

حقوق بشر علیه حقوق بشر؛ گفتمان حقوق بشر از زبان رهایی‌بخش تا ابزار سلطه

علی صابری تولایی • استادیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق
علیه‌السلام، تهران، ایران.
alisaberi61@gmail.com

چکیده

گفتمان «حقوق بشر» در عصر مدرن برای دفاع از بی‌قدرتان و رهایی‌بخشی انسان‌ها از یوغ استیلا و تفوق صاحبان قدرت مطرح شد. این گفتمان به سرعت جایگزین دیگر سامانه‌های هنجاری شد و هم‌اینک در قرن بیست‌ویکم میلادی، مهم‌ترین زبان هنجاری برای نقد قدرت سیاسی و حمایت از حقوق فردی است. با این همه، حقوق بشر واجد یک وجه تناقض‌آمیز و سویه تاریک است؛ امروز، محتوا و ظرفیت‌های نهادین حقوق بشر به منبع و ابزاری مشروعیت‌بخش برای تسلط صاحبان قدرت بر ضعفاء تبدیل شده است. این مقاله با رویکردی انتقادی در ضمن روش توصیفی تحلیلی، به این وجه متناقض از گفتمان حقوق بشر می‌پردازد و ریشه‌های آن را در چهار گزاره نشان می‌دهد؛ «گزاره اول» از غیاب مبنای نظری کافی و وحدت‌آفرین برای توجیه حقوق بشر آغاز می‌کند. بی‌مبنایی، راه را بر ابهام معناشناختی و عدم قطعیت مفاهیم «گزاره دوم» و تکثر مصادیق متعارض حق‌ها «گزاره سوم» هموار می‌کند. این سه مقدمه به‌انضمام وابستگی حقوق بشر به ضمانت‌اجرایی به نام قدرت، گفتمان حقوق بشر را به ابزاری برای بسط استیلا و انقیاد «گزاره چهارم» تبدیل می‌کند. وانگهی، چنان‌چه درون یا بیرون از گفتمان حقوق بشر راهی برای خنثی‌سازی این خطرات نباشد، باید عطای این منجی عصر مدرن را به نقایش بخشید.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، حقوق طبیعی، قدرت سیاسی، زبان مشترک.



مقدمه

در دوران محبوبیت بی‌نظیر "حقوق بشر" به سر می‌بریم. گفتمان^۱ حقوق بشر با تخریب یا شاید تملک قوهٔ هنجاری و انتقادی اکثر مکاتب و نظریه‌های سابق به تنها «نظریه اخلاقی»، «زبان مشترک»، «مذهب جهانی»، «خط‌کش عیارسنج»، «مهم‌ترین معیار گفتگو درباره خوب و بد»، «قویترین زبان برای انتقاد از حکومت‌ها» تبدیل شده است. حقوق بشر تنها پاسخ ممکن به ادعای «به دیگران ربطی ندارد» است. (Ignatieff 2011, 53). (Tasioulas 2007, 75). (Raz 2010, 332). دفتر حقوق بشر سازمان ملل به ۵۵۵ بار ترجمه اعلامیه جهانی حقوق بشر - حتی بیش از انجیل - می‌بالد. (OHCHR 2023). کمتر گفتمان و زبانی حتی در سنتی‌ترین جوامع امروزی به قدر حقوق بشر قوت انتقاد از سیاست و قدرت مستقر، جلب نظر مردم جهان و ترساندن صاحبان قدرت را دارد.

علیرغم این محبوبیت، حقوق بشر سوپه تاریک و ترسناکی دارد که طرفداران همیشگی خود را نیز مشوش می‌کند؛ حقوق بشر برای جهانگیر و زبان مشترک شدن باید از اتصال به یک مبنای معرفت‌شناختی، نظریه اخلاقی، مذهب، فرهنگ و قومیت اجتناب کند و این انقطاع مفاهیم و نهادهای حقوق بشری را به ظروف مستعد تفاسیر و تعاریف مختلف و گاه متضاد تبدیل می‌کند. بیماری "بی‌مبنایی" (Raz 2010) مقدمه تکرر مبنایی، قطعیت‌گریزی هنجارها، زاد و ولد بی‌وقفه مصادیق و بالاخره ورود مدعیان ناهمگون است. امروز همه کسانی که زمانی قرار بود مخاطبان امر و نهی گفتمان حقوق بشر باشند خود را سهامدار و عضو این اتحادیه می‌دانند و برای توجیه خود،

^۱ - در اینجا گفتمان به معنایی فراتر از الفاظ، اسناد و متون راجع به حقوق بشر اراده شده است. گفتمان چنان، که گفته‌اند عبارتست از: «مجموعه‌ای از عقاید یا رویه‌های منظم تفکر که خود را در روابط متنی و زبانی نشان می‌دهند و افزون بر این می‌توانند در ساختارهای گسترده‌تر اجتماعی جا گرفته باشند». **Invalid source specified**. و به معنایی نزدیک‌تر به میشل فوکو، گفتمان چیزی فراتر از علائم زبانی و متنی و عبارتست از «رویه‌هایی که به صورت منظم موضوعات (بژه‌ها) گفتگو را می‌سازند» **Invalid source specified**. پس گفتمان حقوق بشر، اعم از اندیشه، اسناد، نهادها، روابط حقوقی و ادبیات قانونی است که ما را وادار می‌سازد به جای "خوب و بد"، "قیح و پسندیده"، "حرام و غیرشرعی" و حتی "مفید و ناکارآمد" از "انسانی و غیرانسانی" یا "بر خلاف حقوق بشر" سخن بگوئیم. جلب توجه به این نکته ضروری است که "گفتمان" لزوماً بلکه غالباً منبع صدور یا تاریخ تولد و شناسنامه واحدی ندارد بلکه در گذر زمان و از دل آنچه در سطور فوق گفتیم پرورده می‌شود.

به آن متوسل می‌شوند. (Kennedy 2012, 22). بنابراین، نقطه قوت (همگانی بودن) به پاشنه آشیل تبدیل می‌شود و حقوق بشر امروز، قربانی محبوبیت خویش است. (Tasioulas 2007, 75). حقوق بشر متکثر و متلون و فاقد چارچوب مفهومی به ظرفی تهی و ابزاری قابل استفاده برای هر کسی که قدرت تعریف و تفسیر و محتواسازی برای این ظرف را دارد تبدیل می‌شود. اگر در گفتمان حقوق بشر چیزی برای جلوگیری از این بهره‌برداری همگانی نباشد به نقاب و مستمسکی برای زورمندان تبدیل می‌شود و دور نیست روزی که شمار "بشر" های کشته شده به نام حقوق بشر از شمار نجات‌یافتگان به این نام، فراتر رود.

مقاله حاضر در چهار گام به چهار معضل مهم حقوق بشر معاصر می‌پردازد؛ (۱) "فقدان مبنای توجیهی و معرفت‌شناختی واحد"، (۲) "قطعیت‌گریزی، ابهام و توسعه معناشناختی مفاهیم"، (۳) "تکثیر و تضاد مصادیق ناسازوار حق" و بالاخره، (۴) تسهیل و مشروع‌سازی "سلطه و انقیاد". رهایی از این ۴ گره مهم‌ترین مسئله امروز حقوق بشر برای بازبانی قوت انتقادی به نفع حقوق فردی تضييع شده است. این مقاله به این زنجیره مشکل‌آفرین می‌پردازد.^۱

۱. گزاره اول: بی‌مبنایی

اکسیر اعظم هر نظام هنجاری، گزاره‌ای بنیادین است که گزاره‌های هنجاری و درست و نادرست مورد ادعای خود را توجیه و معنا کند. غیاب این مبنا که در هنگام تعریف و هنگامه بر سر تفسیر فصل‌الخطاب باشد، هر نظام هنجاری را از قابلیت تهی می‌کند. این، بلایی است که حقوق بشر پر از "باید" را تهدید می‌کند. به اجمال چند مبنای ادعائی و پرتین برای حقوق بشر را بررسی می‌کنیم.

^۱ - این بحث محرک سؤال همیشگی "چه کنیم؟" است. آیا حقوق بشری مبتلا به این رخنه‌های مهم و چاقویی قادر به بریدن دسته‌ی خویش باید طرد و به قول برخی از نظریه‌پردازان به مزبله انداخته شود یا کماکان می‌توان به حاشیه‌ی امیدبخش آن متوسل شد؟ پژوهش حاضر صرفاً به نقد می‌پردازد و نگرش - افراطی - خوش‌بین به حقوق بشر را به چالش می‌کشد و "چه کنیم؟" را به مجالی دیگر وامی‌گذارد. در اینجا به همین مقدار کفایت می‌کنیم که نقد به معنی طرد نیست. چنان‌که برخی از نظریه‌پردازان منتقد حقوق بشر نیز پذیرفته‌اند می‌توان نقد حقوق بشر را با پذیرش عمل‌گرایانه زمان‌مند تا تکوین زبان انتقادی جایگزین، پذیرش محلی حقوق بشر در عین نقد جهانی آن، تلاش برای احیاء قوه انقلابی حق‌ها از طریق بازسازی توجیهی و مفهومی و... سازوار کرد؛ بنابراین اندیشه «خطر احتمالی حق‌ها» لزوماً از «طرد و حذف حق‌ها» حمایت نمی‌کند. این، موضوع پژوهشی دیگر است.

۱.۱. طبیعت

نظریه (های) حقوق طبیعی با دو خوانش سنتی و مدرن، مهم‌ترین مدعیان توجیه حقوق بشر معاصر هستند. رویکرد سنتی با الهام از فضیلت‌گرایی جهان‌قدیم (روزگاری که خبری از "حق" نبود) از قوانین برتر جهان خلقت به "تکلیف" انسان می‌رسد. بنابراین باید و نیاید‌هایی که امروزه اقتضات حق دانسته می‌شود، در پارادایم قدیم، تکلیف و تعهد برای تبعیت از قوانین طبیعت بود. رسیدن از تکلیف به حق، کاری دشوار و دستور کار پروژه فکری برخی از طرف‌داران امروزی رویکرد سنتی حقوق بشر است.^۱ برعکس، رویکرد مدرن حرکت را از طبیعت تجربی انسان آغاز می‌کند و بلافاصله به حق طبیعی می‌رسد. وجه اشتراک هر دو رویکرد این است که انسان‌ها را برخوردار از سرشت، طبیعت، ذات و خصلت متمایز از سایر موجودات و همین را تنها مبنا برای حق‌ها می‌دانند:

«صرفاً زمانی برابری انسان‌ها و جهان‌شمولی و الزام حقوق بشر به نحو عقلانی قابل‌پذیرش است که به وجود یک خصیصه در افراد اذعان کنیم که آنان را اساساً از موجودات نامتعقل جدا می‌سازد؛ این خصیصه مقدم بر لحاظ هر "وضعیت" وجود دارد و در حقیقت عینی هر انسان - بالغ یا نابالغ، سالم یا بیمار - نهفته است.» (Finnis, Natural Law: The Classical Tradition 3004, 5)

انسان بودن برای انسان‌ها حق ایجاد می‌کند. طبیعت اقتضا می‌کند که انسان، انسان بماند و هرآنچه برای انسان ماندن او لازم است، "حق" اوست. اولین چالش رخ می‌نماید: آیا منظر واحدی برای مطالعه طبیعت انسان و لوازم انسان بودن وجود دارد؟ آیا تعریف واحدی از انسان هست؟ اختلافات نظام‌های معرفتی اگر جایی کم‌رنگ شوند، در اینجا شعله‌ور می‌شوند. تاریخ نظریه حقوق طبیعی را به شهادت می‌گیریم؛ طبیعت انسان بین فضیلت‌گرایان خردگرای یونان، یکتا پرستان وحی - گرای مسیحی و مسلمان و بالاخره روشنگران تجربه‌گرای مدرن سرگردان است.

^۱ - این طرز متمایزسازی دو رویکرد حقوق طبیعی (که رویکرد سنتی را فاقد مفهوم "حق" و دومی را واجد و مبدع آن بدانیم) (Bix 2004) مورد اعتراض کسانی مثل جان فینیس است که می‌کوشند "حق" با دلالت و لوازم امروزی را از دل قوانین طبیعی قدیم بیرون بکشند. وی، چنین نتیجه‌ای را به توماس آکویناس هم نسبت می‌دهد. (Finnis, Natural Law: The Classical Tradition 3004, 26)

خردگرایان یونانی، طبیعت انسان را بخشی از نظم طبیعی جهان و سایه‌ای از کائنات (Cosmos) می‌دانند. طبیعت انسان، حظی از طبیعت نباتات (نیروی غذایی) و حیوانات (نیروی میل، ادراک حسی، حرکت مکانی) دارد و همزمان قوه ممتازی به نام عقل (نظری و عملی) در اوست که انسانیتش را می‌سازد. (کاپلستون ۱۳۷۱، ۳۷۴) اقتضای طبیعت چنین انسانی، حرکت به سوی خیرهای برتر و لازمه چنین شکوفا شدنی، زیستن در شهر و ذیل حکومت دموکراسی است. انسان‌ها صرفاً به دلیل انسان بودن از "امتياز" (آنچه مفسرین تاریخ‌پیش قرن بیستم "حق" می‌نامند) مشارکت در چنین حکومتی برخوردار نیستند^۱ بلکه جایگاه ایشان در شهر است که معین‌کننده میزان بهره‌مندی است:

«گروهی بر آنند که دادگری همان برابری است، و به راستی هم چنین است ولی برابری نه برای همه، بلکه برای کسانی که با یکدیگر برابر باشند دادگری است. گروه دیگر عقیده دارند که دادگری در نابرابری است. باز، این سخن درست است ولی نابرابری نه برای همه بلکه برای مردم نابرابر، عین عدل است... مفهوم دادگری نسبی است و نسبت به اشخاص فرق می‌کند و توزیع چیزها هنگامی دادگرانه است که ارزش چیزها متناسب با ارزش کسی باشد که آن را دارا شده است.» (ارسطو ۱۳۶۴، ۱۱۲)

در این دیدگاه ارزشمندترین انسان‌ها "شهروندان" هستند و:

«بهترین مصداق شهروند محض و مطلق کسی است که حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب را دارا باشد.» (سیاست، ۱۰۱)

