

# دو روایت از جهانشمولی حقوق بشر: نگرشی هرمنوتیکی

احمد بستانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۲/۰۶

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی

تاریخ تأیید: ۹۲/۰۴/۰۳

## چکیده

جهانشمولی از مهم‌ترین ویژگی‌های حقوق بشر محسوب می‌شود و بحث از نسبت اصول جهانشمول حقوق بشر و زمینه‌های جزئی که این اصول بر آن تطبیق داده می‌شود از اهمیت فراوانی برخوردار است. مقاله حاضر به بحث از مبانی فلسفی و هرمنوتیکی جهانشمولی حقوق بشر اختصاص دارد و می‌کوشد دو قرائت از جهانشمولی را با یکدیگر مقایسه کند. تفکیک بین دو رهیافت «تکلیف‌گرا» و «غایت‌گرا» هرچند ابتدا در فلسفه اخلاق مطرح شده است، در رویکرد هرمنوتیکی معاصر به عنوان دو نگرش تفسیری متمایز مورد تفسیر مجدد قرار گرفته‌اند. نگرش تکلیف‌گرای کانت جهانشمولی حقوق بشر را بر مبنای فرمالیستی تفسیر می‌کند و طیف گسترده‌ای از روایت‌های مدرن از اصول جهانی حقوق بشر متأثر از این دریافت از جهانشمولی هستند که با خالی کردن اصول از هرگونه محتوای ارزشی و محلی می‌کوشد جهانشمولی آن را تضمین کند. مقاله از دریافتی غایت‌گرا از جهانشمولی حقوق بشر دفاع می‌کند که برگرفته از هرمنوتیک فلسفی معاصر به ویژه اندیشه‌های پل ریکور است. این نگرش مقدمات فلسفی مناسب را برای تعامل میان جهانشمولی حقوق بشر و محتوای فرهنگی و ارزشی جوامع مختلف فراهم ساخته و دریافتی «پرمایه» از اصول حقوق بشر عرضه می‌دارد.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، جهانشمولی، هرمنوتیک، تکلیف‌گرایی، غایت‌گرایی

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حقوق بشر جهانشمول بودن<sup>۲</sup> آن است و تردیدی نیست که اصول حقوق بشر تنها در صورت جهانشمول بودن می‌توانند معنا پیدا کنند. اما پرسش اساسی این است که جهانشمولی حقوق بشر به چه معناست؟ این پرسش آن گاه اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که بخواهیم اصول حقوق بشر را در موارد جزئی و بر فرهنگ‌های مختلف تطبیق دهیم. بنابراین پرسش را می‌توان بدین گونه طرح کرد که با تعارض میان جهانشمولی اصول حقوق

1. Email: ahmad.bostani@gmail.com

2. universality

بشر از یک سو و تنوع و کثرت - احیاناً آشتی‌ناپذیر- فرهنگ‌های تاریخی چه باید کرد و تطبیق آن بر این چگونه میسر است؟ به بیان دیگر با چه تعریفی از جهانشمولی می‌توان این تعارض‌ها را حل و فصل کرد؟ متن حاضر در صدد تدارک پاسخی نظری برای این پرسش اساسی است. بدین‌سان خواهیم کوشید دو قرائت تکلیف‌گرا و غایت‌گرا از جهانشمولی حقوق بشر را تبیین نموده و سپس با اتخاذ موضعی هرمنوتیکی، در باب جهانشمولی حقوق بشر به تأملی دوباره پردازیم. تفکیک میان تکلیف‌گرایی و غایت‌گرایی تمایزی است در نگرش‌های فلسفه اخلاق که در مقاله حاضر برای توضیح تنوع فهم‌های گوناگون از حقوق بشر استعمال شده‌اند.

به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران بنیان‌تئوریک و فلسفی حقوق بشر را باید در ایده‌الیسم آلمانی جستجو کرد، جریانی که برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفان آلمانی را در بر می‌گیرد. در باب نسبت میان ایده‌الیسم آلمانی و تحولات سیاسی - اجتماعی دو قرن اخیر (همانند انقلاب فرانسه، بیانیه‌های حقوق بشر، ظهور مارکسیسم و...) از یک سو و مفاهیم و آموزه‌های سیاسی مرتبط با آن‌ها (همانند برابری، دموکراسی، انقلاب، آزادی و...)، از سوی دیگر بحث‌ها و گفتگوهای فراوانی صورت گرفته و بعضی اوقات اظهار نظرهای متفاوت دربارهٔ چگونگی این نسبت وجود داشته است. شاید یکی از علل این اختلاف نظرها زبان پیچیده و معلق این فیلسوفان باشد که فهم آثار متعدد آن‌ها و استخراج نظام فکری واحد را از این آثار دشوار می‌سازد، افزون بر اینکه پیچیدگی و انتزاعی بودن افکار آن‌ها را به سادگی نمی‌توان بر مفاهیم انضمامی سیاسی - اجتماعی منطبق کرد. نسبت مکتب ایده‌الیسم آلمانی و حقوق بشر مورد بحث ما نیست اما برای پرداختن به بحثی که پیش رو داریم اشاره به نکته‌ای ضروری به نظر می‌رسد و آن هم نسبت حق و آزادی در این فلسفه‌هاست. ایده‌الیسم آلمانی حق را به عنوان مفهومی اساسی مطرح می‌کند و حق، تماماً تحقق خارجی آزادی است. به عبارت دیگر بنیاد حق به مثابهٔ حق بشر همانا آزادی است (Bourgeois, 1990: 13-15). از سوی دیگر می‌دانیم که مفهوم سوژگی کتیویته به طور منسجم و اساسی در ایده‌الیسم آلمانی مطرح می‌گردد. در اندیشه ایده‌الیست‌های آلمانی سوژهٔ بشر آزاد و دارای حق در نظر گرفته می‌شود. به عنوان نمونه در فلسفهٔ کانت سوژهٔ اخلاقی به مثابهٔ عقل عملی ظاهر می‌شود و بدین‌سان سرشتی فراتجربی و متافیزیکی می‌یابد. همین بنیاد متافیزیکی حقوق بشر است که متضمن جهانشمولی و کلیت آن می‌گردد و این کلیت را می‌توان از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفی بیانیه‌های حقوق بشر دانست. به عبارت دیگر حقوق بشر در ایده‌الیسم آلمانی برای نخستین بار تعین جهانشمول آزادی است

(Ibid: 16). از این زاویه است که می‌توان کانت را مهم‌ترین بنیانگذار فلسفه حقوق بشر به شمار آورد. تأکیدی که کانت بر سوژه بشری و استلزامات آن (مانند حق ذهنی، غایت بودن انسان‌ها، خودمختاری و فردگرایی) دارد در تثبیت و تحکیم مبانی فلسفی بیانیه‌های حقوق بشر در دو سده اخیر نقش غیرقابل انکاری داشته است. البته نمی‌توان کانت را پایه‌گذار مبانی نظری حقوق بشر دانست چرا که این مبانی تا حدی پیش از کانت تدوین شده بودند، اما همان‌گونه که برخی مفسران نشان داده‌اند باید هم فلسفه کانت و هم بیانیه حقوق بشر را دو بیان از آن چیزی دانست که در فرانسه به روحیه قرن هجدهم (l'esprit du XVIII siècle) مشهور است (Morange, 1995: 38). به عبارت دیگر بیانیه حقوق بشر ۱۷۸۹ (و انقلاب فرانسه) را باید تجلی خارجی؛ و فلسفه کانت (و ایده‌الیسم آلمانی به طور کلی) را تجلی فکری و فلسفی عصر روشنگری دانست. به این ترتیب کانت هر چند بنیانگذار نظریه مدرن حقوق بشر نیست، اما همان‌گونه که اشاره شد نخستین فیلسوفی است که به تثبیت و تحکیم مبانی آن پرداخت و به جرأت می‌توان قرائت کانتی از جهانشمولی حقوق بشر (و فلسفه حقوق بشر به طور عام) را تا امروزه قرائت غالب دانست.

