

## Human Rights Against Human Rights: From Emancipation to Domination

Ali Saberi Tavallaei • Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology,  
Faculty of Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.  
alisaberi61@gmail.com

### Abstract

#### 1. Introduction

The modern era is characterized by the unprecedented ascendance of human rights as a dominant global discourse. Human rights have not only supplanted other normative systems but have also evolved into what can be described as a "universal religion"—a common language for addressing moral questions, judging good and evil, and critiquing governmental actions. The United Nations' Office for Human Rights highlights this transformation by noting that the Universal Declaration of Human Rights has been translated more widely than any other document, surpassing even the Bible. This widespread acceptance has rendered human rights the primary tool for challenging entrenched power structures and advocating for individual freedoms.

However, the very universality and appeal of human rights reveal a darker, paradoxical aspect. To achieve their universal applicability, human rights have been severed from specific cultural, moral, or epistemological roots, making them susceptible to varying and often contradictory interpretations. This detachment from a fixed foundation has led to significant challenges, including normative uncertainty, the proliferation of contradictory claims, and the co-option of human rights by the powerful as a tool of domination rather than liberation. This paper critically examines these challenges and argues that the very strengths of human rights—their universality and adaptability—can also be seen as weaknesses, transforming them from instruments of emancipation to tools of domination.



## 2. Research Question

The central research question addressed in this paper is: How and why has the human rights discourse, initially intended to protect the powerless and critique political power, evolved into a mechanism that can be utilized to justify domination and subjugation? Specifically, the paper investigates the root causes of the paradoxical nature of contemporary human rights, wherein the same discourse designed to defend individual rights is now employed to legitimize actions that undermine those very rights.

## 3. Research Hypothesis

The paper posits the hypothesis that the inherent weaknesses within the human rights discourse—stemming from its lack of a unified epistemological foundation, semantic ambiguity, and the proliferation of conflicting examples—have rendered it vulnerable to manipulation by powerful actors. These actors exploit the discourse to justify their dominance, thereby subverting the original emancipatory intent of human rights. The hypothesis suggests that unless these weaknesses are addressed, human rights may continue to serve as a vehicle for oppression rather than a means of liberation.

## 4. Methodology & Framework, if Applicable

The research adopts a doctrinal methodology with a critical approach, systematically analyzing the conceptual and normative foundations of the human rights discourse. The paper dissects the four primary challenges that have emerged in the contemporary human rights landscape:

**Lack of a Unified Epistemological and Justificatory Foundation:** The analysis begins with the observation that human rights lack a coherent theoretical basis, making them vulnerable to divergent interpretations and applications.

**Semantic Ambiguity and Conceptual Uncertainty:** The study delves into how the absence of a clear definition for key terms like "right" and "human" has led to the expansion of meanings and the potential for contradictory interpretations.

**Proliferation of Incompatible Examples of Rights:** The paper examines the consequences of the multiplication of rights claims, leading to conflicting rights that undermine the coherence of the human rights discourse.

**Domination and Subjugation:** Finally, the research explores how these conceptual and normative ambiguities have facilitated the use of human rights as a tool for legitimizing domination, turning the discourse against its original purpose.

The framework of the analysis is rooted in critical legal theory, which scrutinizes the power dynamics inherent in the law and legal discourses. By applying this lens to human rights, the paper seeks to uncover the ways in which power structures have co-opted a discourse that was originally meant to challenge them.

## 5. Results & Discussion

The findings of the study reveal a profound paradox at the heart of the human rights discourse. Initially conceived as a means to protect the powerless and challenge the authority of the powerful, human rights have become susceptible to the very forces they were designed to counteract. The analysis shows that the lack of a unified theoretical foundation for human rights has led to a proliferation of interpretations, each rooted in different, often conflicting, philosophical or cultural perspectives. This foundational plurality results in normative uncertainty, making it difficult to resolve disputes over human rights claims in a universally accepted manner.