چنین حقی به پیشه‌وران، کارگران، اطفال، سالخورده‌گان و... نمی‌رسد. (سیاست، ۱۱۳)

برای فهم کامل‌تر از طبیعت انسان و امکان پذیرش "حق" مشابه گفتمان معاصر در اندیشه ارسطو و اندیشمندان یونان نقل قول دیگری از ارسطو کارساز است. او علیه مهم‌ترین انگاره حقوق بشر معاصر - برابری انسان‌ها به صرف انسان بودن - و مستند به درکی که از طبیعت انسان دارد چنین استدلال می‌کند:

^۱ - برای دیدن استدلالی که انتساب "حق طبیعی" به معنای مدرن به ارسطو را تاریخ‌پیشی [خوانش دیروز، با عینک امروز] می‌داند و معتقد است ارسطو فقط برای شهروندانی که صلاحیت مشارکت در دموکراسی یونان را دارند (و نه انسان بما هو انسان) امتیازاتی قائل است بنگرید به: (Schofield 1996)

« برخی دیگر بندگی را برخلاف طبیعت می دانند زیرا می گویند که تفاوت خداوندگان از برده، پدیدآورده قانون یا سنت است ولی در طبیعت، فرقی میان ایشان نیست و از این رو بندگی نارواست چون بر پایه زور استوار است. ... [اما ما] نتیجه می گیریم که همه آدمیزادگان با یکدیگر به همان اندازه فرق دارند که تن از روان یا آدمی از دد (و چنین است حال همه کسانی که وظیفه‌ای جز کار بدنی ندارند و از کار بدنی سودی بهتر به مردمان نرسانند). این گونه کسان طبعاً بنده‌اند و صلاح ایشان هم چون دیگر چیزهای فرمان‌پذیر که برشمردیم در فرمان بردن است زیرا آن کس طبعاً بنده است که توانایی تعلق به دیگری را دارد (و به همین دلیل عملاً به دیگری تعلق می‌یابد) و بهره‌اش از خرد فقط این است که آن را در دیگری درمی‌یابد اما خود از آن چیزی ندارد و فرق او با ددان همین است زیرا که ددان [یک سره با خرد بیگانه‌اند] و خرد را درک نمی‌کنند بلکه پیرو غرائز خویش‌اند؛ ولی کاری که از بنده برآید با سودی که از دام برآید متفاوت نیست زیرا هر دو دارنده خویش را در برآوردن نیازهای روزانه خود یاری می‌کنند». (ارسطو ۱۳۶۴، ۸-۱۲)

اما انسان نسل‌های بعدی نظریه حقوق طبیعی، طبیعتی متمایز دارد. جان‌گرفین - از طرفداران رویکرد سنتی - انسانیت را در قوه ادراک و عاملیت (به عبارت دیگر، "شخص‌بودگی") تجمیع و این خصلت را چنین معنا می‌کند:

«ما [انسان‌ها] درکی از خویشتن و مبدأ و مقصد خویشتن داریم؛ می‌اندیشیم و می‌سنجیم؛ تصویری از چگونگی خوب زیستن داریم... و می‌کوشیم به این تصورات، تحقق بخشیم... انسان بودن یعنی عامل بودن و عامل بودن یعنی تفکر، سنجش، گزینش و عمل برای ساختن آنچه خوب زیستن می‌دانیم». (Griffin 2008, 33)

براین اساس آنچه انسان را از میمون متمایز می‌کند، شخص‌بودگی و عاملیت است. نوزادان، مختل‌المشاعران و انسان‌های مبتلا به حیات نباتی نیز مشابه سایر انسان‌ها هستند اما نه ادراکی از آنچه ذکر شد دارند و نه عاملیتی برای رسیدن. پس این موجودات فاقد عاملیت، از حق‌های انسانی محروم‌اند. (Griffin 2008, 34) توضیح بیشتر یاری‌رسان است. لازمه عاملیت انسان‌گرفینی چیزی است که انسان ارسطویی برای شکوفایی به آن نیاز ندارد:

«فرد باید اولاً مسیر زندگی‌اش را پیدا کند و تحت سلطه یا کنترل فرد یا چیز دیگر نباشد

(این، خودآئینی است). ثانیاً گزینش او حقیقی باشد؛ و به این منظور باید به حداقلی از آموزش و دانش دسترسی داشته باشد و پس از گزینش بتواند عمل کند؛ یعنی از حداقل دسترسی به منابع و قابلیت‌های لازم برای گزینش برخوردار باشد (این، حداقل دسترسی است) و این دو به کار نمی‌آیند اگر کسی راه دیگری را ببندد؛ بنابراین... دیگران نباید فرد را از پی‌جویی آنچه شایسته زیستن می‌داند قهراً بازدارند (این، آزادی است)». (Griffin 2008, 33)

حقوق بنیادین چنین انسانی، حیات (که بدون آن شخص بودن ناممکن است) امنیت و مشارکت در سیاست (که مهم‌ترین ضرورت خودآئینی است)، آزادی بیان و تجمع (که بدون اینها خودآئینی در کار نیست)، پرستش و دین‌داری (که بدون آن زندگی خالی از معناست) و بالاخره آزادی ایجابی برای برخورداری از حداقل امکانات هستند. (Griffin 2008, 35) روشن است که انسانِ گریفین، طبیعت و حق‌های متفاوتی از انسان ارسطو دارد. برای تحقق انسان ارسطو کافی است برخی (اربابان) رهبری کنند تا برخی (بردگان) محروم از اختیار و آزادی، به طبیعت خود برسند.

جان فینیس در روایتی متفاوت، طبیعت انسان را در "تمایل"، "علاقه" و "کشش" متمایز از سایر موجودات خلاصه می‌کند؛ انسان تمایلات همیشگی، مشترک، انکارناپذیر و ممتاز از سایر باشندگان دارد که خمیرمایه شکوفایی و ضابطه تشخیص حق‌های او هستند. این تمایلات عبارت‌اند از کنجکاوی یا "میل به دانستن"^۱، حیات و زنده ماندن، بازی و تفریح، زیباخواهی، با هم بودن (معاشرت)، مذهب، معقولیت عملی و جستن بهترین روش برای تحقق تمایلات فوق (Finnis, Natural Law and Natural Right 2011, 59-86-90).^۲ تمکین به این تمایلات و تتبع از فرموده‌های ایشان است که انسانیت انسان را محقق یا شکوفا می‌کند و لوازم این شکوفایی، حق‌های او هستند. طبیعت و سرشت انسانِ فینیس با انسان ارسطو و گریفین متفاوت است و به جای عقل، ادراک و عاملیت، در "تمایل" متجلی می‌شود.

فیلسوفان و محققین مسلمان با الهام از فضیلت‌گرایان و چه بسا متکلمین مسیحی طبیعت انسان را در "استعداد" و "قابلیت" او یافته‌اند. طبیعت انسان چیزی جز استعداد تبدیل شدن به آنچه

^۱ -در تعریف گریفین "ادراک" یک قوه بود اما در بیان فینیس یک "میل" و این منشأ تفاوت‌هایی در ثمرات است.

^۲ -همچنین بنگرید به: (Finnis 2011, 219).

قوه آن را دارد و رسیدن به غایتی که خلقت برای او نوشته است، نیست. انسان حق بر شکوفایی استعدادهای طبیعی خود را دارد و لوازم این شکوفایی، حق‌های طبیعی او هستند. این فهم از طبیعت انسان بسیار نزدیک به فهم ارسطویی است و به سیاقی مشابه - با عنایت به تفاوت استعدادها و قوه‌ها - تفاوت در حق‌ها را می‌پذیرد. (مطهری ۱۳۸۱، ۱۸۰-۱۸۱). حال آنکه خوانش فینیس و گریفین تفاوت در طبیعت را نمی‌پذیرد. در قرائت اسلامی دیگر انسان، فراتر از طبیعت، برخوردار از فطرت و موجودی مرکب از جسم مادی و روح مجرد است. انسان‌بودگی با برخورداری از روح متاله و در حرکت به سمت خدا معنا می‌یابد. پس انسان حیوان ناطق نیست، «حی متاله» و متمایل به کمال نامحدود الهی است که طبیعت او با قرب به پروردگار شکوفا می‌شود؛ غایتی که مسیر آن را خالق حکیم به او نشان داده است. الزامات تحقق این طبیعت، حق‌های انسان هستند. (طالبی ۱۳۹۶، ۱۰۹-۱۰۴) پیامد این تعریف از انسان، با تعاریف قبل بسیار متفاوت است:

«هستی انسان محدود و اوصاف کمالی او از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و مانند آن متناهی است. آزادی او نیز محدود خواهد بود؛ ممکن نیست اصل وجود بشر متناهی باشد، لیکن آزادی وی که از اوصاف او به شمار می‌آید و در اصل تحقق، تابع هستی اوست، غیر محدود باشد... تنها عامل تحدید آزادی او همان مبدأ تحدید اصل هستی اوست... تنها مرجع صالح برای تحدید آزادی بشر، همانا خداوندی است که هستی محدود به او عطا فرمود. [باید] بین طبیعت سرکش در برابر حق و فطرت سرسپرده در آستانه بندگی و خضوع و خشوع فرق گذاشته شود، هرگز انسان را مالک آزادی نخواهیم دانست؛ بلکه او را امین حریت و آزادی می‌یابیم». (جوادی آملی ۱۳۹۵). تاکنون پنج تقریر متفاوت از طبیعت را در سه سنت نزدیک و آشنا (فضیلت‌گرایی، کلام مسیحی، فلسفه و کلام اسلامی) یافتیم.

حال به حقوق طبیعی مدرن و تعریف تجربه‌گرایان قرن هفدهم بنگریم که با اتخاذ مبنای معرفت‌شناختی جدید از انسانی دیگر پرده برمی‌دارند. در اندیشه مدرن، طبیعت انسان، مستقل و مجزاً از کائنات و نظم طبیعی جهان است و در حیات زیستی و تجربه‌پذیر او یافت می‌شود. (Bix 2004, 67) توماس هابز انسان را چیزی فراتر از "حس" نمی‌داند:

«هیچ مفهومی در ذهن انسان نیست که از اول، کلا یا جزئا از اندام‌های حسی نزاده باشد».

(Hobbes 1996, 9).

حیات زیستی، نقطه آغاز و نقطه عزیمت است و طبیعت انسان در این مبدأ و منتهی خلاصه

می‌شود:

«هر انسانی آزاد است تا نیروی خود را چنان که می‌خواهد برای حفظ طبیعت خویش

یعنی حیات خویش به کار برد». (Hobbes 1996, 64)

انسان مختصر شده در حیات زیستی حق بر "حفظ همین که هست" را دارد نه -طبق قرائات سنی - حق بر الزامات "شکوفایی و انسان شدن". حق‌های هابزی برای «ارتقای خیر و تعالی انسان» کاری نمی‌کنند «بلکه صرفاً لوازمی برای حفظ موجودیت او هستند». (Griffin 2008, 34) شگفت‌آور اینکه درون اردوگاه تجربه‌گرایان نیز وفاقی بر سر چیستی انسان و طبیعت او نیست. یکی او را «وحشی نجیب» می‌داند و دیگری «گرگی» که همواره برای بقاء خود با دیگر گرگ‌ها در ستیز و برای حفظ خویش محق به انجام هر کاری است. (Hobbes 1996, 64) یکی مالکیت را امری طبیعی و حق بر آن را اقتضاء طبیعت می‌داند و دیگری محصول قرارداد پس از وضع طبیعی. در همین اردوگاه معرفت‌شناختی کسانی نیز طبیعت انسان را در لذت‌خواهی خلاصه و طبیعی بودن آزادی، برابری و هر آنچه دیگران مبنای "حق" می‌دانند را رد می‌کنند:

«همه انسان‌ها آزاد زاده می‌شوند؟ همه انسان‌ها آزاد باقی می‌مانند؟ نه. دریغ از یک نفر؛ یک نفر هم تا به حال این‌گونه نبوده، نیست و نخواهد بود. برعکس، تمام انسان‌ها در انقیاد زاده می‌شوند؛ آن هم در حد اعلاقی انقیاد یعنی با استیصال؛ استیصالی که کودک را در لحظه‌لحظه حیات به والدین وابسته می‌کند. هر انسانی این‌چنین تحت انقیاد زاده می‌شود و سال‌های سال بر همین روال می‌ماند». (Bentham 1843, 498)

چگونه می‌توانیم حقوق بشر را بر «طبیعتی» استوار کنیم که دست‌کم ۷ عینک و منظر به‌شدت متخاصم در تعریف آن وجود دارد؟ کدام عینک برای تعریف طبیعت و آنگاه پاسخ به پرسش‌های اساسی بعد حجت است؟ اعلامیه‌ها و اسناد پر شهرت حقوق بشری که "انسان زاده شدن" و "ذات انسان" را مبنای همه حق‌ها معرفی می‌کنند راهی برای گشودن این گره پیش پا

نمی‌گذارند.^۱ مستقر کردن حقوق بشر بر "طبیعت" یا "ذات انسان" - دو مفهومی که توافقی بر سر معنایشان نداریم - یعنی احاله یک مفهوم بی‌معیار به مفهوم بی‌معیار دیگر. (Griffin 2008, 17)

ایراد دیگر این مبناسازی، منطقی است؛ چگونه می‌توان از یک هست (طبیعت انسان) گزاره هنجاری استنتاج کرد؟ گزاره ناظر به طبیعت انسان گزارشی از واقع است و نمی‌تواند آبنستن باید و نباید باشد. لاقلاً تجربه‌گرایان میراث‌دار دیوید هیوم نمی‌توانند از این شکاف بزرگ گذر کنند. (Griffin 2008, 35) حق‌ها خود، هست‌مند طبیعی نیستند و راهی برای فراوری واقعیات طبیعی و تحصیل حق از دل آنها نیست:

«بهترین دلیل بر اینکه... چنین حق‌هایی وجود ندارد همان دلیلی است که بر نفی جادوجنبیل و اسب شاخ‌دار می‌آوریم». (MacIntyre 2007, 69)

پس تا اینجا، طبیعت نمی‌تواند مستمسکی برای ایجاد انضباط و تعیین‌بخشی به ابهامات و عدم توافقات باشد.