### ۱- اخلاق کانتی و حقوق بشر

فلسفه کانت نظام فکری پیچیده، گسترده و البته منسجم و پیوسته‌ای است و بحث حق و حقوق بشر از چشم‌اندازهای متفاوتی در آن قابل طرح است. ما در این نوشتار از منظر فلسفه اخلاق که به ویژه در کتاب *نقد عقل عملی* بیان شده و تنها با عطف نظر به یکی از جنبه‌های آن به فلسفه حق نظر خواهیم کرد. از این چشم‌انداز ما جنبه‌ای از فلسفه کانت را برجسته خواهیم کرد و سپس می‌کوشیم تبعات آن را در نسبت با حقوق بشر مورد بررسی قرار دهیم.

کانت قوانین اختیار را در مقابل قوانین طبیعی قرار می‌دهد و قوانین اخلاقی و حقوقی را در زمره قوانین اختیار قرار می‌دهد. می‌توان مبانی فلسفه حقوق کانت را در فلسفه اخلاق او جستجو کرد، همان‌گونه که خود او نیز مباحث مربوط به حقوق را در ذیل درس‌های *مابعدالطبیعه اخلاق* مورد تأمل قرار می‌دهد (Kant, 1971: 92-94). در فلسفه کانت حق اساساً به گونه‌ای مطرح می‌شود که با حق بشر الزاماً یکسان می‌گردد و به همین خاطر است که فلسفه کانت را می‌توان به معنای دقیق و کامل یک فلسفه حقوق بشر دانست. نوآوری کانت در تبدیل حقوق طبیعی به حقوق بشر مدرن این بود که او حق بشر را نه بر یک اراده طبیعت بشری بلکه بر طبیعت و

سرشت اراده بشری - که همان آزادی است - مبتنی کرد (Bourgeois, 1990: 36). جایگاه فرا طبیعی که کانت به اخلاق می‌دهد موجب می‌شود که حق، اصل بالفعل خود را در رها شدن از تعینات تجربی ناشی از طبیعت یا تاریخ یافته و بدین ترتیب اساساً حقوق بشر جهانشمول، یعنی حقوق بشر به ما هو بشر باشد (Ibid: 38). کانت برخلاف پیشینیان که قانون اخلاقی را بر عناصری چون تجربه، احساسات طبیعت، قرارداد و قوانین الهی مبتنی می‌دانستند، آن را صرفاً متکی به عقل می‌داند و می‌کوشد تا آن را از کلیه عناصر غیرعقلی رها سازد (Kant, 1985: 66). فشرده‌ای از فلسفه اخلاق کانت برای فهم اینکه وی چگونه این کار را انجام می‌دهد ضروری است.

بنیاد اخلاق از نظر کانت اراده نیک است. اراده نیک اراده‌ای است که همواره به گونه‌ای ذاتی یعنی به خاطر ارزش ذاتی خود خیر است نه به خاطر غایتی که به وجود می‌آورد. کانت در توضیح معنای (نیک) و برای پرهیز از همان‌گویی در فلسفه اخلاق (اراده نیک، نیک است) توجه خود را به مفهوم تکلیف معطوف می‌سازد که به عقیده او صفت اساسی آگاهی اخلاقی است. پس اراده‌ای که برای انجام تکلیف عمل می‌کند اراده نیک است. قانون اخلاقی که بر تکلیف مبتنی است همانند قوانین طبیعی دارای کلیت مطلق می‌باشد و استثناء‌بردار نیست. پس اراده نیک که خیر مطلق بدون قید و شرط است در عمل کردن برای ادای تکلیف متجلی می‌شود و مقصود از تکلیف، عمل ناشی از احترام به قانون است و قانون ذاتاً کلی و جهانشمول است. کانت اصول تکلیف را به صورت امر مطلق<sup>۱</sup> بیان می‌کند. امر مطلق - برخلاف امر مشروط - متابعت از قانون اخلاقی را به طور کلی امر می‌کند؛ یعنی امر می‌کند قواعدی که به عنوان اصول اراده به کار می‌روند باید مطابق قانون کلی و جهانشمول باشند. مهم‌ترین بیان امر مطلق از نظر کانت چنین است: «به گونه‌ای عمل کن که قاعده عملت بتواند همچون قاعده‌ای کلی و جهانشمول برای قانونگذاری در نظر گرفته شود» (Ibid: 53). امر مطلق اساساً نامشروط است و اراده اخلاقی که از امر مطلق اطاعت می‌کند نباید به هیچ چیز مقید گردد؛ پس کلیه اوامری که مشروط و مقید به خواهش و تمایل نفسانی و یا حتی مصلحت باشند جزء اوامر مشروط هستند نه مطلق و بنابراین دارای ارزش اخلاقی نیستند. برای نمونه می‌توان به رأی معروف کانت در باب دروغ مصلحت‌آمیز اشاره کرد. از نظر کانت نمی‌توان دروغ مصلحت‌آمیز را اراده کرد زیرا نتیجه این است که بپذیریم دروغ‌گویی قانون کلی شود و در نتیجه هیچ وعده‌ای را نتوان باور

---

1. der Kategorische Imperativ

کرد. ولی قاعده شخص دروغگو بنا به فرض باور کردن وعده‌هاست پس نمی‌توان این قاعده را در اختیار کرد و در عین حال اراده کرد که این قاعده، قانونی کلی و جهانشمول شود. اشاره شد که کانت می‌کوشد اصول اخلاقی را از قید تمام عناصر غیرعقلی (از جمله عناصر تجربی) رها سازد. تأکید کانت بر غیرتجربی بودن اصول اخلاقی تا حدی است که او، که در حوزه عقل نظری اصل عدم تناقض (اصل این همانی) را کافی نمی‌داند و حتی گزاره‌های ریاضیات را صرفاً تحلیلی نمی‌داند، در فلسفه اخلاق خویش برای گریز از تجربه‌گرایی صرفاً به اصل عدم تناقض توجه می‌کند و آن را به عنوان معیاری صوری برای تضمین کلیت و جهانشمولی گزاره‌های اخلاقی معرفی می‌نماید. غیرتجربی و عقلانی بودن اصول اخلاقی در فلسفه کانت، تأکید بر شکل<sup>۱</sup> و نه محتوای اصول اخلاقی را به دنبال دارد. کانت در کتاب *نقد عقل عملی* می‌نویسد:

«هنگامی که یک موجود عقلانی قاعده عملش را به مثابه قانونی کلی می‌اندیشد، نمی‌تواند آن را جز به مثابه اصولی در نظر آورد که اصل تعیین‌کننده اراده را نه بر اساس محتوا که صرفاً بر پایه شکل متعین سازد... اگر اصل تعیین‌بخش اراده، ماده (محتوا) باشد، آنگاه قاعده اراده تابع شرایط تجربی خواهد بود و به این ترتیب این قاعده دیگر قانونی عملی نخواهد بود. پس هنگامی که هر گونه ماده و محتوا - یعنی هر گونه موضوع اراده - را حذف کنیم از یک قانون تنها شکل صرف یک قانونگذاری جهانشمول باقی خواهد ماند. خلاصه اینکه یک موجود عقلانی نمی‌تواند اصول ذهنی عملی‌اش یعنی قاعده‌های عملش را به مثابه قوانین جهانشمول در نظر آورد مگر اینکه ضرورتاً بپذیرد که صرفاً فرم و شکل این قوانین است که آن را مختص یک قانونگذاری جهانشمول می‌سازد و آن‌ها را به قوانین عملی مبدل می‌کند» (Ibid: 48-9).

