

رویکرد انتقادی به حقوق بشر

داکتر محمدحسین خلوصی*

چکیده

رویکرد انتقادی به حقوق بشر به نوعی از بررسی‌ها توجه دارد که با نگاه نقادانه می‌کوشد گره‌های موجود در حقوق بشر را به‌عنوان یک نظام حقوقی در گستره جهانی نشان دهد و برای برون‌رفت از این وضعیت، راه‌کارهایی را مشخص نماید. این مقاله می‌کوشد این‌گونه از بررسی‌ها را طبقه‌بندی نموده و چالش‌های حقوق بشر را در یک تقسیم‌بندی مناسب ارائه نماید. رهیافت‌های انتقادی به حقوق بشر در چند پارادایم کلان اندیشه‌ای تعلق می‌گیرد. نخستین پارادایم متعلق به لیبرالیسم است. علی‌رغم تعلق گسترده حقوق بشر موجود به این ایدئولوژی، برخی از متفکران بزرگ لیبرال، حقوق بشر موجود را در جایگاه یک نظام حقوقی جهانی مناسب ندانسته‌اند. پارادایم دوم به آن دسته از منتقدانی اختصاص دارد که خود را ذیل مدرنیته و مدرنیسم قرار می‌دهند؛ ولی نسبت به فردیت لیبرالیسم نگاه انتقادی دارند. جماعت‌گرایان و نופضیت‌گرایان از نقد لیبرالیسم به نقد حقوق بشر می‌رسند. سومین پارادایم فکری به کسانی تعلق دارد که کل مدرنیسم را به چالش می‌گیرند. طرفداران پست‌مدرن با نقد از مبانی و دستاوردهای فکری مدرنیسم، نظام حقوق بشر را متعلق به یک دوره تاریخی خاص می‌دانند که عصر آن به سر آمده

* نویسنده و پژوهشگر.

است. سرانجام، آخرین پارادایم فکری، تمدن‌های غیر غربی است که به‌طور خاص آرای متفکران اسلامی قابل توجه است. از منظر متفکران مسلمان نیز حقوق بشر متعلق به یک تمدن خاص بوده و نمی‌تواند در جایگاه یک نظام حقوقی در عرصه جهانی قرار گیرد. مخرج مشترک همه این رهیافت‌ها به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که نظام جهانی حقوق بشر به‌جای قطعیت‌ها و جزمیت‌گرایی‌های موجود، بایستی به شناخت تفاوت‌ها و تنوع‌ها نظر داشته باشد و به‌جای حقوق بشر تک‌ساحتی، مدل‌های کثرت‌گرایانه‌تری از حقوق انسانی را در عرصه جهانی به رسمیت بشناسد.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر، مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، لیبرالیسم، تنوع انسانی، کثرت‌گرایی.

مقدمه

نگرش جهانی به انسان و تعریف حقوق و وظایفی برای او، فارغ از هرگونه تعلقات ثانوی، یکی از ریشه‌دارترین آرمان‌بشری در طول تاریخ اندیشه انسانی بوده است؛ اما جهان در عصر مدرن، بیش از هر مقطع تاریخی متحول شده است. به‌مثابه صنعتی‌شدن جهان در عصر مدرن، تحولات دیگری نیز به وقوع پیوسته است که تدوین حقوق بشر به‌عنوان یک نظام حقوقی در عرصه جهانی از این‌گونه تحولات است. به‌طور مشخص، آنچه به‌عنوان یک نظام مدون از حقوق بشر ارائه شده است، مربوط به نیمه دوم قرن بیستم است. تبلور این نظام حقوقی در اعلامیه جهانی حقوق بشر، دو میثاق (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اجتماعی و اقتصادی)، نهادها و ارگان‌هایی است که هم‌اکنون به شکل فزاینده‌ای گسترش یافته‌اند. به‌مثابه گسترده‌شدن فعالیت‌ها در خصوص بشر و اقدامات مربوط به آن، توجه اصحاب اندیشه و واکاوی علمی از این مهم نیز گسترش یافته است. این‌گونه از بررسی‌ها خصوصاً در کشورهایی که به تازگی با این ادبیات آشنا می‌گردند، علی‌رغم اهمیت فزاینده آن، به نوعی از جایگاه ایدئولوژیک نیز برخوردار گردیده است. همین بعد ایدئولوژیک این جریان است که چه بسا مقاومت‌هایی را در حوزه عمل نیز در برخی از کشورها به وجود آورده است. به‌نظر می‌رسد درک بهتر از حقوق بشر به‌عنوان یک نظام حقوقی جهانی، لازم دارد که ابعاد ایدئولوژیک حقوق بشر با رهیافت‌های علمی و فکری توضیح داده شود؛ کاری که در رهیافت‌های انتقادی

به حقوق بشر مورد توجه بوده است. رهیافت‌های انتقادی به حقوق بشر، طیفی از بررسی‌ها است که هرکدام از زاویه‌ی تعلق به یک مکتب فکری، حقوق بشر موجود را ارزیابی نموده‌اند. این مقاله می‌کوشد تبیین‌های انتقادی نسبت به حقوق بشر را در یک دسته‌بندی مناسب ارائه نماید. مشخص است که هدف از بررسی رهیافت‌های انتقادی به حقوق بشر، نفی حقوق بشر حتی به صورت موجود آن نیست؛ بلکه می‌کوشد چالش‌های فراوی آن را نشان دهد؛ چالش‌هایی که نحیف‌بودن حقوق بشر موجود را نشان داده و نیازمندی آن را به اصلاح و تکمیل بیان می‌نماید.

۱. حقوق بشر در جایگاه حقوق طبیعی

بررسی‌ها از تاریخ اندیشه‌ی انسانی نشان می‌دهد که حقوق بشر ریشه در حقوق طبیعی دارد. به طور مشخص، در عهد پیش از میلاد، رواقیان بیش از همه به انسان و حقوق جهان‌شمول انسانی توجه داشته‌اند.

زنون^۱ (۳۳۶-۲۴۶ ق.م)، مؤسس مکتب رواقی، معتقد بود که انسان وطنی خاصی ندارد. تمام انسان‌ها شهروندان مدینه‌ی فاضله‌ی زئوس هستند و همه بایست متحداً توسط یک قانون مشترک به مثابه‌ی گوسفندانی که به وسیله‌ی یک چوپان محافظت می‌شود، راهنمایی و ارشاد گردند. او هم‌چنین عقیده داشت که همه‌ی انسان‌ها برابر هستند و هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد و تنها برتری انسان‌ها در مسائل اخلاقی است. او بنیاد همه‌ی این امور را به قانون طبیعی منتسب می‌نمود و آن را قانونی می‌دانست که در طبیعت وجود دارد و همه قوانین باید بر آن منطبق باشد (اریک، ۱۳۷۹: ۵۶-۵۸).

متعاقب وی، سیسرون^۲ (۱۰۶-۴۶ ق.م) نیز به انسان و حقوق جهانی وی می‌اندیشید و فراتر از برابری انسان‌ها، دولت فراگیر جهانی را مدنظر داشت که در آن انسان‌ها با وجود اختلافات در رنگ، نژاد، طبقه و سرزمین و... بنا بر حکم قوانین طبیعی، عضو دولت جهانی به‌شمار می‌روند. سیسرون عقیده داشت که دولت جهانی باید متکی بر قانون طبیعی باشد. قانون مدنی نیز باید چنین باشد. اگر قانون مدنی متکی بر قانون طبیعی نباشد، هیچ الزامی در پیروی کردن از آن وجود ندارد (عزیزی، ۱۳۴۵: ۲۷۶).