۲.۱. نظریه‌های اخلاقی

برخی کوشیده‌اند حقوق بشر را با استناد به یک نظریه اخلاقی توجیه و حق‌ها را به گزاره‌های حامل "باید و نباید" تکیه متکی کنند. مشکل این رویکرد کمتر از رویکرد فوق نیست. اولاً زبان نظریه اخلاقی با زبان هنجاری حقوق بشر سازگار نیست. گزاره اخلاقی، عموماً "تکلیف آور" است و مستقیماً به وجود یک "حق" اذعان نمی‌کند.^۲ در مقابل، گزاره حق‌محور عمدتاً مبین یک رخصت، امتیاز یا توانایی است؛ نه از یک "باید" سیراب می‌شود و نه مولد "باید" است. می‌توان نسل‌کشی را یک ضدارزش یا شر اخلاقی دانست اما ترجمه آن به زبان حق دشوار است. آیا می‌توان گفت؛ چون نسل‌کشی توسط همه‌کس خطاست پس هر کسی حق بر عدم نسل‌کشی و کشتار دیگران دارد؟ آیا من حق بر عدم نسل‌کشی گروه الف توسط گروه ب دارم و می‌توانم از

^۱ - اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۹۸) می‌گوید: «انسان‌ها آزاد و با حقوق برابر زاده می‌شوند». اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) می‌گوید: «ابنای بشر همه آزاد به دنیا می‌آیند و در کرامت و حقوق با هم برابرند». میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) و میثاق حقوق مدنی و سیاسی تکرار می‌کنند؛ «حقوق مذکور ناشی از حیثیت ذاتی شخص انسان است».

^۲ - حتی نظریه حقوقی کانت حق را از تکلیف اخلاقی استنتاج می‌کند.

سازوکارهای تقنینی حقوق بشری برای اعتراض به گروه ب بهره برم؟ (Raz 2010, 332).

ثانیاً وابستگی گزاره‌های حق محور به یک نظریه اخلاقی، حق‌ها را در معضلات فرااخلاقی آن نظریات شریک می‌کند. هر نظریه اخلاقی مانند مستلزم توجیه معرفت‌شناختی و غلبه بر دعاوی عاطفه‌گروانی است که گزاره‌های اخلاقی را چیزی فراتر از احساسات و منظرها نمی‌دانند. (MacIntyre 2007, 14) تا زمانی که نظریه اخلاقی نتواند از عینیت اخلاقی دفاع کند، عایدی ارزشمندی برای گفتمان حقوق بشر ندارد. بلکه گفتمان حقوق بشر به دلیل زمینه تاریخی و جغرافیایی تولد، ریشه‌های فکری مولد مفاهیم، رویه تثبیت و نهادسازی و تاثیرپذیری از مناسبات بین‌المللی بیش از هر نظریه اخلاقی در معرض اتهام نسبیت است. زمینه و زمانه تولد حقوق بشر و مناسبات حاکم بر شکل‌گیری گفتمان، ادعای اروپایی یا "غربی بودن" حقوق بشر را معتبر می‌سازد. (Mende 2021)

ثالثاً و مهم‌تر از همه، اکثر نظریات اخلاقی حقوق بشر معاصر را گردن نمی‌گیرند. چنان‌که دیدیم، یک "فضیلت‌گرا" به دشواری می‌پذیرد که حق، همان فضیلتی باشد که انسان را به خیر، سعادت یا غایت از پیش تعیین شده تمشیت می‌کند و اگر بپذیرد، به تعریفی کاملاً متمایز با گفتمان معاصر حق‌ها می‌رسد. حق مدرن، مقتضی و منبع اختیار و انتخاب است؛ اما حقی که در زمین فضیلت می‌روید، حاوی تکلیف به حرکت در مسیر از پیش تعیین شده است، جایی که اختیار و خودآئینی معنی ندارد. حکم فایده‌گرایی روشن‌تر است و به صراحت کراهت خود از مفهوم حق و لوازم آن نشان می‌دهد. نه فایده‌گرایی حق‌محوری بی‌فایده و مضر را می‌پذیرد و نه حق‌محوری به فایده - گاه خلاف حق - بها می‌دهد. جرمی بنتام فایده‌گرا انقلابیون فرانسه را به دلیل خلق حق‌های "زائد"، "مزاحم" و "مفسده‌آور" نکوهش می‌کرد. او حق‌ها را "موهومات خوش‌رنگ و لعاب" زائیدی می‌دانست که آشوب و طغیان و بی‌نظمی مضر علیه حکومت و امنیت و نظم را توجیه می‌کنند. (Bentham 1843, 496)

نظریه امانوئل کانت که برای طرف‌داران گفتمان حقوق بشر جذابیت بیشتری دارد نیز جای خالی را پر نمی‌کند. کانت از توافق چند فرمول امر مطلق اخلاقی از جمله جهان‌شمولی (به حکمی عمل کن که اراده جهان‌شمول شدنش را بکنی) (Kant 2002, 37) و انسانیت (با انسان به‌مثابه غایت

فی نفسه رفتار کن) (54) به «کرامت یا حق ذاتی» غیراکتسابی و سلب‌ناشدنی آزادی می‌رسد. این حق، بنیان تمام حق‌های دیگر است و از انسانیت انسان برمی‌خیزد.

اولین مشکل این مبنا یا دو فرمول، چیزی است که هگل به آن "تهی‌بودگی"^۱ می‌گوید. فرمول‌های کانت "به خودی خود" محتوای اخلاقی ایجاد نمی‌کنند بلکه آن را از "بیرون" می‌گیرند. به عبارت دیگر، فرمول‌های بالا نسبت به مفروضاتی خارج از خویش پاسخ دارند و بدون اتکا به این مفروضات، بی‌پاسخ می‌مانند. برای مثال اگر از فرمول اول بیرسیم ادای رد مال به ودیعه گزارده شده چه حکمی دارد؟ فرمول آن را الزامی می‌داند زیرا نمی‌توان اراده جهانشمولی خیانت در امانت (عدم رد مال) را کرد. اما این فرمول به ما نمی‌گوید چرا نمی‌توان چنان چیزی را اراده کرد؟ پاسخ این سؤال را از یک پیش‌فرض بیرون از فرمول دریافت می‌کنیم و آن اینکه داشتن مال یا وجود مالکیت در جهان، خوب است. (McCumber 2014, 164) این مبنا و مبنای زیرین آن (فرمول انسانیت) بیش از اندازه صوری، بی‌طرف نسبت به محتوا و مستعد پر شدن توسط تمایلات از پیش ساخته هستند. (Sedgwick 2011, 265). مشکل تهی‌بودگی در نظریه حق‌های کانت واضح‌تر جلوه می‌کند. بنا به تعریف او، حق «عبارت از مجموعه شرایطی است که به موجب آن، گزینش یک نفر می‌تواند طبق قانون کلی اختیار با گزینش فرد دیگری متحد شود». (کانت ۱۳۸۰، ۶۶) با الهام از هگل می‌توان گفت این ضابطه، نمی‌تواند "به خودی خود" مجموعه شرایط لازم برای هماهنگی اختیارها را معین کند و محتاج داده‌های تجربی مناقشه‌برانگیز است. این وجه مناقشه‌برانگیز را در مصادیق حق‌های شناسایی شده توسط کانت - و معارضه این شناسایی با محتوای گفتمان معاصر حقوق بشر - دید. برای مثال حق مالکیت با تعریفی که کانت ارائه می‌کند به عنوان "شرط هماهنگی گزینش‌ها" مقبول همگان نیست. به گفته اتفرید هوفه، شارح برجسته کانت:

«نظریه مالکیت کانت نه در تاریخ نظریه‌های مالکیت، نه در حوزه کانت پژوهی چندان محل توجه نبوده است. آن جایی هم که به این نظریه رجوع می‌شود اغلب چیزی جز نقد تند و تیز کانت به چشم نمی‌خورد... کانت نشان می‌دهد که این موضع، به خلاف دغدغه و الحاح خود به محافظت از حق و آزادی، به معنایی بنیادین مناقض حق و آزادی ستیز است». (هوفه ۱۳۹۱، ۳۳۱ از ۵۶۵)

^۱-Emptiness

یکی از وجوه تقدیرانگیز حق مالکیت کانتی که با گفتن معاصر نیز بر سر ستیز است، پذیرش «حق مالکیت به شخص به گونه‌ی حق به شیء» است آنجا که همسر و فرزند و خدمه را در زمره‌ی "داشته" رئیس خانه یا طرف دیگر قرارداد ازدواج می‌شمارد و بر این اساس:

«اگر یکی از زوجین خود را در اختیار شخص دیگری قرار دهد، طرف مقابل مطلقاً و بدون قید و شرط و در هر وقت [که بخواهد] می‌تواند همسر خود را مانند یک شیء [یا ملک از دست رفته] بازگرداند و در اختیار خود قرار دهد». (کانت ۱۳۸۰، ۱۲۶)

چون رابطه ازدواج رابطه مالکیت است:

«پس اگر سؤال شود آیا این خلاف تساوی زن و مرد است که قانون در مورد رابطه زن و شوهر بگوید: مرد باید سرور زن باشد (مرد عضو هدایت‌کننده و زن عضو اطاعت‌کننده خانواده باشد)، این امر نمی‌تواند خلاف تساوی طبیعی زن و مرد باشد به شرط آنکه این سروری به لحاظ توانی که مرد در برآوردن علایق خانواده دارد فقط بر تفوق طبیعی شوهر بر زن مبتنی باشد». (کانت ۱۳۸۰، ۱۲۷-۸)

مثال دیگری از حق‌های برآمده از نظریه اخلاقی کانت، حق مجازات است که در نظریه‌های کیفری تحت عنوان "سزاکرای" صورت‌بندی می‌شود. او سزادهی و بنابراین اعدام قاتل را از موجبات عدالت مطلق می‌داند:

«قانون جزا [سزادهی] یک امر مطلق است ... اگر عدالت قانونی نابود شود دیگر زنده ماندن بشریت در روی زمین به چیزی نمی‌ارزد. حال در مقابل این پیشنهاد چه باید گفت که بزهکار محکوم به مرگ را زنده بگذاریم مشروط به اینکه آزمایشات خطرناکی با رضایت خودش بر او انجام شود، سپس سرحال از آن آزمایشات جان سالم به در برد و پزشکان هم از این طریق، اطلاعات جدید و مفید به حال اجتماع به دست آورند؟ اگر چنینی پیشنهادی از سوی یک دانشکده پزشکی مطرح شود، هر محکمه عدلی آن را با انزجار رد خواهد کرد زیرا عدالتی که با مبلغی خریدنی شود دیگر عدالت نیست» (Kant, ۱۹۹۹I, ۱۳۸)

این دیدگاه کانت نیز مایه دردسر کسانی شده است که می‌کوشند حقوق بشر معاصر را در

زمین کانتی بکارند.^۱

مشکل دوم دیدگاه کانت، تناقض آفرینی است. او لازمه آزادی را خروج از وضع طبیعی و پیوستن به قرارداد اجتماعی و انسان را مکلف به تبعیت از دولت محصول قرارداد می‌داند. اما اگر دولت به حق ذاتی آزادی خیانت کند چه؟. در چنین حالتی کانت به افراد حق شورش و نابودسازی دولت را نمی‌دهد. تناقض آشکار است؛ بدون دولت، آزادی نیست و اگر نتوان علیه دولتی که "ممکن است" آزادی را زیر پا بگذارد قیام کرد نیز آزادی معنا ندارد. تناقض، ادامه دارد؛ لازمه آزادی، در امان ماندن حاکمیت ملی برآمده از قرارداد از مداخلات فراملی و لازمه تأمین حق‌ها امکان مداخله بشردوستانه و تقیید حاکمیت‌های ملی. به این ترتیب، حق آزادی کانتی دو سد مهم در مقابل حقوق بشر معاصر ایجاد می‌کند و نمی‌تواند مبنایی برای این گفتمان باشد. (Sangiovanni n.d., 671)

سومین اشکال این طرح، انحصار حق ذاتی و حقوق فرعی به نوع انسانی است که تنها وجه امتیازش، قوه عقل است. این بت‌سازی از انسان برخی را نگران می‌کند:

«بت‌سازی اومانستی به سه دلیل روشن خطرناک است: اولاً منویات، حوائج و حق‌های گونه انسان را بر صدر سایر گونه‌ها می‌نشانند و مواجهه‌ای با دیگر گونه‌ها را مشروعیت می‌بخشد؛ ثانیاً مواجهه‌ای ابزار و استثمار نسبت به طبیعت و محیط‌زیست را وجاهت می‌بخشد؛ و نهایتاً، از توان متفاوتی که لازم برای مقیدسازی بهره‌کشی از حیات انسانی در مثل سقط جنین و آزمایش‌های پزشکی عاجز است.» (Ignatieff 2011, 83)

۳.۱. مذهب

اهل مذهب برای توجیه حقوق بشر به مستندات شرعی مؤید مبانی یا برخی از هنجارهای گفتمان حقوق بشر متوسل شده‌اند. این تقللاً در بین متفکرین مسیحی با تکیه بر آموزه‌ی عشق مسیحی (Perry 2010, 38) و در بین مسلمانان با توسل به برخی گزاره‌های شرعی صورت پذیرفته است.^۲ بدون ادعای بررسی مفصل این مستندات (که در اینجا مجال و نیازی به این کار نیست) درنگی کوتاه

^۱ - ابتکار جدید این گروه، علم کردن یک "کانت حقیقی" در مقابل "کانت بی‌وفا به مبانی خویش" است. برای مثال، کانت حقیقی

خیالی، کیفر اعدام را نمی‌پذیرد. Invalid source specified.

^۲ - تلاش محققان مسلمان بیش از آنکه خرج توجیه و ساخت مبنا برای گزاره‌های حقوق بشری شده باشد، صرف اثبات عدم تعارض اسلام و حقوق بشر شده است. اثبات اخیر حتی در صورت توفیق کمکی به اولی نمی‌کند.