به عبارت دیگر کانت شرط جهانشمول بودن اصل اخلاقی را غیرتجربی بودن و در نتیجه تأکید آن بر فرم می‌داند: «قانون اراده ناب که آزاد است، این اراده را در حوزه‌ای قرار می‌دهد که کاملاً مجزا از حوزه تجربی است و ضرورتی که بیان می‌کند، از آنجا که نباید ضرورتی طبیعی باشد، پس نمی‌تواند مشتمل بر چیزی به غیر از شرایط صوری امکان یک قانون به طور کلی باشد. تمام محتوای قواعد عملی همواره بر شرایط ذهنی تکیه دارد که صرفاً می‌تواند جهانشمولی و کلیتی مشروط به موجودات عقلانی اعطاء کند... بی‌شک، هر خواستی باید موضوعی و در نتیجه محتوایی داشته باشد اما این محتوا، اصل تعیین‌بخش و

شرط قاعده عمل اخلاقی نیست، زیرا اگر این گونه باشد، نمی‌تواند به گونه‌ای جهانشمول قانونگذاری کند (Ibid: 58).

خلاصه اینکه توجه به محتوای خواست اخلاقی در هر شکل آن، ما را به سوی جهانشمولی مشروط رهنمون می‌گردد و صرفاً توسل به شکل اصل اخلاقی است که کلیت و جهانشمولی نامحدود را تضمین می‌کند. پس در اخلاق و حقوق تکلیف‌گرای کانت، عقلی بودن، جهانشمول بودن و شکلی بودن اصول اخلاقی و حقوقی، هر سه در پیوندی ناگسستنی با یکدیگر قرار می‌گیرند. با این مقدمات می‌توانیم از تلقی کانتی از حقوق بشر سخن بگوییم یعنی تلقی تکلیف‌گرایانه که ادای تکلیف را - بدون در نظر آوردن تنوع اوضاع و احوال - مقوم اخلاقی بودن عمل می‌پندارد. نتیجه این نگرش نوعی برداشت انعطاف‌ناپذیر از جهانشمولی اصول و بیانیه حقوق بشر می‌باشد و به نظر می‌رسد چنین برداشتی بر تدوین و تفسیر تمام بیانیه‌های حقوق بشر از ۱۷۸۹ تا ۱۹۴۸ - به‌رغم تفاوت‌های آن‌ها - حکمفرما بوده است.<sup>۱</sup>

## ۲- نقد تلقی کانتی

همان‌گونه که برخی نشان داده‌اند از نظر فلسفی می‌توان ویژگی‌هایی را برای بیانیه‌های حقوق بشر برشمرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: جهانشمول بودن، فردگرایانه بودن و انتزاعی بودن (Morange, 1995: 34). می‌توان بنیادهای نظری هر سه ویژگی را در آموزه‌های فلسفی کانت جستجو کرد و به همین خاطر است که به گمان ما تلقی کنونی از فلسفه حقوق بشر دارای مشکلاتی است که فلسفه حقوق و اخلاق کانت هم با آن‌ها مواجه است و در صورتی که بتوان با نظر انتقادی به اخلاق کانتی راه‌حلی برای معضلات آن ارائه داد، شاید افق‌های جدیدی برای فهم مقوله حقوق بشر به روی ما گشوده شوند. ما دو ویژگی فلسفه اخلاق و حقوق کانتی که به طور مستقیم با بحث مقاله حاضر، یعنی حقوق بشر در پیوند است را برجسته می‌کنیم:

الف - فرمالیسم حقوقی و اخلاقی: توضیح دادیم که کانت می‌کوشد اصول اخلاقی را بر

۱. ریمون آرون از منظر جامعه‌شناسی حقوق مقایسه مسوطی میان بیانیه‌های ۱۷۸۹ و ۱۹۴۸ حقوق بشر انجام داده است. بنگرید به:

Raymond Aron, "pensée sociologique et droits de l'homme", in Etudes politiques, Paris, Gallimard, 1972, pp. 216-234.

به‌رغم تفاوت‌هایی که میان این بیانیه‌ها وجود دارد و بیشتر به شرایط تاریخی صدور آن‌ها باز می‌گردد، روح فلسفی واحدی بر تمام آن‌ها حکمفرماست.

اصل کاملاً صوری عدم تناقض مبتنی سازد. برخلاف فلسفه نظری که اصل عدم تناقض در آن فاقد کفایت است و کانت آنجا بر عناصر تجربی تکیه می‌کند (حتی در ریاضیات)، در فلسفه عملی (اخلاق و حقوق) مبنای کانت صرفاً اصل عدم تناقض است<sup>۱</sup>. بنابراین هنجارهای فلسفه اخلاق از نظر کانت فاقد هر گونه محتوایی هستند و صرفاً باید فرم و شکل آن‌ها با اصل عدم تناقض منطبق باشد. این نکته مورد توجه بسیاری از متفکران پس از کانت بوده است. نخست باید به هگل اشاره کرد که صوری و انتزاعی بودن فلسفه اخلاق کانت را مورد توجه قرار داد. هگل در کتاب *منطق صغیر* می‌نویسد:

«فلسفه کانت عقل و اندیشه را از هر گونه تعیین خارجی و هر گونه نفوذ و سلطه‌ای رها ساخت و استقلالی مطلق بدان بخشید. هر چند که به خاطر خصلت کاملاً صوری و انتزاعی‌اش نمی‌توانست کمترین کاربردی داشته باشد؛ یعنی قادر به تدوین قوانین عملی نبود با این حال این مزیت را داشت که عقل را از هر گونه تعیین و تأثیر خارجی رها ساخت (Hegel, 1939: 84). و در جای دیگر می‌نویسد: «کانت برای تعیین بخشیدن به تکلیف، صرفاً به فرم این همانی که به وسیله فاهمه انتزاعی مشخص می‌شود - می‌پردازد. [مثلاً] دفاع از میهن بایسته است نه به خاطر محتوایش بلکه بدین خاطر که تکلیف است... صرفاً با اصل این همانی (عدم تناقض) نمی‌توان حتی یک گام به پیش برداشت. نقص اساسی اصل اخلاقی فیثته و کانت در انتزاعی و صوری بودن آن است» (Ibid: 90).

بنابراین از نظر هگل نمی‌توان با تکیه بر اصل عدم تناقض محتوای تکلیف را متعین نمود. همان‌گونه که ارنست بلوخ خاطر نشان می‌سازد اصل منطقی عدم تناقض که کانت آن را معیار و محک عقل عملی قرار می‌دهد، این مزیت را دارد که پشتوانه‌ای استوار برای جهانشمولی و ضرورت عقلی اصول اخلاقی فراهم آورده و بدین طریق موجب ایجاد وحدت میان حق و اخلاق می‌شود؛ اما به این قیمت که هر دو این‌ها (فلسفه حق و فلسفه اخلاق) را نسبت به محتوا بی‌تفاوت و بدین‌سان عملاً پذیرنده هر محتوایی می‌سازد (Bloch, 1976: 77). نتیجه این تلقی فرمالیستی از حقوق بشر، نوعی جهانشمولی انعطاف‌ناپذیر است که در تطبیق بر موارد جزئی و شرایط تاریخی دچار مشکل می‌گردد و گاهی نتایج غیرمنتظره‌ای از آن ناشی می‌شود. همین‌جا لازم است به مناسبت، به یکی از مهم‌ترین تعارض‌های درونی اندیشه کانتی

۱. برای بحث کانت در باب تفاوت فلسفه نظری و فلسفه عملی بنگرید به:

Emmanuel Kant, op. cit, pp. 33-5.

در حوزه فلسفه اخلاق اشاره کنیم. کانت با اینکه در آثار اخلاقی خود بر احترام به حقوق تمام انسان‌ها و حفظ کرامت ذاتی آن‌ها تأکید دارد و در حوزه اخلاق، گذار از عقاید عامه‌پسند و معطوف به شرایط تاریخی را ضروری می‌داند، با این حال در بسیاری از موضع‌گیری‌های خویش کاملاً تحت تأثیر شرایط زمانه خود قرار دارد و قادر به فرا رفتن از آن نیست. به عنوان نمونه در رساله‌ای تحت عنوان «نظریه و عمل» با نگاهی تبعیض‌آمیز نسبت به زنان، آنان را شهروندانی فرومایه، دارای مردان و نابرخوردار از حق مشارکت سیاسی می‌داند و طبیعی است این نظر که برخلاف بدیهی‌ترین اصول حقوق بشر و البته ناسازگار با فلسفه اخلاق کانت است، صرفاً تحت تأثیر وضعیت و زمانه آلمان اواخر قرن هجدهم بیان شده است. مورد مشابه آن رأی کانت در باب انقلاب فرانسه است. کانت که با هر گونه شورش بر نظم حقوقی موجود و اساساً کنش‌های انقلابی مخالف است، از انقلاب فرانسه ستایش و حمایت کرده است. تأثیرپذیری کانت از زمانه خود تحقق جهانشمولی ادعا شده در آثار اخلاقی او را به شدت در معرض تردید قرار می‌دهد. جهانشمولی ادعا شده امر مطلق کانتی صرفاً در شکل و صورت آن است نه در محتوای اخلاقی و بنابراین پذیرنده محتوای گوناگونی می‌تواند باشد حتی محتوایی که کاملاً برخلاف امر مطلق است.

