیت روشنگری و غیرعقلایی، و یا حق و غیرحق بودن، در شرایط تاریخی درحال دگرگونی و نیازهای عینی مردم، در حالت روان پریشی قرار گرفته است. بنابراین باید از ماهیت خطی، بریده از متن، و تسلیم در برابر ساختارها که اشاره‌ها، دلالت‌ها، و استعاره‌های خود را به وجود آورده عبور کرد. (۲۶-۲۹)

در نقد ذهنیت‌ها و باورها، و پیام‌هایی که منتقل می‌کند، پسا-ساختارگرایی از دهه ۶۰ میلادی و به عنوان واکنشی نسبت به ایستایی نظری ساختارهای برآمده از عقل روشنگری در فرانسه شروع شد. ولی به نظر می‌رسد که می‌توان مایه‌های روشنگرایانه آنرا در عصر پیش‌مدرن نیز به تصویر کشید. بنابر قاعده‌ای که بر اساس "آن هیچ چیزی نمی‌تواند پیش زمینه نداشته باشد".^۱ یا اینکه هیچ "چیزی از هیچ بودن بودن سرچشمه نمی‌گیرد"،^۱ می‌توان رابطه‌ای میان ادبیات طنز کهن ایرانی و اندیشه‌های پسا-ساختارگرا درخصوص نقد ساختارها و زبان که حاوی پیام‌های خاصی می‌باشد، نیز تصور کرد. ملانصرالدین شاید بتواند شاخص ترین چهره پسا-ساختارگرایی دوران پیش‌مدرن ایران و بخش‌هایی از آسیای مرکزی و ترکیه و حتی تا هند باشد. حکایت‌هایی که از این نقاد اجتماعی و اندیشه‌های صوفیانه آن به نسل امروز رسیده است با خوانشی درباره تاثیر زبان بر

¹ Ex nihilo

شکل‌گیری افکار مردم و تلاش برای زیر سلطه گرفتن آنچه که آنان فکر می‌کنند و یا باور دارند را می‌توانیم به نمایش بگذاریم.

از میان حکایت‌ها به نظر می‌رسد داستان تلاش برای یافتن کلید گمشده خانه در خیابان تاریک از طرف ملانصرالدین بتواند نقش زبان و نقد آن را توضیح دهد. همانگونه‌ای این داستان را شنیده ایم، هنگامی که ملا به دنبال یافتن چیزی روی زمین در خیابان تاریک در مقابله خانه خود مشغول بود، همسایه‌ای از او پرسید دنبال چه میگردی، و ملا پاسخ داد کلید خانه‌ام را گم کرده‌ام، آغازی بر نقد اجتماعی ساختارهای تحمیلی باشد. همسایه ملا نصرالدین در یافتن کلید خانه به او یاری رساند. ولی بعد از مدتی هیچ کلیدی یافت نشد. همسایه از ملا پرسید آیا مطمئن هستی که کلید خانه را در این خیابان تاریک گم کرده‌ای. پاسخ ملا منفی بود: "کلید را در خانه گم کرده‌ام". همسایه با تعجب پرسید "پس چرا در خیابان به دنبال آن می‌گردی؟" ملا پاسخی داد که هنوز هم برای نسل معاصر آموزنده است: خانه (درون اندیشه) تاریک است بنابراین در زیر نور چراغ خیابان (ساختارهای بیرونی) در جستجوی گم شده هستیم. خانه تاریک است چرا که درون از اندیشیدن باز مانده و نمی‌تواند حقایق اصیل را دریابد. پس باید به چراغ هدایت بیرونی پناه برد، چراغی که ساختارهای اجتماعی برافروخته‌اند. این همان مشکلی است که در فرانسه پسا-ساختارگرایان به آن پرداختند. هرگاه توان حقیقت جویی انسان فراموش شده و ابزارهای بیرونی جایگزین آن گردند، نتیجه چیزی بجز فانتزی تلاش بیهوده برای یافتن کلید در ساختارهای تاریک نمی‌تواند باشد. ساختارها پیام‌های خود را انتقال می‌دهند و این ساختارها توسط دیگران طراحی و به اذهان می‌نشینند. در این شرایط مردم حقایق دیگران را به عنوان حقایق اصیل خود می‌پندارند، نیازهای آنها در پرتو هدایت دیگران مفهوم می‌یابد، و انتظارات آنها در گرو کنترل کسانی باقی می‌ماند که قادر هستند حضور مسلط خود را بر افکار و جهان بینی دیگران مستدام دارند.

در اینجا، دو زبان، دوساختار، دو نگرش، و دوسیستم معانی با یکدیگر فرآیندی همپرسه برقرار می‌کنند که با مدد تصورات، استعاره‌ها، و نشانه‌های درونی خویش، هرکدام دریچه‌های متفاوتی برای فهم جهان و جایگاه انسان در آن را به معرض نمایش می‌گذارند. این تفاوت در نگرش هاست که دانش انسان و جایگاه او در جهان و نقش‌های اجتماعی او را شکل می‌بخشد. به این معنا که یا او را در درون ساختارهای ذهنی و زبانی با فهمی از جهان اجتماعی مواجه می‌سازد که توسط دیگران تعریف شده است، و یا اینکه در نقطه مقابل او را یاری می‌سازد تا از محدودیت‌های ایستا و غیرقابل انعطاف ساختارها گریخته و نقش عاملیت خردمندانه خود را ایفا کند. به همین دلیل است که در حکایتی که از جانب ملانصرالدین برای ما به جای مانده است، می‌توانیم زبانی جدید، واژه‌های جدید، گفتمانی جدید، و نظام فکری متفاوتی را دریابیم که ساختارهای کهن را به چالشی اساسی برای دریافت حقیقت فرا می‌خواند. این چالش آنچنان عمیق و فکورانه است که نمی‌توان نقش آن در توضیح جهان، نیازهای واقعی مردم، و نیز تفاوت‌های آن را نادیده گرفت. گویا فضایی متفاوت است که فرآیند یادگیری نویبی را فراتر از کلیشه‌ها فراهم می‌آورد تا بتوان ماهیت فریبنده یا حتی سرکوب کننده بسیاری از واژه‌ها، زبان‌ها، قواعد رفتاری، و گفتمان‌های مسلط را برملا ساخته و افق‌های نویبی به روی مفهوم حیات انسانی باز کنند. از آن جایی که علوم تجربی و یا علوم دقیقه شامل ریاضیات، فیزیک، و یا زیست‌شناسی قواعد، نشانه‌ها، و دلالت‌های خود را

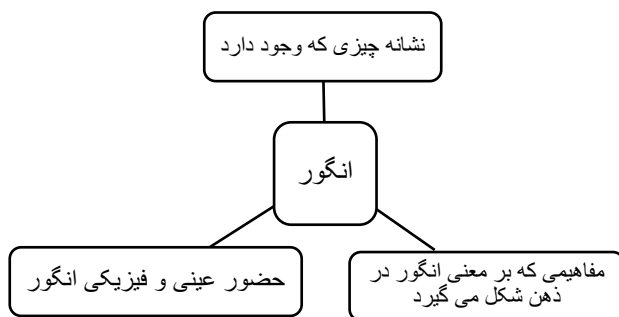
برای توضیح مفاهیمی که دنبال می‌کنند فراهم می‌آورند که معطوف به رهایی‌بخش انسان‌ها از رنج عذاب‌های تاریخی آنان می‌باشد، گفتمان آزادی و حقوق بشر نیز باید دلالت‌ها، نشانه‌ها، سمبل‌ها، و استعاره‌های خود را به گونه‌ای ترسیم کند که برای همه مردم و در همه شرایط قابل درک و پذیرش باشد. از همه مهمتر باید با هدفی رهایی‌بخش، مردم را برای غلبه بر موانعی که در مقابل رشد و شکوفایی آنان قرار دارد، یاری سازند. بی تردید نقش اساسی و غیر قابل تردید گفتمان حقوق بشر آزادی انسان‌ها از یوغ حکومت‌های استبدادی فاسد و سرکوبگر می‌باشد. با این وصف مفاهیم و پیام‌هایی که با خود حمل می‌کند نیز باید از روابط قدرت رها بوده و با زبانی ارائه شود که بتواند موانع و محدودیت‌های اندیشیدن آزاد و فکورانه را نیز از میان بردارد. منظور این است که گفتمان حقوق بشر نه تنها باید قادر به تغییر شرایط اجتماعی مردم باشد، همچنین باید آنان را به نقش ناپیدای روابط قدرت آگاه سازد تا بتوانند اندیشه خویش را از کنترل دیگران خارج سازند.

در پرتو این گونه مباحث، و آن طور که از خود واژه پسا-ساختارگرایی بر می‌آید، این نگرش فلسفی می‌کوشد تا خودپسندی ساختارگرایی را به چالش کشیده، و تفسیر مفاهیم و زبان‌ها در درون ساختارهای از پیش تعیین شده خود را مورد نقد قرار دهد. این ساختارهای زبانی هستند که گفتمان‌هایی را به وجود می‌آورند که فرهنگ مردم را به سمت و سوی خاص و از پیش تعیین شده‌ای می‌کشاند که با نیازها و واقعیات اجتماعی آنان متفاوت است. گاهی تصورات، رویاها، و آرمان‌هایی را در پیش روی مردم قرار می‌دهد که هرچند از واقعیت‌ها منتزع می‌باشند، در عمل به عنوان واقعیت مطلوب و معقول و یا اهداف متعالی زندگی بر دیدگاه مردم تحمیل و استوار می‌سازد. لذا باید ساختارهای زبانی را به چالش کشید تا بتوان واقعیت‌های زندگی را با فهم صحیح مردم ارتباط داد. ساختارگرایی به عنوان رویکردی روشنفکری از اوایل قرن بیستم پا به عرصه ظهور گذاشت تا نظریه و روش متفاوتی را به معرض نمایش بگذارد که به موجب آن عناصر فرهنگی و رفتاری مردم از طریق روابط آنها ساختاری فراتر از هستن خود تعریف شوند. فرهنگ و قواعد آن، عناصر و نشانه‌های مقبول بودن رفتار اجتماعی، و سمبل‌ها و نشانه‌ها آن فرهنگ را باید در نظامی فراتر و گسترده‌تر تحلیل کرد تا بتوان توضیح داد چگونه و چرا مردم رفتارهای خاصی را از خود به نمایش می‌گذارند. این قواعد ثابت بوده و به همه عرصه‌های فرهنگ اجتماعی دلالت می‌کند. این ساختارهای از پیش تعیین شده هستند که به مردم می‌آموزند چگونه فکر کنند، چه آرمان‌هایی را برای زندگی مطلوب خود توضیح دهند، و چه نوع احساساتی را در درون خود پرورش داده و نمایان سازند. گویی اینکه هویت انسانی آنان توسط ساختارها تعیین می‌شود و عاملیت انسانی نقشی در تعیین هویت آنان ندارد.

ساختارگرایی به سرعت از پیچیدگی‌های مفهومی خود به سمت نوعی نظریه پردازی کشیده شده و راه خود را به سوی معنا شناسی، جامعه شناسی، و انسان شناسی باز کرد. ساختارگرایی این اندیشه را به دانش علوم اجتماعی و فلسفه معرفی کرد که به موجب آن فعالیت‌ها و رفتارهای انسانی و هرآنچه از سرچشمه می‌گیرد، همگی باید در یک نظام پیچیده‌ای تفسیر شوند که در آن اجزا با یکدیگر تعامل و رابطه متقابل دارند. بنابراین آنچه که مردم می‌اندیشند، فهم آنها نسبت به خودشان و جامعه نمی‌تواند در طبیعت آنها ریشه داشته باشد. بلکه اینان همه ساختارهای اجتماعی هستند که با اهداف مشخصی به وجود آمده‌اند. از این رو معانی و اهداف آنان نیز باید

در درون سیستم زبانی جستجو شود که آن رفتارها و اهداف را توضیح می‌دهند. در حقیقت سیستم زبانی خواستگاه اندیشه‌ها و افکار انسانی است. این زبان از تعاون میان اجزای یک سیستم فراگیر سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، باید برای ادراک معانی و اهداف زندگی به مطالعه نشانه‌ها، دلالت‌ها، و نحوه ارتباطات مردم توجه کرد تا دریافت چه نوع پیام و یا معنایی را آنها در درون ساختارهای اجتماعی جستجو می‌کنند.

شایان ذکر است که استفاده واژه ساختار و نظام به جای یکدیگر گاهی سردرگمی‌ها را نسبت به داعیه‌های ساختارگرایی ایجاد می‌کند. لذا باید توجه نمود که هر نظام در درون یک ساختار مفهوم می‌یابد. در واقع رابطه میان این دو در حکم رابطه ظرف و مظروف است. آنها متقابلاً تقویت کننده و پیش برنده یکدیگر هستند به گونه‌ای که نمی‌توان گفت کدام یک بر دیگری پیشی می‌گیرد. با این وصف، این ساختار است که موقعیت و طرز رفتار اعضای کل نظام را تحت تاثیر قرار داده و به آن شکل می‌بخشد، هر چند که ساختار به لحاظ ماهوی نمی‌تواند از نظام جدا باشد. علاوه بر این قوانین ساختاری ناظر بر تعامل میان اجزای کل نحوه همزیستی نظام گونه میان اجزای کل را تعیین می‌کنند. این قوانین ساختاری ایستایی کل نظام را تعریف می‌کنند تا اینکه بخواهد آنرا سیستم را تغییر دهند. این ساختارها که مظروف نظام‌ها می‌باشند، واقعیاتی هستند که بنیاد معانی و پیام‌ها را پایه‌ریزی می‌کنند.



واضع این نظریه، سوسور¹ به تحلیل نشانه‌های زبانی پرداخت تا بتواند توضیح دهد که زبان و ساختارهای آن در واقع نظام‌های پیچیده‌ای هستند که معانی را فرم بخشیده و آنها را ارائه می‌نمایند. زبان‌ها قواعد ناظر بر نظام زبانی را نیز برای خود به وجود می‌آورند. به همین دلیل نشانه‌ها و قواعد رفتاری باید نه به عنوان رابطه طبیعی میان دلالت کننده و دلالت شده² دانست (مانند کلمه‌ای که توسط فرهنگهای مختلف برای درک مفهوم انگور ایجاد می‌شود. نگاه کنید به داستان در اشعار جلال الدین مولوی)، بلکه آنها ماهیتی داوطلبانه دارند. بنابراین نویسندگان، خالقان قطعات هنری، و واضعان قواعد اجتماعی همگی برخاسته از نظام‌های از پیش تعیین شده هستند. به همین دلیل معانی نهفته در آن تولیدات ساختاری از طریق سیستم‌های زبانی خاص خود به ما

¹ Ferdinand de Saussure (1857 – 1913).

² Signifier and signified

منتقل می‌شوند. این زبان است که هویت ما را شکل می‌بخشد. در واقع زبان عامل تعیین دانش، آگاهی‌ها، و رفتارهای انسان است. این زبان است که با انسان تعامل برقرار می‌کند برخلاف آنچه که مردم فکر می‌کنند که آنها زبان را برای هویت رفتار خود به کار می‌گیرند. در واقع عاملیت انسانی در ساختارهای از پیش تعیین شده معنی و مفهوم دارد.

از آنجایی که ساختارهای زبانی اهمیت مرکزی در شکل‌گیری جهان بینی‌ها و آگاهی‌ها دارد، محیط اجتماعی و قواعد و اجزای آن نیز تحت تأثیر قطعی نقش زبان در توضیح آنها می‌باشد. منظور این است که بدون میانجیگری زبان نمی‌توان عقیده روشنی در خصوص جهان پیرامونی خود و اجزای آن داشت. ولی همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، رابطه میان دلالت‌کننده، یعنی حالت ذهنی یک شیئی مانند انگور، و دلالت شده، یعنی حضور یک شیئی فیزیکی مانند انگور، کاملاً داوطلبانه است، معانی زندگی اجتماعی و محیط پیرامونی نیز توسط ساختارهای زبانی ساخته می‌شود. زبانی که برای توضیح جهان بکار گرفته می‌شود، در واقع ارتباط مستقیمی با حالت فیزیکی جهان اجتماعی ندارد. بلکه قراردادی است که در روابط اجتماعی ساخته شده و سیستم‌های معانی را تعیین می‌کند. این زبان و قواعد آن، خود مولود تعاملات اجتماعی در درون یک نظام می‌باشد. اهمیت زبان در مقایسه با دیگر ساختارهای اجتماعی این است که گفتمانی را تولید می‌کند که ماهیتی معنا شناختی داشته و شکل دهنده افکار و رفتارهاست. در حقیقت، این زبان است که عمل اجتماعی را بوجود می‌آورد. لذا نیاز است یکبار دیگر یادآوری شود که زبان با انسان ارتباط برقرار می‌کند و انسان زبان را بکار می‌گیرد تا خود را بیان نماید. به همین دلیل متفکران پسا-ساختارگرایی به این کارکرد زبان توجه داشته و استدلال می‌کنند که زبان با دانشی همراه است که با خود روابط قدرت را به عاملیت اعمال می‌کند. متفکران ساختارگرایی مانند سوسور، و یا لویی استراوس،¹ همه ساختارها را تعیین‌کننده آگاهی‌ها و رفتارها می‌دانند.

ولی شاید مفهوم جایگاه اجتماعی انسان که توسط روابط او با دیگران شکل می‌گیرد،² توسط متفکر ساختارگرایی فرانسوی، پیر بودریو،³ نقش تعیین‌کننده ساختارها در تعیین هویت‌ها را بهتر توضیح دهد. بودریو این نظریه را تاسیس کرد که به موجب آن رفتارهای انسان از طریق فهمیدن شیوه‌هایی که آنها را به بازیگران اجتماعی تبدیل می‌کند، قابل توضیح است. فرضاً هویت فردی و آگاهی‌های مرتبط به فرد از طریق نهادهایی مانند خانواده و یا آموزشی شکل به خود می‌گیرد. بنابراین، انسان و فهم او از جهان پیرامونی در درون همان جایگاه اجتماعی که او در آن قرار دارد تعریف می‌شود. نکته بدیلی که در این نظریه ساختارگرایی دیده می‌شود این است که رابطه میان آگاهی‌های برآمده از ساختارها و اقدام اجتماعی برقرار می‌سازد. یعنی اینکه مردم براساس آنچه باور دارند، و از محیط اجتماعی آنها برایشان تامین شده است، رفتار می‌کنند. این تصورات، احساسات، و یاد گرفته‌های برآمده از نهادهای اجتماعی، یا به عبارتی ساختاری، منبع رفتارهای اجتماعی است.

¹ Claude Levi-Strauss (1908 – 2009).

² Habitus = Socially ingrained habits, skills, and dispositions that determine perception of the social world and reaction to it.

³ Pierre Bourdieu (1930 – 2002)

این آگاهی‌های به لحاظ تاریخی و ساختاری ساخته شده در انسان، که بدون عاملیت انسانی بوجود آمده‌اند، رفتارها و تعاملات را شکل بخشیده و شرایط زندگی کنونی و آینده را تعیین می‌کنند. همه این شرایط مولود ساختارهای اجتماعی هستند.

ساختارگرایی در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم با نگرش‌های فرهنگی و ابزارهای تحلیلی که از جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی به عاریت گرفته بود، سعی کرد فرضیات علمی خود را با شرایط تکنولوژیکی و پیشرفت‌های اجتماعی دوران بعد از جنگ جهانی دوم تطبیق داده و این فرضیه را هر چه بیشتر قوت بخشید که همه رفتارهای انسانی و اساساً فرهنگ‌ها در طول زمان همواره فرصتی برای تغییرات تاریخی و یا عاملیت انسانی و دانش شهودی به وجود آورده‌اند. فرضیات ساختارگرایی با نظرات ساختارگرایی استراوس پیرامون حضور فرهنگ‌ها به عنوان ساختارهای قطعی تاثیر گذار بر هویت‌ها و رفتارها به نقطه اوج خود رسید. این ساختارها مفاهیمی متفاوت از معنی ساختار به معنی عام را در بر می‌گرفت به گونه‌ای که ساختار تبدیل به قالبی ذهنی تلقی می‌شد که به عنوان مثال از طریق خانواده و یا فامیل و دیگر اشکال اجتماعی از طریق اشکال مختلف مذهبی، آیینی، یا سنت‌ها، و جهان بینی‌ها، اساساً هویت را تعیین می‌کردند. این الگوهای ذهنی انسان تولید کننده مقوله‌های فرهنگی می‌باشد که به موجب آن نگاه انسان به جهان و خودش را شکل بخشیده و جهت می‌دهد.

نوآوری نظریه این است که فرهنگ هویت‌ها را تعریف نمی‌کند، بلکه بودن انسان در متن‌های فرهنگی مشتمل خانواده و خویشاوندی است که نگرش او به خویش و یا جامعه پیرامونی و قواعد آن را تعریف می‌کند. پس حتی هنگامی که مردم تصور می‌کنند که به طور مستقل و با تکیه بر اندیشه‌های خود هدایت زندگی و کیفیات آن را به عهده می‌گیرند، خود آن اندیشه‌ها قلب‌هایی هستند که مانع از تجلی عاملیت انسانی آنها می‌باشند. این قالب‌ها حکم ساختارهای پیشینی‌ای را دارند که مانع از آگاهی اصیل انسانی شده به گونه‌ای که فقط از طریق مقایسه‌ها و اشکال‌های دوگانه‌گرایی مانند تمدن-توحش، عقل-احساس، و خام-پخته، یعنی از طریق رابطه‌ها ذهن انسانی می‌توانند به تعیین‌ها برسد. این قالب‌های ذهنی از قبل در ضمیر ناخودآگاه انسان از طریق خانواده شکل گرفته‌اند. به همین دلیل ذهن، با ادراک پیشینی مفاهیم دوگانه‌ای مانند خواهر-برادر، ماد-پدر، و یا مادر-فرزند، قادر خواهد بود آن دوگانگی‌ها را در هم ادغام و آگاهی‌های جدیدی را به وجود آورد. بنابراین حتی اندیشه انسانی متأثر از ساختارها و قالب‌های ذهنی است که از طریق فرآیند فهم رابطه‌های دوگانه به دست می‌آیند. (کوزرولت، ۱۹۹۶: ۱۹-۱۷) به همین دلیل، باید برای فهم معانی رفتارهای مردم به بیان و انعکاس آن‌ها در بافت‌های فرهنگی و عبارات و اصطلاحاتی که به کار می‌رود، جستجو کرد.

هرچند در نگاه اول پیش فرض‌های نظریه ساختارگرایی قانع کننده به نظر می‌رسد، اما نمی‌توان به طور قطعی پذیرفت که ساختارها تعیین کننده هویت‌ها، آگاهی‌ها، و رفتارها است. ساختارهای اجتماعی تاثیرگذار بر رفتارها هستند، ولی تعیین کننده نیستند. هرچه آگاهی نسبت به ساختارها نازل تر باشد، تاثیر ساختارها و قواعد آن بر افکار، احساسات، و رفتارهای مردم بیشتر خواهد بود. و در نقطه متقابل درک صحیح و دانش نسبت به تضییقاتی که ساختارها بر عاملیت

انسانی و قابلیت‌های برخاسته از آن، می‌تواند الزامات ساختاری خواه ذهنی و یا عینی را به چالش بکشد. به هر تقدیر بزرگترین مشکلی که در اعتبار نظریه ساختارگرایی مطرح می‌شود این است که در آن عاملیت انسانی کاملاً تسلیم شرایط اجتماعی است. گو اینکه به طور اجتناب ناپذیر شرایط اجتماعی و ساختارهای آن، نحوه حیات شامل ویژگی‌های زندگی کنونی و آینده آن را تعیین می‌کنند. در این نظریه، دانش و آگاهی‌ها، باورها، و رفتارها همه تحت تاثیر روابط قدرت می‌باشند. آنهایی که ساختارها را شکل می‌بخشند، جایگاه‌های اجتماعی را تعیین می‌کنند، و مردم را در درون مرزهای آن محصور می‌سازند، توان کنترل اندیشه و به واسطه آن رفتارهای مردم را دارند. زبان برآمده از این ساختارها، اراده انسانی را مصلوب خود ساخته و مفاهیم آزادی و حق و دیگر مفاهیم متعالی را از متن حیات انسانی خارج می‌سازد. به همین دلیل ساختارگرایی مورد نقد بسیار جدی نظریه‌های انتقادی پسا-ساختارگرایی قرار گرفته است تا بتواند عاملیت انسانی را بنیاد تحلیل رفتارها قرار دهد.

از اوایل دهه ۵۰ میلادی در فرانسه متفکرانی مانند ژاک دریدا،¹ میشل فوکو،² ژیل دلوز،³ و ژان بودریو⁴ که به پسا-ساختارگرا معروف شدند، نه تنها الزامات جبرگونه⁵ قطعیت ساختارها بر شکل‌گیری هویت و رفتارهای انسانی را با طرح مفاهیمی مانند روابط قدرت به چالش کشیده‌اند، از همه مهمتر با جانشین ساختن انعطاف ناپذیری ساختارها با تفاوت‌های فرهنگی و هویتی فضای نوین و متفاوتی را بر روی مطالعه رفتار انسانی گشودند. برای پیدا کردن نقطه نظرات اندیشه‌های فرانسوی پسا-ساختارگرا باید نگرش خود به جهان را تغییر دهیم تا بتوانیم هرآنچه به نظر ما حقیقت تلقی می‌شوند و یا دانشی که نسبت به خود و جهان کسب کرده ایم، را بتوانیم به چالش بکشیم. علت این استدلال هم این است که فهم‌ها و برداشتهای ما از جهان و ارزش‌های آن همواره تحت تأثیر روابط قدرت بوده است. آنانی که موفق بوده‌اند مفاهیم و قواعد زندگی اجتماعی را تعریف کنند و دانش مرتبط با آن را نیز بنیاد نهند، می‌توانند اندیشه‌های مردم را تحت کنترل خود در آورند. مفهوم کنترل کردن در اینجا معنایی به جز حضور روابط قدرت ندارد یعنی قدرتی پنهان که از همه سو می‌آید و مردم نیز فرمان آنرا با رضایت خاطر خود می‌پذیرند چرا که دیدگاه‌ها، حقایق، و ارزش‌های برآمده از قدرت را از آن خود می‌پندارند و براساس آن عمل می‌کنند. لذا برای فهم صحیح حقایق باید از پذیرش بی چون و چرای آنها خود داری کرده، و با متنی ساختن آنها در درون موقعیت‌های تاریخی و ساختارهایی که در آن زندگی می‌کنیم، جهان واقعی خود را تصور کرده و توضیح دهیم. علاوه براین باید در شکل‌گیری و تغییر و تحولات آن نیز به دلیل عاملیت انسانی خود مشارکت داشته باشیم. به عنوان مثال وقتی از جهانشمولی گفتمان حقوق بشر سخن به میان می‌آید، باید دقت کرد که این داعیه جهانشمولی و اهداف برخاسته از آن در کدامین موقعیت تاریخی، و از سوی چه کسانی، و در کدامین متن اجتماعی سیاسی تنظیم شده اند. آیا ضرورتاً این نگرش‌ها، نقطه نظرات، و اهداف بازگوکننده آنها از شرایط زندگی می‌توانند با ویژگی‌های زندگی

¹ Jacques Derrida (1930 – 2004).

² Paul-Michel Foucault (1926 – 1984).

³ Gilles Deleuze (1925 – 1995).

⁴ Jean Baudrillard (1929 – 2007).

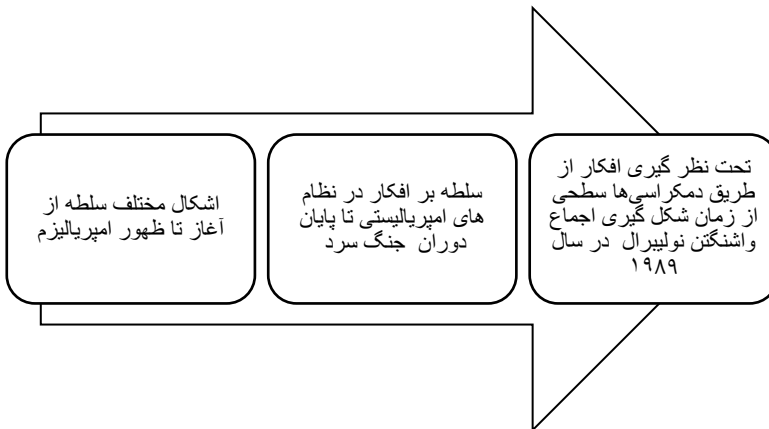
⁵ Teleological requirements.

دیگران هم تطابق داشته باشند؟ پاسخ با تردیدهایی همراه است. تصویر جهان و واقعیات آن آنگونه نیست که در ذهن ما نقش بسته و ما می‌کوشیم با کمک دانشی که از دیگران به ما رسیده است، زوایای پنهان و مرموز آنرا کشف کنیم. تمام روایت‌های برآمده از دیدگاه‌هایی که می‌کوشند جهان بینی خاصی را با داعیه جهان‌شمول بودن در مرکز اندیشه ما قرار داده، و از آن طریق ما به سوی جهانی از پیش تعیین شده رهنمون سازند، باید مورد تردید قرار گیرد. پیش فرض‌های اینگونه جهان بینی‌ها براساس حقایق و اهدافی بدون مشارکت و عاملیت انسانی ما آنها تعریف کرده‌اند. درحقیقت در این جهان بینی‌ها عاملیت انسانی و استقلال فکر و اندیشه، و به واسطه آن، هویت‌ها تسلیم ساختارهای از پیش تعیین شده و قواعد و فرامین آن شده‌اند. از اینرو، در موضوعات تحقیق و کسب دانش باید به فرآیند شکل‌گیری و اهداف آنها توجه داشته باشیم. منظور اینکه دانش علوم اجتماعی و انسانی و تعریف قواعد و حقایق رفتاری استانداردهای مورد قبول، باید از همان زاویه دید شکاکیت پیرامون پیش فرض‌ها و اهداف مندرج در آنها مورد بررسی قرار گیرند.

صاحبان اندیشه‌ها و نخبگان اجتماعی دانش هدفمند خود را که برخاسته از ارزش‌های هنجاری خود و اهداف مرتبط با آن است، را به دیگران به عنوان آگاهی جهان‌شمول معرفی می‌کنند، و از این طریق نوعی روابط قدرت را بر اندیشه‌های مردمان جوامع تحمیل می‌کنند که نتیجه قطعی آن مخدوش کردن هویت آنان است. بنابراین، دانش چیزی به جز قدرت نیست. هرگاه این دانش یک سویه و بدون مشارکت دیگران ابعاد جهان‌شمول به خود گیرد، نوعی قدرت را در درون خود به وجود می‌آورد که می‌تواند اندیشه‌ها مردم را در کنترل خود داشته باشد. به عنوان مثال برخی از کشورهای در حال توسعه ممکن است این داعیه را به معرض نمایش بگذارند که برای آنان مفهوم حق و یا آزادی معنایی قابل درک و تصور نمی‌تواند داشته باشد، چرا که آنان به دلیل گرفتار بودن در نظام بین‌المللی که توسط دیگران ساختار یافته و محافظت می‌شود، نمی‌توانند از حق ذاتی تعیین سرنوشت برخوردار باشند. در شرایطی که سرنوشت بسیاری از ملل جهان به دلیل حضور نظام بین‌المللی حاضر به اراده و توان دیگران گره خورده است، یا اینکه رهبران آنها نمایندگان و دست‌نشانده‌های کمپانی‌های بزرگ هستند، واقعاً حقوق بشر چه معنایی را می‌تواند برای مردم تحت ستم آن جوامع داشته باشد؟

یک نمونه دیگر می‌تواند ابعاد این موضوع را بهتر روشن‌تر کند. وقتی که درسال‌های پایانی بعد از جنگ سرد و فروپاشی نظام دوقطبی، امواج دموکراسی خواهی به سراسر جهان کشیده شد، هرگز نتوانست پیامی امیدوارکننده برای آلام و دردهای مردم ستمدیده کشورهای در حال توسعه داشته باشد. مفهوم دموکراسی و یا آزادی اراده مردم آن سرزمین‌ها به چیزی بیش از استقرار فرآیندهای رای‌گیری و انتخاب نخبگانی که دست بالایی در جامعه خود داشتند، و چه بسا از پشتیبانی‌های بین‌المللی نیز برخوردار بودند، نتوانست فراهم کند. در حقیقت دموکراسی خواهی راه را برای نفوذ اشکال پنهانی از قدرت که خود را با ردای آزادی مردم آراسته بود، توانست اشکال قدیمی و مستقیم سلطه را با سلطه بر افکار و باورهای مردم، جایگزین سازد. سلطه استعماری جای خود را به سلطه داد، و سلطه امپریالیستی با ابداع ظریف روشنفکرانه‌ای توانست نظارت بر رفتار و کنترل اراده مردم را در دست گیرد. استعمار مستقیم از حضور مسلط بر سرزمین‌های دیگران

رخت بر بست، اما جای خود را به استعمار اندیشه‌ها سپرد، و این کنترل اندیشه‌ها توانست به مدد مفاهیم متعالی آزادی و حقوق دموکراتیک نوعی رژیم‌های مراقبتی رفتار (روابط قدرت) بر آن سرزمین‌ها برقرار سازد.¹ سیستم اقتصادی آن کشورها در نظام اقتصادی و تجاری جهانی ادغام شد تا شرکت‌های بزرگ فراملیتی بتوانند با عنوان سرمایه‌گذاری کالاها و خدمات مرد نیاز خود را با کمترین هزینه تامین، مواد خام را زیر نظر نظام تجاری بین الملل به کشورهای خود منتقل کرده، دست‌نشانده‌گان خود را تحت عنوان نخبه‌هایی که به طریق دموکراتیک انتخاب شده‌اند را بر سرنوشت آن مردم مسلط سازند.



نقش مرکزی زبان به عنوان موثرترین عامل در شکل‌گیری و توجیه روابط قدرت از طریق گفتمان سازی و رابطه متقابلاً پیش برنده آن با دانش را نیز می‌بایست در همه این مباحث مورد توجه قرار داد. زبان برخلاف برداشت‌های معمول از آن، ابزار انتقال علوم و آگاهی‌ها از معلم و استاد به دانشجو، عامل بیطرف تحقیقات علمی و توسعه دانش، و ابزار محاوره‌های عمومی، چانه زنی‌های حرفه‌ای، و یا شیوه‌ای برای انعکاس و بیان تمنیات و احساسات و عواطف انسانی در شعر و موسیقی نیز نیست. زبان نوعی توانایی برای شکل بخشیدن به گفتمان‌هایی است که از طریق تولید دانش، گفتارهای سیاسی و اجتماعی، و یا نمونه‌های فرهنگی و یا مذهبی به باورهای عمومی شکل بخشیده و آنها را در اختیار خود می‌گیرد. بنابراین، زبان سازنده عقاید، هنجارها، هیجان‌ات و احساسات مردم، و حقایق اجتماعی است. به همین دلیل زبان نیروی نا پیدا و پیچیده‌ای است که از سوی کسانی بر دیگران تحمیل می‌شود. ساز و کار سلطه زبانی توسط کسانی تعریف می‌شود که می‌توانند با بکار گیری ابزارهای جذاب در ابتدا توجهات مردم را به خود معطوف داشته و سپس آراء و عقاید آنها، و در نهایت کنترل زندگی آنان را به دست گیرند. لذا زبان ابزار مهم سیاسی برای نفوذ بر دیگران و برقراری سلطه می‌باشد. تولید فیلم‌های سینمایی که در آنها بومیان و ساکنان اولیه قاره امریکا را وحشی و تجاوز گر معرفی می‌کردند، توانستند در اذهان عمومی حضور سرکوب کننده استعمار در امریکای شمالی را توجیه کنند. شرایط امروز ایران نیز می‌تواند توضیح خوبی برای نقش زبان در شکل‌گیری گفتمان برای سلطه بر افکار و عقاید را فراهم آورد. عقاید اسلامی که به لحاظ

¹ From domination to hegemony to surveillance

تاریخی در تار و پود اعتقادات مذهبی بخش عمده‌ای از مردم ریشه دوانده بود، این فرصت را فراهم آورد تا رهبران انقلاب بتوانند با همان زبان (یعنی باور به اسلام) گفتمان قدرتمندی را برای قیام علیه نظام پیشین بوجود آورند، و یا اینکه با استعانت از همان زبان می‌کوشند قیام حق‌جویانه و آزادی‌خواهانه مردم را سرکوب کنند.

این گفتمان که با وعده و وعیدهایی مانند توسعه کشور و یا حمایت‌های اجتماعی همراه بود، توانست با سلطه بر افکار توده‌های مردم آنها را در بسیج‌های گسترده‌ای در سراسر ایران ساماندهی کند. این گفتمان، از یکسو به دلیل جاذبه‌هایی که در کلام واضعان آن داشت، و از دیگرسو ناآگاهی و عدم تجربه تاریخی مردم در خصوص حکومت مذهبی، توانست توانایی بی‌چون و چرایی برای غلبه بر افکار مردم و به سلطه کشیدن اراده آنان به وجود آورد که نتیجه آن مشکلات بسیار پیچیده و بحران‌های امروز ایران است که بر حیات و جان و مال مردم سایه افکنده و صدمات جبران‌ناپذیری به کشور وارد آورده است. لذا نمی‌توان نقش بنیادین زبان در شکل‌گیری گفتمان سلطه برای ایجاد استعمار ذهن و اندیشه و بواسطه آن ظهور روابط قدرت را از تجزیه و تحلیل‌های مشکلات اجتماعی جدا ساخت. علاوه براین، توان رهایی‌بخشی هر نوع دیدگاه و یا برنامه‌ای برای آزادی مردم و استعانت حقوق آنان نمی‌تواند بدون ادراک نقشی که زبان در ایجاد گفتمان سلطه ایجاد می‌کند قرین موفقیت باشد.

متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری به این نقش مرکزی زبان به عنوان عاملی توانمند در آماده سازی و ایجاد گفتمان سلطه بر اندیشه‌ها توجه دارند. از طریق زبان مفاهیم، معانی، باورها و عقاید، ساختارها، و بازیگران در یک نظام پیچیده سلسله مراتبی که بر مبنای یعنی ایجاد نوعی دوگانه‌گرایی هدفمند در قضاوت‌ها وجود می‌آید، تعریف شده و به وجود آمدند تا بتوانند اراده مردم را تحت کنترل خویش قرار دهند. به عنوان مثال، در همان حال و هوای انقلابی مفاهیمی مانند ظلمت و نور، دیو و فرشته، وابستگی و استقلال، و یا طاغوت و روحانیت، چنان نیروی مهیی را به وجود آوردند که توانست همه بنیادهای کشور را دگرگون سازد. این دوگانه‌گرایی در ذهن و باور مردم، و ساختارهای لازم برای حفاظت از آنها مانند نظام اسلامی، رهبری اسلامی، دانش اسلامی و غیره، توانست بازیگران و نقش‌هایی را تعیین و نصب کند که از طریق آنها همان دوگانه‌گرایی سلسله مراتبی را توجیه سازد. گفتمان انقلابی‌ای که با زبان مذهب شکل گرفته بود، توانست اندیشه‌ها و باورها را به تسخیر خود درآورده و پیروشدگان انقلابی را در همان دوگانه‌گرایی محصور کند. اینبار، رهبری اسلامی به آسانی توانست نقش‌ها و کارکردها را تعریف و قدرت بی‌چون و چرایی خود را بر شاهراه‌های حیاتی کشور مسلط سازد، درحالی که توده‌های انقلابی به نوعی عدم بلوغ خود ساخته گرفتار آمدند که نتایج مخرب آن امروزه به خوبی نمودار است.

گفتمان اسلامی انقلاب پس از تثبیت اولیه خود، توانست به سرعت گفتمان‌های چپ‌گرا، التقاطی، و یا ملی-مذهبی را به کمک همان نیروی مخرب خویش بر افکار مردم، از صحنه خارج ساخته و سلطه بی‌چون و چرایی خود را بر ذهن و باورها از یک سو، و شرایط عینی جامعه از دیگر سو گسترش دهد. گفتمان انقلابی اسلامی توانست با توجیهات مذهبی نظام شاهنشاهی را به عنوان سمبل وابستگی به غرب، و به تبع آن عامل تباهی کشور، معادل طاغوت قرار داده، و راه

رهایی از آن را به کمک همان توجیحات مذهبی که در باورهای مردم ریشه دوانده بود در رسیدن به نور، یعنی رسیدن به آینده‌ای روشن، زیر عنوان رهبری اسلامی تثبیت کند. گفتمان این توان مهیب و ویرانگر را داشت تا تمامی سمبل‌ها و نشانه‌های ملی را به چالش کشیده و در پناه همان گفتمان انقلابی آنها را در دیدگاه توده‌های انقلابی ویران سازد.

زبان اسلام بعنوان زیربنای فکری گفتمان سلطه به سرعت راه را برای روابط قدرت هموار نمود. این قدرتی بود که مرکز و منبع آن در باورهای اسلامی انقلابی قرار داشت. بنابراین، ابزار اجرای آن نیز همان باورمندان به نظام اسلامی بودند. حقایق، هنجارها، کارکردها، و نقش‌ها براساس همان دوگانگی سلسله مراتبی، ولی این بار به شکلی متفاوت در ارائه نقش رهبری مصون از خطا، و ضرورت اطاعت مطلق باورمندان و کارگزاران نظام از او، تعریف و استقرار یافتند. روابط قدرت در همین نظام دوگانه‌گرای سلسله‌مراتبی، یعنی اطاعت از رهبری برای رستگاری، قابل ادراک است. گفتمان سلطه که ریشه‌ها و ساختارهای استدلالی خود را از شریعت اسلامی گرفته بود، توانست نه تنها نظامی پیشین را از صحنه براندازد، همچنین توانست حضور خود را به عنوان ناجی و رهایی‌بخش، و طبقه روحانیت را به عنوان کارگزار و محافظ نظام نوین بر باورهای مردم استوار سازد. گفتمان قدرت توجیه‌کننده نظام اسلامی که سرشار از تضادهای ماهوی مانند سلطه و تسلیم، رهبری و اطاعت، و ساختارهای ذهنی جدید مانند "خودی"، "غیر خودی" و یا باورمند بودن به اسلام سیاسی و یا در زمره دشمن بودن بود، در نهایت نتوانست به دلیل همان روابط قدرت برای همیشه اندیشه‌ها را در کنترل خود قرار دهد. ظلم، جهالت، و فساد گسترده در نظام اسلامی و خودکامگی رهبران آن به همان مسیری کشیده شده است که کلیسای چهارصد سال پیش با آن مواجه بود.

پیش زمینه‌های تاریخی

چه رخدادهای و شرایطی زمینه‌های ظهور اندیشه‌های پسا-ساختارگرا برای مقابله با گفتمان سلطه و روابط قدرت را فراهم ساخت؟ سه عامل را باید برای پاسخ به این پرسش در نظر گرفت. ظهور نظریه‌های معرفت‌شناسی پسا-اثبات‌گرایی،¹ نظم بین‌المللی هنجاری پس از جنگ جهانی دوم و ناکامی دیدگاه‌های منجی‌گرایانه (خواه دموکراسی‌های لیبرال، خواه کمونیسم)، و ناتوانی نظریه‌های مسلط توسعه شامل نولیبرالیسم و همچنین مارکسیسم برای ریشه‌کنی فقر و کاهش نرخ نابرابری. علاوه بر این، و از نقطه نظر بنیادهای روشنفکری اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی، باید این موارد نیز به عنوان عوامل مشارکت‌کننده در جنبش فراساختارگرایی مورد توجه قرار داد: مباحث مارکسیسم اروپایی یا مکتب فکری گرامشی،² ظهور مکتب سیاسی رهایی‌بخشی در کشورهای جهان سوم آن زمان بویژه نظریه فرانٹس فانون،³ نظریه‌های فمینیستی رادیکال، مطالعات پسا-استعماری، ظهور اندیشه‌های پست مدرنیسم،

¹ Post-positivism

² Gramscian School - Antonio Gramsci (1881-1937).

³ Frantz Fanon (1925-1961).

توانایی چالش‌گری فلسفه انتقادی، و در نهایت ظهور فلسفه رهایی‌بخش¹ در ادبیات فلسفی و الهیات بخش‌های عمده‌ای از امریکای جنوبی. هر کدام از این عوامل تاریخی و زمینه‌های روشنفکری بطور اختصار توضیح داده می‌شود.

پسا-اثبات‌گرایی

مکتب فکری پسا-اثبات‌گرایی² این اندیشه را دنبال می‌کند که دانش کسب شده توسط انسان ضرورتاً از ارزیابی‌های حاصل از رخداد‌های پدیدارشناسی و حقایق عینی سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه این دانش برخاسته از روابط اجتماعی و طبیعتاً تفاسیر آن روابط می‌باشد. این تعریف ساده این پرسش را نیز به میان می‌آورد که چه تفاوت‌هایی میان دو نوع آگاهی و دانش کسب شده وجود دارد، و اساساً پیشوند "فرا" یا "پسا" چه داعیه‌ای را در قبال اصالت تحقق و یا اثبات‌گرایی³ مطرح می‌سازد. درنگاه اول اختلاف نظر میان اثبات‌گرایی و پسا-اثبات‌گرایی به چگونگی کسب دانش یا چارچوبه‌ای که در آن آگاهی و دانش شکل می‌گیرد، باز می‌گردد. درواقع، اختلاف نظر بیشتر مربوط به معرفت نسبت به دانش و نحوه شکل‌گیری آن است تا اینکه موضوع اختلاف نظر پیرامون شیوه‌های دست‌یابی به دانش باشد. مکاتب معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت تحقق، یا اثبات‌گرایی، به طور کلی به نگرش‌های علمی اطلاق می‌شوند که به موجب آن فقط موضوعاتی که بر بنای داده‌های دقیق قرار دارند، و قابل اندازه‌گیری علمی بوده و اجماع قطعی نیز پیرامون آن ایجاد می‌شود، قابل قبول و حقیقی تلقی می‌شوند. این گونه نظریه‌ها که رویکردهای متعارف⁴ نیز نامیده می‌شوند، این پرسش را به میان می‌آورند که آیا می‌توان حقایق و یا موضوعات غیرملموس و غیرمحسوس را به طور دقیق تجزیه و تحلیل نموده و به نتیجه‌گیری قطعی و روشنی نسبت به آن دست یافت. از نظر آنان پاسخ منفی است زیرا که امور نامحسوسی که قابل مشاهده علمی از طریق تجربه و آزمایش نیستند، نمی‌توانند حقیقی باشند. بنابراین هرآنچه در حوزه اندازه‌گیری و آزمایش تجربی قرار نگیرد، نمی‌تواند اعتبار حقیقی داشته باشد. اثبات‌گرایی در اساس نگرش خود، اعتباری برای حقایق متافیزیکی و یا بدیهیات اولیه قائل نیست، چرا که این حقایق نمی‌توانند به لحاظ علمی تجربه و اثبات شوند. به عبارت دیگر، این ابعاد غیرعینی نمی‌توانند رابطه‌ای منظم و سازنده با نیازهای واقعی زندگی مردم فراهم سازند. علاوه براین، دانش باید بتواند موضوع مورد مطالعه را توضیح داده، روابط علت و معلولی روشنی را برای پیدایش آن‌ها ارائه داده، رفتار آنها را در کنترل انسان قرار داده، و نیز بتواند آینده را پیش‌بینی کند. روش‌های مطالعه نیز استقرایی هستند چرا که بر مشاهده عینی، تجزیه و تحلیلی علمی، و الگو سازی استوار بوده و براساس آن نظریه‌های واضح و قابل قبول در اختیار انسان قرار می‌دهند. این در حالی است که حقایق غیرعلمی، متافیزیکی، و یا غیرعقلایی هرگز قابل مشاهده، آزمایش، و اندازه‌گیری با دقت علمی نیستند. به این

1 Liberation Theology.

2 Post-positivism.

3 Positivism.

4 Conventionalism

ترتیب مکتب اصالت تحقق نوعی نگرش تجربه گرایی¹ است، به این معنی که می‌تواند از طریق مشاهده، تجربه، و آزمایش حقایق قابل جستجو و کشف در اختیار انسان قرار دهد. به لحاظ کاربرد سیاسی مکتب اثبات‌گرایی در مقابل نظریه‌های حقوق طبیعی قرار می‌گیرد که فرامین و معیارهایی فراتر از قوانین ساخته شده توسط انسان را مبنای رفتار قرا می‌دهند. به عنوان مثال، در نظریه‌های حقوق طبیعی عدالت قانون جاودانی است که در متن طبیعت قرار دارد و هر انسان خردمندی می‌تواند آنرا درک کند. لذا هیچ قانونی نمی‌تواند در مقابل این فرمان قرار گیرد.

آگوست کنت پیشگام کلاسیک نظریه‌های اصالت تحقق در فراز اول کتاب *نظریه عمومی اثبات‌گرایی*² تعریفی ساده ولی درعین حال جامع درباره این نگرش ارائه می‌کند. در علوم اجتماعی، اثبات‌گرایی اساساً شامل نوعی فلسفه و نظام سیاسی شهروندی است که هیچ‌گاه نمی‌تواند از یکدیگر جدا شوند. اولی بنیاد اندیشه را شکل می‌دهد، در حالیکه دومی دربرگیرنده نظمی جامع است که به موجب آن قوای ذهنی و علقه‌های اجتماعی در رابطه‌ای نزدیک با یکدیگر قرار می‌گیرند. علم اجتماع فراهم آورنده ارتباطات علمی و منطقی است که مشاهدات ما از جهان پدیدار شناسانه را در یک نظم منسجم قرار داده و آنرا نظریه پردازی می‌کند. به همین دلیل ویژگی‌های علم نمی‌تواند بدون توضیح پدیده‌ها و رابطه علت و معلولی میان آنان امکان پذیر باشد. ضرورت تاسیس این علم اجتماعی به شیوه علمی برای اولین بار در اروپا اتفاق افتاد تا بتواند نظم و پیشرفت را قابل توضیح و دستیابی سازد. به موازات توسعه تکاملی خود، علم اجتماع نظریه‌های هنجاری را نیز معرفی نمود تا به موجب آن جامعه براساس نگاه نوین به مفهوم حیات بازسازماندهی شده و آموزش شهروندان و اصول رفتاری و قضاوت را نیز عملی سازد. در این ارتباط بحران‌های اجتماعی و نهضت‌های فکری با یکدیگر تعامل برقرار می‌کنند تا بتوانند قوای معنوی انسان را توانمند ساخته و زمینه‌های پیشرفت را فراهم آورند. بنابراین هدف اولیه مکتب فکری اصالت تحقق دو بعد اساسی دارد: اول، عمومی سازی مفاهیم علمی. دوم، نظام‌مند ساختن هنر زندگی اجتماعی. (کنت، ۱۸۴۸: ۱-۳) حاصل این ترکیب ایجاد هماهنگی میان سه بعد زندگی انسانی یعنی اندیشه‌ها، احساسات، و اقدامات خواهد بود.

مکتب نگرش اصالت تحقق، در اصالت پیام‌های خویش، فلسفه تجربی و نظام‌مند حیات اجتماعی است و به همین جهت در مرکز فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد. (۱۸) در این فلسفه سیاسی تجربی، رابطه میان ذهن و قلب، عقل و احساس، و توانایی فهمیدن و دنباله روی کورکورانه (مذهبی) عمیقاً به زیر سؤال کشیده شده است تا بتواند قوای عقلایی انسانی را بر همه ابعاد حیات حاکم ساخته و هدف نهایی حیات، یعنی تکامل انسانی را یاری بخشد. این تکامل به دلیل غلبه اندیشه‌های متافیزیکی هرگز نتوانسته بود قابل تحقق باشد. (۸۴) هدف واقعی فلسفه اصالت تحقیق نظام‌مند ساختن جامعه به شیوه‌ای است که بتواند برای انسان پیشرفت و نظم را ارمغان آورد. کنت بیشتر توضیح می‌دهد که پیشرفت جوامع در واقع همان توسعه نظم اجتماعی است

¹ Empiricism

² Comte, A. (1848/2020). *A General View of Positivism or Summary of the System of Thought and Life*. Les Prairies Numeriques.

چراکه نظم بدون پیشرفت نمی‌تواند معنا و مفهوم داشته باشد. به همین دلیل فلسفه تجربی با تحولات اجتماعی سیاسی هماهنگ شده و با فراهم آوردن شیوه‌های علمی برای غلبه بر مشکلات، راه را برای نظریه‌های غیر قابل اثبات (الهیات و مذهب) بیشتر محدود می‌سازد. (۶۹)

به عنوان یک فلسفه تجربی، نگرش اصالت تحقق توانست رابطه‌ای موزون میان علم و جامعه را توضیح داده و از این طریق بنیادهای جامعه‌شناسی مدرن را پایه ریزی کند. فلسفه تجربی اصالت تحقق در مراحل تکوین خود با نام‌های مختلفی مانند اثبات‌گرایی منطقی، تجربه‌گرایی منطقی، و سپس فلسفه تحلیلی به اوج پذیرش خود در ده‌های ۵۰ و ۶۰ رسید. از میان اسامی مختلفی که به دنبال فرضیات اثبات‌گرایی مکاتب مستقلی را به وجود آوردند، اثبات‌گرایی منطقی بیشتر شایسته توضیحی کوتاه می‌باشد. ویتگنشتاین^۱، به همراه کارنپ^۲، راسل^۳ و مور^۴ در رسال‌های در باره اثبات‌گرایی منطقی پایه‌های این مکتب فکری را بنیان‌گذاری کردند. در اینجا بدون ورودی عمیق به توضیح این مکتب فکری، فقط خلاصه‌ای از آن برای توضیح چرایی ظهور نگرش فرا-ساختارگرایی توضیح داده می‌شود.

اثبات‌گرایی منطقی نامی است که به جنبشی فلسفی‌ای بکار برده می‌شود که در فاصله میان دو جنگ جهانی در وین شروع شد و به همین دلیل به حلقه وین نیز مشهور است. اساس بحث این نگرش فکری (که بیشتر یک فلسفه زبان است) نیز این است که نظریه‌های متافیزیکی به دلیل فقدان معانی اثبات‌شدنی باید بی‌اعتبار تلقی شوند. البته این به معنی بی‌اعتبار بودن دانش مبتنی بر متافیزیک نیست، بلکه به این دلیل است که متافیزیک قادر نیست بسیاری از پرسش‌های اساسی در خصوص خدا، علیّت، و یا کنه و ذات آزادی را توضیح دهد. و تنها دانشی که می‌تواند امور اجتماعی را توضیح دهد، دانشی است که اساس تحلیل داده‌های تجربی آمده است.

بی‌تردید اساس این دانش بر مبنای تحلیل‌های زبانی قرار دارد. در مقدمه کتاب یاد شده پیشین، ویتگنشتاین اهمیت زبان علمی را به روشنی بیان داشته و می‌گوید هدف از نگارش رساله این است که بتواند مشکلات فلسفه را توضیح داده و اثبات کند که فرمول بندی این مشکلات بر مبنای فهم نادرست منطق زبانی که به کار گرفته می‌شود، قرار دارد. منظور این است که "آنچه که باید گفته شود، باید با روشنی همراه باشد، و اگر نتوان با روشنی صحبت کرد، بهتر است ساکت باقی ماند". (۲۳) علت تأکید بر روشنی در زبان برای انتقال مفاهیم و گفتارها این است که به نظر او جهانی که در آن زندگی میکنیم و نیز حیات انسانی در واقع چیزهایی واقعی هستند. لذا هر نوع گفتمانی باید مبتنی بر واقعیت قابل اندازه‌گیری باشد. از آنجایی که ماده جزء اصلی حیات می‌باشد، بطور مستقل وجودی مسلم داشته و از نقطه نظر شکلی در برگیرنده فضا، زمان، و رنگ است که واقعیت‌هایی عینی هستند. به همین دلیل جهان شکل ثابت دارد به این معنی که فقط یک شکلی

¹ Ludwig Wittgenstein (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*.

² Rudolf Carnap (1891-1970).

³ Bertrand Russell (1872-1970).

⁴ George Edward Moore (1873-1957).

از جهان تعیین شده ب اساس واقعیات عینی قابل تصور است. اما پیکره بندی آن ممکن است تغییر یافته و دگرگون شود. پیکره بندی در برگیرنده اجزای اتمی است که یک زنجیره واقعی را به اشکال مختلفی که با هم ترکیب شده‌اند، را به وجود آورده است. (۲۷) از بودن و یا نبودن یک واقعیت علمی اتمی نمی‌توان بودن و یا نبودن دیگری را اثبات کرد. کل واقعیت عینی، جهان پدیداری را به وجود می‌آورد. اما انسان‌ها فقط تصویری از این واقعیات را می‌توانند داشته باشند.¹ این تصویر همانند مدلی از واقعیت است. بنابراین گزاره‌ها تا زمانی اعتبار دارند که تصویری از واقعیت عینی را که به لحاظ تجربی آزمایش و اندازه گیری باشد را ترسیم نمایند. در این دیدگاه، هر چیزی که فرا-طبیعی، متافیزیکی، و یا هنجاری باشد فاقد معناست زیرا که در برگیرنده تصویر واقعیت عینی نیست. منظور از گزاره‌های فاقد معنا آن دستگاه‌های فلسفی هستند (دینی، متافیزیکی) که می‌کوشند پاسخ به سوالات مرتبط با واقعیت‌های عینی زندگی در جهان واقعی را به کمک استدلال‌های مبتنی بر گزاره‌های غیر واقعی پاسخگو گویند.

به این ترتیب بیشتر پرسش‌ها و گزاره‌های فلاسفه از ناتوانی زبانی برای توضیح واقعیت‌ها سرچشمه می‌گیرند. به همین دلیل حتی عمیق ترین مشکلات در ذات خود اصلا مشکل نیستند. همه اینها به دلیل عدم توانایی منطق زبانی به وجود آمده‌اند. (۳۹) به همین دلیل وظیفه اصلی فلسفه این است که مشکلات را با منطق زبانی روشنی بیان کند تا مرزهای جهان قابل تصور نیز از طریق همان مرزهای زبانی تعریف شوند. در واقع زبان محدوده آنچه را که می‌توان اندیشید را مشخص می‌کند. به عنوان مثال کسی که در منطقه زبانی خود بر اعداد تکیه می‌کند، سیمای جهان خود را نیز به شکل عددی ترسیم می‌کند. به عنوان مثال، اگر گفته شود که یک میز چهار پایه دارد و یا ستون‌های لازم برای ساختن یک بنای مستحکم حداقل باید چهار تا باشند، این نگرش همان ذهنیت مبتنی بر مشاهده، اندازه گیری، آزمایش را نشان می‌دهد. درحقیقت، اندیشه و محتوای یک چنین نگرشی برگرفته از همان باورمندی به اثبات تجربی می‌باشد. زبانی هم که آنرا توضیح می‌دهد، چیزی بجز تصویری از جهان را انعکاس نمی‌دهد. و از آنجاییکه جهان بر مبنای داده‌های عینی و قابل اندازه گیری ادراک شده است، تصویر زبانی آن نیز باید با دقت و روشنی همراه باشد. البته با این نظریه نمی‌توان مشکلات را حل کرد. اما این قضیه را می‌توان تصدیق کرد که هر آنچه مشکل به نظر می‌رسند، در ذات خود مشکل نیستند. آنها به دلیل نارسایی زبانی در توضیح خود به عنوان مشکل جلوه گر می‌شوند. براین اساس، موضوعات فلسفی اصیل هرگز نمی‌توانند وجود داشته باشند. آنچه ما موضوعات فلسفی می‌دانیم فقط معماهایی هستند که به دلیل ناتوانی زبانی در بیان انعکاس جهان به وجود آمده‌اند. اگر به این روش در خصوص توضیح واقعیات استفاده بریم، از سردرگمی‌ها در باب پذیرش و یا عدم قبول گزاره‌ها زبانی در باره مشکلات در امان می‌مانیم. نتیجه کلی این نگرش این است که هیچ نوع قضاوت اخلاقی و یا تکیه بر ارزش‌هایی که برآمده از واقعیات به لحاظ تجربی نیستند، نمی‌تواند اعتبار داشته باشد زیرا که آنها فقط نوعی فهمیدن نادرست می‌باشند. این فهم‌های نادرست به این دلیل اتفاق می‌افتد که می‌کوشیم منطق زبانی خود

¹ The picture theory of meaning.

را بر بنای غیرواقعیات قرار دهیم. "گزاره‌ها فقط تا زمانی حقیقی و یا غیرحقیقی هستند که بازتاب دهنده تصاویری از واقعیت باشند." (۴۳)

حال اگر به موضوع معانی جهان و یا حیات بپردازیم، و یا بخواهیم ارزش‌هایی را برای قضاوت در باره رفتارها تعیین نماییم، باید ببینیم که آیا زبانی که برای آنها استفاده می‌کنیم بازتابی از دنیای واقعی و قابل مشاهده و آزمایش می‌باشد یا نه. "یک گزاره در خودش محتمل یا غیر محتمل نیست. یک واقعه اتفاق می‌فتد یا نمی‌افتد. حالت میانه‌ای وجود ندارد." (۵۹) بدون در نظر داشتن واقعیت امر، تلاش‌های زبانی برای گفتمانی که بخواهد غیر واقعیت را واقعیت نشان دهد، بیهوده و فاقد معنی خواهد بود. اگر در گفتمان خویش بخواهیم حالتی از امور را تایید و یا انکار نماییم، باید به همان واقعیت عینی امر توجه داشته باشیم. به عنوان مثال انکار کشتار هولناک یهودیان توسط رژیم فاشیست آلمان در دوران جنگ جهانی دوم در گفتمان انقلاب اسلامی، به دلیل عدم تکیه بر واقعیت عینی خالی از هر نوع معنا بوده و پوچ می‌باشد. توجیهات مذهبی نیز نمی‌تواند به آن اعتباری اعطا کند. اینکه چه کسی کشتار یهودیان را توجیه و یا تقبیح می‌کند، بستگی به پیش فرض‌های دارد که براساس آن گفتمان شکل می‌گیرد. گفتمان انقلاب اسلامی در انکار آن واقعه هولناک فقط بر گزاره‌هایی تکیه می‌کند که از توجیهات مذهبی و اغراض سیاسی همراه با آنها سرچشمه می‌گیرند، بنابراین نمی‌توانند منطبق با تصور ذهنی از واقعیت ملموس و قابل مشاهده و آزمایش باشند.

مثال دیگر را می‌توان در ارتباط با جنایت‌هایی که در ایران امروز اتفاق می‌افتد، مانند سرکوب غیرانسانی و بی رحمانه معترضان، فاجعه ساقط کردن هواپیمای اوکراینی، و یا اعدام بی گناهیانی مانند نوید افکاری و یا حمید شکاری در نظر گرفت. واقعیت این است که این جنایت‌ها توسط رژیم اسلامی انجام شده است. بنابراین، بازی با کلمات و توجیهات زبانی ایدئولوژیک مذهبی نمی‌تواند گفتمانی معتبر را شکل بخشد که بتواند واقعیت آن جنایات را نادیده انگاشته و یا با مراجعه به تفاسیر مذهبی آنها را توجیه کند. اصل اساسی این است که هر نگرش و یا گفتمانی که با منطق شکل می‌گیرد، باید از وجود هر نوع مشکلی عاری باشد. اگر در شرایطی قرار گیریم که بخواهیم برای توضیح آن مشکل به مراجعات زبانی غیر واقعی توجیه کنیم، قطعاً در مسیر نادرستی قرار می‌گیریم چرا که در حقیقت "محدودیت‌های زبانی بازتاب محدودیت‌های جهان ماست." (۷۴)

در جمع بندی ساده‌ای از اندیشه ویتگنشتاین می‌توان جمله‌ای از او را به عنوان حسن ختام این دیدگاه در نظر گرفت: "حالا کاملاً روشن است که چرا ما احساس می‌کنیم که حقایق منطقی باید مسلم فرض شوند." (۸۰) گزاره‌های منطقی، یعنی آنانی که می‌توانند گفتمانی را به وجود آورند که بتواند حقایق زندگی را دربر گیرند، باید بر حقایق واقعی قابل مشاهده استوار باشند. از اینرو، می‌توان استدلال کرد که ساختارهای عینی می‌توانند توضیح دهنده درستی و یا نادرستی باورها، هنجارها، و استانداردهای رفتاری باشد.