در یک نمونه مشهور کافی است؛ محققان امامیه با توسل به مستندات از کتاب (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ/آیه ۷۰ اسراء) و سنت (وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ... فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ/نامه ۵۳ نهج البلاغه) برای توجیه اسلامی حقوق بشر کوشیده‌اند. این تلاش چیزی جز غفلت از تمایزات مهم معرفت‌شناختی، تعریف متفاوت از انسان و لوازم صلاح و فساد او، نگرش متضاد نسبت به اول و آخر جهان خلقت و تکیه ساده‌اندیشانه بر تشابهات ظاهری و سطحی نیست. خوانش و اقتباس «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا» بدون لحاظ «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (۱۳ حجرات) و «أَوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (۱۷۹ اعراف) و صدها گزاره‌ی خاص نه دردی از شریعت دوا می‌کند (اگر دغدغه، جذاب‌سازی شریعت برای انسان امروز است) و نه گرهی از مشکلات حقوق بشر معاصر می‌گشاید. این راه حل شاید برای تحریک و تهییج و خطابات شاعرانه مناسب باشد اما راهی به مباحثات جدی فلسفی در مورد حقوق بشر ندارد و مایه تفرج اهل دقایق عقلی است.^۱

۴.۱. عملکردی

در پایان، گروهی معتقدند می‌توان به کارنامه نجات‌بخش و امیدآفرین حقوق بشر نگریست و با نگاه به این گذشته، از مناقشات فلسفی صرف‌نظر و کارکردی برای آینده حق‌ها ترسیم کرد. جان رالز و در تأیید او ژوزف راز معتقدند باید از مباحثات فلسفی و اخلاقی و تحمیل ارزش‌های لیبرال به تمام دنیا عدول کرد و به ایجاد شرایطی برای "هم‌زیستی اجتماعی"^۲ اندیشید. این شرایط که او "قانون مردمان" می‌نامد می‌توانند وجه اشتراک جوامع لیبرال و جوامع طبقاتی غیرلیبرال اما "نجیب" باشند. به نظر او یک جامعه می‌تواند حاکمیت مذهبی داشته باشد، طبقاتی باشد و حتی برای اعضاء خود برابری و آزادی را نپذیرد اما نجیب و بنابراین مداخله، تحریم و جنگ علیه آن ناموجه باشد. شرط این نجابت، پایبندی به قانون بین مردمان است. عدم تجاوز به ملت‌های دیگر، اجتناب از نسل

^۱ - به همین ترتیب، توسل به آنچه «منشور حقوق بشر کوروش» خوانده می‌شود چیزی جز یک مزاح-متاسفانه پرترفدار و مقبول- نیست؛ عصاره حقوق بشر معاصر محوریت اراده انسان است و آنچه در این سنگ‌نوشته یا اسناد مشابه دیده می‌شود اهتمام به اراده‌ی شاهنشاه؛ حقوق بشر برآمده از نظام آریستوکراسی و "اعطا شده" از جانب اعلی‌حضرت کجا و حقوق بشر مدعی خودآئینی و رهاسازی از انقیاد کجا؟.

^۲- Social Cooperation

کشی و احترام به حداقلی از حقوق بشر در بین اعضای خود، بخشی از این قانون مردمان است. بنابراین، لازم نیست یک جامعه به تمام حق‌های مورد احترام جوامع لیبرال احترام بگذارد یا با اعضای خود مانند شهروندان جامعه لیبرال رفتار کند. حتی ممکن است آزادی و برابری را بسیار کمتر از جوامع لیبرال رعایت کند. (Rawls 2001, 83)

یک جامعه با احترام به "حقوق بشر فوری"¹ نجات دارد هر چند حاکمیت مذهبی یا نظم طبقاتی داشته باشد. این حقوق عبارتند از:

«حق حیات (یا حق بر معاش و امنیت)؛ حق آزادی (آزادی از بردگی، رعیت‌بودگی، اشغال قهری، سطح مناسبی از آزادی عقیده برای تضمین آزادی مذهب و اندیشه؛ حق مالکیت (مالکیت شخصی)؛ حق برابری صوری مصرح در قواعد عدالت طبیعی (یعنی رفتار مشابه با مصادیق مشابه).» (Rawls 2001, 65)

شرط اکتفای به این حقوق، عدول از مبانی اخلاقی است؛ مبانی فلسفی یا مذهبی، از ما رعایت فهرست مفصل‌تری از حقوق را می‌طلبند. با این فهرست مختصر حق‌ها می‌توان به دو نتیجه مهم رسید که نیاز جهان پس از جنگ‌های جهانی است؛ اولاً ملت‌ها با رعایت این حق‌های حداقلی از مداخله و جنگ مصون خواهد ماند. ثانیاً عدم رعایت این الزامات حداقلی، مداخله و جنگ را توجیه می‌کند. حق‌ها به ادعای «به شما ربطی ندارد» پاسخ می‌دهند و به زبانی جامعه برای ساختن یک جامعه جهانی تبدیل می‌شوند. اگر این زبان برای گفتگو و احتجاج و تقیید و حمایت و نقد نباشد، تنها مدیر جهان، زور خواهد بود. (Raz 2010, 329)

در بیانی مشابه، ریچارد رورتی معتقد است باید "عاطفه حقوق بشری" را جایگزین "اندیشه حقوق بشری" کنیم و از «مبناگرایی» و پرسش‌های عمیق افلاطونی و عقلی درباره طبیعت انسان و تمایز او از دیگر موجودات دست برداریم. باید جای استدلال‌های عمیق فلسفی درباره چیستی حق‌ها و حتی انسان را گفتگوهای انگیزاننده درباره رنج‌ها بگیرد. باید به جای افکار به سراغ احساسات برویم چون دیگر عصر اثربخشی و سامان‌بخشی فلسفه‌ها به سر رسیده است. امروز، روز سخن گفتن عواطف است. بسیاری از دست‌اندازی‌های امروزی به حقوق دیگران به این دلیل نیست که متجاوزان، قربانیان را انسان نمی‌دانند یا برای ایشان حق‌هایی را نمی‌پذیرند، مشکل

¹ - Urgent Human Rights

اینجاست که آنان را چون خود "انسان خوب"، انسان سفیدپوست، انسان دگرجنس‌گرا و انسان مسیحی نمی‌دانند. بنابراین استدلال در این باب که همه شما در انسانیت مشترکید (چون کانت) دردی دوا نمی‌کند. (Rorty 1991, 178) به جای مؤلفه عقل یا طبیعت، باید احساسات و عواطف انسان‌ها را تحریک کرد. وداع با میناگرایی و تمرکز بر روایت رنج «کارآمدتر است و به ما امکان می‌دهد که تلاش خود را بر پرورش عواطف و تربیت عاطفی متمرکز کنیم». (Rorty 1991, 176)

طرح عملگرایان برای توجیه حقوق بشر چند ایراد مهم دارد:

اولا بیش از آنکه ادعا می‌کند، متکی و وابسته به پیش‌فرض‌های نظری بررسی نشده است. برای مثال، رالز ضرورت "هم‌زیستی اجتماعی" را پیش‌فرض می‌گیرد بدون اینکه درباره آن سخن گفته باشد؛ چرا جهان مبتنی بر هم‌زیستی بهترین و به‌سامان‌ترین شکل حیات جمعی را مهیا می‌کند؟ به همین سیاق، رورتی نیز مطلوبیت حمایت از حقوق بشر را مفروض می‌گیرد و صرفاً از "تحریک عواطف" به عنوان ابزار بهتر سخن می‌گوید. او به ما نمی‌گوید کدام "حقوق بشر" و چرا مطلوبند؟ ثانياً کمتر از آنکه دعوت می‌کند، متکی به شواهد عملگرایانه است. به عبارت دیگر، برای دعاوی خود پشتوانه عملگرایانه ندارد. رالز برای "فهرست حقوق فوری" خود دلایل عملگرایانه ارائه نمی‌کند. چرا این حقوق برای کارکرد موردنظر رالز ضروری است؟ آیا نمی‌توان بر سر کارآمدی فهرست کوچک یا بزرگتر از این مناقشه کرد؟ دیگر اینکه چرا باید به کارکردهایی که رالز می‌گوید قناعت کنیم؟ چرا باید از نتایج گسترده‌تری که با فهرست مفصل‌تری از حق‌ها به دست می‌آید دست بکشیم؟ فهرست رالز فقط به درد نقد یک دولت توسط یک دولت دیگر می‌خورد و گروه‌های اجتماعی درون یک کشور را خلع سلاح می‌کند. (Griffin 2008, 24) از همین منظر، طرح رورتی نیز قابل نقد است؛ چگونه می‌توان با حذف مباحثات نظری به کسانی که به دلایل نظری، دیگران را "انسان حیوان‌نما" یا "نانسان" یا "انسان بد" می‌دانند عاطفه تزریق کرد؟ رورتی نادیده می‌گیرد که انسان‌ها بیش از آنکه بجنگند یا اشک بریزند، می‌اندیشند و نه به دلیل ضعف احساسات که به استناد یک نظریه مذهبی، فلسفی، علمی یا تاریخی خود را برتر از دیگران. تحریک احساسات یهودی که قربانی خود را "عمالیق" و "مستحق رنج" می‌داند بدون گفتگوی نظری چگونه ممکن است؟ (monitor 2023)

ثالثاً طرح عملگرایانه دردی از معضل مطرح شده در این مقاله یعنی ابهام و قطعیت‌گریزی مفاهیم و مصادیق دوا نمی‌کند. اگر بر سر مطلوبیتی که باید با حقوق بشر به آن برسیم، فهرست حق‌هایی که ما را به این مطلوب می‌رساند و بالاخره شیوه رسیدن مناقشه باشد (که هست) عملگرایی ضابطه روشنی برای انضباط‌بخشی ندارد. پس از این مبنا-یا حذف مبنا- نیز ضابطه‌ای بر نمی‌خیزد.

۲. گزاره دوم: ابهام و تفسیرپذیری

سرچشمه گل‌آلود، ناگزیر به پایین‌دست سرایت و خلأ مبنای توجیهی مفاهیم پرکاربرد گفتمان مخصوصاً "بشر" و "حق" را تفسیرپذیر می‌سازد. این دو مفهوم کلیدی اینک در آشفته‌بازار خوانش‌های متکثر برآمده از امیال بی‌شمار و بی‌انضباط به "دال‌های شناور"^۱ و خانه‌های روی شن تبدیل می‌شوند. با اضطراب مبنایی که دیدیم، بشر و حق چگونه تعریف و تحدید می‌شوند؟

۱.۲. انسان

بشر یا انسان موردنظر گفتمان و اسناد حقوق بشر کیست؟ در بحث مربوط به "طبیعت انسان" یک بار به این پرسش پرداختیم و اینک مصداقی‌تر می‌نگریم. مهم‌ترین سند معاصر - اعلامیه جهانی حقوق بشر - عامدانه از تعریف انسان پرهیز می‌کند تا فرصتی برای جهانشمولی و همگانی شدن سند فراهم کند. (سیدفاطمی ۱۴۰۰، ۵۲۱) اما این تلاش نتیجه عکس می‌دهد و در غیاب تعریف مناقشه‌برافکن، انسان بودن/نبودن به تعاریف محلی و گروهی و سلیقه‌ای تن می‌دهد و راه را برای آنچه پژوهشگران نسل‌کشی مرحله نخست جنایت علیه بشریت نامیده‌اند باز می‌گند؛ "انسان - زدائی" از سوژه‌های تحت ستم. انسان‌زدائی در ادبیات متنوع خود، به مدد فقدان تعریف برای انسان یا سوژه حق‌ها میسر می‌شود. بنگرید که جنگجویان صرب، آلبانیایی‌های "غیرتمدن" را در دفاع از تمدن خود می‌کشتند، افسران امریکایی، متهمان گوانتانامو را مادون سگ و محروم از امکانات اولیه حیوانات می‌دانستند^۲ و مقام اسرائیلی در اکتبر ۲۰۲۳ کشتار گسترده ساکنان غیرنظامی غزه را

^۱ -Floating Signifier

^۲ - جمال‌الحریت انگلیسی که سابقاً در خلیج گوانتانامو در بازداشت به سر می‌برد تعریف می‌کند:

«بعد از مدتی دیگر حقوق بشر مطالبه نمی‌کردیم - خواهان حقوق حیوان بودیم. در اردوگاه اکس.ری قفس من دقیقاً کنار آغل یک سگ گرگی بود. یک آغل جوی با تهویه هوا و چمن سبزی که رویش می‌دوید. به نگهبانان گفتم "من این حق‌ها را می‌خواهم" و آنان جواب دادند "این سگ یکی از اعضاء ارتش ایالات متحده است» (Douzinas 2007, 120)

جنگ با "حیوانات انسان‌نما" می‌داند. (Middle East Monitor 2023) و در کرانه دیگر، برخی مفهوم انسان را گسترش و حق‌ها را به میمون‌های واجد بسیاری از خصائص شبه‌انسانی توسعه می‌دهند. آیا معیاری برای شناسایی انسان و ختم این اختلافات هست؟

اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده ۱ انسان را موجود برخوردار از عقل و وجدان معرفی می‌کند. اما آیا "عقل و وجدان" مفاهیمی روشن و قابل تطبیق بر مصادیق مشخص هستند؟ مجادلات ناتمام تاریخ فلسفه بر سر عقلانیت، پاسخ امیدوارکننده‌ای نمی‌دهد. اگر تعاریف متکلمین ادیان و خداپرستان را به مجادلات فلسفی بیفزاییم فضا مه‌آلودتر می‌شود. استناد به همین عقل و وجدان و درجه‌بندی این ضابطه است که به جان استوارت میل جرئت می‌دهد در اثر پر شهرت و اثرگذار خود «دربارہ آزادی»، انسان‌ها را به متمدن و نامتمدن تقسیم کند و گروه دوم را از لوازم آزادی محروم بداند. (Mill 2003, 81)

آیا می‌توان از علوم تجربی کمک گرفت؟. آیا انسان‌ها، گونه‌ای زیستی با ویژگی‌های فیزیکی و جسمانی یا ژنتیک مشترکند؟ بسیاری از زیست‌شناسان شباهت‌های زیستی (مثل شست‌های متقابل یا ابزارسازی) را مختص گونه انسان نمی‌دانند یا محصول اتفاق و هر لحظه در معرض تغییر مبتنی بر فرگشت می‌دانند. (Fukuyama 2002, 152). علوم تجربی نمی‌توانند به روشنی وجه تمایز دلفین و میمون، محصولات فناوری نوین (هوش مصنوعی)، ابداعات فناوری زیستی که از ترکیب ژن یا سلول‌های انسانی و حیوانی (کایمرا یا انسان هیبریدی) به دست می‌آیند (رحیمی ۱۴۰۱، ۱۴۷)، محصولات شبیه‌سازی شده (Fukuyama 2002, 160) و گونه (ظاهرا) انسان را بیان کنند. اگر-چنانکه برخی گفته‌اند- امتیاز انسان، برخورداری از فکر، باور، رفتار مدلل و قدرت مفهوم‌سازی یا زبان‌مندی باشد بعید نیست بتوان دلفین را انسان دانست؛ به سختی می‌توان رفتار مدلل یعنی عملی برای رسیدن به هدفی را در دلفین‌ها انکار کرد. (MacIntyre 1999, 27) به همین استناد، پیتر سینگر "گونه‌گرایی" را رد و بر لزوم پذیرش حق‌های مشابه انسان برای حیوانات استدلال

۱- این طرح فقط در حد استدلال فلسفی باقی نمانده است و کمپینی تحت عنوان "پروژه میمون‌های بزرگ" بر تمهید مکانیزم‌های حمایتی و به رسمیت شناسی حقوق بشر برای میمون‌ها تلاش می‌کنند و فرانچسکو گاریدو نماینده پارلمان اسپانیا نیز طرحی با همین مضمون به مجلس ارائه کرده‌اند.