1. Zeno.

2. Cicero.

از منظر رواقیان، اولین اصل اخلاقی این است که انسان بر اساس طبیعت باید زندگی نماید؛ چون عقل و طبیعت یکی است و هدف انسان اعمال حاکمیت عقل است که با حاکمیت طبیعت میسر می‌شود (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۷۶). این نگرش‌ها بود که به‌عنوان قانون طبیعی و یا حقوق طبیعی در تاریخ اندیشه به‌عنوان یک مکتب حقوق مورد پذیرش قرار گیرد و هم‌اکنون یکی از منابع مهم در حقوق بشر همین مکتب حقوق طبیعی است.

این نکته نیز حائز اهمیت است که در خصوص قانون طبیعی و حقوق طبیعی در آغاز عصر مدرن، دگردیسی‌هایی صورت گرفت. یکی از این تغییرات، مربوط با جایگزین‌شدن حقوق طبیعی به‌جای قانون طبیعی است. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که هابز^۱ نخستین کسی بود که درک جدیدی از حق طبیعی ارائه داد. پیش از هابز بیش‌تر واژه معمول قانون طبیعی بوده است. هرچند واژه حق و یا حقوق طبیعی نیز از اوایل رنسانس به‌ندرت مورد استفاده بوده است؛ اما هابز تحلیل جدید از حق طبیعی را جایگزین قانون طبیعی نمود و بر این نکته تأکید نمود که حق طبیعی انسان، آزادی است (فریدن، ۱۳۸۲: ۱۷). جان لاک^۲ عقیده داشت که در نظام طبیعت همه انسان‌ها به‌طور یکسان و عقلانی، دارای صلاحیت عمل و خلاقیت‌اند که این استعداد و صلاحیت آزادی برای عمل، به انسان اجازه‌گزینهش می‌دهد. او حقوق طبیعی را برگرفته از قانون طبیعت می‌دانست؛ اما هابز آن را فطری و ذاتی بشر عنوان می‌نمود (همان، ۲۱).

۲. مدرنیسم و توسعه حقوق بشر

اگرچه سخن از حقوق بشر و حقوق طبیعی انسان در بسیاری از تمدن‌های انسانی وجود داشته است؛ اما آنچه امروزه به‌عنوان حقوق بشر یاد می‌شود، متعلق به تفکر جدیدی است که در اروپای پس از رنسانس شکل گرفته است. عصر مدرن، خاستگاه اصلی و بنیادین حقوق بشر در جایگاه حقوق جهانی است. هابرماس^۳ یکی از ویژگی‌های بارز مدرنیته را برداشت لیبرال از سیاست و جامعه می‌داند. از منظر وی، مدرنیسم عبارت است از شکل‌گیری مجدد جهان بر اساس اصول و مبانی لیبرالیسم (هلد، ۱۳۷۹: ۲۵۵). متن اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز ریشه در آموزه‌های لیبرالیسم دارد و اهمیت آزادی انسان در ماده اول و بسیاری از مواد دیگر این اعلامیه،

1. Thomas Hobbes.

2. John Locke.

3. Jürgen Habermas.

مورد توجه قرار گرفته است (بنگرید: امیر ارجمند، ۱۳۸۱: ج ۱). مضامین موجود در اعلامیه جهانی حقوق بشر را با اختلافی کم و بیش می‌توان در اعلامیه حقوق انگلستان (۱۶۸۸) و سپس در قانون مصوب ۱۶۴۱ دادگاه ایالت ماسوچوست و پس از آن در قانون اساسی ویرجینیا که به دنبال اعلامیه استقلال آمریکا (۴ ژوئیه ۱۷۷۶) به تصویب رسید، مشاهده کرد. حقوق بشر به مفهوم مدرن آن، هنگامی که برای نخستین بار در انقلاب فرانسه مطرح شد، یک موضوع ملی و فرانسوی بود؛ اما این قابلیت را داشت که از آن قلمرو فراتر رود. اعلامیه حقوق بشر آمریکا در ۱۷۱۹ و سپس گسترش آن به عنوان یک هنجار به همه اروپا و به تدریج به سایر جوامع، فرهنگ تازه‌ای خلق کرد که بعدها در یک اعلامیه جهانی تحت عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر مدون گردید (ارفعی و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۱۰-۱۱۵).

علی‌رغم وجود گرایش‌های جهانی در حقوق و سیاست در اندیشه کلاسیک و اندیشه مدرن، حقوق بشر به عنوان یک نظام حقوقی پس از جنگ جهانی دوم به وجود آمده است. حتی تلاش‌های جامعه ملل در میان دو جنگ نتوانست حقوق بشر را به عنوان یک نظام رسمیت بخشد. آنچه حاصل شده و به عنوان اسناد بین‌المللی حقوق بشر رسمیت یافته و از جایگاه حقوق برخوردار گردیده است، معطوف به زمان پس از جنگ جهانی دوم است. با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در سازمان ملل متحد در ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵، یک نظام حقوقی در عرصه جهانی ایجاد شد و به صورت یک هنجار رسمی بین‌المللی درآمد. دو عهدنامه بین‌المللی، یعنی «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» و «میثاق بین‌المللی حقوق اجتماعی و اقتصادی»، اعلامیه جهانی حقوق بشر را ضمانت اجرایی بخشیده و دولت‌های عضو را موظف نموده است که موازین اعلامیه را در قوانین داخلی خود در نظر داشته باشند. از آنجایی که اعلامیه جهانی حقوق بشر فاقد سازوکار اجرایی بود، مجمع عمومی در سال ۱۹۵۲ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق حقوق مدنی و سیاسی را تنظیم نمود و در ۱۶ دسامبر سال ۱۹۶۶، از دولت‌ها درخواست نمود تا به طور رسمی به آن‌ها ملحق گردند. این دو میثاق، همانند دیگر قراردادهای بین‌المللی، واجد اعتبار حقوقی می‌باشند (بنگرید: ارفعی و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۲۵-۱۳۰).

پس از این تحول بین‌المللی در عرصه حقوقی و فروپاشی نظام دو قطبی، مدرنیسم و به تعبیر دقیق‌تر لیبرالیسم، فرصت بیش‌تری در عرصه جهانی یافت و نهادهای بین‌المللی در راستای توسعه حقوق بشر گسترش فزاینده‌ای به خود گرفت. سازمان ملل همراه با تحولات به وجود آمده

در مورد حقوق بشر، سیاست‌های خود را هماهنگ نمود و از ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۴ را دهه سازمان ملل برای آموزش حقوق بشر نامید. در توضیح این برنامه چنین آمده است: «دهه سازمان ملل برای آموزش حقوق بشر (۱۹۹۵-۲۰۰۴) می‌کوشد آگاهی جهانی را افزایش و فرهنگ جهانی حقوق بشر را پرورش دهد. این دهه تا کنون باعث شده است حدود ۴۰ کشور اصول حقوق بشر را، از جمله با گنجاندن آن‌ها در برنامه‌های درسی مدارس خود، ترویج کنند. کشورهای گوناگون، برنامه‌های اقدام ملی تصویب کرده، نهادهای ملی را در این تلاش شرکت داده‌اند.» (سازمان ملل متحد، ۱۳۸۴: ۲۶۲). در این گونه از برنامه‌ها دو هدف اساسی دیده می‌شود: یکی ترویج حقوق بشر به عنوان فرهنگ جهانی و دیگر ملی نمودن حقوق بشر در درون نهادهای ملی کشورها.