فلسفه اثبات‌گرایی در قرن بیستم در ایالات متحده امریکا و انگلستان و دیگر کشورهای انگلیسی زبان و حتی در کشورهای اسکاندیناوی با عنوان فلسفه تحلیلی و یا فلسفه زبانی معروف است، به مرحله بالایی از بلوغ خود رسید. بر اساس این نگرش که توسط متفکرانی مانند فرگه،¹ کواین،² کریپکه،³ و پوپر⁴ با دقت توضیح داده شده است، تحلیل مفاهیم و یا زبان باید از روشنی و دقت برخوردار باشد. به جهت اختصار فقط توضیحات کوتاهی درباره این نگرش فلسفی که به فراگشت زبانی⁵ نیز معروف است، بدون مراجعه با آثار اصلی متفکران این حوزه فکری، برای نشان دادن اهمیت ساختارگرایی در اندیشه‌های بعد از جنگ جهانی دوم اشاره می‌شود. ادعای اصلی فلسفه تحلیلی همانگونه که قبلاً توسط ویتگنشتاین هم توضیح داده شده بود، به روشنی در بیان موضوعات، و دقت در عبارات، و مراقبه بسیار دقیق در مباحث، تاکید دارد. این دقت و مراقبه در بیان درحقیقت حکم فضایل روشن‌گرایانه‌ای را دارند که با خلاقیت، مفید بودن، و نظم همراه می‌باشند. فلسفه خوب باید بتواند منابع معتبر فکری در اختیار خواننده خود قرار دهد تا بتواند با دقت اندیشیده و درباره موضوعات غور و تفحص داشته باشند. ضرورت این نگرش فلسفی این است که موضوعات یکی یکی مورد تحلیل قرار گیرند تا تصویری روشن از جهان ارائه کنند. به این ترتیب ماهیت نظام‌مند فلسفه تحلیلی می‌تواند تصویر بزرگ و مفید برای متفکران ترسیم نماید.

فلسفه تحلیلی همان روش دریافت حقایق جهان از طریق تصاویر ذهنی را که از پیشینیان به ارث رسیده بود، با دقت بیشتر دنبال می‌کند. زمانی که کودک می‌تواند شمارش کردن را یاد بگیرد دقت فلسفی ذهن او برای فهم واقعیت‌های جهان بیرونی برایش شکل می‌گیرد. فرضاً اگر پیرسیم که چند اسباب بازی دارد، با شمارش وسایلی که در جهان واقعی اتاق او وجود دارد کودک دانشی را می‌سازد که در واقع پاسخ به سئوالی است که از او پرسیده شده است. ولی تولید دانش بر اساس تصاویر ذهنی از جهان واقعی به این سادگی هم نیست. زیرا که پیچیدگی‌های معرفت انسانی و نیازهای او و یا جامعه می‌بایست به طریقی کاملاً روشن پاسخ داده شود. مثلاً اگر پرسیده شود که شما به چه چیزی فکر میکنید، نمی‌توان به آسانی پرسش پیشین به آن پاسخ داد. پاسخ ممکن است در رابطه با برنامه‌های آتی زندگی، شرایط کنونی، ارتباطات اجتماعی، شیوه‌های تامین امنیت اقتصادی، و ده‌ها موضوع دیگر باشد. به همین دلیل، این چنین پرسش‌هایی نمی‌تواند با دقت پاسخ داده شوند مگر اینکه موضوع (و یا موضوعات خاصی) را مد نظر دهیم تا بتوانیم پرسش موردنظر خود را به طور نسبی پاسخ گوئیم. حال اگر پرسشی پرسیده شود که نتوان با دقت علمی به آن پاسخ گفت آیا آن پرسش فاقد معناست؟ بی تردید پاسخ منفی است چرا که می‌توان با دقت نظر در متنی که که پرسش به آن مربوط می‌شود آنرا پاسخ داد. فرضاً در خصوص پرسش به چه چیزی فکر می‌کنید، هرگاه بتوانیم آنرا در شرایط و متن‌های مرتبط قرار دهیم، پرسش بی معنی نمی‌تواند باشد. به عبارت بهتر با متنی ساختن پرسش می‌توان به گونه‌ای که بتواند برای ما معنی

¹ Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1884-1925).

² William Van Orman Quine (1908-2000).

³ Saul Aaron Kripke (1940-).

⁴ Karl Raimund Popper (1902-94).

⁵ Linguistic Turn

نسبی داشته باشد، و ما بتوانیم شرایط عینی و مرتبط با موضوع پرسش را برای خود تجسم کنیم، امکان پاسخ محتمل وجود دارد. از آنجایی که لایه‌های مختلف و گاه پیچیده‌ای در رابطه با پرسش و پاسخ وجود دارد، رابطه میان آن دو فرآیندی خلاقانه را ایجاب می‌نماید که بتواند جهان پدیداری را با دقتی که فراتر از محدودیت‌های تحلیلی - ترکیبی قرار دارد، توضیح دهد.

کواین، پروفیسور هاروارد، این استدلال را از جهات دیگری توسعه بخشید. در سخنرانی سال ۱۹۵۲ خود با عنوان "دو عقیده تعصب آمیز تجربه گرایی"¹ در انجمن فلسفی امریکا استدلال نمود که هر نوع تلاشی برای تعریف و فهم قضایای تحلیلی باید مورد سؤال جدی قرار گیرد. اولین عقیده تعصب آلود به شکاف بنیادینی میان حقایق تحلیلی، یعنی آنهایی که مستقل از دنیای واقعی می‌باشند، مربوط است. عقیده دوم اینکه هر گزاره معنی دار باید معادل با ساختارهای منطقی باشد که با تجربه آنی و بلافاصله ارتباط داشته باشد. این دو عقیده همراه با تعصب توسط تجربه گرایی در ذات خود با تقلیل گرایی همراه هستند. تقلیل گرایی به این معنا است که هر گفتار معنا داری باید ساختاری تجربی داشته باشد. برای توضیح این مشکلات کواین توضیح می‌دهد که هر دو عقیده تحلیلی² و ترکیبی³ به شکلی ناکارآمد و ناجور تعریف شده‌اند. این آگاهی‌هایی که براساس ساختارهای دوگانه تعریف شده‌اند، نمی‌توانند مرزهای دقیقی برای استقلال خود در قبال دیگری تعریف کنند زیرا مرزهای میان علوم طبیعی و اندیشه‌های متافیزیکی ابهام آلود می‌باشد. (کواین، ۲۰) استدلال کواین برای عدم پذیرش تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی در برگیرنده دو استدلال بود. اولین استدلال به معرفت شناسی روش علمی مربوط می‌شد، و دیگری با مباحث معنا شناسی و هستی شناسی ارتباط داشت. انگیزه اصلی نهفته در اولین استدلال این است که پیش فرض تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی نوعی تقلیل گرایی است به این دلیل که مرزها را به گونه‌ای تعریف می‌کند که مانع از ادراک صحیح ماهیت همه جانبه یا همادین⁴ اعتقادات تجربی می‌باشد. منظور از ماهیت همادین این است که عقاید در واقع شبکه‌ای از عقاید به وجود می‌آیند که در آن هر عقیده‌ای با دیگر عقاید مربوطه است و در نهایت این شبکه با تجربه ارتباط پیدا می‌کند. به همین دلیل به سختی می‌توان پذیرفت که برای بیانیه‌ها و عقاید فردی باید حتماً تایید تجربی وجود داشته باشد، علت این امر هم این است که این نگرش تجربه گرایی به این معنا است که برای عقاید خاصی می‌بایست دیگر عقاید (بیانیه‌های تحلیلی) را از کل شبکه حذف شوند. اگر این نگرش تایید شود معنای آن این است که هیچ بیانیه تحلیلی نمی‌تواند وجود داشته باشد چرا که نمی‌توانند به لحاظ تجربی تایید شوند. (۳۴-۳۶)

1 Willard van Quine (1962) Two Dogmas as a Criticism of Legal Empiricism. *Open Edition Journal*. No. 603: 127-142.

2 A priori

نوعی از استدلال که از قیاس عقلایی سرچشمه می‌گیرد تا مشاهده و آزمایش

3 A posteriori

اصطلاحی است که بر اساس تجربه، مشاهده یا داده‌های موجود به دانش در نظر گرفته می‌شود. به این معنا که پسینی دانش را توصیف می‌کند که نیاز به شواهد دارد

4 The holistic nature of scientific belief

استدلال معناشناسی و هستی‌شناسی که کواین برای به چالش کشیدن تمایز میان تحلیلی و ترکیبی مطرح می‌سازد، این است که هر نوع تجزیه و تحلیل بخشی از یک دایره مفاهیم مستتر (معنی ضمنی)¹ در یک گزاره می‌باشد. یعنی مفاهیمی که در پی یافتن معنی گزاره‌ها هستند. این درحالی است که گزاره‌ها دربرگیرنده مفاهیم مصداقی و متراکم،² یعنی آنانی که می‌کوشند توضیح دهند که گزاره‌ها برای چه موضوعات خاصی دلالت دارند، نیز می‌باشد. ذهنیت فلسفی اساسا می‌خواهد رابطه میان این دو نوع معناشناسی، یعنی مفهوم ضمنی³ را در مقابل معنی صریح⁴ را به چالش بکشد. ولی نمی‌توان فقط گزاره‌های بسیط را قبول کرده و دیگر گزاره‌ها را در تجزیه و تحلیل نادیده گرفت. هر دو مفهوم یعنی مفاهیم ضمنی و هم مفاهیم بسیط، معانی مبهم و گنگی دارند چرا که نمی‌توان ضابطه دقیقی را برای ضمنی بودن و یا بسیط بودن آنان تعریف کرد. (۲۱)

منظور این است که او تلاش کرد توضیح دهد که نمی‌توان میان روش‌های تحلیلی و ترکیبی فاصله‌ای را تصور کرد، هرچند که نقطه تمرکز او بر روش‌های ترکیبی یا تجربی استوار بود. به همین دلیل و برخلاف ویتگنشتاین که علوم برخاسته از روش‌های قیاسی و مبتنی بر بدیهیات اولیه را بی‌معنا می‌دانست، کواین استدلال می‌کرد هر دلیل و سندی که برای علم وجود داشته باشد، باید حسی باشد، و درنهایت هر نوع نتیجه‌گیری درباره معانی کلمه‌ها و واژه‌ها نیز باید حسی باشند. از اینرو، حتی دانشی که به روش قیاسی و از اصول بدیهی حاصل می‌شود، مانند ریاضیات، فلسفه، منطق، نیز باید در نهایت بر تجربه و آزمایش استوار باشند. درواقع، جدایی دانش حاصله از قیاس منطقی را نمی‌توان از دانشی که از روش استقرایی سرچشمه گرفته و اعتبار آن از مشاهده، تجربه، و آزمایش به دست آمده است، جدا ساخت. نمی‌توان دانش فلسفی را از دانش تجربی جدا ساخت چرا که اساسا نمی‌توان تمایزی میان روش‌های تحلیلی و ترکیبی تعریف کرد. به همین دلیل باید از عقاید تعصب گونه تجربه‌گرایی عبور کرده و راه را برای نوعی طبیعی‌گرایی باز کرد. به موجب این نگرش هیچ دانش اصیل خارج از علم طبیعی وجود ندارد. معرفت‌شناسی طبیعی⁵ و علم طبیعی نیز تنها استاندارد واقعی را برای دانش فراهم می‌کند. هستی‌شناسی طبیعی⁶ کل دانش و اعتقادات ما شامل موضوعات علی مانند جغرافیا و تاریخ و یا عمیق‌ترین قوانین فیزیک اتمی و یا حتی ریاضیات خالص توسط انسان ساخته شده‌اند، را در بر می‌گیرد. بنابراین مرزهای آن همگی از تجربه سرچشمه می‌گیرند. (۴۰) در پرتو این استدلال‌ها نمی‌توان پذیرفت که گزاره‌های تجربی که بویژه بر

1 Intentional notions

2 Extensional notions

3 Connotation

4 Denotation

5 Epistemological naturalism

مجموعه‌ای از دیدگاه‌های فلسفی مربوط به نظریه دانش است که بر نقش روش‌های علمی طبیعی تأکید دارد.

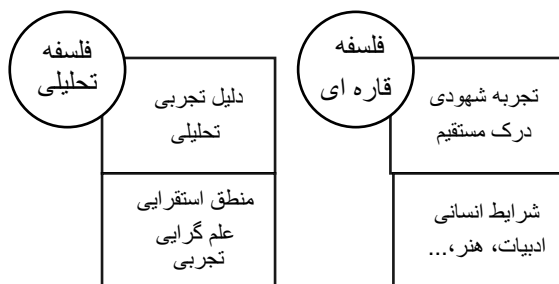
6 Ontological naturalism

جهان بینی فلسفی که معتقد است چیزی جز عناصر طبیعی، اصول و روابط از نوع مورد مطالعه علوم طبیعی وجود ندارد

اساس تجربه فردی به دست می‌آیند، می‌بایستی از گزاره‌های تحلیلی جدا باشند. هیچ مرز روشنی را نمی‌توان میان آن دو آگاهی و دانش به طور دقیق تعریف کرد.

هدف اصلی کوااین این بود که روشی تجربی ارائه دهد که از هر نوع تعصب عاری باشد. بحث اصلی او این بود که برای ارزیابی گزاره‌ها نباید بر تطابق آنها با روش‌های تجربی اصرار ورزید. درعین حال با ایجاد جدایی میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از دقت به ابعاد معنا شناسی غفلت کرده و فقط می‌کوشیم تصمیم بگیریم که چه چیزی به لحاظ منطقی درست می‌باشد. توانایی کوااین برای به چالش کشیده جدی مرزهای ساخته شده میان دانش تحلیلی و ترکیبی توانست مباحث متافیزیکی را بی‌اعتبار ساخته و نظریه‌هایی که می‌خواهند از طریق آگاهی‌های تحلیلی خالص موضوعات متافیزیکی را توضیح دهند، را ابطال سازد. کوااین توانست فلسفه اصالت تجربه را در مسیری قرار دهد که با نوآوری خود توانست این مکتب فکری را به واقعیات زندگی نزدیک سازد. البته او شیوه تجربی را برای کار خود انتخاب کرد ولی به فلسفه طبیعی گرایش ورزید. نوآوری او این بود که اعتقادات فلسفی ضرورتاً نمی‌توانند صحیح بوده و ماهیت ذاتی انسانیت را به درستی درک کنند. باید همه این اعتقادات مورد آزمایش و اندازه‌گیری دقیق قرار گیرند تا بتوانند مورد قبول واقع شده و یا انکار شوند. مهمترین نتیجه نظریه او این بود که توانست معیارهای متافیزیکی گزاره‌ها را به چالش کشیده و در عین حال تعصبات سنتی تجربه گرایی را نیز با پرسش‌های جدی مواجه سازد. بنابراین حقایق آنهایی هستند که از محدودیت‌های دوگانه گرایی تحلیلی-ترکیبی فراتر رفته و می‌توانند با دقت علمی انکار و یا اثبات شوند.

اثبات گرایی در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم با چرخیدن به سوی فلسفه تحلیلی به نقطه اوج شکوفایی خود رسید. با میراثی که از روش‌های منطقی استقرایی برای تحلیل زبان، دانش، و اندیشه‌ها به جای مانده بود، فلسفه تحلیلی فعالانه به حل معضلات پرداخته و با تجزیه مشکلات فلسفی به بخش‌ها سازنده آن و روابطی که با یکدیگر برقرار می‌کنند، به نوعی فلسفه عمل گرایی رسید و توانست با دقت بر تحلیل پدیده‌های عینی که به اجزای خرد تقسیم می‌شدند، در مقابل اندیشه‌های فلسفه قاره‌ای قرار گیرد. ولی همین شکوفایی بخش عمده‌ای از اندیشه‌های فلسفی را از نظر دور داشت. به همین دلیل گروهی از متفکران که زیر عنوان اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی قرار می‌گیرند، فرضیات علمی، اما ناتوان مکتب اصالت تحقق (فلسفه تحلیلی) در پاسخ گویی به نیازهای مرتبط با روابط قدرت را به چالش کشیدند.



ناکامی دیدگاه‌های منجی گرایانه

اندیشه‌های سیاسی غرب در عصر مدرن، خواه به شکل لیبرال و خواه سوسیال، همواره به نوعی پیام‌های رهایی‌بخشی منجی گرایانه‌ای را نوید می‌دادند. این دیدگاه‌ها که بویژه در دوران جنگ سرد به نوعی تقابل با یکدیگر کشیده شدند و جهان را به دو گروه سرمایه‌داری و کمونیست تقسیم کردند، نتوانستند پیام‌های آرمان‌گرایانه خود را تحقق بخشند. هر دو مکتب به سوی انجماد ایدئولوژیک و نظام‌های قدرت‌مدار کشیده شدند، و هر کدام ساختارهای فکری، سیاسی، و قالب‌های تقلیل‌گرایانه هنجاری را به وجود آوردند که مانع عمده‌ای بر سر راه زندگی صلح آمیزی بودند. در آن سال‌های بحرانی پس از جنگ برای کشورهای اروپایی که گرفتار ویرانی‌های بنیادین ناشی از جنگ بودن، و ظهور ایالات متحده آمریکا که به قدرت بی‌رقیب و بازیگر جهانی تبدیل شده بود، این فرصت را فراهم آورد تا فلسفه سیاسی لیبرال، که در ساختارهای امریکایی تجلی یافته بود، به عنوان منجی بشریت در صحنه سیاسی و اقتصادی جهان معرفی شود. نظم نوین هنجاری سیاسی بین‌المللی که پیام‌های خود را در منشور ملل متحد متمرکز کرده بود، با پشتیبانی نظریه‌های جهان شمول حقوق بشر، نوید جهانی را داد که عاری از بی‌عدالتی و وجود نظام‌های فاشیستی و تمامیت‌خواه باشد:

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

استفاده از واژه مردم به جای ملت‌ها و یا کشورها در مقدمه منشور ملل متحد به خوبی پیام‌های اندیشه‌های لیبرال برای استقرار صلح و عدالت در جهان را نشان دهد. منظور از مردم ملت‌هایی هستند که در جامعه آنها حکومت‌های لیبرال دموکراسی به نیابت از طرف مردم اداره امور را به عهده می‌گیرند. به طور کلی در ادبیات سیاسی لیبرال، به جای واژه کشور یا ملت مفهوم مردم استفاده می‌شود تا بتواند توضیح دهد که آنها ملت‌هایی هستند که بر مبنای اراده انسانی قرار گرفته‌اند و با عقلانیت ساخته شده اجتماعی، یا همان مفهوم منطقی بودن، جامعه خود را به نحوی عادلانه اداره می‌کنند. به این ترتیب ملت‌هایی هم که از این ابعاد هنجاری غیر قابل انکار فاصله دارند نیز می‌توانند یاد گیرند که با استعانت به فلسفه لیبرال قادر خواهند بود نه تنها صلح و آرامش را در جامعه خود و جهان پشتیبانی کنند، بلکه می‌توانند مردم خویش را از نظام‌های

غیرعادلانه و غیر دموکراتیک، نیز رهایی‌بخشند. در واقع فلسفه لیبرال به منزله نوعی دستورالعمل سیاسی اجتماعی است که در چشم انداز خود از جهان معیارهای انسانی هنجاری را نیز ملحوظ داشته و به این طریق می‌تواند فرآیند یادگیری متقابلی برای ملت‌ها پیشنهاد کند تا به موجب آن یادگیرند که می‌تواند با پیوستن به جهان لیبرال به مشکلاتی که هم در داخل جوامع و هم در صحنه بین‌المللی وجود دارد خاتمه بخشند.

در مرکز اندیشه‌های لیبرال مفهوم همکاری مهمترین عامل برای ایجاد صلح و آرامش عادلانه می‌باشد. مردم لیبرال آنهایی هستند که به دلیل همان عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده مرزهای جدایی و نفاق افکنی را کنار نهاده و به شیوه‌های همکارانه می‌کوشند از یک طرف هزینه‌های تعامل در جامعه خویش و صحنه بین‌المللی را کاهش داده، و از طرف دیگر منافع همه مردم را به شکلی عادلانه به پیش ببرند. منشور ملل متحد در بند سوم از ماده یک ضرورت و اهمیت همکاری را به صراحت بیان داشته است: "حصول همکاری در حل مسائل بین‌المللی که دارای جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی یا بشردوستی است و در پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادیهای اساسی برای همگان بدون تمایز از حیث نژاد، جنس، زبان و یا مذهب...". آنچه که از این دیدگاه‌ها برمی‌آید این است که تنها یک راه برای سعادت همه جانبه انسان‌ها، صرفنظر از تفاوت‌های جنسی، زبانی، و قومی که دارند، وجود دارد و آن پذیرش فلسفه سیاسی و اخلاقی لیبرال است. به همین دلیل منشور ملل متحد، که با ایمان به اعلامیه جهانی حقوق بشر تقویت می‌شود، به منزله قانون اساسی جهان است که با متابعت کشورهای جهان از آن کل جامعه بشری به صلح و آرامش خواهد رسید. علاوه بر این منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر مفاهیم روشنی را به عنوان زیربنای اندیشه‌های جهان وطنی¹ معرفی می‌نمایند که حداقل در بعد نظری این توانایی را دارند تا مشکلات جامعه بشری را ریشه کن نمایند. این اندیشه‌های جهان‌شمول براساس اصل انسانیت و اعتقاد به کرامت و ارزش ذاتی انسان‌ها قرار گرفته‌اند. به همین دلیل همه مردم به اعتبار همان اعتقاد و احترام انسان، می‌بایست در نظم نوین هنجاری جهانی شرکت کنند. این دامنه‌های نظریه‌های جهان‌شمول در برگرفته نظام‌های داخلی و حیطه‌های بین‌المللی است.

نظام بین‌المللی لیبرال-محور بعد از جنگ جهانی دوم با نظم هنجاری اقتصادی نوینی که پایه‌های آن در کنفرانس‌های برتون وودز² گذاشته شد، نوید جهانی را داد که در آن زندگی صلح آمیز و همراه با عدالت برای همیشه راه را برای شکل‌گیری نظام‌های فاشیستی و تمامیت‌خواه مسدود نماید. تجربه اقتصادی دهه ۳۰ میلادی نشان می‌دهد که اصلاح نظام اقتصادی بین‌المللی

¹ Cosmopolitanism

² The Bretton Woods Agreement.

توافقنامه برتون وودز در کنفرانس ۱۹۴۴ میان همه کشورهای متفقین جنگ جهانی دوم منعقد شد. این کنفرانس در برتون وودز، نیوهمپشایر برگزار شد.

و پایان بخشیدن نظام‌های تجاری حمایتی¹ (حمایت از فرآورده‌های داخلی از طریق تعرفه ی گمرکی و انحصار و خودکفایی و افزایش صادرات بر واردات و گردآوری شمش طلا) به نفع تجارت آزاد، نه تنها باعث رونق اقتصادی، بلکه توسعه صلح بین‌المللی نیز خواه بود. سیاست‌های اتخاذ شده توسط کشورها برای مقابله با رکود بزرگ آن سال‌ها - موانع بالای تعرفه‌ای، کاهش ارزش رقابتی ارز، بلوک‌های تجاری تبعیض آمیز - بدون بهبود اوضاع اقتصادی به ایجاد یک فضای بین‌المللی ناپایدار منجر شد. رهبران جهان آن روز به رهبری امریکا به این نتیجه رسیده بودند که همکاری اقتصادی تنها راه دستیابی به صلح و رفاه در داخل و خارج کشورهاست. این نظم اقتصادی هنجاری در منشور آتلانتیک که در سال ۱۹۴۱ توسط روزولت و وینستون چرچیل در کنفرانس آتلانتیک تصویب شد، ریشه داشت. بخش چهارم این منشور تصریح می‌داشت که امریکا و انگلیس می‌بایست خود را به تجارت آزاد و دسترسی به مواد اولیه مورد نیاز جهان برای رونق اقتصادی با شرط برابری همه کشورهای جهان، متعهد سازند. بخش پنجم نیز بیانگر تعهد به همکاری میان همه کشورها در زمینه اقتصادی با هدف تأمین برای همه، بهبود استانداردهای کار، پیشرفت اقتصادی و امنیت اجتماعی بود. دو کشور امریکا و انگلیس در آن کنفرانس تعهد کردند که از طریق همکاری‌های بین‌المللی برای تولید، اشتغال، مبادله، و مصرف کالاها از یک سو، و کاهش تعرفه‌ها و سایر موانع تجاری از دیگر سو، به رونق اقتصادی جهان کمک نمایند آنها همچنین توافق کردند که مذاکرات با هدف دستیابی به این اهداف اقتصادی بین‌المللی را آغاز کنند. هدف از قراردادهای برتون و وودز که به شکل‌گیری نظم نوین پولی مالی (صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی بازسازی و توسعه) و تجارت بین‌المللی (موافقت نامه عمومی تعرفه‌ها و تجارت² در سال ۱۹۴۷) منجر شد، ارتقای رونق اقتصادی و تجاری به عنوان ابزارهای دستیابی به صلح و امنیت بین‌المللی بود.

با همه این آرمان‌های نویدبخش، اندیشه‌های ساختارگرایانه لیبرال از تحقق داعیه‌های رهایی‌بخشی خود باز ماندند. این ناکامی که در مرکز ساختار سیاسی و ایدئولوژیک جنگ سرد قرار داشت، واکنش‌هایی مانند ظهور اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی، پسا-مدرن، نوعی فلسفه انتقادی تحول یافته، و ظهور فلسفه رمانتیک نو را برانگیخت. از آنجایی که موضوع این فصل پسا-ساختارگرایی و رابطه آن با حقوق بشر می‌باشد، برای توضیح چرایی ظهور آن توضیح مختصری در باره ناکامی اندیشه‌های منجی‌گرایانه داده می‌شود.

نظام لیبرال نوین بین‌المللی یک ویژگی خاص داشت. نظامی بین‌المللی برخاسته از فلسفه لیبرال باید ماهیت و هدفی انسانی داشته باشد. یعنی همان گونه که در منشور ملل متحد و مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر توضیح داده شده است، فلسفه لیبرال باید بتواند ابعاد اخلاقی و

1 مرکز کانالیسم یک سیستم اقتصادی تجاری بود که از قرن ۱۶ تا قرن ۱۸ گسترش یافت. سوداگرایی مبتنی بر این ایده بود که ثروت و قدرت یک کشور با افزایش صادرات به بهترین وجه تأمین می‌شود و بنابراین شامل افزایش تجارت است.

2 The General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)

این توافقنامه در تاریخ ۳۰ اکتبر ۱۹۴۷ توسط ۲۳ کشور امضا شد، توافق نامه‌ای قانونی بود که با حذف یا کاهش سهمیه، تعرفه‌ها و یارانه‌ها ضمن حفظ مقررات قابل توجه، موانع تجارت بین‌المللی را به حداقل می‌رساند.

هنجاری مرتبط با جامعه بین‌المللی را خواه مربوط به شرایط داخلی کشورها باشد و خواه به امور جهانی مرتبط داشته باشد را مورد توجه قرار داده و برای رفاه و سعادت همه جامعه جهانی بکوشند. در حقیقت لیبرالیسم به عنوان گفتمانی بین‌المللی باید چهره انسانی داشته باشد و به همین دلیل کشورهای لیبرال خود را به پیشبرد این گونه اهداف متعالی بین‌المللی به خصوص در رابطه با کشورهای ضعیف و در حال توسعه متعهد می‌سازند. این چهره به لحاظ انسانی تعریف شده می‌بایست گفتمانی را به نمایش بگذارد که از طریق اصلاحاتی در نظام بین‌المللی می‌توانست برابری اقتصادی و اجتماعی را به عنوان هدف اصلی نظام بین‌المللی، که در منشور ملل متحد تصریح شده بودند، در مقابل سیاست قدرت ترویج نماید. برای دستیابی به این اهداف که جاذبه‌های خاص خود را داشت بازیگران اصلی نظامی بین‌المللی به طور طبیعی کشورهای بودند که به ظاهر در قبال جوامع در حال توسعه مسئولیت اخلاقی احساس و سعی می‌کردند با انتقال منابع مالی، تکنولوژی، و نیز تجربیات خود این کشورها کمک در جهت توسعه و کاهش فقر کمک کنند تا از این طریق شکاف میان شمال و جنوب از میان برداشته شود. این گفتمان چهره‌ای از خیرخواهی و مسئولیت‌پذیری را در مرکز برنامه‌های سیاسی کشورها و همکاری‌های بین‌المللی قرار می‌داد که به همراه شکل‌گیری اتحاد با کشورهای در حال توسعه، بتوانند مانعی محکم در مقابل جاذبه‌های فریبنده نظام‌های کمونیستی قرار دهند. به هر حال لیبرالیسم بین‌المللی در مقایسه با نظریه‌های سیاست قدرت و یا کمونیسم بهتر می‌توانست به اعماق افکار عمومی راه پیدا کند بویژه اینکه از گفتمان حقوق بشر و دموکراسی در مقابله با رقیب تمامیت‌خواه بهره می‌گرفت.

بین‌المللی‌گرایی نیز به عنوان بخش اصلی و فعال آن فلسفه لیبرال با تشویق همکاری‌های بین‌المللی برای پیشبرد متقابل منافع و کاهش درگیری‌ها و جنگ‌ها بعد هنجاری دیگری را نیز به آرمان‌ها انسانی می‌افزود. نکته قابل توجه اینکه هرچند این نظریه می‌کوشید با تکیه بر تجارت آزاد و تبادل مالی بین‌المللی به پیشبرد منافع کشورهای توسعه‌یافته کمک کند، میزان آسیبی که برای دیگران ممکن بود وارد شود، به مراتب از سیاست‌های واقع‌گرایانه قدرت ملایم تر بود. ولی از آنجایی که پیش فرض‌های فلسفه لیبرال در سطح بین‌المللی بر عقلانیت و ستفالیابی استوار بود نمی‌توانست از توجه به رفتار کشورها و رابطه آنها با یکدیگر فراتر برود. برای دستیابی به این اهداف در بافت و ساختار بین‌المللی موجود روش‌های پیشرفت تدریجی از طریق گفتگوهای دیپلماتیک خواه دوجانبه و خواه چند جانبه را به انضمام تبادلات مالی و اقتصادی و همچنین فرهنگی را اتخاذ نمود. در طول دو دهه بعد از پایان جنگ جهانی دوم، عقاید لیبرال آرمان‌های جدید و خوش بینانه‌ای را دنبال می‌کردند. همچنین این امید همواره وجود داشت که جوامع توسعه‌یافته مصرفی که با دریافت اهمیت سیاست‌های کاهش فقر، جلوگیری از تخریب محیط زیست، و پیشبرد بهداشت و رفاه در نه تنها در کشورهای شمال و توسعه‌یافته، بلکه از طریق کمک‌های بین‌المللی به کشورهای ضعیف، رویکردهای پیشین اقتصاد سیاسی بین‌المللی را ترمیم کنند. از آنجایی که این نگرش فکری هنجاری از سوی کشورهای لیبرال دموکراسی فعالانه دنبال می‌شد، انعکاس آن در ساختارهای داخلی نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

سیاست‌های نوینی که از دهه ۶۰ با روی کار آمدن کندی در امریکا اتخاذ شد و رابطه‌ای که با صلح بین‌المللی برقرار ساخت، در نتیجه‌های نوینی برای چگونگی اصلاح در سیستم بین‌المللی

گشود. مجمع عمومی سازمان ملل متحد دهه ۶۰ را به عنوان دهه اول توسعه برای کشورهای جهان سوم، آن زمان، اعلام کرد. با این اعلام ضرورت کمک به کشورهای ضعیف‌تر شکلی نهادین به خود گرفت و ابعاد آن همراه با نظریه پردازی‌های لیبرال توسعه، مرحله نوینی را برای اصلاحات آغاز کرد. افزون بر این چشم‌اندازها، اصلاحاتی که در سال ۱۹۶۲ در درون ساختار کلیسای کاتولیک توسط شورای واتیکان دوم^۱ انجام گرفت، نسیم تازه‌ای برای تغییر در نهادهای محافظه کار و سنتی در اروپا نیز سیاست‌های معطوف به عقب نشینی مستقیم از کشورهای استعمار شده در افریقا همراه با اصلاحاتی که امریکا مانند شکل‌گیری سپاه صلح^۲ و یا مرزهای جدید^۳ امیدهای بیشتری به نظام لیبرال هنجاری بین‌المللی برای اصلاح در سیستم بین‌المللی را برانگیخت. سیاست‌های داخلی سرچشمه گرفته از معامله جدید^۴ به دلیل تغییراتی که در نظام اقتصادی به نفع طبقات محروم انجام می‌داد، نه تنها در امریکا بلکه در کشورهای شمال اروپا و پاره‌ای دیگر از کشورهای اروپایی، به تکامل هرچه بیشتر احزاب سوسیال دموکراسی و در نهایت اجتماعی شدن لیبرالیسم انجامیده و این فرضیه را بیشتر تقویت نمود که لیبرال‌ها باید خود را به سرنوشت مردم محروم، هم در جوامع خود، و هم در جوامع دیگر متعهد سازند. از نقطه نظر حمایت‌های اجتماعی نیز تغییراتی صورت گرفت که امیدها را به لیبرالیسم بیشتر افزود. در انگلستان سیاست‌های رفاهی توسط حزب کارگر و سیاست‌های مشابهی در فرانسه، آلمان، هلند، و بلژیک تحت عناوین مختلفی مانند سوسیال دموکراسی یا سوسیالیسم مسیحی اهمیت نقش فلسفه لیبرال در اصلاح سیاست‌ها خواه در داخل و خارج در پررنگ تر ساخت.

گسترش امواج فلسفه لیبرال به عنوان منجی اصلاحات در حوزه‌های دیگر مانند تغییرات محیط، نقش زنان در توسعه، و نیز ضرورت کاهش فقر بویژه در کشورهای ضعیف نیز قابل توجه است. به موجب همان پیش فرض‌های لیبرال، فقدان فرصت‌ها برای مشارکت مردم در حق تعیین سرنوشت به عنوان عامل اصلی در نابسامانی‌ها و نیز فقر گسترده معرفی شد. فرصت‌های تازه برای جنبش‌های حقوق مدنی در امریکا و نیز جنبش‌های دانشجویی در فرانسه که دارای جنبه‌های سوسیالیستی بود نیز می‌تواند به اصلاحات لیبرال مرتبط باشد. علاوه بر این اعتراضات جدید علیه اقتدارگرایی که چشمان خود را بر روی واقعیت‌ها و نیازهای جوامع بسته بود، نیز با فلسفه لیبرال

۱ شورای دوم واتیکان (۶۵-۱۹۶۲)، بیست و یکمین شورای بومی کلیسای کاتولیک روم، که توسط پاپ ژان سیزدهم در ۲۵ ژانویه ۱۹۵۹ اعلام شد. این شورا به عنوان فرصتی برای تجدید معنوی کلیسا و با هدف ایجاد وحدت در میان مسیحیان شکل گرفت.

۲ The Peace Corps.

سپاه صلح یک آژانس مستقل و برنامه‌ای داوطلبانه است که توسط دولت ایالات متحده ارائه می‌شود و کمک‌های بین‌المللی برای توسعه اجتماعی و اقتصادی ارائه می‌دهد.

۳ New Frontier (1961-63)

برنامه بود که جان اف کندی تاسیس شد. این برنامه شامل اختصاص هزینه‌هایی برای اصلاحات اجتماعی و رفاه، و همچنین پروژه‌های بلند پروزانه جدید مانند سپاه صلح و اکتشافات فضایی بود.

۴ New Deal

مجموعه‌ای از برنامه‌ها، پروژه‌های کار عمومی، اصلاحات مالی و مقررات مصوب توسط رئیس جمهور فرانکلین روزولت در ایالات متحده بود.

ملازمه داشت. اعتراض به مصرف گرایی غیرعادلانه، جنبش رهایی‌بخشی زنان برای حقوق و فرصت‌های برابر، و شکل‌گیری جنبش سیاه پوستان در امریکا پیام‌های فلسفه لیبرال را پررنگ تر ساختند.

اما با نزدیک شدن به دهه هفتاد، این فلسفه سیاسی نوید بخش با چالش‌هایی جدی مواجه شد. از نقطه نظر داخلی بحران اقتصادی که با افت تولید و تورم بالا همراه شده بود، این فرضیه را قوت بخشید که لیبرالیسم اصلاح‌گر و منجی‌گرانی‌تواند به نیازهای حیاتی مردم و جوامع پاسخ گوید. مداخلات امریکا در شبه جزیره کره و ویتنام، که از سوی همان سیستم لیبرال انجام گرفت، ناتوانی نظام لیبرال بین‌المللی برای پایان بخشیدن به درگیری‌ها و جنگ‌های نیابتی¹ و درنهایت ناکامی در کاهش فقر این فلسفه را با انتقادات فراوان از سوی نظریه‌های مختلف نقاد مواجه ساخت. عمده اعتراض‌ها به ناکامی لیبرالیسم در پاسخ‌گویی به معضلات داخلی و خارجی و تحقق آرمان‌های هنجاری لیبرال از سوی نو لیبرالیسم که از همان اواسط دهه ۷۰ خود را آماده گرفتن قدرت می‌کردند، صورت گرفت. البته این بحث ارتباط مستقیمی با موضوع مورد نظرما ندارد. اما نظر به اینکه نولیبرالیسم جریان غالب مخالفت‌ها را شکل می‌بخشد و در اواخر دهه هفتاد نیز توانست قدرت را در امریکا و نیز انگلستان به دست گیرد، در اینجا به آن اشاره شد. به هرحال، پسا-ساختارگرایی با اعتراض به ساختارها و اهداف نهفته در آن که به شکل‌گیری روابط قدرت و گفتمان سلطه عجین شده بود، رهیافتی متفاوت را برای رهایی‌بخشی بطور عام، و نور انداختن بر موضوع حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ارائه نمود.

پیام‌های نوید بخش رقیب لیبرالیسم، یعنی سوسیالیسم رادیکال که خود را در مکتب کمونیسم برای خاتمه بخشیدن به نابرابری آراسته بود، نیز هرگز نتوانست جامه عمل به خود پوشد. نظام کمونیستی شوروی سابق به یکی از مهیب‌ترین و سرکوب‌کننده‌ترین سیستم‌های دیکتاتوری در همه تاریخ، به قیمت جان میلیون‌ها انسان تمام شد. بنا بر گزارش نیویورک تایمز درچهارم فوریه سال ۱۹۸۹ فقط در دوران دیکتاتوری استالین حدود ۲۰ میلیون نفر در اثر کار اجباری در کمپ‌های کارگری، قحطی و گرسنگی، و مجازات مرگ در دادگاه‌های فرمایشی جان خود را از دست دادند. این تعداد معادل کل تعداد کشته شدگان ارتش شوروی سابق در جنگ جهانی دوم می‌باشد. قتل عام‌های وحشیانه موسوم به بهار پراگ² و یا نسل‌کشی در کامبوج نیز از دیگر مثال‌ها هستند. تمامیت‌خواهی به همراه قدرت مطلقه و سرکوبگر، کمونیسم مارکسیستی را با چالش عمده مشروعیت ایدئولوژیکی مواجه ساخته بود. فلسفه مارکسیستی نیز همانند لیبرالیسم نوید رهایی‌بخشی می‌داد، اما روشی که دنبال می‌کرد بر کنترل اقتصادی از طریق برنامه‌ریزی‌های

¹ Proxy wars.

جنگ نیابتی درگیری مسلحانه بین دو کشور یا بازیگران غیر دولتی است که به تحریک یا به نمایندگی از طرف‌های دیگری که مستقیماً در درگیری‌ها شرکت ندارند، عمل می‌کنند.

² بهار پراگ به قیام‌های رهایی‌بخش مردم چکسلواکی سابق اطلاق می‌شود که مبارزات خود را در سال ۱۹۶۸ با هدف رهایی از نظام کمونیستی آغاز کردند. این قیام با یورش خونین اتحاد جماهیر شوروی سابق و دیگر نیروهای پیمان ورشو سرکوب شد.

متمرکز و برقراری دیکتاتوری طبقه کارگر امکان پذیر بود. در این دیدگاه‌ها این باور وجود داشت که می‌توان سرمایه‌داری افسار گسیخته را از طریق انقلابات کمونیستی از پای درآورد و سپس ساختارهای جامعه را در اختیار دولت کمونیستی قرار داد تا بتواند به آرمان برابری در میان همه مردم دست یابد. برای این منظور باید ارزش‌های فرهنگی، سنت‌ها، احساسات و عواطف، و از همه مهمتر آزادی‌های بنیادین و حقوق مدنی و سیاسی مردم را به پای آرمان‌های انقلابی قربانی کرد. نه تنها در شوروی سابق که قطب کمونیستی جهان تلقی می‌شد، در چین نیز که دوم اردوگاه مهم اندیشه‌های کمونیستی در جهان است، در جریان راهپیمایی بزرگ به رهبری مائو، حدود ۴۵ میلیون انسان جان خود را از دست دادند. این آماری است که بزرگترین فاجعه قتل عام انسانی در تاریخ را نشان می‌دهد. فقر و نابرابری گسترده در همان نظام‌هایی که نوید عدالت‌خواهی به نفع طبقات کارگری و محروم را می‌دادند، آنقدر روشن است که نیازی به توضیح آن نمی‌باشد. علاوه بر این، مداخلات خارجی بلوک شرق در افریقا، جنوب شرق آسیا، و یا در امریکای لاتین نیز صدمات فراوانی را به جای گذاشت. در اثر این مداخلات، قحطی گسترده در اتیوپی و یا در کره شمالی از جمله ناکامی‌های سیستم کمونیستی برای رسیدن به جامعه آرمانی می‌باشد.

ناکامی نظام فکری و ایدئولوژی رهایی‌بخش سوسیالیسم رادیکال، و فرو افتادن آن به سیستمی سرکوبگر و خشن که خسارت‌های عمده‌ای از خود بر جای گذاشت، را می‌توان بطور خلاصه در گزارشی که واشنگتن پست در نوامبر ۲۰۱۷ منتشر کرد، جستجو کرد. براساس این گزارش دو عامل اصلی در ناکامی کمونیسم در رسیدن به اهداف خود مشارکت داشتند: انگیزه‌های نادرست و عدم دانش صحیح نسبت به شرایط موجود. این موضوع به شکل‌گیری نظام اقتصادی متمرکز منجر شد که با ایدئولوژی مالکیت جمعی توجیه شده و برای نگهداری آن به قدرتی متمرکز نیاز بود. هرچند که براساس فلسفه سیاسی مارکس بعد از انقلاب توده‌ها بر علیه سرمایه‌داری و شکل‌گیری دیکتاتوری کارگران برای جلوگیری از بازگشت نیروهای سرمایه‌داری، دولت منحل می‌شد تا راه برای تاسیس جامعه آرمان‌گرای کمونیستی باز شود، در سیستم‌های سیاسی کمونیستی بلوک شرق نه تنها دولت منحل نشد، بلکه به نیروی مهیب سرکوبگری تبدیل گشت که با احاطه قدرت بر همه ابعاد جامعه هر نوع صدای اعتراض را به شدیدترین شکل ممکن سرکوب می‌نمود. این انحراف در فلسفه مارکسیستی به غیر از مصلحت نظام و ضرورت حضور موثر دولت کارآمد (سرکوبگر) برای مدیریت تولید و توزیع به اصطلاح سوسیالیستی توجیه و عنوان دیگری نمی‌توانست داشته باشد. برای اینکه اهداف سوسیالیسم تحقق یابد، حضور این دولت غیرقابل اجتناب شمرده می‌شد. دولت سرکوبگر مالکیت خصوصی را لغو، کشاورزان را مجبور به پذیرش قوانین سخت گیرانه سیاست‌های نوین کشاورزی، و هر نوع جابجایی از منطقه‌ای به منطقه دیگر را ممنوع ساخته بود. همین سیاست‌های سخت گیرانه باعث کاهش تولید و به واسطه آن سوء تغذیه، فقر، قحطی در کشورهای کمونیستی و اقمار آنان گردید.

فقدان دانش صحیح برای مدیریت جامعه عامل دیگر در ناکامی دولت آرمانی کمونیستی بود. درهای بسته دیکتاتوری و تمامیت‌خواهی همراه با ایدئولوژی توجیه کننده سرکوب مانعی اصلی و مهم بر سر راه فهم‌های صحیح از شیوه‌های تولید، دانش و تکنولوژی، فهم ساز و کار بازار، و اهمیت رقابت جوی سالم برای رشد و شکوفایی اقتصادی بود. این عامل به همراه تنگ

نظری‌های ایدئولوژیک برای فهم معنای اصلی توسعه‌یافتگی و سعادت اجتماعی و تقلیل مفهوم خوشبختی به مادی‌گرایی، به همراه سرکوب خلاقیت‌های فرهنگی، جوامع کمونیستی را به مرز اجتناب ناپذیر سقوط کشاند.

ناتوانی در ریشه‌کنی فقر و کاهش نابرابری

مبارزه مداوم برای پایان دادن به فقر، نابرابری، خرافه‌های فرهنگی، و استبداد از ویژگی‌های برنامه‌های توسعه و تامین بهزیستی است. نکته اصلی در این مبارزه این است که انسان شایسته آزادی از رنج‌های تاریخی تحمیلی و زندگی بهتر می‌باشد. به همین دلیل، توسعه‌یافتگی برای پایان بخشیدن به فقر و کاهش میزان نابرابری، نمی‌تواند از ارزش‌های انسانی تهی و خنثی باشد. بلکه هر نگرشی به مفهوم سعادت و رفاه مردم باید برخاسته از ساختاری اجتماعی باشد که برای اهداف انسانی ساخته شده‌اند. براین اساس، ساختارهای اجتماعی تا زمانی ارزشمند و موثر می‌باشند که در پرتو اهدافی که برای آن تعریف شده‌اند و در زمینه‌های تاریخی که در آن شکل گرفته است، معنای خود را افاده کنند. بنابراین مفهوم توسعه به معنی تلاش بی وقفه تاریخی انسان‌ها برای دست یابی به زندگی بهتر، چگونه می‌تواند با شرایط تاریخی و اجتماعی ملل مختلف و نیازهای متنوع آنان منطبق باشد؟ این عامل سومی است که باید به اختصار در رابطه با پیش زمینه‌های نگرش پسا-ساختارگرایی مورد توجه قرار گیرد.

توسعه‌یافتگی، به معنی دست یابی به استانداردهای بالاتر زندگی، از پیام‌های رهایی‌بخش گفتمان عصر مدرن، یعنی زمانی که اروپائیان قوانین جهان‌شمول علمی را در زندگی اجتماعی خود وارد ساختند، سرچشمه می‌گیرد. در این نگرش به مفهوم حیات، عقلانی سازی روابط اجتماعی و نهادهای آن تنها راه توسعه‌یافتگی یک جامعه برشمرده می‌شوند. طبیعی است که در مرکز این نگرش، استقلال عقلایی، احترام به آزادی‌های اساسی، و حقوق ذاتی و غیرقابل انکار مردم قرار دارد. در حقیقت در گفتمان مدرن جایی برای ویژگی‌های خاص فرهنگی، هویتی، و تاریخی وجود ندارد. زندگی بهتر به شرایطی اطلاق می‌شود که فرد را از ارزش‌های فرهنگی و مشخصات هویتی اثبات نشده رها کند و در عوض مسیر زندگی را به تدریج به سمت رنج‌های کمتر و نشاط بیشتر هدایت کند. در نتیجه، رویکرد مدرن به مفهوم زندگی، انسان را به عنوان صاحب اختیار جهان قادر می‌سازد که بتواند از طریق درک دقیق معنای زندگی بهتر و چگونگی دستیابی به آن، به سعادت دست یابد. به این ترتیب، تعریف و تعیین زندگی بهتر در اهداف و برنامه‌هایی قرار دارد که به موجب آن فرد را از موانع برخورداری از آزادی‌های اساسی رها ساخته و به این ترتیب او را صاحب اختیار زندگی خویش تلقی می‌کند. این نگرش به مفهوم انسان و توانایی او برای تغییر شرایط زندگی خویش، پایه‌های اندیشه توسعه‌یافتگی را در قرون ۱۸ و ۱۹ را شکل بخشید. در پرتو این ویژگی‌های تاریخی، مفهوم زندگی بهتر در چارچوبه تامین نیازهای طبیعی (مادی) و براساس فلسفه سودگرایانه، بویژه در عصر انقلاب صنعتی، تقلیل یافت.

اما به زودی نشان داده شد که مفهوم زندگی بهتر، برخلاف داعیه رهایی‌بخشی و جهان‌شمول بودن آن، نمی‌توانسته است آمال همه انسان‌ها برای پایان بخشیدن به رنج‌های

تاریخی را پاسخ گوید چرا که بر مبنای پیش فرض‌هایی تعریف شده است که بر افسانه برتری عقلایی اروپائیان استوار بوده است. به همین دلیل عصر توسعه‌یافتگی برای دستیابی به زندگی بهتر، به سرعت با سیاست‌های غیرانسانی استعماری و سلطه‌گرایی بر دیگرانی که غیرمدرن و غیرمتمدن تلقی می‌شدند، آمیخت. علاوه بر این، میراث تاریخی برتری طلبانه کشورهای استعماری سابق، در شرایط امروزین سرمایه‌داری جهانی افسار گسیخته و به حاشیه رانده شدن بخش بزرگی از جمعیت جهان، تصویر خاصی از زندگی بهتر را ترسیم می‌کند که در برگرفته نیازهای بخش کوچکی از جمعیت جهان است. امروزه تصور مدرن از توسعه‌یافتگی به عنوان معیار زندگی بهتر، با شیوه‌های سلطه‌طلبانه طبقات فراملیتی حاکم بر جهان پیوستی ناگسستنی یافته است. به همین دلیل است که پس از گذشت حدود دویست سال از آغاز پیدایش مفهوم زندگی بهتر براساس موازین و معیارهای اندیشه غربی، مفهوم توسعه هنوز نمی‌تواند نابرابری عمیق و گسترده موجود در جهان را توضیح دهد.

در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم این اندیشه‌ها در مباحث توسعه بین‌المللی مطرح شد. در این اندیشه‌ها برای تامین صلح جهانی کشورهای توسعه‌یافته صنعتی می‌بایست برنامه کمک‌های مالی و دستیاری‌های اقتصادی خود را برای خروج از مشکلات عقب‌ماندگی گروه دیگری از جوامع جهان اختصاص دهند. این اندیشه‌ها و برنامه‌ها از بخش دوم مقدمه منشور ملل متحد سرچشمه می‌گرفت که به موجب آن اعضای ملل متحد متعهد می‌شوند از طریق وسایل و مجاری بین‌المللی برای پیشبرد ترقی اقتصادی و اجتماعی همه ملل جهان بکوشند. انگیزش اصلی برای یک چنین تعهدی برای اعضای ملل متحد این بود که رهبران جهان این نتیجه رسیده بودند که برای استقرار صلح عادلانه بین‌المللی و جلوگیری از بازگشت نظام‌های فاشیستی باید نظمی نوین برای روابط میان کشورهای تعریف شود که علاوه بر ابعاد سیاسی و امنیتی که ویژگی‌های نظریه‌های مرتبط با سیاست قدرت می‌باشد، برقراری روابط دوستانه میان کشورها بویژه میان کشورهای توسعه‌یافته صنعتی و کشورهای درحال توسعه را نیز از طریق مجاری اقتصادی و کمک به توسعه آنها بهبود بخشد. به همین دلیل به عنوان مکملی بر منشور ملل متحد، جامعه جهانی آن زمان خود را به همکاری‌های اقتصادی میان کشورهای جهان نیز متعهد ساخت تا بتواند نظام هنجاری نوینی را به عنوان زیربنای صلح بین‌المللی برقرار سازد. از آنجایی که عمده کشورهای در حال توسعه که زمانی به دلیل سیستم استعماری از پیشرفت‌های اقتصادی باز مانده بودند، می‌بایستی در جهت دستیابی به توسعه اقتصادی اجتماعی برای غلبه بر عقب‌ماندگی و فقر یاری رسانده شوند. این اندیشه‌ای بود که از سوی ایالات متحده آمریکا به جامعه بین‌المللی به وقت معرفی شد و به سرعت مفهوم توسعه را از کاربرد داخلی خود به روابط میان کشورها نیز کشاند. بنابراین، از سال‌های آغازین استقرار نظام بین‌المللی بعد از جنگ جهانی دوم، موضوع توسعه بین‌الملل به عنوان بخش غیر قابل تفکیکی از روابط بین‌المللی در مطالعات و سیاست‌ها قرار گرفت.

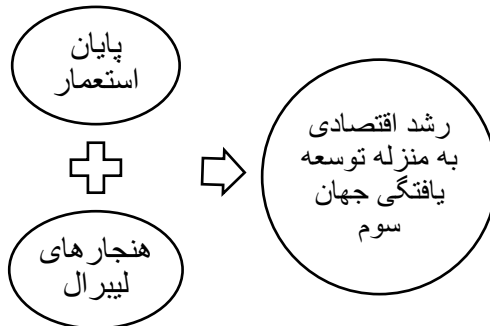
پرسشی که در اینجا باید مطرح شود این است که چرا سیستم بین‌المللی با اصرار می‌کوشید ابعاد اقتصادی و توسعه جهانی را برجسته ساخته و به چه دلایل مشخصی جهان پیشرفته مشتاقانه به کمک به کشورهای توسعه‌نیافته شتافت؟ البته واضح بود که برای تامین نظام آرمانی بین‌المللی می‌بایست این گروه از کشورها و دلایل عقب‌ماندگی آنان و نیز کمک به آنها برای خروج از عقب‌ماندگی باید به سیاست‌های بین‌المللی افزوده شود. ولی دلایل عمیق‌تری را باید برای این گونه

سیاست‌گذاری‌های جدید جستجو کرد. مهمترین دلیل در ایجاد این جهت‌گیری از تلاش برای ارتقای استانداردهای زندگی در داخل کشورهای پیشرفته صنعتی به سوی جوامع غیر توسعه‌یافته، در پیام‌های جهان‌شمول و رهایی‌بخش گفتمان مدرن قرار دارد. رسیدن به آزادی به عنوان نقطه اوج نویدهای عصر مدرن به دلیل ماهیت جهان‌شمول خود این ضرورت را ایجاد می‌کرد تا نظام‌های سلسله‌مراتبی مبتنی بر توسعه‌یافتگی / توسعه نیافتگی که برآمده از ساختارهای استعماری بودند فروریخته، و تلاش برای رهایی‌بخشی همه ملل جهان در مرکز برنامه ریزی‌های بین‌المللی بعد از جنگ دوم جهانی قرار گیرد. افزون بر این، به کمک علم و تکنولوژی می‌توان آن ملت‌ها را در مسیر مدرن‌سازی جامعه خود یاری بخشید تا بتوانند بر مشکلات ناشی از رکود و عقب ماندگی اقتصادی غلبه کنند. از آنجا که نظام‌های استعماری پیشین به بهبود استانداردهای زندگی مردم تحت استعمار پی‌اعتنا بودند، اولویت رهبران کشورهای تازه استقلال یافته پس از جنگ جهانی دوم این بود که چگونه می‌توانند کشورهای خود را به رشد اقتصادی برسانند. ولی الگوی توسعه‌یافتگی کشورهای اروپایی از درون تحولات اندیشه و فلسفه سیاسی خاص آنها سرچشمه می‌گرفت. کشورهای تازه تاسیس شده که قربانیان واقعی نظام استعماری بودند فاصله بسیار زیادی با این تحولات مدرن، شامل علم و فناوری، داشتند. به همین دلیل می‌بایستی الگویی متفاوت برای کمک به توسعه آنها تعریف شود. این موضوعی بود که مورد توجه رهبران جهان قرار گرفت. در عین حال، و با هدف جلب اذهان مردم کشورهای در حال توسعه به خیرخواهی جوامع پیشرفته، ایالات متحده آمریکا برنامه‌های کمک‌های علمی و فن آوری را برای کمک به این کشورها که در آرزوی پیشرفت اقتصادی و شکوفایی بودند، آغاز کرد. هاری ترومن پیشگام این اندیشه و طرح نو برای استحکام نظام بین‌المللی نوین در سال ۱۹۴۹ در سخنرانی سالانه خود این اراده جامعه جهانی و تعهد اخلاقی برای کمک به کشورهای توسعه‌نیافته را معرفی کرد (مسائلی، ۲۰۱۹). از این پس، کمک به توسعه اقتصادی کشورهای توسعه‌نیافته موضوع اصلی روابط و سیاست بین‌الملل شد.

دلیل دوم را باید در ظهور چشم انداز اخلاقی جدیدی کرد که برنامه‌های کمک به مردم کشورهای در حال توسعه دوران پس از جنگ را به عنوان ضرورتی اجتناب ناپذیر درنظم نوین هنجاری بین‌المللی معرفی کمی کرد. این نگرش اخلاقی ریشه در سنت لیبرالیسم کلاسیک قرن هجدهم داشت که روحیه کارآفرینی را به عنوان موتور رشد اقتصادی برای رونق جوامع تشویق می‌کرد. در این نگرش آزادی و دموکراسی پایه‌های قوام بخش پیشرفت اقتصادی به حساب می‌آمدند. از آنجا که آزادی و دموکراسی به همراه فضای کارآفرینی به عنوان پیش شرط لازم برای ارتقای استانداردهای زندگی محدود به جوامع خاصی نیست و پیام‌هایی به وسعت و گستره جهانی را دربر دارد، می‌تواند برای همه جوامع، فارغ از فرهنگ و هویت خاص آنها الهام بخش باشد. بر این اساس، ملت‌های لیبرال این احساس مسئولیت اخلاقی را دارند تا تجربه‌های حاصل از توسعه و دستاوردهای علمی خود را با دیگران به اشتراک بگذارند و آنها را در رشد اقتصادی یاری بخشند. (۲۸) در حقیقت، نمی‌توان فلسفه رهایی‌بخشی لیبرال را فقط به جوامعی که در مسیر مدرن آنرا تجربه کرده بودند محدود نموده و از آرمان آزادی خواهی بخش مهمی از جهان که از رنج‌های عقب ماندگی در عذاب بود، غافل ماند. ایمان مسیحایی به عنوان الهام بخش این احساس مسئولیت اخلاقی برای کمک به دیگران، باورمندان را ملزم می‌ساخت تا هموعان خویش را برای

غلبه بر مشکلات یاری کنند. این دیدگاه مترقی اجتماعی در تفاسیر اعتقادات مسیحی، معتقدین خود را به حفظ کرامت برابر همه انسان‌ها متعهد ساخته و از آنها می‌خواست اقدامات لازم را برای از خاتمه بخشیدن به رنج و عذاب دیگران تمام تلاش خود را به کار گیرند.

این دو منبع اندیشه‌های اخلاقی بعد از جنگ، یعنی لیبرالیسم هنجاری و اخلاق مسیحایی، حساسیت اجتناب ناپذیری را نسبت به شرایط نابسامان زندگی، توسعه نیافتگی، و فقر در مستعمرات سابق به وجود آورد. با این حال، این چشم انداز نوید بخش اخلاقی برای کمک به کشورهای در حال توسعه، به زودی از مفهوم اصلی خود خارج شده و به سمت معنای تحریف شده‌ای از مسئولیت اخلاقی گرایش پیدا کرد.

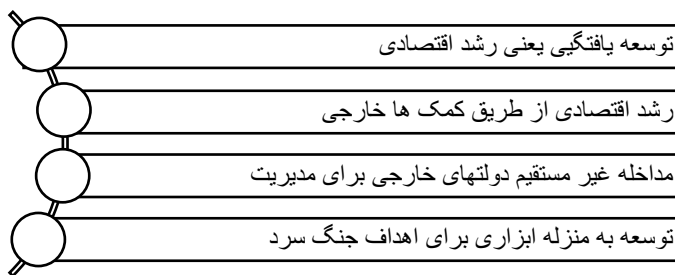


غرب، شامل نیروهای استعماری سابق، مفهوم مسئولیت در قبال دیگرانی که قربانیان نظام استعماری بودند را به مسئولیت داوطلبانه کمک رساندن، و نه وظیفه‌ای برای استقرار عدالت، تقلیل دادند. علاوه بر این، چنین مسئولیتی در قبال دیگران برای غلبه بر مشکلات پیچیده ساختاری و تاریخی تنها به رشد اقتصادی، و بی‌اعتنایی به توسعه اجتماعی، سیاسی و انسانی محدود می‌شد. این رشد اقتصادی هم از طریق برنامه‌های کمک خارجی و سیاست‌های مداخله جویانه آنان در امورد داخلی جوامع تازه استقلال یافته ترویج یافت. این بزرگترین مشکل گفتمان توسعه برای دست یابی به صلح بین‌المللی عادلانه بود که از ابتدای شکل‌گیری خود، مفهوم توسعه‌یافتگی و سعادت را صرفاً به رشد اقتصادی تقلیل داده و در عین حال، آنرا به مسئولیت اخلاقی برای کمک کردن از طریق برنامه‌های سخاوتمندانه محدود نمود، درحالی که ساختارهای بین‌المللی همچنان در کنترل قدرتهای برتر و شرکت‌های فراملیتی آنان باقی ماند.