می‌کند. (Singer 2002, 19) به همین سیاق و با تکیه بر خصائص زیست‌شناختی سزار لومبروزو، جرم‌شناس ایتالیایی، بسیار از انسان‌زادگانِ برخوردار از علائم ظاهری خاص (گودی پس سری، انگشتان بلند و...) را با وصف "مجرمین مادرزاد" از عداد انسان‌های عادی خارج کرد. این گروه، عقب‌ماندگان از فرایند تکامل زیستی و محروم از اراده آزاد و محکوم به فنا یا طرد همیشگی از اجتماع هستند. (Lombroso 2006, 91)

جدال مکاتب مختلف بر سر چیستی انسان و استحقاقات و تکالیف او از همین بی‌سر و سامانی تعریفی برمی‌خیزد. فردگرایان انسان را واجد خصیصه ذاتی واحد می‌دانند که با هرس ویژگی‌های اکتسابی (مثل مذهب و قومیت) به دست می‌آید. این خصیصه-که فوکویاما آن را "فاکتور ایکس" و "قابلیت ذاتی انسانی" می‌نامد-که پس از حذف رنگ و نژاد و قومیت و ... به دست می‌آید. (Fukuyama 2002, 149) اعلامیه‌های نخستین حق‌ها (با الهام از آموزه حق‌های طبیعی) نیز چنین انسانی بدون تاریخ، سنت، فرهنگ، مذهب، قومیت، «خودخواه و بریده از انسان‌های دیگر و جامعه» را پذیرفته بودند. (Marx 1971, 102) این انسان خودآئین، بی‌نیاز از اجتماع و فاقد تعهد نسبت به آن است و فقط برای حفظ نفس در کنار دیگران قرار می‌گیرد. جماعت‌گرایان این انسان انتزاعی و بی‌جماعت را دقیقاً عاری از ویژگی انسانی و غیرقابل تکریم می‌دانند:

«همگی در جماعتیم. با هم بودگی (Being in common) جزء لاینفک خود بودن است؛ خود، با دیگری مواجه می‌شود، در بیرون‌بودگی می‌زید و دیگری، بخشی از درون اوست.» (Douzinas 2007, 55)

انسانیت فردگرایان و اعلامیه‌های نخستین در بدو تولد شکل می‌گیرد و محصول زاده شدن از انسان است اما جماعت‌گرایان چنین انسانی را در تاریخ حیات بشری نیافته‌اند:

«خود انسانی یک هویت ایستا و انتزاعی نیست که از پیش شکل گیرد، به جهان وارد شود و مطابق‌انگیزه‌ها و مقاصد پیش‌ساخته عمل کند. خود، در روابط مستمر با دیگران شکل می‌گیرد و شخص همواره بین الاشخاص است. هویت من در گفتگو و تقلای مستمر برای شناسایی شدن ساخته می‌شود؛ دیگران (افراد و نهادها) در این روند به خصائص، اوصاف و توانایی‌های مشخصی در من ادعان و کمک می‌کنند تا به درکی از خویشتن خویش برسم. هویت، از دل این گفتگو و تقلای با دیگران زاده می‌شود» (Douzinas 2007, 37)

فلسفه هگل و روان تحلیل‌گری لکان - در موافقت با فهم فردگرایانه - به ما می‌آموزد که "من" در وابستگی به "جز من" شکل می‌گیرد و با کسب شناسایی از دیگری "من" می‌شود. حق‌ها بدون تأیید جماعت، قابل شناسایی و بنابراین موجود و محقق شدن نیستند. سوژه، خودآگاهی را از دیگران می‌گیرد و در تعامل با میل دیگران، خلق می‌شود؛ پس نمی‌تواند خودِ خود و قائم به خود^۱ باشد. انسان ملغمه‌ای از خودبودگی و دگربودگی، تشابه و تفاوت و هویت او پویا و همواره در حرکت است. (Douzinas 2007, 38)

در فراز بعد، ثمره اختلاف فردگرایان و جماعت‌گرایان بر سر تعریف انسان را خواهیم دید؛ اما اینک به همین اکتفا کنیم که انسان در طرح‌های مختلف درون گفتمان حقوق بشر فاقد تعریفی روشن و نزاع‌شکن است.

۲.۲. حق

"حق" نیز مثل انسان، مبتلا به ابهامی است که از فقدان مبنا برمی‌خیزد. ریشه‌یابی لغت حق در زبان‌های مختلف جز ملالت حاصلی ندارد. (Finnis 2011, 206-8) مسئله اصلی این است که گزاره "الف حق بر ب دارد" متضمن چه نتایجی است؟ آیا این یک گزاره توصیفی است و از هستومندی به نام حق در واقع خبر می‌دهد یا گزاره‌ای هنجاری و حتی اعتباری است؟ علاوه بر این، گزاره "الف حق بر ب دارد" چه دلالتی دارد؟ برای صاحب حق "آزادی بر ب"، "ادعا نسبت به ب"، "قدرت بر ب"، "مصونیت در خصوص ب"، "اهلیت انجام ب" یا "مالکیت بر ب" می‌آفریند، به معنی "عادلانۀ بودن ب" است یا چنانکه دورکین می‌گوید صرفاً "برگ برنده‌ای علیه مداخله دولت" به شمار می‌رود؟ (Wenar 2023) برخی از این دلالت‌ها ثمرات متمایزی دارند. بنگرید که بر سر "الف حق بر مسکن" دارد چه بلوایی است؛ یکی آن را مولد تکلیف دولت بر تأمین مسکن افراد می‌داند و دیگری آن را موجد رخصت بر تصاحب مسکن توسط افراد. در معنای اول، دولت مکلف به تمهید امکانات و هزینه‌های برخورداری از مسکن است و در معنای دوم، دولت باید کنار بایستد و مانع برخورداری فرد از مسکن مناسب نشود. این ابهام معناشناختی میراث سرگشتگی مبنایی سابق‌الذکر است. وقتی مشخص نباشد مادر معرفتی گفتمان حق (کدام) نظریه اخلاقی است یا

^۱-Self-identical

طبیعت‌گرایی یا ... دلالت گزاره حق‌محور نیز مشخص نیست.

۳. گزاره سوم: تکثیر و تعارض

دو مقدمه پیشین - بی‌مبنایی و ابهام - راه را بر تکثیر بی‌انضباط و ناهمگون مصادیق حق‌ها باز می‌کند. برخلاف روزگار تولد، اینک و در بزرگسالی گفتمان حقوق بشر توافقی بر شمار و مصادیق حق‌ها نیست. سندها، سیاهه حق‌ها، فهرست الزامات حق‌ها، قوانین و مقررات مرتبط و نهادهای متولی حق‌ها در حال تکثیرند و این بازار متنوع برای تمام مدعیان فردی، گروهی و نهادی حق‌ها کلاهی جذاب دارد. این زادوولد روزافزون در حالی ادامه می‌یابد که راهی برای رفع اختلاف و اصطکاک بین مصادیق و مجاری متعارض نیست. از باب مثال صرفاً به جدال مصادیقی دو حق برابری و آزادی بنگریم.

برابری و آزادی با منظرهای مختلف از جمله گرانبار می‌شوند. این منظرهای متفاوت حتی به تعریف واحدی از آزادی نمی‌رسند چه رسد به تعریفی سازوار از آزادی و برابری. (Golder 2015, 89) گروهی آزادی را حقی ایجابی می‌دانند که با کنار ایستادن و "عدم مداخله" دولت به دست نمی‌آید. انسان عریان، بی‌سواد، گرسنه، مریض و بی‌خانمان برای اینکه بتواند از آزادی خود بهره برد و رئیس خود باشد باید نخست سیر، باسواد و درمان شود. بدون کمک توزیعی دولت، انسان آزادی استفاده از آزادی ندارد و وقتی نتوان از آزادی استفاده کرد، به چه می‌ارزد؟ (Berlin 1969, 124). به عبارت دیگر، در این نگرش آزادی، فرع بر برابری است. شرط تحقق آزادی در این فهم جماعت - گروانه، مداخله دولت و تحدید برخی از آزادی‌ها از جمله آزادی اقتصادی است.

در مقابل، گروهی مثل آیزیا برلین با اندیشه‌ای فردگرایانه به استقبال آزادی می‌روند و آن را حقی سلبی می‌دانند. آزادی در مفهوم سلبی قربانی برابری نمی‌شود و مستلزم عدم مداخله دولت - آنچه ایشان ساختارهای انضباطی و تمامیت‌خواه و ضد آزادی می‌دانند - است. (Berlin 1969, 171) لشکرکشی این دو تعریف از حق آزادی و برابری به تولد سیاهه متنوع و عمدتاً متنازع حق‌ها یا نسل‌های حقوق بشر منتهی شده است. نسل اول بر "حق‌های مدنی و سیاسی" (آزادی بیان،

^۱ - عجیب نیست اگر کسی مدعی "حق بر رسمیت یافتن ازدواج با تلفن همراه" باشد. در سال ۲۰۱۶ مردی در لاس وگاس با گوشی آیفون خود ازدواج کرد. اگرچه در حال حاضر ایالت نوادا ثبت قانونی این ازدواج را نمی‌پذیرد اما چه پاسخی برای مدعی

مالکیت و...)، نسل دوم بر "حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی" (حداقل سطح زندگی، خوراک، پوشاک، حقوق کار و...) و نسل سوم بر "حقوق گروهی" (خودمختاری، محیط زیست، میراث فرهنگی و...) تکیه می‌کنند.^۱ از هر کدام از این نسل‌ها ارزش‌ها و حقوق فرعی متفاوت با متفرعات فهرست دیگر استنتاج می‌شود. مناقشه نسل‌ها بیش از هر جا در مهم‌ترین سند حقوق بشری نمود یافته است. حقوق مواد ۲۴ و ۲۲ تا ۲۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر بدون مداخله دولت (مخصوصاً در حوزه اقتصاد) قابل تحقق نیستند و این مداخله با تفاسیر رایج از حق آزادی (ماده ۱) یا حق استفاده از منافع مادی اثر علمی و ادبی و هنری (ماده ۳) در نزع‌اند. همچنین ماده ۲۹ اعلامیه، آزادی را با «شناسایی و احترام لازم به حقوق و آزادی‌های دیگران و رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی» قابل تقیید می‌داند^۲ و این می‌تواند برای دولت‌هایی که مایل‌اند مستند به "حق امنیت"، "حق بر فرهنگ"، "حق بر محیط اخلاقی" و... آزادی را کنار بزنند، توجیحات قابل گفتگویی مهیا کند. در گفتمان حقوق بشر و اسناد مرتبط، ضابطه مؤثری برای رفع کشمکش بر سر عرض و طول سیاهه‌ها و لوازم عملی حق‌ها نیست. چه چیزی می‌تواند مانع انهدام حق‌های نسل اول توسط حق‌های نسل سوم یا بالعکس یا ظهور نسل‌های چهارم و پنجم و صدم باشد؟ هانا آرنهت به‌درستی گفته است:

«در قلمرو سیاست عملی امری ممکن است که سرانجام در یک روز یک بشریت کاملاً

۱ - حقوق‌های نسل اول در میثاق حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، حقوق‌های نسل دوم در میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۷۶) و حقوق‌های نسل سوم در اسناد پراکنده ملی و بین‌المللی ذکر شده‌اند. سند نخست مورد حمایت بلوک غرب و سند دوم پیشنهاد بلوک شرق بود و هر کدام از فهرست‌ها گرانبار از مبانی و نگرش دو رویکرد چپ و راست به انسان، آزادی و ... (Douzinas 2007, 22)

۲ - منع برده‌داری و برده‌فروشی

۳ - حق برخورداری از تأمین اجتماعی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی لازم برای حفظ کرامت و رشد آزاد شخصیت؛ شرایط عادلانه و مطلوب کار؛ دستمزد عادلانه و مطلوب؛ تشکیل اتحادیه صنفی؛ استراحت و فراغت و محدودیت ساعات کار و تعطیلی ادواری؛ سطح زندگی مناسب برای تأمین بهداشت و رفاه و خوراک و پوشاک و مسکن و مراقبت‌های پزشکی؛ حق آموزش.

۴ - «هرکس در اعمال حقوق و آزادی‌های خود فقط مشمول محدودیت‌هایی خواهد بود که به حکم قانون منحصر به منظور تأمین شناسایی و احترام لازم به حقوق و آزادی‌های دیگران و رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک مقرر شده باشد».

سازمان یافته و مکانیزه شده به نحوی دموکراتیک یعنی با تصمیم اکثریت به این نتیجه برسد که به خیر و صلاح بشریت در کل است که اجزای خاصی از این کل را از بین ببرد». (آرنت ۱۳۹۲، ۲۵۷)

هیچ بعید نیست روزی نسل صدم حقوق بشر - ضمن احترام به نسل‌های مختلف حقوق بشر! - برده‌داری را به‌عنوان یک حق مهم تجویز کند.