بخش عمده‌ای از فعالیت‌های مربوط به حقوق بشر را سازمان ملل متحد عهده‌دار است و یکی از وظایف این سازمان به شمار می‌رود؛ چنان‌که اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز بخشی از اساسنامه سازمان ملل را تشکیل می‌دهد (جانسن، ۱۳۸۷: ۲۸). سازمان ملل در راستای انجام مأموریت خود نهادهای مختلفی را ایجاد کرده است. این نهادها، طیفی وسیعی از سازمان‌ها را دربرمی‌گیرد که از مجمع عمومی سازمان ملل گرفته تا کمیسیون مبارزه با تبعیض نژادی تحت آن قرار می‌گیرد. در سازمان ملل متحد، همراه با رشد تحرکات ایالات متحده آمریکا در مورد حقوق بشر، نهادهای جدیدی به راه افتاده و یا نهادهای سابق با یک رویکرد فعال بازسازی شده است. کمیسیون حقوق بشر از نهادهای سازمان ملل است که زیر نظر مستقیم دبیر کل فعالیت می‌کند و این کمیسیون نیز فعالیت‌های گسترده‌ای را در خصوص حقوق بشر به انجام می‌رساند. خود مجمع عمومی به عنوان یک رکن سازمان ملل متحد، سالانه موضوع حقوق بشر را در دستور کار خود قرار می‌دهد و در آخر قطع‌نامه‌هایی را صادر می‌نماید (مهرپور، ۱۳۸۴: ۲۰۰).

۳. لیبرالیسم و نقد حقوق بشر

چنان‌که پیش‌تر عنوان گردید، لیبرالیسم خاستگاه حقوق بشر موجود است و اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق بین‌المللی بیش‌ترین قربات را با این ایدئولوژی دارد؛ اما تغییرات اندیشه‌ای در جهان متحول به سمت وسویی رفته است که برخی از اندیشمندان مشهور لیبرال، حقوق بشر موجود را با دید شک و تردید بنگرند. بر این اساس، برخی از متفکران لیبرال و دیگر نحله‌های فکری عصر مدرنیته چون جماعت‌گرایان و نوافضل‌گرایان نیز رویکرد انتقادی نسبت به حقوق

بشر دارند.

جان راولز^۱ به عنوان فیلسوف لیبرال، نظریه عدالت به مثابه انصاف را که در اصل برای جوامع دموکرات لیبرال نگارش شده، با تغییراتی به حوزه حقوق بشر گسترش می دهد. از منظر وی، برترین اصلی که بتوان بر اساس آن نظام حقوقی جهانی به عنوان حقوق بشر تدوین نمود، اصل عدالت است. بشر زمانی می تواند حقوقی در عرصه جهانی ایجاد نماید که در آن انصاف اصل تعیین کننده باشد و تأمین انصاف چنین است که در یک وضعیت فرضی، ملت ها بتوانند با یک پرده جهل به تدوین حقوق و تکالیف اقدام نمایند. این پرده جهل سبب می شود که توافق به صورت منصفانه انجام گیرد؛ چون فاصله انداختن میان ملت ها و میان اثرپذیری های ایدئولوژیک و زمینه های سیاسی و اقتصادی آنان، صرفاً با یک حجاب جهل به عنوان یک وضعیت فرضی امکان پذیر است. این حجاب جهل، سبب می گردد که توافق میان ملت های برخوردار از آزادی و برابری به صورت منصفانه صورت گیرد. راولز چنین نتیجه می گیرد که متناسب با اصل انصاف که بر توافق عمومی دولت ها حاصل شده، حقوق بشر به کثرت گرایی معقول رو آورد و بتواند همانند فرهنگ های لیبرال، تمدن های غیر لیبرالی را با خود داشته باشد (Rawls, 1999; 79-80).

راولز با تبیین نظریه انصاف و استنتاج از توافق منصفانه، در نتیجه گیری با نحله های پست مدرن نزدیک می گردد. او همانند پست مدرنیست ها، پیش از آن که بر جزمیت گرایی و تصلب در حقوق بشر تأکید نماید، بر شناخت تفاوت ها، تنوع های فرهنگی و تمدنی در قالب تکثرگرایی معقول رو می آورد و یک نظام حقوقی کثرت گرا در عرصه جهانی را پیشنهاد می نماید (بنگرید: نیکویی، ۱۳۹۱: ۱۳۱-۱۳۷).

۴. رویکرد انتقادی نوفضیلت گرایان

طیف دیگر از منتقدان حقوق بشر متعلق به گفتمان نوفضیلت گرایی و جماعت گرایی است. ساندل^۲، مک اینتایر^۳، تایلور^۴ و والزر^۵ از مهم ترین چهره هایی هستند که بر کل لیبرالیسم و حقوق

1. John Rawls.

2. Michael J. Sandel.

3. Alasdair MacIntyre.

4. Taylor.

5. Michael Walzer.

بشر برخاسته از این ایدئولوژی، انتقاد دارند. جماعت‌گرایان حقوق را نه مجسم‌شده در افراد که مجسم‌شده در نهادها یا جوامع می‌داند؛ زیرا از منظر آنان، مفهوم فردیت ضعیف‌تر و نحیف‌تر از آن است که چنان بنیاد و اساس حقوق به کار آید. آنچه اخلاق را اخلاق می‌کند، مطابقت آن با ایمان است؛ چون تنها خداوند است که می‌تواند بگوید که اخلاق چیست. از دیدگاه جماعت‌گرایی، حقوق فراهم‌آمده زمینه و سیاقی است که در آن معنا یافته است. آنان برعکس لیبرال‌ها، مفاهیم عمومی، دیگران، خارجی، جامعه و کلی را به ترتیب برگرفته از خصوصی، خود، داخلی، فرد و جزئی می‌دانند (بنگرید: لیمن، ۱۳۸۴: ۵۳۳-۵۲۳).

نوفضیلت‌گرایان بر سنت، تاریخ و هویت تأکید دارند و هر آموزه حقوقی را با توجه به این ساحت‌های اجتماعی و فرهنگی مورد توجه قرار می‌دهند. بر اساس این مؤلفه‌های اجتماعی و فرهنگی است که مطلوبیت‌های سیاسی و حقوقی خویش را در وجود سیاست‌های متکثر و نظام‌های حقوقی کثرات‌گرا و چندفرهنگی جست‌وجو می‌نمایند. همان‌گونه که لوکا اظهار می‌کند، یک لیبرال غربی ممکن است نوع مجازات دزد به روش اسلامی را غیر معمول و ظالمانه تلقی کند؛ در حالی که بر اساس نظریه چندفرهنگی این عمل قابل توجیه به نظر می‌رسد (Luca, 2003; 184).

مک اینتایر معتقد است که این حقوق بشر نحیف لیبرالی، اخلاق را از معنا تهی می‌کند؛ چون با سنت‌ها، تاریخ و فرهنگ اجتماعی پیوندی نمی‌یابد. وانگهی تهی‌شدن اخلاقی حقوق بشر به ساختگی و دروغ‌بودن حقوق بشر منتهی می‌گردد. برای برون‌رفت از این وضعیت است که حقوق بشر به اخلاق فربه دینی نیاز پیدا می‌نماید. مک اینتایر چنین نتیجه می‌گیرد که ما با حقوق بشر جهان‌شمول روبه‌رو نیستیم؛ حقوق بشر متفاوت و پراکنده است (بنگرید: حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۲).

در اصل، جماعت‌گرایان با بسیاری از آموزه‌های لیبرالیسم موافق نیستند و این مقوله‌ها را با تردید می‌نگرند. به‌طور مشخص، جماعت‌گرایان درباره سیاست‌های مربوط به جماعت، ادعای بی‌طرفی لیبرالی، تأکید یک‌جانبه بر حقوق فردی و مقدم‌دانستن آن نسبت به خیر همگانی، برداشت نحیف از «خود»، در نظر گرفتن جماعت‌ها بر اساس این‌جا و اکنون یا مکان (و جغرافیا)، خاص‌گرایی در مقابل عام‌گرایی و در مجموع ادعای جهان‌شمولی ارزش‌های لیبرالیسم را مورد انتقاد قرار می‌دهند (بنگرید: توسلی، ۱۳۸۵: ۱۳-۲۰) به‌طور نمونه، جماعت‌گرایان درباره عدالت

به عنوان یک حق و یا ارزش جهان شمول آن گونه که لیبرالیسم متأخر به آن گرایش دارد، عقیده دارند که معیارهای عدالت می بایست در اشکال زندگی و سنت های جوامع خاص جست و جو گردد، نه آن که یک نظریه جهان شمول و برای همه در نظر گرفته شود (حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۲).