The study further discusses how this uncertainty has led to the multiplication of rights, with new rights claims constantly emerging and often conflicting with existing ones. This proliferation dilutes the coherence of the human rights discourse and creates a situation where rights can be selectively invoked to justify opposing actions, depending on the interests of those in power. For instance, the rise of multiple generations of rights—civil and political rights, economic, social, and cultural rights, and collective rights—has led to situations where different groups use the human rights discourse to support fundamentally opposing positions.

This fragmentation and ambiguity within the human rights discourse have paved the way for its co-option by powerful actors. The paper discusses several examples of human rights being used to justify actions that undermine the rights of vulnerable populations. This co-option is facilitated by the fact that human rights, in their contemporary form, rely heavily on enforcement mechanisms tied to political power. As such, the discourse of human rights has increasingly been transformed into a tool for domination, where the powerful can define, interpret, and enforce human rights in ways that serve their interests.

The discussion highlights the dangers of this trend, noting that if human rights continue to be used in this manner, they may ultimately lose their legitimacy as a tool for emancipation. The paper warns that the day may come when more people are harmed in the name of human rights than are saved by them, marking a tragic reversal of the discourse's original purpose.

## 6. Conclusion

The paper concludes by reflecting on the troubling transformation of the human rights discourse, which has shifted from a force for liberation to a potential instrument of domination, with significant implications for justice and equity. The analysis identifies four interrelated flaws within the discourse: the lack of a unified justificatory foundation, semantic ambiguity, the proliferation of conflicting rights, and the dependency on enforcement by political power. These flaws feed into each other, creating a cycle where human rights, instead of

protecting the powerless, are increasingly used to legitimize the actions of the powerful.

The study posits that if these flaws cannot be addressed, the future of human rights as a meaningful tool for justice and liberation is in jeopardy. However, the paper also suggests that there may be ways to reclaim the emancipatory potential of human rights. One possibility is to reinvigorate the discourse by grounding it in the lived experiences and struggles of the oppressed, thereby reorienting it away from the interests of the powerful. Another potential avenue is to critically engage with the concept of human rights, refining and redefining it in ways that prevent its misuse.

Ultimately, the paper calls for caution in either abandoning or uncritically endorsing the human rights discourse. Instead, it advocates for an approach that recognizes both the potential and the dangers inherent in human rights. The paper concludes by suggesting that future research should explore these possibilities further, with the aim of restoring human rights to their original purpose as a force for justice and liberation.

**Keywords:** Human Rights, Natural Rights, Political Power, Common Language.

## 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 بی‌مانند «حقوق بشر» به سر می‌بریم. گفتمان<sup>۱</sup> حقوق بشر با تخریب یا شاید تملک قوه‌های اجرایی و انتقادی بیشتر مکاتب و نظریه‌های سابق به تنها «نظریه اخلاقی»، «زبان مشترک»، «مذهب جهانی»، «خط‌کش عیارسنج»، «مهم‌ترین معیار گفت‌وگو درباره خوب و بد» و «قوی‌ترین زبان برای انتقاد از حکومت‌ها» تبدیل شده است. حقوق بشر تنها پاسخ ممکن به ادعای «به دیگران ربطی ندارد» است (Raz, 2010, p. 75; Ignatieff, 2011, p. 332; Tasioulas, 2007, p. 53). دفتر حقوق بشر سازمان ملل به ۵۵۵ بار ترجمه اعلامیه جهانی حقوق بشر - حتی پیش از کتاب مقدس - می‌بالد (OHCHR, 2023). کمتر گفتمان و زبانی حتی در سنتی‌ترین جوامع امروزی به اندازه حقوق بشر قوت انتقاد از سیاست و قدرت مستقر، جلب نظر مردم جهان و ترساندن صاحبان قدرت را دارد.