۴. گزاره چهارم: حقوق بشر و استیلا

سه گزاره پیشین در ترکیب با دو ویژگی دیگر، حق‌ها را به ابزاری برای بسط سلطه تبدیل می‌کند؛ مؤلفه نخست که در مقدمه مقاله به آن اشاره شد، تبدیل حقوق بشر به ایدئولوژی و زبانی قدرتمند و مؤثر است، مؤلفه دوم که اینک به آن خواهیم پرداخت، وابستگی حقوق بشر به قدرت به مثابه یگانه ضامن اجرای حق‌هاست. این ترکیب به نحو زیر عمل می‌کند:

اولا گفتمان حقوق بشر با بزرگنمایی و توسل به تاریخ پرشکوه، حق‌ها را تنها نیرو و ضابطه تحقق عدالت و درستی در دوران معاصر می‌نمایاند.

ثانیا قطعیت‌گریزی و عدم تعین، این نیروی مؤثر را به ایدئولوژی و نقابی مشروعیت بخش تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر هر فرد یا قدرتی که بتواند خود را مطابق یا فاقد مغایرت با این ضابطه‌نما نشان دهد از انتقاد مصون و موجه خواهد شد.

ثالثا غیاب سازوکار درونی حل اختلافات مفهومی و مصداقی، حق‌ها را به قدرت بیرونی وابسته و نسبت به کشاکش منافع آسیب‌پذیر می‌کند.

رابعا وابستگی حقوق بشر به قدرت سیاسی بدون اینکه این رابطه معکوس باشد، گفتمان حقوق را به خطری بزرگ تبدیل می‌کند. قدرت سیاسی از طریق تصرف در مفاهیم ("انسان" به "تروریست خطرناک"، "تجاوز" به "مسئولیت حمایت" و...)، مصداق‌سازی و اولویت‌دهی (ترجیح آزادی بر برابری، ترجیح امنیت بر آزادی و...) می‌تواند از این ابزار در جهت منافع بهره برد.

این بخش از مقاله به تحقق دو فراز آخر (ثالثا و رابعا) را در اسناد و رویه نهادین حقوق

بشر معاصر می‌پردازد.

۱.۴. حقوق بشر و ضمانت اجرا

حقوق بشر انتزاعی برای هجرت از آسمان به زمین محتاج ضمانت اجرا هستند. این ضامن

اجرا در جهان دولت‌ملت‌ها و پیدایش "جامعه بین‌الملل" نظام حقوقی ملی و بین‌المللی است. اعلامیه

جهانی حقوق بشر بر این ناچاری تصریح می‌کند:

«نظر بر اینکه حقوق بشر باید از حمایت حکومت قانونی برخوردار باشد تا مردم مجبور نشوند که به عنوان آخرین علاج در برابر ظلم و تعدی به عصیان برخیزند...» (موحد ۱۳۹۶، ۵۹۱)

پس حقوق بشر ناگزیر از آویختن به یک نظم حقوقی رسمی و چنگ زدن به مواد قانون است.^۱ گفتمان حقوق بشر امیدوار است با توصیه و الزام، نظام‌های ملی را به تزریق حق‌های بنیادین به درون مقررات خود مجاب و وادار کند. این، ضمانت اجرای داخلی حق‌ها. در سطح بین‌المللی سازمان ملل به مثابه "حکومت جهانی" برای نظارت و حمایت از حقوق بنا شده است. معماران سازمان ملل با نگاهی به قفا و از ترس تکرار بدترین فجایع، این سازمان و اسناد حقوق بشری را به امضا گذاشتند. سپس برای اطمینان از معطل و معوق نماندن اسناد، به قدرت دولت‌های عضو پناه بردند و البته برای اطمینان بیشتر، این قدرت را در یک قوه مجریه مهم یعنی شورای امنیت و پنج عضو دارای حق وتو تجمیع کردند. پس اینک مهم‌ترین ضامن حقوق بشر این پلیس قوی است که قرار است از زور خود برای پیشگیری از فجایع بیشتر پیشگیری یا با آن‌ها برخورد پسینی کند.^۲

این وابستگی ناگزیر حق‌ها به حاکمان ملی و بازیگران بین‌المللی فقط در حالتی می‌تواند هراس‌آور نباشد که اراده سیاسی این دو مرجع "همواره" هم‌نوا با آرمان حقوق بشر باشد. اگر این "همواره" به "گاه" تبدیل شود، حقوق بشر گفتمانی ترسناک است. به محض اینکه این ضامن اجرا، حکومت ملی یا پلیس بین‌المللی دست از تفسیر و حمایت بی‌طرفانه و امانت‌دارانه از حقوق بشر بردارند و قوه‌ای دیگر برای تعدیل ایشان نباشد حقوق بشر یا معطل و معوق می‌ماند، یا به ابزار اعمال زور دلخواهانه ایشان تبدیل می‌شود. استشهاد به موارد وقوع این احتمال از موضوعات جذاب

^۱ - اعلامیه جهانی نیز مانند امانوئل کانت "عصیان و شورش" را برای تحقق حق‌ها مناسب نمی‌بیند و به جای خیابان و مشت‌های گره کرده و فریادهای برآمده از حلقوم خستگان کار را به کنگره‌ها و مجمع‌ها و نشست‌ها و وست‌مینیس‌ترا و شوراها و کمیسیون‌ها می‌سپرد. بی‌تأمل نگذریم!

^۲ - نقش سایر ارکان سازمان ملل، نهادهای غیردولتی، محاکم بین‌المللی، افکار عمومی و حاکمان ملی محفوظ **Invalid source specified.** اما تاریخ حقوق بشر و سازمان ملل را به شهادت می‌گیریم که قدرت مجتمع در شورای امنیت طوفان است و توان بیابنه‌ها و قطعنامه‌های غیرالزام آور، گزارش‌های فاقد اثر الزامی، دستور موقت‌ها یا آراء فاقد ضمانت اجرا و اعمال فشار گذرا و نامنظم این بازیگران را خنثی می‌کند. پس راه را دور نکنیم؛ همه چیز در شورای امنیت و حق وتو خلاصه می‌شود.

حوزه مطالعات انتقادی حقوقی و خارج از حوصله این مقاله است.^۱ در اینجا صرفاً به وجه بین‌المللی این ادعا اشاره می‌کنیم. آنتونیو کاسه‌سه این تصویر ساده از وضعیت نظم بین‌المللی را ترسیم می‌کند: «در جامعه جهانی، زور جلودار است و هر کشوری می‌تواند بی‌آنکه مجازات شود به زور متوسل گردد. این همان "حالت طبیعی" هابز است که در آن نه ژاندارمی وجود دارد و نه قاضی‌ای، بلکه تنها ارگان‌های جمعی بی‌کارایی واقعی موجود هستند: "شورای امنیت"، "مجمع عمومی" ملل متحد... بی‌آنکه قطعنامه‌های آنها هیچ‌گونه نتیجه عملی داشته باشند. "حق" وجود ندارد و تنها "گلوله" به حساب می‌آید». (کاسه‌سه ۱۳۷۵، ۶۱-۲)

در این نظم حقوقی:

«قواعد بین‌المللی قطعی و مشخص نیستند، پر از کمبودها و "حفره‌های سیاه" هستند و به ویژه، بر تضمین‌های نهادی موثری تکیه ندارند... توسل به قوای نظامی حربه‌ای است که مستقیماً به منافع حیاتی کشورها، به ویژه قدرتهای بزرگ مربوط می‌شود و امکان ندارد تحت سلطه قواعد حقوقی قطعی موثر و منسجمی قرار گیرد». (کاسه‌سه ۱۳۷۵، ۸۳)

بنابراین خبری از «قاضی و ژاندارم» نیست و در حقوق بین‌الملل فقط «مجازات‌های سیاسی و "اخلاقی"» وجود دارند. (کاسه‌سه ۱۳۷۵، ۸۴) کاش همه چیز به همین یأس از وجود ضمانت اجرای بین‌المللی ختم می‌شد. متأسفانه استنتاج کاسه‌سه بخشی از حقیقت است نه تمام آن. در این روایت نیمه‌کاره، ارگان‌های سازمان ملل، منفعل و ناکارآمدند و شاید بتوان این انفعال را با "وزن اخلاقی" یا "مجازات‌های سیاسی و اخلاقی" دیگر عوامل ترمیم کرد. اما حقیقت نیمه دیگری نیز دارد؛ مهم‌ترین نهاد سازمان یعنی شورای امنیت منفعل نیست بلکه "نقش ایجابی و فعالانه" علیه حقوق بشر ایفا می‌کند. برخلاف کاسه‌سه و انسان کوچک و بازارش، شورای امنیت و ابرقدرت‌های مسلح به حق و تو صرفاً به سکوت و بی‌عملی اکتفا نمی‌کنند بلکه از صلح و حقوق بشر اهرمی علیه صلح و حقوق بشر می‌سازند.

مقارن نگارش این مقاله حملات اسرائیل (آغاز شده از اکتبر ۲۰۲۳) به نوار غزه به تلفاتی

^۱ - برای مطالعه در خصوص بی‌وفائی نظم حقوقی ملی به خیر عمومی و خدمت آن به "منافع" بنگرید به:

Invalid source specified.

و برای مطالعه درباره خدمت حقوق بشر به قدرت بین‌المللی بنگرید به: (Douzinas 2007)

از جمله موارد زیر انجامیده است: مرگ بیش از ۳۶۰۰۰ هزار غیرنظامی که بیش از ۷۰ درصد ایشان کودکان و زنان هستند، جراحت شدید بیش از ۸۰۰۰۰ غیرنظامی، جابجایی اجباری بیش از ۶۷۰۰۰۰ نفر از شمال به جنوب غزه، زندگی بیش از یک میلیون نفر (بیش از نصف جمعیت غزه) در پناهگاه‌های پرجمعیت و فاقد امکانات یا اماکن روباز و فاقد امنیت (سرانه فضای ۱ متر برای هر نفر)، آوارگی ۱۰۰ درصد ساکنان غزه، بحران و فاجعه غذایی برای ۱۰۰ درصد ساکنان (OCHA 2024) این اقدامات اسرائیل نقض روشن اصل تفکیک نظامیان و غیرنظامیان در مخاصمات مسلحانه و اصول روشن حقوق بشر است. حتی سازمان‌ها و کشورهایی که حق دفاع علیه حماس را برای اسرائیل پذیرفته‌اند، اقدامات علیه غیرنظامیان را ناموجه می‌دانند. دیوان بین‌المللی دادگستری در ژانویه ۲۰۲۴ (حدود ۴ ماه پس از آغاز درگیری) پس از رسیدگی به درخواست افریقای جنوبی و تأیید اجمالی شواهد وقوع نسل‌کشی، اسرائیل را ملزم به پیشگیری و اجتناب از اقدامات نسل‌زدایانه کرد (اقداماتی که در تمام این چند ماه ادامه یافته و به احتمال زیاد در رسیدگی ماهوی دادگاه تأیید خواهد شد). (ICJ) 2024) مجمع عمومی سازمان ملل در نخستین ماه جنگ و با رأی مثبت ۱۲۱ کشور عضو (در مقابل ۱۴ مخالف و ۴۴ ممتنع) ضمن پذیرش "وضعیت فاجعه‌بار حقوق بشری" بر ضرورت آتش‌بس تأکید کرد. دیده‌بان حقوق بشر از موارد متعدد نقض فاحش حقوق بشر توسط اسرائیل گفت. (Yager 2024) شورای حقوق بشر سازمان ملل البته با تأخیر پنج ماهه (آوریل ۲۰۲۴) نقض فاحش و گسترده حقوق بشر را پذیرفت و قطعنامه‌ای غیرالزام‌آور مبنی بر لزوم آتش‌بس صادر کرد. صلیب سرخ جهانی که در ادبیاتی مشابه (البته با متهم کردن دو سوی مخاصمه و اشاره بیشتر به نقض‌هایی که مرتکب آن اسرائیل است) جنگ جاری را وحشیانه و ناقض هرگونه حس انسانی دانست. (ICRC 2024) این اجماع کم‌نظیر تاکنون (بیش از ۸ ماه پس از شروع جنگ) نتوانسته است برای هزاران کودک فلسطینی جان و نان تأمین کند تنها به یک دلیل؛ دولت ایالات متحده آمریکا چندین بار با اعمال حق وتو مانع صدور قطعنامه آتش‌بس مورد تأیید اکثریت اعضا شده

^۱ - نابودی کامل ۱۱ مورد از ۳۵ بیمارستان غزه، ۸۰ درصد از سیستم آب رسانی، ناپایداری انرژی برق، عدم پابندی اسرائیل به تفکیک مناطق امن و حملات مکرر به اردوگاه‌ها و مناطق امن شناخته شده، حملات به امدادگران و نیروهای بین‌المللی که هرگونه کمک بشردوستانه را دشوار می‌سازد و ... عملاً برخورداری ساکنان غزه از حداقل حقوق بنیادین اعلامیه جهانی حقوق بشر را به مزاحی تلخ تبدیل کرده است. **Invalid source specified.**

است. (Borger 2024) در اینجا فقط با آنچه کاسه‌سه "فقدان ژاندارم و قاضی" می‌خواند مواجه نیستیم بلکه معضل ما ژاندارمی است که از حق و تو به مثابه "چراغ سبزی برای کشتار مستمر" استفاده می‌کند. (Borger 2024) حتی اگر ضامن اجرای حقوق بشر و صلح (شورای امنیت) در روزهای نخست جنگ اقدام به صدور قطعنامه آتش‌بس^۱ می‌کرد باز هم تا تصمیم قطعی ابرقدرت‌ها برای مداخله مستقیم نظامی فاصله بود. نسبت این معضل با گزاره‌های مقدماتی این مقاله چیست؟ وابستگی حقوق بشر به ضمانت اجرای این چینی، محصول قهری آن مقدمات نیست اما در پیوند با آن مقدمات ما را به عواقب بندهای بعدی می‌رساند. بنگریم که ضمانت اجراهایی (ژاندارم‌هایی) که حتی در مصادیق کمتر مناقشه‌برانگیز نقض حقوق بشر از کار می‌افتند یا به کرانه‌ی کم‌طرفدار مناقشه چنگ می‌زنند، چگونه از ابهامات و مناقشات بزرگتر کسب سود می‌کنند. بندهای بعدی شواهدی بر این پیامد هستند.