نوفضیلت گرایی و جماعت گرایی، تبیین لیبرال ها از تمامیت خواهی و استبداد دولت های دیکتاتور و مستبد را نیز بر نمی تابند. از نظر آنان، تمامیت خواهی و استبداد دولت های دیکتاتور، محصول برکنده شدن ارزش های انسانی از خاستگاه های ارزشی شان است. جماعت گرایان استدلال می کنند که عدم تساهل و تمامیت خواهی محصول فضیلت گرایی و سعادت خواهی دولت نیست؛ آن گونه که لیبرال ها می گویند؛ بلکه برآیند اختلال در معانی حیات جمعی و سست شدن باورهای مربوط به بنیان های اخلاقی سیاست است. خودکامگی ها و تمامیت خواهی ها پیش از آن که در اعتقاد به خودهای مقتدر و پابرجا ریشه داشته باشند، حاصل سردرگمی های جدا افتاده و محروم در اقیانوس جهانی اند که مفاهیم و معانی مشترک و همگانی اعتبار خود را از دست داده اند (ساندل، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۶). به این ترتیب، نکته اصلی نوفضیلت گرایان این است که استبداد و تمامیت خواهی و تحمیل یک شیوه واحد، معلول از هم پاشیده شدن معانی و مدلول های مشترک جامعه است، نه سعادت خواهی و خیر خواهی دولت.

۵. چالش های حقوق بشر از منظر پست مدرنیسم

در این که چرخش پست مدرنیسم بخشی از مدرنیته است و یا این که یک چرخشی کاملاً متمایز از عصر مدرن است، پژوهشگران توافقی ندارند. پست مدرنیسم بر تنوع، پایان روایت های کلان، نسبی بودن شناخت و دانش صحنه می گذارد و به جای رفتن به سوی حقیقت، از بازی های زبانی ویتگنشتاین^۱ صحبت می نماید. چنین نگاهی بیش تر در آثار ژان فرانسوا لیوتار^۲ بازتاب یافته است. (پینکی، ۱۳۷۹: ۵۳). نخستین رگه های نسبیت که به پیدایش پست مدرنیسم انجامید، بررسی هایی است که فوکو^۳ بدان دست یافت.

فوکو در پژوهش های خود به این نتیجه رسید که حقیقت یگانه محرک و انگیزه دانش نیست و نقش اجتماعی دانش در هر دوره ای تابعی از شبکه معنا از قدرت می باشد؛ اما این شبکه خود

1. Ludwig Josef Johann Wittgenstein.

2. Jean-François Lyotard.

3. Paul Michel Foucault.

نیز هیچ‌گونه جزء ثابتی ندارد. اولین پژوهش او دربارهٔ جنون بود که وی به این نتیجه رسید که واژهٔ جنون در هر دوره‌ای از تاریخ با درک‌های متفاوتی همراه بوده است (رولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۴۶۸). از نظر او، در این شبکه معینی از قدرت است که فکری جدیدی به وجود می‌آید؛ فکری که بشر هم مؤلف آن و در عین حال هم بازیگر تاریخ خود است. او عقیده داشت که مادر علوم، علم تاریخ است که برای هر دوره از جمله عصر مدرنیته پایانی مشخص می‌نماید (همان، ۴۷۰).

نظریهٔ فوکو دو پیامد دارد: یکی پیامد فکری و دیگر پیامد عملی. از نگاه نظری نتیجه چنین می‌شود که تحول اندیشه کاملاً جنبهٔ ناپیوسته دارد. اندیشه در هر دورانی زندانی محدودیت‌ها است؛ محدودیت‌هایی که از سوی ساختار فرهنگی آن دوره تحمیل می‌شود. این ساختار فرهنگی را وی، اپیستمه (episteme) می‌نامید. تغییر دانش به تفسیر اپیستمه موکول است. پیامد دوم و عملی این است که پیشرفت فلسفه‌های دیالکتیکی محکوم به شکست است؛ فلسفه‌هایی که یک مسیر قطعی از پیشرفت را ترسیم می‌نمایند (همان، ۴۷۰-۴۷۱).

آنچه میان بررسی فوکو و حقوق بشر پیوست ایجاد می‌نماید، نسبیتی است که به‌عنوان مبنای معرفت‌شناختی، تأثیرات خود را بر حقوق، اخلاق و هنجارهای سیاسی و اجتماعی برجا می‌گذارد. بر این اساس، از منظر پست‌مدرن‌ها، حق و حقوق امری نسبی هستند؛ بدین معنا که نسبت به زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، طبقهٔ اجتماعی، ساختار قدرت سیاسی، کارکردهای بیانی و زبان‌شناختی، چهارچوب‌های نظری، مفهومی، شناختی و حتی نسبت به آموزش‌ها و غالب‌های پنداری افراد و اجتماع تفاوت می‌کنند؛ از این رو، آنچه ما حق می‌دانیم، با تمامی و یا پاره‌ای از این مفاهیم و عوامل در ارتباط است. هرگونه نظریه‌پردازی در بخش‌های گوناگون تئوری حق، بدون بحث از موجه‌سازی، ناقص و بی‌ثمر خواهد بود؛ از این رو، اجزای گوناگون فلسفهٔ حق، در یک نسبت هندسی باهم قرار می‌گیرند؛ نسبیتی که تصمیم‌گیری در هر حوزه را منوط به تصمیم‌گیری در حوزه‌های دیگر می‌گرداند (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۶۰). پست‌مدرن‌ها در برابر نفس اصطلاح حق علامت سؤال قرار می‌دهند؛ چرا که آمیختگی الگوها، روش‌ها و درک‌های زندگی، همه می‌توانند محترم و قابل قبول باشند. از منظر پست‌مدرنیسم هیچ چیزی جز با خودش مقایسه نمی‌گردد و هیچ چیزی نمی‌تواند مبنای چیزی دیگری باشد (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۴). به اعتقاد آنان، با سیالیت پارادایم اعتبار و عدم وجود مبنا از فرد به فردی و از جامعه به جامعه‌ای، مفهوم حق نیز از جامعه به جامعه‌ای و از بستری به بستر دیگر در نوسان خواهد بود؛ زیرا حقیقت یک اعتبار، وابسته به

ضوابط معنایی و شکل قرائت نوع جهان‌بینی هر اجتماع متفاوت خواهد بود و معنایش به تأویلی وابسته است که در افق دنیای خاص ارائه می‌شود (جاوید و یوسفی، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

یکی از انتقادهای جدی پست‌مدرن‌ها به حقوق بشر، معطوف به نوع نگاه آن‌ها به انسان بما هو انسان و شخصیت حقیقی اوست که مسبوق به شخصیت حقوقی وی تحلیل می‌شود. این نگاه، معتقد است بررسی ابعاد وجودی و استعدادهای مختلف او در عصر مدرن، ناقص بوده و به تبع آن، استدلال‌های ناظر به حقوق او و منزلت نیز به‌صورت تک‌بعدی رقم خورده است (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۵-۷۶). پست‌مدرنیسم به‌شدت زمینه‌گرا و تحول‌محور است و در آن بعد چهارم انسان که در وجودشناسی هایدگر مورد توجه قرار گرفت، برجسته‌تر می‌گردد. هایدگر انسان را موجود افکنده‌شده در زمان می‌دانست. پست‌مدرنیست‌ها از نقطه‌نظر شناخت‌شناسی، نگاهی هرمنوتیک و تفهیمی به مقوله حقوق بشر دارند؛ نگاهی که شالوده فکری آن‌ها در تعریف، تعین و معنابخشی به مفهوم حق، انسان و به تبع آن، حقوق بشر را تشکیل می‌دهد. پست‌مدرن‌ها از هرگونه یکسان‌سازی که حول محور عقل مدرن و در فُرم غرب جغرافیایی متجدد صورت می‌گیرد، رویگردان است و صورت‌بندی را نمی‌پسندد و در مقابل، حضور و اظهار وجود همه فرهنگ‌ها و نگرش‌ها و اهمیت‌دادن به دیدگاه‌های مغلوب هژمونی مدرنیته و به درآمدن از قیومیت عقلانیت انتقادی را خواستار است (قره‌باغی، ۱۳۸۰: ۲۱).