ب - تلقی حداقلی از انسان: در فلسفه کانت هویت و «خود» بشری به سوژه شناسنده تقلیل پیدا می‌کند. مبنای این تلقی از «خود» را باید در معرفت‌شناسی کانت جستجو نمود که در آن او در تداوم سنت دکارتی مفهوم سوژه را مورد توجه قرار داد. انقلاب کپرنیکی کانت در واقع نشان‌دهنده سوژه در مرکز تحلیل فلسفی است و برداشت از «خود» انسانی و هویت او در این فلسفه‌ها با محوریت سوژه و احکام آن صورت می‌گیرد. کانت سوژه بشری یا همان کوژیتوی دکارتی را به مفهومی استعلایی در نظر می‌گیرد که از تجربه منزّه است و تمام مفاهیم از آن ناشی می‌شوند. «خود» کانتی از مقوله جوهر است و کانت با جوهر پنداشتن «خود» می‌کوشد مشکل هویت شخصی را حل نماید؛ خود بشری جوهر است و جوهر فراتر از تغییراتی که در زمان صورت می‌پذیرد دارای هسته‌ای ثابت و تغییرناپذیر است (Kant, 1980: 353). این تقلیل انسان به سوژه، نوعی برداشت حداقلی و کم‌مایه<sup>۱</sup> از انسان را توصیه می‌کند. انسان کانتی انسانی است غیر فرهنگی و عضویت او در جامعه یا روابط و تعاملات او با انسان‌های دیگر به عنوان عنصر مقوم هویت مورد توجه کانت نیست.

---

1. thin



این ویژگی را در بیانیه‌های حقوق بشر نیز می‌توان مشاهده کرد. یکی از نخستین نقدها بر حقوق بشر را می‌توان نقد کارل مارکس دانست که به این مشکل در فلسفه حقوق بشر توجه دارد. مارکس در کتاب *مسئله یهود* می‌نویسد:

حقوق بشر - یعنی حقوق اعضای جامعه بورژوازی - چیزی جز حقوق بشر خودخواه جدا شده از بشر و از جمع نیست... حقوق بشر مبتنی بر روابط انسان با انسان نیست، بلکه برعکس بر جداسازی انسان از انسان مبتنی است. حقوق بشر حق این جداسازی است یعنی حق فرد منحصر به خودش (Marx, 1971: 103-5).

در این تلقی انتزاعی، بشر به عنوان موجودی جدا از اجتماع، تاریخ و ارزش‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد و جهانشمولی نظام‌های کانتی حقوق بشر مبتنی بر این تصور کلی و انتزاعی از انسان است. تداوم این تصور را می‌توان در مکاتب لیبرالیستی معاصر مشاهده نمود که بر انسان فارغ از تعینات تاریخی و فرهنگی تأکید می‌ورزند.

### ۳- غایت‌گرایی اخلاقی و حقوق بشر

کانت را باید بنیانگذار و مهم‌ترین نماینده جریانی در فلسفه اخلاق خواند که به تکلیف‌گرایی مشهور است و جریان رقیب آن غایت‌گرایی دارای سابقه‌ای طولانی‌تر است و به زمان ارسطو باز می‌گردد. نخستین صورت‌بندی غایت‌گرایی در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو ارائه شده است. وی در ابتدای این کتاب هر فعالیتی را معطوف به خیری می‌داند که غایت آن فعالیت محسوب می‌شود. از نظر ارسطو غایت نهایی انسان، یعنی غایتی که انسان آن را برای خودش و غایت‌های دیگر را به عنوان وسایل رسیدن به آن می‌خواهد همان نیک‌بختی یا سعادت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷). پس غایت عمل اخلاقی نیک‌بختی است؛ اما پرسش اساسی این است که نسبت فضیلت اخلاقی با این غایت چیست؟ به عبارت دیگر آیا آن گونه که افلاطون مدعی بود شناخت خیر فی‌نفسه و مثال نیکی برای فضیلت داشتن کافی است؟ پاسخ ارسطو به این پرسش منفی است. از نظر ارسطو افلاطون با عطف توجه به مثال خیر از این واقعیت غافل شد که خیر جز در شرایط جزئی و انضمامی که هر یک با دیگری متفاوت است تحقق نمی‌یابد. ارسطو با مقایسه‌ای میان علم پزشکی و اخلاق به افلاطون طعنه می‌زند: «طیب اصلاً در جستجوی تندرستی فی‌نفسه نیست بلکه در اندیشه تندرستی انسان و حتی به سخن بهتر در اندیشه تندرستی این انسان معین است زیرا این فرد معین را معالجه می‌کند»

(همان: ۲۶). در واقع دغدغهٔ ارسطو توجه به شرایط انضمامی و واقعی تحقق فضیلت و کنش اخلاقی است و این دغدغه وی را به مفهوم اساسی فرونسیس<sup>۱</sup> یا حکمت عملی هدایت می‌کند.<sup>۲</sup> از نظر ارسطو اموری که مبادیشان تغییرناپذیر و ثابت‌اند با حکمت نظری مورد فهم قرار می‌گیرند. چون این امور (یعنی موضوع مابعدالطبیعه، ریاضیات و طبیعیات) تغییرناپذیرند حد وسط در آن‌ها همواره ثابت است اما دسته‌ای دیگر از امور هستند که دارای مبادی تغییرپذیرند و بنابراین حد وسط آن‌ها بر اساس شرایط و اوضاع و احوال، متفاوت است. این حد وسط در هر مورد خاص با پرهیز از افراط و تفریط و توسط فردی مجرب و بافضیلت تعیین می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۴). باید توجه داشت تعیین این حد وسط از عهدهٔ همگان خارج است و با استدلال هم به طور دقیق قابل تشخیص نیست؛ بلکه باید هر بار با بصیرت که تنها از راه تجربهٔ توأم با تأمل حاصل می‌شود، آن را تعیین کرد. ارسطو معتقد است حکمت عملی برای آن نیست که ما فضایل را بشناسیم بلکه هدف آن بافضیلت شدن است (همان: ۲۳۳). بنابراین ارسطو در حوزهٔ اخلاق، فرونسیس یا حکمت عملی را به عنوان شیوه‌ای برای تطبیق اصول کلی اخلاقی بر موارد جزئی و انضمامی پیشنهاد می‌کند.