اهداف نهفته در شکل‌گیری برنامه‌های توسعه بین الملل

علت مهم دیگری را نیز باید به این بحث افزود. روابط بین‌المللی دوران جنگ سرد و رقابت‌های ایدئولوژیک و استراتژیک بین غرب لیبرال دموکرات و جهان کمونیست به رهبری اتحاد جماهیر شوروی سابق، نیز از عوامل مهم ولی ناپیدای مباحث توسعه بین الملل و ابعاد هنجاری

آن می‌باشد. در واقع، و از همان ابتدای شکل‌گیری گفتمان توسعه بین‌الملل، کمک به کشورهای در حال توسعه به عنوان برنامه‌ای استراتژیک برای شکل‌گیری ائتلاف میان جهان لیبرال دمکرات و کشورهای توسعه‌نیافته، که مستعد پذیرش اندیشه‌های رادیکال مارکسیستی بودند، و با هدف راهی برای کاهش نفوذ جهان کمونیسم و تهدیدهای آن برای غرب، پایه‌گذاری شد. این عاقبت اندیشی پیچیده توسط ایالات متحده که قدرت اصلی پیروز پس از جنگ جهانی دوم و بازیگر قدرتمند بین‌المللی بود، طراحی و با پیوند زدن رشد اقتصادی کشورهای در حال توسعه با علائق امنیتی سیاست‌های دوران جنگ سرد به اجرا گذاشته شد. ایالات متحده همراه با متحدان اروپایی خود برنامه‌های کمک‌های توسعه، فن آوری، و سرمایه‌گذاری خارجی را در کشورهای در حال توسعه را تحت عنوان مسئولیت اخلاقی غرب برای کمک به جوامع استعماری سابق، آغاز کرد. به ظاهر هدف این بود که کشورهای در حال توسعه مسیر زندگی خود را از شرایط عقب ماندگی استعماری به سمت رشد اقتصادی سوق دهند. این اعتقاد همچنین وجود داشت که رشد اقتصادی آن کشورها را در ثبات سیاسی قرار داده و محیط امن همکاری با دموکراسی‌های لیبرال غربی نیز توسعه می‌بخشد. این برنامه‌ها بویژه با نگرانی‌های غرب از نفوذ کمونیسم در شرایط آسیب پذیر سیاسی کشورهای تازه استقلال یافته و توسعه حیطه‌های نفوذ مارکسیسم، بیشتر توجیه شد. در واقع برنامه‌های توسعه به منزله ابزاری برای حفظ نظم جهانی صلح آمیز در برابر تهدیدات کمونیسم بسیار موثر بود. به همین دلیل باید به ماهیت پنهان سیاسی برنامه‌های توسعه به کشورهای فقیر فراتر از صورت و توجیه ظاهری آنها به عنوان کمک غرب به دیگران توجه کافی داشت. نمودار زیر مفهوم تغییر یافته هویت توسعه برای خدمت به اهداف جنگ سرد را نشان می‌دهد.



با ورود به دهه ۶۰ برنامه‌های توسعه بین‌الملل با پیچیدگی‌های بیشتر و پنهانی همراه شد. درحقیقت، در شرایط ناآرامی‌های گسترده ناشی از گسستن آخرین زنجیره‌های وابستگی مستقیم استعماری، سازمان ملل متحد، با برنامه ریزی‌های ایالات متحده آمریکا در زمان کنده، دهه ۶۰ را به عنوان دهه توسعه اعلام کرد. با این حال، اندیشه توسعه هنوز هم تا حد زیادی با دیدگاه اصلی توسعه به عنوان رشد اقتصادی ناشی به کمک برنامه‌های خارجی هماهنگ و همسو بود. دهه ۶۰ برهه‌ای پر از احساس و شور و هیجانات انقلابی بود، زیرا دهه‌ها کشور آفریقایی، منطقه کارائیب، و دیگر کشورها با گسستن زنجیره‌های نظام استعماری، سعی کردند در شرایط استقلال راه رشد و توسعه اقتصادی خود را در جهان باز کنند، و به این منظور اغلب به دنبال کردن نسخه‌های سوسیالیستی برای زندگی بهتر تمایل داشتند. برای جلوگیری از این شرایط انقلابی گسترش حیطه‌های

نفوذ مارکسیسم، یعنی آنچه غرب آنرا به عنوان فاجعه سوسیالیسم و تهدید به منافع خود در شرایط رقابت‌های دوران جنگ سرد می‌دید، نیاز به یک برنامه کمک سریع در شکل سرمایه‌گذاری برای توسعه، انتقال دانش فنی، و مدیریت اقتصادی از سوی کشورهای پیشرفته هرچه بیشتر احساس می‌شد. در این شرایط رویارویی عمیق ایدئولوژیک / استراتژیک بین جهان آزاد و بلوک کمونیست، کمک به کشورهای در حال توسعه برای برون رفت از شرایط عقب ماندگی و غلبه بر مشکلات به گفتمانی جذاب و قدرتمند تبدیل شد که در پناه آن روند اتحادسازی غرب با کشورهای مستعمره سابق می‌توانست سد محکمی در مقابل نفوذ کمونیسم ایجاد کند.¹

وقتی به بازخوانی زوایای پنهان اندیشه‌های توسعه پرداخته شود، این واقعیت نیز آشکار می‌گردد که طرح‌های توسعه غرب برای کشورهای جهان سوم آن زمان، نمی‌توانست آرمان‌گرایی نوید داده شده در نظم هنجاری پس از جنگ جهانی دوم را تحقق بخشد. هرچند موسسات توسعه مختلفی در سراسر جهان شکل گرفتند، موسسات تحقیقاتی و برنامه‌های مطالعات توسعه تا سطح عالی در دانشگاه‌های مختلف به وجود آمدند، سازمان‌های بزرگ بین‌المللی مانند سازمان همکاری‌های توسعه و همکاری بخش عمده فعالیت‌ها و برنامه‌های خود را به سوی توسعه کشورهای توسعه‌نیافته معطوف نمودند. و هرچند ادبیات بسیار گسترده‌ای پیرامون توسعه شکل گرفت، شبکه پیچیده‌ای از سازمان‌های غیرانتفاعی و نهادهای مربوط به توسعه به وجود آمدند، و میلیارد‌ها دلار به این برنامه‌ها اختصاص داده شد، شکاف میان توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته هرگز نتوانست از میان برداشته شود. در حقیقت، تجارت سودآور عظیمی بوجود آمد که حضور خود را در پناه برنامه‌های توسعه به جهان سوم توجیه می‌کرد. چهره پنهان نوعی استعمار جدید که موفق شده بود با به کنترل گرفتن اندیشه‌ها سلطه خود را بر شاهراه‌های حیاتی جهان، با هزینه‌ای به مراتب کمتر از دوران استعماری، حفظ کند.

اندیشه‌های پسا-استعماری این ساختارهای ذهنی و عینی مسلط بر جهان، شامل رژیم‌های حقیقت، دانش مسلط، و روابط قدرت، را به نقد کشیدند. همزمان بحث‌های نقدکننده گفتمان سلطه توسط مکتب گرامشی، اندیشه‌های رهایی‌بخشی جهان سوم بر گرفته از آرای فانون، ظهور نهضت‌های فمینیستی، مطالعات پسا-استعماری، ظهور اندیشه‌های پسا-مدرن، فلسفه انتقادی، و در نهایت فلسفه رهایی‌بخش که از اندیشه‌های امریکای لاتینی، مانند آرای انریکو دوسل² سرچشمه می‌گرفت، به چالش‌های اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی در مقابل ساختارهای مسلط موجود قوت بخشید.

¹ Masaeli, M. and Munro, L. (2019). *Canada and Challenges of International Development and Globalization*. Ottawa: Ottawa

این کتاب توسط اتحادیه ناشران امریکای شمالی به عنوان بهترین کتاب درسی در حوزه علوم اجتماعی و انسانی در همان سال ۲۰۱۹ انتخاب شد. سپس کتاب مقام دوم بهترین کتاب در امریکای شمالی را به دست آورد.

² Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1932-).

پسا-ساختارگرایی

پسا-ساختارگرایی جنبش روشنفکری بود که از دهه هفتاد در فرانسه آغاز شده و به عنوان بخش عمده‌ای از ادبیات سیاسی، فلسفی، ادبی، و زیبایی‌شناختی فلسفه قاره‌ای به ادبیات سیاسی و اجتماعی راه یافت. این مکتب فکری به دلیل ارائه نقدهای عمیق و گسترده و بررسی انتقادی مفاهیم هنجاری در فلسفه کلاسیک شناخته شده آن دهه، و با ارزیابی مجدد نقش زبان در نظریه‌های دانش، پدیدارشناسی، و نظریه‌های تفسیری هرچه بیشتر توسعه یافت. از نقطه نظر رویکردی که اتخاذ شده در نقد موضوعات اجتماعی و سیاسی، پسا-ساختارگرایان شیوه‌های خاص خود را دنبال کرده و در نتیجه با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. برخی از آنان از منظر تاریخی به نقد ساختارگرایی می‌پردازند، عده‌ای از آنان در حوزه نظریه‌های تفسیری کار کرده‌اند، برخی اساس کار خود را بر تحلیل گفتمان قرار می‌دهند، در حالی که برخی دیگر با بکارگیری نظریه انتقادی و ترکیب آنها با روانکاوی روش متفاوتی را ارائه داده‌اند. ولی در کل پسا-ساختارگرایی نقدهای جدی در قبال مفاهیم جهان‌شمولی مانند عینیت، پیشرفت، و عقلانیت ابزاری اتخاذ نموده و به همین دلیل هم به عنوان مکتبی که بر پایه‌های ساختارگرایی قرار گرفته، و سپس از محدودیت‌های آن گذر می‌کند، مشهور است. آنچه که این متفکران را به نقد ساختارگرایی کشاند داعیه خوداتکایی ساختارهای علمی و حضور یک سیستم مسلط دوگانه‌گرایی (سیاه و سفید دیدن) در آن بود. بنابراین پسا-ساختارگرایان این دوگانه‌گرایی¹ را که مانع از فهم صحیح جهان پیرامونی بود، مورد نقدی جدی قرار دادند. دوگانه‌گرایی با خود نوعی نشانه و یا سمبل‌گرایی² را نیز در مرکز اندیشه و فلسفه علمی غرب قرار داده بود که به موجب آن زبان به عنوان ترجمان و بیان واقعیات خارجی در نظر گرفته می‌شد. تکیه بر اهمیت مرکزی و بنیادین زبان، معرفت‌شناسی علمی را بالاترین و معتبرترین راه شکل‌گیری دانش می‌دانست. علاوه بر این، به چالش کشیدن سلطه علمی برخاسته از ساختارگرایی، از مشخصه‌های بارز اندیشه‌های فرا-ساختارگرایی است. به همین دلیل آنان هم با اندیشه‌های مدرن و سرچشمه گرفته از عقلانیت روشنگری به چالش بر می‌خیزند، و هم مارکسیسم را در نقد جدی ساختارها نارسا و غیرکارآمد می‌دانند. به این ترتیب، در حوزه اجتماعی و سیاسی، در حالی که اندیشه‌های لیبرال و یا مارکسیست با علم‌گرایی می‌کوشند مشکلات پیچیده اجتماعی مانند نابرابری را زیر سؤال قرار دهند، پسا-ساختارگرایان حتی همان علم‌گرایی را (که در چارچوب اثبات‌گرایی اعتبار یافته است) یک منبع بالقوه بی‌عدالتی می‌دانند. علم‌گرایی برای آنان بر مفاهیمی جانبدارانه استوار است که با خود نگرشی خاص را حمل کرده و اعتبار دانش را نیز تعیین می‌کند. همین جانبداری، که نوعی تقلیل‌گرایی نیز می‌باشد، توانسته است اندیشه‌ها را از توان نقد کردن محروم ساخته و همه اشکال سلطه و سلطه را اموری عادی و معتبر جلوه دهد. این گونه نقدها، اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی را به سمت تحلیل پویایی و نیز گسست‌های مقوله‌های اجتماعی

¹ Binary opposition or binary system (for example rational -irrational)

² Logocentrism (superiority of rational epistemology)

مانند چندگانگی ترکیبی فرهنگ‌ها، روابط میان فرهنگ‌ها از یک سو، و توضیح روابط قدرت از دیگر سو کشانده است.

دیگران	ما
غیر متمدن - وحشی	متمدن
دیکتاتوری	دمکراسی
احساساتی و رمانتیک	عقل‌گرا و دقیق
عقب مانده - نیازمند	توسعه یافته - خوشبخت
فاقد دانش غیرمنطقی	تحصیل کرده - منطقی
در بند - سرکوب شده	آزاد - رها شده
گرفتار خمودی - عادی	حرفه‌ای - مدیر
قربانی و اسیر	منجی و رهایی بخش

همان‌گونه که اصطلاح پسا-ساختارگرایی نشان می‌دهد، متفکران این نگرش اندیشه‌های خود را بر مبنای نقد ساختارگرایی نظم بخشیده‌اند. متفکران پسا-ساختارگرا، همانند متفکران ساختارگرا، عموماً فرانسوی بودند. نظریه‌های اینان در سراسر جهان و در حوزه اخلاق و یا استانداردهای رفتاری، فلسفه سیاسی، فلسفه زبان، نظریه‌های ادبی، مطالعات جنسیتی، و حتی مباحث توسعه‌یافتگی بویژه مکتب پسا-توسعه در امریکای لاتین تأثیر گذار بوده است. در امریکای شمال نیز ریچارد رارتی¹ و جودیت باتلر² در جهان عرب ادوارد سعید، در امریکای لاتین آرتورو اسکوبار³ و در افریقا آشیل امبوه⁴ از دیگران مشهور تر بوده‌اند. این بحث به بررسی کوتاهی پیرامون افکار بودریا و فوکو و تأثیراتی که این متفکران بر حقوق بشر داشته‌اند می‌پردازد.

ژان بودریا معروفترین متفکر مکتب پسا-ساختارگرایی نیست. اما به این دلیل که توجه عمیقی به نشانه‌شناسی سمبل‌های اجتماعی داشته، و از این طریق به نقد ساختارهای فرهنگی موجود پرداخته است، نیاز است که در آغاز معرفی مکتب پسا-ساختارگرایی و رابطه آن با حقوق بشر، به اختصار نقطه نظرات او معرفی شود. اما این معرفی به این دلیل که فلسفه را با نظریه اجتماعی و نیز مطالعات فرهنگی از در نوعی هماهنگی در می‌آورد تا بتواند پدیده‌ها و رخدادهای زندگی معاصر را توضیح دهد، با پیچیدگی‌هایی همراه است. از سوی دیگر به دلیل نوآوری و توانایی اندیشگری آن برای معرفی زوایای پنهان ساختارهای فرهنگی مسلط و به چالش

¹ Richard Rorty (1931–2007)

² Judith Butler

³ Arturo Escobar

⁴ Achille Mbembe

کشیدن اهداف مبتنی بر قدرت نهفته در آنها، نظریات زیادی را خواه در تمجید و یا در نقد به خود جلب کرد.

بودریا متولد سال ۱۹۲۹ در فرانسه، در ابتدا به تدریس جامعه شناسی در دبیرستان‌ها اشتغال داشت. به دنبال دفاع از رساله دکتری خود در سال ۱۹۶۶ با عنوان سیستم ابژه‌ها در دانشگاه پاریس پنجم، و سپس انتشار آن در سال ۱۹۶۸ توجه خوانندگان را به اندیشه‌های نوآور خود جلب کرد. در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی با تدریس در دانشگاه کالیفرنیا بر حوزه اشتها خود افزود. سپس با انتشار کتاب‌هایی در حوزه تفکر انتقادی و معرفی واژه‌های به لحاظ معنایی پیچیده و ثقیل برای فهم عمومی م‌ باز نمود.¹ طرح مفاهیمی مانند نشانه، شبیه سازی² (پنهان ساختن و ماهیت واقعیت را تغییر دادن)، صور خیالی³ (پنهان ساختن فقدان واقعیت عمیق)، واقعیت غلو شده⁴ (فقدان رابطه با هیچ واقعیتی)، و انفجار معانی⁵ شهرت او را به فراتر از اندیشه‌های فرانسوی سوق داد. او به کارهای آکادمیک هم علاقه زیادی نشان داده و در همین ارتباط مقالاتی منتشر کرد که واکنش‌های متفاوتی را برانگیخت. کتابی با عنوان *جنگ خلیج (فارس) هرگز اتفاق نیفتاده است*⁶ نیز از همان مجموعه کارهای بحث برانگیز وی در حوزه نظریه پردازی اجتماعی و مطالعات فرهنگی است. در این کتاب که مجموعه‌ای از سه نوشتار اوست، توضیح می‌دهد که جنگ خلیج فارس در واقع یک جنگ نبود، بلکه جنایتی بود که زیر عنوان چهره خود را ظاهر ساخت. این نبرد که توسط نیروی زمینی امریکا انجام شد، کشته شدن سربازان عراقی را با خود همراه داشت. اما هرگز تعداد این کشته شده‌گان عراقی اعلام نشده است.

مهمترین اثر او که رابطه روشنی را میان روابط قدرت و تسلط بر اندیشه‌ها توضیح می‌دهد، کتاب *صور خیالی و شبیه سازی*⁷ است. فرازهایی از این کتاب را برای مطالعه اندیشه‌های او پیرامون نحوه شکل‌گیری روابط قدرت توضیح می‌دهیم. در آغازین جمله کتاب، صور خیالی و شبیه سازی گفتمانی از کتاب جامعه که یکی از کتب ۲۴ گانه کتاب عهد عتیق می‌باشد، را نقل می‌کند تا بتواند خواننده خود را برای دریافت رابطه میان واقعیت و صور آماده سازد. "صور خیالی هرگز چیزی نیست که بتواند حقیقت را پنهان کند - این حقیقت است که واقعیتی را که وجود ندارد، پنهان می‌کند. شبیه سازی حقیقت است." (۱: ۱۹۹۴) برای دریافت پیام این گفتمان بودریا به مقاله کوتاهی در باره رابطه میان نقشه و سرزمین توسط خورخه لوئیس بورگس، نویسنده

¹ Representation: The principle of equivalence of the sign and the real

² Stimulation: A distorted equivalency; the radical negation of the sign as value

³ Simulacra: A whole edifice oof representation

⁴ Hyperreal

⁵ Implosion of meaning

⁶ Baudrillard, J. (1995). *The Gulf War did not Take Place*. Paul Patton (Trans.). Indiana University Press.

⁷ Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Sheila, F. Glaser (Trans.). The Univrersity of Michigan Press.

آرژانتینی با عنوان "درباره دقیق بودن علم"¹ در سال ۱۹۴۶ منتشر کرد، مراجعه می‌کند. تصور کنید که در یک امپراطوری علم نقشه برداری آنقدر دقیق می‌شود که اندازه نقشه یک استان تمامیت شهر و اندازه نقشه امپراطوری تمامیت استان را در بر می‌گیرد. اما علی‌رغم دقت علمی آن، این نقشه نمی‌توانست مفید باشد. نسل‌های بعدی اندازه نقشه را آنقدر کوچک ساختند که می‌توانست حتی در جیب جا گیرد. امروزه نقشه جهان وسیع آنقدر کوچک و دقیق است که به راحتی در روی صفحه یک تلفن دستی جای می‌گیرد. ولی این نقشه‌ها فقط نمایشی از واقعیت نیستند. گویا خود واقعیت هستند. فاصله میان تصور از واقعیت و خود واقعیت به گونه‌ای از میان رفته است که تصویر چیزی عین واقعیت فرض می‌شود.

بنابراین دریافت رابطه میان وجود واقعیت و سبمل‌ها و تصورات ذهنی مردم باید به دقت مورد واکاوی قرار گیرد تا بتوان جهت‌گیری اندیشه‌ها و تمایلات عمومی را از نقطه نظر اینکه آنها تا چه اندازه عمیق و انتقادی می‌باشد، درک نمود. بویژه باید به چگونگی نفوذ فرهنگ رایج و ابزارهای پیشبرد آن شامل رسانه‌های جمعی در فرآیند ساختار آن چیزی که مردم برای خود واقعی تصور می‌کنند، باید دقت نمود. این نفوذ آنچنان عمیق است که تصویر را به عنوان وجود واقعی برای مردم حقیقی می‌سازد. به همین دلیل است که هرچند صور خیالی جای وجود واقعی را می‌گیرد، ولی هرگز نمیتواند حقیقت را آشکار سازد. حقیقت این است که در جامعه امروز به لحاظ فرهنگی مردم به صور خیالی که در مدل‌ها و نقشه‌هایی مرتبط با آن انعکاس یافته‌اند، وابسته شده‌اند. در دنیای امروز تجرید دیگر آن نقشه، آینه، و یا انعکاس واقعیت نیست. آنچه که تصورات تلقی می‌شوند، همه تولیدات مدل‌هایی از واقعیت هستند تا اینکه خود واقعیت باشند. یعنی واقعیت غلو شده که با اصل و اساس آن فاصله زیادی دارد. (۱۷) آنها تمثیلی از واقعیت هستند شبیه به همان سایه‌ها بر دیواره غار در تمثیل افلاطون که به نظر مردم ساکن غار به عنوان خود واقعیت تصور می‌شوند. در نتیجه ارتباط آنها با دنیای واقعی از هم گسیخته شده و واقعیت‌های زندگی و موضوعات آن نیز بر اساس همان صور خیالی برایشان معنی پیدا می‌کند. واقعیت نیز به لحاظ حضور خود در زندگی عینی با مدل‌های صور خیالی و شبیه سازی‌ها همراه شده‌اند. در واقع، این وجود واقعی نیست که بر شبیه سازی‌ها و صور خیالی پیشی می‌گیرد. بلکه صور خیالی هستند که تعیین کننده وجود واقعی می‌باشند. به همین دلیل، مرزها و حیطه‌های امور واقعی تابع الزامات آن شبیه سازی‌ها و صور خیلی شده‌اند. به سخن دیگر وقتی که تصورات ذهنی برای مردم حقیقت واقعی تصور می‌شوند، دیگر نمی‌توان گفت که آن تصورات تقلیدی و یا انعکاسی از واقعیت هستند. بلکه همه آن تصورات برای مردم حکم واقعیت را پیدا کرده‌اند. این نشانه‌های واقعیت هستند که برای مردم به عنوان خود واقعیت تصور می‌شوند. این گونه نشانه‌ها حضور خود در باور مردم را به عنوان حقیقت جلوه می‌دهند و مردم نیز به آنان باور دارند. بزرگترین مشکل این است که مردم قادر به تقسیم مرزهایی میان واقعیت‌های طبیعی، یا حقیقت، با چیزهای مصنوعی و تصور شده نیستند.

¹ Borges, J.L. (1999). On Exactitude in Science. In *Collected Fictions*. Allen Lane: The Penguin Press.

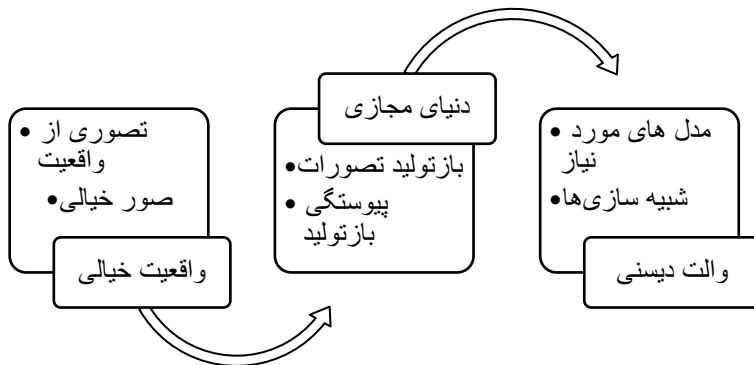
مدرنیته در ماموریت روشنگری و استقرار عاملیت مستقل انسانی شکست خورده است. تضادها در رفتار به خوبی قابل ملاحظه است چرا که فضای مدرن چند بنیادی شده است. مردم انتخاب می‌کنند و براساس آن رفتار می‌کنند اما این تصمیمات تابع ساختارهای زمان خود هستند. گو اینکه در کناری نشسته (هرچند که دارند به سختی تلاش می‌کنند) و خود را در پنهان ساختن آن انزوای ساختگی خسته می‌کنند. مانند اینکه همواره برای خود سرپی را به عنوان واقعیت باز می‌سازند. در این شرایط نوعی بازدارندگی نیز حضور دارد. همه آنرا محکوم می‌کنند ولی همه انرژی خود را مصروف دفاع فردی خود در آن شرایط می‌سازند. بنابراین در تضادها گرفتار آمده‌اند. (۶۲) تلاش و کوشش وجود دارد درحالی که در لایه‌های زیرین آن، همان ارزش‌های قدیمی مانع از تجلی و تحقق عاملیت انسانی می‌شوند. این چیزی بجز نشانه‌های کالایی شدن مردم، یعنی زوال اراده مستقل انسانی خویش در برابر ارزش‌های مصنوعی بازار، نیست. مانند اینکه کد گذاری تولید جای نحوه تولید را گرفته است. کدها همان تصورات هستند که خود را واقعی نشان می‌دهند. معانی توسط این تصورات و کدها تعریف و مفهوم می‌شود. این دقیقاً همان واقعیت غلو شده است که خود را به چهره حقیقت واقعیت می‌آراید. مردم مفاهیم، نشانه‌ها، سمبل‌ها، باورها، و آمال‌هایی را می‌پذیرند که در تصورات آنان شکل گرفته است. تصور آزادی و استقلال، رفتارها را تعیین می‌کند بدون اینکه حقیقت آرمان آزادی و نمایش واقعی آن برایشان مفهوم داشته باشد. سوداگران بازار می‌کوشند رفتارهای جوانان را به سوی هدایت کنند که آنها احساس خوش آیندی داشته باشند بدون اینکه تاملی در ماهیت شرایطی که در آن آنها احساس خوش آیندی بوجود می‌آورد، داشته باشند. این مجموعه هماهنگ شده صور خیالی و واقعیات غلو شده هر روز در زندگی و تجربه آن حضور دارند. صور خیالی که در واقع مفاهیم و سمبل‌های فرهنگ و رسانه‌های جمعی را بازتاب می‌دهند، آنچنان در نزد افراد واقعی جلوه می‌کنند، و آن قدر تاثیرگذار هستند که هر نوع تلاشی برای تغییر آنها به عنوان بی‌ثباتی و بی‌معنایی جلوه گر می‌شود.

این اشکال واقعیت‌های غلو شده و صور خیالی که اراده مردم را در اختیار می‌گیرد، عاملیت انسانی آنان، یعنی برخورداری از اصالت‌های آزادانه اراده آنها را به اضمحلال می‌برد، در حالیکه خود صاحبان اراده از این اضمحلال بی‌خبر می‌مانند. این شرایط بازگو کننده این واقعیت است که عصر اندیشه‌های عقلایی مبتنی بر عاملیت انسانی به پایان خود رسیده است. مرزهای مفاهیم مانند شهر، بازار، و خدمات حمل و نقل به سرعت دگرگون شده است. عصر اطلاعات به سرعت همه گوشه‌های جهان را به یکدیگر پیوند داده است و به همین سان اندیشه‌ها را نیز به یکسان سازی و از میان برداشتن هویت‌های اصیل پیش برده است. در عین حال جایگاه عقلایی بودن به عملیاتی شدن تحول یافته به گونه‌ای که واقعیت دیگر نمی‌تواند به عقلایی بودن نیاز داشته باشد. آنچه که معیار سنجش می‌باشد توان عملیاتی واقعیت است. این قلب عقلانیت به ویژگی عملی داشتن، در واقع توانایی برای کنترل کردن افکار و اندیشه‌ها و مسخ هویت‌های اصیل آنان است.

عملیاتی بودن ویژگی بارز ساختارهایی است که در نگرش‌ها ریشه‌های عمیقی دوانده و صاحبان آن نگرش‌ها را به سوی پذیرش حقیقی بودن صور خیالی و آرزوها کشانده است. مانند یک مرکز هسته‌ای که از آن نوعی تشعشع برای خنثی کردن مرزهای میان واقعیت و تصورات ساطع می‌شود تا فضا را عملیاتی سازد. ولی در نهان این توان عملیاتی ساختن هیچ توان عملیات

واقعی وجود ندارد چرا که برمبنای همان صور خیالی قرار گرفته‌اند. آنچه از این تحولات به جای می‌ماند این است که عمیقا متفاوت از پیام‌های مدرنیته می‌باشند: " یک حالت واقعیت‌های غلو شده، هم زمانی همه عمل کارکردها، بدون گذشته، بدون آینده، نوعی عملیاتی بودن در همه سطوح زندگی". (۷۸) در این شرایط است که بحران‌ها و مصیبت‌ها پدیدار می‌شوند. دانش و تولید آن با نیازهای واقعی بیگانه گشته است، دانشگاه‌ها بنگاه‌های تجاری تولید دانش هستند، و آن تولید دانش هم دربرگیرنده پیش زمینه‌ها و شرایط نیست آنچنانکه دیدگاه‌ها هم براساس تصورات واقعیت‌های ساخته شده ولی بیگانه با انسان شکل گرفته است. بحران‌های بی‌سابقه، ناآرامی‌ها، و بی‌قراری‌های روحی، همراه با احساس بی‌تفاوتی و یا پوچی آن نشانه‌های رهایی‌بخشی مدرن و عاملیت مستقل انسانی را به تحلیل برده‌اند.

در آنچه که در مطالعات فرهنگی پسا-مدرن نامیده می‌شود، صور خیالی معادل با امور شبیه سازی شده‌ای هستند که بجای خود واقعیت‌ها در نزد مردم به عنوان حقیقت تصور می‌شوند. برای تاملی دقیق‌تر در این بحث می‌توان به مراحل تاریخی و تکامل شکل‌گیری قدرت مجذوب‌کننده تصورات مردم توجه کرد. مرحله اول با عصر پیش‌مدرن ملازمه دارد، یعنی عصر وابستگی به مذهب. در این مرحله تصویری روشنی از تفاوت میان آنچه که واقعیت است و آنچه که توهم و یا خیال باطل می‌باشد وجود دارد. مردم باور دارند که نشانه‌ها بازتاب‌های واقعیتی عمیق هستند که نموده‌های خوبی دارند. (۶) مثلا تصویرها بر نظمی الهی استوارند. پس میان نشانه و سمبل با واقعیت عینی فاصله‌هایی وجود دارد. با شروع عصر انقلاب صنعتی در قرون ۱۸ و ۱۹ رابطه میان نشان واقعیت به انحراف کشیده می‌شود. نشانه‌ها غیرقابل اعتماد هستند چرا که اینان پوششی برای چیزهای زیانبار و رنجش آور هستند. نشانه‌ها می‌توانند تبه کاری‌ها را بپوشانند. نشانه‌ها و تصاویر ذهنی فقط می‌توانند به وجود واقعیتی مبهم اشاره داشته باشند. بنابراین، نمی‌توانند اساس واقعیت را نشان دهند. در مرحله سوم، یعنی شروع قرن نوزدهم، نشانه‌ها وانمود می‌کنند که تصویر واقعی وجود واقعیت هستند ولی هیچ اصالتی ندارند. آنها این داعیه را دارند که وجود نوعی واقعیت را بازتاب می‌دهد، ولی آنها هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارند چرا که بطور انتخابی تعریف شده‌اند. به عنوان مثال، ایدئولوژی تصویری از جهان را به معرض نمایش می‌گذارد که مردم آنرا به عنوان حقیقت واقعی پذیرفته و به آسانی در سمت اهداف از پیش تعیین شده بسیج می‌شوند. اما درنظر داشته باشیم که ایدئولوژی ضرورت نشان دهنده واقعیتی اصیل نیست. در این شرایط که آنرا نوعی جادوگری می‌نامند، (۶) نوعی جبر معنا شناختی از وجود واقعیت به وجود می‌آید که همه معانی زندگی انسان‌ها را به گونه‌ای مصنوعی با واقعیت تعیین شده پیوند می‌دهد. ولی هنوز این امید وجود دارد که با تفکر انتقادی و اقدامات موثر و صحیح سیاسی بتوان به حقیقت پنهان آنچه واقعی تصور می‌شود پی برد. در مرحله چهارم از تصورات ذهنی که ویژگی عصر پسا-مدرن است، صور خیالی شکل گرفته و بر واقعیات پیش گرفته و حتی آنها را تعیین می‌نماید. دیگر هیچ تمایزی میان واقعیت و تصویر واقعیت وجود ندارد، بلکه همه چیز در تصورات مفهوم می‌یابند. فرهنگ و تولیدات فرهنگی نیازی ندارند وانمود کنند که واقعی هستند. این تحریف آنقدر در شیوه‌های زندگی مردم و باورهای آنان ریشه دوانده است که هر نوع تلاشی برای عریان ساختن اهداف نهفته در آن خود نوعی انحراف از واقعیت و بی‌معنایی تلقی می‌شود. واقعیت اغراق آمیز صور خیالی را می‌توان در نمودار زیر مشاهده کرد.



اندیشه کردن در خصوص شکل‌گیری ظهور تصورات خیالی نشان از این حقیقت دارد که آنچه مردم به آن باور دارند، درحقیقت ممکن است رابطه‌ای با وجود واقعیت نداشته باشد. بلکه این ویژگی پسا-مدرن سیستم سرمایه‌داری افسار گسیخته است که می‌بایست با تولید واقعیت‌های غلو آمیز و غیرحقیقی تصاویری از زندگی مطلوب برای مصرف‌کنندگان اعتقادات، و ارزش‌ها، و کالاهای خود به وجود آورد. به نظر می‌رسد که در این شرایط قلب واقعیت مفهوم کلاسی شدن کار، بازار، و حتی خود مردم که از جلوه‌های بارز اندیشه انتقادی قرن نوزدهم بود، حالا جایش را به کلاسی شدن باورها داده است. باورهای تولید شده، دانش برآمده از آن، و هنجارهای ناظر بر این گونه زندگی، تا آنجایی ارزش دارند که بتوانند از آن واقعیت‌های تغییر ماهیت داده خیالی محافظت کرده و با روایت‌هایی که از آن صور ذهنی بر می‌آیند، شرایط موجود را حفظ کنند. رسانه‌های جمعی، و یا بازار پر رونق سرگرمی مانند فیلم و موسیقی، و کارکرد عملیاتی اینترنت، همه در فراهم آوردن ابهام میان تولیدات تجاری سودآور برای طبقاتی خاص و آنچه که واقعاً نیاز زندگی مردم است، نقش دارند. حرص پول و ثروت و رقابتی نفس‌گیر برای مصرف‌گرایی کالاهای لوکس، خود تبدیل به ارزشی غیرقابل تردید در زندگی روزمره مردم شده‌اند. در حقیقت، مفید بودن وسایل رفاهی به عنوان ابزاری برای رشد و شکوفایی و ساختن زندگی مسئولانه، به هدفی در خود تبدیل شده است. این مسابقه بی‌پایان برای مکننت و رفاه بر جایگاه زندگی با معنی و ارزشمند قرار گرفته و انسان‌ها را در مواجهه با بحران‌های پیش رو ناتوان و علیل ساخته است. بنابراین، مردم تصور می‌کنند که هر نوع تلاش برای تغییر این فضای فکری و نحوه زندگی مرتبط با آن امری بهبودی و غیرقابل درک است. زبان باورهای پسا-مدرن گفتمانی قدرتمند را بوجود آورده است که مردم با جان و دل به آن تسلیم می‌شوند. این گفتمان در مرکز خود روابط قدرت ناپیدایی را حمل کرده و سلطه خود را بدون هیچ مقاومتی بر باورهای مردم می‌گستراند.

میشل فوکو که معروف‌ترین متفکر اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی است، از زاویه دید دیگری به موضوع قدرت در روابط اجتماعی و باورهای مردم پرداخته و درک و تجزیه و تحلیل آن برای درک ماهیت روابط اجتماعی و آگاهی مردم درباره جهان را ضروری می‌داند. در آغاز و در طی دهه ۱۹۶۰، اندیشه‌های فوکو اغلب با مکتب ساختارگرایی رابطه پیدا می‌کرد. سپس نظریات خود

را به این دلیل که ساختارگرایی رهیافتی صوری را در قبال جهان و امور آن دنبال می‌کند، از آن مکتب فکری جدا ساخته و سعی کرد درباره ماهیت و تضادهای ذاتی مدرنیته تمرکز داشته باشد. به همین دلیل او را هم به ساختارگرا و هم پسا-ساختارگرا می‌نامند، هرچند که او خود را هرگز پسا-ساختارگرا نمی‌دانست. نظریه‌های کلی وی درباره علوم انسانی و اجتماعی، در فلسفه و نظریه اجتماعی و سیاسی، و نیز در حوزه‌های کاربردی و حرفه‌ای مانند روانپزشکی نفوذ گسترده‌ای دارد. ولی نقطه اصلی اندیشه‌های او را باید در تحلیل روابط قدرت و موضوع ذهنیت جستجو کرد. اهمیت بحث روابط قدرت این است که ساختارهای اجتماعی را که فقط یک هویت خاص را نمایندگی می‌کنند، هدف انتقادات عمیقی قرار می‌دهد. در واقع او می‌کوشید شیوه‌ای که مردم در ارتباط با خویش (یعنی ادراک رفتارها و اقدامات) و جهان خارج یعنی مردم و چیزهایی که با آنها سروکار دارند، را با جدیت نقد کند. اشکال گوناگون این ذهنیت توسط یک رابطه‌ای دو سویه یعنی رابطه با خود و رابطه با دیگران تعیین می‌شود. بنابراین سه مفهوم ذهنیت، قدرت، و شکل‌گیری دانش با یکدیگر همراه هستند. این هماهنگی و همراهی سه مفهوم یادشده، ساختارهای سلطه را پابرجا نگه می‌دارد. اما مفهوم قدرت به معنای حقوقی آن مورد نظر نیست. قدرت آنی است که با دانش آمیخته و می‌تواند سلطه خود را بر اندیشه‌ها گسترانده و از طریق روابط اجتماعی نگرش و باورهای مردم را تحت تاثیر خود قرار دهد. هرچه که چهره قدرت پنهان‌تر بماند، بهتر امکان و توانایی کنترل اندیشه‌ها را پیدا می‌کند. اشکال مختلف قدرت پنهان که در گفتمان پنهان شده‌اند به همه ابعاد و جنبه‌های زندگی ریشه می‌دواند. پس باید این چهره قدرت را که از طریق عادی جلوه دادن امور سلطه خود را اعمال می‌کند، به چالش کشید. و برای این هدف باید منابع شکل‌گیری روابط قدرت را مورد تحلیلی عمیق قرار داد. برای این منظور باید مدرنیته (و در مرکز آن عقلانیت روشنگری) و تضادهایی که با خود همراه آورده است را از نگاه فوکو به تصویر کشید.

مدرنیته به جنبشی روشنگرانه همراه با تحولات پیشرفته و نیز هنجارها و ارزش‌هایی بود که به دنبال عصر انسان‌گرایی رنسانس با تکیه بر محوریت انسان از عصر مدرن پا به عرصه ظهور گذاشته و همه عرصه‌های زندگی در اروپای وقت و سپس سراسر جهان را در بر گرفت. بنابراین مدرنیته همراه با تصور و مفهوم انسانی مستقل و آزاد و دارای اندیشه عقلایی، از آغاز ظهور خود نوید رهایی انسان‌ها را می‌داد. با این تعریف ساده می‌توان مدرنیته را به عصری نوین در تاریخ بشریت اطلاق نمود که خط جدایی روشن و قابل تمایز میان عصری نو و دوران پیش‌مدرن کشید. آنچه این عصر را از دوران پیشین متمایز می‌ساخت، ویژگی‌هایی نوین می‌باشد که ساختارهای عصر پیش‌مدرن را ویران ساخت. این ویژگی‌ها را می‌توان بطور خلاصه در تحولاتی بنیادین به این شرح خلاصه نمود:

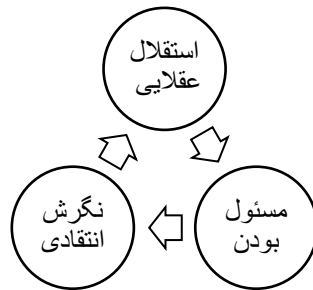
- محوریت انسان در همه تعاملات اجتماعی و به تبع آن فردگرایی بریده شده از همه شرایط کهن اجتماعی،
- عقل‌گرایی و استفاده ابزاری آن برای اهداف فردگرایانه،
- انکار فهم‌ها مبتنی بر سنت‌های غیرعقلایی که راه را برای اندیشه‌های مبتنی بر جدایی دین از سیاست هموار نمود،

- داعیه پایان بخشیدن به همه اشکال رنج‌های تاریخی انسان شامل محدودیت‌های تحمیل شده به آزادی اندیشه و انتخاب، و به دنبال آن پیشرفت در ابعاد زندگی، علم‌گرایی و نوآوری‌های تکنولوژیکی برای تامین زندگی بهتر،
- رها ساختن ساختارهای اجتماعی از نظام‌های طبقاتی و به تبع آن نوید برابری به عنوان مقدمه‌ای بر عدالت اجتماعی،
- سخت کوشی برای آسایش و رفاه خانوادگی،
- قرارداد اجتماعی به عنوان پایه و اساس زندگی مدرن و به دنبال آن سیاست مدرن و ارزش‌های اخلاقی مدرن،
- ظهور گفتمان حق برای حفاظت و نگاهبانی از مفاهیم انسانی،
- ترتیبات جدید اجتماعی و سیاسی و دولت مدرن،
- ظهور اندیشه کشور-ملت و به دنبال آن شکل‌گیری مفهوم بین الملل و قوانین ناظر بر آن، و در نهایت
- روابط میان اجتماعی مدرن در ساختار جهانی مدرن.

بنابراین ویژگی‌ها مدرن و مدرنیته در تقابل با عصر پیش‌مدرن قرار می‌گیرد تا نوید رهایی‌بخشی را تحقق بخشد. به همین دلیل مدرنیته را باید عصر رهایی انسان از همه موانعی که بر سر راه آزادی و شکوفایی او قرار دارد دانست. دریافت پیام‌های عصر مدرن بدون توضیح عقلانیت روشنگری کاری سخت و حتی محال است چرا که روشنگری نقشی مانند نیروی اصلی و پیش‌برنده در همه تحولات عصر نوین ایفا کرده است. روشنگری خود نهضتی رهایی‌بخش در متن و مرکز عصر مدرن بود که از طریق پیوندهای نزدیک با عقلانیت تکنیکی و انقلاب علمی توانست اندیشه پیشرفت را به عنوان شرط اصلی برون رفت از ایستایی و رکود معرفی کند. اندیشمندان عصر روشنگری امیدوار بودند با عقل‌گرایی علمی مشکلات اجتماعی را حل و فصل نمایند.

دوران پیش مدرن	دوران مدرن
فرد انسانی بخش جدا ساختارها	فردگرایی به عنوان اساس روابط اجتماعی
حاکمیت جادو و مذهب بر فهم انسانی	تصدیق و تأکید بر توانایی انسان برای فهمیدن
شاه سایه خدا و نماینده او در کره زمین	جدایی دین از سیاست
حاکمیت عقلانیت مذهبی و نظام‌های اجتماعی سلسله مراتبی	استقلال عقلایی و به تبع آن آزادی و برابری
ایستایی در همه عرصه‌های زندگی	پیشرفت اجتماعی و رفاه
هنجارهای برخاسته از سنن غیرعقلایی	اخلاق و استانداردهای نوین رفتاری
روابط اجتماعی بسته درون گروهی	روابط اجتماعی، جامعه نو، و ظهور دولت-ملت
نظام‌های صنفی و کشاورزی کهنه و وابسته به زمین	تکنیک و مهارت‌های جدید و صنعتی‌گرایی

ساده ترین و درعین حال گویاترین تعریف روشنگری را کانت در مقاله روشنگری چیست (۱۷۸۹) ارائه داده است.¹ روشنگری به منزله خروج انسان از محدودیت‌های عقلایی است که انسان به خود تحمیل کرده است. این محدودیت خودتحمیلی، و یا صغارت خودتحمیلی، چیزی نیست مگر ناتوانی و عدم اراده برای بکار بردن فهم خویش بدون تکیه و راهنمایی بر دیگران. علت این صغارت نه درسفیه بودن فرد، بلکه در فقدان شهامت و عزم در بکارگیری قوه عقلایی خویش بدون راهنمایی دیگران است. بنابراین پیام روشنگری فقط یک جمله ساده است: شهامت داشته باش. تنبلی و زبونی برای برخورداری از فهم عقلایی خویش را کنارگذار. در برابر تعصبات جزمی مذهبی، و دستورات آنهایی که خود را نماینده خدا بر روی زمین می‌دانند، و فرمانروایان و حاکمان و گماشته‌گان آنها، و هرکسی که می‌خواهد اراده تو را در کنترل داشته باشد، ایستادگی کن، زحمت بکش، و از قوه عقلایی خود برای فهمیدن استفاده کن. این استقلال فکری نماد روشنگری است. استقلال فکری نیز مستلزم نقد اجتماعی و مسئولیت پذیری است.



این تعریف کانت چند پیام برای روشنگران دارد. اولین و مهمترین پیام پیوند بخشیدن ظرفیت عقلایی با استقلال فردی است. این پیوند زمینه ساز رهایی بخشی است. رهایی بخشی یعنی لذت برخورداری از آزادی و به تبع آن پیشرفت‌های اجتماعی است. دومین پیام را باید با تامل کردن درمعنا و مفهوم اندیشه‌های لیبرال جستجو کرد. باید استقلال عقلایی را به عرصه عمومی جامعه فراخواند و با برخورداری از ظرفیت رهایی بخش آن جامعه را به سوی آزادی و رهایی از قیود بردگی فکری رهنمون ساخت. این رهایی بخشی همانند فرآیندی است که همه باید با استفاده از عقلانیت عمومی خود در آن مشارکت داشته باشند. بنابراین، آزادی در استفاده از استقلال عقلایی منبع الهام روشنگری و روح لیبرالیسم سیاسی و اخلاقی است. به عبارت بهتر، استقلال عقلایی یعنی اراده‌ای مصمم برای تصمیم‌گیری مستقل از دیگران، انقلابی در درون اندیشه و باورهای خود. تنها این انقلاب درونی برای فهمیدن مستقلانه و روشنگرانه است که راه را برای رهایی هموار می‌کند. سومین پیام را باید درمعنای آزادی جستجو کرد. آزادی همراه با مسئولیت اجتماعی است. یعنی

¹ نسخه‌های متعددی از این مقاله کانت بر روی اینترنت برای همه قابل دسترسی است.

اینکه انسان مدرن کسی است که به لحاظ عقلایی روشن‌گر شده و با استقلال فکری تصمیم‌گیری و انتخاب می‌کند. او کسی است که با برداشت روشنی از استقلال، سعی می‌کند دیگران را نیز به استقلال عقلایی فراخوانده تا بتوانند در شکوفایی اندیشه خود بکوشند. این فراخوانی است به خروج از عدم بلوغ فکری خودتحمیلی و در نتیجه آن انکار هر نوع سلطه به ویژه غلبه بر اندیشه‌ها و به بردگی کشاندن اندیشه‌های مردم. چهارمین پیام همان مفهوم رهایی‌بخشی و آزادی است. تنها از طریق رهایی‌بخشی اندیشه خویش از کنترل دیگران که به نوبه خود به تلاش کردن برای فهمیدن مستقلانه و کنار گذاشتن جبونی امکان پذیر است، می‌توان در تاسیس جامعه آزادی و بازی مشارکت داشت که در آن همه از لذت آزادی‌ها برای شکوفایی برخوردار باشند. برای این روشن‌گری هیچ چیز دیگری لازم نیست، مگر آزادی... یعنی آزاد بودن در استفاده از عقل در همه امور جامعه. و در نهایت، آخرین پیام این است که پایه‌های جامعه و سیاست مدرن باید بر سکولاریزم، یعنی جدایی مذهب از سیاست، قرار گیرد.

برای برخورداری از آزادی مردم می‌بایستی این فرصت را داشته باشند تا استقلال خویش را در همه امور جامعه داشته باشند. این فرصت فقط هنگامی امکان‌پذیر است که سنگ بنای جامعه بر عقلانیتی به لحاظ اجتماعی ساخته شده قرار گیرد. برای این منظور تنها راه فرصت فراهم آوردن برای مردم دور ساختن مکاتب و نگرش‌هایی است که می‌خواهند اندیشه انسانی را به بند کشیده و آنرا در کنترل خود گیرند. این مکاتب همواره اهداف سلطه‌گرایانه خود را با مکر و تزویر و در غالب مذهب و توجیهاتی که از سوی صاحبان آن به مردم تلقین می‌شود، حفظ می‌کنند. بنابراین روشن‌گری همواره با استقلال عقلایی تنها راه رهایی مردم از یوغ اسارت بندگی خواه به لحاظ شرایط زندگی، و خواه از نقطه نظر استعمار فکر می‌باشد. فوکو در ابتدا به ستایش روشن‌گری بر می‌خیزد. در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۴ با همان عنوانی که کانت منتشر ساخته بود، یعنی روشن‌گری چیست، در تایید نظر کانت نوشت.¹ او در ارتباط و با تایید نظر کانت روشن‌گری را به شرایط تاریخی اطلاق نمود که در آن انسانیت می‌کوشد عقلانیت مستقل را راهنمای عمل قرار دهد. در جدول زیر می‌توان رابطه میان استقلال عقلایی، رهایی‌بخشی انسان از همه موانع بر سر راه رشد و شکوفایی، و شکل‌گیری جامعه آزاد را در مقامی مقایسه‌ای میان عصر پیش‌مدرن و دوره مدرن مشاهده کرد.

عصر پیش‌مدرن و الزامات آن	دوران مدرن و پیامدهای آن
حیطه امور خصوصی	فضای عمومی جامعه
عقل‌گرایی بریده شده از متن اجتماعی	عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده
زندگی خصوصی شامل مذهب	ساختارهای عمومی اجتماعی و سیاسی
انجماد فضا، نهادها، و باورهای مذهبی	اندیشه‌ها و حتی مذهب در چارچوب عقل (کانت)
تصلب شرایط و روابط اجتماعی	آزادی‌های مدنی و سیاسی

¹ Foucault, M. (1997). What is Enlightenment. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Robert, H. and others. (Trans.). *The New York Press*, pp. 303-319.

منافع خویش و دیگران	فضیلت خدمت به خدایگان
دمکراسی و حقوق	انواع نظام‌های خودکامه
آرامش و صلح دوستی	پرخاشگری و ستیزه جویی

اما فوکو نکته بدیلی بر عصر عقلانیت اضافه می‌کند. استفاده درست و منطقی از عقل هنگامی اتفاق می‌افتد که دانسته شود چه کاری باید انجام شود، و به چه چیزی باید امید داشت. این نقش عقل انسان تعیین کننده استقلال فکری اوست. درحالی که استفاده نادرست از عقل به خشک‌اندیشی و انقیاد همراه شده و به توهم، بجای حقیقت، کشیده می‌شود. درست در اینجا است که نقد باید شکل گیرد. نقد کردن به تعبیری مانند کتاب راهنمای عقلایی است که در عصر روشنگری رشد و شکوفایی رسیده است. بنابراین عصر روشنگری را باید عصر نقد عقلانیت دانست تا عصر عقل گرایی. همچنین باید رابطه این مقاله کانت با دیگر آثار فلسفی که از وی به جای مانده است، مورد توجه دقیق‌تری قرار گیرد. در این اثر کانت به دنبال غایت شناسی درونی زمان و حرکت آن به سمتی است که بشریت به موجب آن واقعیت معاصر را شکل و جهت می‌دهد. ولی درعین حال نشان می‌دهد که چگونه در این زمان هر فرد مسئولیت خاصی در برابر فرآیند کلی عقل گرایی نیز دارد. پس روشنگری به منزله نوعی خروج از شرایطی است که مانع از رشد اندیشه می‌باشد. به همین دلیل روشنگری را باید به عنوان یک خصیصه در نظر گیریم تا یک مرحله‌ای از تاریخ. به همین دلیل روشنگری را باید نه براساس اعتقاد صرف به آزادی، بلکه به عنوان فرصتی برای نقد تاریخی شرایط برای رسیدن به آزادی تفسیر کرد.

این نقد تاریخی، که نوعی ویژگی فلسفی است، پیام‌های خاصی را به مخاطبان متبادر می‌کند. اولین پیام که نوعی نگرش منفی بودن را با خود حمل می‌کند، این است که روشنگری به عنوان یک مجموعه از رویدادهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نهادی، و فرهنگی که ما به آن وابسته هستیم، قلمروی ممتاز برای پیوند دادن حقیقت و تاریخ فراهم می‌آورد تا بتوان آن پرسش اولیه فلسفی (روشنگری چیست؟) را مورد تحلیل قرار دهیم. این موقعیت ممتاز به این معنی است که باید همه چیزهایی که خود را به صورت یک گزینه ساده و اقتدارگرا نشان می‌دهند، مورد چالش قرار دهیم. منظور این است که هرچند در درون سنت عقلانیت روشنگری باقی می‌مانیم، ولی باید آنرا نقد کرده و تحلیل‌های خود را به دلیل عاملیت مستقلانه همواره ادامه می‌دهیم. این تحلیل‌های پیوسته ما را به سوی عبور از محدودیت‌هایی که پیش روی ما قرار دارند، یعنی برای تثبیت خود به عنوان افراد مستقل عقلایی سوق می‌دهد. در نتیجه این انتقادات دائمی از خود و نقدهای پیوسته، مانع از این می‌شود که روشنگری وانسان گرایی را با یکدیگر معادل در نظر بگیریم. این موضوع باید بیشتر توضیح داده شود. در این رابطه، باید در نظر داشته باشیم که روشنگری یک رخداد یا مجموعه فرآیندهای تاریخی است که در حیطه تحولاتی در توسعه اندیشه‌های اروپایی اتفاق افتاده است. بنابراین، دربرگیرنده دگرگونی‌ها، نهادهای سیاسی مختلف، اشکال دانش، و جهش‌های تکنولوژیکی بود که بر زندگی امروزه ما تاثیر گذار بوده است. ولی انسان گرایی به معنی مجموعه موضوعاتی است که به شکل‌های مختلف و در فرصت‌های متفاوت در جوامع اروپایی پیدا شده اند. این موضوعات همواره با قضاوت‌های ارزشی در رابطه با معنی انسان بودن توسعه و تکوین یافته است. به همین دلیل، تمرکز بر معنای انسان وانسان گرایی ناگزیر باید با سنجش انتقادی

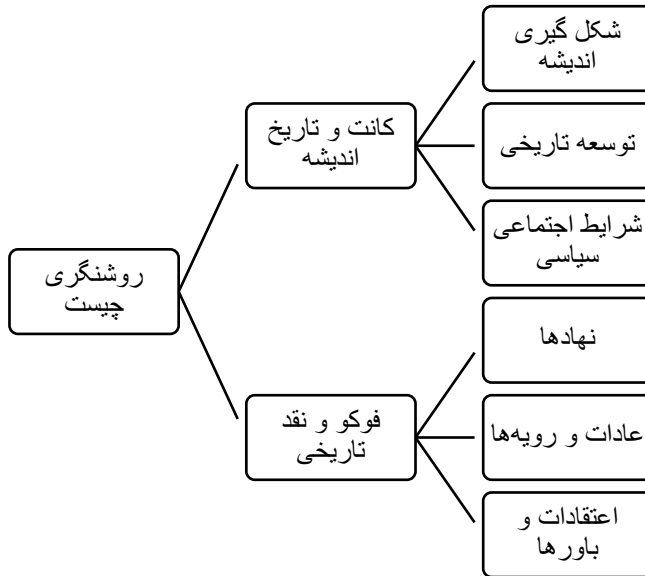
همراه باشد. در قرن هفدهم این انسان‌گرایی در نقد مسیحیت و یا مذهب بطور عام ظاهر شد. ولی در قرن ۱۹ موضع مخالف بسیار جدی در مقابل همه موانعی که مانع از رشد و شکوفایی انسان بودند چهره خود را نشان داد. مضامین انسان‌گرایانه همواره متنوع و حتی متناقض بوده‌اند. ولی در یک نگاه کلی، به عنوان قلب آگاهی‌های تاریخی، انسان‌گرایی از دین و سیاست فاصله گرفته است. به همین دلیل انسان‌گرایی و روشنگری نباید با یکدیگر یکسان گرفته شوند، هرچند که ارتباط آنها با یکدیگر به هم پیوسته و جدایی ناپذیر می‌باشد.

با این وصف، روشنگری به عنوان فرصتی برای نقد تاریخی، مضامین مثبتی را نیز با خود دارد که فهم ما از خویش‌شن خویش را تحت تاثیر قرار داده است. منظور از نقد محدود ساختن و یا انکار نیست، بلکه به این معنی است که باید همواره خود را در فضایی قرار دهیم که به ما اجازه دهد تا نقادانه تحلیل کرده و بر روی محدودیت‌های آن عمیقاً تفکر کنیم. باید به همان "پرسش روشنگری چیست" باز گردیم و آنرا مورد نقد تاریخی قرار دهیم تا اینکه صرفاً روشنگری را به معنی حاکمیت عقل در نظر بگیریم. منظور این است که دریا بیم چگونه فرآیند روشنگری می‌تواند ما را در این توانایی نقد‌گرایی و تامل کردن یاری می‌سازد. مهمترین نکته‌ای که از این نگرش به روشنگری حاصل می‌شود این است که نقد در برابر ساختارهای رسمی که ارزش‌های عام و جهان‌شمول دارند، نخواهد بود بلکه نقد به تحقیق تاریخی، و به ارزیابی شرایطی خود را تعریف کرده‌اند، آنچه شناخته ایم، و یا کاری را انجام می‌دهیم، مربوط است. این نقد تاریخی با تبارشناسی همراه است. نقد به دنبال درمان گفتمانی است که ما را دریافتن خود، فکر کردن، و اندیشه کردن در مسیر خاصی قرار داده است. فرصت برای داشتن نقش انتقادی تاریخی، مهم‌ترین جنبه مثبت بحث روشنگری است.

نکته دیگری را نیز باید در نظر داشت. آرمان آزادی خواهی را باید فراتر از پذیرش یکباره و یا انکار آن ببینیم. بلکه باید آنرا به لحاظ تبارشناسی تاریخی نقد کرده و با تجربه اجتماعی همراه سازیم. یعنی اینکه نه تنها نقد باید در قلمرو دریافت خود انسان‌ها انجام می‌شود، باید بتواند مسیر تحقیق تاریخی را نیز هموار ساخته و خود را از درآزمایش با واقعیات معاصر قرار دهد. به این ترتیب قضاوت درباره این که چه ابعادی از آن آرمان امکان پذیر و مطلوب می‌باشد و باید برای تغییر شرایط مورد توجه قرار گیرد، روشن‌تر خواهد شد. در اینجا اهمیت هستی‌شناسی تاریخی بهتر معنا پیدا می‌کند. در این تبارشناسی می‌توانیم خود را از پروژه‌هایی که داعیه جهان‌شمولی و یا بنیادشکن بودن را دارند، دور سازیم تا بتوانیم تحولاتی اجتماعی را با دقت مورد واکاوی تاریخی قرار داده، و روابط قدرت را در آنها تشخیص دهیم. بنابراین نقد تاریخی همراه با تبارشناسی انتقادی به منزله آزمونی عملی است که تجربیات ما را از خود و محیطی که در آن خود را تعریف می‌کنیم، یاری می‌سازد. در عین حال این مزیت را نیز دارد که مانع از این برداشت می‌شود که فهم انسان‌ها از خود

فقط توسط ساختارهای تاریخی تعیین شود. برداشت فوکو از عقلانیت روشنگری در مقایسه با کانت در نمودار زیر نشان داده شده است.

همین نقد ساختارهای تاریخی می‌تواند ماهیت گفتمانی که هویت‌ها و واقعیات تاریخی را شکل بخشیده توضیح دهد. درحقیقت، عقلانیت روشنگری خود به گفتمانی تبدیل شده است که زندگی را درجهت اهداف خاصی هدایت می‌کند و به دلیل اینکه باورهای مردم را شکل بخشیده است، همه آنرا به عنوان حقیقت واقعی خویش باور داشته، با رضایت خاطر به آن تسلیم می‌شوند، و هر نوع مقاومتی در برابر آنرا بی‌معنا و بی‌مفهوم می‌بینند. گویانکه عقلانیت روشنگری تنها تعریف جهت‌گیری غایت شناسانه تاریخ است،، اینگونه تصور می‌شود که دربرگیرنده حقیقت نهایی است که نمی‌تواند انکار شود. این انکار و یا حتی نقد عقلانیت تلاشی است برای بازگرداندن



چرخ‌های تاریخ پیشرفت عقلایی انسان به عقب، یعنی تلاشی عبث که امکان تحقق ندارد. به این ترتیب، گفتمان شامل باورها، گفتارها، نوشتارها، رویه‌ها، و نیز بازنمودهای تصویری و حکایاتی است که موضوعات، مراحل تاریخی خاص، و یا رویه فرهنگی معینی را شکل می‌بخشند. در این ماهیت فرجام‌گرایانه گفتمان، زبان نقشی مرکزی ایفا کرده و به تکامل گفتمان و ساختارهای تاریخی شکل می‌بخشد. به همین دلیل، گفتمان اساساً چیزی پیش از شیوهای فکر کردن و یا تولید معانی (معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علمی) نیست. گفتمان تشکیل‌دهنده ماهیت افکار و دریافت‌های آگاهانه و یا ناآگاهانه و نیز جهت‌گیری‌ها و قضاوت‌ها، و نیز احساسات و عواطف مردم است. بنابراین نوعی از قدرت را در حیطه عمل و رفتار اجتماعی بوجود می‌آورد که سلطه ناپیدایی را بر همه امور داشته و به دلیل همان ناپیدایی چهره‌اش قابل مقاومت نیست. هر چند که گفتمان و زبان با یکدیگر رابطه متقابل دارند، آنها را نمی‌بایست با یکدیگر برابر دانست. همچنین گفتمان ابزار انتقال معانی و نشانه‌های جهان از طریق قالب‌های زبانی نیست. بلکه سیستمی است که به

موجب آن نگرش ما به جهان را در سمت جهات خاصی سوق داده و ما را به قضاوت در باره آنها برمی‌انگیزد. بنابراین گفتمان نیروی پنهان شکل دهنده نگرش‌ها و اندیشه‌ها نسبت به جهان است. به همین دلیل کارکرد اصلی گفتمان این است که ساختارهایی را که اهداف خاصی را نمایندگی می‌کنند کاملاً عادی و صحیح نشان دهد.

در *باستان‌شناسی دانش*¹، فوکو گفتمان را به معنی سلطه گزاره‌ها، بیانیه‌ها، و رویه‌های از پیش تنظیم شده‌ای می‌داند که برای خود جهت‌گیری‌های خاصی را به وجود می‌آورند. گفتمان ماهیتی فرمان دهنده و نفوذ ناپیدایی دارد و می‌تواند بر اندیشه‌ها و رویه‌های رفتاری مردم و آنگونه که الگوهای حیات خود را تعریف می‌کنند، حکمرانی کند. بنابراین ماهیت سلطه‌گرایانه ناپیدای خویش در نظام‌های اجتماعی، گفتمان می‌تواند محتوای نظام و قواعد ناظر بر آن را نیز تعریف کرده و شکل بخشد. گفتمان ماهیت ناپیدایی دارد که از هر سو بر نظام‌های اجتماعی سایه می‌افکند، با خود نظام می‌آمیزد به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را از یکدیگر تمیز داد. این رابطه متقابل میان گفتمان و نظام اجتماعی، مقررات پیچیده‌ای را نیز شکل می‌بخشد که گفتارها و باورها را در جهت تقویت خود سوق می‌دهد. بنابراین آنچه که می‌اندیشیم و براساس آن عمل می‌کنیم، در درون مرزهای سیستمی اتفاق می‌افتد که مرزهای آن توسط گفتمان تعیین شده‌اند. پس باید تعریف و دامنه نفوذ گفتمان را در حیطه گزاره‌های عمومی، گروهی از گزاره‌های خاص، و یا رویه‌هایی که کاملاً عادی تلقی می‌شوند، جستجو کرد. (۹۰) از این‌روی گفتمان این توان را دارد تا با نفوذ غیرقابل مقاومت خود همه حیطه‌های زندگی را در برگیرد. ماهیت سیال و ناپیدای آن نیز سمت‌گیری‌های پیچیده‌ای را بوجود می‌آورد که به سختی قابل تشخیص است. فرض کنیم که نوشتن یک مقاله در نظام دانشگاهی تابع قوانین خاصی است که از پیش تعیین شده‌اند و کاملاً طبیعی و عادی به نظر می‌رسند. این مقررات رژیم‌های حقیقی خود را نیز جهت توضیح و حفاظت از آن نظام دانشگاهی بوجود آورده‌اند. این ساختارهایی که حیطه علمی و ذهن را احاطه کرده و تحت کنترل خود می‌گیرد، از گفتمان خاصی سرچشمه گرفته‌اند که در پرتو تحولات همان عقلانیت روشنگری شکل گرفته و به نوبه خود گفتمان را نیز تقویت می‌کنند. بنابراین، فوکو اعتقاد دارد که این نقش فرمان دهنده محتوی دانش و مرزهای حافظ آن است که باید مورد واکاوی انتقادی قرار گیرد و نه محتوی آن مقاله‌ها و آثاری که تولید می‌شوند. بنابراین، اهمیت تحلیل گفتمان این است که فضایی برای

¹ Foucault, M. (2012). *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York. Vintage Books.