در اندیشه پست‌مدرن، هیچ قومی مرجع مقایسه با قوم‌های دیگر نیست؛ مفهوم خودی و غیرخودی یک مفهوم نسبی است (جاوید، ۱۳۸۶: ۷۵). به اعتقاد پست‌مدرن‌ها، انسان‌ها همواره در زمان حال دوران زندگی خود، در معرض آن دسته متغیرهایی قرار دارند که مخصوص آن‌ها و ساخته شرایط آن‌ها است. پس دلیلی برای جمع‌زدن آن‌ها و نتیجه‌گیری به‌شکل قطعی خود وجود ندارد؛ یعنی انگاشت انسانیت مشترک، توهمی بیش نیست (آهنچیان، ۱۳۸۲: ۱۴۱). در نبود چنین مرجعیت و اشتراک است که بسیاری از مبانی حقوق بشر و دال‌های حقوقی آن، اعتبار خود را هم در عرصه ملی و هم در گستره فراملی از دست می‌دهد. در عرصه ملی صرفاً رضایت و توافق شهروندان است که می‌تواند این فروپاشی همه‌جانبه را به حداقل برساند؛ اما در عرصه بین‌المللی چنین توافق و رضایتی وجود ندارد.

فیلسوفان پست‌مدرن ادعای جهان‌شمولی حقوق بشر را ناشی از دید اروپا مرکز، ارزیابی می‌کنند و تعمیم آن را به حوزه‌های فرهنگی دیگر نادرست می‌دانند. برای آنان مفهوم حقوق

بشر اساساً متعلق به فرهنگ اروپایی است؛ لذا معتقدند به تعداد فرهنگ‌ها می‌توان برداشت‌های مختلف از حقوق بشر ارائه نمود (شریعتی، ۱۳۷۱: ۲۶۳۰). بر این اساس، پست‌مدرن‌ها استنتاج می‌نمایند که حقوق بشر موجود هم ایدئولوژیک است و هم محلی؛ ایدئولوژیک است چون ریشه در یک ایدئولوژی خاص دارد و برخاسته از فراروایت می‌باشد. محلی است چون تفکر موجود در غرب (اروپا) مدرن را می‌خواهد جهانی نماید؛ در حالی که تنوع و تکثر اجتماعات انسانی نسبت به همدیگر برتری نداشته است و هر فرهنگی می‌تواند در چنین جایگاهی قرار گیرد و عصر برداشت‌های کلان و فراروایت‌ها سپری گردیده است.

اثرگذاری چنین دیدگاهی بر حقوق بشر آن است که حقوق بشر روایت‌های عام و فراگیر خود را از دست می‌دهد و جایگاه آن صرفاً به امیال و خواسته‌های شهروندان و یا دولت‌ها فروکاسته می‌گردد. امروزه نسبیت در حقوق شهروندی امر پذیرفته شده است و این سؤال باقی است که چرا چنین نسبیتی در حقوق بشر وجود نداشته باشد. پست‌مدرنیسم نحله‌ای از اندیشه‌ها است که در آن روایت‌های کلان از زندگی بشر انکار می‌گردد و تمام ایدئولوژی‌ها پشتوانه علمی و توجیه فلسفی خود را از دست می‌دهند.

لازم است به این نکته نیز توجه شود که حقوق بشر در کشورهایی که از مدرنیسم فرا رفته و در عصر پست‌مدرن قرار گرفته‌اند، با چالش‌هایی مواجه است که این چالش‌ها در کشورهای دیگر وجود ندارد. در حالی که کشورهای در حال توسعه، حقوق بشر را به‌عنوان فرصتی برای رهایی از استبداد، تبعیض، انحصار و... می‌نگرند، پست‌مدرن‌ها خود حقوق بشر را در چنین جایگاهی می‌بینند؛ زیرا در این کشورها استبداد و تبعیض به‌شکل شرقی آن وجود ندارد و آن‌ها با مدرنیسم از این مرحله عبور نموده‌اند. برای شهروندان پست‌مدرن رسمیت‌یابی تفاوت‌ها، ترجیحات و امیال شخصی فرد است که جایگاه تعیین‌کننده دارد و ممکن است تجویزهای فرازمانی و فرامکانی از حقوق بشر با چنین نگاهی در تضاد قرار داشته باشد. حقوق بشر برون‌داد حقوقی لیبرالیسم است که خود یک ایدئولوژی است و پسامدرنیته از اساس با وجود یک ایدئولوژی فراگیر مخالف است؛ حتی اگر چنین ایدئولوژی لیبرالیسم باشد.

۶. متفکران اسلامی و نقد حقوق بشر

برخی از چالش‌های فراروی حقوق بشر، معطوف به تمدن‌های غیر غربی است. نقد متفکران

مسلمان به حقوق بشر موجود در چنین جایگاهی قرار می‌گیرد. متفکران مسلمان با اصل حقوق بشر مخالفتی ندارند؛ بلکه بر این اعتقادند که نقایص فراوانی در نظام جهانی حقوق بشر و به‌طور خاص در اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود دارد. همانند دیگر متفکران، دانشمندان مسلمان نیز میان وضعیت مطلوب و وضعیت موجود حقوق بشر تفاوت قائل هستند و نقدشان مربوط به حقوق بشر موجود است. برخی از اندیشمندان مسلمان، نقاط قوت اعلامیه مذکور را نیز مورد پذیرش قرار داده‌اند: «تکیه‌گاه این اعلامیه مقام ذاتی انسان است. شرافت و حیثیت ذاتی انسان است. از نظر این اعلامیه، انسان به‌واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود، دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌ها شده است. نقطه قوت این اعلامیه همین است.» (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۶۹-۱۷۰).

نخستین چالش مربوط به جایگاه حقوقی، حقوق بشر است. بر اساس نظریات ارائه‌شده توسط مطهری، حقوق بشر موجود فاقد الزام‌آوری است؛ چون ملت‌های دیگر در تدوین این اعلامیه و نظام حقوقی نقشی نداشته‌اند تا از مفاد آن تبعیت نمایند. وقتی که چنین اعلامیه‌ای از طرف گروهی که خود از متفکرین و فلاسفه بوده‌اند تدوین می‌شود، ملت‌های دیگر باید آن را در اختیار فلاسفه و مجتهدین حقوق خویش قرار دهند. اگر از نظر فلاسفه و متفکرین آن ملت مورد تأیید قرار گرفت، همه افراد ملت موظف‌اند آن‌ها را به‌عنوان حقایقی فوق قانون رعایت کنند. قوه مقننه نیز موظف است قانونی برخلاف آن‌ها تصویب نکند. ملت‌های دیگر تا وقتی که از نظر خودشان ثابت و محقق نشده که چنین حقوقی در طبیعت، به همین کیفیت وجود دارد، ملزم نیستند آن‌ها را رعایت نمایند (همان، ۱۶۰).