نمایندهٔ برجستهٔ غایت‌گرایی در دوران جدید هگل است که خود تا حد زیادی تحت تأثیر ارسطو قرار دارد. همان‌گونه که نشان دادیم هگل منتقد فلسفه اخلاق کانت است و آن را به سبب صوری و میان‌تهی بودن فاقد صلاحیت برای تدوین قوانین عملی اخلاق می‌داند. می‌دانیم که کانت نقش عرف در اخلاق را به شدت رد می‌کند و به عنوان نمونه فصل کاملی از کتاب *بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق* را به رد «فلسفهٔ مردم‌پسند اخلاق»<sup>۳</sup> و لزوم گذار از آن اختصاص می‌دهد (Kant, 1979: II) و بدین‌سان توجه خود را صرفاً به مفهوم تکلیف اخلاقی یا همان بایدها معطوف می‌دارد. اما هگل دوگانهٔ کانتی (هست/باید) را همچون دیگر دوگانه‌ها رد کرده و به نسبت دیالکتیکی این دو با یکدیگر توجه می‌کند. بنابراین برخلاف کانت که حوزهٔ اخلاق را صرفاً عرصهٔ بایدها و تکالیف می‌داند، هگل برای مناسبات و

### 1. Phronesis

۲. در نوشتار حاضر از باب تسامح حکمت عملی را به عنوان معادلی برای فرونسیس ارسطویی گرفته‌ایم اما باید توجه داشت که برخی از پژوهش‌های دهه‌های اخیر نشان داده‌اند که تقسیم حکمت به عملی و نظری را جانشینان ارسطو به‌ویژه آندرونیکوس رودئوسی جانشین دهم وی انجام داده‌اند. اساساً تقسیم‌بندی دانش‌ها از ویژگی‌های عصر یونانی‌مآبی است و با نظام فلسفی ارسطویی مناسبت ندارد. برای توضیحات بیشتر رک:

Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.

### 3. popularen Moralphilosophie

روابط اجتماعی و عرف زمانه نقش مهمی قائل است؛ چرا که از دید او این مناسبات و روابط خود به گونه‌ای تجلی‌دهنده روح<sup>۱</sup> در برهه‌ای خاص از مراحل سیر آن هستند. در اینجاست که مفهوم اخلاق اجتماعی<sup>۲</sup> که از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی و اخلاقی هگل است اهمیت پیدا می‌کند.<sup>۳</sup> ساحت اخلاق اجتماعی در فلسفه هگل تجلی روح در جوهر یا واقعیت اجتماعی است. مقصود هگل از اخلاق در اینجا، حیات اجتماعی انسان است که در تمایز با اخلاق فردی است و برخلاف اخلاق فردی - که در فلسفه هگل (moralität) خوانده می‌شود - فرد در آن نه جدای از جامعه بلکه درون آن و به منزله جزئی از آن لحاظ می‌شود (Hegel, 1975: Para. 151). بدین ترتیب واقعیت تحقق یافته خارجی از آن جهت که بهره‌ای از روح دارد در فلسفه اخلاق هگل در نسبت دیالکتیکی با بایدهای اخلاقی قرار می‌گیرد و شکاف کانتی باید/هست از میان برداشته می‌شود. از سوی دیگر تمایز کانتی میان امر کلی و امر جزئی که کانت تصویری انتزاعی و ثابت از آن به دست داده بود در فلسفه هگل به نسبتی دیالکتیکی تبدیل می‌شود. در چنین نسبتی امر کلی و جهانشمول را نباید جدا از امر تاریخی و جزئی تصور نمود. بدین لحاظ می‌توان فلسفه سیاسی و اخلاقی هگل را در تداوم حکمت عملی ارسطو مورد توجه قرار داد.

#### ۴- جهانشمولی و هرمنوتیک

در فلسفه اخلاق غایت‌گرا برداشتی خاص از جهانشمولی ارائه می‌شود که در مقابل تلقی وظیفه‌گرایانه کانتی قرار می‌گیرد. در هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم شاهد بازپرداختی از غایت‌گرایی و حکمت عملی هستیم که نتایج آن می‌تواند برای بحث در مورد جهانشمولی حقوق بشر و تأمل فلسفی در آن ما را یاری دهد.

مسئله جهانشمولی از هنگامی به یکی از مباحث مهم هرمنوتیک تبدیل می‌شود که تحولاتی در تاریخ هرمنوتیک در قرن نوزدهم پدید آمد که برخی از آن به انقلاب کپرنیکی در هرمنوتیک تعبیر می‌کنند. در گذشته قاعده‌ای جهانشمول برای تفسیر متون وجود نداشت و هر متنی با قاعده خاص خود فهمیده می‌شد. بنابراین ما با تعدد هرمنوتیک‌ها مواجه بودیم

1. Geist

2. Sittlichkeit

۳. برای بحث مسوط در باب مفهوم هگلی Sittlichkeit، بنگرید به:

Jean- Pierre Lefebvre & Pierre Macherey, Hegel et la société, Paris, PUF, 1987.

(هرمنوتیک حقوقی، هرمنوتیک کتاب مقدس و...) اما در قرن نوزدهم و با ديلتای و شلاپرماخر هرمنوتیک مدعی ارائه قواعدی شد که برای تمام متون - و توسعاً تمام امور بشری - قابل تطبیق باشد (Ricoeur, 1986: 33). پس از این انقلاب کپرنیکی معضل اصلی هرمنوتیک تطبیق این قواعد کلی و جهانشمول بر متون خاص بود که هانس گئورگ گادامر فیلسوف معاصر از راه بازسازی حکمت عملی ارسطو و گسترش بخشیدن به آن راه‌حلی برای این معضل ارائه داد. گادامر به مفهوم کاربرد (Application) که در سنت هرمنوتیک دارای سابقه است توجه می‌کند. وی در کتاب مشهور حقیقت و روش برای نخستین بار هرمنوتیک و حکمت عملی ارسطو را به یکدیگر پیوند زد و مفهوم کاربرد را به طور جدی مورد تأمل قرار داد. از نظر گادامر عنصر کاربرد که به اندازه کافی مورد توجه هرمنوتیک جدید نبوده است را باید جزء ضروری فرآیند فهم هرمنوتیکی تلقی نمود. کاربرد هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که بخواهیم یک متن خاص را در انضمامی تفسیر و بر اساس قواعد کلی و عمومی بسنجیم. یک قانون با کاربرد است که تحقق انضمامی پیدا می‌کند و یک متن مقدس با کاربرد می‌تواند نقش اصلی خود یعنی نجات‌بخش را ایفا کند. این کاربرد در شرایط متفاوتی صورت می‌گیرد (همانند تحقق فضیلت در حکمت عملی ارسطو) و به موقعیت تاریخی و انضمامی مفسر بستگی دارد. از نظر گادامر فهمیدن همان به کار بستن است پس معنای یک متن و کاربرد آن در یک مورد مشخص و انضمامی، در عمل مجزا و متفاوت نیستند بلکه فرآیند واحدی را شامل می‌گردند (Gadamer, 1976: 148-152). گادامر اجرای هر قانون کلی را نیازمند نوعی حکمت عملی می‌داند. به کار بستن یک قانون در موردی خاص و انضمامی مستلزم انعطاف‌پذیر کردن و تقلیل دادن آن است. البته این کار از روی ناچاری و اضطرار نیست بلکه اقتضای استیفای عدالت همین است. با تقلیل یک قانون، محدودیتی را به آن تحمیل نمی‌کنیم بلکه آن را به بهترین نحو ممکن اجرا نموده‌ایم. البته این تقلیل باید با توجه قواعد حکمت عملی و شرایط و موقعیت خاص صورت گیرد و این کار مستلزم نگاهی غایت‌گرایانه به قوانین اخلاقی است و با رویکرد تکلیف‌گرا چنین تطبیقی ممکن نیست. یک قانون ضرورتاً با امور انضمامی و مشخص مربوط به حوزه کنش در تنش قرار می‌گیرد، چرا که قانون امری است کلی و بالطبع نمی‌تواند واقعیت عملی امور انضمامی را شامل شود. به عنوان نمونه وظیفه یک قاضی اتخاذ چنین رویکردی نسبت به قوانین است. قاضی باید موقعیت اجرای قانون را بفهمد و این امر البته در تمام موارد قابل پیش‌بینی نیست، بلکه باید هر فردی در موقعیت قرار گرفته و آن را درک کند. بنابراین

قانون صرف، همواره ناکافی است و قاضی همواره باید با توجه به شرایط انضمامی، قانون را انعطاف بخشد؛ زیرا واقعیت بشری هیچ‌گاه آن قدر کامل و بی‌نقص نیست که اجازه بی‌چون و چرای اجرای یک قانون کلی را بدهد (Ibid: 160). پس نظام فلسفی گادامر و ارسطو هر دو به امر جهانشمول اعتقاد دارند اما این امر جهانشمول در اندیشه هر دو با توجه به اقتضائات عملی و انضمامی محدود و مقید می‌شود.<sup>۱</sup>