به‌رغم این محبوبیت، حقوق بشر، سویه تاریک و ترسناکی دارد که طرف‌داران همیشگی خود را نیز مشوش می‌کند. حقوق بشر برای جهان‌گیر و زبان مشترک شدن باید از اتصال به مبنای معرفت‌شناختی، نظریه اخلاقی، مذهب، فرهنگ و قومیت اجتناب کند. 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 تکثر مبنایی، قطعیت‌گریزی هنجارها، زاد و ولد بی‌وقفه مصادیق و بالاخره ورود مدعیان ناهمگون است. امروز همه کسانی که زمانی قرار بود مخاطبان امرونی گفتمان حقوق بشر باشند، خود را سهام‌دار و عضو این اتحادیه می‌دانند و برای توجیه

۱. در اینجا گفتمان به معنایی فراتر از الفاظ، اسناد و متون درباره حقوق بشر اراده شده است. گفتمان چنان‌که گفته‌اند، عبارت است از «مجموعه‌ای از عقاید یا رویه‌های منظم تفکر که خود را در روابط متنی و زبانی نشان می‌دهند و افزون‌براین، می‌توانند در ساختارهای گسترده‌تر اجتماعی جا گرفته باشند» (Lupton, 2010, p. 145) و به معنایی نزدیک‌تر به میشل فوکو، گفتمان چیزی فراتر از علائم زبانی و متنی و عبارت است از «رویه‌هایی که به‌صورت منظم، موضوعات (بژه‌ها) گفت‌وگو را می‌سازند» (Foucault, 2002, p. 54). 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»، «قبیح و پسندیده»، «حرام و غیرشرعی» و حتی «مفید و ناکارآمد» از «انسانی و غیرانسانی» یا «برخلاف حقوق بشر» سخن بگوییم. 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 بالا گفتیم، پرورش می‌یابد.

خود، به آن متوسل می‌شوند (Kennedy, 2012, p. 22). بنابراین، نقطه قوت (همگانی بودن) به پاشنه آشیل تبدیل می‌شود و حقوق بشر امروز، قربانی محبوبیت خویش است (Tasioulas, 2007, p. 57). حقوق بشر متکثر و متلون و فاقد چهارچوب مفهومی به ظرفی تهی و ابزاری قابل استفاده برای هرکس که قدرت تعریف، تفسیر و محتواسازی برای این ظرف را دارد، تبدیل می‌شود. اگر در گفت‌وگو با 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 کشته‌شده 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 چهار گره مهم‌ترین مسئله امروز حقوق بشر برای بازیابی قوت انتقادی به نفع حقوق فردی تضحیح شده است. این مقاله به این زنجیره مشکل‌آفرین می‌پردازد.<sup>۱</sup>

## 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. به‌اجمال، چند مبنای ادعایی و پرطنین برای حقوق بشر را بررسی می‌کنیم.

---

۱. این بحث محرک پرسش همیشگی «چه کنیم؟» است. آیا حقوق بشری مبتلا به این رخنه‌های مهم و جاقویی قادر به بریدن دسته خویش، باید طرد و به قول برخی نظریه‌پردازان به مزبله انداخته شود یا همچنان می‌توان به حاشیه امیدبخش آن متوسل شد؟ پژوهش حاضر تنها 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 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 احیای قوه انقلابی حق‌ها از طریق بازسازی توجیهی، مفهومی و... سازوار کرد. بنابراین، اندیشه «خطر احتمالی حق‌ها» لزوماً از «طرد و حذف حق‌ها» حمایت نمی‌کند. این، موضوع پژوهشی دیگر است.

### ۱.۱.۱. طبیعت

نظریه (های) حقوق طبیعی با دو خوانش سنتی و مدرن، مهم‌ترین مدعیان توجیه حقوق بشر معاصر هستند. رویکرد سنتی با الهام از فضیلت‌گرایی جهان قدیم (روزگاری که خبری از «حق» نبود) از قوانین برتر جهان خلقت به «تکلیف» انسان می‌رسد. بنابراین، بایدونبایدهایی 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 طرح فکری برخی از طرفداران امروزی رویکرد سنتی حقوق بشر است.<sup>۱</sup> 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 دیگر موجودات و همین را تنها مبنا برای حق‌ها می‌دانند:

«تنها زمانی برابری انسان‌ها و جهان‌شمولی و الزام حقوق بشر به‌گونه عقلانی پذیرفتنی 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 و سالم یا بیمار - نهفته است» (Finnis, 2004, p. 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. نخستین 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 میان فضیلت‌گرایان خردگرای یونان، یکتاپرستان وحی‌گرای 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, p. 69)، مورد اعتراض کسانی مانند جان فینیس است که می‌گویند «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, 2004, p. 26).