طیفی دیگر از متفکران، به‌صورت عمیق‌تری حقوق بشر جهانی را مورد ارزیابی قرار داده‌اند. این دسته از بررسی‌ها به تعارض‌های مبنایی و کلان فلسفی نظر دارند و حقوق بشر موجود را نشأت گرفته از مبنای خاص فلسفی می‌دانند که در فلسفه اسلامی و متافیزیک گرا نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. این طیف از محققان، به‌طور مشخص ماده‌گرایی موجود در حقوق بشر را مورد چالش قرار داده است که برخاسته از یک مقطع خاص تاریخی در غرب مدرن است: «حقیقت انسانی چیست؟ آیا حقیقت انسانی، مساوی با طبیعت اوست، یا این حقیقت انسان، همان فطرت اوست. فطرت، یک‌بار به‌معنای طبیعت است که به بدن مادی بستگی دارد، یک‌بار هم معنای خاص از فطرت لحاظ می‌شود که همان روح مجرد است. آنچه اصالت دارد و حقیقت

آدمی شمرده می‌شود، فطرت به معنای دومی است. پس حقیقت او فطرت اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷). این در حالی است که حقوق بشر به مجرد روح و اصالت روح انسان توجه ندارد و انسان تک‌ساحتی احاطه شده در مادیات را مورد توجه قرار داده است (بنگرید: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

آخرین طیف از محققان منتقد کسانی‌اند که نسبت به کل مدرنیته و دستاوردهای آن رویکرد همگرایانه و تعاملی دارند و مبتنی بر این تعامل است که در حقوق بشر نیز به همراهی روی آورده‌اند؛ اما این همراهی را به‌طور کامل و فراگیر بر نمی‌تابند. در خصوص حقوق بشر این طیف از محققان، به همراهی حقوق بشر موجود با منابع حقوقی و فقهی در اندیشه دینی اعتقاد دارند. اشکالی که از منظر این دسته از محققین مطرح می‌شود، توجه دادن به این نکته است که حقوق بشر موجود بسیار نحیف است و منابع دینی می‌تواند فرایند فربه نمودن حقوق بشر را که نخستین بار توسط نوفضیلت‌گرایان مطرح گردید، تقویت نماید. بر اساس نظریه همروی، حقوق بشر می‌تواند با دین (اسلام) نسبت برقرار کند؛ چرا که تعامل فعال بین دو حوزه ادله فرامتنی / متنی، عقلی / نقلی و فلسفه سیاسی / فقه سیاسی برقرار است. بر این اساس، حقوق بشر به شکل کلی عام و جهان‌شمول نیست؛ چون همان گونه که اجتماع‌گرایان معتقدند، زمینه‌های زندگی بشر در تعیین حقوق ایشان نقش مهمی بازی می‌کند. نقد این دسته از متفکران باز هم متوجه سنت لیبرالی است که حقوق بشر موجود به آن اتکا دارد؛ لیبرال‌ها نباید حقوق بشر مدنظر خود را به جوامع دیگر (همانند کشورهای اسلامی) تحمیل نمایند (حقیقت، ۱۳۸۶: ۶۵).

۷. حقوق بشر و نادیده‌گیری مسئولیت‌های انسانی

چنان‌که پیش‌تر عنوان گردید، در فرایند پیشرفت روشنگری و مدرنیسم، قانون طبیعی به حقوق طبیعی مبدل شد و انسان عصر مدرن انسان حق‌طلب عنوان گردید. این رویکرد در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز مشهود است و این اعلامیه مسئولیت‌های بشر را نادیده گرفته است. این در حالی است که از منظر فلسفی، حق و تکلیف تلازم دارند و نمی‌توان حقی را بدون مسئولیتی در نظر گرفت. حقوق در تمام سطوح مختلف خود از پذیرش مسئولیت سرچشمه می‌گیرد و مسئولیت‌ها همیشه قبل از حقوق قرار دارد (نصر، ۱۳۹۰: ۲۶۲). این نقد در صدد آن نیست که اثبات نماید که در اعلامیه جهانی حقوق بشر صرفاً حقوق مورد توجه بوده، نه

مسئولیت‌ها؛ بلکه می‌خواهد به این نکته توجه دهد که ادبیات موجود در اعلامیه، بازتاب‌دهنده وضعیتی است که در عصر مدرن نسبت به حقوق حاکم بوده است. چنین رویکردی نسبت به حقوق، هم‌اکنون مورد تردید واقع شده است. از دهه ۱۹۹۰ تعدادی از شخصیت‌های برجسته در غرب تلاش می‌نمایند که اعلامیه جهانی مسئولیت‌های انسان را تدوین نمایند تا کامل‌کننده اعلامیه جهانی حقوق بشر باشد. بسیاری این نکته را دریافته است که تأکید بر حقوق بشر، بدون تأکید بر مسئولیت‌ها در مقابل جامعه و محیط، صرفاً می‌تواند شتاب‌دهنده وضعیتی باشد که آنان از آن به عنوان دور تباهی و خودکشی جهان مدرن و پست‌مدرن یاد می‌نمایند (بنگرید: همان، ۲۸۱).

۸. چالش‌های حقوق بشر در عالم واقع

منظور از چالش‌های معطوف به عالم واقع، توجه به حوزه عمل در توسعه و ترویج حقوق بشر است. امروزه حقوق بشر صرفاً گزاره‌های حقوقی و یا فلسفی نیست که بشود درباره آن بحث و بررسی نمود. حقوق بشر یک نظام حقوقی جهانی است که نهادها و سیاست‌گذاری‌های خاصی را در جهان به انجام می‌رساند. چالش‌های عملی، نقدهایی است که این سیاست‌گذاری‌ها و نهادها را زیر سؤال می‌برد. چالش‌های فراروی حقوق بشر در این زمینه را می‌توان در چند دسته کلان طبقه‌بندی نمود.

بنیاد اندیشه

نخستین مسأله در این خصوص، مربوط به زمینه‌های شکل‌گیری نظام جهانی حقوق بشر می‌باشد. از منظر زمینه‌ای، این چالش جدی است که حقوق بشر در یک نظام دو قطبی متصلب تدوین شده است. عصری که در آن دو بلوک جهانی قدرت، جهان را به دو حوزه شرق و غرب تقسیم می‌نمود و اعلامیه جهانی حقوق بشر و برخی دیگر از اسناد مربوط در همین عصر مدون شده است. از پیوند محیط و اندیشه ممکن است چنین استنتاج شود که زمینه‌های حقوقی و سیاسی در عرصه جهانی بر تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر اثرگذار بوده و با فروپاشی نظام دو قطبی در سیاست بین‌الملل، این زمینه‌ها از میان رفته است و انتظار می‌رود که با از میان رفتن این زمینه‌ها، قواعد و مقررات آن نیز دچار چالش گردد.