اندیشه‌های انتقادی را فراهم می‌آورد تا در پناه آن بتوان ریشه‌های شکل‌گیری قدرت ناپیدا را که از همه سو بر رفتارها احاطه داشته و آنها را در کنترل خود می‌گیرد، را بازبینیم.

گفتمان اشکال و پیام‌های خاصی دارد. گاهی آن اشکال و پیام‌ها با یکدیگر آمیخته و گفتمانی جدید بوجود می‌آورند. بنابراین تعریف مرزهای گفتمان برای شکل‌گیری هر نوع مقاومتی در برابر آن مشکل و تقریباً غیرممکن است. به عنوان مثال، گفتمان حقوق انسان، همراهی حقوق بشر با دموکراسی، نقش محوری آنها در نظام اقتصاد بازار، انحصار برشاهراه‌های مبادلات تجاری جهانی، و نظام‌های نظارتی بر اینگونه تعاملات، هر کدام گفتمان‌های مستقلی هستند که نظام‌ها و گروه‌های خاصی را نمایندگی می‌کنند، در عین اینکه با یکدیگر ترکیب و گفتمانی پیچیده‌تر را با مرزهای فراگیرتر و چهره‌ای ناپیداتر بوجود می‌آورند. این گوناگونی مرزها و گاهی چهره متفرد و به ظاهر مغشوش گفتمان در نگاه اول ناسازگار به نظر می‌رسند زیرا که هر کدام نمایندگی دیدگاه‌ها و گروه‌های خاصی را به عهده دارند. اما در عین حال آنها با یکدیگر آمیخته و نظمی همگن در درون خود به وجود می‌آورد که امکان تمیز آنها از یکدیگر امکان پذیر نیست.

آنچه که در نتیجه این ائتلاف سازی گفتمانی اتفاق می‌افتد این است که از یک سو راه برای عرضه و ورود بدیل‌های جایگزین و چالشگر مسدود می‌شود، و از دیگر سو، مسیر فهم تاریخی نقادانه بر روی نظرگاه‌های متفاوت با موانعی که امکان برطرف سختن آنها میسر نیست، مواجه می‌شود. این پیچیدگی‌ها ویژگی دیگری از ماهیت گفتمان را نشان می‌دهد که با غلبه انحصاری خود بر ساختارها قائل به هیچ نوع بدیل و جایگزینی نمی‌باشد. به همین دلیل، و به عنوان مثال، حقوق بشر فقط در شکل جریان اصلی خود، یعنی حقوق فردگرایانه نسل اول، تنها نماینده رسمی و معتبر حقوق بشر تلقی شده است. در حالی که مقوله‌های متعدد دیگر حقوق و یا بدیل‌هایی که

رویه‌های شکل گرفته تحت فرمان پنهان گفتمان سلطه به باورها راه یافته و نیز ساختارها را محفوظ نگه می‌دارد

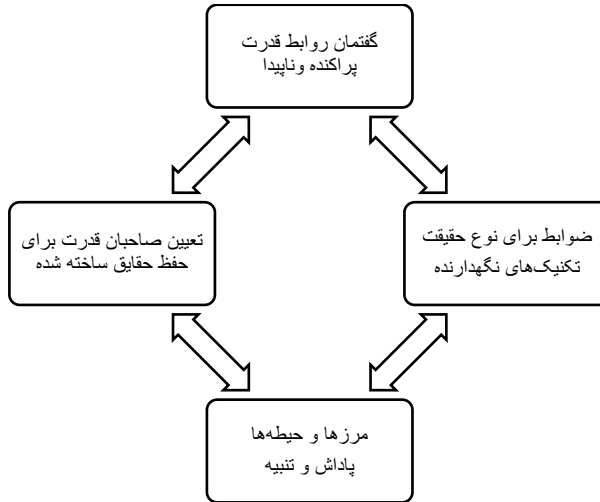
زبان و گفتمان هویت فرهنگی خاصی را نمایندگی می‌کنند.

زبان و واژه‌های شکل دهنده آن قدرت پنهان گفتمان برای جهت دادن به روابط اجتماعی را توجیه می‌کنند

مردم با رضایت خویش فرمان گفتمان را دریافت کرده و به آن عمل می‌کنند زیرا که عدم تمکین در برابر گفتمان غیر عادی و بی معناست

توسط گفتمان سلطه بر افکار و رفتارها شکل می‌گیرد

برای پیشبرد منافع محرومان شکل گرفته‌اند، همگی غیرعادی و مانعی بر سر راه گفتمان مسلط حقوق بشر تلقی می‌شوند. (۸۵-۸۲)



همچنین می‌بایستی به کارکردهای گفتمان نیز توجه داشت. گفتمان مسلط به دلیل ماهیت خاص خود در فرآیند عملیاتی ساختن پیام‌هایی که حمل می‌کند، هر آنگونه مفهوم حقی که با این جریان اصلی همراه نباشد را دفع می‌کند. هرگاه به ائتلاف گفتمان‌های آزادی خواهی، دمکراسی، و سرمایه‌داری توجه داشته باشیم و آنها را تنها نماینده حقوق بشر بدانیم، آرمان عدالت اجتماعی، توزیع ثروت و فرصت‌های اجتماعی، و اهمیت رابطه آنها با محیط زیست همگی در نهایت باید به پیام اصلی گفتمان اصلی حقوق بشر تسلیم شوند. علت این امر هم این است که مفاهیمی مانند آزادی و دمکراسی دامنه شمول و پذیرش جهانی برای خود تعریف کرده‌اند که راه هر نوع روزنه‌ای را برای دیگران مسدود ساخته است. به همین دلیل در نظریه فوکو گفتمان با اصل دانش، مرزبندی‌ها آن، نظم‌های معین و حفاظت‌کننده، و روابط قدرت همراه و هم پیوند می‌باشد. این ماهیت گفتمان دامنه تحلیل‌های اجتماعی را به حیطه‌ای فراتر از دیگر فلسفه‌های انتقادی مانند مارکسیسم سوق می‌دهد. در نظر بگیریم که در اندیشه فلسفی مارکسیسم، ایدئولوژی منبع اصلی پیدایی و درعین حال نفوذ قدرت به بخش‌ها و طبقات اجتماعی است. ایدئولوژی که با نفوذ در ساختارهای روبنایی قدرت می‌تواند با کنترل افکار در جامعه را تحت کنترل خود درآورد. مفهوم گفتمان در اندیشه‌های فوکو این منبع شکل‌گیری قدرت را با ابعاد پیچیده‌تری توضیح می‌دهد. به این معنی که گفتمان جایگزین ایدئولوژی گشته و به مراتب راحت‌تر از مسلک و آیین سیاسی می‌تواند حضور قدرت در جامعه و ساختارهای آنرا نه تنها عادی بلکه عقلایی و لازمه روابط اجتماعی معرفی کند. در این تعریف گفتمان، روابط قدرت در همه ابعاد زندگی پراکنده شده و از همه سو به جامعه راه می‌یابد و کنترل افکار و باورهای مردم را در کنترل خود می‌گیرد.

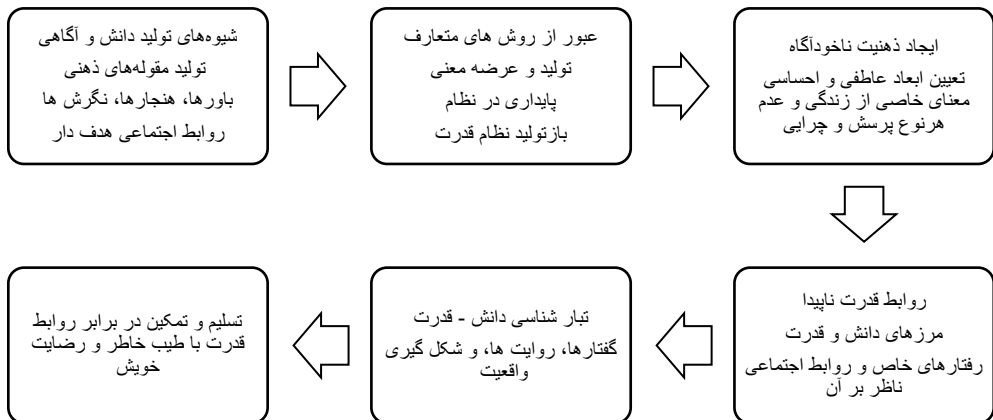
اراده حاکم برآمده از قرارداد اجتماعی انتزاعی ابزارهای قهر آمیز اراده حاکم	قدرت سیاسی (هابس)
انحصار منابع و روابط تولید توجهات و شستشوی افکار	قدرت اقتصادی (مارکس)
عادی جلوه دادن هنجارها همراه با نظارت و تنظیم آن اطمینان از نظارت و کنترل پذیرش ناخودآگاه و بدون شرط قدرت پنهان برای کنترل رفتارها	روابط قدرت (فوکو)

روابط قدرت پایه و اساس روابط اجتماعی و آگاهی‌های مردم نسبت به خود و جهان پیرامونی آنهاست. بنابراین، به نوبه خود نوعی دانش با مرزهای معینی را به وجود می‌آورد که توسط همان روابط قدرت تعریف شده است؛ مرزهایی که عبور از آنها غیرممکن می‌باشد. تولید دانش و تعریف دامنه‌های آن به روابط قدرت توانایی غیرقابل مقاومتی برای پذیرش فرامین می‌دهد. از آنجایی که دانش بر فرضیه‌ها علمی استوار گشته است، فرمان دانش که در واقع از همان گفتمان می‌آید، از اعتباری بالایی نزد مردم برخوردار است. به همین جهت گفتمان که دانش خاصی را برای اهداف خود به وجود می‌آورد، اعتبار و صلاحیت خود را نیز در جامعه تثبیت می‌کند بگونه‌ای که همه چیز عادی و سر جای خود به نظر می‌رسد. این عادی و معتبر به نظر رسیدن دانش و آگاهی‌ها، همان روابط قدرتی است که از طریق ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول فرمان خود را نیز به ثبت می‌رسانند.

مثالی می‌تواند رابطه میان آگاهی، روابط قدرت، و هنجارهای مورد قبول واقع شده را توضیح دهد. در جوامع اسلامی افرادی که دارای ویژگی‌های دگرجنسی می‌باشند، چهره‌هایی مخالف اصول ارزشی و هنجارهای اجتماعی تلقی شده و مطرود می‌شوند. از این روی، این اشکال مختلف انسانیت آنها هم بطور رسمی (اشتغال، تحصیل، مشارکت عمومی)، و هم بطور غیر رسمی (به تمسخر کشیده شدن، هتاک، طرد اجتماعی) انکار می‌شود. اینگونه هنجاری‌ها که در روح و باورهای جامعه رسوخ کرده‌اند، آگاهی‌های خاص، و به موجب آن هنجارهای را ایجاد کرده‌اند که توان سرکوب کننده خود را هم به عنوان قدرت قضایی رسمی (دادگاه‌ها) و هم به شکل روابط قدرت در رفتارهای اجتماعی نسبت به این افراد به معرض نمایش می‌گذارند. روابط قدرت مانند فرمانی غیرقابل اغماض در نهان باورهای مردم حکمرانی می‌کند و رفتارهای خاصی را بر مبنای ضوابط از پیش تعیین شده به آنان ابلاغ می‌کند، در عین حال بر اجرای آن فرمان‌ها نیز نظارت دارد. به همین دلیل روابط قدرت با آگاهی‌ها آمیخته و چهره‌ای مشروع به خود گرفته و از همه سو می‌آید. آن را نمی‌توان در کنترل خود گرفت، یا بر آن غلبه کرد، و یا با دیگران به اشتراک گذاشت. روابط قدرت از منابع متعددی که دارای لایه‌های پیچیده هستند و در تحولات تاریخی خاصی به وجود آمده و مشروعیت خود را تثبیت کرده‌اند، سرچشمه می‌گیرند. به دلیل حضور همین منابع پیچیده و اسرار آمیز و نیز چهره پنهان خود، روابط قدرت و نفوذ عظیم نهفته در آن راه ایجاد مقاومت در برابر فرمان‌ها را مسدود می‌سازد. به همین سان گفتمان


حق و آزادی‌های فردگرایانه آنچنان نفوذ و توانایی فراگیری برای خود فراهم ساخته‌اند که به سختی می‌توان هم آمیختگی آنها با فرآیندهای حذفی و یا اشکال غیر مستقیم سرکوب در نظام‌های سیاسی توضیح داد زیرا که گفتان حقوق چهره مقبول، معتبر، و جذابی دارد که هر نوع بدیلی در برابر خود را به آسانی به چالش می‌کشد. درحقیقت روابط قدرت خود از طریق پیوند با نوعی قدرت فراگیرتر که لایه‌های چندگانه و نامحدود دارد، قادر است حضور خود در همه ابعاد جامعه را بدون هیچ قید و شرطی حفظ کند. به همین دلیل از قابلیت نفوذ بر همه عرصه‌های اجتماع برخوردار است.

به این ترتیب روابط قدرت همانند ابزاری نیست که برای مقاصد خاصی استفاده شود، بلکه مردم ابزارهای تحقق اهداف روابط قدرت هستند. این گزاره وقتی بهتر معنی پیدا می‌کند که دریابیم چگونه گفتمان می‌تواند رژیم‌های حقیقت (مذهب، علم اجتماعی، نظریه فلسفی) را بوجود آورد و آنها را به عنوان حقایق کتمان ناپذیر در اندیشه‌های مردم قرار دهد. این رژیم‌های حقیقت به منزله جایگاه‌های هویتی هستند که در آنها مردم خود را تعریف می‌کنند. رژیم‌های حقیقت نظام‌های نظارتی خاص خود را براساس باورهایی که به عنوان حقیقت در نزد مردم به وجود آورده‌اند، تعیین می‌کنند. این رژیم‌ها می‌توانند به راحتی کسانی را که چشم اندازه‌های متفاوتی برای خود ترسیم کرده‌اند را دفع و سرکوب کرده، و آنها را در نزد افکار عمومی توجیه کنند. درنتیجه، چهره پنهان روابط قدرت با این توانایی نافذ را نمی‌توان به آسانی ادراک نموده، از آن گریخته، و یا مقاومتی در برابر آن بوجود آورد. مردم همواره در طیف گسترده‌ای از روابط قدرت خود محاط شده‌اند و آنها طبیعی و معتبر هم می‌دانند. درعین حال هر جامعه‌ای رژیم‌ها حقیقت خاص خود را به وجود آورده‌اند که در روابط میان اجتماعی روابط قدرت را با لایه‌های پیچیده‌تری به هم پیوند می‌دهد.



نتیجه گیری

حقوق بشر گفتمانی است که با خود نوید رهایی از همه رنج‌ها و آلام تاریخی را به همراه آورده است. به همین دلیل مورد توجه و استقبال همه آنهایی است که از انواع اشکال سرکوب فیزیکی، روحی، روانی، و هویتی در رنج به سر می‌برند. علاوه بر این، روشنفکران مسئول و علاقه‌مندان به اصول انسانیت نیز گفتمان حقوق بشر را تنها راه حل موجود برای رهایی بخشی ستم‌دیدگان می‌دانند. اما با گذشت بیش از هفتاد سال از عمر گفتمان رسمی و نهادینه شده حقوق بشر، این گفتمان هنوز نتوانسته است به گونه‌ای موثر پیام‌های آزادی خواهانه خود را تحقق بخشده و رنج‌های تاریخی بشر را به پایان برساند. گفتمان از یک سو به ساختار رسمی تبدیل شده که علی‌رغم داعیه جهانشمولی، حقیقت حق را به نگرش‌های خاص و محدودی تقلیل داده است. افزون بر این، حتی در متن گفتمان حقوق بشر روش‌های حذفی را در مقابل کسانی که آرمان‌های بدیلی زنبال می‌کنند، نیز پنهان ساخته است. از دیگر سو، این گفتمان زمینه‌های توجیه سیاست‌هایی را فراهم آورده است که زیر عنوان حقوق بشر و آزادی‌های اساسی بخش‌های عمده‌ای از مردم ستم دیده جهان را نادیده می‌گیرد. در واقع گفتمان حق به ساختاری ذهنی در باورهای مردم تبدیل شده است و در نتیجه با عادی و معتبر جلوه دادن گفتمان به عنوان تنها بدیل برای حفظ و احقاق حقوق ستم‌دیدگان، چهره پنهانی از قدرت را به وجود آورده است که می‌تواند به آسانی کنترل افکار و نگرش‌های مردم را به دست گیرد. متفکران اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی همین ماهیت و کارکرد گفتمان حق را با هدف رهایی بخشی واقعی مردم ستم دیده به چالش می‌کشند. به همین دلیل مکتب پسا-ساختارگرایی نقش بنیادینی در شکل‌گیری گفتمان‌های رهایی بخش پسا-استعماری، نهضت‌های زنان، اندیشه‌های بدیل کشورهای کشورهای در حال توسعه، و فلسفه رهایی بخش تبدیل شده است. در فصل بعدی ابعادی از این نگرش‌ها مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

The page features several decorative geometric patterns, likely Islamic or Persian in origin, arranged in a circular pattern around the central text. These patterns are intricate, multi-layered star shapes with pointed corners and internal floral or geometric motifs. They are rendered in a light beige or tan color against a plain white background.

حقوق بشر و چالش نظریه‌های پسا-استعماری

چکیده

در ایامی که نسیم آزادی خواهی و حق طلبی در سراسر اروپای دوران روشنگری می‌وزید، بخش اعظمی از مردم جهان مورد استعمار بی‌رحمانه همان کسانی قرار گرفتند که داعیه آزادی خواهی داشتند. متفکران پیشرو عصر روشنگری کمتر موضع روشنی در قبال سرکوب‌های وحشیانه مردم بومی قاره امریکا بویژه امریکای لاتین اتخاذ نمودند. دوران اوج امپریالیزم در قرن نوزدهم توسط بریتانیای کبیر (آن زمان) نیز، نتوانست موجی از همدلی برای مردم غارت شده افریقا و یا آسیا در پی داشته باشد. در پایان جنگ جهانی دوم نظمی هنجاری در جهان شکل گرفت که قرار بود رابطه میان کشورها را براساس صلح دوستی، عدالت خواهی، و دفاع از حقوق انسان‌ها تنظیم نماید. منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر دو سند بین‌المللی مهمی بودند که آزادی خواهی، برابری، و حقوق بشر همه مردم جهان بدون در نظر داشتن تفاوت‌های نژادی، جنسیتی، قومی، و مذهبی را نوید دادند. علی‌رغم همه این بشارت‌های امیدوارکننده برای رهایی مردم تحت ستم، بخش بزرگی از جمعیت جهان همچنان در یوغ استعمار مستقیم باقی ماندند. دهه شصت میلادی پایان استعمار را اعلام نمود، و عصر نوینی آغاز شد که سازمان ملل متحد آنرا دهه توسعه یافتگی اعلام کرد.¹ در مقدمه قطعنامه دهه توسعه تاکید شده بود که توسعه نه تنها به نیازهای مادی انسان، بلکه به بهبود شرایط اجتماعی زندگی او و آرزوهای انسانی او نیز مربوط می‌شود. توسعه فقط رشد اقتصادی نیست، بلکه رشد اقتصادی به همراه تغییرات مطلوب در شرایط زندگی مورد نظر می‌باشد. اما در دوران پسا-استعماری نیز استعمار غیرمستقیم حضور خود را همچنان بر نواحی نفوذ سابق خود حفظ کرد. این نکته‌ای است که متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری آنرا مورد توجه قرار داده و به عنوان نقصی در کانون گفتمان حقوق بشر به نقد کشیده‌اند.

موضوع این فصل بررسی چالش‌های نظریه‌های پسا-استعماری در مقابل جریان اصلی حقوق بشر می‌باشد. از آنجایی که مجموعه حقوق بشر پیامدهای عمیقی بر باورها و دیدگاه‌های مردمان کشورهای در حال توسعه دارد، و در آن‌ها حس کنجکاو و نقد را نسبت به عملکرد استعمار عمیقاً برمی‌انگیزد، ضروری است این پرسش را مورد توجه قرار دهیم که نظریه مردم کشورهای در حال توسعه در خصوص گفتمان رایج حقوق بشر چیست؟ چه نظریه‌هایی را آنها به عنوان بدیلی در برابرین گفتمان حقوق بشر می‌پذیرند؟ خود گفتمان حقوق بشر از چه نارسایی و تناقض‌هایی رنج می‌برد، و چه رویکردهایی را می‌توان برای اجرای مؤثر و مستمر حقوق بشر ارائه نمود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها در ابتدا توضیح مختصری پیرامون نظریه‌های فرا-استعماری داده شد، مفاهیم و نظریه‌های بنیادین آنها مورد بررسی قرار گرفته، و سپس به چالش‌های

¹ The United Nations Development Decade. General Assembly Res. 1710n (XVI), 1961.

نظریه‌های پسا-استعماری نسبت به حقوق بشر، و در نهایت به چند نمونه از متفکران برجسته‌ای که این چالش‌ها را مطرح ساخته‌اند، می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها: استعمار، امپریالیزم، سلطه طلبی، متمدن سازی، دوگانه گرایی، فرا-دستی و فرو-دستی

مقدمه

مطالعات پسا-استعماری، یا نظریه‌های پسا-استعماری، ویا رهیافت پسا-استعماری به مجموعه پژوهش‌ها واندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که به آثار و عواقب استعمار بر سرزمین‌های مستعمره سابق پرداخته و می‌خواهند روایات ناگفته و خاموش شده حیات مردم سرکوب شده را آشکار سازند. ازاین بابت مطالعات پسا-استعماری نه تنها نشانه علاقه به دریافت حقایق گذشته، بلکه آثار و عواقب استعمار برای شرایط کنونی می‌باشد. در واقع هرچند که لفظ 'پسا' به معنی عبور از گذشته دراین گونه پژوهش‌ها بکار می‌رود تا بتواند ستم‌های استعمار را توضیح دهند، اما کانون توجه در این مطالعات این است که گذشته استعماری و ابعاد مخرب آنرا را در متن کنونی جوامع و مشکلات آنها تحلیل کند. در این ارتباط اولین پرسشی که پیش از هرچیز مطرح می‌شود این است که استعمار چیست، و چرا باید استمرارسیاست‌های استعماری را در شرایط کنونی مورد توجه قرار داده و نقد کرد. پاسخ ساده‌ای که در بدو امر به ذهن می‌رسد این است که استعمار به منزله تصرف قهرآمیز سرزمین مادری دیگری است که توان مقابله با استعمارگران را نداشته‌اند. این تصرفات موجبات غارت منابع طبیعی و انسانی آن سرزمین‌ها را باعث شده است. اگر این توضیح ساده را مبنای کار قرار دهیم، پایان عصر استعمار و کسب استقلال از آغاز دهه شصت میلادی می‌بایست به منزله پایان استعمار تلقی می‌شود. بنابراین، به ظاهر نیازی به بررسی گذشته نمی‌باشد چرا که استعمار پایان یافته است. مطالعات پسا-استعماری این ساده‌انگاری را مورد تردید قرار داده و توضیح می‌دهند که هرچند عصر استعمار مستقیم به اتمام رسیده است، ولی نفوذ استعمار براندیشه‌ها، فرهنگ‌ها، زبان‌ها، سنن، آداب و رسوم، آموزش و تعلیم و تربیت، و باورهای مردمان استعمار زده آنچنان بانفوذ و عمیق بوده است که با عصر استقلال، آن سلطه استعماری به شکلی ظریف‌تر و حتی ویرانگرتر ادامه یافته است.

استعمار چیست؟ چگونه توانسته است بر تمامیت هویت ملت‌ها نفوذ یابد؟ ابزارهای سلطه استعماری کدام هستند؟ این‌ها بخش کوچکی از سئوالاتی است که باید توضیح داده شود تا بتوان پیش فرض‌های اندیشه‌های پسا-استعماری را باز شناخت. حال اگر استعمار را به معنی طرح‌ها و ساز و کارهای سلطه بر دیگران در نظر بگیریم، چنین سلطه‌ای در همه تاریخ انسانی وجود داشته است. اساساً شکل‌گیری امپراطوری‌ها به استعمار دیگران وابسته بوده است. شکل‌گیری تمدن‌ها هم ممکن است به بهای استعمار دیگران حاصل شده باشد. بنابراین، چه ویژگی‌هایی می‌توانند امواج استعماری نوین را که از اوایل قرن ۱۶ پدیدار شدند، از اشکال پیشین سلطه بردیگران

متمایز سازند؟ افزون بر این پرسش، دریافت شرایط استعماری با آمیختن آن با امواج امپریالیسم به مراتب پیچیده تری شود. از اینرو، برای غلبه بر سردرگمی‌های مفهومی، نظری، و تاریخی مرتبط با واقعیت سلطه استعماری بر دیگران حیات مادی و انسانی دیگران و وابسته ساختن آنها، بهتر است حیطه زمانی را محدودتر ساخته و مطالعه استعمار را از آغاز عصر مدرن مورد توجه قرار دهیم. برای این منظور، یکی از روشن‌ترین ادوار زمانی برای مطالعه شکل‌گیری استعمار نوین، ظهور مکتب سالامانکا¹ در اسپانیا و پیش فرض‌های آن مکتب و مأموریتی که برای رستگاری هم معتقدان به مسیح، و هم غیر معتقدان برای خود متصور شده بود، می‌باشد. درکانون مرکزی این مأموریت پیش فرض‌هایی قرار داشتند که با الهام از فلسفه حقوق طبیعی برگرفته از آئین مسیحیت، راه را برای استعمار در آمریکای لاتین امروزین توجیه نموده و هموار ساختند. بنابراین، ظهور استعمار به معنی نوین آن که از قرن شانزدهم شروع شد را باید در سیاست‌های کلیسای یافت که مداخله نظامی و غلبه بر دیگران را برای رستگاری و کشاندن دیگران به آئین مسیحیت توجیه می‌کرد. آغاز این اندیشه‌های استعماری را نیز می‌بایست در صدور فرامین پاپی که برای رستگاری دیگران صادر شدند، یعنی چیزی شبیه به نبردهای صلیبی در نظر گرفت. اما تفاوت این فرامین کلیسای با نبردهای صلیبی در این بود که فرمان رستگارسازی نه همراه با تصرف بیت المقدس و مقابله با مسلمانان، بلکه برای تصرف قلوب بومیان آمریکا و متمدن ساختن آنان انجام می‌گرفت. بنابراین جوهره استعمار در تلاش برای به ایمان آوردن به مسیحیت، و از طریق آن متمدن شدن دیگران قرار دارد.

فلسفه حقوق طبیعی که ازدرون سنت تامیستی² الهیات کاتولیک سرچشمه می‌گیرد، آغازی برای توضیح و توجیه استعمار و مأموریت دوگانه "به ایمان درآوردن دیگران" و "تمدن سازی" بود. چهره اصلی طراح این مأموریت صلیبی پاپ اینوسنت چهارم³ است که با صدور فرمان‌های پاپی در قرن سیزده میلادی توجیهات مذهبی شکل‌گیری استعمار را به وجود آورد. پاپ اینوسنت چهارم، از برجسته‌ترین حقوق‌دانان کلیسای زمان خود، برمسند رهبری کلیسای کاتولیک تکیه زده بود، با نظرات الهیاتی خود یکی از موضوعات الهیاتی کلیسای کاتولیک را توضیح داده و به موجب آن راه را برای استعمار باز کرد. "تحت چه شرایطی می‌توان به گونه‌ای مشروع مالکیت غیرمعتقدان به مسیحیت بر اموال و سرزمین خود را لغو نموده و بر آنان مسلط شد؟" پاپ اینوسنت چهارم استدلال می‌کرد که به صرف عدم اعتقاد به مذهب مسیحیت نمی‌توان دیگران را از اموال و سرزمین‌های خود محروم ساخته و بر آنان مسلط شد. با این وصف فلسفه حقوق طبیعی می‌تواند گره مشکل الهیاتی بحث روشن‌تر را باز کند. فلسفه حقوق طبیعی دربرگیرنده اصولی است که هر فرد منطقی با مدد ظرفیت درک عقلایی خویش می‌تواند آنها را دریافته و مورد شناسایی

¹ Salamanca School

² Thomist theology

این مکتب فلسفی و الهی توسط توماس آکوئیناس مقدس بنیاد نهاده شد و امروزه بنیاد الهیاتی کلیسای کاتولیک را شکل می‌بخشد. مهمترین اثر علمی که اساس این کتب الهیاتی را شکل بخشیده است، مجموعه الهیات است که در جلد دوم کتاب از مجموعه حقوق بشری اندیشه‌های شرح آن رفت. این نویسنده این فرصت را داشت که این اثر فوق العاده مهمی الهیاتی را زیر نظر کشیش شادروان "لورنس دوان" در کالج دانشگاهی فلسفه و الهیات در سال‌های ۲۰۰۲ مطالعه نماید.

³ Pope Innocent IV (1195-1254).

و عمل قراردادهد. پاپ مذکور استدلال کرد که غیرمسیحیان به دلیل عدم انطباق رفتاری با حقوق طبیعی، می‌بایست تحت ارشاد کلیسا قرار گیرند تا نه تنها با موازین تمدنی آشنا شوند، موجبات رستگاری آنها نیز فراهم شود. درواقع، آن دسته از مردمانی که به عنوان مثال بت پرست هستند، یا در صحنه طبیعی محیط زیست خود لباس بر تن نمی‌کنند، و یا رفتارهایی معادل و مطابق با آئین عفات مسیحی ندارند، به واسطه خلقت خویش، یعنی انسان بودن خود، در زمره وابستگان به عیسی به حساب می‌آیند، هرچند که به کلیسا وابسته نمی‌باشند. بنابراین کلیسا می‌بایست مأموریتی الهی برای ارشاد و تمدن ساختن آنان به عهده گیرد. "عیسی مسیح به پیترمقدس فرمان داد که به یاران من غذا دهید". این آشکارترین سند مأموریت الهی مردان کلیسای کاتولیک بود که به موجب آن مسیحیان خود را در قبال رفتار غیرتمدنانه دیگران مسئول می‌دانستند. اینرا نیز باید در نظرگرفت که پرستش خدای یگانه امری طبیعی شمرده می‌شود، اما غیر مسیحیان قادر به درک این نیاز طبیعی نیستند. لذا موعظه‌گران انجیل باید به سرزمین‌های دیگران گسیل شوند تا بتوانند غیرمومنان را ارشاد، و درنهایت در مسیر رستگاری مدیریت نمایند. اسپانیا در اجرای این توضیحات و توجیهاات مذهبی، و با فرمان پاپی پیشگام استعمار دیگران شد.

قرن شانزدهم راه را برای انجام مأموریت معتقدان به رستگاری غیرمومنان باز کرد. فرانچیسکو ویتوریا¹ حقوقدان و استاد الهیات دانشگاه سالامانکا با بازخوانی الهیات تامیست به خوبی توانست تصرف سرزمین ساکنان بومی آمریکا که امروزه آمریکای لاتین خوانده می‌شود را توضیح دهد. ویتوریا استدلال می‌کرد که همه چیز در دنیا شامل متون، مباحث، و رخدادهای با تفاسیر اصول سیاسی، اجتماعی و اخلاقی سنت الهیاتی کلیسای کاتولیک مرتبط هستند. یعنی نوعی جهان‌شمولی در این آیین الهیاتی وجود دارد که همه اجزاء و آحاد زندگی انسانی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. از همه مهمتر اینکه جهان‌شمولی این آیین الهیاتی یک قاعده اخلاقی ایجاد کرده است و فرمان می‌دهد که دیگران را نیز به سوی این سنت الهیاتی فراخوانده شوند. از درون این دیدگاه الهیاتی کاتولیک نوعی اخلاق امپراطوری به وجود آمد که سلطه بردیگران را خیلی فراتر و عمل‌گراتر از استدلال‌های پاپ اینوسنت چهارم توضیح می‌داد. (میلز و تایلور، ۲۰۰۲: ۶۸) نکته بسیار حساسی که باید در این ارتباط توضیح داده شود، این است که طبق فلسفه حقوق طبیعی که ویتوریا آنرا بنیان نهاد، دیگران، یعنی غیر باورمندان به مسیحیت، به این دلیل که درانسان بودن خود از اسپانیایی‌ها پست‌تر هستند، تحت سلطه قرار نمی‌گیرند. بلکه واقعیت سلطه را باید در پناه اصل اخلاقی توضیح داد که نه فقط خشنودی خداوند را در پی می‌داشت، بلکه "خیر عمومی" انسان‌ها را نیز تأمین می‌کرد. (۶۹) براساس این دلایل، می‌بایستی دیگران را با هدف مأموریت تمدن سازی و همچنین رستگاری استعمار کرد. این فلسفه حقوقی طبیعی است که خداوند اصول آن را در قوای شهودی و عقلایی انسان قرار داده است. مسیحیت عهده‌دار این مأموریت الهی و اخلاقی است تا

¹ Francisco Vitoria (1482-1546).

فیلسوف، متکلم و حقوقدان اسپانیایی دوران رنسانس کاتولیک رومی اسپانیا. او بنیانگذار سنتی در فلسفه است که به عنوان مدرسه سالامانکا شناخته می‌شود. اهمیت او در این قرار دارد که به شکل گیری جنگهای عادلانه و حقوق بین الملل کمک کرد.

آن قواعد حقوق طبیعی را به مرکز فهم دیگران بشناساند. نتیجه و پیامد این مأموریت رستگاری تامین خیرعمومی، رستگاری، و متمدن شدن می‌باشد.

سازوکار مأموریت الهی-اخلاقی برای متمدن ساختن دیگران با سلطه بر دنیای تازه کشف شده، یعنی آمریکای لاتین امروز، به واسطه ائتلافی از موعظه‌گران انجیل، مدیران امور مدنی و اداری، و نیروهای نظامی آغاز شد. نخستین سرزمین‌های متصرفه در حوزه کارائیب قرارداد شدند. در منطقه‌ای میان جمهوری دومینیکن امروز و هائیتی که محل استقرار کلمبوس بود، نیروی استعماری استقرار یافت ولی گام‌های اساسی برای تحکیم سلطه با احداث شهر سانتو دومینگو، که امروزه پایتخت جمهوری دومینیکن در سال ۱۴۹۶ برداشته شد. سپس توسعه مناطق تحت سیطره مکزیک، پرو، و دیگر سرزمین‌های آمریکای لاتین جنوبی امروز و نواحی سرزمین اصلی آمریکای مرکزی و منطقه کارائیب کشیده شد.

آغاز سلطه رسمی استعمار بر بخش‌های جنوبی قاره آمریکا، با بهره‌برداری از منابع نقره مکزیک و پرو شدت گرفت. پرتغال، برزیل امروزین را در اختیار خود گرفت. انگلیس برجزیره جامائیکا و ناحیه کوچک بلیز^۱ در آمریکای مرکزی دست یافت، و فرانسه نیز حضور استعماری خود را به هائیتی کشاند. ساختار سیاسی-اجتماعی، جمعیت‌شناسی، و فرهنگی سراسر آمریکای لاتین به سرعت و عمیقاً دستخوش تغییرات استعماری شدند. تمدن آزنک در مکزیک امروز، تمدن مایا که در بخش‌هایی از جنوب مکزیک، گواتمالا، و بلیز قرار داشت، و تمدن اینکا در کشور پروی امروز، بکلی مضمحل شدند. ولی اصل تغییرات که آثار زیانبارتری برای آینده این جوامع داشت را باید در تغییر مذهب مردم به آئین کاتولیک، یعنی تحقق همان مأموریت الهی برای رستگاری، تغییر زبان‌های بومی به زبان‌های اصلی اسپانیایی و پرتغالی که در راستای تمدن‌سازی توجیه می‌شد، و تغییر در سیستم ساختار اقتصادی و سیاسی و اجتماعی برای تحکیم پایه‌های استعمار، باید جستجو کرد. آمیزش اسپانیایی‌ها با مردمان بومی منجر به شکل‌گیری مستیزوها^۲ شد که بخش عمده‌ای از جمعیت امروزین آمریکای لاتین را تشکل می‌دهند. بعدها تجارت برده از آمریکا برای کار در معادن و مزارع به ویژه در منطقه کارائیب نیز ترکیبی جمعیتی و فرهنگی کل منطقه را تغییر داد. از همان آغاز ساختار اجتماعی و اقتصادی بر مبنای گرده اقلیت ثروتمند، اکثریت ناتوان و فقیر، و درجه نازلی از طبقه متوسط بنا نهاده شد. این سیاست‌های استعماری تا شرایط کنونی نیز ادامه یافته است.

برای توضیح بهتر شکل‌گیری استعمار و تحولات آن پیشنهاد می‌شود که کل تاریخ آن را که با اولین سفر اکتشافی کریستوف کلمب در سال ۱۴۹۲ شروع شد، و با دهه استقلال در ۱۹۶۰

¹ Republic of Belize

² Mestizo

این اصطلاحی است که به طور تاریخی در اسپانیا و آمریکای اسپانیایی استفاده می‌شود و در اصل به شخصی با نژاد ترکیبی اروپایی و بومی آمریکایی، صرف نظر از محل تولد فرد گفته می‌شود. این اصطلاح به عنوان یک گروه نژادی / نژادی برای گروه‌هایی بود از طریق ازدواج میان استعمارگران و مردمان بومی در دوران امپراتوری اسپانیا تکامل یافتند.

پایان یافت، را به سه دوره مشخص تقسیم نمائیم تا آثار و عوارض استعمار برای بخش‌های عظیمی از جهان را بهتر بتوانیم توضیح دهیم.

دوره اول: عصر توسعه جهان ۱۷۷۶-۱۴۹۲

این دوره همانگونه که توضیح داده شد، با سفرهای اکتشافی و دریانوردی آغاز می‌شود. کریستوف کلمب^۱ دسراسر آتلانتیک و به سوی قاره امریکا، و سپس فردیناند ماژلان^۲ در سفر دور دنیا قاره آفریقا را دور زدند. در همین زمان انگلیسی‌ها در شمال آمریکا مستقر شدند. فرانسوی‌ها نیز منطقه رودخانه سن لورانس^۳ در کانادای امروز را تحت کنترل خود گرفتند. این گونه فتح‌های قهرآمیز که با نام استعمار مشهور است، در شرایطی اتفاق افتاد که اروپا اندیشه‌های آزادی‌خواهی، حقوق بشر و برابری را برای مردمان اروپایی به پیش می‌برد. بنابراین باید پارادوکس عصر عقلگرایی را در همین استانداردهای دوگانه مفهوم انسان و شیوه رفتار با او در نزد مردمان مختلف جستجو کرد. دوره اول استعمار با مأموریت توجیه شده و قانونی کلیسا برای متمدن ساختن دیگران آغاز می‌شود، در حالی که توجیهات غیرمذهبی استعمار نیز برمبنای تمایز میان اروپائیان و غیر اروپائیان که به لحاظ سنت عقلایی پست‌تر تلقی می‌شدند، قرار می‌گرفت.

دوره دوم: سلطه انگلیس ۱۸۷۰-۱۷۷۶

با شکست کامل ناپلئون در فرانسه در جریان جنگ با پروس، دوره‌ای متفاوتی در استعمار آغاز می‌شود که ویژگی آن سلطه مطلق انگلیس بر سرزمین‌های استعماری است. اما انقلاب آمریکا تأثیراتی بر استعمار انگلیس داشت. در عین حال اندیشه‌های متفاوتی در انگلستان شکل گرفت که به موجب آن استدلال می‌شد شرکت‌های اقتصادی و تجاری توان کافی دارند تا بدون نیاز و پشتیبانی دولت منافع خود را در سرزمین‌های استعماری پیش ببرند. این شرکت‌ها به عنوان دست‌های نابیدای استعمار می‌توانند منافع کشور را نمایندگی کنند. در نتیجه، با شکل‌گیری شرکت‌های تجاری که امتیازات ویژه‌ای در سرزمین‌های استعماری داشتند^۴، مانند کمپانی هند شرقی، دوره جدیدی در سیاست‌های استعماری شکل گرفت که به امپریالیزم تجارت آزاد مشهور است. به رغم تیرگی شرایط استعماری مردم سرزمین‌های استعمار شده، تحولات فکری اروپایی همچنان بر ضرورت آزادی‌خواهی اصرار می‌ورزید. البته غارتگری شرکت‌ها نیز جای توجیهات

¹ Christopher Columbus (1451-1506)

² Ferdinand Magellan (1480-1521)

³ Saint Lawrence River

سنت لورنس رودخانه‌ای بزرگ در عرض جغرافیایی میانه آمریکای شمالی است. رودخانه سنت لورنس در جهت شمال شرقی جریان دارد و دریاچه‌های بزرگ را به اقیانوس اطلس متصل می‌کند.

⁴ Chartered companies

اینها شرکت‌هایی بودند که از سوی سیستم سلطنتی امتیازاتی را دریافت داشته و بنابراین همانند نماینده نظامی‌های استعماری در سرزمین‌های استعماری بودند. بیشتر این شرکت‌ها در فاصله قرون شانزده تا نوزدهم توسط انگلستان، فرانسه، اسپانیا، و پرتغال شکل گرفتند.

مذهبی و مأموریت تمدن سازی کلیسا را پر کرده بود. در این ایام، اروپا استدلال می‌کرد که مأموریت نوینی اخلاقی را برای هدایت دیگران تعریف کرده و خود را عهده‌دار پیشبرد و اجرای آن در نظر گیرد. به عنوان مثال رودیارد کیپلینگ¹ در قطعه شعری در سال ۱۸۹۸، با عنوان مأموریت مرد سفید، به مسئولیت اخلاقی اروپایی‌ها برای مدیریت جوامع و مردمانی می‌پردازد که به قول او نیمه وحشی و نیمه بالغ بودند. این گونه مردمان نیاز داشتند تا با قدرت فرمانروایی نژاد برتر سفید پوستان به بینش نوینی از نظم اجتماعی دست یابند. (کیپلینگ، ۱۸۹۹)

انسان سفید، مسئولیت را به عهده گیر
بهترین نژاد را با خود همراه ساز
برو، و پسرانت را به تبعید بفرست
برای تأمین نیاز اسپران
و در یک مهار سنگین صبور باش
در لرزش مردم وحشی
آدم‌های تازه نفس گیر،
نیمی از شیطان و نیمی از کودک

در توضیح و همراهی این مأموریت مرد سفید برای متمدن ساختن دیگران، این نظریه نیز بیشتر توسعه یافت که انگلیسن مهد نژاد برتری نسبت به ملل دیگر است، و به دلیل توان فرمانروایی که بر مردم غیرمتمدن را دارد، می‌بایست این مأموریت اخلاقی را به عهده گیرد. سفیدپوستان باید بار این وظیفه اخلاقی را بر عهده بگیرد تا براساس مدل حکومتی شبیه به امپراطوری رم بتواند جهان را به سوی تعاملات برخاسته از تمدن‌های انسانی سوق دهند. این سیستم حکومتی برجهان از طریق تجارت اما همراه با اعمال زور، و اگر مقدور نباشد با حکمرانی مستقیم بر دیگران توانست سلطه خود را تقریباً در سراسر دنیای استعماری توسعه بخشد.

از تحولات عمده این دوره استعمار می‌بایست ظهور بیانیه مونروئه² در سال ۱۸۲۳ توسط ایالات متحده آمریکا و نیز استقلال بیست کشور آمریکای لاتین در سال ۱۸۲۰، کنفرانس ۱۸۱۵ وین که به کنسرت اروپا³ معروف شد، و کنفرانس‌های برلین در سال‌های ۸۵-۱۸۸۴، را نام برد.

¹ Rudyard Kipling (1865-4936).

برای مطالعه بیشتر اشعار کیپلینگ نگاه کنید به تارنمای بنیاد شعر:

<https://www.poetryfoundation.org/poets/rudyard-kipling>

² The Monroe Doctrine

بیانیه مونرو شاید یکی از بهترین نمونه‌های سیاست‌های شناخته شده ایالات متحده در قبال نیمکره غربی است. این بیانیه که توسط رئیس جمهور جیمز مونرو به کنگره ارسال شد، به ملت‌های اروپایی هشدار می‌داد که ایالات متحده استعمار کشورهای آمریکای لاتین امروز را تحمل نخواهد کرد، درحقیقت، آمریکا می‌کوشید با پس راندن قوای استعماری سابق از آمریکای لاتین امروزی حضور خود را به عنوان ناجی و رهایی‌بخش در این منطقه از جهان حفظ کند.

³ The Concert of Europe

سلطه انگلستان بر بازارهای اروپایی، غلبه بر دیگر مناطق جهان، همگرا کردن مناطق ساحلی افریقا، در نظام جهانی اقتصاد از دیگر ویژگی‌های دیگر این دوره می‌باشد. در اثر یک چنین نظام اقتصادی سرمایه‌داری غارتگری که منافع عظیمی را از کشورهای تحت استعمار به سوی اروپا گسیل می‌داشت، نوع نوینی از سلطه شکل گرفت که به آن امپریالیزم گفته می‌شود. در این ایام ضرورت اقتضاء می‌کرد که برده‌داری لغو شود تا پیوندهای نوین سیاسی میان استعمارگران و سرزمین‌های استعمار شده به وجود آید تا آنها بتوانند بدون نیاز به حضور مستقیم استعماری خویش، منافع اقتصادی خود را همچنان بر آن سرزمین‌ها حفظ نمایند. بنابراین درجه‌ای از خودمختاری سیاسی به کشورهای آفریقایی اعطا شد به این شرط که منافع اقتصادی حاصل از این درجه نازل استقلال همچنان در جایگاه پیشین خود، یعنی امپراطوری انگلیس، باقی بماند. نکته قابل توجه دیگر مربوط به این دوره از استعمار تقسیم آفریقا² میان کشورهای اروپایی در جریان کنفرانس برلین بود.

دوره سوم: ظهور امپریالیسم برتر ۱۹۱۴ - ۱۸۷۰

استعمارگرایی در این ایام حضور مستقیم خود در سرزمین‌های استعماری را به کنترل غیرمستقیم تغییر داد؛ دوره‌ای که در آن سلطه غیرمستقیم خیلی سریع، رقابتی و پیشرونده استعمارگران، حدود ۱۷ درصد از سرزمین‌های جهان را در کنترل خود گرفت. علاوه بر این شیوه نوین استعمار اروپایی، آمریکا نیز استعمار خود را بر آمریکای لاتین گسترش داد. هند، ویتنام، و چین، و بخش‌های دیگری از آسیای دور نیز در کنترل استعمارگران اروپایی باقی ماندند. آلمانی‌ها، ژاپنی‌ها، ایتالیایی‌ها، و آمریکایی‌ها نیز در این شکل نوین استعماری مشارکت داشتند. جنگ جهانی اول، و سپس جنگ جهانی دوم، پایه‌های اندیشه استعماری و نیز توان عملی آن برای استمرار سلطه بر جهان را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخت. در سال ۱۹۶۰ استعمار رسماً به پایان رسید و عصر استقلال شرایط نوینی را فراهم ساخت که هرچند امیدوارکننده بود، اما در عمل پیوندهای استعماری را به گونه‌ای دیگر احیا نمود. این شرایط نوین استعماری نکته اصلی در نقدها و ادبیات پسا-استعماری است.

مراحل توسعه امپریالیزم

۱۷۷۶ - ۱۴۹۲	آغاز توسعه جهانی امپریالیسم
۱۸۷۰ - ۱۷۷۶	امپریالیسم انگلستان
۱۹۱۴ - ۱۸۷۰	اوج امپریالیسم
۱۹۴۰ - ۱۹۲۸	امپریالیسم متاخر
۱۹۸۹ - ۱۹۴۵	دورانی پر آشوب

کنسرت اروپا، در دوران پس از ناپلئون، به عنوان اجماع میان دولتهای اروپایی بود که از حفظ وضع موجود ارضی و سیاسی در اروپا حمایت می‌کرد. این کنسرت مسئولیت و حق قدرتهای بزرگ را برای مداخله و تحمیل اراده جمعی خود بر کشورهایایی که تهدیدی علیه استعمار تلقی می‌شدند را برای خود قائل شده و آنرا به اجرا می‌گذاشت.

سرمایه‌داری نوین جهانی	۱۹۸۹ - زمان حاضر
------------------------	------------------

نظریه‌های پسا-استعماری

آثار و بازتاب‌های سلطه استعماری بر حیات و شرایط زندگی مردم سرزمین‌های تحت استعمار را می‌توان از دیدگاه نظریه‌های پسا-استعماری و نیز مفاهیم کلیدی که توسط این نظریه‌ها تشریح می‌شوند، توضیح داد. یکی از ویژگی‌های قابل تفکر اندیشه‌های پسا-استعماری مشابهت‌هایی است که با فلسفه مارکسیستی دارد. این مشابهت‌ها را می‌توان با مراجعه همان مفاهیم کلیدی نظریه‌های پسا-استعماری مورد بررسی و توجه قرار داد. از سوی دیگر به دلیل اینکه فصل پیشین به بررسی و تحلیل موضع فلسفه انتقادی مارکس نسبت به حقوق بشر اختصاص داده شده بود، مناسب است به طور اختصار استدلال‌های مشابه و مشترک دونوع رهیافت مذکور، یعنی مارکسیسم و نظریه‌های پسا-استعماری را توضیح دهیم.

استدلال اول

هر دو رهیافت یعنی مارکسیسم و نظریه‌های پسا-استعماری، معضلات کشورهای درحال توسعه را از دیدگاه ساختارهای سلطه‌گر که توسط استعمار شکل گرفته‌اند، توضیح می‌دهند. به سخن بهتر، هر دو رهیافت به تحلیل علل سیستمی موضوعات عقب‌ماندگی، عدم الزام به قواعد تحمیلی در دوران استعمار، و بی‌اعتباری فلسفه لیبرال آزادی خواهی برای رهایی‌بخشی می‌پردازند. استدلال هر دو این نظریه‌ها این است که شرایط استعماری نوعی وابستگی میان کشورهای در حال توسعه و کشورهای توسعه‌یافته به وجود آورده است که اساساً ساختاری و سلطه‌گر هستند و با ساز و کارهای مختلفی مانند شرایط غیرعادلانه تعامل در تجارت بین‌الملل محافظت می‌شوند. لذا برای رسیدن به استقلال واقعی باید این علل ساختاری عدم توسعه‌یافتگی را یافته و توضیح داد، در غیر اینصورت مراجعه به مفاهیم آزادی و یا حقوق بشر بجز کمک به استقرار بیشتر و عمیق‌تر ساختارهای سلطه‌گر از طریق تخدیر افکار عمومی، نتیجه دیگری نخواهد داشت. علاوه بر این هر دو نظریه بر ماهیت سرمایه‌داری جهانی تأکید کرده و استدلال می‌کنند که که امپریالیزم از یک سو با پیشبرد نظام بازار آزاد حوزه‌های نفوذ تجاری و اقتصادی خود را حفظ می‌کند، و از دیگر سو با سازوکارهای فرهنگی مانند ارزش‌های مقدس آزادی‌خواهی، برابری و گفتمان حقوق بشر، و به واسطه آن طبیعی جلوه دادن این گونه مفاهیم جذاب، مانع از اندیشه ورزی صحیح درباره علل عقب‌ماندگی و دیگر معضلات آن جوامع می‌شود. به سخن بهتر، نحله‌های مختلف نظریه‌های وابستگی¹ مانند نظریه سیستم‌های جهانی² و نظریه‌های عادی‌سازی³، که منبعث از آراء گرامشی⁴ است، همگی ادعان دارند که در شرایط وابستگی امکان توسعه همه جانبه برای مردمان کشورهای

¹ Dependency Theory

² World Systems Theory

³ Regularization Theory

⁴ Antonio Gramsci (1891-1937)

در حال توسعه وجود ندارد، مگر اینکه رابطه‌های پنهان وابستگی هم درنگرش بیرونی جوامع و هم در دورن باورهای مردمان آنها بطور کامل ساقط شوند تا آرام آرام فضا برای اندیشه کردن اصیل و توانمند ساختن این مردمان برای توسعه‌یافتگی فراهم شود. از نظر اینان، بدون تردید مفاهیم متعالی آزادی و دموکراسی ابزارهایی هستند که امپریالیزم برای توجیه سلطه‌ک خود آنها را ترویج می‌کند.

استدلال دوم

از زاویه دید مارکسیسم، حقوق بشر و مفاهیم آزادی و ترتیبات حقوقی آنها همگی در زمره رو بناهای ساختارهای سلطه هستند که به واسطه آنها شرایط سلطه امری عادی جلوه داده شده، اندیشه‌ها به انحراف سوق داده شده، و فرا-دستی جریان کلی امپریالیزم بر جهان محفوظ می‌ماند. از نقطه نظر اینان، درسیستم سلطه جهانی، اساساً نظام‌های حقوقی ابزارهای ناپیدایی هستند که کارکرد عادی جلوه دادن سلطه را از طریق تخدیر افکار عمومی و باورهای مردم به حقوق بشر و آزادی‌ها و همچنین دموکراسی، بدون به چالش کشیدن منابع بنیادین سلطه، به عهده می‌گیرند. واقعیت حقوق بشر و استخدام واژه‌های جذابی مانند برابری و آزادی دقیقاً در نیاز به توجیه شرایط سلطه قرار دارد. این درحالی است که برای دست‌یابی به آزادی واقعی و حقوق بشر باید زیرساختارهای سلطه یعنی نظام‌های سرمایه‌داری لجام گسیخته را مورد نقد و ارزیابی دقیق قرار داد. برای توضیح چگونگی رهایی از زیرساختارهای سلطه، مارکس یادآوری می‌کند که یک چنین سیستم حقوقی باید ویرانگر شود تا مفاهیم واقعی آزادی و برابری بتوانند کارکرد واقعی و حقیقی خود را داشته باشند. براساس استدلال مارکس سیستم سرمایه‌داری که بر مبنای فلسفه فردگرایی افراطی و رقابت‌های طاقت فرسا برای ثروت و مکننت قرار گرفته است، برای بقای خود سلسله قوانینی را به وجود می‌آورد تا به موجب آن رفتار سرمایه‌داری در فهم، نظارت، و قضاوت مردم عادی جلوه‌گر شود. در این استدلال به خوبی ناتوانی رژیم‌های حقوق بشری برای حفاظت از حقوق مردم ستم‌دیده قابل مشاهده است. این ناتوانی را به عنوان مثال در قواعد حقوق داخلی مانند موضع بی طرف قاضی و وکیل، برابری فرضی در برابر قانون، همچنین ممنوعیت دستگیری و بازداشت‌های غیرقانونی، می‌توان مشاهده کرد که به دلیل حضور روابط قدرت همگی در سطح نظری باقی می‌مانند و کمتر امکان اجرای موثر آنها وجود دارد. در این گونه شرایط، اخلاق اجتماعی رفتار و هنجارهای متناسب با آن همچنان به رعایت و پذیرش همین سلسله قواعد پیچیده توجیه کننده ساختارهای سلطه وابسته، باقی می‌مانند.

متفکران نظریه‌های پسا-استعماری دقیقاً یک چنین استدلال‌های انتقادی را برای توضیح ناتوانی نظریه‌های حقوق بشری برای حفاظت از حقوق ستم‌دیدگان کار می‌گیرند. بنابراین آن گونه که نظریه‌پردازانی مثل فرانسیس فانون توضیح می‌دهند، هنجارهای اخلاقی و فرهنگی و قواعد حقوقی برآمده از آنها همگی ابزارهایی برای حفاظت از منافع استعماری به شیوه‌ای نوین می‌باشند. نکته شایان ذکر این است که به موجب هر دو نظریه مارکسیستی و پسا-استعماری، روح قانون موضوعات برابری را از آن همه مردم می‌داند، اما مشکل در این واقعیت قرار دارد که در عمل افرادی که می‌بایست از برابری برخوردار باشند، به دلیل سلطه استعماری تضعیف شده‌اند، و در نتیجه

نمی‌توانند در برابر ظلم‌های استعمار مورد حمایت قرار گیرند. در این رویکرد، اخلاقیات سرمایه‌داری و ساز و کارهای حفاظت‌کننده آن چیزی مگر همان ابزارها برای توجیه نابرابری‌های ساختاری نیست.

استدلال سوم

از ویژگی‌های دیگر مشترک میان دو رویکرد نظری مورد نظر، یعنی مارکسیسم و ادبیات پسا-استعماری، موضوع نقد مفاهیم و ساختارهای اجتماعی برای تفسیر کلی آنها با هدف رهایی‌بخشی ستم‌دیدگان می‌باشد. بنابراین ماهیت آن با نظریه‌های سنتی علوم اجتماعی، شامل گفتمان حقوق بشر جاری، که فقط به دنبال توضیح پدیده‌ها برای یافتن راه‌حلی در درون همان شرایط سلطه می‌باشد، متفاوت است. نظریه انتقادی با استعانت گرفتن از مفاهیم علوم اجتماعی و انسانی سعی می‌کند فهم صحیح و روشنی از جامعه و اشکال مختلف روابط اجتماعی فراهم آورد تا از طریق آن بتواند جامعه را با توجه به ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری آن در مسیر تغییرات بنیادین قرار دهد. از این جهت نظریه انتقادی دیدگاهی است که می‌کوشد با تکیه بر تاریخ شکل‌گیری علل سلطه، شرایط فرا-دستی و فرو-دستی، نابرابری‌های گسترده و عمیق، و رنج‌های تاریخی مردم را توضیح داده و برای برون رفت از آنها مفاهیم عمیق انتقادی در فرهنگ، ادبیات، و باورهای رایج به وجود آورد. به عبارت بهتر، نظریه انتقادی می‌کوشد نقاب‌های فریب‌مسلی و آیینی را از چهره واقعی سلطه‌های ناپیدای فریبنده بردارد تا بتواند به طور واضح و مؤثر راه کارهایی برای پایان بخشیدن به جریان سلطه پیشنهاد کند. نظر به اینکه این‌گونه مأموریت رهایی‌بخشی نظریه انتقادی مستلزم روشنگری در مفاهیم و باورهای اجتماعی است که به موجب آنها مردم می‌توانند نسبت به چهره واقعی فریب آشنا شوند، می‌توان نگرش انتقادی را به عنوان نظریه‌ای رهایی‌بخش تفسیر نمود.

دقیقاً با توجه به همین تلاش‌ها برای پرده برداری از فریب‌مسلی جریان اصلی و مسلط گفتمان حقوق بشر است که مارکسیسم و اندیشه‌های پسا-استعماری به یکدیگر نزدیک می‌شوند. از همه مهم‌تر نقد روابط اقتصادی سرمایه‌داری و برملا ساختن روبناهای مسلکی مثل مجموعه پیچیده قوانین توجیه‌گر حقوقی و آزادی‌های اساسی در متن و بطن سرمایه‌داری جهانی، دو جریان اصل مارکسیسم و اندیشه‌های پسا-استعماری را به یکدیگر نزدیک‌تر می‌سازد. مارکس به درستی توضیح می‌دهد که در سیستم سرمایه‌داری سلطه‌گر، همه ابعاد قوانین پیچیده و تعلقات آن مانند مفهوم آزادی و برابری اشکالی از فریبکاری هستند که به ذهنیت و باورهای مردم می‌نشینند و مانع از این می‌شوند که ماهیت سیستم سرمایه‌داری به درستی آشکار گردد. این فریب‌کاری بانفوذ و پنهان از خودبیگانگی، بی‌هویتی، و ناتوانی مردم برای درک صحیح و اقدام مؤثر، و نیز کالایی شدن آنان در بازار سرمایه را به همراه می‌آورد. و این دقیقاً همان چیزی است که نظام سرمایه‌داری سلطه را با بر جا نگه می‌دارد.

بنیان‌گذاران مکتب فرانکفورت که بنیانگذار نظریه انتقادی اجتماعی هستند، شامل ماکس هورکهایمر،¹ تئودور آدورنو،² والتر بنجامین³ و اریک فروم،⁴ و سپس نسل نوین متفکران مکتب فرانکفورت به ویژه یورگن هابرماس،⁵ این سنت انتقادی را در مرکز تعاملات کنونی اجتماعی نظام سرمایه‌داری قرار دادند. اینان نقد خود را درباره شرایط سرمایه‌داری معاصر پیرامون دو مشکل اصلی توضیح داده و رویکردهایی برای مقابله با آن پیشنهاد کردند. اول سیاست‌های تحلیل متن که به تحلیل تولید پیام‌های رمزگذاری شده توسط رسانه‌های جمعی می‌پردازد. این پیام‌ها، به عنوان مثال، شامل داعیه‌های رهایی‌بخش آزادی و برابری و حقوق بشر توسط سیستم سرمایه‌داری است که به باور و اندیشه مردم جهت داده و آن‌ها را در جریان حمایت از نظام سرمایه‌داری و سلطه سوق می‌دهد. دوم، مشکل مطالعات فرهنگی است که در نهادهای علمی-اجتماعی شامل مدارس، نهادهای مذهبی، و رسانه‌های عمومی فرهنگ سلطه و فریب کارانه‌ای را به عنوان امری کاملاً طبیعی و حق به‌جانب در باور مردم ساختار داده و شکل می‌بخشد. در نتیجه مردم با این گونه باورهای کاذب اساس حیطه عمومی اجتماعی را مورد حمایت قرار می‌دهند که از طریق آن رابطه پیوند دهنده مردم با دولت سرمایه‌داری در حالت تعادل قرار می‌گیرد. لذا رهایی‌بخشی می‌بایست شامل فرصت مناسب برای مردم در جهت بیان نظریات خود، ایجاد فضای مؤثر و آزاد برای به چالش کشیدن اشکال و کانال‌های بحث و گفتگو، (رسانه‌های جمعی نظیر رادیو-تلویزیون و مطبوعات)، ایجاد شرایطی که طی آن مردم مهارت‌های اقتصادی خود را توسعه داده و از مصلوب بودن فکری و فرهنگی رهایی یابند، و در نهایت آزاد شدن از اعمال قهرآمیز تهدید و ترس برای مردم، باشد. این گونه فرصت‌ها که لازمه رهایی‌بخشی است، باید در مرکزیت واقعیت‌های سیاست‌ها و شیوه‌های حکمرانی جامعه ایجاد شود تا مردم بتوانند اولاً باورها، کدها، قالب‌های فرهنگی و آموزش توجیه‌کننده سلطه را نقد کنند، و ثانیاً در شکل‌گیری حیات اجتماعی دیالکتیکی و فعال و سازنده‌ای که همواره با نقد شدن همراه است، مشارکت داشته باشند.