خردگرایان یونانی، طبیعت انسان را بخشی از نظم طبیعی جهان و سایه‌ای از کائنات<sup>۱</sup> می‌دانند. طبیعت انسان، حظی از طبیعت نباتات (نیروی غذایی) و حیوانات (نیروی میل، ادراک حسی و حرکت مکانی) دارد و هم‌زمان قوه ممتازی به نام عقل (نظری و عملی) در اوست که انسانیتش را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۳۷۴). اقتضای طبیعت چنین انسانی، حرکت به سوی خیرهای برتر و لازمه چنین شکوفاشدنی، زیستن در شهر و ذیل حکومت دمکراسی است. انسان‌ها تنها به دلیل انسان بودن از «امتیاز» (آنچه مفسران تاریخ پریش قرن ۲۰ «حق» می‌نامند) مشارکت در چنین حکومتی برخوردار نیستند<sup>۲</sup>، بلکه جایگاه ایشان در شهر است که معین‌کننده میزان بهره‌مندی است:

«گروهی بر آن‌اند که دادگری همان برابری است و به‌راستی هم چنین است، اما 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، اما 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، ص. 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» (ارسطو، ۱۳۶۴، ص. ۱۰۱)

چنین حقی به پیشه‌وران، کارگران، اطفال، سال‌خوردگان و... نمی‌رسد (ارسطو، ۱۳۶۴، ص. ۱۱۳).

برای فهم کامل‌تر از طبیعت انسان و امکان پذیرش «حق» مشابه گفتمان معاصر در اندیشه

---

#### 1. Cosmos

۲. برای دیدن استدلالی که انتساب «حق طبیعی» به معنای مدرن به ارسطو را تاریخ‌پریشی [خوانش دیروز با عینک امروز] می‌داند و معتقد است ارسطو تنها برای شهروندانی که صلاحیت مشارکت در دمکراسی یونان را دارند (و نه انسان بما هو انسان)، امتیازاتی قائل است. ر. ک به: Schofield, 1996.

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:

«برخی دیگر بندگی را برخلاف طبیعت می‌دانند؛ زیرا می‌گویند که تفاوت خداوندگان از برده، پدیدآورده قانون یا سنت است، اما در طبیعت، فرقی میان ایشان نیست و از این رو بندگی نارواست؛ زیرا بر پایه زور استوار است. ... [اما ما] نتیجه می‌گیریم 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). این‌گونه کسان طبعاً بنده‌اند و صلاح ایشان هم مانند دیگر چیزهای فرمان‌پذیر که بر شمرده‌ایم، 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 تنها این است که آن را در دیگری درمی‌یابد، اما خود از آن چیزی ندارد و فرق او با ددان همین است؛ زیرا ددان [یک‌سره با خرد بیگانه‌اند] و خرد را درک نمی‌کنند، بلکه پیرو غرایز خویش‌اند، اما 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، صص. 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, p. 33).

براین اساس، آنچه انسان را از میمون متمایز می‌کند، شخص‌بودگی و عاملیت است. نوزادان، مختل‌المشاعران و انسان‌های مبتلا به حیات نباتی نیز مشابه دیگر انسان‌ها هستند، اما نه ادراکی از آنچه یاد شد، دارند و نه عاملیتی برای رسیدن. پس این موجودات فاقد عاملیت، از حق‌های انسانی محروم‌اند (Griffin, 2008, p. 34). توضیح بیشتر یاری‌رسان است. لازمه عاملیت انسان گریفینی 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، خودآیینی است). ثانیاً، گزینش او حقیقی باشد. 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, p. 33).