چالش جدی‌تر آن است که رویکرد دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی نسبت به حقوق بشر، فاقد اصالت است. دولت‌های بزرگ، و علی‌الخصوص قدرت‌های برتر جهانی، به حقوق بشر

به عنوان ابزار سیاست خارجی و تأمین منافع ملی می‌نگرند و این امر موجب می‌گردد که حقوق بشر از محتوای واقعی خود تهی گردد. تحقیقات نشان می‌دهد که حقوق بشر در سیاست خارجی این دولت‌ها نقش ابزاری دارد و آنچه هم‌اکنون درباره حقوق بشر عنوان می‌گردد، توسعه ماکیاولیسم در عرصه بین‌المللی است؛ یعنی تظاهر به حقوق بشر جای حقوق بشر را گرفته است و در جایی که لازم باشد، حقوق بشر به راحتی کنار گذاشته می‌شود. سیاست عملی از گذشته دور رابطه چندان با اخلاق و حقوق انسانی نداشته است. این فاصله در آغاز عصر جدید با تبیین اندیشه‌ای و دفاع کارکردگرایانه از آن توسط ماکیاولی^۱، به عالم نظریه نیز راه یافت و فاصله سیاست و اخلاق توجیه علمی یافت. اگرچه بعد از آن متفکران زیادی، لزوم پیوند سیاست، حقوق و اخلاق را به بررسی گرفته‌اند؛ اما برخی از حوزه‌های سیاست هم‌چنان محیط غیر اخلاقی باقی مانده است. یکی از عرصه مهم روابط بین‌الملل، رفتار دولت‌ها در نظام بین‌المللی است. در این چارچوب، حقوق بشر به عنوان یک اهرم فشار علیه دولت‌ها به کار گرفته شده و بسیاری از دولت‌ها هم‌اکنون با این ابزار مورد تهدید قرار می‌گیرند. بسیاری از کنوانسیون‌های حقوق بشری تصویب نمی‌شود. بسیاری از این کنوانسیون‌ها در مقام اجرا نادیده گرفته می‌شوند. در مقابل گرایش‌های ملی نیز نیرومند است. گرایش‌های ملی‌گرایانه و حتی نژادپرستانه نیز در اکثر نقاط جهان دیده می‌شود (فالكس، ۱۳۸۱: ۷۶).

به‌طور نمونه، دو مورد را می‌توان در این جستار بررسی نمود: یکی سیاست‌های ایالات متحده به عنوان برترین قدرت جهانی نسبت به حقوق بشر و دیگر برخی از نهادهای خاص سازمان ملل که وظیفه تخصصی آن ترویج و توسعه حقوق بشر است.

نخستین موردی که حقوق بشر به عنوان یک ابزار سیاسی در روابط بین‌الملل اثر قابل توجهی از خود به جا گذاشت، معطوف به فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی است؛ بلوک غرب با عنوان نمودن مسئله نقض حقوق بشر در اتحاد جماهیر شوروی، بازیگران سیاسی بلوک شرق را تحت فشار قرار دادند که در مورد حقوق بشر اقداماتی را به انجام برسانند. یکی از این راه‌کارها، راه‌کار به توافق رسیدن با روس‌ها بود که فعالیت‌های حقوق بشری در درون اتحاد جماهیر شوروی به انجام رسد. برای نخستین بار این تلاش‌ها با قرارداد هلسینکی به ثمر نشست. بسیاری از کارشناسان، قرارداد هلسینکی را مقدمه‌ای بر افول کمونیسم در اتحاد شوروی و اروپای شرقی

1. Niccolò di Bernardo dei Machiavelli.

تلقی می‌کند (http://www.america.gov, 2009).

متعاقب آن، برای نخستین بار، کارتر^۱ رئیس جمهور وقت آمریکا، حقوق بشر را به عنوان یکی از اصول رفتاری دولت خود مطرح نمود و تبلیغات رسانه‌ای فراوان در قبال این راهبرد به انجام رسانید؛ اما پس از پایان حکومت وی مشخص شد که دولت وی نیز مثل گذشته در مورد حقوق بشر فعالیت ریاکارانه در پیش گرفته است؛ حمایت از سرکوبگری‌های رژیم شاه در ایران، دادن کمک به ژوزف موبوتو^۲ از ناقضان حقوق بشر در زئیر و برخورد نامناسب دولت وی با مهاجران کوبایی در آمریکا، بخشی از این ریاکاری‌های کارتر را نشان می‌داد (بنگرید: شولزینگر، ۱۳۷۹: ۵۵۸).

آنچه به سازمان ملل مربوط می‌شود، بررسی از کمیسیون حقوق بشر تا حدودی می‌تواند این رویکرد ابزاری به حقوق بشر را نشان دهد. این کمیسیون که از گذشته دور همراه سازمان ملل بوده و در راستای پیشبرد اهداف اعلامیه جهانی حقوق بشر شکل گرفته است، به تازگی تحت عنوان شورای حقوق بشر بازسازی شده که در آن دامنه فعالیت حقوق بشر در سطح دولت‌ها گسترش می‌یابد و اعضا بیش‌تری را پوشش می‌دهد و برخلاف کمیسیون حقوق بشر که تحت نظارت شورای اقتصادی و اجتماعی بود، شورای حقوق بشر مستقیماً زیر نظر مجمع عمومی قرار دارد (مهدویان، ۱۳۸۶: ۹۸). این کمیسیون در پیشینه تاریخی خود موارد متعددی از رویکرد سیاسی دولت‌ها در قبال حقوق بشر متابعت نموده است. از همین جهت است که در سال‌های گذشته، انتقاد از این کمیسیون افزایش یافته است. بسیاری از محققان و فعالان سیاسی به جهت عملکرد سیاسی این سازمان، صلاحیت‌های حقوقی آن را در عرصه جهانی به چالش گرفته‌اند؛ عضویت ناقضان حقوق بشر همانند اسرائیل در این سازمان، پرداختن به موارد نقض حقوق بشر در کشورهای صنعتی شمال و فشار آوردن به کشورهای مخالف غرب، بخشی از این انتقادات را تشکیل می‌دهد. کوفی عنان، دبیر اسبق سازمان ملل، معتقد بود که کمیسیون حقوق بشر راه خود را گم کرده است و خیلی سیاسی عمل می‌کند. به نظر وی، کمیسیون، به مجمعی تبدیل شده که در آن، ناقضان حقوق بشر با توطئه به کار یکدیگر سرپوش می‌گذارند (http://www.unic.org, 1386).

1. James Earl Carter.

2. Mobutu.

این چالش‌ها سبب شده که دولت‌های غیر غربی که بر فرهنگ و تمدن لیبرال مبتنی نیستند، حقوق بشر را نه در جایگاه پایه و اساس برای حقوق جهانی در نظر بگیرند؛ بلکه این نظام حقوقی را ابزاری برای توسعه لیبرالیسم و در خدمت آن قرار دهند. به‌طور مشخص، چنین فرایندی از طریق توسعه پروسه جهانی‌شدن صورت می‌گیرد. از منظر منتقدان حقوق بشر، جهانی‌شدن به‌معنای واقعی به‌معنای غربی‌شدن است و فرایند غربی‌شدن جوامع غیر لیبرال با سه مؤلفه مهم صورت می‌گیرد: حقوق بشر، دموکراسی و اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد سرمایه‌داری. در این تبیین، حقوق بشر فاقد اصالت است و در حد ابزاری برای دو ایدئولوژی لیبرالیسم و کاپیتالیسم فروکاسته شده است. تقلیل‌سازی نظام جهانی حقوق بشر، به ایدئولوژی‌های خاص است که بسیاری از آشفتگی‌ها در عرصه سیاست‌های جهانی را توضیح می‌دهد. بر پایه اصالت تأمین منافع ملی که به‌عنوان چراغ راهنمایی سیاست خارجی دولت‌های ملی عمل می‌نماید، حقوق بشر و نقض این حقوق از جایگاه یکسانی در سیاست بین‌المللی برخوردار است و زمانی از اهمیت لازم برخوردار می‌گردد که حقوق بشر بتواند منافع ملی قدرت‌های بین‌المللی را تأمین نماید. نقض روزافزون حقوق بشر از سوی دولت‌های بزرگ و فشار بر جوامع در حال توسعه در قالب نظام تک‌قطب‌بندی به میزانی است که می‌توان گفت امروزه فعالیت‌های حقوق بشری دولت‌های بزرگ و نهادهای مرتبط به آن، خود به تهدیدی علیه حقوق بشر مبدل شده است.