استدلال چهارم

واژه‌ها، زبان، معانی، و گفتمان همگی در شکل‌گیری واقعیت اجتماعی مشارکت اساسی دارند چرا که به باورها و ادراک مردم از شرایط زندگی خویش جهت می‌دهند. درحقیقت زبان کارکردی مشخص دارد که به بهترین شکل ممکن منافع جریان سلطه نظام سرمایه‌داری را نمایندگی می‌کند. درحقیقت، استعمارگران در گذشته، و سرمایه‌داری جهانی در شرایط امروزی، زبان و گفتمان خاصی را به وجود آورده‌اند تا به واسطه آن سلطه خود بر ساختارهای جهانی و همچنین باورها و اندیشه‌های مردم را امری کاملاً عادی و طبیعی، و حتی ضروری برای حیات سعادت‌مند، جلوه دهند. فرض کنید که ایجاد عناوینی برای دیگران مانند عقب مانده و توسعه نیافته، غیرعقلایی

¹ Max Horkheimer (1895-1973).

² Theodor W. Adorno (1903-1969).

³ Walter Benjamin (1892-1940).

⁴ Eric Fromm (1900-1980).

⁵ Jürgen Habermas.

و فاقد توان اندیشیدن علمی، ناآشنایی با مفاهیم مدرن، بی‌اطلاع از حقوق و آزادی‌ها، و سنت-گرابودن، حکایت‌های قدرتمندی را به وجود آورده است که به دلیل مقبولیت توجیه آنها در درون باورهای مردم، آن مردم به راحتی اراده خود را تسلیم گفتمان‌های نظام‌های سلطه سرمایه‌داری و سازمان‌های اجتماعی، فرهنگی و به ظاهر رهایی‌بخش می‌کنند. از جمله این نهادهای سرمایه‌داری زبان حق و برابری است که درکانون مرکزی گفتمان حقوق بشر قرار می‌گیرد. بی‌تردید مردمانی که در کشورهای در حال توسعه رفتار نظام‌های استبدادی هستند، به راحتی جذب گفتمان حق و آزادی خواهی و حقوق بشر و یا مفاهیم مرتبط با دموکراسی می‌شوند، و با اقبال نشان دادن به این مفاهیم از استعداد بالقوه‌ای که در درون فرهنگ و یا هویت خود برای به چالش کشیدن استبداد وجود دارد، غفلت می‌ورزند. از ویژگی‌های این گونه کارکرد نمایندگی زبان از سوی جریان سلطه جهانی، داعیه غیرسیاسی بودن گفتمان حق و آزادی است.

غیرسیاسی ساختن گفتمان آزادی و حقوق بشر این توهم را به وجود می‌آورد که هدف رهایی‌بخشی انسان‌ها از اشکال غیردمکراتیک حکمرانی است. برای دستیابی به این هدف، گفتمان جاری حقوق بشر غیرسیاسی جلوه‌گر شده، و فقط با هدف دفاع از آزادی و آرمان‌های مردم تحت ستم و زیر یوغ ظلم استبدادی ترویج می‌شود. زبان و دیگر ابداعات توضیح دهنده ماهیت و هدف رهایی‌بخش حقوق بشر مانند تصاویر، فیلم و موسیقی، و یا ادبیات داستانی نیز با نمایندگی این اندیشه‌ها، ماهیت سیاسی و اقتصادی پروژه سلطه جهانی را پنهان ساخته و اشکال نوین سلطه را به گونه‌ای ظریف در باور و نظرگاه‌های مردم باز تولید می‌کنند. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که سلطه مستقیم قدرت قابل رویت و مشاهده باقی نمی‌ماند. بلکه به طور غیرمستقیم و از طریق سلطه بر افکار و باورهای مردم مانع از فهم صحیح علل عدم توسعه‌یافتگی، رنج‌های تاریخی، و الگوهای پنهان روابط قدرت می‌شوند. از این روی چرخه تولید دانش حقوق بشر، تبادل و توسعه و مصرف آن، و همچنین عملیاتی سازی چنین دانشی در رویه‌های اجتماعی و کنش و واکنش‌ها، و نقش‌های نهادین آنها، فضایی را به وجود می‌آورد که به موجب آن هویت‌های اجتماعی، آمال‌ها و آرزوها، و فرآیندهای دستیابی به آن‌ها را طبق نیازهای سیستم سلطه سرمایه‌داری تعیین می‌نماید.

آنتونیو گرامشی این جریان فریب‌کارانه زبان و گفتمان حق و آزادی را به عنوان مسلک سلطه تعبیر می‌کند که به واسطه آن مردم با رضایت خویش تسلیم همان دانشی می‌شوند که برای تخدیرافکار آن‌ها به وجود آمده است. رضایت و تسلیم زیربنای گفتمانی را به وجود می‌آورد که اشکال کهن سلطه مستقیم استعماری را با فرآیندهای غیرمستقیم سلطه بر افکار مردم جایگزین می‌سازد. بنابراین سلطه فرآیند زبانی و فرهنگی سلطه است که بر باور مردم و رضایت خاطر آنان نظارت دارد. بنابراین جریان امور به سوی حقوق و آزادی‌ها امری عادی و طبیعی جلوه‌گر شده و حتی به ظاهر ماهیت رهایی‌بخش به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال هرچند که نیاز مردم رهایی از نظام‌های استبدادی تمامیت‌خواه، آزادی و گفتمان حق می‌باشد، اما باید هوشیار بود که گفتمان حق تنها در محدوده آزادی‌های فردی انتزاعی محدود نماند و در برگیرنده حقوق اجتماعی-اقتصادی، حق مشارکت اجتماعی مؤثر، حق دسترسی به اطلاعات استراتژیک و غیره هم باشد.

متفکران پسا-استعماری، با اندیشه‌های نظریه‌پردازان مکتب پسا-توسعه نیز به نوعی هماهنگی و اشتراک دیدگاه‌ها دست یافته‌اند. اینان به درستی بیان می‌کنند که در فضای پسا-استعماری موضوعاتی مانند حقوق واقعی مردم، حق تعیین سرنوشت، حق مشارکت عادلانه در تعاملات جهانی، حق تصمیم‌گیری درخصوص ویژگی‌های توسعه ملی، از موضوعات اصلی و بنیادین می‌باشند که می‌بایست در کانون مرکزی گفتمان حقوق بشر قرار گیرند. این درحالی است که منادیان گفتمان حقوق بشر دامنه شمول حقوق ذاتی مردم را تنها در محدوده حقوق و آزادی‌های فردگرایانه تفسیر نموده، و با آگاهی کامل چشم بر روی حق تعیین سرنوشت که از موضوعات مرکزی حقوق بشر است فرو می‌بندند. از این روی، به کار بردن عناوینی مانند جهان سوم، فقر، کم‌توسعه‌یافته، از درون همان سیستم نمایندگی جریان سلطه جهانی سرچشمه می‌گیرد تا مردمان آن سرزمین‌ها را ناتوان در تصمیم‌گیری‌های مؤثر برای تعیین سرنوشت خویش، و نیازمند راهنمایی و کمک‌های غرب در زیر عناوین فریبنده آزادی خواهی قرار دهد. اساساً مفاهیمی مانند جهان سوم، و یا کشورهای درحال توسعه، با اشکال مختلف زبانی و گفتمانی که از درون جریان قدرت و سلطه سرچشمه می‌گیرند، ارتباط مستقیم دارند. نهادهای حقوق بشری و تاسیسات مالی بین‌المللی نظیر بانک جهانی که مستمراً با طرح موضوعات مانند "مدیریت خوب"¹، معنی و مفهوم خوب بودن را به تبعیت از گفتمان غربی حکمرانی و امتداد آن در اقتصاد بازار آزاد محدود می‌کنند، تا بتوانند ابزارهای قدرتمند و ناپیدای جریان سلطه را در انحصار خود داشته باشند. این جریان پنهان هوشمندانه به سلطه نظامی، استقرار استعماری، و یا مداخله مستقیم نیاز ندارد زیرا به راحتی می‌تواند از طریق نفوذ بر افکار مردم، آنها را به تابعی از گفتمان سلطه تبدیل سازد. با گفتمان حق-خواهی، جریان قدرت برتری خود را بر اندیشه‌ها و افکار مردم جوامع پسا-استعماری تثبیت و در اراده آنان تسلیم به گفتمان را براساس تفاسیر غرب‌گرایانه آن موجب می‌شود. به همین دلیل در نگاه مردم، گفتمان‌های سلطه کاملاً منطقی به نظر رسیده و حتی اخلاقی متبلور می‌شوند.

استدلال پنجم

جریان سلطه راه خود را بر افکار و دیدگاه‌های مردم با ویژگی‌های جهان‌شمول بودن گفتمان حقوق بشر و آزادی‌های اساسی هموار کرده است. در واقع با ابزار بنیادین و قانع‌کننده پرهیز از تفاوت‌ها و عدم جانب‌داری از گروه‌های خاص، و با همراهی داعیه غیرسیاسی بودن، جهان‌شمول بودن گفتمان حقوق بشر، زبان و دانش خاصی را برای خود به وجود آورده است که کاملاً عقلایی و اخلاقی به نظر می‌رسند. این جریان اصلی شکل‌گیری گفتمان حقوق بشر رایج است که از درون فرآیند عادی‌سازی باورها و اعتقادات سرچشمه می‌گیرد. درکانون مرکزی این جریان عادی‌سازی و آرمان‌خواهی، حقوق بشر و ویژگی جهان‌شمول آن قرار دارد که توان قانع‌کننده خویش را بر پرهیز از باورهای فرهنگی، اعتقادات معنوی، رسوم و آداب ملی، و از همه مهم‌تر تحلیل تاریخی علل عقب افتادگی قرار می‌دهد. در این ارتباط اغلب توصیه می‌شود که حرکت رهایی را باید از اصل استدلال آغاز کرده و آنرا بر مبنای برابری و همزیستی صلح‌آمیز در میان کشورهای مختلف در دستور کار قرار داد. ابزار این گونه سیاست آرمان‌خواهی نیز همکاری بر مبنای برابری و پرهیز از هر نوع تفاوت

¹ Good governance.

گرایی می‌باشد که ممکن است به مقاومت در مقابل جریان سلطه بینجامد. چنین نگرشی به مفهوم حقوق بشر، ابعاد اجتماعی و تاریخی حقوق ملت‌ها را نادیده می‌گیرد و در مقابل نظریه انتزاعی خاصی را پیشنهاد می‌کند که غیرفعال، غیرچالش‌گرا، و نسبت به علل تاریخی عقب ماندگی و شکل‌گیری نظام‌های استبدادی ناپینا بوده و موضعی بی‌تفاوت نسبت به شناسایی علل ساختارهای ساطه اتخاذ کرده است. این عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست علل نابرابری و سرکوب بی‌رحمانه‌ترین الگوی ستمگری را باعث شده است.

به همین دلیل داعیه جهان‌شمولی حقوق بشر جاری در واقع چیزی مگر نگرشی محدود و حتی بی‌محتوی ساختن مفهوم حقوق و آزادی‌ها از سوی جریان سلطه نیست که با ردای انسان‌دوستی و اخلاق سعی بر عادی سازی گفتمان مرسوم حقوق بشری دارد که چشم بر روی واقعیات جوامع تحت ستم بسته است. بنابراین حقوق بشر جاری گفتمانی غیرتاریخی، یک سویه، جانب‌دارانه، و غیرخلاق، و غیرموثر می‌باشد. به این دلیل هرگز نتوانسته است به آگاهی عمیق و ریشه‌دار و ذهنیتی انتقادی برای فهم انگیزه‌های اصلی استعماری گفتمان تبدیل شود، بلکه گفتمان را تبدیل به ابزاری انتزاعی مبدل ساخته است که با نیازها و دردهای جوامع تحت ستم بیگانه است. عدم تمایل به انگیزش برای خودآگاهی انتقادی و به‌واسطه آن نقد باورهای اجتماعی و عملکرد سلطه‌گرایانه مدل عام حقوق بشر، و به همراه غیرسیاسی و عادی‌سازی گفتمان، اعتماد به نفس، استقلال فکری، و عزت نفس ملت‌های استعمارزده سابق را به تحلیل می‌برد. از آنجایی که نهادهای آموزشی، زبان رایج، دانش، هنجارها و اشکال مرتبط با رفتار اجتماعی و گفتمان اخلاقی از درون همین جریان عادی سازی و جهان‌شمول بودن سرچشمه می‌گیرد، مانع از آن می‌شود که ویژگی‌های خاص ملت‌ها، تحقیرهای تاریخی آنان، غارت منابع ملی، و نابرابری واقعی آنها برای تعامل در حیطه بین‌الملل، در تعیین ماهیت گفتمان حق ملحوظ شود. بنابراین، بی‌دلیل نبود که برای مارکس، و نیز برای متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری، مفاهیم حق و آزادی تنها از طریق دربرگیری حیات طبقات مظلوم و به حاشیه رانده شده، و فعالیت‌های آگاهانه آنها در فرآیند تصمیم‌گیری‌ها خلاصه می‌شود، و نه صرف تبعیت از مفاهیم انتزاعی و بریده از شرایط تاریخی نابرابری و سرکوب مردمان ستم دیده و به حاشیه رانده شده‌ای که قربانیان ستم همان مدعیان آزادی خواهی می‌باشند. از نقطه نظر اندیشه‌های پسا-استعماری داعیه جهان‌شمول بودن گفتمان حقوق بشر همانند تلاشی برای بومی‌سازی باورهای خارجی در ساختار اندیشه و باورهای مردم می‌باشد. درحقیقت حقوق بشر جاری به عنوان یک آیین و یا مسلک سیاسی، همواره ابعاد تصویری و انتزاعی خود گفتمان را به نمایش می‌گذارد، درحالی که رویه‌های اجتماعی شکل‌گیری نهضت‌های مقاومت، و شیوه‌های توانمندسازی مردم در برابر رژیم‌های غیردمکراتیک و تمایم خواه، و اهمیت آگاهی‌هایی که مردم را به ماهیت و سازوکارهای سلطه‌قادر می‌سازد، از نظر دور نگه می‌دارد.

مرور اجمالی بر ابعاد اندیشه‌های پسا-استعماری

توضیح خطوط موازی و اندیشه‌های مشترک میان سنت فلسفه انتقادی، مارکسیسم، و نظرگاه‌های پسا-استعماری فراتر از چند موردی است که در بالا بطور اختصار به آنها پرداخته شد. اما بنابراین ضرورت از ابعاد پیچیده مفاهیم و نظریه‌های کلیدی دیگر مثل موضوع بی‌طرفی در اتخاذ

موضوع سیاسی، نظریه خاموش سازی دیگران، نهضت‌های زنان، نظریه‌های پسا-ساختارگرایی، و ابعاد مختلف پسا-مدرن، و نیز فلسفه رهایی‌بخش اجتناب ورزیده شد. اما باز هم برای روشنگری بیشتر درباره این گونه اندیشه‌های نقاد، به طور خیلی خلاصه پاره‌ای دیگر از نقدها را با استعانت از نظریات انتقادی در قبال جریان مسلط حقوق بشر به شرح زیر توضیح می‌دهیم:

۱. حقوق بشر لیبرال پاسخ نهایی به مشکلات بشریت نیست. نظریه پایان تاریخ و پیروزی لیبرالیسم از قوام استدلالی و انسجام نظری و نیز تجربی برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان‌های محروم برخوردار نیست چرا که نمی‌تواند از مرزهای فلسفه خودگرایانه انتزاعی لیبرالیسم فراتر برود. درعین حال این گونه گفتمان حقوق بشر جریان امور را به سمت و سوی ادغام تضادهای فرهنگی و هویتی در گفتمان مسلط، و در نهایت به سلطه فرهنگی و به واسطه آن سیاسی و اقتصادی هدایت می‌کند. این درحالی اتفاق می‌افتد که اعلامیه جهانی حقوق بشر براساس موارد زیر نشانه‌های واضحی برای شناسایی تمایزات فرهنگی و هویتی را ارائه می‌دهد:

ماده ۱۸ - حق ذاتی همه مردم برای انتخاب مذهب و اعتقادات مورد علاقه بدون هرگونه اجبار و ارباب برای باقی ماندن به اعتقادات خاصی و یا برانگیختن آنها برای گرویدن به مشرب و آیینی که مورد نظر دیگران است.
ماده ۲۰ - حق شکل‌دادن به تجمعات مسالمت آمیز از اصولی ترین حقوق ذاتی بشر است که در کانون مرکزی حقوق دموکراتیک قرار دارد.
ماده ۱۶ - حقوق آزادانه برای تشکیل زندگی با دیگرانی که ممکن است از زاویه دید اعتقادی و آیینی متفاوت باشند.

ماده ۲۷ - حق پیروی از فرهنگ موردنظر و نیز تعلقات اخلاقی که در پهنای تاریخی یک ملت شکل گرفته‌اند. همه ملت‌ها از زاویه دید تعلقات فرهنگی و هویتی برابر هستند مادامیکه عمل به این تعلقات مایه اذیت و آزار برای دیگران نباشد.

ماده ۲۹ - حق تعلق خاطر به گروه محلی مورد علاقه فرد نیز از مواردی است که توسط حقوق بشر بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است.

۲. بزرگترین پارادوکس در گفتمان حقوق بشر جاری این است که از یک سو تمایل به شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی دارد، و از دیگر سو به ویژگی جهان‌شمولی حقوق بشر جاری وفادار باقی می‌ماند. درحقیقت، همان چارچوب لیبرال گفتمان حقوق بشر، موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را فقط در سطح احترام به آنها محدود ساخته و مانع از تحقق سیاسی و عملی آن هویت‌های فرهنگی درسیاست‌گذاری‌ها و تصمیمات موثر می‌شود. در نتیجه نوعی ماهیت سلطه‌گرایانه برای گفتمان حقوق بشر به وجود می‌آید که بر اندیشه‌ها و باورها سایه انداخته، سیاست‌های مورد نظر سیستم سلطه را به پیش می‌برد، و انگیزش‌ها برای مقابله نابرابری و نظام سلطه جهانی را می‌فرساید. البته باید خاطر نشان ساخت که پاره‌ای از کشورها در پشت نقاب نسبی گرایی فرهنگی پنهان می‌شوند تا بتوانند منویات استبدادی هم‌مسلمان و افراد گروه خود

را حفظ کرده و دیگران را به حاشیه رانده و سرکوب کنند. ولی این واقعیت نباید بدبینی ایجاد کرده و تلاش‌های فرا-فرهنگی برای شناسایی تفرقاتها و برابری آنها را نادیده انگارد.

۳. نمایندگی یک جانبه، یک‌سویه، و خطی از دیگر معضلات گفتمان حقوق‌بشرجاری است. این ماهیت تک‌سخنگویی هرگزعلاقه‌مند به شنیدن صدای دیگران نیست. فقط راه خود را پیش گرفته، آن هم از موضع فرا-دستی و تلاش برای تحمیل به دیگران پیش می‌برد، و هیچ نوع انتقادی را برنمی‌تابد. این گفتمان از پیش فرض‌های تعصب‌آمیز عاری نیست، فقط به نتایج مورد نظر خود می‌اندیشد، در نتیجه هیچ همپرسی و تعاملی میان گفتمان و مخاطبانی که در متن واقعی و عینی جامعه قرار دارند، برقرار نمی‌شود. درعین حال نوعی سلسله مراتب فرهنگی را شکل می‌بخشد که به واسطه آن گفتمان موضعی فرا-دستی برای خود تثبیت نموده و مخاطب گفتمان حقوق‌بشرا، بویژه اگر از کشورهای درحال توسعه باشند، در گذرگاه نزول قرار می‌دهد. به همین دلیل، برخلاف نوید برابری و رهایی‌بخشی برای ستم‌دیدگان، به نوعی نظام مسلکی تبدیل می‌شود که فریاد دادخواهی را سرکوب کرده و آن را درمقابل با روح و جریان حاکم لیبرال تلقی می‌کند. بزرگترین مشکلی که در این شرایط شکل می‌گیرد این است که حقوق‌بشر جاری راه خود را می‌رود و نظام‌های استبدادی نیز مسیر خود را طی می‌کنند. در نتیجه همان مردم سرکوب شده قربانیان اصلی باقی می‌مانند؛ قربانیانی که از یک سو وعده‌های گفتمان جاری حقوق‌بشر را پذیرا گشته، و از دیگر سو توسط مستبدان جوامع خویش سرکوب می‌شوند.

۴. همان یک جانبه‌گرایی و یک‌سویه‌نگری نه تنها ضرورت برقراری همپرسی را مسدود می‌سازد، بلکه به نوبه خود نوعی احساس برتری طلبی قومی و فرهنگی، و حتی طبقاتی را نیز باعث می‌شود. این احساس فرا-دستی در درون خود اخلاق و مأموریت یک سویه‌نگری برای غرب به وجود می‌آورد تا درپناه آن ارشاد دیگران حتی با ضرورت شیوه‌های قهرآمیز را توجیه کند. این مأموریت، اغلب با مداخله در امور دیگران همراه است. آن گونه که در فصل بعدی کتاب توضیح داده خواهد شد، سراسر تاریخ استعمار از قرن شانزدهم به بعد همواره نمونه‌های روشنی از اینگونه مأموریت‌های اخلاقی برای رهایی‌بخشی از سوی غرب همواره اتفاق افتاده، و هنوز هم با توسل به شعار حقوق‌بشر قدرت‌های برتر مداخلات خود را در امور داخلی دیگران توجیه می‌کنند. اعمال تحریم‌های تجویزی در سازمان‌های بین‌المللی که قدرت‌های سلطه‌گر در آن‌ها دست بالا و یا مدیریت کنترل دارند، تا مداخلات تجاری اقتصادی، و انواع فشارهای سیاسی و نظامی همه نشان از احساس برتری طلبی و فرهنگ تک‌سخن‌گویی اقتدارگونه دارد. همین حالت باعث شده است تا حقوق‌بشر ابزاری مناسب باشد برای پیگیری و تحقق اهداف سیاست خارجی کشورهایی که هرچند داعیه حقوق‌بشر را دارند، خود به بزرگترین ناقضان حقوق‌بشر تبدیل شده‌اند.

۵. حقوق‌بشر جاری بر مبنای پیش فرض‌های فلسفه فردگرایانه لیبرال شکل گرفته است. بنابراین نمی‌تواند از سرمایه‌داری جهانی که قلب اقتصادی آن فلسفه است، جدا باشد. به همین دلیل، از آغاز عصر مدرن و به ویژه از قرن نوزدهم میلادی نظریه‌های اقتصاد کلاسیک سرمایه‌داری بر مبنای ضرورت برقراری آزادی‌های فردگرایانه، همواره توان رقابت‌پذیری خود در بازار آزاد را ارتقا بخشیده‌اند، و زیرعنوان برابری خواهی موفق به حذف رقبای ضعیف و یا حتی نابودی آنها

شده‌اند. ظهور اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ ابزار مؤثری برای پیشبرد اهداف قطب جهان سرمایه‌داری در طول جنگ سرد بر علیه نظام‌های اقتدارگرای سوسیالیستی و یا کشورهای سرکوبگر جوامع توسعه‌نیافته بود. بنابراین، صرف نظر از اینکه آیا نظام کمونیستی می‌توانست مشروعیت داشته باشد یا نه، استفاده ابزاری از حقوق بشر توسط غرب، ماهیت ارزشمند گفتمان را در سراسری نزول قرار داد. اساساً در این دوران رفاه اقتصادی و بهزیستی ملت‌ها در نظریه‌های توسعه‌ای که توسط غرب توصیه و ترویج می‌شدند، همگی با اهمیت پیشبرد حقوق بشر، آزادی-های بنیادین، و اصول برابری، آنگونه که از سوی جهان سرمایه‌داری توصیف و توجیه می‌شدند، همراه بودند. از همه مهمتر اینکه موضوع عدالت و ازمیان برداشتن علل نابرابری و فقر نیز با اصول اقتصاد بازار آزاد که خود براساس برخورداری از آزادی‌های فردی توجیه می‌شد، پیوند داشتند.

توسعه جهانی اصول اقتصاد سرمایه‌داری در پایان دوران رقابت‌های مسلکی جنگ سرد نیز که با جهانی‌شدن گفتمان حقوق بشر و اصول دموکراسی همزمان و مترادف بود، بخوبی توانست سلطه را بهتر و موثرتر توجیه کند. فرضیات نولیبرالیسم اواخر دهه هشتاد میلادی، و سپس شکل-گیری اجماع واشنگتن پیرامون انجام اصلاحات ساختاری توسط نهادهای مالی با دستیاری سرمایه-داری جهانی، نیز براساس همان اصول آزادی‌ها و حقوق بشر برنامه‌ریزی و توجیه شده، و به جامعه جهانی وقت پیشنهاد شدند. به همین دلیل حقوق بشر و بنیادهای اقتصاد جهانی سرمایه‌داری را باید در حکم دو بال جریانات سلطه جهانی دانست که مسبب اصلی نابرابری و بی‌عدالتی در جهان می‌باشد. به همین دلیل نظریه‌های اقتصادی و نیز اندیشه‌های پسا-استعماری وجود تمایزی میان حقوق بشر جاری و حقوق بشری که معطوف به عدالت و شنیدن صدای به حاشیه رانده‌شدگان و مظلومان است برقرار می‌کنند. حقوق بشر مورد علاقه جریانات پسا-استعماری دربرگیرنده حقوق یکپارچه مدنی و سیاسی و درعین حال همراه با تحقق عینی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، حق تعیین سرنوشت، حق امنیت غذایی، حق تعامل منصفانه و نظام تجاری بین‌المللی، و دیگر حقوق است که لازمه حیات مستقل مردمان دیگر می‌باشد.

۶. لیبرال دموکراسی فقط یک بخشی از اهمیت هنجاری و رهایی‌بخش حقوق بشر را دربر می‌گیرد. این درحالی است که گفتمان حقوق بشر ریشه‌های عمیق در فهم و فرهنگ ملل آسیایی، آفریقایی، و آمریکای لاتینی و نگرش‌های هویتی آنها دارد که ضرورتاً با درک دموکراسی لیبرال هماهنگ نیستند. در واقع نگرش‌های دیگری مانند نظریه ارزش‌های آسیایی نیز فعالانه در توسعه و گسترش ابعاد رهایی‌بخش حقوق بشریه معنی اصیل کلمه نقش داشته‌اند. به‌عنوان مثال، مفهوم انسان و حقوقی که در ذات انسانی او متبلور می‌باشند، ممکن است به ظاهر با نگرش فرهنگی آفریقایی و یا حقوق خانواده در فرهنگ ژاپنی و یا مالزیایی مشابه نباشند. اما واقعیت این است که آن فرهنگ‌ها در فضای هنجاری و فرهنگی خویش انسان را تعریف کرده، حقوق او را ترسیم نموده، و دراحترام و اجرای آن کوشیده‌اند. درحقیقت، بحث این است که اگر بشر و انسان مفاهیمی جهانی هستند که حقوق آنان باید به گونه‌ای جهان‌شمول در هر کجای جهان و به دور از تفاوت‌ها و مرزها رعایت شود، حقوق بشر نیز باید گفتمانی فرا-فرهنگی و در برگیرنده نگرش‌ها، جهان‌بینی‌ها و اساساً فهم اصیل آنان از خویش توصیف شود، و نه اینکه به عنوان جریان یک سویه‌نگر و تک صدایی گفتمان به دیگران تحمیل شود.

۷. مفهوم فرهنگی رهایی‌بخشی باید در مرکز گفتمان حقوق بشر و نهادهای آن معنی پیدا کند تا از سوءفهم‌ها و تأثیرات نادرست آن بر حیات واقعی مردم جلوگیری به عمل آید. علاوه بر این، نگرش فرهنگی باید بهتر بتواند رابطه میان حقوق بشریه عنوان یک گفتمان جهان‌شمول و بازتاب‌های آن بر واقعیت جوامع را توضیح دهد. در نظر داشته باشیم که عصر مدرن یا مدرنیته، به عنوان فرآیندی روشنگرانه که موجبات تغییرات و تحولات بنیادینی در روابط اجتماعی را فراهم آورد، خود ریشه‌های عمیقی در رهایی انسان از جهان بی‌نی‌ها وابسته به نهادهای کلیسایی داشت. یک چنین رهاشدگی عقلانی¹ را نوید می‌داد که به عنوان فرهنگی غالب نگرش‌هایی را پدید آورد که براساس آن امور جامعه در اختیار خود انسان قرار گرفت. رها شدن از اقتدار کلیسا، یا به عبارت بهتر پایان اقتدار خداوند بر کره ارض از یک سو، و پایان یافتن نظام‌های سلسله مراتبی تیول‌داری از دیگر سو، مناسب‌ترین فرصت را به وجود آورد تا به موجب آن انسان بتواند خود را صاحب اختیار زندگی خویش، و به عبارت بهتر صاحب حق انتخاب و تصمیم‌گیری، اعلام کند. حقوق بشر به لحاظ فلسفی در مرکز این رهایی‌بخشی بشر قرار دارد که به عنوان حساس‌ترین ارزش فرهنگی مورد توجه جهانیان قرار گرفته است. امروزه انسان مدرن، صاحب اختیار و دارای حق حاکمیت ذاتی برخوردار است که به واسطه همان ظرفیت عقلایی بی‌پایان انسانی خویش ارزش و اعتباری فراتر از دیگر آفریدگان دارد. این انسان خالق و فرهنگ انسان‌ساز، موضوع آن فرهنگ، و مأمور توسعه و ترویج آن می‌باشد. چنین اعتبار عقلایی مفهوم حق را در مرکزیت مفهوم انسان قرار می‌دهد. به همین دلیل حق را نمی‌توان به منزله موهبتی دانست که به انسان اعطا شده و یا از آن گرفته شود. مفهوم حق، ذاتی گوهر انسانی است. این گوهر انسانیت را به عنوان متعالی‌ترین ارزش فرهنگی در جوامع بشری معرفی می‌کند.

۸. عصر مدرن با این تغییر و تحولات فکری، وبه عنوان نهضتی روشنگرانه برای رهایی‌بخشی، ظرفیت لازم را برای عبور از نظم‌های استعلایی فراهم آورده، و انسان را به عنوان صاحب اختیار امور خویش² برای ایجاد تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی- اقتصادی آماده ساخت. از این نقطه نظر مدرنیته یعنی ظرفیت سازگارپذیری، دگرگونی، توانایی برای تعریف و تحقق فلسفه حیات و بهزیستی بدون دخالت هیچ نیروی خارجی بر ظرفیت عقلایی انسان می‌باشد. بنابراین تحولات مدرن را باید در این نگرش فرهنگی جستجو کرد که در آن انسان به معنی عام کلمه، و نه فقط انسانی که مفوم رهایی را به محدودیت‌های حقوق مدنی و سیاسی تنزل می‌دهد، صاحب حق و اعتبار می‌باشد. این حقیقت فرهنگی دگرگون‌ساز انگیزش اصلی را برای تغییرات اجتماعی نوین یا مدرن بوجود آورد. از نقطه نظر همین ماهیت فرهنگ رهایی‌بخش انسان، حقوق بشر می‌بایست به عنوان ایجاد ظرفیتی برای تغییرپذیری در جهت بهبود در شرایط بهروزی و توسعه‌یافتگی همه جانبه معنی و تفسیر شود. بنابراین، حقوق بشر تکمله‌ای بر مفهوم مدرن بودن، به معنی رهاشدن فردگرایانه در فلسفه سیاسی اروپایی نیست. این رهاشدن با حق تعیین سرنوشت انسان‌ها در کالبد هویتی آنها معنی پیدا می‌کند، و بنابراین ضرورتاً مفهومی لیبرال نیست، بلکه همه فرهنگ‌هایی که ظرفیت تغییرپذیری برای دگرگونی در جهت پایان بخشیدن به رنج‌های بشری را

¹ Disengaged reason.

² Autonomous self.

دارند، می‌توانند مدل‌های بدیل حقوق بشری خود را ارائه دهند. در نظر داشته باشیم که انسان اساساً مفهومی فرهنگی است، بنابراین در متن‌های مختلف تاریخی و هویتی ممکن است به گونه‌های متفاوت تعریف شود. این فهم تاریخی و هویتی مفهوم انسان از چالش‌هایی عمده‌ای است که در برابر نسل اول حقوق بشر قرار گرفته است. به همین دلیل هواداران نسل سوم و چهارم حقوق بشر بر یک چنین ظرفیت فرا-فرهنگی حقوق بشر اصرار می‌ورزند.

۹. مفهوم فرهنگی حقوق بشر می‌تواند نیازهای جوامع پسا-استعماری را به گونه‌ای شایسته و اصیل پاسخگو باشد. به عنوان مثال اگر مدرن و یا مدرنیته را در قالب زبان و فلسفه زبانی گفتمان، رویه‌های اجتماعی، روش‌های مختلف فهم خویش،^۱ روابط میان انسانی، ذهنیت و قضاوت راجع به خوب و بد بودن عمل، و یا فضایل اجتماعی تصور نماییم، به سختی می‌توانیم آن‌ها را قابل ترجمان به نگرش‌های هویتی دیگران بدانیم، مگر اینکه چنین امکانی از طریق ظرفیت همپرسی انجام گیرند. در واقع نمی‌توان فهم و بیان خویش را به صورت تک سخن گوئی و یک سوئی و از موضع اقتدارگرایی به دیگران تحمیل کرد، و همچنان خود را باورمند به فرهنگ حقوق بشر دانست. روش‌های قانع‌سازی هم نمی‌توانند این گونه باورها را برای دیگرانی که خویش‌تن خویش را به گونه‌ای دیگر تعریف کرده، و فلسفه حیات و بهزیستی خود را ترسیم می‌نمایند، تعمیم دهند. تلاش برای قانع ساختن دیگران از طریق ابزارهای گفتگوی سیاسی و چانه‌زنی‌ها اساساً نمی‌تواند شالوده‌های معتبری برای ایجاد و برقراری همپرسی و دست‌یابی به اجماعی همپوش تانین نماید. این ضرورت تا بدانجاست که هر نوع اهمالی در جهت پذیرش همپرسی، فرهنگ‌ها را در تضاد با یکدیگر قرار می‌دهد. لذا برای دست‌یابی به اجماعی همپوش در خصوص مفهوم انسان و حقوق ذاتی او، همپرسی فرهنگی می‌تواند راه‌گشا باشد. این نکته را در نظر داشته باشیم که انسان اساساً آفریدگاری همپرسه^۲ است که هویت خویش را از طریق تعامل با دیگران و برقراری شناخت متقابل تعریف می‌کند.

۱۰. همپرسی فرهنگی و هویتی این ظرفیت را فراهم می‌سازد تا جوامع مختلف بتوانند آن چه را در حیات تاریخی خود تجربه می‌کنند با دیگران به اشتراک بگذارند و از این طریق فرآیند یادگیری متقابلی در میان ملل مختلف جهان به وجود آورند. در واقع نیروی تعامل فرهنگی به عنوان ابزاری برای یادگیری مقابل نه تنها دربرگیرنده تصدیق هویت‌های فرهنگی متفاوت می‌باشد، و راه را برای همکاری‌های عمیق و ریشه‌دار هموار می‌کند، از همه مهمتر بستر رشد وجدان علمی^۳ و رهایی از خودخواهی‌ها را نیز مهیا می‌سازد. لذا نگرش فرهنگی به حقوق بشر همپرسه، به طور متقابل یادگیرنده، فراگیرنده، و شامل شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی میان مردمان و ملل مختلف می‌باشد. چنین ظرفیتی در توانایی فرهنگی گفتمان حقوق بشر و صاحب اختیار و موضوع آن، یعنی انسان مدرن، راه را برای رشد و تعالی انسانی، احترام به حاکمیت انسانی دیگران، همکاری‌های صمیمانه برای بهتر شدن شرایط زندگی، و در نهایت دگرگونی‌های منجر به بهزیستی

¹ Self-expression.

² Dialogical self.

³ Scientific conscience.

انسان و انتقال پذیری‌های¹ انسانی هموار می‌سازد. به همین دلیل برای عبور از تنگناهای سردرگم و لاینحل اتهامات متقابلی که از ناحیه تک سخن‌گویی لیبرال حقوق بشر سرچشمه می‌گیرد، ضرورت بازگشت به مفهوم فرهنگی انسان و حقوق او، می‌تواند اجماعی عمیق و همپوش نه فقط برای مفهوم حق، بلکه اجرا و پیشبرد آن فراهم آورد.

۱۱. ظرفیت فرهنگی حقوق بشر به لحاظ تاریخی فرصتی را به وجود می‌آورد تا با توانمندساختن انسان برای خروج از عدم بلوغ خود تحمیلی، بیکره قرون وسطایی نظام‌های سلسله مراتبی و استبدادی را فرو ریزد. از این بابت انسان بودن توانست ابعاد رهایی‌بخشی و لیبرالیسم به خود گیرد. رهایی‌بخشی فرصتی تاریخی بود که با به چالش کشیدن جمود و ایستایی اندیشه‌های پیش‌مدرن و از این طریق ایجاد ظرفیت تغییرپذیری سرچشمه می‌گرفت. این ظرفیتی بود که ماهیتی گفتگوکننده و فضایی هنجاری و مشارکتی داشت، و در نتیجه با ارزش‌های دموکراتیک هدایت می‌شد. بنابراین نظریه که حقوق بشر به دلیل ماهیت همپرسه و تعاملگر خود دارای ظرفیت رهایی‌بخش می‌باشد، می‌توان این نظریه را تثبیت نمود که حقوق بشر ضرورتاً با سنت‌ها هویتی و فرهنگی تضادی ندارد. منظور این است که دوگانگی سنت-مدرنیته را نمی‌توان به عنوان دوگانگی ماهیتاً متضاد پذیرفت. بلکه سنت‌های ملی و فرنگی ملت‌هایی که می‌توانند ظرفیت دگرگون‌پذیری خود را افزایش دهند، تبدیل به بخش عمده‌ای از گفتمان حقوق بشر شده است. این فرضیه در کانون مرکزی اندیشه‌های قرار دارند که در ظهور نسل دوم و سوم حقوق بشر مشارکت موثری داشتند.

۱۲. تعامل و همپرسی برای یادگیری متقابل و شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی در ظهور گفتمانی از حقوق بشر درگیر بوده است که به آن ماهیتی فرا-فرهنگی داده است. لذا ساده-انگاری است که حقوق بشر را فقط به حقوق فردی مدنی و سیاسی تقلیل داده و ظهور روبه‌های مبتنی بر سنت‌هایی مانند ظرفیت اجتماعی‌سازی آئین کنفوسیوس و یا بودایی را در ایجاد دگرگونی، تغییرپذیری، و توسعه ملی نادیده بگیریم. به همین دلیل استدلال می‌شود که حقوق بشر، یا به عبارتی فرآیند مدرن رهایی انسان، یا مدرنیته، ضرورتاً از در تقابل با سنت قرار نمی‌گیرد زیرا که مفهوم انسان‌گرایی همانند خود مدرنیته ماهیتی همپرسه و فرا-فرهنگی دارد. این استدلال برای سیاست‌گذاری داخلی و نیز خارجی جذابیت و پیامدهای خاصی دارد. منظور این است که توان و ظرفیت رهایی‌بخش حقوق بشر می‌تواند با روابط قدرت و بیکره بندی آن مبارزه کند. یک چنین ظرفیت رهایی‌بخشی می‌تواند فهم آیینی و جزم‌گرایانه حقوق بشر نسل اول را که از منظر تک-سخنگویی سرچشمه می‌گیرد، به مبارزه می‌کشد.

۱۳. حقوق بشر به دلیل همان ماهیت همپرسه خویش، به طور متقابل شناسایی‌کننده تفاوت‌های فرهنگی و هویتی، فرا-فرهنگی، و در نهایت فرامرزی و فرا-رشته‌ای است. به عبارت بهتر، همان ظرفیت آزادی‌خواهی و رهایی‌بخشی حقوق بشر ماهیتی به لحاظ اجتماعی ساخته شده² برای

¹ Transability.

² Human rights as a socially consternated and historically contingent discourse.

آن فراهم می‌آورد که از درون تعاملات، انتقال تجربیات، و شوق یادگیری برای تغییرپذیری برای بهبودی شرایط انسانی و پایان رنج سرچشمه می‌گیرد. به همین جهت در طول زمان و در متن تحولات اجتماعی، ابعاد فلسفی و توجیهی و نیز چگونگی پیشرفت و اجرای آن نیز به شیوه‌ای فرا-فرهنگی مورد بازبینی، نقد، و تکامل قرار می‌گیرد. منظور این است که گفتمان اهمیت ذاتی و حیطة دربرگیری حقوق بشر به مراتب وسیع‌تر از مفاهیم انتزاعی نسل اول آن گفتمان است، در نتیجه درک ابعاد آن به نگرش‌های چالش‌گر برای تفسیر آن وابسته می‌باشد. درحقیقت حقوق بشر به مراتب فراتر از تلاش‌هایی است که از سوی مدافعان نسل اول برای تبدیل آن به گفتمان تک‌صدایی، یک‌سویه، غیرتاریخی¹ و مسلکی بکار می‌گیرند. بنابراین، درماهیت ذاتی خود، حقوق بشر مشتاق یافتن بدیل‌هایی برای دگرگونی با هدف رهایی‌بخشی و بهبود شرایط انسان‌ها می‌باشد. همین ماهیت رهایی‌بخشی حقوق بشر ضرورت نگرش و آگاهی تاریخی نسبت به آن را ایجاب می‌نماید. آگاهی تاریخی نیز به نوبه خود نمی‌تواند از همپرسی با هویت و ماهیت فرهنگی و تاریخی انسان سر باز زند. بلکه می‌بایست داعیه فرهنگی و هویتی انسان‌هایی که خود را در متون تاریخی خاص خویش متفاوت از دیگران بیان می‌کنند به شیوه‌ای منطقی و خردمندانه در نظر داشته و به نوعی اجماع بر سر حضور یک "ما"ی فرا-فرهنگی دست یابد. درحقیقت از آنجایی که انسان‌ها اساساً ذواتی خود تفسیرکننده² و خود بیان‌کننده³ می‌باشند، برای بیان خویش در چارچوب‌های اجتماعی نیاز به تعامل و گفتگو با همه آن‌هایی دارند که می‌خواهند خویش‌شان خویش را براساس فهم خویش بیان نمایند. این ویژگی خودبیانی از طریق بودن و با دیگران تعامل برقرار کردن، ضرورت همپرسی را ایجاب می‌کند. از سوی دیگر، همین همپرسی برای حفظ استمرار نقد و دگرگون‌پذیری با انتهای باز برای نقد و تطابق با تحولات اجتماعی باقی‌مانده و تا انتهای تاریخ پیش می‌رود.

نکته‌ای که ممکن است برای برخی از جوامع معتقد به ظهور منجی موعود⁴ مفید فایده باشد، این است که همپرسی برای هویت فرهنگی در چالش کشیدن و نقدی مستمر انجام می‌گیرد تا بتواند صدای مظلومان و به حاشیه رانده‌شدگان را دریافته و راه را برای رسیدن به اجماعی همپوش برای تغییرپذیری هموار نماید. از این زاویه دید، منجی و رهایی‌بخش خود انسان و ظرفیت تعاملی وی می‌باشد که در راستای تاریخ برای آزادی کامل انسان از همه موانعی که جلو راه رشد و شکوفایی او قرار می‌گیرند، بگونه‌ای مستمر پیش می‌رود. این انسان با خود نوید جامعه بازی را می‌دهد که دشمنان آن جهل، تعصب، استبداد رای، تک‌صدایی و تک‌سخن‌گویی، اقتدارگرایی و انکار همپرسی می‌باشند. مفهوم رهایی‌بخشی انسان در جامعه باز ظرفیت‌های فرا-فرهنگی حقوق بشر، تکثر و گونه‌گونی را از طریق مجاری مختلف گفتگو و تعامل تشویق کرده، و از همه مهمتر به لحاظ اخلاقی فرمان می‌دهد تا همه انسان‌ها ذات همپرسه خود را دریافته و براساس آن معنی حیات، شیوه‌های تحقق آن را فراهم آورند. چنین مفهومی از حقوق بشر جوامع را از جمود و

1 Ahistorical.

2 Self-interpretive being.

3 Self-expressive being.

4 Apocalyptic philosophy.

سکون به سمت بهبودی کیفی و تعالی انسانی پیش برده و بهترین تضمین را برای حفظ اعتقادات معنوی مردم فراهم می‌آورد.

پیشگامان اندیشه‌های پسا-استعماری

در اینجا پرسشی که ذهن کنجکاو را به تعمق و تأمل بیشتری وا می‌دارد این است که معماران و اندیشمندان اندیشه‌های پسا-استعماری چه کسانی هستند و آن‌ها چه تأثیری بر شکل‌گیری گفتمان فرا-فرهنگی حقوق بشر داشته‌اند. این پرسش در ادامه این فصل مورد بررسی قرار گرفته و نظریات پاره‌ای از پیشگامان اندیشه‌های پسا-استعماری به اختصار توضیح داده می‌شود.

فرانتس فانون و هویت رنگین‌پوستان

فرانتس فانون یکی از پیشگامان تاثیرگذار نهضت پسا-استعماری است که اندیشه‌های خود را در آثاری شامل *استعمار در حال مرگ*¹، *پوست سیاه و صورتک‌های سفید*²، *به سوی انقلاب آفریقایی*³، و *ویرانی کره زمین*⁴ معرفی کرده است. با تأمل در این آثار می‌توان دریافت که نهضت پسا-استعماری نقطه مرکزی توجه خود را بر ضرورت فهم ساختار و نظام استعماری و کارکرد پنهانی آن قرار داده است. یک چنین ادراکی از ماهیت استعمار و ساختارهای آن نیز مستلزم تأکید بر اهمیت فهم فرهنگ بومی و ملی به عنوان نقطه آغاز تحلیل می‌باشد. از این طریق است که استعمار زده می‌تواند نه تنها وابستگی استعماری سرزمینی، بلکه از نقطه نظر حوزه اندیشه نیز خود را از استعماراندیشه و هویت رها سازد. بنابراین، تغییرات بنیادین در اندیشه در جهت رهاشدن از استعمار فکری به کانون مرکزی مبارزات پسا-استعماری تبدیل شده است. در حقیقت، نگرانی حاصل از این واقعیت که پایان استعمار مستقیم سرزمینی در آغاز دهه ۱۹۶۰، ضرورتاً به معنی دست یابی به استقلال نیست، زیرا هنوز باورها و اندیشه‌ها گرفتار ساختارهای ذهنی استعماری می‌باشند، مورد توجه متفکران نگرش پسا-ساختارگرایی بوده است. به عبارت روشن‌تر، در فضای پس از پایان سلطه سرزمینی استعماری، قدرت‌های استعماری حاکم بر کشورهای تازه استقلال یافته، با تکیه بر استعمار اندیشه‌ها و باورها مردم آن جوامع حداکثر استفاده لازم را در جهت حفظ منافع استعماری خود برده، و تلاش برای رهایی بخشی ملی مردمان این کشورها را عقیم ساختند طوری که باردیگر پیوندهای استعماری میان کشورهای مادر، یعنی همان جوامع استعمارگر سابق، و جوامع استعمارشده، به شکلی غیرمستقیم دست نخورده باقی ماند. این ساز و کار نوین، اما

¹ Fanon, F. (1994). *A Dying Colonialism*. Grove Press.

² Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. Grove Press.

³ Fanon, F. (1964). *Toward the African Revolution*. Chevalier, H. (Trans.). Grove Press.

⁴ Fanon, F. (2021). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.

ناپیدای ادامه استعمار، موجبات زوال توان و اراده رهبری¹ استقلال برای رهایی‌بخشی کشورهای اسپر را باعث گردید.

از این جهت فانون عمده تمرکز فکری خود را بر ابعاد روانشناسی ذهن استعمار زده و سازوکارهای استعمار اندیشه برای سلطه نوین و ناپیدا قرار داد تا بتواند توسعه استعدادهای خلاق مردم استعمارزده برای رهایی واقعی را تحلیل کرده و زمینه‌های تحقق آنرا فراهم آورد. عمده اندیشه‌های او را می‌توان در کتاب پوست سیاه و صورتک‌های سفید جستجو کرد که در آن وی به مفاهیم برتری طلبی و فرو-دستی شخصیتی به عنوان سازوکار سلطه بر اندیشه‌های استعمار زده و شکل بخشیدن به نحوه زندگی و منافع اجتماعی می‌پردازد. نکته بسیار مهم این است که در اندیشه‌ها و شخصیت سیاه پوست این باور شکل می‌گیرد که همواره می‌خواهد خود را با سفید مقایسه کند تا بتواند خود را مورد ارزیابی مجدد قرار داده و اعتبار خود را از طریق این مقایسه ثبت نماید. سیاه پوست به خود نگاه می‌کند و به رنگ پوست سیاه خویش و این احساس را در وجود خویش بیدار می‌کند که در اندامش خونی سیاه در جریان است. حال اگر بتواند نقابی سفید بر روی آن پوست سیاه قرار دهد، می‌تواند هویتی تازه برای خود تعریف کند. این نگرش تحقیرآمیز به خود، برایش احساس انزجار، سردرگمی، ناتوانی و احساس فرو-دستی به وجود می‌آورد که در واقع نوعی انزجار از هویت نژادی خویش می‌باشد. سیاه پوست با فرو-دستی خود-تحمیلی خویشتن خویش را به بندگی کشیده می‌کشد، و می‌پذیرد که سفید پوست به واسطه رنگ پوست خویش برتری نژادی دارد. گویانکه هردوی اینها براساس تمایلات روانی و اختلالات عصبی به هویت انسانی خود می‌نگرند و آنرا بیان می‌کنند. سیاهپوست با نقابی سفید بر صورت می‌کوشد هویت سیاهپوست خود را پنهان ساخته و با هویت نوین کاذب خودساخته، خویشتن نوینی از خود تعریف نماید. این استعمار فکر و اندیشه، به واسطه فرهنگ استعماری جامه عمل پوشیده تا ثابت کند که انسان سیاه پوست با هم‌نوع سفید پوست خود برابر است. آنها اینچنین تصور می‌کنند که برتری سفیدپوست و فرو-دستی سیاهپوست با برقراری آن صورتک سفید فرو می‌ریزد. بنابراین، چرا تلاش نکنیم تا به هویت دیگری برسیم، مثل دیگری فکر کنیم، و با برابری همدیگر را دریابیم؟ (۲۰۶) این تحلیل پسا-استعماری که برمدار نقد اروپا-محوری هویتی شکل گرفت، پاسخی بود به شعار هویت سیاه² که در مقابل استعمار فرانسه در آن زمان در سراسر افریقا سایه انداخته بود.

تحت تأثیر نظریه هویت سیاه که قبلاً توسط امه سزار³ متفکر سنگالی معرفی شده بود، فانون نیز استدلال می‌کرد که هرچند سیاهپوست احساس انزجار از خود دارد و می‌خواهد فرهنگ غربی را در درون شخصیت خود پرورش نماید، اما این تصمیم او اساساً و ذاتاً زیان‌آور است. این واقعیت را باید در نظر داشت که هویت سفیدپوست با احساس برتری فرهنگی، سیاهپوست را غیرمتمدن، پست‌تر، و در نهایت وحشی تصور می‌کند. بنابراین سیاهپوست نیز باید هویت اصیل

¹ Leadership dementia.

² Negritude.

³ Aime Cesaire (1913-2008).

بومی خویش را به درستی درک کرده و آن را مبنای حضور فعال و مستقل خویش در جامعه قرار دهد، نه اینکه با اراده خویش بخواهد از آن هویت سیاه فرار کند.

من سیاه هستم و در همگرایی کامل با دنیا، در روابطی دوستانه با زمینی که بر روی آن زندگی می‌کنم، از دست دادن هویت من، درک هستی، و با مرد سفید هر چه که روشنگر باشد هرگز نمی‌تواند لوئیس آرمسترانگ و یا آهنگ‌های کنگو را ادراک کند. من سیاه هستم، اما نه بخاطر نفرین طبیعت. پوست سیاه من قادر به گرفتن همه جریان کیهانی است. من واقعاً یک قطره از خورشید در زمینم. (۱۹۵۲، ۲۷)

با طرح یک چنین خود-یابی و ادراک عزت نفس، فانون تمایل طبقه متوسط سیاه پوست برای شبیه شدن ظاهری با سفیدپوستان را نکوهش کرده و آنرا به منزله گریختن از خویش‌ن خویش تفسیر می‌کند. علت این نکوهش این است که مرد سفیدپوست انسان سیاه پوست را به دلایل واهی نژادی پست‌تر از خود می‌داند، پس چرا سیاهپوست با اراده خویش یک چنین استعمار فکری را تقویت نموده و پابرجا نگه دارد. موضوع تا به آنجا حائز اهمیت است که حتی متفکرانی مانند سارتر نیز به نوعی به دوگانگی ذاتی فراتری-فروتری میان سفیدپوست و سیاهپوست به عنوان امری عادی باور داشته، و این تصور را به ذهن متوهم متبادر می‌سازد که هویت سیاهپوست فقط با حفظ علقه‌های استعماری می‌تواند در مسیر تکاملی قرار می‌گیرد. این توهم فراتری-فروتری در نهایت به بستری برای مردود ساختن اندیشه‌های پسا-نژادی تبدیل خواهد شد. فانون با خشم به چنین تفکری می‌تازد و استدلال می‌کند که در پرتو یک چنین باورهای کاذب است که سیاهپوست و هویت او غارت شده است. لذا آنچه که برای سیاهپوست باید مورد توجه قرار گیرد این است که هویت اصیل خویش را دریابد، آنرا مبنای تعریف خود در جهان قرار دهد، تا بتواند جهان استعمارزده را تغییر داده و خود به عنوان معمار دنیای خویش و مفهوم حیات مستقلانه تعریف کند و در اجرای آن بکوشد. در حقیقت، آنچه که در اندیشه استعمارزده جریان دارد توهم نابرابری میان دو فهم از انسان و کرامت وجودی او، و در نهایت حقوق بشر می‌باشد. دنیای استعماری اساساً هستی و هویت سیاهپوست انکار می‌کند، و از طریق سلسله مراتب نژادپرستانه‌ای که بوجود آورده است، آنرا تحقیر کرده و در جایگاه فرودست هویتی قرار دهد. حال اگر سیاهپوست گفتمان اروپایی حقوق بشر را به عنوان شالوده رهاسازی خود قرار دهد، معنی این انتخاب این است که به لحاظ روانشناسانه فروتری تحمیلی خود را پذیرفته، و براساس این پذیرش می‌کوشد از آن هویت فروتر فرار کند. او تصور می‌کند که صورتک سفید موجب برقراری برابری هویتی است. منظور این است که ذهنیت استعمارزده، با اراده خویش هویت خود را انکاری کند شاید بتواند هویتی همانند سفیدپوست برای خود بسازد. قانون این نگرش را اساساً بی‌معنی و مخرب دانسته و آن را مورد سؤال و نقد قرار می‌دهد. به همین سبب توضیح می‌دهد که آدم‌های نادان در دنیا بسایرند، آنانی که خود-فریبکار و هویت‌گریز هستند. آنان با جهالتی وصف ناشدنی خویش‌ن خویش را فراموش می‌کنند. از اینرو فانون هویت سیاهپوست را به نقد خویش فرا می‌خواند: "آه بدن من، مرا به مردی تبدیل کن که همواره پرسشگر باشد". (۲۰۶)

اما اینکه منظور از پرسشگری در رابطه با چه چیزی است، و چرا اهمیت دارد، به کنکاو عمیقتر در ذهنیت و هویت سیاه پوست وابسته می‌باشد. این پرسشگری در واقع نقدی است بر آنچه پدران ما با حکایت ما به عنوان رنگین پوست، هویتی فرودست را در وجودمان القا کردند، و در نتیجه ما نتوانستیم خود را بیابیم و استعدادهای خود را کشف کنیم. بنابراین، باید پرسید چرا این جریان کاذب خود-فرو-دستی شکل گرفت و چگونه سیاه‌پوست با اراده خویش از هویت اصیل و ناب خویش می‌گریزد. با این پرسش نه تنها می‌توان بر آن تخیل کاذب خود-فرو-دست انگاری غلبه کرد، بلکه جهانی را تصور کرده و بنیاد نهاد که در آن صدای رنگین پوست برای رهاسدن از خودبستگی طنین انداز شود. این چنین رهایی‌بخشی از طریق خودآگاهی، پرسش نقادانه از خویش، و از طریق جدال میان خودآگاهی و انکار استعماری آن، و به واسطه رقابتی سخت میان آزادی خواهی و میل به سرکوب آن ایجاد می‌شود. رهایی باید در درون باورها سرچشمه گیرد تا به جای چشم امید به دیگران دوختن و آن‌ها را ناجی خود فرض کردن، به خود بنگریم و بپرسیم چرا دلیل شده‌ایم؟ چرا فرا-دستی و فرو-دستی به وجود آمده است؟ (۲۰۲) آیا آزادی به این معنی نیست که از فرو-دستی خود-تحمیلی خود را رها سازیم تا بتوانیم سیمای جهانی را ترسیم نماییم که سرشار از معنای اصالت وجودی خودمان است. هر انسانی می‌باید آگاهی خویش را دریابد، و برای گام نهادن در این راه، پرسشگری از هویت خود تقلیل-داده و ذهنیت متوهم خود-فرو-دست پندار، آغاز فرآیند رهایی‌بخشی است.

در اینجا است که اهمیت نقدهای پسا-استعماری گفتمان حقوق بشر بیشتر روشن می‌شود. از زاویه دید اندیشه‌های پسا-استعماری باید از سلطه‌ای که اندیشه و باورهای استعمارزده را در تسخیر خود درآورده است، رهایی یافت. باید رهایی باور و احساس فرو-دستی و یا اینکه دیگران باید دنیای ما را بسازند خود را رها سازیم تا مسیر رهایی واقعی هموار شود. این پیام متفاوت اندیشه‌های پسا-استعماری فانون برای رهایی‌بخشی است. به این ترتیب فانون اصرار بر رهایی از حکایت کاذب برتری اروپایی سفید و باور به عقلانیت او برای مدیریت روابط اجتماعی و فرهنگی است. رهایی فقط از طریق تلاشی در درون و باورهای کاذب خود-تحمیلی و پرسش از چرایی انزجار از خویش، به دلیل رنگین‌پوست بودن، و یا شرقی و یا خاورمیانه‌ای، و یا بومی بودن، امکان‌پذیر است. رهایی از این باورهای نادرست که هویت ما تابع اراده دیگران است، پس برای عبور از رنج‌ها باید برتری عقلایی و اخلاقی آنان را بپذیریم، چالشی است که فانون در برابر ذهن‌های متوهم و به استعمار کشیده شده قرار می‌دهد. اینکه گفتمان خاصی از رهایی‌بخشی را که دیگران ابداع کرده‌اند، با روح و روان خود پذیرفته و به یکباره همه توان خویش، تاریخ، هویت، و فرهنگ خود را فراموش کنیم، مورد اعتراض نگرش پسا-استعماری است. فانون می‌گوید که این نوعی ناتوانی ذهنی در خوب‌تر شدن ماست که نجات‌بخشی خود را در اختیار دیگران و گفتمان فریب‌کارانه آنان دهیم. آنهایی که اصالت‌های هویتی خلاق خود را فراموش کرده، و به تابعی از گفتمان رایج حقوق تبدیل شده‌اند، حتی با هم‌نوعان خود نیز به گونه‌ای سلطه‌گرایانه و پرخاشجویانه رفتار می‌کنند. این ترکیب مازوخیسم و سادیسم شخصیتی فاشیستی برای آن‌ها می‌سازد که انتهای آن عدم امکان تغییر واقعی شرایط استعماری حوزه تفکر و اندیشه است. به همین سبب فانون خطاب به استعمارگران و تابعان داخلی آنان یادآوری می‌سازد که حاضر نیست از گفتمان فریب‌کارانه و افسانه برتری عقلایی و داعیه اخلاقی رهایی‌بخشی آنان حمایت کند، بلکه از رنگین‌پوستانی که هنوز در توهم مشابه

سازی خود با سفیدپوستان هستند درخواست می‌کند به اصالت‌های فرهنگی و هویتی خویش بازگردند.

من رنگین‌پوست با همه حرمت و کرامت انسانی و شرایط خویش فریادم را به ستاره-ها نیز می‌رسانم که من توانایی تغییر بنیادین شرایط و خلق جهان اجتماعی خویش را دارم. این فریاد ماهیت انسان سیاه‌پوست است، همه احساسات و هیجانات او که در مقابله با خشونت و تبعیض جلوه‌گر می‌شود. فریاد می‌کشیم برای شکل‌گیری نوعی همبستگی، هویت، و اقدام براساس توانایی‌های شخصیتی خویش برای رهایی باور، فکر، و اندیشه، و ساختن جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، و اختیار آنرا در دست داریم. (۱۰۶)

فلسفه رهایی‌بخش فانون ویژگی دیگری را نیز نشان می‌دهد. نظام استعماری با انجام انواع تبعیض‌ها، خشونت‌ها، انکار دیگران، و احساس و داعیه برتری‌طلبی، برای خود نوعی مأموریت به ظاهر اخلاقی برای متمدن‌سازی دیگران را توجیه می‌کند. از این روی، همه آنانی که باورهای خویش را در اختیار استعمار قرار داده و با آن همراهی می‌کنند، درحقیقت دشمن هویت و حیات سیاه-پوست هستند. از این زاویه دید، هر نوع تبعیض، هرگونه به حاشیه راندن دیگران، و هرگفتمانی که بدون اجماعی همپوش داعیه رسالتی جهانی برای رهایی دیگران را دارد، به منزله تبعیضی نسبت به آنها به حساب می‌آید، زیرا که در این مأموریت خودساخته رهایی‌بخش یک‌جانبه، قربانی نقش و مشارکتی ندارد. به همین سان، همه گفتمان‌های استعماری مدعی رهایی‌بخشی رنگی‌پوستان که با فلسفه‌های خودساخته همراه با احساس برتری‌طلبی، تک‌صدایی، و یک‌سویه‌نگری، هویت و اراده انسانی آنها برای حق تعیین سرنوشت را انکار می‌کنند، در همان دایره تبعیض گرایی هویتی قرار می‌گیرند. شایان ذکر است که علاوه بر چنین فریاد بلندی از درون اندیشه‌های روشنگر پسا-استعماری فانون برمی‌خیزد، می‌توان ابعاد دیگری از ضرورت رهایی‌بخشی اصیل و موثر مردمان تحت استعمار و ستم را نیز توضیح داد. فانون واقف بود که تبعیض، و به عبارت دیگر ترسیم سیمای آن‌هایی که به اشکال و عناوین مختلف به عنوان دیگری تعریف و تحقیر شده‌اند، علل و دلایل متفاوتی دارد. گاهی این تبعیض با ابعاد نژادی همراه است، و گاهی با ردای دین و آیین دیگران را تحقیر کرده و سعی می‌کند بر آنها سلطه داشته باشد. در این نگاه، یهودیان نیز مورد تحقیر و ستم تاریخی قرار گرفته‌اند. اما ضدیت با سیاه‌پوست از دشمنی با یهود متفاوت می‌باشد. یهودی ستیزی در نگاه و باورهای مخالفان یهود قرار دارد، اما یهودیان همواره آگاهانه با این یهودی ستیزی مبارزه کرده‌اند. اما ضدیت با رنگین‌پوست علاوه بر اینکه ریشه در گرایش‌های سلطه‌طلبانه گروهی از سفیدپوستان دارد، به درون باور و روحیات خود سیاه‌پوستان نیز نفوذ کرده است بگونه‌ای که آنها خود را حقیر، فروتر، و متفاوت از سفیدپوستان می‌دانند. به همین دلیل است که سیاه‌پوست می‌کوشد با صورتک سفید از هویت رنگین‌پوست خود فرار کند. به همین دلیل مأموریت رهایی‌بخشی ذهنیت استعمار زده به مراتب دشوارتر از رهایی‌بخشی برای یهودیان است.