۲.۴. حقوق بشر، طرد و بیرون‌گذاری

وابستگی حقوق بشر-در سطح ملی- به نظم حقوقی رسمی و ضرورت ترجمه حق‌ها به زبان قانون اولین مرحله واگذاری گفتمان به قدرت سیاسی است. آیا نظم حقوقی داخلی که بازتاب روابط قدرت سیاسی است برای حمایت از بی‌قدرتان سوگند یاد کرده است؟. به چند زبان، خیر. اولاً نظام حقوقی ملی چتر خود را صرفاً بر سر "شهروندان" و تابعان خود می‌گستراند. حق‌های جهانشمول باید ابتدا از گمرک حقوق اساسی یک کشور بگذرند و -البته پس از پرداخت تعرفه‌های محلی و تعیین شده توسط قدرت سیاسی داخلی- به حقوق شهروندان آن کشور تبدیل شوند. غیرشهروندان، غیرتابعان و دیاران محروم از هویت رسمی و قانونی، بی‌دولت‌های فاقد اوراق هویتی و رسمی از این دایره خارجند.^۲ این جمعیت انبوه و (به دلیل مهاجرت‌های گسترده) رو به افزایش

^۱ -شورا در ۲۵ مارس ۲۰۲۴ با صدور قطعنامه ۲۷۲۸ آتش‌بس را صرفاً در طول ماه رمضان الزامی دانست. **Invalid source specified.**

^۲ -قانون اساسی فرانسه نخستین حقوق را فقط به اتباع خود می‌دهد و در اصل ۲ می‌گوید: «دولت، اصل برابری در مقابل قانون را برای تمام اتباع خود...تضمین می‌نماید» و در اصل ۳ فقط اتباع فرانسوی حق رأی دارند. قانون اساسی آمریکا در حق "مردم آمریکا" که بعداً به "اتباع آمریکا" تفسیر می‌شود قابل اعمال است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مهمترین حق‌ها(حقوق ملت در فصل سوم) را اگرچه عمدتاً به "مردم ایران"، "اشخاص"، "هر فرد" و ... می‌دهد اما قوانین عادی این کلمات را به "اتباع ایران" ترجمه می‌کنند.

حتی از فرصت له شدن زیر چکمه‌های قانون محرومند. "شهروندان" قربانی قانون ناعادلانه و تبعیض‌آمیز می‌توانند به مبارزه برای اصلاح قانون امیدوار باشند اما طردشدگان هرگز به چشم قانون نمی‌آیند. (آرنت ۱۳۹۲، ۲۵۰) بی‌دولت‌ها، باید تا انعقاد معاهدات بین‌المللی حاوی حقوقی برای پناهیجویان، مهاجرین و... صبر کنند. البته مشروط به اینکه حاکمان ملی از سر کرم و عنایت تصمیم به الحاق به این معاهدات بگیرند. به این ترتیب، پیوند ضروری حقوق بشر و قدرت رسمی به حذف، طرد و بیرون‌گذاری رسمی و سیستماتیک منتهی می‌شود. این طرد و استثناء فقط شامل غیرتابعین نمی‌شود. دولت‌ها می‌توانند با استفاده از حاشیه ابهام در مفاهیم و مصادیق حقوق بشر بسیاری از تابعان ناسربه‌راه و چموش را از عداد عائله خود خارج و از حداقل امکانات حیاتی محروم کنند. حقوق بشر حق‌های کسانی است که "حکومت قانونی" حکم به "انسان"، "نیمه انسان"، "حیوان انسان‌نما"، "دشمن ملت"، "جنایتکار محروم از حقوق" و... بودن ایشان نکنند. تا وقتی کسی "انسان" یا "تبعه و شهروند" موردنظر قدرت ملی نباشد، نه تنها از حقوق خود که از «حق حق داشتن» محروم است. (آرنت ۱۳۹۲، ۲۵۱-۲) این، وضعیت خیل گسترده آوارگان جنگی مستقر در کشورهای دیگر، مهاجران، پناهندگان و انسان‌های انتزاعی است که توان ورود به ساحت "شهروند" زمینی کشورها را ندارند و بیرون‌گذارده می‌شوند و در بهترین حالت، مشمول اعانه‌ها (و نه حق‌ها) و صدقات مرحمت شده از جانب دولت‌ها و در راستای منافع سیاسی یا اقتصادی مقطعی هستند.^۱ از یاد نبریم که این از یاد رفتگان، حاشیه از قلم افتاده و خطای جزئی گفتمان حقوق بشر نیستند. گفتمان حقوق بشر اولاً و اساساً برای حمایت از این گروه بود پا به میدان گذاشت؛ کسانی که جز انسان بودن چیزی ندارند.

۳.۴. حقوق بشر و مشروعیت بخشی

کارل مارکس حقوق بشر اعلامیه ۱۷۸۹ فرانسه (و قانون اساسی ۱۷۹۱) را خمیرمایه نظم سرمایه‌داری می‌دانست زیرا این حق‌ها برای انسان خودخواه، موناد (موجود بسیط) منزوی و فاقد

^۱ - اگرچه آمار رسمی درباره تعداد بی‌شناسنامه‌های ایران وجود ندارد اما مطابق برخی گزارش‌ها از ۱ الی ۵ میلیون مهاجر غیرقانونی و فاقد اوراق هویتی و بیش از ۱ میلیون ایرانی فاقد مدارک هویتی اصلی (شناسنامه و...) در کشور به سر می‌برند. این دیاران، فاقد محمل رسمی برای ورود اولیه به مکانیزم برخورداری حق‌های به رسمیت شناخته شده در قانون اساسی و قوانین عادی هستند. (چیتساززاده ۱۴۰۰، ۷)

تعهد نسبت به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند نوشته شده بود؛ انسانی، فقط انسان. (Marx 1971, 60). آزادی چنین انسانی از داشتن و مالکیت آغاز و به همین جا ختم می‌شود:

«حق بشر بر مال، حق بهره‌برداری از مایملک و تصرف مالی دلبخواهانه و بی‌اعتنا به دیگران است؛ حق بر خودخواهی». (Marx 1971, 60)

این حق بر انسان بودن، مساوی حق بر بورژوا شدن بود. (Marx 1971, 61) نهضت روشنگری و انقلاب حق‌ها بشر را از انقیاد فئودالیسم رها کردند اما به اسارت "انسان" بورژوا سپردند:

«خلع‌ید از یوغ سیاسی، قیدهایی را برداشت که تا پیش‌ازین روح خودگروانه جامعه مدنی را مهار کرده بودند... [زین‌پس] جامعه فئودال در اساس خود یعنی انسان منحل شد اما انسان، به معنای دقیق کلمه؛ انسان خودخواه... س انسان از قید مالکیت آزاد نشد، آزادی مالکیت را به دست آورد؛ از قید خودگروی تجارت آزاد نشد، آزادی تجارت را به دست آورد». (Marx 1971, 63)

آزادی، چنین نقش مهلکی در تکامل اشکال استثمار دارد. آیا "برابری" می‌تواند به "آزادی" افسار بزند؟ پاسخ منفی است. تا زمانی که از برابری، "برابری صوری" و "برابری در برابر قانون" فهمیده می‌شود این حق نیز در خدمت آزادی مالکیت است. برابری صوری صرفاً امکان شرکت در مسابقه‌ای با قوانین برابر برای تمام رقبا را فراهم می‌کند؛ اما برای دوندگان فاقد پا، کوتاه‌قد، محروم از امکان مالی تقویت جسمی، محروم از مریبان و امکانات ورزشی گران‌قیمت و... چیزی ندارد. ارمغان اعلامیه‌ها الصاق عنوان "رقابت برابر" به چنین بازی نابرابری است. پس گناه حق‌ها فقط سکوت و تأیید نابرابری نیست؛ بلکه آنها گرانبار از قوه اقتناع، تزیین و مشروعیت‌بخشی هستند. حق‌ها در کنار اراده قدرت می‌ایستند و بر طبل این ادعا می‌کوبند که در جهان مدرن دیگر اثری از اراده و منبع هنجاری مافوق فرد نیست؛ قدرت از شماست، خود شماست و شما خود (autos) قانون (nomos) خود را وضع می‌کنید. (Douzinas 2007, 91) این نقاب موجه و کرنش -

^۱ - چنانکه مواد ۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند فرانسه به صراحت و تفسیر لیبرالیسم از حق برابری در مواد ۶ و ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر (حق بر برابری در مقابل قانون) بر این قرار است.

آفرین، ساکت کننده هر زبان معارض و ابزار عادی سازی استیلا است. قانون گذاران ملی و قاعده-گذاران فراملی با تکیه به حق های کلان توزیع شده در انبوه قوانین و مقررات و پیمان نامه ها تک تک سکناات شهروندان ملت و جامعه جهانی را به هنجار می کنند و از طریق ضمانت اجراهای متنوع و ظاهراً مشروع، بر حیات ایشان چیره می شوند. حق ها فناوری جدید قدرت اند که انسان را از سایر نظم های هنجاری رها و این سوژه نجات یافته را به نحوی مشروع و انتقادناپذیر، منقاد خویش می سازند. به این ترتیب در دوره ای که به تعبیر مناسب میشل فوکو سر شاه قطع و در لایه های اجتماع پنهان شده است، حق ها فناوری توزیع و نامرئی سازی روابط قدرت هستند:

«نقش اساسی آموزه حق، تثبیت مشروعیت قدرت بود... کارکرد اصلی فناوری و گفتمان حق، انحلال سلطه در قدرت و مبدل سازی آن است. سلطه باید به دو چیز فروکاسته یا با این دو، نقاب زده شود؛ حقوق مشروع حکمران و تکلیف قانونی به تبعیت. مکانیزم حق کاملاً شاه را هدف گرفته و... نهایتاً به دنبال امحای سلطه و پیامدهای آن است.» (Michel Foucault 2003, 26)

ژان لوک نانس، شانتال موفه و ژاک رانسیر در ادبیاتی هم نوا حق ها را تقویت کننده سیاست متعارف (la politique) و پنهان کننده امر سیاسی (le politique) می دانند. سیاست، بستر بده و بستان های متعارف استوار بر نظم طبقاتی مستقر است و به مدد قوانین و حق های طبیعی میسر می شود. حق ها روغن پیچ و مهره سیاست مستقر و مهم ترین یاور او در - به تعبیر رانسیر - نظم - گسترده^۱ هستند. سیاست، فرایند استدلال و مذاکره در لایه های مختلف اجتماع برای توزیع منافع، اجرت ها و موقعیت هاست، بدون اینکه توازن کلی، اجماع، جایگاه از پیش تعیین شده فرمانروا، طبقات و گروه های فرمان بر به چالش کشیده شود. حقوق بشر، سیاست را ممکن و چالش و نزاع را به تعویق می اندازد.^۲ برخلاف سیاست، "امر سیاسی" (le politique) محرک نزاع است، شکاف ها را برملا، تخصم کتمان و خاک مالی شده را آشکار و آنتاگونیسم لازم برای تغییر را مهیا می کند. کارکرد حق ها، بهنجار سازی و بهنجار نمائی نظم مستقر و کتمان امر سیاسی است.^۳ گفتمان حقوق بشر با

^۱-Policing

^۲ - Jacques Rancière, Disagreement: Politics and Philosophy, Julie Rose(Trans), University of Minnesota Press, 1995, 29

^۳-Chantal Mouffe, On the Political, Psychology Press, 2005, 9.

"طبیعی" نمایاندن "آنچه که هست" و "قانوناً معتبر و به حق" اعلام کردن مناسبات موجود، همگان را به پذیرش نظام توزیع فعلی وامی دارد.^۱ هر مصداق از "مطالبه قانونی و رسمی حق" لیبیک‌ای به نظم موجود است. متقاضی حق، هر بار که آهنگ حق خواهی سر می‌دهد و داد خود به بیدادگاه نظم مستقر می‌برد این نظم را جلا داده است؛ مسکینی را در نظر بگیرد که از ارباب مسیب عسرت خویش طلب چند سکه ناچیز کند. او ارباب را ارباب‌تر و خود را مسکین‌تر می‌سازد.^۲ نظم حقوقی حق‌بنیاد با ساختار سلطه و استثمار نمی‌جنگد بلکه بر آن مهر تأیید می‌زند.

۴.۴. حقوق بشر و گلوله‌های بشردوستانه!