تدقیق و توسعه این بحث را باید در اندیشه‌های دیگر فیلسوف برجسته هرمنوتیک معاصر یعنی پل ریکور جستجو کرد. ریکور تلقی کانتی از اخلاق را ضروری ولی ناکافی می‌داند و اخلاق تکلیف‌گرا را صرفاً به عنوان یکی از سطوح - و نه بالاترین سطح - اخلاق در نظر می‌گیرد. اخلاق تکلیف‌گرا در روایت کانتی آن از نظر ریکور دارای چند اشکال عمده است. نخستین مشکل آن همان‌گونه که بیان شد به فرمالیستی بودن و عدم توجه آن به محتوای اخلاقی و اجتماعی باز می‌گردد (Ricoeur, 1991a: 263). مشکل مهم دیگری که این نظام اخلاقی با آن مواجه است عدم توانایی آن در ارائه معیاری برای وضعیت‌های تراژیک اخلاقی است.<sup>۲</sup> از نظر وی این شرایط تراژیک نارسایی اخلاق تکلیف‌گرا و لزوم‌گذار از آن به بالاترین سطح اخلاق که همان سطح اخلاق غایت‌گراست را به بهترین وجه نشان می‌دهد. منظور ریکور از شرایط تراژیک، شرایطی است که در آن ما با تعارض تکالیف مواجهیم؛ مثلاً در شرایطی که پیچیدگی روابط اجتماعی موجب پدید آمدن شرایطی شود که در آن قاعده حقوقی با دلسوزی و دغدغه نسبت به انسان‌ها وارد تعارض می‌شود (Ricoeur, 2001: 40). به عبارت دیگر جایی که دو نفر هر یک به تکلیف خود عمل می‌کنند اما در نهایت رویاروی هم قرار می‌گیرند، نظام اخلاقی تکلیف‌گرا دچار مشکل می‌شود (نمونه‌ای از این تعارض تکالیف را در تراژدی‌های معروفی چون آنتیگونه یا رستم و

---

۱. ذکر این نکته ضروری است که پراکسیس مورد نظر ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، کنش اخلاقی است؛ اما پراکسیس مورد نظر گادامر عمل تفسیر است. یعنی آنچه ارسطو در باب فرونیسیس و فضیلت اخلاقی می‌گوید از نظر گادامر در مورد فهم به طور کلی صادق است و این تفسیر نه فقط شامل تفسیر متون است که تفسیر تجربه و جهت‌گیری نسبت به جهان را در بر می‌گیرد و دارای صبغه‌ای وجودشناختی است. بنگرید به: دیوید کوزنزهوی، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۱. ص ۱۵۱ و بعد. ما نیز در این مقاله کوشیده‌ایم با توجه به مباحث هرمنوتیک فلسفی از فلسفه اخلاق فراتر رفته و غایت‌گرایی را نه به عنوان نظامی اخلاقی که به مثابه مبنایی برای فهم جهانشمولی حقوق بشر مورد توجه قرار داده‌ایم.

۲. ریکور این وضعیت را *tragique de l'action* می‌نامد.

اسفندیار می‌توان دید). گاهی هم ممکن است تعارض میان قانون و دغدغه‌های بشری و نوع‌دوستانه پدید آید. می‌دانیم که در امر مطلق کانتی، احترام به انسان‌ها و حفظ کرامت آن‌ها در چارچوب احترام به مفهوم کلی انسانیت مندرج می‌گردد. اما ریکور معتقد است این انسانیت جهانشمول به معنای مجموعه‌ی انسان‌های واقعی و انضمامی نیست، بلکه مفهومی است صوری و انتزاعی که میان تمام فرهنگ‌های تاریخی مشترک است و چنین تلقی صوری و شکل‌گرایی نمی‌تواند موجب پدید آمدن شرایطی شود که در آن هم‌هنگار اخلاقی و هم‌انسان‌های انضمامی مورد ملاحظه قرار گیرند. در پزشکی و حقوق شاهد مثال‌های فراوانی برای چنین وضعیتی هستیم، مانند جرم کودکان نابالغ، روسپیگری، سقط جنین، شبیه‌سازی و... در چنین شرایطی انتخاب ما میان خوب و بد نیست بلکه هدف کنش اخلاقی پرهیز از وضعیت‌های بدتر است. در اینجا است که اخلاق غایت‌گرا که ناظر به فرونسیس (حکمت عملی) ارسطو، اخلاق اجتماعی هگلی و هرمنوتیک گادامری است می‌تواند شالوده‌ای مناسب برای غلبه بر این معضل اساسی فلسفه حقوق فراهم آورد. ریکور نام این نوع فلسفه اخلاق را اخلاق موقعیتی<sup>۱</sup> می‌نهد (Ricoeur, 1991a: 269):

یعنی اخلاقی که در آن عنصر کاربرد دارای اهمیت اساسی است. حکمت عملی مورد نظر ریکور مستلزم به کار بستن فرایند تفسیری دوگانه‌ای است. نخست تفسیر روایی واقعه خاص (امر جزئی) و دوم تفسیر قاعده کلی. در جریان این تفسیر دوگانه است که تطبیق قاعده کلی بر مورد جزئی ممکن می‌گردد. بنابراین نباید میان جهانشمول‌گرایی و زمینه‌گرایی تقابل قائل شویم و انتخاب یکی را موجب طرد دیگری بدانیم بلکه امر جزئی و امر کلی به واسطه تاویل با یکدیگر متحد شده و به دقایق یک فرآیند دیالکتیکی واحد بدل می‌گردند.<sup>۲</sup>

ریکور از این زاویه به نقد برخی دیدگاه‌های معاصر در باب حقوق و اخلاق که متأثر از فلسفه کانتی هستند می‌پردازد. به عنوان دو نمونه بارز از این فلاسفه کانتی می‌توان به یورگن هابرماس و جان راولز اشاره کرد.<sup>۳</sup> هر دو این فلاسفه در جهانشمول‌گرایی به بسط دیدگاه کانت پرداخته‌اند. تبیین جهانشمول راولز از اصول عدالت به عنوان نمونه به خوبی با

#### 1. Situational Ethics

۲. برای بحث مبسوط ریکور در باب حکمت عملی بنگرید به:

Paul Ricoeur, *Du Texte à l'action*, pp. 263-289.

Paul Ricoeur, *Soi-Même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, pp. 279-345.

Paul Ricoeur, *Lectures 1*, pp. 235-315.

3. Jurgen Habermas, *The theory of Communicative action*, Boston, 1981.

John Rawls, *A theory of justice*, Harvard University press, 1971.

امر مطلق کانتی قابل مقایسه است. راولز تکثر هدف‌ها را پیشنهاد می‌کند و تأکید دارد که اصول عدالت او مسبوق به مفهوم خاصی از خیر نیست (تعبیه مفاهیمی چون وضعیت اولیه و حجاب غفلت در نظریه راولز برای این است که هیچ برداشت خاصی از خیر از پیش برگزیده نشود). وی همانند کانت که به غایت بودن انسان اعتقاد داشت، «خود» را به هدف و غایت تبدیل می‌کند نه خیر را؛ و از این طریق به تکثر غایت‌ها میدان می‌دهد (ساندل، ۱۳۷۴: ۷۹). ریکور نظریه عدالت را به ویژه از این جهت مورد نقد قرار می‌دهد که این نظریه در تطبیق اصول عدالت بر جوامع خاص دچار مشکل جدی می‌شود و شاید به همین جهت است که راولز در نوشته‌هایی که پس از کتاب *نظریه عدالت* به چاپ رسانده تا حدی از جهانشمول‌گرایی اولیه خود عقب‌نشینی کرده و تأکید نموده که برداشت او از اصول عدالت با دموکراسی لیبرال پیوندی محکم دارد و اصول عدالت او قابل تعمیم به هر نظام فرهنگی نیستند. هابرماس هم لازمه هر گونه بحث و استدلال را پذیرش حاکمیت قواعد جهانشمول می‌داند و جهانشمولی مورد نظر او هم مطابق با روایت کانتی است. طبعاً این دو نظریه به عنوان بهترین روایت‌های معاصر از جهانشمول‌گرایی کانتی دارای همان مشکل فرمالیستی بودن و در نتیجه عدم توان تطبیق بر فرهنگ‌های تاریخی می‌باشند.<sup>۱</sup>