در پرتو چنین ملاحظات و استدلال‌هایی است که باید نظریه فانون را در ارتباط با حقوق بشر این گونه تفسیر کرد که حقوق بشر باید دربرگیرنده رهایی‌بخشی باشد که اندیشه‌ها و

هویت آنها به استعمار کشیده شده است. این رهایی‌بخشی مستلزم شناسایی همه آنانی است که به آنها عناوین فررتی مانند "دیگری"، "غیرعقلایی"، "سنتی"، "متفاوت از ما"، داده شده است؛ آنهایی که نه فقط رنگ پوستشان، بلکه نگرش آنها به جهان، آمال و آرزوهایشان، فلسفه‌شان به حیات و معنی زندگی متفاوت از ما می‌باشد. بنابراین، اگر گفتمان حقوق بشر ماموریتی برای تامین آزادی و برابری همه مردم برعهده دارد، این منبع امید باید فراتر از مفهوم انتزاعی و محدود لیبرال فردگرایانه گفتمان تفسیر شود. این دقیقاً انسانیت دیگران است که ما را و ما را دارد تا خود و شرایط زندگیمان را در پیوندی ناگسسته با حیات همراه با شئون انسانی آنها قرار دهیم. اما برای رهاشدن نباید به ستمگران، یعنی آنهایی که به لحاظ تاریخی حیاتی مظلومانه برای ستم‌دیدگان پدید آورده‌اند، آنهایی که امروزه شاهرگ‌های حیاتی زندگی بین‌المللی را در اختیار دارند و از نگاه فراتری به دیگران می‌نگرند، همراه بود. رهایی حقیقی انسان در گرو اقدامات کسانی نیست که برای خود ماموریت رهایی‌بخشی تعریف می‌کنند. اراده رهاشدن باید در وجود فکری و روحی ستم‌دیدگان پدید آید تا بتوانند خود را به درستی از ضعف ارادی تحمیلی رهایی‌بخشند. در نظر قانون، این مسئولیتی است که می‌بایست در نگرش درونی انسان‌های تحت ستم رشد یابد تا نه بر حقوق ذاتی خود آشنا شوند، بلکه یک‌سویه نگران را نیز از توهم ماموریت خود ساخته برای رهایی دیگران را نیز بیرون آورد. به عبارت بهتر تلاش برای آزادی، برای احقاق حقوق انسانی، و برای زندگی ارزشمند و عزت نفس، از درون خود آگاهی انسان و به واسطه آن تلاشی اجتماعی و سیاسی برای تغییر بنیادین شرایط زندگی تحقق می‌یابد. در عین حال انکار سلطه سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی استعمارگرایانه در نگاه مردمان، باورهای آنها، و اقدامات آنان نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد. چنین هشدارهایی دربرگیرنده اهمیت اقدام و مبارزه‌ای سنجیده و فکورانه با مستبدان است؛ هم مستبدان خارجی، هم مستبدانی که در داخل با تک‌صدایی خویش هویت و هستی ما را انکار می‌کنند، و مردم را با اراده خویش تسلیم دیگران می‌سازد. از این‌روی باید هوشیار بود که هر نوع نهضت مردمی بر علیه استبداد ضرورتاً به انسداد روش‌های استبدادی منجر نمی‌شود. نهضت و تلاش برای رهایی و برای دستیابی به حق انسانی مستلزم خودآگاهی، فهم روشن از شرایط زندگی، از شرایط جامعه بین‌المللی، و از همه مهمتر باید معطوف به هدف والای دریافت اتکای به خویش و عزت نفس می‌باشد.

ادوارد سعید¹ و شرق‌شناسی

مهمترین بخش اندیشه‌های پسا-استعماری سعید را می‌توان در اثر معروف او به نام *شرق‌شناسی*² و نیز *فرهنگ و امپریالیزم*³ جستجو کرد. اهمیت کتاب شرق‌شناسی در این است که در آن شیوه‌ای از استعمار معرفی می‌شود که به موجب آن تمایزی هستی‌شناسانه و هویت‌شناسانه تعریف، و سپس این تفاوت به حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی تسری داده شده است. "شرق‌شناسی در نهایت بازتاب دهنده دیدگاهی سیاسی بود که تفاوتی را میان آشنا (اروپا، غرب،

¹ Edward Said (1935-2003).

² Said, E. (1979). *Orientalism*. Vintage books.

³ Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

ما) و بیگانه (یعنی شرق، شرقی، آن‌ها) برقرار می‌ساخت". (سعید، ۱۹۷۹: ۴۳) اروپایی در جهان خویش زندگی می‌کند و شرقی حیات خاص خود را دارد. واقعیات زندگی و دیدگاهی، هر کدام از آنها را به سوی روش زندگی خاص خود سوق می‌دهد. اما این تفاوت به معنی برابری ارزش‌های فرهنگی و هویت آنها نیست. اغلب این ادعا مطرح می‌شود که غربی عقلگرا، متمدن، و صلح‌دوست است، اما شرقی احساسی، بدوی، رمانتیک و ظرفیت کمتری برای توسعه انسانی دارد. این گرایشی است که در متن و مرکز فرآیند مدرنیته اروپایی به وجود آمد و سپس آن را تا قرن نوزدهم و شرایط کنونی امتداد داده است. در واقع از آغاز عصر نو، انسان نوینی به وجود آمد که ادعا می‌شد خردگرا و معطوف به پیشرفت و توسعه بود. در نقطه مقابله این انسان نوین، دیگری که با تحولات اروپایی همراه نبوده‌اند، عقب مانده، استبدادی، و قبیله‌گرا هستند. این کلیشه دوگانه‌گرایی و تضاد میان دو نوع ماهیت، شرقی را دارای قابلیت‌های ایجاد آراء پیچیده، اما انتزاعی و غیرقابل تحلیل معرفی می‌کند. گفتمان مسلط این‌ها را دو هویت متفاوت می‌داند که هرگز نمی‌توانند از در رابطه‌ای هماهنگ درآیند مگر اینکه غربی/سفیدپوست مأموریت ارشاد و رهایی‌بخشی او را به عهده گیرد.

استدلالی که سعید به کار می‌گیرد تا ماهیت استعماری شکل‌گیری اندیشه شرقی‌گرایی را روشن سازد، این است که مفهوم شرقی بودن اساساً ابداعی اروپاییست چرا که از عصر باستان همواره شرق سرزمین تخیلات عاشقانه، روایات شکار، انسان‌های شگفت‌انگیزی که موسیقی و رقص‌های بی نظیر خود را داشته‌اند، و تجربیات فوق‌العاده بوده است. اروپایی‌ها شرق را این گونه می‌بینند و از منظر همان تجربه خویش، هویت شرقی را تحلیل می‌کنند. بنابراین شرق‌گرایی باعث می‌شود تا اروپایی بتواند هویت خویش، عقاید و تجربیات، و تصور خود از جهان را در مدار برتری‌طلبانه شکل بخشد. چهره غربی به عنوان هویتی متعادل، منطقی، علمی، و انسان‌گرا در مقابل شرقی فاسد، و شهوت‌پرست، و مستبد شکل می‌گیرد. در این نگاه سیاه و سفید، امکان هیچگونه لایه خاکستری که این دو هویت متضاد را گرد هم آورد، وجود ندارد. هرآنچه که هست فقط درجات بالایی از تفاوت میان دو هویت برتر و پست‌تر می‌باشد. در متن این گونه خیالی‌بافی‌های شرق شناسانه که از قرن هیجدهم شکل گرفتند، کلیشه‌هایی به وجود آمد تا به واسطه آن خط حائل میان غرب و شرق کشیده شود، هرچند که در این تصویر غربی همیشه بالاتر و برتر تصور شده است. براساس این تصور، وجود شرقی مستبد و فاسد، غربی را او می‌دارد تا برای خود مأموریت مقدس راهنمایی و ارشاد آنها را تعریف کند. لذا شرق‌شناسی گفتمانی است که به اقدامات و سیاست‌های فرا-دستانه مشروعیت می‌دهد. به عبارت بهتر شرق‌شناسی، یک نقشه خیالی، یک حیطه دانشگاهی، و یک منشور ادبی نیست، بلکه مجموعه نظریه‌هایی است برای عمل و توجیه آن بر مبنای روابط قدرت، سلطه، و درجات پیچیده‌ای از سلطه قرار می‌گیرد. از این‌روی باید آن را یک گفتمان توجیه کننده موضع برتری طلبانه غرب دانست که خود را در موضع روابطی با شرقی قرار می‌دهد که در آن هرگز رابطه متقابلاً برابر اساساً نمی‌تواند وجود داشته باشد. (۷)

غربی بودن و مأموریت خودساخته رهایی‌بخش او برای دیگران، برای پیشبرد گفتمان آزادی و برابری، چیزی مگر هویت غربی به عنوان "ما" در مقابل "دیگران"، یعنی کسانی که به لحاظ فرهنگی و هویتی پست‌تر هستند، نیست. از این روی عمده ابعاد و اجزاء شکل دهنده هویت غربی در نگرشی مقایسه‌ای ولی برتری طلبانه نسبت به عصاره‌های شرقی بودن شکل گرفته است.

مهمترین عامل در فرهنگ اروپایی دقیقاً همان چیزی است که این فرهنگ و حامل آن یعنی اروپایی را به فرهنگی سلطه گرایانه هم در داخل و هم در خارج اروپا تبدیل ساخته است. با بحث موضوع اروپایی به عنوان هویتی برتر درمقایسه با مردم و فرهنگ غیراروپایی، (V) سعید در واقع استدلال می کند که اساساً هیچ دانش بی طرفانه و عادلانه درخصوص غیرغربی، به ویژه آسیایی، وجود ندارد. بلکه مطالعات غربی‌ها نسبت به شرق، هویت و فرهنگ او، و اساساً شرقی بودن، سرشار از پیش-داوری‌های مغرضانه، و از همه بدتر هدفمند برای توجیه روابط قدرت و سیاست‌های منبعث از آن است. هر آنچه را که غربی‌ها از نگاه پیش داورانه خود در مورد شرقی‌ها می گویند، نژادپرستانه، مسلکی، و کلیشه‌ای امپریالیستی است تا اینکه از روی بی طرفی و اخلاق علمی باشد. به همین خاطر اسلام در چشم غرب همواره تهدید است، عرفان گوشه گیری و عزلت معنویت گرایانه، و مجموعه خاورمیانه دربرگیرنده قوم گرایی، فساد، شهوت پرستی، و سیطره می باشد. یعنی هویتی فاسد که نیاز دارد یک غربی عقلایی انسان دوست راهنمایی او را به عهده بگیرد.

از نقطه نظر فلسفی، شرق شناسی به عنوان گفتمانی که توسط غرب ساخته شد تا برتری خود را تثبیت نماید، هویت شرقی را به همان دلیل غیرعقلایی بودن (رمانتیک و درونگرایانه) و غیرقابل تغییر توصیف می کند. از نگاه شرق شناسی، حداقل در طول پانصد سال سیر تحول اندیشه نو و عقلایی اروپایی-محور، شرقی، و به ویژه خاورمیانه، هیچ تغییر اساسی برای مدرن شدن و بهبود زندگی و بهزیستی را تجربه نکرده است. درحالیکه سیر تحول تکاملی شگرفی در غرب در جریان بوده است، شرقی هرگز نتوانسته در توسعه اندیشه‌های نو و علم گرایی مشارکت داشته باشد. ازاین روی، امکان روشنفکری شرقی هم غیرقابل درک و تصور است چرا که شرق هرگز نتوانسته است اندیشه مبارزه با فساد، شهوت و قدرت را تحلیل کرده و برعلیه آنها اقدامی موثر انجام دهد. این درحالی است که کل حیات مبارزات رهایی بخش برای آزادی، حقوق بشر و برابری در میان غربی‌ها اتفاق افتاده است. اما شرقی‌ها، مردم خاورمیانه، اگر هم روشنفکرانی داشته‌اند، آنها هیچ ارتباطی را نتوانسته‌اند با مردم خود برقرار سازند، و همچنین نتوانسته‌اند خصلت خطر پذیری برای آزادی-خواهی و عدالت را از خود به معرض نمایش بگذارند.

سعید استدلال می کند که شرق شناسی به لحاظ روانشناختی نوعی وضعیت روانی که با توهمات آزار و اذیت، حسادت بی دلیل، یا خود بزرگ بینی اغراق آمیز مشخص می شود.¹ این نوعی خود-مقصر بودن است که تحت تأثیر نگرانی و ترس شکل گرفته، بنابراین در برگیرنده توهم و غیرعقلایی بودن است. این احساس و حالت روانشناختی موجبات فراهم آوردن پایه‌های امپریالیزم نوین را باعث شده است. بنابراین اگر جریان سلطه از قرن شانزدهم با دریانوردی آغاز شد، و به استعمار مستقیم سرزمینی رسید، و با امپریالیزم تجاری به اوج خود نزدیک شد، همان جریان سلطه با شرق شناسی برای خود پایه‌های توجیهی آکادمیکی فراهم آورد تا بتواند سلطه را از هر نوع مقاومتی در برابر خود مصون سازد. مطالعات زبان شناسی و تمدن شرق، نویسندگان و گردشگران غربی که مشاهدات خود را از شرق به تحریر درآوردند، مطالعات اسلام و خاورمیانه، و امثالهم همه ابزارهای استحکام این بنای ناپیدای سلطه بوده‌اند. ازاین روی حوزه مطالعات

¹ Paranoia.

دانشگاهی شرق‌شناسی در هم‌دستی با قدرت استعمار نوین و جریان سلطه شریک بوده‌اند. (۱۴۵) گروهی از اروپایی‌ها که هویت شرقی (را به زعم خود) کشف کردند، آنرا در اختیار متفکران خود قرار دادند، سپس توانستند این کشف استعماری را در قالب علم و دانش محفوظ نگه داشته و آن را به خود شرقی‌ها نیز به عنوان حقیقت وجودی خود شرقی‌ها بقبولانند. آنها علم زبان‌شناسی قدرتمندی به وجود آوردند تا بتوانند این دست‌آورد سلطه ناپیدا را محفوظ نگه دارد. نویسندگانی مانند گوته و هوگو این پدیدار ساخته شده را که شرق نام گرفت در هنر و ادبیات خویش با رنگ‌ها، ریتم‌ها، و تصورات به تصویر کشیدند. (۲۲)

آیا این فضای توطئه برای سلطه می‌تواند گفتمانی از حقوق بشر را نمایندگی کند که به رهایی‌بخشی و آزادی مردمان سرزمین‌های تحت استعمار منجر شود؟ پاسخ سعید به این پرسش سرشار از تردید و ناامیدی است چرا که حقوق بشر باید توان آن را داشته باشد تا به گفتمان و رویه‌های غیرعادلانه و غیرانسانی استعمار اندیشه، پاسخ مثبت و قاطع بگوید. این فقط در صورتی امکان‌پذیر است که عقیده حقوق بشر به گفتمانی نقاد، پرسش‌برانگیز، عمیقاً انسان‌گرا، و در برگیرنده آگاهی‌های انتقادی تاریخی برای تغییرات عمیق در باورها و جهان‌بینی‌ها گرایش پیدا کند. انسان‌گرایی نیز در محور عاملیت مستقل عقلایی انسانی و معرفت‌شهودی حاصل از آن قرار می‌گیرد، و نه در دریافت عقایدی که اقتدارگونه توسط منابع خارجی مانند مذهب دریافت می‌شوند. این سخنی است که سعید ۲۵ سال بعد از انتشار کتاب *شرق‌شناسی در فرهنگ و امپریالیزم* بیان می‌دارد. در همان نوشتار توضیح می‌دهد که سنت شرق‌شناسی تاثیرگذار بر سیاست‌هایی بود که جورج بوش را در مأموریت (به ظاهر) رهایی‌بخش مقدس قرار داد. او از عرب‌ها و مسلمانان شیطانی را به تصویر کشید که ویژگی‌های آنها توسط خبرگزاری‌هایی مانند فاکس نیوز و سی‌ان‌ان ترسیم می‌شدند، کتاب فروشی‌ها را سرشار از آثاری می‌ساختند که نشان می‌دادند که عرب‌ها و مسلمان خطر و تهدید اصلی برای تمدن بشری هستند، و آمریکا در مأموریتی برای مقابله با این شیاطین قرار دارد. ناگفته پیداست که در ترسیم چهره شیطان (از نظر شرق‌شناسان امروزی) ضرورتاً باید وجود تفکیکی میان مسلمانان حامی تروریسم و آنانی که با مأموریت نجات‌بخشی غرب در هماهنگی هستند، ایجاد شود. چه بسا اینکه در سیاست‌های امروزی علیه تروریسم، پاره‌ای از کشورهای عرب هم‌پیمان و متحد با غرب، به ظاهر همراه و حامی نجات‌بخش بودند. به همین دلیل سعید می‌گوید که پس از ۲۵ سال از انتشار کتاب *شرق‌شناسی* این پرسش همچنان باقی است که آیا امپریالیزم (سلطه پنهان) خاتمه یافته است یا هنوز حضور دارد. این ساده‌انگاری است باور کنیم که با ظهور ملی‌گرایی ضد استعماری، کودتاهای نظامی، غلیان‌ها، جنگ‌های داخلی، و جزم‌گرایی مذهبی، سیاست‌های امپریالیزم خاتمه یافته است. هر کدام از این‌ها رخدادها مخدوش دیگری را به وجود آورده است، هر کدام بر مبنای تصورات تحلیل‌گرایانه و نیز نقطه نظرات سراسر تناقض خود قرار دارد. (سعید، ۱۹۹۳)

در اینجا است که می‌توان نقطه نظرات سعید را در کنار اندیشه‌های قانون قرار داد تا بهتر موضوع اندیشه‌های پسا-استعماری او را در خصوص حقوق بشر ادراک نمود. به نظر سعید امر مهم ضروری این است که به نقدهای انسان‌گرایانه بازگردیم تا بتوانیم حوزه‌هایی از تلاش برای اندیشه‌هایی را بگشاییم که می‌توانند جایگزین مباحث مقطعی و ساده‌انگاره‌ای که اندیشه ما را در

بند کشیده‌اند، نماییم. منظور از انسان‌گرایی تلاش برای از میان بردن آن محدودیت‌های فکری تاریخی است که به لحاظ تاریخی شکل گرفته و مانع از نقد خودآگاهانه در شرایط استعماری نوین می‌شود. از دیگرسو، انسان‌گرایی در برگزیده تعامل با آنانی است که انسان را نه در فضایی انتزاعی، بلکه در متن شرایط عینی جامعه جستجو می‌کنند. این گونه اندیشه‌های انتقادی انسان‌گرایانه از این جهت باید به جای ساده‌اندیشی گفتمان حقوق بشر قرار گیرند که بتوانند به تبارشناسی استعمار و میراث آن پردازند. افزون بر این، برای پرهیز از توهم در خصوص انسان‌گرایی گفتمان حقوق بشر، سعید توضیح می‌دهد که انسان‌گرایی باید نقدها را پذیرفته و در همه حال انسان را محور گفتمان قرار دهد. به همین دلیل باید همه حوزه‌های دانش را نیز در ارتباط با یکدیگر قرار داده، و حقوق و آزادی‌ها را در متن سیاسی و عینی نظام‌های سلطه تحلیل کنند، و نه اینکه آنها را در مجموعه‌هایی خارج از حوزه نفوذ سیاست سلطه تصور کنند. (سعید، ۱۹۹۳) ما نمی‌توانیم سخنی درباره حقوق بشر داشته باشیم بدون اینکه بی‌عدالتی و رنج مردمان محروم و به حاشیه رانده شدگان را در نظر بگیریم. نقش و تعهد و مسئولیت اخلاقی ما این است که گستره مباحث و نقدها را فراگیرتر نموده و بر روی آراء متکثر و متنوع بازگشایی نمائیم. به سخن بهتر، اندیشه‌های پسا-استعماری سعید به خوانندگان خود این نگرش را یادآوری می‌کند که ترجمان حق به شکل کنونی آن بسیار محدود و ساده‌انگارانه، و حتی فریبکارانه است. لذا باید به حیطة کنش و واکنش مردم و ملت‌ها با یکدیگر با هدف ارتقاء خودآگاهی‌ها گام نهاده و مفهوم بشر و حقوق او را در این تعامل تاریخی و چارچوب‌های عمیقاً همپرسه ترسیم نمائیم. تاریخ گذشته و شرایط امروزین مردم ستم دیده باید گواه محدودیت و مشروعیت گفتمان حقوق بشر باشد و نه فضای نظری و انتزاعی آن.

برای ترسیم روشنتر و فراگیرتری از حقوق بشر چه باید کرد تا نگرش انسان‌گرایی را در مرکز مبارزات برای رهایی بخشی و حق خواهی بکشاند؟ سعید به فهم تفسیری وقایع می‌پردازد همانگونه که ژانامباتیستا ویکو¹ به عنوان معمار این گونه تفاسیر آنرا در قالب نظریه پردازی معرفی کرده است. ویکو می‌آموزد که جهان اجتماعی ساخته شده است و در این ساختار اهدافی را دنبال کرده است. ما نیز باید به اهداف زیربنایی گفتمان حقوق بشر توجه داشته باشیم تا فضای روشنگری ایجاد شود که حداقل به عنوان پادزهری در برابر نظریه متخصصانی که هنوز هم غرب و شرق را در مقابل هم قرار داده، شرقی را شیطان، و غربی را نجات‌بخش قلمداد می‌کنند، بکار رود. در عین حال انسان‌گرایی نقاد در خود کشورهای خاورمیانه نیز می‌تواند این اصلاح‌گری را توسعه بخشد که غرب (یا آمریکا) معادل با جوامع و مردم غربی نیست. به همین دلیل توضیح می‌دهد که مسلمانان باید به اجتهاد به معنی واقعی کلمه یعنی تفاسیر فردی باز گردند تا بتوانند از عمق فاجعه کاسته و راهی را برای تعامل بازکنند. برای این منظور همه مردم استعمارزده، همانگونه که قانون نیز استدلال می‌کرد، باید به درون باور خویش بازگردند تا خویش‌شن خویش و توانایی‌های حاصل از آن برای تغییر را فراهم آورند. آنها باید نقد را در دو سوی قضیه و در امتداد و تکامل هم قرار دهند: نقد باورهای خویش در درون، و نقد گفتمان حقوق بشر در بیرون.

¹ Giambattista Vico (1668-1744).

در نظر داشته باشیم که شرایط کنونی در حال جهانی شدن، یعنی تقلیل اهمیت هنجاری جدایی‌ها و مرزها، به هم پیوسته شدن سرزمین‌ها و هویت‌های ساکن آنها، و شکل‌گیری دهکده جهانی، این امکان را به وجود آورده است تا اندیشه‌ها (حداقل به لحاظ نظری) بتوانند از محدودیت‌های گفتمانی و تنگناهای مرزهای جدایی فراتر روند. این شرایط، نظریه‌های کهن جدایی و دوگانه‌گرایی "ما" و "شما" را به چالش می‌کشد. فرآیند جهانی شدن به ویژه این فرصت را فراهم ساخته است تا آن جدایی، دوگانه‌گرایی، سیاه و سفید دیدن با تردیدهای جدی مواجه شده، انزوا خاتمه یافته، جزمی‌گرایی و تک صدایی با چالش‌های جدی روبرو شده، و مظلوم فرصتی داشته باشد تا صدای خود را فراتر از حصار تنگ استبداد سیاسی جامعه خویش به گوش دیگران برساند. بنابراین ما به هر دوسوی موضوع باید توجه داشته باشیم. از یک طرف، این ماهیت که گفتمان جاری حقوق بشر که با تفسیر لیبرال و یک‌جانبه خود، هویت دیگران را مخدوش می‌کند، آراء فرهنگی و تفاوت‌های هویتی را نادیده می‌گیرد. از طرف دیگر، بدبینی و شکاکیت در درون را برانگیزد تا همه دستاوردهای حق‌خواهی، آزادگی، و عدالت طلبی جامعه بشری را با تأملاتی عمیق و انتقادی همراه سازد. انسان‌گرایی موردنظر سعید به تعامل میان این دو در شرایط کنونی جهانی شدن، و امکان تبادل اندیشه‌ها، تمرکز داشته اما در عین حال خط تاریخی شرق‌شناسی و اغفال از گفتمان جاری را نیز از نظر دور نگه نمی‌دارد.

با استعانت از اندیشه‌های سعید می‌توان این سخن پایانی را به علاقه‌مندان به اندیشه‌های پسا-استعماری یادآوری نمود که همه مقاومت‌ها باید در مقابله رویه‌های غیرانسانی و بی‌عدالتی باشد و این مقاومتی است که مرز نمی‌شناسد. در شرایط جهانی شدن، همه مرزهای مفهومی، مرزهای ملی، مرزهای دانش، عملاً اهمیت هنجاری خود را از دست داده‌اند چرا که در خانواده بشری کنونی، انسان‌گرایی با مدد جستن از انقلاب اطلاعاتی می‌تواند همه مرزهای محدودکننده را پشت سر بگذارد. این امکان بالقوه شگرفی است که جدی‌ترین مقاومت را برای اقدامات غیرانسانی دیکتاتورها در داخل و خارج از یک سو، و در برابر جزم‌گرایی نظرها هم در اندیشه‌های غربی و هم باورمندان آنها از دیگر سو، فراهم آورده است. امروزه تلاش‌های میلیون‌ها آزادی‌خواه انسان‌گرا، وامکان ساماندهی تظاهرات و اعتراضات گسترده خواه به صورت مستقیم و یا از طریق رسانه‌های جمعی و ارتباطی، این امکان را فراهم آورده است تا مانع از درک غیرصحیح مفهوم آزادی‌خواهی شده و یا خود را در محدوده کور نظریه‌های ساده-لوحانه قرار دهد. اندیشه‌های پسا-استعماری مقاومت در مقابل سلطه‌گری و ظلم را در دو سوی درون و بیرون ایجاب می‌نماید.

میوتا ماکائو و نقد استعاره نجات بخش

ماکائو در نظریه‌های پسا-استعماری چهره شناخته شده‌ای نیست اما کتاب وی با عنوان *حقوق بشر: نقدی سیاسی و فرهنگی*¹ می‌تواند چشم‌انداز متفاوتی از سلطه استمراری بر حقوق بشر جاری را توضیح دهد.

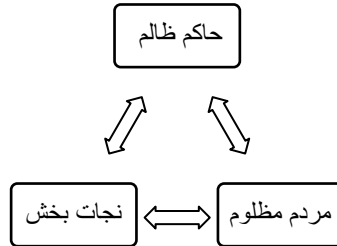
او در مقدمه کتاب خود جنبش حقوق بشر امروزی جهان را با تشبیه جالبی متمایز می‌سازد که در درون خویش اندیشه‌های استعماری ناپیدایی را حمل می‌نماید. حکایت حقوق بشر بنا بر تحلیل وی از طریق رابطه‌ای میان یک ستم‌پیشه (استبداد حاکم)، قربانیان آن (مردم ستم‌دیده)، و نجات‌بخشی که شامل نهادهای بین‌المللی، سازمان‌های غیرانتفاعی، و متفکران برجسته غرب و ایالات متحده آمریکا می‌باشد، تعریف می‌شود. این استعاره موضوعی است که بر مبنای ساده-انگازانه سیاه و سفید اندیشه‌های استعماری شکل گرفته و طبیعتاً نگرش دوگانه‌گرایی خوب و یا بد را در تقابل با یکدیگر قرار داده و غیر قابل سازش می‌بیند. سرکوب‌گر مستبد حاکم برجوامع درحال توسعه است، همان فرد تبه‌کار شیرینی است که پیوسته مردم خود را سرکوب می‌کند، و غرب نجات‌بخش که با پرچم حقوق بشر در مأموریت تاریخی خود به یاری مظلومان و قربانیان نظام‌های استبدادی می‌شتابد، همان فرشته نجات و یا انسان خوب است. با تحلیل ابعاد چنین استعاره‌ای، ماکائو به ظرافت به بازتولید و تغییر اندیشه‌های پسا-استعماری فانون و سعید پرداخته، اما آن را در متن و مرکز گفتمان حقوق بشر توضیح می‌دهد.

وجه اول استعاره که در یک منشور هندسی تشبیه می‌شود، قدرت ستم‌پیشه و ظالمی است که در واقع همان دولت را در اختیار دارد. درحقیقت، دولت ابزاری است در دستان یک قدرت حاکم ستم‌پیشه که به هیچ روی علاقه‌مند به احترام به حقوق مردم خود نیست و با تمامیت‌خواهی همه هرم‌های قدرت را در انحصار خود گرفته است. بنابراین دولت نهادی است که در مقابل مردم و جامعه مدنی می‌ایستد و آن را نادیده می‌انگارد. در این شرایط، دولت بجز ابزار ظلم و سرکوب چیز دیگری نمی‌تواند باشد. این چنین ابزار عملیاتی سرکوب ضد دموکراتیک، مستبد، و در تضاد با ارزش‌های حقوق بشری و دموکراسی قرار دارد. با این وصف سرکوب و ستم را نمی‌توان فقط به دولت سرکوب‌گر محدود کرد چرا که فرهنگ سنتی جوامع نیز همواره با ظالم هم‌دستی دارد. پس دولت فقط ابزاری است که می‌تواند هم در جهت سرکوب به کار گرفته شود و هم می‌تواند ابزار عملیاتی فرهنگ ظلم‌پیشه‌ای باشد که هر نوع آزادی خواهی را سرکوب می‌کند.

در ضلع دیگر منشور هندسی استعاره قربانی و یا مظلوم ستم‌دیده قرار دارد که حرمت انسانی و حقوق ذاتی او توسط فرهنگ ظلم‌پیشه‌ای که بر جامعه سایه سنگینی افکنده است، و نیز ابزار عملیاتی آن فرهنگ، یعنی دولت شرور و حاکمیت ستم‌پیشه، نادیده گرفته شده است. در این شرایط، قربانی بودن یعنی گرفتار بودن در استبداد سیاسی که حقوق ذاتی انسان‌ها را پیوسته سرکوب می‌کند. حضور این نظام سرکوبگر، انسان را به شرایط ناتوانی، ناامیدی، و مظلومیت

¹ Makau, M. (2002). *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. University of Pennsylvania Press.

کشانده است، گویی هیچ راه فراری از آن نیست، بویژه اینکه فرهنگ استبدادی نیز آنرا توجیه می‌کند. به سخن دیگر قربانی و یا مظلوم واقع شدن رابطه مستقیم با فرهنگ استبدادی حاکمی دارد که شأن افراد جامعه را نادیده انگاشته و به هیچ عنوان علاقه‌مند به شنیدن فریاد دادخواهی مردم نیست. گفتمان حقوق بشر می‌تواند این شرایط سرکوب‌گری را به نفع مردم ستم دیده و مظلوم واژگون نماید به گونه‌ای که بتوانند از فاجعه قربانی‌شدن هرچه بیشتر جلوگیری کرده و دولتی را بازسازی کنند که مدافع حقوق شهروندان خود باشد.



در ارتباط با این هدف است که ضلع سوم منشور هندسی استعاره تکمیل می‌شود. نجات-بخش به تکلیف اخلاقی و انسانی خود باید عمل کند و به عنوان فرشته نجات روابط روابط اجتماعی آن سرزمین‌ها را به سوی تمدن انسانی راهنمایی کند. برای این منظور، ناجی باید در مقابل ظلم صف آرایی کرده و قربانی ستمگری را مورد حمایت خود قرار دهد. مأموریت مقدس منجی رهایی‌بخش مقابله با دولت استبدادی و نیز فرهنگ و سنت‌های شیطانی همراه و مدافع آن است که پیوسته قربانی می‌گیرد. در عین حال، نجات‌بخش مأموریت خود در جامعه نوین را براساس ارزش‌های حقوق بشری ویژه‌ای به عهده می‌گیرد که توسط جامعه بین‌المللی تعیین شده‌اند. لشکر تحت فرماندهی این منجی شامل مجموعه حقوق بشر، ارگان‌های سازمان ملل متحد، کشورهای غربی، سازمان‌های غیرانتفاعی، مؤسسات خیریه، و متفکرانی هستند که به عنوان رهایی‌بخشی درجهانی عاری از سرکوب و خشونت به منجی رهایی‌بخش یاری می‌رسانند.

به نظر می‌رسد که مجموعه قوانین و ساز و کارهای اجرایی حقوق بشری در رسالت تاریخی رهایی‌بخشی خود چشم‌اندازهای جذابی را به وجود آورده‌اند. اما دقت و کنکاشی در رویدادها و عملکرد آنها نشان می‌دهد که اساساً از نقیصه‌هایی در عذاب هستند. این نقایص ذاتی را می‌توان با تحلیل محتوایی استعاره‌ای توصیف شد، توضیح داد.

الف: اولین مشکل این است که مجموعه حقوق بشر در شرایط تاریخی استعمارگری اروپایی تعریف شده است، و از این روی، بازیگران اصلی آن شامل دو گروه فرادست اروپایی و فرودست غیراروپایی می‌باشند. این گفتمان به این دلیل که مأموریت رهایی‌بخشی ادعایی آن از اصالت انسان‌گرایی برخوردار نیست، بلکه در راستای اهداف استعماری کشورهای برتر و قدرتمند قرار دارد. بنابراین، با تحلیل تاریخی پیش‌زمینه فرهنگی و سیاسی استعماری می‌توانیم دریابیم که جنبش‌های حقوق بشری برخاسته از غرب برای دفاع از مظلومان کشورهای غیرغربی باید با دیده تردید

و شکاکیت نگریده شده‌اند. افزون بر این، داعیه جهان‌شمولی حق‌خواهی آنان، باید با توجه به صداهایی که همواره در سینه خاموش شده‌اند، و یا فریادهای سرکوب شده مورد تحلیل قرار گیرد. اما از همه مهمتر این موضوع است که حقوق بشر باید قادر باشد روابط قدرت، سلطه ناپیدی دانش استعماری و فرهنگ فریب کارانه آن، و نظم حاکم بر جهان را به نقد بکشد. چنین اهدافی فقط از طریق به چالش کشیدن گفتمان استعماری حقوق بشری و مبارزات رهایی‌بخش برای استقرار مفهوم انسان به معنی واقعی کلمه امکان پذیر است. مشکل در این است که غرب همواره چنین مبارزات رهایی‌بخش برای رسیدن به برابری تفاوت‌های فرهنگی، هویتی، منافع ملی، ارزش‌های مورد نظر جامع استعمار شده را نادیده می‌گیرد. در نتیجه گفتمان رایج حقوق بشر که داعیه علمی بودن، غیرسیاسی بودن، و جهان‌شمولی دارد، به سوی تک‌صدایی، جانب‌داری از ارزش‌های سرمایه‌داری جهانی، و نظام سلطه کشیده شده است.

ب: مشکل دیگر حقوق بشر جاری این است که ابعاد فرا-فرهنگی مفاهیم حق و آزادی را نادیده انگاشته و بر پذیرش بی‌چون و چرای آرمان‌های لیبرال فلسفه سیاسی غرب اصرار می‌ورزد. درحقیقت، نظریه اینکه گفتمان حقوق بشر از درون هویت و فرهنگ اروپایی سرچشمه می‌گیرد، در ذات خود هویت‌های دیگر را فرودست تلقی کرده و از آن‌ها انتظار پذیرش برتری و فرا-دستی عقلی و اخلاقی آرمان‌های غربی را دارد. از نقطه نظر منافع و سیاست‌های غربی نیز هویت پست‌تر تنها با پذیرش القانات و آرمان حقوق بشر پیشنهادی می‌تواند روابط درون سازمانی خود را متمدانه ساخته و به نجات یافتن از فرهنگ استبدادی دست یابد. در نقد این گونه فلسفه‌های به ظاهر رهایی‌بخشی، متفکران پسا-استعماری عنوان دادن به دیگران در زیر لوای توسعه‌نیافته، در حال توسعه، جهان سوم، و غیره را برچسب‌هایی می‌دانند که به واسطه آن غرب می‌تواند از یک طرف برتری طلبی خود را نسبت به آنها و درجهان حفظ کرده، و از طرف دیگر سیاست‌های استعماری نوین و ناپیدی خود را توجیه نماید.

در اینگونه چشم‌انداز استعماری اندیشه‌ها است که فرهنگ‌های فرودست اساساً خارج از مدار فلسفی لیبرال و دموکراسی خواهی، و از همه مهمتر مغایر با حقوق بشر تلقی می‌شوند. این چنین شرایطی به ستم‌گر و فرهنگ ستم‌گرانه فرصت می‌دهد تا همواره حقوق مردمان خود را نادیده انگاشته و از همه مهمتر موجودیت آنان را فقط در حد مطیع و فرمانبر مطلق تلقی نموده و پیوسته آنان را قربانی استبداد خویش نماید. این شرایط است که ناجی را بر می‌انگیزد تا فرهنگ سیاسی خود، و حقوق بشر به معنی انتزاعی گفتمان، را به عنوان راه چاره برای خلاصی یافتن از استبداد معرفی کرده و با دخالت در امور داخلی آنان به قربانیان مورد نظر خود یاری رساند. درحقیقت، رهاشدن، استقرار قواعد دموکراتیک، و دفاع از حقوق بشر باید به عنوان بدیلی برای فرهنگ سنتی سرکوبگر استبدادی به کار گرفته شوند. این جایگزینی تنها از طریق مأموریت رهایی‌بخشی مقدس غرب به عنوان منجی امکان‌پذیر می‌باشد.

ج: گفتمان حقوق بشر به لحاظ نظری نیز با نقایصی ذاتی همراه است. از آنجایی که این گفتمان داعیه بی‌طرفی، غیرسیاسی بودن، و جهان‌شمولی دارد، اساساً چشم بر روی تفاوت‌های فرهنگی فروبسته، ارزش‌های ملی و هویتی مردم را مانعی در سر راه تحقق حقوق بشر می‌داند، و

در نتیجه راه را برای هر نوع گفتمان فرا-فرهنگی و دربرگیرنده، محدود می‌سازد. چنین خصیصه‌هایی باعث شده است تا نظریه‌های انتفادی پسا-استعماری و ارزش‌های سیاسی آن از یک سو، و نهضت‌های اجتماعی، جنبش‌های ریشه‌ای و مردمی، و نیز گروه‌های مبتنی بر جنسیت از دیگر سو، بتوانند چالش نویی در مقابل گفتمان حقوق بشر جاری قرار دهند.

د: درحالی که جوامع غیرغربی تشویق می‌شوند تا روایت خاصی از تاریخ رهایی‌بخشی بر مبنای ارزش‌ها و تجربه اروپایی را دنبال نمایند، جوامع غربی در درون خود نکثر، نقدگرایی، گشودن مجاری نقد و گفتگو را همواره در مرکز حیات سیاسی مردم خود تشویق می‌کنند. به همین دلیل هم هست که متفکران خیرخواه غربی اغلب قادر به درک عمق فاصله‌ها میان غرب و غیرغرب نیستند. در عین حال، برخورداری از حق و آزادی‌ها پیش درآمدی بر همزیستی بین‌المللی منصفانه، با ثبات و صلح‌آمیز بین‌المللی تلقی می‌شوند، اما همان سیستم بین‌المللی در ذات خویش هر نوع فریاد آزادی خواهی جوامع ستم‌دیده را نادیده می‌انگارد. از نقطه نظر ارزش‌ها و فلسفه حقوق بشر مورد توجه غرب، کشورهای غیرلیبرال هم می‌توانند با الحاق به گروه کشورهای لیبرال از پله‌های نردبان ترقی به سرعت بالا روند تا به همان ویژگی‌های جوامع غربی دست یابند. ولی واقعیات نشان می‌دهد که دموکراسی و حقوق بشر در جامعه بین‌المللی همواره با سیاست‌های بین-المللی استعماری مترادف بوده است. در شرایط کنونی به نظر می‌رسد که غرب با رهبری آمریکا می‌خواهد نقش استعاره‌ای ناجی و رهایی‌بخش را به عهده گیرد، یا اینکه در قالب جهادگری نوین خود را در مأموریتی مقدس برای رستگاری و نجات دیگران تعریف نماید. ولی مأموریت رهایی‌بخشی توجیهی است برای اهداف سیاست خارجی و توسعه مناطق نفوذ برای منافع ملی دیگر مردمان جهان. از این روی، استعاره ظالم، مظلوم، و منجی با نقایص ذاتی عمیقی همراه است.

خلاصه و جمع‌بندی

در اندیشه‌های پسا-استعماری گفتمان حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیک دربرگیرنده اندیشه‌های استعماری هم در حاملان آن گفتمان و هم در درون باورهای معتقدان به آن می‌باشد. این چنین گفتمانی مرزهای هویتی و فرهنگی میان غرب و غیرغرب تعریف کرده و آن را بر بنای نظام سلسله مراتبی فرا-دستی و فرو-دستی توجیه می‌کند. در نتیجه قدرت سرکوب و سلطه در نهادها و روابط اجتماعی، باورها و اعتقادات مردم، و حیطه دانش و معرفت محفوظ می‌ماند چرا که می‌تواند حضور قدرت را به عنوان حقایق اثبات شده در نزد قضاوت مردم معرفی نموده و مانع از شکل-گیری مقاومت در برابر نظام‌های سلطه شود. به همین دلیل نهضت‌های ملی، انقلابات استقلال، و کودتاهای نظامی برای مقابله با استعمار قادر به برچیدن روابط قدرت استعماری نبوده‌اند. بنابراین دلایل، گفتمان جاری حقوق بشر نیز نمی‌تواند معرف و نماینده منافع مردم کشورهای درحال توسعه باشد. مشکل پیچیده‌تر همراه با گفتمان حقوق بشر این است که با خود نوعی احساس و باور مشترک را ایجاد می‌کند که طی آن مردم با رضایت خویش تسلیم شعارهای رهایی، آزادی و حق می‌شوند، درحالی که در حیطه حیات ملی کاملاً مقهور سرمایه‌داری جهانی باقی می‌مانند.

درواقع آنان با پذیرش روایت خاصی از گفتمان حقوق بشر تسلیم نظمی جهانی‌ای می‌شوند که می‌تواند هنجارهای سرمایه‌داری را در سطح داخلی و نیز خارجی در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی نیز تزریق نماید. حقوق بشر به این ترتیب مشروعیت نظام سلطه بین‌المللی، اشکال تولید انحصارگرایانه، توزیع و تقسیم کار و عواید غیر منصفانه، و نیز برتری اقتصاد بازار آزاد را توصیه کرده و به پیش می‌برد. بنابراین نظریه پردازان پسا-استعماری گفتمان حقوق بشر را به عنوان پوششی برای توجیه نظم استعماری، اعاده پیوندهای استعماری پیشین، و استمرار سلطه بر مردم کشورهای درحال توسعه می‌دانند.

از این‌روی قانون شروع نهضت رهایی را درنقد خویش و بازگشت به هویت و فرهنگ بومی می‌داند. دیگر متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری نیز گفتمانی از رهایی‌بخشی را حکایت می‌کنند که برخلاف روایات استعماری غرب در توصیف انسان و ماهیت او می‌باشد. به عبارت بهتر، آنها گفتمان حق و آزادی را آنگونه تفسیر می‌کنند که بتواند رابطه دوگانه گرای نابرابر و غیرمنصفانه میان "ما" و "شما" که با خود برتری روشن‌گرایانه و اخلاقی غرب را در ذهن استعمار زده محفوظ می‌دارد، از میان بردارد. سعید نیز با همین نگرش پسا-استعماری، موضوع شرق‌گرایی را مبنای اندیشه‌های خود قرار داده و استدلال می‌کند که غربی بودن ساختاری اجتماعی و سلطه‌گری است که درمقایسه با ساختارهای پیشین استعماری، ناپیدا و فریبنده است، چهره خود را در زیر مطالعات شرق‌شناسی، پنهان می‌سازد. شرق‌شناسی به ظاهر با تلاش برای شناختن شرقی این تصورات را مطرح می‌سازد هدفی بجز خیرخواهی و انسان دوستی ندارد، اما نظریه‌های شرق‌شناسی با ظرافت خاصی که ایجاد کرده‌اند، شرقی را تنها موضوع مطالعه خود، مشاهده شونده، و فاقد اندیشه خلاق علمی تصور می‌کنند، درحالی که خود را مشاهده‌گر، مطالعه‌گر، اندیش‌گر و کنش‌گری فعال و تصمیم‌گیرنده می‌دانند. شرق از طریق چنین گفتمانی همواره در موضع فرو-دستی باقی مانده و آن را در درون باور خود حمل می‌کند. بنابراین، راه چاره واقعی را باید در گفتار فرا-فرهنگی جستجو کرد که گفتمان را بر پایه‌های همپرسی، فرآیندهای یادگیری متقابل، و شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی تعریف می‌کند. فصل بعدی نظریه ارزش‌های آسیایی را به عنوان نمونه‌ای از تلاش برای گفتمان فرا-فرهنگی حقوق بشر معرفی می‌کند.

The page features ten decorative geometric patterns arranged in a circular pattern around the central text. Each pattern is a complex, multi-layered star or floral design with intricate internal details and a central point, rendered in a light beige or tan color. The patterns are evenly spaced and create a symmetrical, aesthetically pleasing frame for the text.

نظریه ارزش‌های آسیایی و حقوق بشر

چکیده

هرچند که بحث ارزش‌های آسیایی موضوعی چند پهلو بوده و با ابهامات و چالش‌های پیچیده‌ای مواجه است، اما توانسته است پرسش‌های جدی را در مقابل گفتمان غرب-محور حقوق بشر قرار دهد. این بحث از سال‌های ۱۹۸۰ به بعد به نیروی مهمی در کل مجموعه روابط بین‌الملل و به ویژه در گفتمان حقوق بشر تبدیل شده است. نگرش ارزش‌های آسیایی به دلیل گستردگی حیطه فرهنگی و هویتی که دربر می‌گیرد، و علی‌رغم عدم توافق در خصوص تعریف دقیق پیش فرض‌ها و منابع آن، چالشی جدی را در مقابل گفتمان حقوق بشر قرار داده است. این نگرش نظریات زیادی را نه فقط در آسیا بلکه در غرب و بویژه ایالات متحده آمریکا به خود جذب کرده است. نقطه اصلی بحث در این نگرش در باره دو مفهوم بنیادین در اندیشه سیاسی غرب، یعنی آزادی‌های سیاسی و دموکراسی، می‌باشد. از نظر گفتمان رایج حقوق بشر، این دو مفهوم در هر کجای جهان و صرف نظر از فرهنگ‌های مختلف، دارای اعتبار تام و غیرقابل انکار می‌باشند. متفکران آسیایی اساساً این نکته را یادآوری می‌کنند که مفهوم آزادی ریشه در فرهنگ فردگرایانه غرب دارد، و به همین دلیل نمی‌تواند نیازهای و مشکلات جوامع آسیایی را پاسخ گوید. علت این ناکارآمدی گفتمان غرب-محور حقوق بشر در پاسخ به نیاز آسیایی‌ها این است که هویت آسیایی برمبنای فرهنگ‌های مبتنی بر فلسفه هم پیوندی¹ و اصالت هویت جمعی شکل گرفته است. در فرهنگ آسیایی، خانواده، جامعه مشترک، ارزش‌های بومی و محلی، و منافع گروهی، و خیر عمومی بر منافع فردی، که مورد حمایت فلسفه غربی است، پیشی می‌گیرد. به عنوان مثال هرچند که برخورداری از حق مالکیت موضوعی غیرقابل انکار در گفتمان حقوق بشر می‌باشد، اما نوع مالکیت (شامل اندازه و حجم ثروت و مشروع بودن آن) برای حفاظت از خیر عمومی قطعاً باید مورد توجه کافی قرار گیرد. بنابراین، باید دید که به درستی معنی یک چنین آزادی‌های عام و تام چیست در فلسفه سیاسی و اجتماعی چیست و چه اهدافی را دنبال می‌کند. آیا آزادی تام و کامل به این معنی است که ثروت‌اندوزی از راه‌های غیرمشروع و غیرعادلانه مورد حمایت گفتمان حقوق بشر قرار گیرد؟ یا این که چنین حقی برای ثروت‌اندوزی را باید در قضاوت عموم مردم، معیارهای فرهنگی، و ارزیابی‌های عادلانه قرار داده و سنجید. آسیایی‌ها بعد دوم مفهوم آزادی در حق مالکیت، یعنی اهمیت خیر عمومی، اصرار می‌ورزند.

این فصل می‌کوشد نظریه ارزش‌های آسیایی را به عنوان صدایی بنیادشکن نسبت به گفتمان مسلط حقوق بشر به بحث بگذارد. شایان ذکر است که این نگرش بنیادشکن ضرورتاً معادل با اندیشه‌های مارکسیستی نیست. بلکه فقط از این نقطه نظر که نظریه آسیایی بنیادهای فردگرایانه گفتمان حقوق بشر غرب-محور را به چالش می‌کشد، می‌توانیم آنرا در ردیف نظریه‌های بنیادشکن قرار داد.

¹ Communitarian philosophy.

کلید واژه‌ها: ارزش‌های آسیایی، سخت‌کوشی، گروه‌های هم‌پیوند، خیر عمومی، نظم، خانواده، هویت

مقدمه

با در نظر داشتن تفاوت‌های ارزشی میان فلسفه سیاسی و اجتماعی غرب و نگرش و جهان بینی آسیا، نظریه ارزش‌های آسیایی می‌کوشد به نظام‌های ارزشی و اولویت‌های سیاسی خاص خود پایبند بماند تا علاوه بردستیابی به پیشرفت‌های سریع اقتصادی، هویت فرهنگی خاص خود را نیز محفوظ نگه دارد. بنابراین موضوع این نیست که نظریه ارزش‌های آسیایی قصد دارد گفتمان حقوق بشر را انکار می‌کند، بلکه می‌خواهد آن را در شرایط زندگی متفاوت و متون تاریخی هویتی قرار داده تا به موجب آن اجرای موثر عدالت و توسعه اقتصادی اولویت بخشد. از این روی نظریه ارزش‌های آسیایی مورد توجه همه جوامعی که هویت خود را بر مبنای ارزش‌ها و فلسفه‌های هم‌پیوندی قرار می‌دهند، نظیر آفریقا، و یا آمریکای لاتین هم می‌تواند قرار می‌گیرد. به عبارت بهتر، نظریه ارزش‌های آسیایی از انتزاعی بودن گفتمان مسلط حقوق بشر فراتر رفته و می‌خواهد مفهوم واقعی حق و آزادی‌ها را در پهنه تنوع فرهنگی و واقعیات غیرقابل انکار واقع-گرایانه قرار دهد.

بنابراین درحالی‌که گفتمان در نظریه خود حقوق بشر فردی را در اولویت نسبت به کشور، دولت، و مدیریت جامعه قرار می‌دهد، گفتمان ارزش‌های آسیایی‌ها حقوق فردی را از بعد انتزاعی آن خارج ساخته و آنرا در به هم پیوستگی به منافع عمومی توضیح می‌دهند. وزیر خارجه سنگاپور، در جریان اجلاس حقوق بشر دین در سال ۱۹۹۳ از کسانی بود که چنین دعوای را با قدرت در مرکز بحث‌های حقوق بشری قرار داد: "دیدگاه عام حقوق بشر زیان آور است. برای این‌که تکرر فرهنگی و ارزش‌ها ملل مختلف را نادیده می‌گیرد"¹. دربیانیه‌ای که توسط وی در همان اجلاس انتشار یافت، بیان شده است که کشورها نمی‌توانند حقوق بشر مندرج در اعلامیه جهانی را نادیده بگیرند. اجماع جهانی نیز بر سرعام و فراگیر بودن حقوق بشر هنوز روبه توسعه و پیشرفت است. درواقع هرچند که همه بر اهمیت حقوق بشر اذعان دارند، اما چالش‌های جدی درخصوص ماهیت عام و جهان‌شمول این حقوق غیرقابل انکار است. واقعیت این است که حقوق بشر فقط در حالت انتزاعی خود ماهیت عام دارد. این‌گونه حقوق باید درجهانی که هنوز در مرحله‌ی کمال قرار نگرفته است، به شرایط زندگی مردم کمک کند. ولی به دلیل همان عدم ویژگی کمال در شرایط حیات جهانی، گفتمان حقوق بشر پرابهام، و همراه با تناقضات در نظریه و عمل باقی مانده است. لذا باید به ابعاد اجرایی حقوق بشر توجه داشت تا اینکه به صرف ماهیت نظری-انتزاعی آن توجه شود. لذا باید نوعی اجماع جهانی پیرامون گفتمان حقوق بشر شکل گیرد تا بتواند آن را وسیله بهبود شرایط زندگی انسان‌ها در جهان واقعی قرار دهد. یک چنین بحث‌هایی از سال‌های اوایل ۱۹۹۱ درمرکز توجه مطالعات حقوق بشر و همچنین درحیطه سیاست‌گذاری‌ها قرار گرفت. لذا متفکران و مدافعان اصلی نظریه‌های اندیشه‌های آسیایی هم غربی و هم آسیایی هستند. اینان هم از میان متفکران بر می‌خیزند، و هم در زمره سیاست‌مداران

¹ Singapore Government Press Release No: 20, June 1993.

قرار می‌گیرند، و هم فعالان حقوق بشر را در بر می‌گیرند. عمده‌ترین این افراد شامل لی کوان یو،¹ نخست‌وزیر سابق سنگاپور، ماهاتیر محمد،² فرید ذکریا،³ دانیل بل،⁴ فرد دالمایر،⁵ و چارلز تیلور،⁶ و از میان مخالفین نظریه پردازان ارزش‌های آسیایی فرانسیس فوکویاما،⁷ توماس فریدمن،⁸ کنیچی اوهمای،⁹ و ساموئل هانتینگتون¹⁰ می‌باشند.

بیش زمینه‌های تاریخی

هرچند که تقابل فردگرایی و فلسفه هم‌پیوندی ریشه‌هایی در امتداد تاریخ کهن و پیشین دارد، و علی‌رغم چالش‌های متقابل این دو نظریه در فلسفه رمانتیک قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی، شاید جذاب‌ترین جلوه‌های آن را می‌توان در بحث‌های مرتبط با ارزش‌های آسیایی که از ۱۹۹۰ ظهور یافتند، جستجو کرد. بنابراین این کنجکاوی برای هر پرسش‌گر حقوق بشر این پرسش مطرح است که چه عوامل یا رخدادهایی در ظهور نظریه ارزش‌های آسیایی دخیل بوده‌اند. از این‌روی مناسب است که چند مورد زیر را بتوان به‌عنوان زمینه‌های تاریخی نظریه ارزش‌های آسیایی مورد توجه قرار داد.

پایان رقابت‌های مسلکی دوران جنگ سرد

مباحث حقوق بشری در ایام جنگ سرد و عصر تقابل میان دو قطب سیاسی آن زمان، با خود دونسل حقوق بشر را نیز در برابر یکدیگر قرار داده بود. همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، غرب به مثابه جهان آزاد مواضع خود را بر محوریت حقوق و آزادی‌های فردی آرایش داده بود. در حالی که نیروهای سوسیالیستی با تکیه بر حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی تقابلی جدی را در برابر اندیشه‌ها و سیاست‌های غربی قرار می‌دادند. بنابراین، دوران جنگ سرد و تقابل مسلکی میان دو قطب آن زمان، دامه‌های خود را به موضوعات اصلی حقوق بشر نیز کشیده شده بود. در یک سوی دیوار آهنین جنگ سرد، دنیای آزاد همه سیاست‌ها و توجهات خود را به دفاع از آزادی‌های اساسی و حقوق بشر فردگرایانه محدود کرده بود. در دیگر سوی آن دیوار آهنین، مرز جدایی قطعی میان حقوق فرد و وظایف دولت برجسته شده بود، و اهمیت نقش دولت‌ها در تامین رفاه مردم و توسعه جامعه مورد حمایت قرار گرفته بود. سازمان‌های عمده غیرانتفاعی مدافع

1 Lee Kuan Yew.

2 Mahathir Mohamad.

3 Fareed Zakaria.

4 Daniel Bell.

5 Fred R. Dallmayr.

6 Charles Taylor.

7 Yoshihiro Francis Fukuyama.

8 Thomas Friedman.

9 Kenichi Ohmae.

10 Samuel Phillips Huntington.

حقوق بشر نظیر عفو بین الملل و دیده بان حقوق بشر در یک چنین فضای سنگین رقابت های مسلکی شکل گرفتند تا در پناه دفاع از حقوق اساسی مردم، فشارهای غرب بر فضای سیاسی سوسیالیسم را توجیه نمایند. این رقابت ها در شرایطی اتفاق می افتاند که در خود جامعه آمریکایی حقوق و آزادی های اساسی بر مبنای جدایی نژادی میان سفید پوست و سیاه پوست توجیه می شد. در پاره ای از این موارد، رنگین پوستان هدف اذیت و آزار سفید پوستانی که قانون به طور غیرمستقیم دست آن ها را تبعیض های گسرنده باز گذاشته بود، قرار می گرفتند. لذا به موازات تقابل میان دو سوی دیوار آهنین جنگ سرد و در میان دوبلوک، در درون جامعه غربی نیز دیوار تبعیضات نژادی اجرای موثر حقوق بشر را با موانعی مواجه ساخته بود. به همین دلیل سیاست های ترومن در رابطه با اهمیت نهادهای آزاد، دولت مردمی، انتخابات آزاد و حفاظت از حقوق و آزادی های اساسی در جامعه بین المللی، تراوشات عمده ای هم در درون جامعه آمریکایی داشت.¹ در این ارتباط این بحث ها قوت گرفته بود که اگر قرار است سیستم های دموکراتیک و آزادی خواهانه استمرار و دوام داشته باشند، پذیرش حقوق و آزادی های اساسی افراد باید در هر کجای جهان که قرار دارند، مورد حمایت قرار گیرد. از همه مهمتر این است که احترام به انسان ها باید در ذهن، قلب و احساسات مردم رسوخ کرده و به نوعی قاعده رفتاری صرف نظر از این که این مردم در کجای جهان زندگی می کنند، تبدیل شود.

چنین تعارضات مسلکی عملاً در دوران جنگ سرد حمایت و اجرای حقوق بشر را با تنگناهایی مواجه ساخته بود. انفجار حقوق جهان شمول حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ و نیز موج قدرتمند حمایت از آن حقوق در دهه هفتاد میلادی، هیچکدام نتوانستند به طور موثر حقوق مردم محروم و ستم دیده را مورد حمایت و پیشبرد قرار دهند. همکاری های بین المللی برای پیشبرد حقوق بشر در درون مجموعه سازمان های بین المللی نیز عملاً نمی توانست به اجرای موثر حقوق بشر کمک کند. در همه جا اعم از سیاست یا حقوق، فرهنگ تا آیین و یا مسلک سیاسی، نظریه پردازی و جنبش های اجتماعی، حقوق بشر از درون قالب های مسلکی نمی توانست فراتر برود. مرز و جدایی میان دو نسل اول و دوم حقوق بشر، و جریانات سازنده و حفاظت کننده آنها، در همه جا امتداد یافته بود. حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز نتوانست اقبال جهانی را به دست آورد. سوسیالیسم مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر را بسیار لیبرال می دید، در حالی که لیبرال ها تفسیر چنین مدلی با اهداف سوسیالیستی را برخلاف روح اعلامیه می دانستند. ظهور و شکل گیری اسناد متعدد بین المللی و نهادهای بین المللی نظارت کننده بر نحوه اجرای آنها نیز قادر نبودند دیوار آهنین جدال بر سر حقوق بشر و ماهیت آن را بر ورای جدایی های مسلکی هم در پهنه سیاست بین الملل و هم در درون جوامع، ترسیم و تعریف نمایند.

شایان ذکر است که هر چند در مجموع شرایط زندگی انسان ها از نقطه نظر حقوق و آزادی های اساسی در درون مجموعه غرب به مراتب بهتر از جوامع سوسیالیستی بود، اما سرکوب حقوق و آزادی های اساسی در نظام های سرکوب گری که مورد حمایت غرب بودند، فضای حمایتی از

¹ Dudziak, L. M. (2011). *Cold War and Civil Rights: Race and the Image of American Democracy*. Princeton University Press.

حقوق انسان‌ها را تنگ‌تر و تیره‌تر ساخته بود. به عنوان مثال، رژیم ژنرال پینوشه که با براندازی حکومت سالوادور آلنده در شیلی در ۱۹۷۳ با حمایت کامل ایالات متحده آمریکا برقرار شد، هزاران انسان در دوران این رژیم از ابتدایی‌ترین حقوق خود محروم بودند. مداخلات غیرقانونی بر علیه منافع مردم گواتمالا در ۱۹۵۴ که منجر به براندازی دولت قانونی جیکوب آربنز^۱ شد، مداخله در لبنان در سال ۱۹۵۸ برای حمایت از کامیل شمعون^۲، مداخله سال ۱۹۶۵ در جمهوری دومینکن، و در گرانادا در سال ۱۹۸۳، همگی نمونه‌های روشنی از ناتوانی گفتمان حقوق بشر برای حمایت و پیش‌برد حقوق و آزادی‌ها به شکلی منسجم و دور از اهداف و انگیزه‌های سیاسی و مسلکی بودند.

زاینروی پایان جنگ سرد فضایی را به وجود آورد تا در آن یکپارچه و منسجم بودن حقوق بشر به دور از لفاظی‌های مسلکی و ملاحظات سیاسی مورد توجه هم متفکران و هم پاره‌ای از سیاستمداران قرار گیرد. در واقع داعیه‌های هر دوطرف و تقابل‌های ایدئولوژیک به گونه‌ای تعدیل شدند که به موجب آن ابعاد آرمانی جهان آزاد و ارزش‌های سوسیالیستی بتوانند از درس‌آش با واقعیت‌های اجتماعی درآیند. اصلاحات درسیستم‌های سیاسی برای باز کردن دریچه‌هایی بر روی حقوق بشر و قواعد دمکراتیک در کشورهایمانند اندونزی، فیلیپین، ویتنام و چین عملاً آغاز شد. در درون همین تحولات به تدریج این اندیشه‌ها قدرت یافت که نیازهای ملت‌ها بویژه مردم کشورهای آسیایی، اساساً می‌بایست در حیطه اقتصادی و رفاهی از فقر و ناتوانی می‌باشد. در پاسخگویی به این نیاز عمومی، حتی کشورهای ممکن است حقوق و آزادی‌های فردی و دمکراسی را در پیشگاه توسعه اقتصادی (و یا حتی برای توسعه‌یافتگی) قربانی نمایند، و این سیاست‌ها نمی‌توانند مورد مواخذه قرار گیرند. بلکه چنین سیستم‌های سیاسی لازم توسعه آن کشورها هستند. توسعه‌یافتگی اقتصادی سریع بیرهای آسیا شامل کره جنوبی، تایوان، هنگ کنگ و سنگاپور^۳ این نظریه را که آسیایی‌ها باید گفتمان خویش را پیرامون رفاه اقتصادی و بهزیستی مردمان خود تعریف نمایند، قدرت بخشید. در این دیدگاه، آنچه که ملت‌های آسیایی نیاز دارند توسعه اقتصادی است و نه حقوق بشر فردگرایانه‌ای که به آسانی حق تعیین سرنوشت این کشورها را نادیده می‌گیرد. در حقیقت آسیایی بودن در درون سیاست‌هایی تعریف می‌شود که دربرگیرنده نیازها و شرایط تاریخی و فرهنگی مردمان این منطقه از جهان باشد. از این‌روی، حقوق مدنی و سیاسی باید در درون شرایطی که در آن دولت نقش توسعه‌دهنده را به عهده می‌گیرد، تفسیر شود و نه براساس فرضیه‌های انتزاعی توسعه‌یافتگی دردنای بازار آزاد و حقوق فردگرایانه‌ای بر آنها ناظر می‌باشد. این نگرش نوین به حقوق بشر در گزارش حقوق بشر اجلاس بانکوک در سال ۱۹۹۳ بخوبی توضیح داده شده است. "نوعی فهم از عام بودن حقوق بشر در شرف تکوین است که دربرگیرنده عقلانیت و غنای فرهنگ‌های آسیایی-پاسیفیک می‌باشد."^۴ در این گرایش تصریح شده است:

¹ Jacobo Árbenz Guzmán (1913 - 1971).