حقوق بشر بین‌المللی با خلق گفتمان "حقوق بشردوستانه" و تجویز "مداخله بشردوستانه" نقاب و توجیهی قوی برای برنامه‌های توسعه‌طلبانه و بازارگستری سرمایه‌داری جهانی فراهم کرده است. دوگانه پول و اسلحه برای گسترش خود به صورتکی ملیح و کرنش‌آفرین نیاز داشت و آن را از گفتمان حقوق بشر وام گرفت. تاریخ مداخلات نظامی مستند به "بشردوستی" ایالات متحده گواهی روشن است. بیل کلینتون رهبر ائتلاف ناتو برای حمله به یوگسلاوی در سال ۱۹۹۹ آنگاه که با جهانیان سخن می‌گفت این اقدام را برای "پیشگیری از یک فاجعه بشری"، "ارتقاء دموکراسی" و "برقراری صلح" علیه یک دیکتاتور "هیتلرمسلک" (Talbot 2000, 94) توصیف کرد اما به هموطنانش می‌گفت:

«اگر به دنبال رابطه اقتصادی مستحکمی هستیم که به ما امکان فروش در سراسر جهان را بدهد، اروپا می‌تواند فتح باب باشد ... داستان کوزوو از این قرار است.» (Talbot 2000, 99)

بشردوستی یا آنچه لباس "مسئولیت حمایت از شهروندان تحت حاکمیت مستبد" به تن کرده عمدتاً نقابی برای حذف شرکت‌های رقیب، کوبیدن و از نو ساختن ساختار اقتصادی کشور هدف و تبدیل ساختاری آن به بازار کشور مداخله‌کننده است. ژنرال پترائوس - فرمانده نظامی دولت اوپاما در خاور میانه - مسئولیت حمایت بشردوستانه ایالات متحده و ضرورت مداخلات

^۱ - Douzinas, Op.Cit, 108

^۲ - آیا چنانکه برخی از نظریه‌پردازان انتقادی گفته‌اند باید به بردن‌های جزئی مستند به این نظم دل خوش کرد یا باید با باختن‌های جزئی به بردی بزرگ رسید؟

باده گر بر خاک ریزی به که در جام رقیب/می خورد با او کسی حیف از تو و حیف از شراب

نظامی ۲۰۰۹ به بعد را چنین تبیین می‌کند:

«سرزمین‌ها و آب‌های مشمول قلمرو مسئولیت سنتکام چندین منطقه ممتاز و حیاتی را در بر می‌گیرد. گستره این قلمرو فراتر از ۴.۶ میلیون مایل مربع و ۲۰ کشور است و مجاری حیاتی حمل و نقل و تجارت از جمله دریای سرخ، شمال اقیانوس هند، خلیج فارس و همچنین تنگه‌های استراتژیک دریایی مانند کانال سوئز، باب‌المندب و تنگه هرمز را پوشش می‌دهد. این قلمرو مسئولیت، حاوی غنی‌ترین منطقه جهان از لحاظ انرژی است. خلیج فارس و آسیای مرکزی مشترکا حداقل ۶۴ درصد ذخایر نفت جهان، ۳۴ درصد از تولید نفت خام و ۴۶ درصد از ذخایر گاز طبیعی را در خود دارند.» (Services 2010, 62)

گزارش پترائوس بر ملا می‌کند که حضور نظامی امریکا علاوه بر "نجات مردم افغانستان و پاکستان از چنگال افراط‌گرایان متعصب القاعده" هدف دیگری نیز دارد:

«جدی‌ترین تهدید برای ایالات متحده، متحدین و منافع امریکا در قلمرو حمایت سنتکام، شبکه افراط‌گرایان فراملی... است. در سراسر قلمرو حمایت، القاعده و متحدین افراط‌گرای آن منبع طغیان برای کاهش نفوذ ایالات متحده و ناپایداری نظم اقتصادی، اجتماعی و سیاسی موجود هستند.» (Services 2010, 64)

البته این اختصاص به ایالات متحده ندارد و سایر صلح‌دوستان! ضامن حقوق بشر نیز همواره از نمد حقوق بشر برای خود کلاه می‌دوزند. در سال ۲۰۱۱ ائتلاف ایالات متحده و دول اروپایی به ادعای "کمک به انقلاب لیبی و نجات مردم این کشور از دست دیکتاتور" وارد عمل شد. هیلاری کلینتون در رایانه‌مه‌ای که بعدها در ویکی‌لیکس منتشر شد افشا می‌کند که رؤسای جمهور فرانسه و انگلیس پس از براندازی قذافی در شورای انتقالی بر سر سهم و پاداش خود چانه می‌زدند. سارکوزی مدعی بود بدون فرانسه، انقلابی هم در کار نبود پس باید سهم توتال از صنعت نفت لیبی فردا بیش از ۳۵ درصد باشد. (WikiLeaks 2011)

نتیجه‌گیری

به طرح مسئله برگردیم. چرا گفتمانی که برای دفاع از بی‌قدرتان پا به میدان گذاشت اینک نه فقط در دفاع از عائله اصلی خود ضعیف است که به ابزاری برای تزئین و توجیه نقض خود بدل شده است؟ در علت‌شناسی این معضل به چهار رخنه مهم در گفتمان حقوق بشر پی بردیم که به

ترتیب از یکدیگر تغذیه می‌شوند.

اولا حقوق بشر فاقد مبنای توجیهی کافی و مشخصی است که از عهده حل اختلافات و مناقشات حقوق بشری-به نحوی که امکان تمسک همگانی به این گفتمان را از بین ببرد- برآید. بخش اعظم مبانی نامزد شده (مکاتب حقوق طبیعی، نظریه‌های اخلاق هنجاری و ادیان) اولاً دلایل توجیهی مناسب برای دعاوی حقوق بشر معاصر فراهم نمی‌کنند، ثانياً به دلیل تنوع وفاق‌ناپذیر مبانی به درک واحدی از "طبیعت انسان" یا الزامات اخلاقی انسانیت نائل نمی‌شوند تا بتوانند فصل‌الخطاب مناقشات باشند.

ثانياً و به تبع گزاره اول، مفاهیم مهم گفتمان حقوق بشر مثل "حق" و "انسان" فاقد تعریف و معنای واحد هستند و این ابهام زمینه توسعه معنایی و تفاسیر قیاس‌ناپذیر را فراهم می‌کند. ثالثاً-باز به تبع گزاره اول و دوم- مصادیق حق‌ها متکثرند و در روندی بی‌وقفه زاد و ولد می‌کنند. محصول این زاد و ولد، پیدایش مصادیق متعارض از حق‌ها و اسناد و نهادهای متولی گروه‌های متخاصم حق‌ها هستند. ظهور نسل‌های متعدد حق‌ها نمونه روشن این تکرر و تعارض است.

رابعا و در نتیجه مقدمات فوق، حقوق بشر از سویی فاقد عینیت و انضباط در معنا و مصداق و از سوی دیگر وابسته به ضمانت‌اجراهایی است که در قدرت سیاسی ملی یا بین‌المللی خلاصه می‌شوند. این دو ویژگی گفتمان و محتوای حقوق بشر را به ایزاری برای استیلاء و انقیاد تبدیل می‌کند. به این ترتیب حقوق بشر از انگیزه و داعیه تاریخی و نخستین خویش - رهایی‌بخشی و دفاع از بی‌قدرتان - به ابزار و مستمسکی علیه خوش - استیلاء و انقیادآفرینی - تبدیل شده است. ماحصل این جستار وقوف به این قابلیت تناقض‌آمیز حقوق بشر است. چنانچه درون یا بیرون از گفتمان حقوق بشر راهی برای خنثی‌سازی این خطر نباشد، باید عطای این منجی عصر مدرن را به لقایش بخشید، که به قول خواجه:

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم؛

که گاه‌گاه بر او دست اهرمن باشد

اما اگر بتوان با به میدان آوردن قدرت فرودستان افسار مفاهیم و مصادیق حقوق بشر را از

ابرقدرتان گرفت یا از ته مانده حقوق بشر به غارت رفته برای اعاده جایگاه کهنتران بهره برد، باید در
طرد و ترک این گفتمان احتیاط کرد. این، موضوع پژوهش یا پژوهش‌های دیگر است.

پذیرش شده برای انتشار

منابع

- ارسطو. ۱۳۶۴. سیاست. چهارم. با ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آرنت، هانا. ۱۳۹۲. "افول دولت-ملت و پایان حقوق بشر." در قانون و خشونت، توسط نویسندگان، تدوین توسط مراد فرهادپور و دیگران، با ترجمه جواد گنجی، ۲۱۱-۲۶۵. تهران: رخداد نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۵. "فلسفه حقوق بشر." بنیاد اسراء. ۱۷ مرداد. <https://javadi.esra.ir/fa/w/%D9%A7%D9%A1%D3%B8%D9%A4%D9%A1/https://javadi.esra.ir/fa/w/%D9%A7%D9%A1%D3%B8%D9%A4%D9%A1/https://javadi.esra.ir/fa/w/%D9%A7%D9%A1%D3%B8%D9%A4%D9%A1/https://javadi.esra.ir/fa/w/%D9%A7%D9%A1%D3%B8%D9%A4%D9%A1/>
- جیت ساززاده، پیمان حقیقت طلب و امیرحسین. ۱۴۰۰. زیست مهاجران غیرقانونی در ایران؛ بررسی چالش ها و ارائه راهکارها. تهران: مرکز بررسی های استراتژیک ریاست جمهوری با همکاری انجمن دیاران.
- رحیمی، سیما حاتمی و فتح الله. ۱۴۰۱. "چالش های اخلاقی و حقوقی فناوری تولید انسان هیبریدی (ترکیب انسان-حیوان)." حقوق فناوری های نوین ۵ (۳).
- سیدفاطمی، علی بحرینی، سید محمد قاری. ۱۴۰۰. "ویژگیهای انسان از منظر نویسندگان اعالمیه جهانی حقوق بشر." فصلنامه مطالعات حقوق عمومی ۵۱.
- طالبی، محمدحسین. ۱۳۹۶. مقایسه گفتمان حق در فرهنگ غرب و اسلام. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۱. تاریخ فلسفه. با ترجمه مجتبی مینوی. جلد ۱. انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاسسه، آنتونیو. ۱۳۷۵. نقش زور در روابط بین الملل. اول. با ترجمه مرتضی کلانتریان. تهران: آگه.
- کانت، امانوئل. ۱۳۸۰. فلسفه حقوق. با ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: نقش و نگار.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۱. نظام حقوق زن در اسلام. صدرا.
- موحد، محمدعلی. ۱۳۹۶. در هوای حق و عدالت. تهران: کارنامه.
- هوفه، اتفرید. ۱۳۹۱. قانون اخلاقی در درون من. تهران: نشر نی (نسخه الکترونیکی فیدیبو).
- Aristotle. 1885. The Politics of Aristotle. Translated by B. Jowett. Oxford

- University Press.
- Bentham, Jeremy. 1843. *Anarchical Fallacies*. Edited by Bowring J. London: Marshall & Co.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four essays on liberty*. Oxford University Press.
- Bix, Brian. 2004. "Natural Law: The Modern Tradition." In *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, edited by Jules Coleman and Scott Shapiro. Oxford University Press.
- Douzinas, Costas. 2007. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Taylor & Francis.
- Finnis, John. 2011. *Human Rights and Common Good: Collected Essays*. Vol. Volume III. Oxford University Press.
- . 2011. *Natural Law and Natural Right*. Oxford University Press.
- Finnis, John. 2004. "Natural Law: The Classical Tradition." In *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, by Scott Shapiro Jules Coleman. Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Postmodern Future*. Picador.
- Golder, Ben. 2015. *Foucault and the Politics of Rights*. Stanford University Press.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Oxford University Press.
- Ignatieff, Michael. 2011. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton University Press.
- Kant, Immanuel. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited by Edited and translated by Allen W. Wood. New York: Yale University.
- . 1999. *Metaphysical Elements of Justice*. Edited by Trans by John Ladd. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kennedy, David. 2012. "The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?" In *Examining Critical Perspective on Human Rights*, edited by Elena Katselli, Colin Murray, Ole W. Pedersen Rob Dickinson. Cambridge University Press.
- Lombroso, Cesare. 2006. *Criminal Man*. Translated by Nicole Hahn Rafter Mary Gibson. Duke University Press.
- MacIntyre, Alasdair C. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After virtue : a study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Marx, Karl. 1971. "On the Jewish Question." In *Karl Marx Early Texts*, translated by D. McLellan. Blackwell.
- McCumber, John. 2014. *Understanding Hegel's mature critique of Kant*. Stanford: Stanford University Press.
- Mende, Janne. 2021. "Are human rights western – And why does it matter? A perspective from international political theory." *Journal of International Political Theory* 17 (1).
- Michel Foucault, François Ewald. 2003. *Society must be defended : lectures at the Collège de France, 1975-76*. Edited by David Macey, François Ewald, Mauro Bertani Alessandro Fontana. Translated by David Macey. Allen Lane.

Mill, John Stuart. 2003. On liberty. Edited by David Bromwich and George Kateb. Yale University Press.

Perry, Michael J. 2010. The Political Morality of Liberal Democracy. Cambridge University Press.

Rawls, John. 2001. The Law of Peoples: with The Idea of Public Reason Revisited . Harvard University Press.

Raz, Joseph. 2010. "Human Rights without Foundations." In The Philosophy of International Law, edited by John Tasioulas Samantha Besson. OUP Oxford.

Rorty, Richard. 1991. "Human Rights, Rationality, and Sentimentality." In Truth and Progress: Philosophical Papers, by Richard Rorty, 167-185. Cambridge University Press.

Sangiovanni, Andrea. n.d. "Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights?" In The Philosophical Foundations of Human Rights, edited by S. Matthew Liao, and Massimo Renzo Rowan Cruft, 671-91.

Schofield, Malcolm. 1996. "Sharing in the Constitution." The Review of Metaphysics 79 (4).

Sedgwick, Sally. 2011. "Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative." In Companion to Hegel, edited by Michael Baur(eds) Stephen Houlgate. wiley.

Singer, Peter. 2002. Animal Liberation. HarperCollins.

Talbot, Karen. 2000. "The Real Reasons for War In Yugoslavia: Backing up Globalization with Military Might." Social Justice 27 (4).

Tasioulas, John. 2007. "The Moral Reality of Human Rights." In Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor? , edited by Thomas Pogge. Co-Published with Unesco. Oxford University Press.

اینترنتی

(ICJ), International Court of Justice. 2024. Summary of the Order of 26 January 2024. 1 26. <https://www.icj-cij.org/node/203454>.

Borger, Julian. 2024. US vetoes Arab-backed UN resolution demanding ceasefire in Gaza. February 20. <https://www.theguardian.com/world/2024/feb/20/us-vetoes-un-resolution-ceasefire-israel-gaza>.

ICRC. 2024. A statement on Gaza and Israel from the president of the ICRC. March 9. <https://www.icrc.org/en/document/statement-gaza-and-israel-president-icrc>.

2023. Middle East Monitor. October 9. <https://www.middleeastmonitor.com/20231009-israeli-minister-we-are-fighting-human-animals/>.

monitor, middle east. 2023. Netanyahu declares holy war against Gaza, citing the Bible. October 29.

OCHA, United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. 2024. "Reported impact snapshot | Gaza Strip (31 May 2024)."

<https://www.ochaopt.org/content/reported-impact-snapshot-gaza-strip-31-may-2024>.

OHCHR. 2023. <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/universal-declaration-human-rights/about-universal-declaration-human-rights-translation-project#:~:text=Translated%20into%20hundreds%20of%20languages,and%20we%20need%20your%20help>.

Services, United States. Congress. House. Committee on Armed. 2010. Command and Special Operations Command. U.S. Government Printing Office. <https://www.centcom.mil/AREA-OF-RESPONSIBILITY>.

Wenar, Leif. 2023. "Rights." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University Metaphysics Research Lab. Spring. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rights>.

WikiLeaks. 2011. <https://wikileaks.org/clinton-emails/emailid/12900>.

Yager, Sarah. 2024. How to End America's Hypocrisy on Gaza. 2 8. <https://www.hrw.org/news/2024/02/08/how-end-americas-hypocrisy-gaza>.