تفسیر جهانشمولی جز با تکیه بر سنتی خاص - که در اغلب موارد بدان تصریح نمی‌شود - نمی‌تواند صورت پذیرد. هر تفسیری با تکیه بر یک سنت انجام می‌شود و فهم اصول حقوق بشر نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما از آنجا که تفسیر اصول جهانشمول حقوق بشر همواره در حوزه‌های فکری و فرهنگی مغرب زمین صورت پذیرفته، به‌رغم حفظ ظاهر و صورت جهانشمول، عملاً حقوق بشر در روایتی معطوف به زمینه فرهنگی خاصی که همان فرهنگی غربی و اروپایی باشد مورد فهم قرار گرفته است و این به خاطر همنشینی طولانی میان حقوق بشر و فرهنگ‌های اروپایی و غربی است که این اصول برای نخستین بار در آن‌ها صورت‌بندی شده است. از نظر ریکور تنها گفتگویی پر دامنه و همه‌جانبه میان فرهنگ‌هاست که نوعی جهانشمول‌گرایی حقیقی را نتیجه خواهد داد. این گفتگوی میان فرهنگ‌ها در سطحی انضمامی - که البته هنوز آغاز نشده است - می‌تواند تعیین کند که چه اموری باید به عنوان جهانشمول مورد پذیرش قرار گیرند (Ricoeur, 1991a: 267-8).

۱. برای نقد ریکور بر هابرماس و راولز بنگرید به:

Paul Ricoeur, *Soi- meme comme un autre*, pp. 237-278.

Paul Ricoeur, *Lectures 1*, pp. 264-270.

اشاره‌ای به تلقی ریکور از انسان و هویت بشری هم می‌تواند برای تکمیل این بحث مفید باشد. برخلاف دیدگاه‌های کانتی که «خود» بشری را محدود به سوژه می‌کنند، انسان از منظر هرمنوتیک ریکور قابل تقلیل به سوژه نیست. «خود» با «دیگری»<sup>۱</sup> تعریف می‌شود و نمی‌توان آن را هسته‌ای تغییرناپذیر و یا به قول کانت از مقوله جوهر تلقی نمود. ریکور تلقی خود از هویت را تحت عنوان «هویت روایی»<sup>۲</sup> در مقابل تلقی‌های سوژه محور کلاسیک قرار می‌دهد. این تلقی بر رابطه دیالکتیکی خود و غیر تأکید دارد و «خود» بشری را نه امری تک‌گفتاری و محدود به خود بلکه استوار بر گفتگو، دیالکتیک، روایت و تعامل می‌داند. انسان اساساً با روایت کردن گذشته تاریخی خود - عملی که مستلزم نوعی تأویل متکی بر سنت است - به خود هویت می‌بخشد و طبیعی است که این هویت را نمی‌توان امری ثابت و بسته تصور نمود.

همان‌گونه که اشاره شد کانت با استعلایی کردن جوهر، پاسخی برای مسئله تداوم زمانی و وحدت شخصی ارائه می‌کند که تمام نظریه‌های هویت فردی از حیث فلسفی بر این تلقی از جوهر تکیه دارند. اما از نظر ریکور «خود» کانتی که که از مقوله جوهر است، پرسش هویت را به صورت «چه چیزی؟» مطرح می‌کند اما باید از کانت فراتر رفته و هویت را به گونه‌ای تعریف کرد که پاسخی برای پرسش «چه کسی؟» فراهم آورد. پس «خود» از دید ریکور قابل تقلیل به جوهر کانتی نیست (Ricoeur, 1991b: 143). فلسفه‌های سوژه یا کوژیتو که هویت را بر اساس «من شناسنده» و خود بنیاد بودن آن تعریف می‌کنند قادر به پوشش دادن تمام جنبه‌های هویت فردی و جمعی نمی‌باشند، اما هویت روایی مورد نظر ریکور پشتوانه‌ای مناسب برای تعریف «خود» اخلاقی و ریشه‌دار بودن آن در فرهنگ‌ها و سنت‌هاست. پس سنت حکمت عملی بنا بر تقریری که از آن ارائه دادیم در مقابل سنت تکلیف‌گرای کانتی قرار می‌گیرد: اصول حقوقی و اخلاقی در این سنت بر اساس نگاهی غایت‌گرایانه مورد فهم قرار می‌گیرد و برخلاف رویکرد تکلیف‌گرا، فرمالیستی و درون‌تهی نیستند. از سوی دیگر تلقی غایت‌گرا از انسان مبتنی بر برداشتی فرهنگی و تاریخی است، برخلاف نگاه سوژه محور کانتی که بر برداشتی حداقلی، انعطاف‌ناپذیر و کلی از انسان استوار است.

---

1. Other

2. narrative identity



## نتیجه‌گیری

چون روح تکلیف‌گرایی حاکم بر بیانیه‌های حقوق بشر محتوای فلسفی خاصی را توصیه نمی‌کنند بنابراین همان‌گونه که اشاره شد تفسیر آن‌ها پذیرای محتواهای متفاوتی می‌باشد. به همین دلیل است که تلقی غربی از این اصول حقوق بشر در دوران معاصر همواره غالب بوده و بر کشورها و فرهنگ‌های دیگر تحمیل گردیده است. در دهه‌های اخیر با پدید آمدن جنبش‌های فکری و اجتماعی پسااستعماری از یک سو و با ظهور جهانی شدن از سوی دیگر، خرده فرهنگ‌ها و تمدن‌های غیرغربی امکان بیشتری برای طرح دیدگاه‌های خود یافته‌اند و می‌کوشند بر تفسیر انحصاری غربیان از حقوق بشر خاتمه دهند. انسان در فلسفه حقوق بشر انسانی است حداقلی اما برداشت‌های غربی از این اصول عملاً به گونه‌ای جهت داده شده که انسان غربی مدل و الگو قرار گرفته است. بنابراین هر چند تلقی تکلیف‌گرا به ظاهر محتوای خاصی را توصیه نمی‌کند اما در واقع راه را برای غلبه و سلطه تمدن و تفکر غربی هموار ساخته است.<sup>۱</sup>

پرسش اساسی در هرمنوتیک حقوق بشر این است که چگونه اصول جهانشمول حقوق بشر را می‌توان بر فرهنگ‌های جزئی تطبیق نمود؟ این پرسش را می‌توان به دو گونه مطرح کرد: الف- چگونه این اصول را تطبیق دهیم؟ ب- چه کسی صلاحیت دارد این اصول را تطبیق دهد؟ (Jacobsen, 2000: 46) بی آنکه بخواهیم از اهمیت پرسش دوم بکاهیم و ضمن تأکید بر نقش اساسی فرد یا نهاد تفسیرکننده حقوق بشر باید اشاره کنیم تا زمانی که بحث تفسیر اصول حقوق بشر در چارچوبی فلسفی طرح و حل نشود، امکان چنین تفسیری اساساً منتفی خواهد بود و احتمالاً راه را برای برداشت‌های خودسرانه و شخصی از اصول حقوق بشر هموار خواهد کرد که حاصل آن عملاً بازگشت به شرایط پیش از تدوین این حقوق است. بنابراین جهانشمولی حقوق بشر را به عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن باید در چارچوب هرمنوتیک حقوق بشر مورد فهم قرار داد. برداشت تکلیف‌گرا از جهانشمولی حقوق بشر که رویکرد غالب در فهم این اصول است، در مقابل برداشت دیگری قرار می‌گیرد که اساساً به نفی جهانشمولی می‌پردازد.