² Camille Nimr Chamoun (1900 - 1987).

³ Kim, E. M. (1998). *The Four Asian Tigers: Economic developments and Global Political Economy*. Emerald Group Publishing Limited.

⁴ UN General Assembly Res. 46/116.

حقوق بشر مجموعه‌ای غیرقابل تقسیم و به‌طور متقابل به یکدیگر وابسته هستند. بنابراین باید ره‌یافت جامع از حقوق بشر مورد توجه قرار گیرد که شامل حقوق مدنی و سیاسی، و همچنین اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، واز همه مهمتر حق تعیین سرنوشت مردم باشد. به همین دلیل، نمی‌توان یک مجموعه از حقوق مانند حقوق مدنی و سیاسی را ابزار چانه‌زنی در مقابل حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت‌ها قرار داد.

از ویژگی‌های این گونه نگرش آسیایی دفاع از حقوق زنان به‌عنوان حقوق بشر، جنایت علیه زنان به‌عنوان جنایت علیه بشریت، ایجاد هم‌بستگی جهانی برای حقوق بشر در همه آحاد و اجزای آن، نیاز به الگوهای توسعه پایدار، به حداکثر رساندن توسعه انسانی، اهمیت انصاف و عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه درآمد و توزیع منصفانه منابع هم در سطح ملی و هم بین‌المللی، و اطمینان یافتن از رابطه هماهنگ میان محیط طبیعی و انسانی، و درنهایت ایجاد فرآیندی که پیش‌برنده توانمندساختن زنان و برابری جنسیتی هستند، را نام برد. به سخن بهتر، نظریه ارزش‌های آسیایی حقوق بشر که در اعلامیه بانکوک انتشار یافت، حقوق بشر را در پاسخ به نیازی عاجل برای پیش‌برد انسانیت و توسعه انسانی تفسیر می‌کرد. اهمیت اصلی این نظریه‌ها در سال ۱۹۹۳ بیشتر آشکار شد، و این هنگامی بود که برای اولین بار اجماعی منطقه‌ای در آسیا به وجود آمد که به نظریه "ارزش‌های آسیایی" معروف شد. بنابراین، ارزش‌های آسیایی دربرگیرنده حق تعیین سرنوشت، احترام به فرهنگ‌های مختلف، و اولویت یافتن توسعه اقتصادی بود. ماده ۶ اعلامیه بانکوک به صراحت اعلام می‌دارد که کشورها و ملت‌ها حق دارند نظام سیاسی خود را تعریف کنند، منابع خود را در کنترل گیرند تا بتوانند به توسعه اقتصادی و درعین حال توسعه اجتماعی و فرهنگی دست یابند. ماده ۸ اعلامیه صراحت دارد که هرچند حقوق بشر در ماهیت خود جهانی است، اما باید در پرتو شرایط فعال و سازنده‌ای که ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی و مذهبی ملت‌ها را دربر می‌گیرد، تفسیر شده و سپس به شکل قواعد بین‌المللی درآیند. هرچند که چنین نگرشی به وضوح برشیه بودن ارزش‌های حقوق بشری تاکید می‌کند، اما توجه را به ارزش‌های آسیایی برای توسعه اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی که دربرگیرنده احترام به شناسایی برابری تفاوت‌ها می‌باشد، جلب می‌کند.

تاکید بر پیوستگی توسعه اقتصادی با توسعه فرهنگی و اجتماعی از یک سو، و تکیه بر ضرورت یکپارچگی حقوق بشر که دربرگیرنده احترام و پیش‌برد حقوق مدنی و سیاسی می‌باشد، از دیگر سو، و در نهایت اصرار بر اصول همبستگی جهانی برای حقوق بشر، نظریه ارزش‌های آسیایی را مقابل این اتهام که گفتمانی نسبی گرا بوده و مانع از جهان‌شمولی گفتمان حقوق بشر می‌باشد، را به چالش می‌کشد. ماهاتیر محمد، نخست‌وزیر مالزی در سخنرانی خود در واشنگتن در سال ۱۹۹۶ بخوبی درهم پاشیدگی مرزهای مسلکی دوران جنگ سرد و آثار آن بر حقوق بشر را به خوبی نشان داد. او اصرار می‌کرد که غرب می‌بایست ارزش برابر نظریه‌های آسیایی را مورد اذعان و شناسایی قرار دهد.

تفسیر مفهوم دولت و دولت‌گرایی

آیا دولت ماهیتی قطعی و غیرقابل انعطاف دارد و یا اینکه باید به‌عنوان وضعیتی اجتماعی که دربرگیرنده نیازهای یک ملت باشد، تعریف شود؟ این پرسش نقش مهمی در ظهور نظریه ارزش‌های آسیایی داشت. اعلامیه بانکوک به اجماعی منطقه‌ای در پاسخ به این پرسش دست یافت. براساس اجماعی که بوجود آمد، تاکید زیادی بر حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی شده بود تا صرف حقوق منترع از متون تاریخی، فرهنگی، مدنی، و سیاسی که غرب مدافع آنها بود. در این ارتباط، این پرسش مطرح بود که آیا دولت باید ماهیتی غیرمداخله‌گرایانه داشته باشد و از هر نوع دخالت در توسعه ملی اجتناب ورزد تا الگو و فرآیند توسعه بتواند براساس نظریه بازار آزاد سرمایه-داری جامه عمل پوشد؟ پاسخ به این پرسش از نقطه نظر ارزش‌های آسیایی منفی است. مدافعان نظریه ارزش‌های آسیایی دست‌یابی به توسعه همه‌جانبه را در حیطه وظایف دولت قرار می‌دهند، و بنابراین به نقش مداخله‌گر دولت برای توسعه اصرار می‌ورزند. این نگرش دولت-مداری تحت تاثیر فرهنگ همپیوسته آئین کنفوسیوس قرار دارد، که این مسئولیت را به عهده دولت می‌گذارد تا برای رفاه و بهزیستی مردم در توسعه اقتصادی کشور نقش فعالی ایفا نماید.

از این‌روی در حالیکه فلسفه سیاسی غرب اولویت را به حاکمیت فرد در تقابل حاکمیت دولت قرار می‌دهد، نظریه‌های آسیایی خواهان ایجاد تعادلی سازنده میان حاکمیت فرد و حاکمیت دولت هستند تا به واسطه آن بتوانند موضوعات حیاتی توسعه‌یافتگی و کاهش فقر را نیز پاسخ گویند. به عبارت دیگر، برای آن‌ها دولت یک ذات قطعی سیاسی نیست که مشروعیت خود را از تامین آزادی‌های افراد و با پرهیز از مداخله به دست آورد. "لی کیوان یو"، نخست وزیر سابق سنگاپور، که سخن‌گوی پرشور نظریه ارزش‌های آسیایی بود، نظریه لیبرال عدم مداخله دولت را حتی عاملی مهم در شکل‌گیری مصائب اجتماعی مانند نرخ بالای مواد مخدر، فروپاشیدگی خانواده، و معضلات مشابه می‌دانست. لذا استدلال می‌کرد که برخلاف نظریه لیبرال مبنی بر عدم مداخله دولت برای دست‌یابی به توسعه اقتصادی، دولت باید نقش فعالی در ایجاد هماهنگی میان توسعه اقتصادی و رشد، تعالی مسئولیت و رشد اجتماعی، و هویت‌های فرهنگی ایفا کند. دولت برآیند وضعیت اجتماعی و مسئول پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه است. دولت هم باید آسیب‌شناسی فرهنگی و اجتماعی را در دستور کار خود قرار دهد، و هم مسئولیت توسعه اقتصادی جامعه برای تامین رفاه و بهزیستی مردم را به عهده گیرد. این نقش و ماهیت دولت آسیایی در فرهنگ کنفوسیوس ریشه‌های عمیقی دارد. در آن فرهنگ منافع جامعه بر فرد تقدم پیدا می‌کند، درحالی که در غرب حقوق فردی بر منافع جامعه و خیر عمومی پیشی می‌گیرد. به همین دلیل است که در مدل دولت لیبرال مشکلات جامعه نتوانسته است به درستی حل و فصل شود.¹

هرگاه دولت بتواند بر مبنای اجماع همپوش و هارمونی اجتماعی تعریف شود، مشروعیت خویش را در امتداد ریشه‌های فرهنگی و هویتی و نیازهای گروه‌های اجتماعی ترسیم کند، و به خواست واقعی مردم پاسخ دهد، چنین دولتی ساختارهای اجتماعی است که در متن شرایط تاریخی و ملی شکل گرفته است. این دولت با تایید هویتی و فرهنگی مردم راه را برای توسعه همه‌جانبه کشور همواری‌سازد، و مشروعیتی به‌دست می‌آورد که به سختی ممکن است مورد تهدیدهای

¹ Tom Plate, *Giants of Asia: Conversation with Lee Kaun Yew*.

اجتماعی قرار گیرد. کی وان لی توضیح می‌دهد که مفهوم دولت تنها محدود به نظریه‌های انتزاعی قرارداد اجتماعی نیست، بلکه این اندیشه کنفوسیوسی به عنوان اصلاح اجتماعی را بازتاب می‌دهد که یک جامعه وقتی در بهترین شکل خود قرار می‌گیرد که در آن هر فرد یک شهروند فعال واقعی و تعیین‌کننده سرنوشت خویش باشد. بنابراین دولت در نظریه ارزش‌های آسیایی تفاوت‌های ذاتی با مفهوم دولت غربی و یا در نقطه مقابل آن تعریف لیبرال لاکه دولت قرار دارد. دلیل این ادعا هم این است که ارزش‌های فرهنگی و باورهای ملی به مثابه ابزارهایی هستند که به واسطه آن‌ها می‌توان نارضایتی‌های اجتماعی دریافت کرده، صداها را شنیده، و سپس سازماندهی و در جهت اهداف ملی بکار گرفت. اصل بحث دولت به عنوان یک وضعیت اجتماعی در نظریه ارزش‌های آسیایی این است که لیبرال دمکراسی ضرورتاً نمی‌تواند به توسعه عادلانه و پایدار منجر شود. بنابراین کی وان لی این نظریه را مطرح می‌سازد که دولت باید به نظم و انضباط توجه کند تا از طریق آن توسعه‌یافتگی جامعه نیز قابل تعریف و تعمیق باشد. ولی این نظم خود باید به تامین نیازهای اولیه، توسعه ملی، بهزیستی افراد جامعه معطوف باشد تا سرکوب و برقراری استبداد سیاسی، آن‌گونه که در سیستم‌های اقتدارگرا دیده می‌شود. این نقش دولت متفاوت از تعریف دولت لاکه در اندیشه سیاسی لیبرال است که توسط اروش‌های کنترل و توازن میان مردم و دولت، مرزهای مشروعیت آن تعریف می‌شود.

مفهوم نظریه دولت از دیدگاه ارزش‌های آسیایی قطعا در اقتصادهای نوظهور آسیایی و توانایی آنها در مقابله با فقر تاثیرگذار بوده است. این‌گونه استنباط از فضای هنجاری که در درون آن دولت به‌عنوان بازیگر اصلی تحولات اجتماعی و توسعه اقتصادی نقش ایفا می‌کند، شاید بتوان به نوعی اندیشه نوهنگی تعبیر شود که به موجب آن از یک‌سو مفهوم شخص به‌عنوان بخشی از کل گروه و اجتماع محلی با مفهوم فرد (یا فردگرایی) جایگزین می‌شود، و از دیگر سو دولت در فضایی که ضرورت اخلاقی توسعه گروه و کل جامعه را ایجاد می‌نماید، محافظت از منافع و فضایل جامعه را برعهده می‌گیرد. از این‌روی مفهوم متفاوتی از حق شامل خانواده، سال‌خوردگان، صرفه‌جویی اقتصادی به‌جای مصرف بی‌رویه و غیرعادلانه، سخت‌کوشی، و کار گروهی جایگزین مفهوم انتزاعی حق و یا آزادی سیاسی- اجتماعی فردی در فرهنگ لیبرال می‌شود. در این نظریه‌ها دولت لیبرال عدم مداخله‌گر جای خود را به دولت توسعه‌ای می‌دهد که به‌عنوان ضرورتی اخلاقی عهده‌دار رهبری جامعه با هدف بهزیستی، رفاه اجتماعی، توسعه اقتصادی، نظم و قانون و نیز برقراری تعادل نظام‌وار میان افراد جامعه می‌باشد. بنابراین، دولت پیش‌برنده توسعه همه‌جانبه جامعه است هرچند که از روی ضرورت گاهی ارزش‌های دمکراتیک و لیبرال موردنظر غرب ممکن است در آن فراموش شود. مدل دولت توسعه‌ای که به سرعت توانست ابعاد توسعه اقتصادی را فراتر از منطقه بی‌راه آسیا توسعه داده و به مدلی برای ظهور مدل تایلندی، مالزیایی و اندونزیایی تبدیل شود، به سرعت مورد اقبال کشورهای آمریکای لاتین، آفریقا، و حتی خاورمیانه نیز قرار گرفت.

مفهوم اقتصادهای بازار و یا مختلط¹ در جوامعی مانند هند و یا برزیل و مکزیک را می‌توان با اطمینان مدلی از همان نظریه دولت در ارزش‌های آسیایی تفسیر و تلقی نمود. در همه این

¹ Mixed Economies. Emerging Market Economies.

الگوهای دولت، توسعه اقتصادی جامعه بر توسعه آزادی‌های فردی پیشی می‌گیرد. خیر عمومی و منافع اجتماعی، ثبات و پایداری، و سعادت جمعی، و نیز قادر بودن برای رقابت در بازارهای جهانی در مقابله با بازیگران کلاسیک که سهم عمده‌ای در استعمار ملل داشته‌اند، اهداف اصلی نظریه دولت توسعه می‌باشند. پس دولت به‌جای حفاظت و حراست از مفهوم آزادی‌های فردی با وظیفه مسئولیت اجتماعی توصیف شده و در نتیجه سعادت همگان را در دستور کار آن قرار می‌دهد. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که به‌دلیل ریشه دواندن در نیازهای جامعه، گروه‌ها، و نیز گروه‌های محلی، دولت از وفاداری‌های عمیق و همبستگی قابل اتکای ملی برخوردار شده و راه را برای فساد و تباهی، خودخواهی، زیاده‌طلبی فردگرایی در نظام‌های لیبرال اقتصادی، و ظهور آفات اجتماعی گسترده مسدود می‌کند.

در این جهان بینی، همانند فلسفه لیبرال، دولت نماینده مردم است، اما نوع انتخاب، مشروعیت، و وظیفه دولت با تعریف فلسفی لیبرال آن متفاوت می‌باشد. در فلسفه لیبرال غربی دولت نماینده مردم است، و مردم نیز با تکیه بر حقوق بنیادین و آزادی‌های فردی مشروعیت دولت را در نظام نمایندگی دمکراتیک تأیید می‌کنند. در مدل آسیایی نیز دولت نماینده مردم است، اما مردم و حقوق آن‌ها در فضایی انتزاعی تعریف نمی‌شود. بلکه دولت نگهبان حقوق مردم در جامعه است. علاوه بر این همان‌گونه که توضیح داده شد، دولت عهده‌دار توسعه ملی و مبارزه با نابرابری‌های اقتصادی است. بنابراین هر دو نظریه لیبرال و ارزش‌های آسیایی وظیفه دولت را بر محور خیر-عمومی جامعه تعریف می‌کنند. و اما فهم مفهوم خیر عمومی در این دو نظریه متعارض کاملاً متفاوت می‌باشد. در نظریه لیبرال خیر عمومی بر مبنای برخورداری افراد از آزادی‌های بنیادین و ارزش‌های لیبرال دموکراسی تعریف می‌شود. در حالی که در نظریه ارزش‌های آسیایی، خیر عمومی و رفاه جمعی، کاهش نابرابری و فقر، عدالت اجتماعی، توسعه ملی، و تبدیل شدن جامعه به بازیگری قدرتمند در عرصه تعاملات بین‌المللی، تبدیل می‌شود. در نظر داشته باشیم که مدل دولت توسعه‌ای مورد توجه نظریه‌های آسیایی ترکیبی از دولت پدرسالارانه، اقتصاد بازار، و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی بوده، و به همین دلیل می‌تواند از تنش‌های نژادی، قومی، و مذهبی نیز بکاهد. از این‌روی دربرگیرنده دولتی قدرتمند است که از درون تحولات اجتماعی سرچشمه گرفته و مفاهیم مردم‌سالاری و نظام فرهنگی را باهم پیوند می‌زند. به همین دلیل، این الگوی دولت می‌تواند بدیلی برای دموکراسی‌های ناکام در توسعه‌یافتگی، و جایگزینی برای الگوی دولت سوسیالیستی و مارکسیستی باشد. در این بدیل، مفهوم حق به معنی فردی و انتزاعی آن جای خویش را به حقوق ملی داده و دولت قدرتمند به ابزار تحقق آن تبدیل می‌شود. نکته نوین و جذاب نظریه ارزش‌های آسیایی در همین نکته قرار دارد. فرد و حقوق ذاتی او در جامعه بزرگتری مفهوم می‌یابند که خود برآمده از پیوندی گسست‌ناپذیر میان خانواده‌ها، اقوام، و دوستان می‌باشد. در نتیجه مفهوم آزادی و برخورداری از استقلال فردی با پاسخگویی به نیازهای اجتماعی توسط دولت به عنوان وسیله تحقق توسعه

ملی، انسجام اجتماعی، و کاهش نابرابری تبدیل می‌شود. همه حقوق افراد در همین تحقق اهداف اجتماعی معنی و مفهوم پیدا می‌کند.¹

افول دولت رفاهی و ظهور نسل سوم نولیبرالیسم

یکی دیگر از دلایل ظهور نظریه ارزش‌های آسیایی را باید در نظریه‌های گوناگون و متعارض توسعه جستجو کرد. جریان اصلی در تعریف توسعه استدلال می‌کند که اولاً توسعه با پیشرفت اقتصادی معادل می‌باشد. ثانیاً چنین پیشرفتی به توانایی‌های ملی برای تولید کالاها و خدمات منوط می‌باشد. این توسعه‌یافتگی راه را برای جمع‌آوری سرمایه و بازگشت آن به جریان توسعه، و نهایتاً تقسیم عادلانه دستاوردهای آن میان مردم هموار می‌سازد. این نظریه توسعه‌یافتگی بر شرایطی که طی آن از طریق کاهش نابرابری و فقر، پیشبرد و تعالی توانایی‌های انسانی روز بروز بهتر شود، دلالت دارد. در واقع ظرفیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه به تولید، سرمایه‌گذاری و توزیع منوط می‌باشد.

طبق این تعریف ساده‌انگارانه، هدف از توسعه رشد اقتصادی است. رشد اقتصادی نیز به معنی امرانتخاب آزادانه و اداری مردم نیست، بلکه ضرورتی برای تداوم حیات اجتماعی می‌باشد. چنین تعریفی از توسعه علاوه بر ساده‌انگاری، ماهیتی اقتدارگونه دارد، به این دلیل که بهزیستی انسانی را اولاً محدود به برخورداری از منافع مادی محدود می‌سازد، و ثانیاً آنرا به مدرن شدن و عبور از سنت‌های فرهنگی تقلیل می‌دهد. در نتیجه نوعی فرضیه فرا-دستی و فرود-ستی ایجاد کرده و مرزهایی غیرقابل گسست برای آن تعریف می‌کند. این تعریف توسعه‌یافتگی، ناتوانی بسیاری از جوامع در توسعه ملی خود را به ناتوانی هویتی و فرهنگی آنان در هماهنگی با شرایط مدرن شدن مرتبط می‌داند. از این‌رو، نظریه پردازان این نگرش به توسعه توصیه می‌کنند که برای عبور از ایستایی و عدم توسعه، ویژگی‌های فرهنگی- هویتی و تأملات تاریخی ملت‌ها که مانعی بر سر راه آنان است، باید از فرآیند توسعه‌یافتگی جامعه دور انگاشته شوند. هرگاه جامعه‌ای بتواند از ویژگی‌های خاص فرهنگ سنتی خود عبور کند و بر مبنای عقلانیتی محاسبه‌گر گام در مسیر مدرن شدن بردارد، به شرایطی دست می‌یابد که در آن رشد بالای اقتصادی، بطور طبیعی، زمینه‌های رفاه اقتصادی و بهزیستی اجتماعی را برای مردم فراهم سازد. برای اینان توسعه به معنی رشد اقتصادی است و معیار اندازه‌گیری این توسعه‌یافتگی نیز حجم تولید و خدمات می‌باشد. در این شرایط توسعه‌یافتگی است که زمینه‌های برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق بشر نیز هموار و میسر می‌گردد.

¹ Barr, M.D. (2000). Lee Kaun Yew and the Asian Values Debate. *Asian Studies Review* 24, No.3.

عمده نظریه‌های توسعه در دوران بعد از جنگ جهانی دوم توسعه را معادل با رشد اقتصادی می‌دانستند. والت راستو در کتاب *مراحل رشد اقتصادی*¹ که آغازگر نظریه پردازی توسعه بین الملل بود، پنج مرحله را برای رشد اقتصادی کشورهای در حال توسعه معرفی می‌کند.

۱ - در آغاز جوامع توسعه نیافته از ایستایی و رکود در عذاب هستند چراکه روش‌های زندگی سنتی را دنبال می‌کنند. در این جوامع درآمد پایین است، تکنولوژی در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد، روابط اجتماعی ابتدایی و محدود است، ساختارهای اجتماعی سلسله مراتبی هستند، اقتصاد اساساً کشاورزی است، و ساختارهای مذهبی و تیول داری راه را برای توسعه‌یافتگی اقتصادی مسدود کرده‌اند.

۲ - برای عبور از شرایط عقب ماندگی، اینگونه جوامع باید با ایجاد تغییرات و ترتیبات خاصی خود را آماده تغییرات بنیادین برای توسعه‌یافتگی نمایند. این ترتیبات شامل دگرگونی‌های عمیق در چشم اندازهای مربوط به مفهوم حیات، دریافت تجربه و درس‌های ملل توسعه‌یافته هم در سطح ملی و هم حیطه بین‌المللی، سرمایه‌گذاری اقتصادی و اجتماعی، کاهش وابستگی به کشاورزی، کاهش نرخ تولید نسل، پایان بخشیدن به ارزش‌های محافظه‌کار، و توجه به مهارت‌های فردی برای توسعه‌یافتگی، است.

۳ - با چنین تغییراتی جامعه آماده اوج‌گیری و پرواز به سوی توسعه‌یافتگی اقتصادی می‌شود. در این مرحله، سرمایه‌گذاری در بخش‌های کلیدی اقتصادی مانند صنعت افزایش می‌یابد، همه ساختارهای اجتماعی به رشد اقتصادی معطوف می‌شوند، تجارت خارجی افزایش می‌یابد، و راه برای جمع‌آوری و انباشت سرمایه، و سپس توسعه دانش و تکنولوژی هموار می‌شود.

۴ - در مرحله چهارم باید اقداماتی انجام پذیرد تا شتاب توسعه‌یافتگی در شرایطی ثابت و بدون رکود باقی بماند. در واقع رشد اقتصادی نوپای آن جوامع باید به شرایط بلوغ نزدیک شود تا در مقابله با تغییرات و رخدادهای ناخوانده‌ای که آسیب‌پذیری ایجاد می‌کنند، مقاومت کند. لازمه ضروری این بلوغ اقتصادی توسعه‌یافتگی، استفاده از ابزارهای نوین دانش و تکنولوژی می‌باشد.

۵ - با عبور از چهارمراحل پیشین، جامعه می‌تواند به توانایی مردم برای مصرف بالا دست می‌یابد. هرگاه رشد اقتصادی از این مراحل پنج‌گانه عبور کند، شرایط توسعه‌یافتگی موثر و پایداری فراهم می‌شود که در آن مردم از رفاه لازم برخوردار خواهند بود، و ملاک لازم برای سنجش توسعه اقتصادی نیز توان مردم برای مصرف کالاهای مورد نیاز است. بنابراین، هدف فرآیند توسعه‌یافتگی ایجاد نوعی رفاه است که در مصرف انبوه مردم خلاصه می‌شود.

برای رسیدن به چنین جامعه آرمانی، دولت باید از هرنوع مداخله در جریان تولید و توزیع خودداری ورزد. تنها وظیفه‌ای که دولت به عهده دارد، محافظت از جریان اقتصاد آزاد است تا

¹ Rostow, W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.

براساس آن افراد بتوانند با رقابت‌های آزاد اقتصادی برای حصول منافع خویش، جامعه را نیز به‌سوی تعالی و رشد اقتصادی رهنمون نمایند. شرط ضروری قرارگرفتن در این مسیر تحولات مدرن نیز عبور از زندگی سنتی و نادیده‌انگاشتن ویژگی‌های فرهنگی- قومی و تاریخی است که آنها را در حالت ایستایی و عدم توسعه‌یافتگی قرار داده است.

نظریه رشد اقتصادی و مدرن شدن، در نگاه اول قانع‌کننده و جذاب به نظر می‌رسد. طبیعتاً با خود درس‌های ارزشمندی نیز برای کشورهای در حال توسعه دارد. به‌عنوان مثال نقش دانش و تکنولوژی، ایجاد روحیه رقابت‌پذیری و ساعی بودن، ضرورت پاسخ‌گفتن به نیازهای اقتصادی مردم، تغییر در چشم‌اندازهای زمین‌گیرکننده، و آشنایی با معیارها و مفاهیم توسعه در سطح ملی و بین‌المللی، از ویژگی‌های نظریه رشد اقتصادی است. با این وصف نظریه رشد اقتصادی که بر مبنای فرضیات سرمایه‌داری تعریف شده است از ضعف‌های غیرقابل انکاری نیز در عذاب می‌باشد. به‌عنوان مثال موارد زیر را می‌توان مورد توجه قرار داد:

- بی‌توجهی به ساختار سرکوب‌گر سیستم بین‌المللی و پیش‌زمینه‌های استعماری محدود کردن مفهوم چند بعدی و همه‌جانبه توسعه به رشد اقتصادی صرف،
- تعریف فرضیه رشد اقتصادی بر محور دوگانه‌گرا و متقابلاً چالش‌کننده میان مدرن و سنتی،
- بی‌توجهی به روابط اجتماعی متنوع در درون جوامع و همچنین میان جوامع مختلف،
- نادیده‌انگاشتن ساختار هویتی و فرهنگی جوامع و کشورها،
- غفلت ورزیدن نسبت به پیچیدگی‌های فرهنگی به‌عنوان موانع جدی بر سر راه توسعه‌یافتگی،
- توصیه به یک روش واحد و ثابت برای همه جوامع متکثر و متنوع در حال توسعه،
- توجیه یک نظریه فرا-دستی مبتنی بر تجارب کشورهای توسعه‌یافته به کشورهای در حال توسعه و فراموش کردن علل و زمینه‌های عدم توسعه. (مسائلی، ۲۰۱۸)

نظریه رشد اقتصادی در سال‌های میانی دوران جنگ سرد در مرکز مباحث مرتبط با توسعه کشورهای جنوب قرار گرفت. این رهیافت برای توسعه خود براساس دو استراتژی توجیه می‌شد:

اول - استراتژی توسعه اقتصادی در کشورهای در حال توسعه با هدف جلوگیری از فرو افتادن آنان به حیطه نفوذ کمونیسم.

دوم- استراتژی قانع‌سازی آیینی کشورهای در حال توسعه برای پذیرش فرآیند مدرن شدن آنگونه که توسط لیبرال دموکراسی‌ها تعریف و تدوین می‌شود. (همان)

درواقع نظریه رشد اقتصادی نماینده این اعتقاد بود که مردم کشورهای در حال توسعه فقط از طریق مدرن شدن و با رهبری کشورهای توسعه‌یافته غربی می‌توانند رشد اقتصادی را تجربه نمایند. افزون بر این، همانگونه که قبلاً نیز به اجمال توضیح داده شد، این نگرش به توسعه فقط

بعد اقتصادی دارد و بر مبنای فرضیات بازار آزاد توجیه می‌شود. این آزادی برای رقابت در بازار بخودی خود آزادی‌های فردی را نیز تامین می‌کند. لذا توسعه از مباحث لیبرال دمکراسی و حقوق بشر غیر قابل تفکیک است.

در حالی که نظریه‌های رشد اقتصادی به اشکال و عناوین مختلف برای توسعه کشورهای جنوب توجیه می‌شدند، و مشروعیت خود را بر مبنای عدم مداخله دولت برای حفاظت از ارزش‌های لیبرال توجیه می‌کردند، در درون جوامع غرب بویژه ایالات متحده آمریکا نظریات و مداخله جویانه مدل کینزی اقتصاد با هدف حفاظت از بنیادهای جامعه سرمایه‌داری، بیشتر مورد توجه سیاست‌مداران و برنامه‌ریزان قرار گرفت. به عبارت بهتر، اقتصادهای مداخله جویانه کینزی نوعی لیبرالیسم اقتصادی تعدیل شده بود که با ارائه مفاهیم ملایمی از سوسیالیسم اجتماعی می‌خواست به نقایص سرمایه‌داری پاسخ دهد. لذا نباید با اشکال اقتصادی مداخله جویانه کلاسیک مارکسیستی و یا حتی نظریه‌های دولت توسعه معادل گرفته شود. شایان ذکر است که این گونه اقتصاد که مشابهت‌هایی با مکتب تاریخی آلمان¹ دارد، بر اتحادی میان حیات اقتصادی و اجتماعی اصرار ورزیده و تاکید می‌کند که در شرایط بحران اقتصادی، بازار نمی‌تواند اقتصاد را به تعادل برساند. لذا دولت باید با برنامه‌ریزی برای اشتغال، جلوگیری از رکود، و رونق اقتصادی نقش اصلی را در شکوفایی اقتصادی کشور ایفا کند.

جان مینارد کینز² موسس این مکتب اقتصادی با در نظر داشتن آثار و عوارض رکود اقتصادی سال ۱۹۲۸ در تحقیقات خود شامل *رسال‌های دریاب پول*³ و نیز *راه‌های حصول به رفاه* (کینز ۲۰۱۲)⁴ این بحث را از اقتصاد به حیطه سیاسی و نظریه دولت کشاند که در شرایط بحران اقتصادی، باید از فلسفه بازار آزاد عبور کرده و دولت کنترل برنامه‌ریزی را به دست گیرد تا عدم تعادل اقتصادی بتواند درمان شود. چنین نظریه‌ای توسط تحلیل‌گران اقتصاد کلان بویژه در دوران پس از جنگ دوم مبنای کار و برنامه‌ریزی قرار گرفت. بر اساس اجماعی که پیرامون این گونه نظریه پردازی سرمایه‌داری بازنگری شده⁵ صورت پذیرفت، سیاست‌های بازار ضرورتاً نمی‌تواند به برقراری بهزیستی افراد منجر شود. شاید اصلی‌ترین دلیل این ناکامی سرمایه‌داری این است که اقتصاد بازار آزاد ماهیتی هرج و مرج گونه دارد، در نتیجه نوعی عدم قطعیت در خصوص شیوه‌های رشد اقتصادی بوجود می‌آورد. بنابراین، دولت باید عهده‌دار بازگرداندن قطعیت به حیطه اقتصادی

¹ مکتب تاریخی آلمان رویکردی به اقتصاد و مدیریت دولتی بود که در قرن نوزدهم آلمان پدیدار شد و تا قرن بیستم در آنجا تسلط داشت. پیشگامان این مکتب اقتصاد مولد و توسعه کشور را مولود شرایط تاریخ و فرهنگی جامعه می‌دانستند. نگاه کنید به:

Shionoya, Y. (2005). *The Soul of the German Historical School: Methodological Essays on Schmoller, Weber, and Schumpeter*. Springer.

² John Maynard Keynes (1883-1946).

³ Keynes, J.M. (1930). *Treaties on Money: The Applied theory of Money*. Macmillan.

⁴ Keynes, J.M. (1933). *The Means of Prosperity*. Macmillan.

⁵ Capitalist revisionism.

باشد. چنین مداخله‌ای مزایای ویژه‌ای هم در پی خواهد داشت که عبارتند از استقرار عدالت اجتماعی، برابری بیشتر، و حراست از آزادی‌های اساسی. از این‌رو اقتصادهای کینزی در دوران پس از جنگ مورد توجه همه احزاب سیاسی و دمکراتیک، سوسیالیست، احزاب کارگری، و حتی محافظه‌کار قرار گرفت. باور اصلی این بود که مداخله و سرمایه‌گذاری دولت نه فقط می‌تواند اقتصاد را به تعادل بازگرداند، بلکه برای میلیون‌ها سرباز بازگشته از جنگ نیز می‌تواند اشغال ایجاد کند. (همان)

اقتصادهای کینزی توانست از سال‌های پایانی جنگ جهانی دوم تا سال‌های ۱۹۷۴ از طریق نوعی سازش میان سرمایه‌داری و دمکراسی، شکل اصلاح‌شده‌ای از سرمایه‌داری را معرفی نمود که با منافع طبقه کارگر و خیرعمومی جامعه نیز هماهنگ بود. در نتیجه اقتصادهای کینزی ابزار سیاست‌گذاری قدرتمندی بودند که می‌توانستند از یک سو مانع از بروز بحران‌های پیچیده در درون جامعه سرمایه‌داری شوند، و از دیگر سو با حمایت از اتحادیه‌ها و ایجاد اشتغال، طبقات کارگری را نیز در برابر سرمایه‌داری افسارگسیخته حمایت نمایند. از این نقطه نظر اقتصادهای کینزی را باید به منزله انقلابی در درون نظام‌های سرمایه‌داری به حساب آورد.

ولی از همان سال‌های آغازین، نظریه کینزی با چالش‌های جدی روبه‌رو بود. به عنوان مثال هاری جانسون^۱ از دانشگاه شیکاگو استدلال می‌کرد که سیستم کینزی انحرافی است و از اصول سرمایه‌داری و از پایه‌های علمی برخوردار نیست. (جانسون، ۱۹۷۱) جانسون پیشنهاد می‌کرد که باید موضوع تقاضا و اهمیت را فراموش کرد و به نظریه کارایی بازار بازگشت. اما استدلال می‌کرد که چنین اقتصادهای برنامه‌ریزی شده و مداخله‌گرایانه با اتخاذ صنعتی‌گرایی و خودکارآمدی^۲ به عنوان اهداف اولیه برنامه‌ریزی اقتصادی به مسیر خطایی رفته‌اند. این امر موجبات سرمایه‌گذاری غیرمولد در کشورهای در حال توسعه، به ویژه کشورهای آفریقایی بوده، و از این‌رو عدم توسعه‌یافتگی ناشی از میراث استعمار را فراهم آورده است. این غیرمولد بودن حتی ناشی از نابرابری در درون ساختار جهانی هم نیست. بلکه عدم توسعه در سیاست‌های توسعه مداخله‌گرای مدل کینزی ریشه دارد.

از اوایل ۱۹۷۰ با شروع روند رو به صعود تورم، مولد بودن اقتصادی با بحران‌هایی مواجه شد. در نتیجه اقتصادهای غرب، و به ویژه ایالات متحده آمریکا، با نوعی رکورد توری^۳ مواجه شد که به موجب آن نظریه کینزی رشد اقتصادی به چالش کشیده شد. این شرایط بهترین فرصت را برای نولیبرال‌ها فراهم آورد تا اقتصادهای کینزی را سبب اصلی مشکلات دانسته و دیگر برنامه‌ریزان اقتصادی را برای توسعه اقتصاد بازار آزاد فراخوانند. البته برخلاف نظر و استدلال نولیبرال‌های

1 Harry Johnson.

2 Self- Sufficiency.

3 Stagflation.

اقتصادی، بحران در سیستم اقتصادی غرب ریشه در موضوعات دیگری داشت که برخی از آن‌ها می‌تواند موارد زیر باشد:

- دو برابر شدن قیمت نفت توسط کشورهای صادرکننده نفت (اپک) در دهه ۱۹۷۰.
- رشد بالای بیکاری که بواسطه افزایش جمعیت ناگهانی حادث شد.
- هزینه‌های بالای نظامی برای استقرار سلطه آمریکا در مناطق مختلف جهان.
- مداخله‌های توسعه طلبانه آمریکا در دوران جنگ سرد.

در این شرایط، راست‌گرایان و نولیبرال‌ها بهترین فرصت را به دست آوردند تا برای پیشبرد الگوهای مطلوب خود، اقتصادهای مداخله‌گرایانه دولتی را به چالش بکشند. سال‌های ۸۰-۱۹۷۹، و به دنبال به قدرت رسیدن مارگارت تاچر و رونالد ریگان، زمینه مساعدی بوجود آورد تا نسل نوین نولیبرال‌ها مانند میلتون فردمن^۱ که واضع اصلی مکتب اقتصاد پولی در اندیشه سیاسی بود،^۲ این اندیشه کهن نولیبرال را دوباره مطرح سازند که بحران‌های اقتصادی و تورم از طریق کنترل عرضه پول می‌تواند مرتفع شده و اقتصاد را به تعادل بازگرداند. مهم‌ترین بحث این نولیبرال‌ها این بود که بحران‌های اقتصادی ناشی از ناتوانی ذاتی اقتصاد بازار آزاد نیست، بلکه ناشی از فقدان آزادی در اقتصاد بازار است. از این روی باید به سوی پیش فرض‌های اقتصاد کلاسیک اسمیتی بازگشت و دولت را به طور کلی از مداخله در اقتصاد برحذر داشت. در واقع دولت فقط باید نقش نوار نقاله^۳ را بازی کند که اقتصاد ملی را در بازارهای جهانی ادغام می‌کند. به موجب چنین استدلالی آزادی اقتصادی همراه با آزادی‌های فردی موتور مولد توسعه اقتصادی خواهد بود. نولیبرال‌ها که توانستند نوعی ائتلاف با راست‌گرایی سیاسی و گروه‌گرایی مذهبی آمریکا را شکل بخشند، با هماهنگ کردن خود محافظه‌کاری نوینی^۴ را بوجود آوردند که عصری نوینی از توسعه یافتگی همه‌جانبه در حیات بشری را نوید می‌داد.

سیاست‌های نولیبرال در اواخر دوران جنگ سرد یعنی سال‌های ۹۰-۱۹۸۹ وارد مرحله نوینی شد که می‌بایست به عنوان عصر نهادین سازی اندیشه‌های نولیبرال نام‌گذاری شود. براساس اجماعی که میان بانکداران، نظریه پردازان پولی، و نیروهای محافظه‌کار سیاسی بوجود آمد، نولیبرالیسم با بکارگیری نظریه مدیریت خوب، اعلام نمود که توسعه‌یافتگی فقط از طریق انجام اصلاحات ساختاری در درون کشورهای در حال توسعه امکان‌پذیر می‌باشد. به موجب اجماع واشنگتن،^۵ توسعه اقتصادی با برخورداری از آزادی‌های فردی در بازار ملازمه دارد. از این روی ساختارهای کشورهای در حال توسعه باید مطابق با توصیه‌های نهادهای پولی بین‌المللی از جمله

¹ Milton Friedman (1912-2006).

² The Monetarist School of Political Thought.

³ State as a conveyer belt.

⁴ Neo-Conservatism.

⁵ Washington Consensus.

صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی خود را برای تغییراتی بنیادین برحول محورهای زیر آماده نمایند. (همان)

- نظم مالی
- کاهش سرمایه‌گذاری‌های عمومی و دولتی
- اصلاحات مالیاتی
- تعدیل نرخ ارز رقابت پذیر
- تعدیل نرخ بهره
- تشویق سرمایه‌گذاری خارجی
- خصوصی‌سازی نهادها و شرکت‌های دولتی
- برداشتن موانع قانونی برسر راه اقتصاد بازار آزاد
- تامین حق مالکیت خصوصی
- آزادسازی تجارت خارجی

هنگامی که استدلال‌های نولیبرالیسم اقتصادی مورد توجه قرار گیرند، سه فرضیه اصلی در زیرساخت‌های آن نمودار می‌شوند:

اول - عدم مداخله دولت در توسعه اقتصادی

دوم - خصوصی‌سازی بنگاه‌ها، تاسیسات، و شرکت‌های دولتی

سوم - تامین آزادی برای رقابت در اقتصاد بازار

علی‌رغم همه توجیهاتی که برای مشروعیت سیاست‌های اجماع واشنگتن ارائه شد، این موج نوین نولیبرال اقتصادی به سرعت با انتقادات فراوانی مواجه گشت. به‌عنوان مثال، می‌توان به آثار زیان‌بار خصوصی‌سازی کشورهای در حال توسعه توجه داشت، و یا نابرابری شدیدتر در نه تنها کشورهای در حال توسعه، بلکه در درون جوامع توسعه‌یافته صنعتی را در نظر گرفت. در این ارتباط، این فرضیه چهره خود را نشان می‌دهد که نولیبرالیسم نهادین چهره دیگری از امپریالیسم ناپیدا و پنهان است.

در میان انتقادات به سیاست‌های نولیبرالی، نظریه ارزش‌های آسیایی استدلال‌ای خود را عرضه می‌دارند. آنگونه که پیشتر توضیح داده شد، نظریه ارزش‌های آسیایی بر مبنای مداخله دولت، سرمایه‌گذاری برای حفظ و حراست از کیان خانواده و گروه‌های محلی، و برنامه‌ریزی اقتصادی منظم و مولد استوار است. از این‌رو هرچند به لحاظ ماهوی با اقتصاد کینزی متفاوت می‌باشد، اما مشابهت‌هایی را با آن اقتصادها به معرض نمایش می‌گذارد که مداخله دولت برای تامین توسعه اقتصادی و اجتماعی کشورها ضروری می‌داند. در یک چنین چشم‌اندازی، یعنی ناتوانی نولیبرالیسم در رسیدن به اهداف خود، افول اقتصادهای کینزی، و سقوط سیستم‌های

کلاسیک مارکسیستی، نظریه ارزش‌های آسیایی بخوبی توانست مفروضات مورد نظر خود را به معرض نمایش بگذارد.

در پرتو چنین پیش‌زمینه‌های تاریخی است که نظریه ارزش‌های آسیایی در صدر مباحث مرتبط با حقوق بشر قرار گرفت. همانگونه که توضیح داده شد، پیشگامان نظریه ارزش‌های آسیایی این بحث را مطرح ساختند که مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر که دربرگیرنده حقوق مدنی و سیاسی سنت فلسفی لیبرال می‌باشد، توسط کشورهای پیروز در جنگ جهانی دوم تدوین شده است، و بنابراین نمی‌تواند دربرگیرنده واقعیات و نیازهای کشورهای توسعه‌نیافته باشد. نخست‌وزیر اندونزی علی آلتاس¹ وزیر خارجه اندونزی در دفاع از ارزش‌های آسیایی اعلام داشت که حقوق بشر فقط شامل حقوق مدنی و سیاسی نیست. امروزه مردم دریافته‌اند که حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای آن‌ها با اهمیت‌تر می‌باشد. وی می‌افزاید که اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۶۸ توسط ۵۱ کشور امضا شد، در حالی که امروزه بیش از ۱۲۰ کشور به جمع اعضای جامعه بین‌المللی اضافه شده است. لذا لازم است توازن میان دیدگاه‌های مختلف مردم جهان راجع به گفتمان حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برقرار گردد. نکته‌ای که در نظریات او و همفکرانش در شرق آسیا حائز اهمیت است این می‌باشد که در شرایط کنونی هیچ کشوری اهمیت حقوق بشر را انکار نمی‌کند، همه کشورهای جهان نیز معتقدند که حقوق بشر باید در آحاد زوایای زندگی مورد احترام قرار گرفته و پیش برده شود. اما مهم این است که بدانیم آیا این حقوق فقط آن‌هایی هستند که توسط غرب معرفی شده‌اند یا این که حقوق بشر دربرگیرنده مسئولیت اجتماعی، حفاظت از ارزش‌های فرهنگی جوامع مختلف، و احترام به حقوق اقتصادی ملت‌ها نیز می‌باشد.

این نکته مهم، یادآور بحثی است که جان راولز نیز در اندیشه فلسفی خود مطرح می‌ساخت. به نظر راولز موضوع دولت و حاکمیت ملی باید به آنچه که مردم یک کشور می‌خواهند، و نه این که با دیدگاه‌های جوامع لیبرال دمکراسی غربی شیوه زندگی مردم دیگر سنجیده و فضاوت شود. بنابراین راولز وجه تمایزی میان مفهوم دولت و مفهوم ملت برقرار می‌کند. به نظر او مفهوم دولت به معنی سنتی آن که از دیدگاه واقع‌گرایانه فقط براساس ملاحظات امنیتی تعریف شده، و بر مبنای حاکمیت مطلق عمل می‌نماید، امروزه منسوخ و غیرکارآمد شده است. لذا باید به موضوع توانایی‌های ملت بازگشت. راولز سعی می‌کند این اندیشه را به میان آورد که ملت‌ها خود باید تصمیم بگیرند چگونه می‌خواهند زندگی کنند، و چگونه الزامات آنرا فراهم می‌آورند. چنین برداشتی از حقوق ملت‌ها برای توسعه خویش نکته اصلی بحث ارزش‌های آسیایی است. به عبارت بهتر، منطقی بودن ایجاب می‌نماید که گفتمان حقوق بشر و موضوعات دمکراسی مطلق مفاهیمی مطلق در نظر گرفته نشوند. همچنان که آنها نباید فقط به نظرگاه غرب محدود شوند. بلکه حقوق بشر زائیده اندیشه‌های بشریت، سنت‌های ملی، و اندیشه‌های فرهنگی مختلف است. در بحث حقوق بشر نمی‌توان ویژگی‌های اساطیری ملل، تاریخ آن‌ها، اسطوره‌های فولکور، و دیگر اجزای شکل دهنده

¹ Ali Alats (1932-2008).

هویت آنان را نادیده گرفت. در واقع هر ملتی باید بتواند خود را آن گونه که می‌فهمد بیان نماید چرا که ملت‌ها ویژگی‌های خاص خود را دادند.

قوام و استدلال‌ات صحیح ارزش‌ها آسیایی را می‌توان در فلسفه سیاسی غرب هم جستجو کرد. به عنوان مثال یوهان هردر،¹ در طرح کلی فلسفه تاریخی می‌گوید که شکل‌گیری ملیت به‌عنوان یک هویت جمعی آنها و در توسعه فرهنگی مردمان آن ریشه دارد. به نظر او این اصلی است که باید به‌عنوان عالی‌ترین قانون طبیعت مورد توجه قرار گیرد. لذا باید اجازه داد که انسان‌ها آن گونه که می‌خواهند باشند، و برای این بیان هویتی خویش، آنچه را برای خویش بهتر می‌دانند، انتخاب کنند. نه چیزی را باید به زور از آن‌ها گرفت و یا دیدگاهی را به آن‌ها تحمیل کرد. هویت ملت‌ها در درون متن تاریخی و فرهنگی آنان ساخته می‌شود. لذا خطاست تصور کنیم که برای خوشبخت بودن و بهزیستی آنها باید حتما شبیه به اروپایی‌ها شوند.² (هردر، ۱۸۰۳: ۲۴۹)

کوفی عنان در بیانات مشابهی همان نظریه فرهنگی حقوق بشر را مورد توجه قرار داده و می‌گوید که حقوق بشر آن گفتمانی نیست که فرد ثروتمند با زندگی لوکس خواهان آن است. آفریقایی به اینگونه حقوق نیاز ندارد. حتی دفاع از چنین نگرش محدودی از حقوق بشر، نوعی تباری علیه هویت فرهنگی ملت‌ها توسط ملل توسعه‌یافته است. وی تأکید می‌کند که حقوق بشر آفریقایی است، آسیایی است و آمریکایی، حقوق بشر به هیچ ملتی متعلق ندارد، به هیچ قاعده‌ای محدود نیست. بلکه حقوق بشر اساساً برای بشریت است. حقوق بشر برآمده از تاریخ بشریت است و به آن تعلق دارد.

در مرکز بحث اندیشه‌های آسیایی اولویت اقتصادی و بهزیستی مردم با تأکید بر آزادی‌هایی که در باورهای فرهنگی آنان ریشه دارد، تعریف شده است. بنابراین معجزه اقتصادی آسیا، یعنی ظهور بهره‌های آسیایی، و سپس شکل‌گیری اقتصادهای مانند الگوی تایلندی، اندونزیایی، و یا مالزیایی را باید بر محوریت ارزش‌های آسیایی یعنی اهمیت فرهنگ، سنت‌ها، و نهادهای اجتماعی و سیاسی آنان توضیح داد. این گونه ارزش‌های آسیایی، به نهاد خانواده، اجتماعی همبوش برای تعریف زندگی، حیات و نیازهای کامیونیتی، نظم و انضباط، فروتنی، پشت‌کار، و صرفه‌جویی هویتی-فرهنگی فراوانی می‌دهند. لذا برای آنان دخالت دولت برای پیش‌برد چنین ارزش‌هایی کاملاً طبیعی است. حتی دموکراسی نیز اگر فارغ از کنترل باشد، جامعه را به هرج‌ومرج می‌کشاند. لذا آسیایی‌ها می‌خواهند الگوی خاص بهزیستی خویش را دنبال کنند، حتی اگر به بهای تقلیل حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی همراه باشد. به همین دلیل می‌توان جوامع آسیای دور و جنوب شرقی آسیا را جزو با ثبات‌ترین کشورهای جهان دانست چرا که در آنها نوعی هم‌بستگی ملی ریشه‌دار تاریخی شکل گرفته است. جریانات موازی دیگر نیز در آمریکای لاتین مشاهده می‌شود که از درستیز با سلطه غرب درآمده و بر بومی‌سازی فلسفه رهایی‌بخش و حتی الهیات مستقل آمریکای لاتین اصرار می‌ورزد.

¹ Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803).

² Herder, J.G. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*.

ادبیات سیاسی آفریقا نیز بیانگر بازتاب‌دهنده هویت خاص آفریقایی¹، فلسفه حیات قاره، و احساس آفریقایی بودن است.²

به هر حال سخن گفتن از چالش اندیش‌های آسیایی در تقابل حقوق بشر رایج کار آسانی نیست چرا که از یک سو ارزش‌های آسیایی دربرگیرنده پهنه گسترده‌ای از ادیان، فرهنگ‌ها، قومیت‌ها، سیستم‌های ارزش، و شرایط تاریخی است. از دیگر سو به دلیل عدم فهم صحیح از بحث ارزش‌های آسیایی، باعث شده است تا بهانه‌هایی فراهم آید تا به موجب آن ارزش‌های آسیایی مورد نقد قرار گیرند. از این روی برای توضیح روشن چالش نظریه ارزش‌های آسیایی نسبت به گفتمان رایج حقوق بشر، چند بحث مرکزی را مورد توجه قرار می‌دهیم

اهم مباحث

الف: موضوع اولویت‌ها

اولویت در حقوق بشر و این که کدامین نسل آن باید در برنامه ریزی‌ها مورد توجه ملل آسیایی قرار گیرد، موضوعی است که باید توضیح داده شود. منظور این است که تصورات ابهام آلودی که ادعا می‌کنند آسیایی‌ها حقوق مدنی و سیاسی را انکار کرده و فقط بر فرهنگ همپوندی خود اصرار می‌ورزند، نادرست و قضاوتی اشتباه است. به نظر آنان تضادی آشفتنی ناپذیر میان حقوق بشر نسل اول شامل حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی، و حقوق نسل دوم یعنی آزادی برای تعیین سیستم اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و نیز حق تعیین سرنوشت، وجود دارد. به همین دلیل، از نقطه نظر اندیشه‌های غربی تضاد میان این دو نسل حقوق بشر اجتناب‌ناپذیر است. برای توسعه یافتگی ملت‌ها باید حقوق بشر نسل اول مبنای کار قرار گیرد. به همین دلیل، ایالات متحده آمریکا هنوز مقاله‌نامه حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی را هنوز در قانون گذاری داخلی تصویب نکرده است.

آسیایی‌ها معتقدند که تضادی اساسی میان این دو نسل حقوق بشر وجود ندارد، بلکه چالش‌ها و نقدها برسر اولویت‌ها است. در حالی که غرب حقوق نسل اول را مبنای سیاست گذاری‌های خود قرار می‌دهد، آسیایی‌ها اولویت را به نسل دوم داده و تصریح می‌کنند که بنا بر ضرورت‌های توسعه ملی، حتی ممکن است درشرایطی بخش‌هایی از حقوق نسل اول بطور موقت کنار گذاشته شود. هر کدام از مقوله‌های حقوق بشر باید توجهات خاص خود را داشته باشد. بنابراین، اختلاف دیدگاه‌ها میان دو گروه امری نظری نیست، به محافل صرف آکادمیک نیز محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد عمیق و ریشه دار سیاسی و اجتماعی دارد که باید در متن واقعی زندگی،

¹ Masaeli, M. et al (Eds.). (2023). *The Concept of Beauty in African Thoughts*.

² Masaeli, M. and Yaya, S. (2018). *African Perspectives on Global Development*. Cambridge Scholars.

نیازهای اقتصادی، اجتماعی، فو رهنگی مردم و در پهنه‌ی سیاست‌های واقعی آن‌ها ادراک شود. (دالمایر ۲۰۰۲: ۲۰۰۳)

این تنوع و دگرگونی فرهنگی و هویتی ملت‌ها را نمی‌توان با یک فرضیه واحد حقوق‌بشری توضیح داد. هر نوع تلاش برای چنین توضیحی، ساده‌انگاری و بی‌اعتنایی به ارزش‌های ملی مردمان مختلف، فرهنگ و ویژگی‌های هویتی آنان است. تکثر فرهنگی، سیستم‌های متفاوت اخلاقی، سنت‌های مذهبی، و پیشینه‌های تاریخی ملل، هر کدام موضع خاصی را نسبت به گفتمان حقوق‌بشر فراهم دارند. چنین مواضعی با تحولات اجتماعی - سیاسی هر روز پیچیده‌تر می‌شود به گونه‌ای که امروزه شاهد ظهور نوعی مدرنیسم آسیایی هستیم که ویژگی‌های خاص خود را به نمایش می‌گذارد. اگر به عنوان مثال مدرنیته به معنی دگرگون‌پذیری و توانایی برای تغییر شرایط زندگی با هدف سعادت‌مندی انسان‌ها باشد، نمی‌توان آنرا فقط برپایه‌های فرضیات فردگرایانه انتزاعی تعریف و احداث نمود. آسیا با به وجود آوردن نظریه دولت خویش، و با اراده‌ای قطعی برای تغییر توانسته است امروزه سطح بالایی از رفاه اجتماعی و اقتصادی را برای مردمان خود به وجود آورد. ماکس وبر بیش از یک صد سال پیش پایه‌های فلسفی چنین نظریه‌ای را طرح ریزی کرده و حتی شواهد علمی برای آن ارائه داده بود. در *تاریخ اقتصاد عمومی*^۱، وبر توضیح می‌دهد که شرق سیمای دولت خاص خود را ترسیم کرده است، قانون اساسی مطابق با ویژگی‌های خود را به وجود آورده است، و مفهوم شهروندی را بر مبنای این ملاحظات تعریف کرده است. شاید اینگونه مفاهیم در عصر باستان نیز وجود داشت ولی هرگز به اندازه نظریه‌های سیاسی توسعه نیافت. فقط در شرق، جامعه مدرن به معنی واقعی کلمه وجود داشته است.

بنا بر این نظریه‌های آسیایی خواهان بازتعریف شدن ماهیت جهان‌شمول گفتمان حقوق‌بشر هستند به گونه‌ای که بتواند نقطه نظرات آسیایی‌ها را در خود ملحوظ نماید. نکته قابل توجه در نظریه ارزش‌های آسیایی این است که آنها برای همپرسگی اهمیت بالایی قائل هستند، چرا که به نظر آنان سنت همپرسگی می‌تواند به فهم‌های دقیق‌تر از یکدیگر منجر شده و در نهایت راه را برای بازتعریف ویژگی جهان‌شمول بودن حقوق‌بشر فراهم آورد.

افزون بر این، برای آسیایی‌ها تامین نیازهای مالی مردم از طریق سیاست‌گذاری‌های توسعه ملی، بر حقوق فردگرایانه نسل اول پیشی می‌گیرد. به نظر آنان برای ریشه‌کنی فقر و کاهش سطح نابرابری چاره‌ای اساس اندیشیده شود، و برای دست یابی به این هدف جامعه باید در حالت ثبات و انجام قرار گیرد. لذا نیروی گفتمان لیبرال غرب پیرامون حقوق‌بشر هم برای توسعه و هم برای آزادی‌های فردی زیان‌بار است. علت این امر هم این است که با تاکید بر فردگرایی مانعی بر سر راه ثبات جامعه ایجاد می‌کند. به همین دلیل توجه و اولویت‌ها باید به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی معطوف شود، و نه این که این گونه حقوق اولویت نازل‌تری نسبت به حقوق فردی مدنی و سیاسی داشته باشند. شاید به همین دلیل است که در یک چنین نظریه‌ای، وجود یک دولت قوی برای توسعه، حتی اگر در مفهوم دیکتاتوری مصلحانه تبلور یافته باشد، از مقبولیت بالاتری

¹Weber, M. (2003). *General Economic History*. Dover Publications.

برخوردار است. از نظر اینان، توسعه اقتصادی باید بر موضوعات حقوق بشری باید اولویت پیدا کند. هرگاه جامعه به این آستانه وارد شود و بتواند بطور نسبی رفاه اقتصادی برای مردم خود فراهم آورد، سپس می‌تواند موضوعات حقوق بشری را نیز در سیاست‌گذاری‌ها ادغام کند.

ب: نیاز به مشخص و دقیق بودن

باید به طوردقیق توضیح داد که حقوق بشر چیست و مثال‌های آن کدام هستند، تا اینکه به کلی گویی‌های ابهام آلود درباره این گفتمان پرداخته شود. در حقیقت هر چند که حقوق بشر ابعاد و ویژگی‌های عام دارد، اما کشورها بنا بر مصالح ملی و نیاز به تامین رفاه و بهروزی مردم خویش می‌توانند این حقوق را در مقاطع زمانی مشخصی محدود نمایند تا بتوانند در بلند مدت ابزارهای تحقق آن‌ها را فراهم آورند. به نظر مدافعان ارزش‌های آسیایی اولویت دادن به گفتمان حقوق بشر باعث می‌شود که همه مقوله‌های حقوق نتوانند با یکدیگر و به طورهماهنگ حفظ و حراست شوند. لذا باید به مرزهای مشخص و دقیق انواع مقوله‌های حقوق بشر توجه دقیق مبذول داشت. چند مثال ممکن است این داعیه را بهتر روشن سازد.

سیاست‌های تک فرزندی در چین برای کنترل جمعیت و ضرورت پاسخ‌گویی به نیازهای مردم می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. خانواده‌هایی که این سیاست را نقض می‌کردند به تنبیهات سختی محکوم شده، می‌بایست جریمه می‌دادند، یا این که از مزایای اجتماعی محروم می‌شدند. طبیعتاً این سیاست برخلاف حقوق بنیادین بشر و آزادی‌های اساسی است. در این ارتباط ایالات متحده امریکا سعی می‌کرد به خانواده‌های چینی که در معرض خطر قرار داشتند، پناهندگی دهد چرا که فرزند داشتن را حق مسلم انسانی مردم چین می‌دانست. ولی چین با داشتن حدود ۱/۴ میلیارد جمعیت با استقرار سیاست تک‌فرزندی در سال ۱۹۷۹ استدلال می‌کرد که در پرتو واقعیات و نیاز به تامین مایحتاج اولیه این جمعیت انبوه، ضرورتاً سیاست تک‌فرزندی در زمان کوتاهی باید اجرا شود.

مثال دیگر که می‌تواند موید اندیشه‌های آسیایی برای مشخص بودن مقوله‌های حقوق بشر باشد را می‌توان در سنت فکری و رویه‌های آئین کنفوسیوس جستجو کرد. در این آیین تاکید زیادی بر اهمیت و حفاظت از خانواده و وفاداری نسبت به آن شده است. افزون بر این، خیرخواهی، اخلاق سخت کار کردن، و احترام برای اعضای مسن در خانواده، و همچنین جامعه، از ویژگی‌هایی است که با آن آیین ملازمه دارد. با در نظر داشتن این ویژگی‌هاست که پیروان این آیین معتقد هستند با رعایت موازین اخلاقی و اعتقادی آئین کنفوسیوس، می‌توان بسیاری از مصائب اجتماعی مثل خشونت، جنایت، سوء استفاده ازسکس، و یا مصرف مواد مخدر جلوگیری کرد. این ارزش‌ها می‌توانند نقش عملی موثری در حفاظت از حرمت و ارزش ذاتی مردم داشته باشند.

سرمایه‌گذاری بر توسعه آئین کنفوسیوس به دوام و قوام و همبستگی میان مردم کمک می‌کند. لذا نمی‌تواند رویه‌ای ضد دموکراتیک باشد، و حتی این قابلیت را دارد تا سنت فردگرایی حقوق بشر را نیز تقویت کند. باورهای آئین کنفوسیوس که برنظم و انضباط در متن فرهنگ خانواده تاکید می‌کند، راه را برای سنت‌های اقتدارگونه دولت‌ها مسدود می‌سازد، چرا که تقلید

کورکورانه از دولت را امری نکوهید برمی‌شمرد. از این‌روی، باید عصاره آئین کنفوسیوس را که بر درستی و صداقت در خانواده و روابط اجتماعی تاکید دارد، در نظر داشته باشیم تا دریا بیم چگونه این آئین به قوام اجتماعی و سلامت روح، روان مردم کمک می‌کند، هرچند که به ظاهر با گفتمان غرب-محور حقوق بشر متفاوت می‌باشد. در نظر داشته باشیم که هرچند آئین کنفوسیوس به نظم و اطاعت توصیه می‌کند، اما در عین حال حقیقت خواه و حقیقت جواست. شاید بتوان گفت که مهمترین فضیلت این آئین نکوهش دولت تبه‌کار است.