نتیجه‌گیری

حقوق بشر به‌عنوان حق طبیعی انسان‌ها همواره مورد توجه متفکران بوده است. مهم‌ترین تحول تاریخی قرارگرفتن حقوق بشر به‌عنوان یک نظام حقوقی جهانی پس از جنگ جهانی دوم است. این تحول به تدوین اعلامیه حقوق بشر، میثاق‌های بین‌المللی، نهادها و ارگان‌های فراملی انجامیده است. جستار در خصوص حقوق بشر به‌عنوان یک نظام جهانی نشان می‌دهد که هنوز این فرایند نیازمند توسعه و تکامل است. حقوق بشر موجود ناتمام‌هایی را دارا است که بررسی‌های انتقادی این نقیصه‌ها را آشکار می‌نمایند. بررسی‌ها از طیف‌های متعدد نقدها نسبت به حقوق بشر به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که حقوق بشر به‌عنوان یک نظام حقوقی جهانی در وضعیت موجود آن برخاسته از یک مکتب فکری است که به‌طور مشخص لیبرالیسم در این جایگاه قرار می‌گیرد.

نسبت به حقوق بشر موجود، چه تفکران منتقد لیبرال و چه جماعت‌گرایان و چه متفکران تمدن‌های غیر غربی بر این نقطه اشتراک دارند که تصلب و تک‌ساختی بودن حقوق بشر - آن‌گونه که امروز وجود دارد - پذیرفتنی نیست. تکیه بر یک فرهنگ و بر یک ایدئولوژی، در جهان متنوع و متکثر با بن‌مایه‌های فرهنگی و تمدنی غیر لیبرال به هیچ‌وجه نمی‌تواند نظام حقوقی ایجاد نماید که برای اکثریت ساکنان جهان قابل قبول باشد. بر این اساس، استنتاج اثباتی منتقدان آن است که حقوق بشر از چارچوب‌های ایدئولوژیک گذشته‌رهایی یافته و در بستری قرار گیرد که بتواند تفاوت‌ها و تنوع‌های تمدنی و فرهنگی را به نحوی معقول به رسمیت بشناسد و حقوق بشر همانند خود اینای بشر از تفاوت‌ها و تکررها برخوردار باشد؛ اما در این‌که چگونه تفاوت‌ها و تکررهای موجود را در درون حقوق بشر قرار داد، هر مکتب فکری نظر خاص خود را دارد. اصل انصاف راولز، اتکا به سنت، تاریخ و دین از نظر فضیلت‌گرایان جدید و در نهایت توجه به تلازم و تعامل قوی میان حکمت و شریعت از سوی متفکران اسلامی، پیشنهادهایی هستند که همگی در راستای آنچه به پدیده فربه‌نمودن حقوق بشر یاد می‌شود، کمک می‌نمایند. این امر سبب می‌گردد که حقوق بشر در صحنه عمل نیز با توفیقاتی همراه گردد؛ چون در این صورت است که هر فرهنگ و تمدنی خود را از این نظام حقوقی غایب نمی‌پندارد و با حقوق بشر به‌عنوان آموزه‌های غیر/ دیگری برخورد ننماید. هرچند چالش‌های حقوق بشر در صحنه عمل صرفاً متأثر از این مقوله نمی‌باشد و برای برون‌رفت از این وضعیت، عواملی دیگری چون بازنگری در رابطه سیاست و اخلاق نیز لازم است.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

منابع

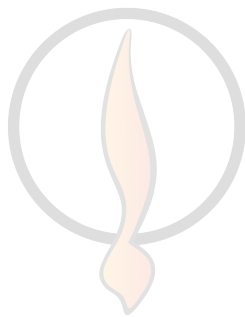
۱. ارفعی، عالیبه و دیگران (۱۳۷۲)، حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین‌المللی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۲. اریک لیرمان، سون (۱۳۷۹)، تاریخ عقاید سیاسی (از افلاطون تا هابرماس)، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش ایران.
۳. امیر ارجمند، اردشیر (۱۳۸۱)، مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۴. آهنگیان، محمدرضا (۱۳۸۲)، آموزش و پرورش در شرایط پست‌مدرن، تهران، انتشارات طهوری.
۵. پینکنی، تونی (۱۳۷۹)، «مدخلی بر تعریف مدرنیسم»، مجموعه مقالات مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسین علی‌نوذری، تهران، انتشارات نقش جهان.

۶. توسلی، حسین (۱۳۸۵)، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (گزیده اندیشه‌های سندل، مک‌ایتایر، تیلور و والزر)، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جانسن، گلن (۱۳۸۷)، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
۸. جاوید، محمدجواد (۱۳۸۶)، «حقوق بشر در عصر پسامدرن، انتقاد از شاهکارهای فلسفی در فهم حقوق ذهنی»، فصلنامه حقوق، دوره ۳۷، شماره ۳.
۹. جاوید، محمدجواد و مهدی یوسفی (۱۳۹۲)، «نقد حقوق مالکیت ادبی - هنری مدرن و ملاک مالکیت فکری در عصر پسامدرن»، سال دوم، شماره ۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، قم، نشر اسراء.
۱۱. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۶)، «دین و حقوق بشر نحیف و فربه»، دوفصلنامه حقوق بشر، شماره ۹، قم، دانشگاه مفید.
۱۲. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۳. رولا کامپانی، کریستیان (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگه.
۱۴. سازمان ملل متحد (۱۳۸۴)، حقایق اساسی درباره سازمان ملل متحد، ترجمه علی ایثاری، تهران، ایثاری.
۱۵. ساندل، مایکل (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. شریعتی، علی (۱۳۷۱)، اسلام‌شناسی، مجموعه آثار دکتر علی شریعتی، تهران، انتشارات چاپخش.
۱۷. شولزینگر، رابرت د. (۱۳۷۹)، دیپلماسی آمریکا در قرن بیستم، ترجمه محمد رفیعی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۸. عزیزی، محسن (۱۳۴۵)، تاریخ عقاید سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. فاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم.
۲۰. فالدکس، کیث (۱۳۸۱)، شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات کویر.
۲۱. فریدن، مایکل (۱۳۸۲)، مبانی حقوق بشر، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۲. قره‌باغی، علی‌اصغر (۱۳۸۰)، تبارشناسی پست‌مدرنیسم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۳. لیمن، اولیور (۱۳۸۴)، «حقوق و دین: دوپارگی کاذب»، مبانی نظری حقوق بشر، قم، مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، نظریه حقوقی در اسلام، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۵)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا.
۲۶. مهدویان، حسن (۱۳۸۶)، «برپایی شورای حقوق بشر گام نخست در اصلاح ساختار سازمان ملل متحد»، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۲۳-۲۲۴.
۲۷. مهرپور، حسین (۱۳۸۰)، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، تهران، انتشارات

اطلاعات.

۲۸. نصر، سید حسین (۱۳۹۰)، قلب اسلام، ترجمه محمدصادق خرازی، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
۲۹. نیکویی، مجید (۱۳۹۱)، «رویکرد انتقادی به حقوق بشر بین الملل در پرتو نظریه عدالت جهانی جان رالز»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۷۹.
۳۰. هلد، دیوید (۱۳۷۹)، از مدرنیته تا پست مدرنیته، مجموعه مقالات مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسین علی نوذری، تهران، انتشارات نقش جهان.

31. <http://www.america.gov/st/hrpersian/2009/August/20090814134525AJesroM0.7465784.html>.
32. <http://www.unic.ir.org>, 1386.
33. Luca, ken. De (2003), "Perspectives on Political Science", Summer 2003, Vol. 32.
34. Rawls, John (1999), The Law of Peoples, Cambridge, Harvard University Press.



بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