---

۱. همان‌گونه که یکی از نویسندگان معاصر اشاره کرده است اصول حقوق بشر بیش از حد کلی هستند و باید در شرایط و موقعیت‌های خاص تفسیر و تطبیق شوند. اصول حقوق بشر کم‌مایه (thin) هستند و نامتعین و مبهم. در حالی که این اصول در قالب فرهنگ‌های متفاوتی مورد تفسیر واقع می‌شوند که خود منبع برداشت‌های اجتماعی پرمایه‌ای (thick) از تنوع انسان‌ها و گروه‌های بشری در جهان هستند (Chan, 1995: 25-38). بنابراین برای تفسیر این حقوق کم‌مایه باید محتواهای فرهنگی پرمایه‌ای را به آن منضم نمود.

بر اساس این برداشت‌ها امر جهانشمول اساساً وجود ندارد و ما صرفاً با حقایق جزئی مواجهیم (نظریه‌های موسوم به پست‌مدرن از چنین دریافتی دفاع می‌کنند). به عبارت دیگر در تلقی نخست جهانشمولی به گونه‌ای انعطاف‌ناپذیر بر تمام موارد جزئی به یکسان سایه افکنده است و در تلقی دوم اساساً هیچ‌گونه امر جهانشمولی فراتر از این امور جزئی و محلی وجود ندارد. رویکردی که در مقاله حاضر در نهایت اجمال به آن پرداختیم به طرد هر دو دیدگاه می‌پردازد و نگاهی به جهانشمولی را توصیه می‌کند که بر دیالکتیک امر کلی و جزئی استوار باشد.<sup>۱</sup> با پذیرش این رویکرد در حوزه حقوق بشر و تلاش جهت تحقق عملی آن احتمالاً راه برای تلقی جدیدی از اصول حقوق بشر که قادر به پوشش دادن تمام فرهنگ‌های بشری و ملاً تمام ابنای بشر باشد، گشوده خواهد شد.

باید به این نکته مهم توجه داشت که رویکرد غایت‌گرا را صرفاً نباید در فهم اصول جهانشمول حقوق بشر به کار بست بلکه وابستگان به فرهنگ‌های متفاوت نیز باید به تعالیم و آموزه‌های فرهنگی و بومی خویش با تگاهی غایت‌گرایانه نظر کنند. همان‌طور که اشاره شد تطبیق اصول کلی بر موارد جزئی مستلزم پیمودن مسیر تفسیری دوگانه‌ای است و تفسیر غایت‌گرایانه اصول کلی و موارد جزئی هر دو از مراحل فرآیند تطبیق به شمار می‌آیند. پس طبیعی است که پیروان فرهنگ‌های جزئی نیز باید با عطف نظر به روح حاکم بر سنت خویش آن را مورد تأویل قرار دهند نه ظاهر و فرم آموزه‌های سنتی.

از آنجا که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این فرهنگ‌ها را ادیان تشکیل می‌دهند، در عرصه دینی هم می‌توان از دو رویکرد تکلیف‌گرایی و غایت‌گرایی سخن گفت. در رویکرد تکلیف‌گرا احکام شریعت بر اساس مفهوم تکلیف و مطلق پنداشتن آن مورد فهم قرار می‌گیرند. در این دیدگاه اجرای مو به موی احکام و تکالیف مذهبی تنها راه رستگاری و سعادت است. اما در دیدگاه غایت‌گرا عمدتاً توجه به فلسفه و غایت شارع از وضع احکام جزئی است و تکلیف صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای استیفای غایتی متعالی‌تر و برتر در نظر گرفته می‌شود. ایجاد وحدت میان ادیان الهی و ایجاد توافق میان حقوق بشر و این ادیان نیز جز با اتخاذ چنین رویکردی

۱. رویکردی که در مقاله حاضر با تکیه بر هرمنوتیک ریکور به بسط آن پرداختیم از جهات متعددی مشابه با رویکرد برخی فلاسفه آمریکای شمالی می‌باشد که به جامعه‌گرایان معروف هستند. این فیلسوفان هم جهانشمول‌گرا هستند و هم به تکرر فرهنگی و تمدنی توجه دارند. مهم‌ترین این متفکران عبارتند از: السدر مک‌اینتایر، مایکل ساندل، مایکل والرز و چارلز تیلور.

میسر نخواهد شد. باید اشاره کرد اساساً اصلاحگری در حوزه دین تنها با رویکرد تفسیری غایت‌گرا ممکن است؛ چرا که اصلاحگر دینی عموماً با تعدادی از نصوص مقدس سرو کار دارد که باید تفسیری مجدد از آنها ارائه دهد. تفسیر اصلاحگرا از متون عمدتاً در تقابل و تعارض با تفاسیر رایج و رسمی که عمدتاً تکلیف‌گرا هستند قرار می‌گیرد. قرائت تکلیف‌گرا از دین آن را به مجموعه‌ای از شرایع و مناسک انعطاف‌ناپذیر و تغییرناپذیر که شرط رستگاری هستند تبدیل می‌کند و حداقلی و فرمالیستی بودن این قرائت‌ها عمدتاً منتهی به این می‌شود که انگیزه‌ها و اغراض متولیان دینی هم به آن ضمیمه شود.<sup>۱</sup>

## منابع

### الف- فارسی

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۱۷.
۲. راولز، جان؛ «رویارویی حق با خیر»، در مایکل ساندل؛ *لیبرالیسم و منتقدان آن*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

### ب- لاتین

3. Aron, Raymond; 1972, "*pensée sociologique et droits de l'homme*", in *Etudes politiques*, Paris, Gallimard.
4. Aubenque, Pierre; 1962, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.
5. Bloch, Ernest; 1976, *Droit naturel et dignité humaine: critique de la politique*, Paris, Payot.
6. Bourgeois, Bernard; 1990, *Philosophie et droit de l'homme de Kant à Marx*, Paris, PUF.
7. Chan, Joseph; 1995, "*The Asian Challenge to Universal Human Rights: A Philosophical Appraisal*", in J. T. H. Tang (Ed. ) *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region*, London, Pinter.
8. Gadamer, H. G. ; 1976, *Verité et methode*, Paris, Seuil.
9. Hegel, G. W. F. ; 1939, *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard.

---

۱. تفاسیر مارتین لوتر از متون مقدس مسیحی که همه در مقابل دیدگاه الهیات کلیسایی تدوین شده بود نمونه‌هایی جالب از این تقابل را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه لوتر در رساله‌ای تحت عنوان *آزادی مومن مسیحی* می‌کوشد، با ریکور تأویلی غایت‌گرا دو عبارت متناقض پولس قدیس که در یکی مومن مسیحی آزاده و سرور خویش و در دیگری محجور و بنده خوانده شده است را به شیوه‌ای نو مورد تفسیر قرار دهد و لزوم آزادی مسیحیان در این جهان را از آن استخراج کند. رک. (Luther, 1960: 251-301)

10. Hegel, G. W. F. ; 1975, *Les Principes de la Philosophie du droit*, Paris, Vrin.
11. Kant, Emmanuel; 1971, *Métaphysique des moeurs: doctrine du droit*, Paris, Vrin.
12. Kant, Emmanuel; 1979, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Tran. V. Delbos, Paris, Delgrave.
13. Kant, Emmanuel; 1985, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard.
14. Lefebvre, Jean-Pierre & Pierre Macherey; 1987, *Hegel et la société*, Paris, PUF.
15. Luther, Martin; 1960, "*Von der Freiheit eines Christenmenschen*", in *Les grands écrits réformateurs*, Paris, Aubier.
16. Marx, Karl; 1971, *La question juive*, Paris, Aubier.
17. Morange, Jean; 1995, *Droits de l'homme et libertés publiques*, Paris, PUF.
18. Ricoeur, Paul; 1986, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
19. Ricoeur, Paul; 1991a, *Lectures I*, Paris, Seuil.
20. Ricoeur, Paul; 1991b, *Soi-Même comme un autre*, Paris, Seuil.
21. Ricoeur, Paul; 2001, "*L'universel et l'historique*" , in *Magazine Littéraire*, p. 40.