نخست وزیر تایلند در حمایت از ارزش‌های آسیایی توضیح می‌دهد که هر چند یک مجموعه هنجارهای اصول حقوق بشری وجود دارد، اما اجرای آن به دلیل متون اجتماعی و فرهنگی مختلف در جوامع متفاوت می‌باشد. به عنوان مثال، در سنگاپور افراد مبتلا به اعتیاد به مواد مخدر باید همواره آزمایش ادرار اجباری بدهند تا براساس آن به مراکز بازپروری اجباری سپرده شوند. به ظاهر این اجبار در نقطه مقابل برخورداری از آزادی‌های فردی است. اما مقامات سنگاپوری آن را لازمه‌ی سلامت اجتماعی و حیات کشور می‌دانند. لذا ضرورت دارد اولویت را به حیات ملی و سازگاری ارکان و روابط اجتماعی با نیازها و فرهنگ جامعه داد، تا دفاع از آزادی‌های گسیخته‌ای که ممکن است معضلات پیچیده‌ای را برای کشور به وجود آورند. درحقیقت نمی‌توان کلی گویی کرد که نظریه ارزش‌های آسیایی در تضاد با حقوق بشر است، یا این که در سنت‌های سیاسی و نظریه دولت در آسیا دموکراسی وجود ندارد. بلکه باید بر روی تک تک این داعیه‌ها جستجو و تحقیق نموده و به استدلال‌هایی که برای اهمیت ارزش‌های آسیایی ارایه می‌شود، توجه نماییم.

پ: انگیزش در ارزش‌های آسیایی

قضاوت‌های اخلاقی اساساً موضوعات بحث برانگیزی هستند. این قضاوت‌ها مخصوصاً هنگامی بیشتر حساسیت برانگیز هستند که به حیطة حقوق انسان‌ها کشیده شوند. از آن جایی که تعریف انسان، و حقوق و وظایف او، و توضیح تکالیف آن‌ها نسبت به یکدیگر در فرهنگ‌های مختلف متفاوت می‌باشد، نمی‌توان به اجماعی گسترده درخصوص همه ابعاد اخلاقی زندگی دست یافت. نمی‌توان ضرورتاً نگرش آسیایی را در تضاد با گفتمان حقوق بشر دانست. اگر ملاحظات اخلاقی ناظر بر قضاوت‌های ما در خصوص حق و باطل، درست و نادرست، فضیلت و شر باشد، باید اذعان کنیم که قضاوت‌ها همه تفسیری هستند. یعنی تابع باورها و ارزش‌های فرهنگی می‌باشند. آیا این گونه نسبی‌گرایی به معنی فلسفه‌ی "من آئینی"¹ است، یا اینکه به منزله تصدیق فرهنگ‌های مختلف است؟ معنی اول بر نسبی‌گرایی هنجاری دلالت دارد؛ یعنی فلسفه‌ای که می‌خواهد به انکار دیگران پرداخته و قواعد اخلاقی خود را برتر و فراتر از دیگران بداند. اما دومی با شکی متعادل اذعان می‌دارد که جوامع آسیایی این حق را دارند تا امور خویش را در پرتو اخلاقیات آسیایی (اخلاق خانواده) پیش ببرند. لذا ساده انگاری و به لحاظ اخلاقی یک‌سو نگری خواهد بود

¹ Solipsism.

اگر بخواهیم کل نظریه ارزش‌های آسیایی را در مقابل گفتمان حقوق بشر قرار دهیم. چند نمونه دیگر می‌تواند این موضوع را روشنتر نماید.

جنبش خواهران مسلمان در مالزی هرچند اصول اسلامی را منبع الهام خود اعلام کرده است، اما با همه روش‌های پدر سالارانه و مواردی که با سوء استفاده از اسلام معضلاتی را به وجود می‌آورند، همواره مخالفت ورزیده و کارزارهایی بر علیه آن‌ها ترتیب داده است.¹ به عنوان مثال با انتشار نامه‌های سرگشاده از دولت مالزی خواسته‌اند تا با اجرای قانون حدود اسلامی که در مجلس محلی ایالت کلانتان تصویب شده است مخالفت ورزیده و مانع از اجرای آن شود. درحقیقت آن‌ها می‌کوشند با مراجعه به قرآن، این گونه تفسیرهای خشن را که با عنوان شریعت مقدس صورت می‌پذیرد، به چالش بکشند. اینان که بر علیه رویه‌های مبتنی بر شریعت چند همسری همواره جنگیده‌اند، استدلال می‌کنند که اعلامیه جهانی حقوق بشر برای مقابله با این روش‌های خشن موثر نیست. بنابراین باید به درون سنت اسلامی و قرآن مراجعه کرد تا بتوان از حقوق انسان‌ها دفاع لازم را به عمل آورد. زینت انور از همان جنبش به صراحت اعلام می‌دارد که هر چند که ما ملای مذهبی نیستیم، اما در یک جامعه دموکراتیک می‌توانیم صدای خود را بلند کنیم. زمانی که مذهب به عنوان منبع قانون و یا سیاست‌گذاری اتخاذ شود، هر شهروندی حق دارد نظر خویش را در خصوص قوانینی که بر اساس آن مذهب تصویب می‌شوند، بیان نماید.

در چین بخشی از فعالان سیاسی نهضت خود را مدیون همان فضیلت حق‌گویی آئین کنفوسیوس می‌دانند. به نظر اینان به راستی می‌توان با تکیه بر فرهنگ سنتی با موارد اقتدارگونه تصمیم‌گیری‌ها و نظریات استبدادی دولت مبارزه کرد بدون اینکه نیاز باشد به مدل اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و یا نظریه‌های لیبرال مراجعه کرد. در کره جنوبی نیز نهضت دانشجویی با تکیه بر سنت کنفوسیوس که احترام به نخبگان روشنگر را ضرورت تعهد اجتماعی دانسته و آن را برای پیشبرد امور اجتماعی مفید می‌دانند، می‌کوشند از طریق همان سنت کنفوسیوسی فضای باز و دموکراتیکی را در کشور ایجاد نمایند. ناگفته پیداست که سنت عرفانی غلبه بر نفس و ایستادگی در مقابل ظالم از نمونه‌های روشن دیگری است که می‌تواند راه روشنی را در مقابل استبداد سیاسی باز کند. تکیه ی آئین بودا بر رهایی‌بخشی، و یا آئین سیک به عنوان نهضتی اجتماعی برای دستگیری از مستمندان، هر کدام بدیل‌های امیدبخشی بر علیه استبداد و خودکامگی، و در نتیجه باز کردن دریچه‌های امید برای دفاع از حقوق انسانی مظلومان فراهم آورده‌اند. تکیه بر موزون بودن و ارتقاء بخشیدن و احساس و تعهد انسانی در مقابل خودخواهی و خود بزرگ‌بینی اغلب این سنت‌های آسیایی به منزله‌ی رویه‌های زنده‌ای است که با باورهای مردم نیز عجین بوده و می‌تواند نه فقط معیار ارزیابی رفتار مردم، بلکه منبع الهام بخش آن‌ها برای رهایی‌بخشی می‌باشد. اینگونه آئین‌ها، باورها، و رویه‌ها همگی اصول عملی رفتار هستند تا اینکه ساختارهای نظری باشند که از مبنای

¹ See: Sisters of Islam. <https://www.genderit.org/feminist-talk/we-are-sisters-islam>.

انتزاعی و فرضی سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین، حقوق بشر بخش بازتاب دهنده‌ای از این سنت‌های الهام بخش می‌باشد، و نه این که مرز جدایی میان خود و آئین‌های اعتقادی و رفتاری ایجاد کند.

واژه‌های مهم آزادی، اختیار، برابری و عدالت، عقلانیت فردی، و برخورداری از استقلال روشن‌گرایانه همه مفاهیمی هستند که باید در فرآیند انسان‌سازی مشارکت نمایند. نظریه‌ی ارزش‌های آسیایی با دقت کردن به فرآیندها و عمل اجتماعی صادقانه، فداکارانه، و انسان‌دوستانه، و با توصیه بر فضائل اجتماعی دقیقاً همان نقشی را به عهده می‌گیرد که حقوق بشر داعیه آن را دارد. هدف متعالی ساختن روابط اجتماعی برای حیاتی سالم و معقول می‌باشد.

از دیگر سو نظریه ارزش‌های آسیایی با تأکید بر مفاهیم انسانی در عمل اجتماعی، نوعی فرآیند یادگیری را به وجود می‌آورد که به موجب آن احساس انسانیت و تعهد به آن در وجود اعضای جامعه ارتقاء می‌یابد. بنابراین باورهای مردم و کردار آنها با هم می‌آمیزند و ترکیبی جذاب از خرد عملی به وجود می‌آورند که راه را برای نقد جریان‌ات جزم‌گرایانه و نیز اعمال قدرت هموار نموده، و درعین حال به تعالی اندیشه رهنمون می‌سازد. بنابراین، ارزش‌های آسیایی و آئین‌های آن در تضاد با مفهوم حقوق بشر نیست، بلکه به منزله مکملی برای آن می‌باشد. (دالمایر، ۲۰۰۲)

درحالی که حقوق بشر ماهیت فردگرایانه دارد، ارزش‌های آسیایی با اعلام تعهد به دیگران و سلامت جامعه تأکید می‌گذارد. بنابراین تضادهای ظاهری میان فرد و جامعه و یا حقوق اصول اخلاقی، و نیز فلسفه‌ی فردگرایانه و فلسفه هم‌پیوندی به سمت فهم روشن‌تری از مفهوم انسانیت در پهنه عمل اجتماعی ارتقاء می‌یابند. ازاین روی می‌توان با دقت استدلال کرد که نزاع‌های اخلاقی پیرامون انسان و حقوق او هنگامی به وجود می‌آید که هر کدام از این گفتمان‌ها از منظری انتزاعی و دور از واقعیات، و آن هم از چشم انداز خاص خویش مورد مذاقه قرار گیرند. برای دست یابی به مفاهیم عالی انسانی باید همه این مفاهیم و نظریه‌ها را در پیوندی متقابل و در هماهنگی سازنده‌ای در نظر بگیریم که ما را بتواند به سمت و سوی فهم متعالی، تشویق به هم‌پرسی، و فهم متقابل رهنمون نماید. ماده پنجم اعلامیه حقوق بشر و برنامه اقدام وین در سال ۱۹۹۳ این حقیقت را مورد تأیید قرار می‌دهد که حقوق بشر مجموعه‌ای از حقوق به هم پیوسته، غیر قابل مجزا، یک پارچه و به طور متقابل پیش برنده می‌باشد.^۱ پس باید به سوی نگرشی از درون فرهنگ و نظام‌های ارزشی و هویتی به ارزش‌های آسیایی دقت نمود تا بتوان پیام‌های آن را برای حفاظت از بشریت و حقوق او دریافت.

ت: ارزش‌های آسیایی و تنوع بخشیدن بر حقوق بشر

نکته قابل تامل در شناخت نظریه ارزش‌های آسیایی این است که می‌تواند ظرفیت فوق‌العاده توانایی برای احیای مفهوم واقعی انسان و حقوق و نیازهای او در درون جوامع خود به وجود آورد. مناسب است یک بار دیگر به ظرفیت آئین کنفوسیوس برای فرآیند دموکراتیک ساختن

¹ 1993 - Vienna Declaration and Program of Action.
<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/vienna.aspx>.

جوامع توجه داشته باشیم، و یا به جنبش‌های اصلاح‌گرایانه در جهان اسلام، و از همه مهم‌تر ظرفیت اندیشه‌های عرفانی برای مقابله با نفس‌پرستی حاکمان و آن‌هایی که دیانت را ابزار توجیه قدرت خود می‌دانند، توجه کنیم. با این وصف به نکته‌ای گمراه‌کننده نیز باید دقت داشته باشیم. در فلسفه سیاسی لیبرال، آزادی‌های فردی تابع قانون می‌باشند. لذا این حق انسان است موضوع حقوق بشر می‌باشد و نه الزام اخلاقی برای اجرای آن. افزون بر این، اجرای قانون حقوق بشر به عهده نظام‌های حقوقی بوده، و برخورد با ناقض آن نیز ابعادی تحکم آمیز دارد. به عبارت بهتر مفهوم حق در ذات خود وظیفه الزام‌آور احترام به حقوق دیگران را به وجود آورده است. این به این معنی است که افراد جامعه در برخورداری از حقوق خود نباید موجب اذیت و آزار برای دیگران بشوند برای اینکه چنین آزارهایی پیگیری قانونی در پی دارد. بنابراین برخورداری از آزادی‌های فردی منوط به وظیفه عدم دخالت در امور دیگران و اذیت برای آنان است. با در نظر داشتن این شرایط همه مردم با آزادی کامل می‌توانند انتخاب‌های خود را در زندگی داشته باشند، و قانون هم از آن‌ها حمایت به عمل می‌آورد. اما باید در نظر داشته باشیم که این اختیارگرایی و مسئولیت اجتماعی همراه با آن، موضوعات مهمی مانند وظیفه دفاع از حقوق دیگران، فداکاری، منافع جمع، و خیر عمومی را اضمحلال‌کننده است. در واقع، هارمونی و توازن میان مفهوم حق و مسئولیت‌پذیری برای جامعه عمل‌گرا به حیطة فراموشی کشیده شده است.

در این ارتباط است که نظریه ارزش‌های آسیایی رابطه متقابل میان حق و تکلیف، مسئولیت جمعی، انسجام اجتماعی، و درنهایت متنوع و گسترده‌تر ساختن حقوق بنیادین انسان را در مرکز فعالیت‌های خود قرار می‌دهد. به عنوان مثال برای اینان، داشتن صداقت و احترام به ارزش‌هایی که به پایداری خانواده منجر می‌شوند، و همچنین مراقبت از والدین، جزو ارزش‌های اصلی آسیایی هستند. در این دیدگاه ترک کردن والدین سال‌خورده و سپردن آنها به خانه‌های سالمندان به منزله ی مرگ روحی و درد آوری تلقی می‌شود که با حقوق بنیادین انسان‌ها در تضاد قرار می‌گیرد. لذا خانواده‌های خود وظیفه مراقبت از سالخوردگان را به عهده می‌گیرند. دولت‌های آسیایی نیز موظف می‌شوند شرایطی را برای خانواده‌ها به وجود آورند تا وظیفه خطیر حفاظت و نگه داری از سالخوردگان را در کانون خانواده به عهده گیرند. این درحالی است که فلسفه لیبرال غرب با این گونه نظریات برگرفته از آئین‌های آسیایی ناآشنا و بیگانه است.

به همین ترتیب در اندونزی که د بزرگ‌ترین جمعیت مسلمان دنیا را دارد، نهضت‌های حقوق بشر و اتحادیه‌های دانشجویی از سوی مسلمانان نوگرا چالش‌هایی را علیه هواداران اسلام سنتی که در پی حفاظت از جایگاه اقتدار گرایانه علمای دینی می‌باشند، قرار داده‌اند. به نظر این گروه‌های نوگرایان، اسلام ظرفیت آن را دارد که تمدنی نو و انسانی بنیاد نهد. به نظر آنها با اتکا به تعالیم انسان‌ساز و صلح‌دوست می‌توان به مقابله با اسلام گرایان سنتی برخاست. به عبارت بهتر، از درون باورهای اسلامی می‌توان عدالت جویی و دفاع از حقوق محرومان را در مقابله با مستبدان سازمان‌دهی کرد، بدون این که به مبانی حقوق نیازی باشد. در همان کشور اندونزی، امروزه گروهی

از مسلمانان نهضت نوینی با عنوان "اسلام سبز"¹ به وجود آورده‌اند تا بتوانند با استعانت از تعالیم دین خویش به حمایت از ساختارهای طبیعی اکولوژی و محیط زیست بپردازند. اندونزی به عنوان مرکز و زادگاه اسلام طبیعت‌گرا به منبع الهامی برای فعالان حقوق محیط زیست و دیگر جریان‌های سکولار فعال محیط زیست، تبدیل شده است. این مثال‌ها نشان می‌دهد که اعتراض ارزش‌های آسیایی به گفتمان جاری حقوق بشر این است که این گفتمان فقط به موارد خاصی که از دیدن فلسفه‌ی لیبرال سرچشمه می‌گیرد توجه دارد، در نتیجه از دریافت اهمیت عمق و غنای فرهنگ‌های دیگر برای حفاظت و پیشبرد حقوق بشر غفلت می‌ورزد. (سلینگ ۲۰۱۱) از همه مهم‌تر این که نظریه‌ی ارزش‌های آسیایی نه تنها تعهد به حقوق بشر را در سیستم‌های اعتقادی و فرهنگی ملل جست و جو می‌کند، بلکه آن را به سوی عدالت اجتماعی و بهبود رفاه مردم کشورها سوق می‌دهد. بنابراین، برای هواداران ارزش‌های آسیایی بازگشت به اهمیت خانواده، گروه‌های هم‌پیوند، و باورهای مردم به عنوان منابع مهم حقوق بشر به حساب می‌آید.

یک مثال دیگر ممکن است هدف تنوع بخشیدن به منابع الهام برای حقوق بشر در نظریه ارزش‌های آسیایی را بیشتر توضیح دهد. طبق باورهای بودایی، تضادهای اجتماعی، خشونت طلبی، و سلطه جویی ریشه‌هایی در نگرانی و اضطراب در طبیعت انسانی دارند. آنان معتقدند با از میان برداشتن اضطراب می‌توان انسان‌ها را از آن رنج‌ها رهایی بخشید. از این روی در آئین بودا به علم شناخت انسان توجه می‌شود تا اینکه نظریه‌های مبتنی بر وحی الهی برای درمان معضلات اجتماعی بکار گرفته شوند. برای حصول به اهداف این آیین، یعنی فهم کامل مفهوم انسان بودن برای رهایی از اضطراب و رنج‌ها، آئین بودایی تعالیم خود را براساس چهار "حقیقت ناب" تعریف کرده است که عبارتند از حقیقت رنج بردن، حقیقت جایگاه رنج بردن، حقیقت پایان بخشیدن به رنج‌ها و ناکامی‌ها، و روش‌هایی که این گونه رنج‌ها را به پایان می‌رساند. (کلارک ۲۰۱۵) به نظر اینان، باید دلایلی برای رنج‌های انسانی وجود داشته باشد. با شناخت علل و ریشه‌های این رنج‌ها می‌توان از طریق روش‌های خاصی، پایانی برای آنها تصور کرد. چنین تعالیمی به منزله راهنمای عملی رفتارهایی هستند که می‌توانند انسان را هم از معضلات جسمی دنیایی و هم از تنگناهای روحی رهایی بخشند. بنابراین، آئین بودایی به پیروان خود می‌آموزد که بر اندیشه‌های توسعه‌نیافته انسان توجه نمایند، او را از غفلت بیرون آورند تا بتوانند رفتارهای بد و ظالمانه، حرص و حسد، خشم و تنفر، و دیگر تباهی‌ها را از رفتار او پاک کنند. چنین تعالیمی که در پی زدودن رفتارهای نامتناسب، اصلاح رفتارهای ناشایست، و برکندن بی‌عدالتی و ظلم در جامعه می‌باشد، در باور و عمل معتقدان به بودا پرورش می‌یابد تا آنها را برانگیزد منبع و هادی رفتار سالم اجتماعی باشند. از این نگاه به مفهوم حیات، حرمت و حقوق انسانی ضرورتاً وابسته به حقوق مدنی و سیاسی و برخورداری از آزادی‌های اساسی در فلسفه‌ی جاری حقوق بشر نیست. بلکه آئین بودا می‌تواند با رهایی بخشی مردم از اعتقادات فردگرایانه، نقطه نظرات رایج، و آئین‌های سنتی، پایه ریز نوعی عدالت اجتماعی واقعی و متناسب با نیازهای جامعه باشد تا به موجب آنها حقوق ذاتی مردم نیز محافظت و

¹ The Green Islam: <https://www.bbc.com/future/article/20200311-can-green-islams-environmental-fatwas-help-climate-change>.

متعالی بشود. (ژاکلین ۲۰۱۴: ۴۳ ۶۵) براین اساس، مفهوم عدالت اجتماعی در نظریه بودایی در برگرفته ی پنج اصل حقوق بشری غیر قابل انکار است:

- احترام به حقوق والدین و آن‌هایی که با هم پیمان خانوادگی بسته‌اند .
- احترام به حقوق مالکیت مردم
- احترام به حقوق دسترسی داشتن به اطلاعات شفاف و قابل اعتماد
- احترام به حق مراودات اجتماعی صحیح و فکورانه
- احترام به حقوق حیوانات و دیگر موجودات فانی

در ژاپن روابط عاطفی، همدلی، و همراهی از شرایط ضروری برای زندگی خوب و با معنی تلقی می‌شوند. این حالت عاطفی از سال‌های آغازین و اولین شکل‌گیری شخصیت از طریق روابط گرم و صمیمانه در خانواده شکل می‌گیرد. به نظر اینان، برخورداری از چنین شرایط عاطفی یکی از اصول مسلم و غیر قابل انکار حقوق بشری است که انسجام خانواده و جامعه را نیز در برمی‌گیرد، و به همین دلیل به نظر آنان باید به لیست حقوق بشر اضافه شود. علاوه بر این فروتنی و حلیم بودن در فرهنگ ژاپنی از ارزش بالایی برخوردار است، و می‌تواند برخورد محوری و بی‌توجهی به دیگران که گستاخانه، زیان آور، و غیر متمدن می‌باشد، غلبه کند. این گونه باورها ریشه‌ها عمیقی درتعالیم کنفوسیوس در توصیه به فروتنی و عشق متقابل در فرهنگ خانواده دارد. نفوذ آئین بودایی در شکل‌گیری چنین منش‌های خانوادگی را که به هیچ‌گناه اولیه‌ای اعتقاد ندارد را نیز باید در نظر داشت. علاوه براین، آنها اعتقاد دارند که انسان‌ها همه دارای طبیعت پاک می‌باشند، بنابراین باید این ظرفیت پاک و پرانرژی را در سیستم‌های آموزشی و نیز محیط‌های کاری پرورش داد تا جامعه سالم باقی بماند.

ث: رابطه میان فرد و جامعه

یکی از مباحث اصلی در نظریه ارزش‌های آسیایی این است که حقوق بشر جاری با تمرکز فوق العاده بر روی آزادی‌های فردگرایانه، باعث شکل گرفتن رفتارهای مصلحت طلبانه، لذت جویانه، افراطی و فرساینده شده است. در گفتمان جاری حقوق بشر به دلیل تمرکز زیاد بر مفهوم حق فرد، منبع دخالت دولت در امور جامعه، روابط اجتماعی، و نقش مردم در آن، وظیفه و مسئولیت متقابل، و اساسا شان و نیازهای واقعی انسان، بکلی فراموش شده است. فردگرایی منتزع از جامعه، به حیات انسان‌ها شکل مکانیکی بی روحی داده است که در اثر آن عمق و غنا، نظم و هماهنگی میان انسان و طبیعت، و همبستگی و انسجام ریشه دار اجتماعی آسیب دیده است. علی آلتاس نخست وزیر سابق اندونزی یکی از چهره‌های مطرح این نظریه است که همواره هشدار می‌داد که رهیافت فردگرایانه در حقوق بشر ممکن است به بهای نابودی منافع جامعه انجام شود، و در نهایت بی ثباتی و هرج و مرج به ارمغان آورد. بنابراین، ضرورتی وجود دارد تا به عقلانیت جمعی و باورهای فرهنگی جوامع برای جلوگیری از این زیان‌ها مراجعه کرد. (دالمایر، ۲۰۰۲) جالب این است که چنین باورهای فرهنگی، در اقتصاد و فعالیت‌های تجاری آسیا نیز ریشه‌های عمیقی دوانده است. فرهنگ کار اساسا جمعی است، افراد به سلسله مرتب کاری احترام می‌گذارند چرا که آن را

بخشی از نظم اجتماعی می‌دانند، اما هرگاه که افراد در حیطه غیر کاری خود قرار می‌گیرند، ویژگی‌های آزادانه، خود بیانی، و نقطه نظرات شخصی خود را حفظ می‌نمایند.

بودن در گروه، و یا به عبارت بهتر فرهنگ هم پیوندی، منبع اصلی اندیشه و اقدام درخصوص حقوق بشر می‌باشد. در فیلیپین اکثر ابعاد زندگی هنوز در یکدیگر ادغام شده هستند تا این که بر مبنای فرضیات فردگرایانه لیبرال تعریف شده باشند. همان گونه که قبلاً نیز توضیح داده شد، خانواده هنوز واحد اصلی تعاملات اجتماعی است تا اینکه فردگرایی معیار تصمیم‌گیری و اقدام باشد. از این‌روی منافع جمع و کامیونیتی و نیازهای گروه بر نقطه نظرات فردگرایانه بریده شده از منافع اجتماعی پیشی می‌گیرد. خیر عمومی و مفهوم عدالت اجتماعی اساساً ریشه در این گونه فرهنگ جمع‌گرایانه دارد تا اینکه بر مدار فلسفه فردگرایانه حقوق بشر قرار گیرد. در فیلیپین نوعی فردگرایی تعریف می‌شود که به "فردگرایی" خانواده محور معروف است. به موجب این نگرش مفهوم حیات فردگرایانه نمی‌تواند در تقابل با منافع کلی جامعه تعریف شود. در نتیجه، بازی گران اجتماعی در حیطه "دوگانه‌گرایی فرد - جامعه" تعریف نمی‌شوند، بلکه هویت آن‌ها در علقه‌های خانوادگی و گروه‌های هم پیوند شکل می‌گیرد.

فردگرایی محض که پایه‌ی گفتمان جاری حقوق بشر، ثروت اندوزی، رقابت در بازار آزاد، کسب منافع مصلحت طلبانه، و مادّیت صرف را شکل می‌بخشد، مورد اعتراض نظریه ارزش‌های آسیایی است. حساسیت نظریه ارزش‌های آسیایی بیشتر در این موضوع قرار دارد که نگرش لیبرال با منع مداخله دولت در امور داخلی افراد نمی‌تواند راه حلی قاطع برای بلایای اجتماعی یافته و انسجام، وفاداری، و توازن را پیشنهاد کند. در نتیجه هواداران ارزش‌های آسیایی استدلال می‌کنند که نرخ خشونت و کشتار، تهاجم و دزدی و نیز تهاجم به عنف در جوامع آنان به مراتب پایین‌تر از جوامع دیگر می‌باشد.

در سخنرانی افتتاحیه اجلاس بین‌المللی سال ۱۹۹۴ در کوالالامپور که با حضور چهره‌های شناخته شده بین‌المللی انجام گرفت، ماهاتیر محمد نخست وزیر سابق مالزی دقیقاً همین نابسامانی‌های برخاسته از فرهنگ فردگرایانه را مورد ملامت قرار داده و خواهان آن شد تا تاملاتی نقادانه نسبت به گفتمان حقوق بشر صورت گیرد. به نظر او حقوق بشری که از سوی غرب معرفی می‌شود، سطحی، مزورانه، و سلطه طلب است و هدف آن این است که سلطه تاریخی غرب را به شکل نوینی آن توجیه کند.¹ وی به صراحت اعلام داشت که حقوق بشر به منزله ابزادی برای موفقیت در بازی‌های قدرت میان کشورها نیست. مجموعه حقوق بشر بین‌المللی صرفاً شامل اطلاعاتی‌ها، مقاوله نامه‌ها، قطعنامه‌ها و بیانیه‌ها نیز ضرورتاً حاصل فرهنگ و اندیشه غرب نیستند و بنابراین نمی‌توانند دامنه این گفتمان را به فرهنگ فردگرایانه غربی تقلیل دهند. وی تأکید کرد که تمرکز گفتمان حقوق بشر باید بر مردم محرومی باشد که از سوء استفاده‌ها و انواع عذاب‌ها در رنج

¹Link:

<http://www.pmo.gov.my/WebNotesApp/PastPM.nsf/a310590c7cafaaae48256db4001773ea/35>

fb7b857afaed194825674a001b688e? Open Document.

می‌باشند. سیستم کنونی جهانی که نوید هم‌گرایی میان ملت‌ها را می‌دهد، ماهیتی آمرانه دارد، و در نتیجه باعث به حاشیه رانده شدن بخش عمده‌ای از اقشار اجتماعی شده است. اعتبار یک چنین حقوق بشری باید مورد بازاندیشی قرارگیرد.

چنین استدلالی توسط رزا هوارد با عنوان نظریه پارک مرکزی¹ به زیباترین شکل ممکن تحلیل شده است. وی استدلال می‌کند که گفتمان امروزی حقوق بشر به حیطة وضعیت طبیعی در نظریه هابسی شبیه است. سمبل و معرف این نوع حقوق بشر شرایط پارک مرکزی نیویورک است که هر چند در طول روز مردم آزادانه در پارک رفت و آمد می‌کنند و از آزادی‌های خود بهره می‌گیرند، اما با رسیدن تاریکی، فضای حاکم بر آن پارک نیز به تاریکی کشیده می‌شود و زمینه انواع جرایم و نابسامانی‌ها را فراهم می‌آورد. وی توضیح می‌دهد که نظریه پارک مرکزی نیویورک سمبل تصویری از فردگرایی است که در بدترین شکل ممکن خود قرارداد. در این تصویر، حقوق بشر به ثروت اندوزی و کسب مزایای اجتماعی تبدیل شده است، بدون این که احساس مسئولیتی نسبت به دیگران داشته باشد. البته این نقد حقوق بشر در حقیقت نقد جریان منحرف شده مدرنیته، لیبرالیسم سوداگر، و سیستم اقتصادی افراطی سرمایه‌داری نیز می‌باشد. در این نظریه بی‌خانمان‌ها سمبل فزونی‌خواهی سیستم سرمایه‌داری هستند که نابرابری و فقر تولید می‌کند، و گروه‌های سرکوب شده نتیجه جریان فکری هستند که بر مبنای فردگرایی افراطی قرار گرفته، و مسئولیت اجتماعی را نادیده می‌گیرند. بنابراین فلسفه همپیوندی نقد خود را نسبت به گفتمان جاری حقوق بشر با به تصویر کشیدن زندگی در استعاره پارک مرکزی و به ویژه در جامعه امریکایی آغاز می‌کنند. (هوارد، ۱۹۹۵)

عمده استدلال‌ها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- فلسفه حقوق بشر فردگرایانه ضرورتاً با منافع جامعه و خیر عمومی سازگار نیست،
- فلسفه حقوق بشر غرب-محور بر اساس گفتمانی تک‌ساختی شکل گرفته است. بنابراین، نمی‌تواند از در تعامل و همپرسی با هویت‌های فرهنگی دیگر در آید،
- نظریه پارک مرکزی به عنوان نماد آن گفتمان خاص از حقوق بشر، نمی‌تواند معضلات اجتماعی را بگونه‌ای موثر پاسخ گوید،
- نوع زندگی که در پناه حقوق بشر لیبرال تعریف می‌شود، امکان بیان هویتی برای دیگران را فراهم نمی‌آورد،
- آنهایی که فریب کاری و نادرستی انجام می‌دهند، معمولاً می‌توانند از مجازات‌های قانونی فرار کنند،
- گفتمان رایج حقوق بشر کمتر موفق شده است رفتارهای غیرانسانی و پلید را محکوم کرده و عاملان آنرا به عدالت بسپارد. (۱۹۹۵)

¹ Central Park theory of human rights.

از نقطه نظر ارزش‌های آسیایی، فرهنگ رایج حقوق‌بشر نمی‌تواند تمامیت فرهنگی را در شکل خالص و اصیل خود حفظ کند. بنابراین ضروری است که بنیادهای حقوق‌بشر مورد بازبینی قرارگیرد تا براساس تصویری از انسان اجتماعی و صاحب مسئولیت، بازتعریف شود. برای این کار می‌بایست گفتمان حقوق‌بشر را براساس هویت اجتماعی و نه مجموعه‌ای مشخصی افراد تعریف کرد. فردیناند تونی با تحلیل آسیب‌شناسی جامعه مدرن همین استدلال را مطرح ساخته و با جزئیات بیشتری توضیح داده است. دریافت اجتماعی جوامع مدرن، افراد رها شده از محدودیت‌های پیشین می‌توانند آزادانه همسر خود را اختیار کنند، شغل مورد نظر خود را داشته باشند، و سیستم تربیتی و اعتقادی خاص خود را نیز تبعیت کنند. با این وصف این آزادی‌های فردگرایانه که به انسان این اختیار را می‌دهد تا حاکم بر سرنوشت خویش باشد، تصمیم بگیرد، و در مسیر حیات دلخواه خویش قدم بردارد، او را از متن ارزش‌های فرهنگی که ریشه‌های هویتی او در آنها امتداد یافته است، جدا ساخته و با نوعی ناهنجاری هویتی همراه می‌سازد. لذا این ضرورت وجود دارد که تمایزی میان زندگی مبتنی بر کامیونیتیو زندگی مبتنی بر جامعه مدرن برقرار شود تا براساس آن بتوان موضوع انتخاب آزاد افراد تعریف کرد. (تونی ۲۰۱۱) هر چند که در این نوشتار برای توضیح استدلال فلسفه مارکس مجال نیست، ولی شاید ذکر این نکته خالی از ارزش نباشد که در مارکسیسم همان واژه "ناهنجاری"^۱، تحت عنوان از خود بیگانگی^۲ و کالایی شدن^۳ فرد و همه ارزش‌های حیات تعریف شده است.

عمده نظریه پردازان ارزش‌های آسیایی، از جمله ماهاتیر محمد، به این چهره‌ی تاریک فلسفه‌ی لیبرال حقوق‌بشر انتقاد دارند و استدلال می‌کنند که نسل اول حقوق‌بشر آن گونه که در مرکز سیاست‌های غرب و به ویژه ایالات متحده آمریکا قرار گرفته است، جامعه را به تباهی می‌کشاند. پس اگر افراد و سعادت آن‌ها در نظر گرفته نشود، گفتمان حقوق‌بشر عاری از هرگونه ارزشی خواهد بود. منتقدان آفریقایی و امریکایی لاتینی گفتمان جاری حقوق‌بشر نیز نقدهای جدی‌تری در مقابل فلسفه‌ی فردگرایانه لیبرال این گفتمان قرار داده‌اند.

ج: جهان‌شمولی حقوق‌بشر

با این‌گونه استدلال‌ها نظریه ارزش‌های آسیایی داعیه جهان‌شمول بودن جریان اصلی حقوق‌بشر را نیز به چالش کشیده و حتی استدلال می‌کنند که تکامل حقوق‌بشر تا حد زیادی مدیون فرهنگ و ارزش‌های آسیایی است. لذا گفتمان حقوق‌بشر باید ماهیت فراگیری داشته باشد تا بتواند نظرگاه‌های فرهنگی و هویتی ملت‌های مختلف را نیز دربر گیرد. در واقع اگر مخاطب حقوق‌بشر باید انسانی باشد که حقوق لاینفک و ذاتی او فراتر از مرزهای رنگ، نژاد، مذهب، قومیت و ملیت مورد احترام قرار می‌گیرد، ناگزیر باید دیدگاه‌های انسان‌هایی که در فرهنگ‌های غیرغربی زندگی می‌کنند و با آن هویت خاص خویش خود را ترسیم می‌نمایند، را نیز دربر گیرد. بنابراین حقوق انسان‌ها، تعریف و فلسفه آن‌ها از حیات، و این که بهزیستی خود را چگونه باید تعریف کنند، با

¹ Anomie.

² Alienation.

³ Commodification.

متن فرهنگی آن‌ها آمیخته و همراه است. افزون بر این، مهم‌ترین اسناد حقوق بشری، یعنی اعلامیه جهانی حقوق بشر، ضرورتاً و منحصر بر بنای اندیشه‌های اروپایی و غربی تعریف نشده است، بلکه نمایندگان مختلفی از کشورهای آسیایی و امریکای لاتین و خاورمیانه، با نقطه نظرات فرهنگی ملل خود در شکل‌گیری اعلامیه نقش داشتند. در واقع شخصیت و هشت کشور ایجادکننده اعلامیه جهانی حقوق بشر دیدگاه‌های متفاوت فرهنگی داشتند و آن‌ها را در مفاد اعلامیه ملحوظ نمودند. بنابراین همه مفاد اعلامیه حالتی عام دارند و فقط به مواد مرتبط با آزادی‌های فردی مدنی و سیاسی محدود نمی‌شوند.

با این وصف اجرای مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر عمیقاً با متون فرهنگی مردمان مختلف گره خورده است. به باور منتقدان حقوق بشر، جهان‌شمولی این حقوق عملاً به ابزاری سلطه جویانه برای امپریالیسم فرهنگی تبدیل شده است. بنابراین، باید پرسید که آیا حقوق بشر فراتر از ابعاد ابزاری در معادلات سیاسی و دیپلماتیک، عملاً نیز مورد احترام قرار می‌گیرد یا نه. واقعیت این است که فشارهای گوناگون از سوی کشورهای توسعه یافته غربی به کشورهای در حال توسعه برای مطابقت دادن شرایط خود با حقوق بشر و اصول دموکراسی، در حقیقت مخالفت با اصول حق تعیین سرنوشت مردم، و به عبارت دیگر، بیان دیگر نقض آزادی آن ملت‌ها است. شواهد و قراین در جامعه بین‌المللی از سال‌های پایانی جنگ سرد نمونه‌های روشنی از استفاده از حقوق بشر و دموکراسی به مثابه ابزاری توسط قدرت‌های بزرگ برای پیشبرد منافع خود در روابط بین‌المللی را نشان می‌دهد. به عنوان مثال موضوع مدیریت خوب و به دنباله آن اصلاحات ساختاری تجویزی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی به کشورهای در حال توسعه از نمونه‌های روشن این ادعاست. (مسائلی، ۲۰۱۹) اصلاحات ساختاری با توصیه به خصوصی سازی و گشودگی بازارها برای رقابت در تجارت بین‌المللی که عملاً تحت داعیه آزادی صورت گرفت، تأثیرات مخرب و ویرانگری برای شرایط اقتصادی کشورهای در حال توسعه داشت. بنابراین مفهوم حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین ضرورتاً باید دربرگیرنده حق و آزادی برای مقاومت در برابر تحمیل سیاست بین‌المللی بر ملل ضعیف نیز باشد.

در اجلاس سال ۱۹۹۳ وین، ماهاتیر محمد رسماً اعلام داشت که هر چند که حقوق بشر از اهمیت بالایی برخوردار است، ولی نباید به طور یک جانبه از نگاه غرب به عنوان حقوقی جهان‌شمول اعلام شوند. به نظر او تفاسیر مختلفی از مفهوم آزادی و دموکراسی وجود دارد. آسیا تفسیر خاص خود را دارد. لذا نظریه آسیایی باید مورد احترام قرار گیرد. (محمد ۱۹۹۶؛ ۱۹۹۵) به همین دلیل ماده ۵ اعلامیه حقوق بشر سال ۱۹۹۳ وین صراحت دارد که حقوق بشر، یعنی مجموعه‌ای حقوق و آزادی‌ها و نه فقط حقوق مدنی و سیاسی، با یک دیگر پیوسته و غیر قابل تفکیک می‌باشند. حال هرگاه که به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نگاه کنیم، یا حقوق همبستگی، حقوق محیط زیست، حق توسعه، و یا حقوق دسترسی آزادانه به اطلاعات را مورد نظر قرار دهیم، در می‌یابیم که این گونه حقوق نمی‌توانند استثنایی بر جهانی بودن گفتمان حقوق بشر باشند. بنابراین حتی اگر نسبی‌گرایی فرهنگی ارزش‌های آسیایی را از نظر دور نمانیم، باز هم نمی‌توانیم تصدیق نمائیم که حقوق بشر جهان‌شمول شامل حقوق مبتنی بر فلسفه لیبرال هستند، اما حقوقی که ضرورتاً دربرگیرنده مسئولیت می‌باشد مثل حقوق مرتبط با بوم زیست طبیعی استثنائی

از آن می‌باشند. به عبارت روشن‌تر نمی‌توان گفت جهان‌شمول بودن معادل با ارزش‌های غربی است. این جهان‌شمولی دربرگیرنده ارزش‌های انسانی خواه غربی و خواه غیرغربی می‌باشد. افزون بر این، درتعریف غربی و یا غیرغربی، و یا هر دوی آنها، حقوق بشر باید دربرگیرنده نیازهای مردم به حاشیه رانده شده و پاسخ‌گوی نیازهای واقعی آن‌ها باشد، صرف نظر از این که چه هویتی دارند و درکجا زندگی می‌کنند.

برای احراز جهان‌شمولی حقوق بشر، باید به ظرفیت جوامع برای یک گفتمان فرا-فرهنگی، و نه فقط نگرش‌های تک‌ساحتی و از بالا به پایین توجه داشت. برای روشن‌تر ساختن این استدلال باید توضیح داد که حتی اگر فقط حقوق مدنی و سیاسی را پایه و اساس جهان‌شمول بودن حقوق بشر در نظر بگیریم، صاحب حق، یعنی مفهوم فرد، دربرگیرنده آحاد اعضای جامعه بشری است. این تغییر ضرورت بازخوانی جهان‌بینی حقوق بشر ضرورتاً اقتضا می‌کند رهیافتی فرا-ملی، فرا-فرهنگی، و فرا-تمدنی برای دست یابی به اجماعی همپوش درخصوص مفهوم حق و دارنده آن یعنی انسان، در نظر گرفته می‌شود. علاوه بر این، گفتمان‌ها و همپرسی‌ها نباید فقط به نمایندگان کشورها، و به ویژه کشورهای توسعه‌یافته و قدرتمند محدود باشد. همپرسی پیرامون حقوق بشر باید مسئولانه، دربرگیرنده نیازهای واقعی مردم، و متناسب با نیازهای مادی، هویتی و شخصیتی آن‌ها باشد. ازاین‌روی ماهیت جهان‌شمول حقوق بشر به تفاسیر لیبرال مفهوم فرد و حقوق او محدود نیست، بلکه دربرگیرنده خانواده و گروه‌های همپیوند با فرد و محیط فراگیر او نیز می‌باشد. نخست وزیر سابق سنگاپور این نظریه را در سخنرانی ۱۹۹۲ در توکیو به خوبی توضیح داد. (لی ۱۹۹۲) وی تصریح کرد که حقوق بشر و دموکراسی ارزش‌هایی متعالی هستند. یعنی ارزش‌هایی که براساس تاریخ و تجربه ملت‌ها شکل می‌گیرند. حال چگونه می‌توان استانداردها و تاریخ امریکایی‌ها و یا اروپایی‌ها را به عنوان پایه ی جهانی بودن همه گفتمان حقوق بشر پذیرفت.

چ: استفاده ی ابزاری از حقوق بشر

گفتمان حقوق بشر علاوه بر این که به دلیل ماهیت لیبرال خود نمی‌تواند به عنوان نگرشی جهان‌شمول مورد قبول همه کشورهای جهان قرار گیرد، استفاده ابزاری از آن نیز مورد اعتراض ملل درحال توسعه از جمله مردم آسیا بوده است. بخش عمده‌ای از این اعتراض را باید در آمیختگی حقوق بشر با رژیم‌های اقتصادی جستجو کرد. شرکت‌های غربی در اکثر موارد در سرمایه گذاری‌های خود در کشورهای درحال توسعه با رهبران فاسد و مستبد همکاری کرده‌اند. سرکوب مردم، شرایط کاری سخت و غیرانسانی، غارت منابع طبیعی، آلوده ساختن محیط زیست، و ده‌ها مورد دیگر، نشن می‌دهد که حقوق انسانی مردم کشورهای درحال توسعه از سوی کشورهای غربی نادیده گرفته است. ادبیات موجود در روابط بین‌الملل تحلیل‌های عمیقی از این استاندارد دوگانه حقوق بشر و استفاده ابزاری آن را نشان می‌دهند. بازیگران این سیاست‌های ابزاری و استانداردهای دوگانه شامل سه گروه سیاست‌گذاران، نیروهای نظامی، و نهادهای جامعه مدنی امریکایی در حوزه حقوق بشر می‌بایست برای ادراک ناتوانی آن گفتمان درپاسخ به نیازهای مردم مورد توجه کافی داشته باشند. این استانداردهای دوگانه را باید درنگاه منفعت جویانه قدرت‌های بزرگ جستجو کرد. نگاهی ساده به سیاست‌های معاصر بخوبی این استفاده ابزاری از حقوق بشر از طریق اتحاد با سرکوب‌گران

دولتی در خاورمیانه، آسیا، افریقا، و امریکای لاتین را نشان می‌دهد. اعلامیه بانکوک همان استفاده ابزاری از حقوق بشر را مورد نقد قرار داده و بر اجرای متناسب و عادی از استانداردهای دوگانه و نیز پرهیز از سیاسی سازی حقوق بشر تاکید می‌نماید.

اعلامیه بانکوک برای مقابله با استفاده ابزاری از حقوق بشر و اعمال رویه‌های دوگانه، حقوق بشر را گفتمانی می‌داند که باید همواره درحالی متعادل میان انواع مقوله‌های حقوق تعریف شود. حقوق مدنی و سیاسی، حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی، حقوق همبستگی، حق توسعه و انواع مقوله‌های مختلف دیگر حقوق بشر ماهیتی به همپیوسته و غیرقابل تفکیک دارند و باید به طریقی متعادل در برنامه ریزی‌ها و سیاست گذاری‌ها مورد توجه قرار گیرند. اعلامیه اذعان می‌دارد که برخلاف دیدگاه غرب که اولویت را به حقوق مدنی و سیاسی می‌دهد و از اهمیت حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌کاهد، کل مجموعه گفتمان حقوق بشر باید به گونه‌ای متعادل، منسجم، و انداموار مورد احترام ملل مختلف قرار گرفته و اجرا شود.

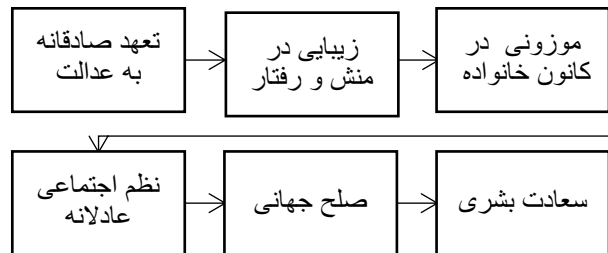
اعلامیه هم چنین اصرار می‌ورزد که سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی مناطق مختلف، از جمله آسیا، در تضاد با حقوق بشر نیستند، بلکه به منزله تکمیل کننده و به اجرایی درآوردن آن می‌باشند. لذا این سنت‌ها باید به طور فعال در فرآیند هنجار سازی در جامعه بین‌المللی مورد توجه قرار گیرد تا حق تعیین سرنوشت و توسعه ملت‌ها را درسیستمی عادلانه و منصفانه تضمین نماید.

در نقد اجرای دوگانه و یا مزورانه حقوق بشر درسیاست گذاری‌ها، رهبران آسیایی همواره اعتراض خود را بیان داشته‌اند. ماهاتیر محمد به عنوان مثال تصریح می‌کند که استانداردهای دوگانه در سیاست‌های حقوق بشر، روابط کارگری و حقوق، و نیز موضوعات محیط زیستی، باید مورد توجه و مذاقه و موشکافی دقیق قرارگیرد. نخست وزیر سابق سنگاپور نیز که از دیگر مدافعان سخت‌کوش نظریه ارزش‌های آسیایی بود، نمونه‌های متعددی از استانداردهای دوگانه درسیاست‌های تجاری را به باد انتقاد گرفته و آن‌ها را نشانه ریاکاری می‌دانست. استفاده از حقوق بشر به عنوان ابزاری در سیاست‌های تجاری نیز به خوبی نشانگر انگیزش‌های "حمایت گرایی"¹ از منافع تجاری غرب می‌باشد. از این‌روی مدافعان نظریه‌های آسیا استدلال می‌کنند که آسیا باید به سیستم اولویت‌های فلسفی و سیاسی خود وفادار و معتقد باقی بماند تا مانع از استفاده ابزاری از حقوق بشر و استانداردهای دوگانه آن بشود. این وفاداری ضرورت پاسخ‌گویی به نیازهای نیروی کاری است که مانعی عمده در برخورداری آنان از حقوق اساسی خود می‌باشد. بنابراین آسیا باید حقوق اجتماعی و اقتصادی را همواره بر حقوق فردی مقدم بشمارد و بر مبنای آن حقوق بشر را تفسیر کند تا بتواند از استفاده ابزاری از حقوق بشر کاسته و در نتیجه حقوق کامل مردم به حاشیه رانده شده را مورد حمایت قرار دهد.

¹ Protectionism

نتیجه گیری

در نظریه ارزش‌های آسیایی باید به مباحثی که بر سر منابع و سپس اجرای حقوق بشر قرار دادند توجه کافی مبذول نمود. یعنی صرف نظر از این که آیا منبع حقوق بشر ظرفیت عقلایی است و یا کرامت انسان، و یا این که حقوق بشر سرچشمه گرفته از عمل و اقدام اجتماعی است، و بنابراین به لحاظ تاریخی ساخته شده و حدودی است، تحلیل کرد. اما صرف نظر از این گونه تعارضات، اهمیت حقوق بشر در این است که در برگزیده حقوق و عملکرد افراد برای برابری و عدالت می‌باشد. جهان‌شمولی حقوق بشر هم باید از همین اهداف سرچشمه بگیرد. یعنی در نظر گرفته شود که آیا گفتمان حقوق بشر مدافع قربانیان نظام‌های مستبد داخلی و یا سلطه بین‌المللی است، و یا این که تا چه میزان حقوق بشر با عدالت جویی همراه است. از این نقطه نظر حقوق بشر بیش از این که یک فرضیه باشد، یک قول و یک تعهد به عمل اجتماعی است. لذا نمی‌تواند صرفاً تک‌زبانی، یک سویه، و فردگرایانه باشد. بلکه حقوق بشر جهان‌شمول به دلیل همان تعهد به حفاظت از برابری و شان انسان‌ها و عدالت جویی باید ماهیتی همه‌پرسه و تعامل‌گر، شامل، و فراگیر داشته باشد. به این دلیل باید اصرار کرد که حقوق بشر باید در یک هماهنگی و موزونی کامل آحاد و اجزاء روابط اجتماعی و شرایط حیات انسانی تعریف شود. برای برقراری این هماهنگی نیز نیاز است که کل گفتمان حقوق بشر در برگزیده مجموعه مفاهیم اخلاقی، ارزش‌های فرهنگی، سیستم‌های فلسفی و شرایط تاریخی ملل مختلف باشد.

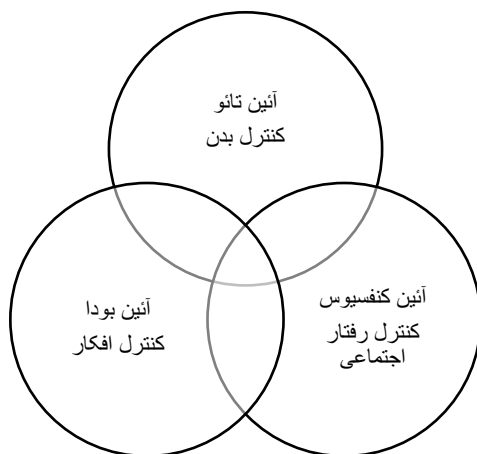


یک چنین هماهنگی در متن و بطن نظریه‌های آسیایی قرار می‌گیرند چرا که این نظریه‌ها اساس استدلال خویش را از آئین‌های اجتماعی کنفوسیوس و بودایی استخراج می‌نمایند. بازهم به‌عنوان مثال، در آئین کنفوسیوس، در عمل اجتماعی نوعی توازن میان فرد خوب و با تقوی، خانواده و جامعه وجود دارد که به توازن جامعه کمک می‌کند، و در نهایت کل حیات بشری را در ساختاری زنده و متوازن قرار می‌دهد. در نتیجه در حالی که حیات اجتماعی متشکل از اجزای مختلف و یا حتی متضادی می‌باشد، اما می‌تواند به گونه‌ای متوازن آنها را از در تعامل با یکدیگر درآورد، و در عین حال ویژگی‌های اصیل خود را حفظ کند. این نظام همواره مایه قوام و نظم و شکوفایی جامعه بشری است. (لی ۲۰۱۴)

آئین بودا، همانگونه که توضیح داده شد، علت اصلی مشکلات و نگرش‌ها را در وابستگی افراطی به تمایلات خودمحوارانه می‌داند. بنابراین توصیه می‌کند که این گونه تمایلات افراطی را در حیات خویش خاموش سازیم. ابزار دست یابی به چنین هدفی در هشت اصل طلایی قرار دارد. هرگاه این مسیر تکامل هشت سویه دنبال شود روح انسانی به واقعیت مفهومی نهایی ملحق خواهد شد. این هشت اصل عبارتند از:

- فهم صحیح
- سخن درست
- معیشت صحیح
- تمرکز درست
- ذهنیت صحیح
- تلاش درست
- اقدام صحیح
- نیت پاک

آئین‌های باستانی فوق ترکیب موزونی را به وجود می‌آورند که راهبرد اصلی به سوی سعادت و بهزیستی انسانی را شکل می‌بخشد. مفهوم حقوق بشر باید دقیقاً در همین موزونی حیات انسانی تعریف شود.



دقیقاً در این توازن میان حیات جسمی، حیات عقلی و حیات معنوی است که عدالت به معنی اصل کلمه قابل تعریف می‌باشد. در پرتو این تعالیم است که نظریه ارزش‌های آسیایی استدلال می‌کند که مردم آسیا در پناه باورها و آئین‌های سنتی خویش می‌توانند حیات، نحوه زیستن، و اشکال سالم روابط اجتماعی خویش را تعریف نموده و با اعتقاد به آن‌ها در مقام عمل اجتماعی مجری

چنین باورهایی باشند. حال چگونه است که گفتمان حقوق بشر رایج داعیه جهان‌شمولی دارد، اما از اهمیت این آئین‌های سنتی و فرهنگی در آسیا به سادگی عبور می‌کند. بنابراین نظریه ارزش‌های آسیایی نگاهی متفاوت به موضوعات حقوق بشر دارد و نه این که از در تعارض با آن در آید. از این روی، اصل و عصاره ارزش‌های آسیایی را باید در به چالش کشیدن جهانی بودن خود ادعایی فلسفه لیبرال فردگرایانه توضیح داد. موارد زیر می‌تواند به طور مختصر اجزای اصلی نظریه ارزش‌های آسیایی را توضیح دهد.

- تکیه بر ارزش‌های هم‌پیوندی، باورها و سنت‌ها، و جهت‌گیری‌های گروهی،
- نوعی فلسفه هم‌پیوستگی که افراد را در جمع، و حقوق فردی را در منافع جمع تعریف می‌کند،
- توازن تمایلات، افکار، احساسات، و روحیات میان فردیت و خانواده و جامعه،
- انگیزش‌های رفتاری براساس مسئولیت اجتماعی و نه صرف حق داشتن،
- به چالش کشیدن مفهوم توسعه به عنوان رشد اقتصادی و تاکید بر توسعه همه جانبه برای تامین نیازهای عموم مردم،
- اعتقاد به باورهای مذهبی به عنوان جزء لاینفک گفتمان حقوق بشر،
- تحلیل و درک عملکرد نهاد دولت و دیگر نهادهای اجتماعی در متن باورهای فرهنگی،
- سخت‌کوشی، نظم، وفاداری به خانواده و صرفه‌جو بودن،
- پرورش مهر و عشق به خانواده و احترام به جامعه در نظام آموزش عمومی،
- توجیه و پذیرش دولت توسعه‌گرا برای تامین نیازهای عمومی و پایه‌ای مردم
- برتری فرهنگ و سیستم‌های عقیدتی بر انگیزش‌های مادی‌گرا در رفتار صحیح اجتماعی

منابع

- Ambrose, S. (2005). *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*. Liverpool, England: Liverpool University Press.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Glaser, J. A. (Trans.). Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press.
- Bauer, B. (1958). *The Jewish Problem*. Michigan: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion.
- Bruun, O. & Jacobsen, M. (Eds.). (2003). *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representation in Asia*. London: Curzon Press.
- Buber, M. (1958). *I and Thou*. New York: Broadview Press.
- Cairo Declaration on Human Rights in Islam (2000). Organization of Islamic Countries Publication.
- Carroll, L. (2014). *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*. New York: Lerner Publishing Group, Ltd.
- Clarke, A.W. (2015). *Buddhism: Four Noble Truths*. Good Karma Writings.
- Comte, A. (1848). *A General View of Positivism or Summary of the System of Thought and Life*. London, UK: George Routledge & Sons Limited.
- Cooper, C.J. (2010). *An Illustrated Introduction to Taoism: The Wisdom of the Sages*. World Wisdom.
- Cranford, P. (1994). Humane Internationalism and Canadian Development Assistance Policies. In Cranford, P. (Eds.). *Canadian International Development Assistance Policies: An Appraisal*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press, pp. 334-370.
- Dallmayr, F. (2002). Asian Values and Global Human Rights. *Philosophy East and West* 52, no. 2, pp. 173-189.

- De Bary, W.T. (1998). *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Harvard University Press.
- De Tocqueville, A. (1838). *Democracy in America*. New York: G. Dearborn & Co.
- Deirdre, D. (Eds.). (2001). *The Cambridge Companion to the Victorian Novel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dhillon, K.S. (2009). *Malaysian Foreign Policy in the Mahathir Era, 1981-2003: Dilemmas of Development*. Singapore: Nus Press.
- Donnelly, J. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Doyle, W.M. (2012). *Liberal Peace: Selected Essays*. New York: Routledge.
- Englander, D. (2008). *Poverty and Poor Law Reform in Nineteenth-Century Britain, 1834-1914*. Pearson Education Limited.
- Escobar, A. (2005). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey, USA, Princeton University Press.
- Esteva, G. (1983). *The Struggle for Rural Mexico*. South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey.
- Esteva, G. (2013) *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Bristol: Policy Press.
- Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1961). *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1967). *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Foucault, M. (2006). *The Archaeology of Knowledge*. Smith, A. (Trans.) London and New York: Routledge.

- Fourier, C. (1808). *Theory of the Four Movements and the General Destinies*. Jones, A. S. and Patterson, I. (Eds.). (1996). Cambridge, England; Cambridge University Press.
- Frege, G. (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. New York: B. Blackwell.
- Frege, G. (2013). *Basic Laws of Arithmetic, Derived Using Concept-Script*, volumes I & II. Oxford: Oxford University Press.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Freire, P. (2002). *Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage*. New York: Lanham Little field Publishers Inc.
- Glock, H. J. (2008). *What is Analytic Philosophy?* New York, USA: Cambridge University Press.
- Green, H.T. (1969). *Works of Thomas Hill Green*. New York: Kraus Reprint.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Hawkins, M. (1995). *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Threat*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Herder, J. G. (1969). *Yet Another History of Philosophy*, F. M. Barnard (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Herder, J.G. (1803). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Churchill, T (Trans.). London: Luke Hanford.
- Howards, R. (1995). Human Rights and the Search for Community. *Journal of the Peace Research* vol. 32, No.1, pp. 1-8.

- Jameson, F. (2013). *The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, North Carolina, United States :Duke University Press.
- Johnson, H. (2012). *Blood Libel: The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History*. Michigan: University of Michigan Press.
- Kant, I. (1991). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* London; New York: Penguin Books.
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor Trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Keynes, J. M. (2015). *The Essential Keynes*. New York: Penguin.
- Keynes, J.M. (1976). *A Treatise on Money*. AMS Press.
- Keynes, J.M. (2012). *The Means to Prosperity, the Great Slump of 1930, the Economic Consequences of the Peace*. Benediction Classics.
- Kurzwelt, E. (1996). *The Age of Structuralism: From Levi-Strauss to Foucault*. New Brunswick, USA and London, UK: Transaction Publishers.
- Lee, K.W. (1992). Democracy, Human Rights, and the Realities. Ministerial Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches 16, no. 6: 20–37.
- Lee, K.W. (1998). In Defense of Asian Values: Singapore’s Lee Kuan Yeu. *Time*, March 1998.
- Lukes, S. (1981). Can a Marxist Believe in Human Rights. *PRAXIS International*, issue: 4, pp. 334-45.
- Mahathir, M. (1994). *Asian Versus Western Values. Speech at the Senate House*. Cambridge University, Cambridge.
- Mahathir, M. (1996). *An Asian Renaissance for a New Asia*. Speech at the Institute for Strategic and International Studies, Kuala Lumpur.

- Malthus, T. (1809). *An Essay on the Principle of Population: Or, A View of Past and Present Effects on Human Happiness*. Washington City: Roger Chew Weighthman.
- Malthus, T.R. (2017). *An Essay on the Principle of Population*. New York: Cosmioclassics.
- Mandeville, B. (1724). *The Fable of the Bees*. London: J. Tonson.
- Marx, K. (2019). *On the Jewish Question*. Blurb, Incorporated.
- Marx, K. 2008. *The Critique of the Gatha Program*. Maryland, USA: Wildside Press.
- Marx, K. and Engels, F. (1848). *Manifesto of the Communist Party*. Text available at:
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>
- Marx, K. and Engels, F. (2004). *German Ideology*, Arthur, C.J. (Eds.). New York: International Publishers.
- Masaeli, M. & Munro, L. (2018). *Canada and Challenges of Development and Globalization*. University of Ottawa Press.
- Masaeli, M. & Yaya, S. (2018). *African Perspectives on Global Development*. Cambridge Scholars Publishing.
- Masaeli, M. (2016). *Globality, Unequal Development, and Ethics of Duty*. Cambridge Scholars Publishing.
- Masaeli, M. (2017). *Spirituality and Global Ethics*. Cambridge Scholars Publishing.
- Mill, J.S. (1863). *On Liberty*. Boston: Ticknor and Fields. International Political Economy: Contrasting World Views. Routledge.
- Myers, B. (2011). *Walking with the Poor: Principles and Practices of Transformational Development*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

- Owen, R. (1813). *A New View of Society*. London, England: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Owen, R. (2018). *The Life of Robert Owen*. Creative Media Partners, LLC.
- Quine, W. V. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1. pp: 20 - 43.
- Rainbow, P. (Eds.). (1984). *The Foucault Reader*. New York, US: Pantheon Book.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness, Political and not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, No. 3.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rostow, W.W. (1968). *The Stages of Economic Growth*. Indiana University Press.
- Rousseau, J.J. (2004). *Discourse on the Origins of Inequality*. Dover Publications Inc.
- Said, W. E. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, C. (1999). Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In Bauer, R.J. & Bell, D. (Eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University.
- Yun, H. (2002). *From the Four Noble Truths to the Four Universal Vows: An Integration of the Mahayana and Theravada Schools*. Tay, C. & Hsu, T.Z. (Trans.). Buddha's Light Publishing.

Zakaria, F. (1994). Culture Is Destiny: A Conversation with Lee. *Foreign Affairs* 73, no. 2, pp.109–26.



Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca)

A Series on Human Rights Thoughts: Hopes, Reflections, and Challenge

Radical Approaches in Human Rights

Dr. Mahmoud Masaeli



Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor at Carleton and Ottawa universities. He is the founder and Executive Director of the global think tank Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca) and holds Consultative Status with the UN ECOSOC. He pursued a Ph.D. in Political Philosophy, another Ph.D. in Philosophy and Post-Doc in Ethics and International Relations. He has published over 200 academic papers, 23 books, and has presented articles in international events, often as a keynote speaker. He is an active global civil society member and plays his role as a global think tank leader.

Ebook: 978-1-7388283-2-6

Paper based book: 978-1-7388283-3-3