حقوق بنیادین چنین انسانی، حیات (که بدون آن شخص بودن ناممکن است)، امنیت و مشارکت در سیاست (که مهم‌ترین ضرورت خودآیینی است)، آزادی بیان و تجمع (که بدون این‌ها خودآیینی در کار نیست)، پرستش و دین‌داری (که بدون آن‌ها زندگی خالی از معناست) و بالاخره آزادی ایجابی برای برخورداری از حداقل امکانات است (Griffin, 2008, p. 35). روشن است که انسان 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 دیگر موجودات خلاصه می‌کند. انسان تمایلات همیشگی، مشترک، انکارناپذیر و ممتاز از دیگر باشندگان دارد که خمیرمایه شکوفایی و ضابطه تشخیص حق‌های او هستند. این تمایلات

عبارت‌اند از کنجکاوای یا «میل به دانستن»<sup>۱</sup>، حیات و زنده ماندن، بازی و تفریح، زیباخواهی، با هم بودن (معاشرت)، مذهب، معقولیت عملی و جستن بهترین روش برای تحقق تمایلات فوق (Finnis, 2011 b, pp. 59, 86 & 90). 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 محققان مسلمان با الهام از فضیلت‌گرایان و چه بسا متکلمان مسیحی، طبیعت انسان را در «استعداد» و «قابلیت» او یافته‌اند. طبیعت انسان چیزی جز استعداد تبدیل شدن به آنچه قوه آن را دارد و رسیدن به غایتی که خلقت برای او نوشته است، نیست. انسان حق بر شکوفایی استعدادها و 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، صص. 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 متأله و در حرکت به سمت خدا معنا می‌یابد. پس انسان حیوان ناطق نیست. «حی متأله» 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، صص. ۱۰۴-۱۰۹). 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، غیرمحدود باشد... تنها عامل

۱. در تعریف گریفین، «ادراک» یک قوه بود، اما در بیان فینیس، یک «میل» و این منشأ تفاوت‌هایی در ثمرات است.

تحدید آزادی او همان مبدأ تحدید اصل هستی اوست... 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 ۱۷ بنگریم که با اتخاذ مبنای معرفت‌شناختی جدید، از انسانی دیگر پرده برمی‌دارند. در اندیشه مدرن، طبیعت انسان مستقل و مجزا از کائنات و نظم طبیعی جهان است و در حیات زیستی و تجربه‌پذیر او یافت می‌شود (Bix, 2004, p. 67). توماس هابز انسان را چیزی فراتر از «حس» نمی‌داند:

«هیچ مفهومی در ذهن انسان نیست که از نخست، کلاً یا جزئاً از اندام‌های حسی نزاده باشد» (Hobbes, 1996, p. 9).

حیات زیستی، نقطه آغاز و نقطه عزیمت است و طبیعت انسان در این مبدأ و منتها خلاصه می‌شود:

«هر انسانی آزاد است تا نیروی خود را چنان‌که می‌خواهد برای حفظ طبیعت خویش یعنی حیات خویش به کار برد» (Hobbes, 1996, p. 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, p. 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 بقای خود با دیگر گرگ‌ها در ستیز و برای حفظ خویش محق به انجام دادن هر کاری است (Hobbes 1996, p. 64). یکی مالکیت را طبیعی و حق بر آن را اقتضای طبیعت می‌داند و دیگری محصول قرارداد پس از وضع طبیعی. در همین اردوگاه معرفت‌شناختی، کسانی نیز طبیعت انسان را در لذت‌خواهی خلاصه

می‌کنند و طبیعی بودن آزادی، برابری و هر آنچه را دیگران مبنای «حق» می‌دانند، 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 لحظه لحظه حیات به والدین وابسته می‌کند. هر انسانی این‌چنین تحت انقیاد زاده می‌شود و سال‌های سال بر همین روال می‌ماند» (Bentham, 1843, p. 498).

چگونه می‌توانیم حقوق بشر را بر «طبیعی» استوار کنیم که دست‌کم هفت 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 پرشهرت حقوق بشری که «انسان زاده شدن» و «ذات انسان» را مبنای همه حق‌ها معرفی می‌کنند، راهی برای گشودن این گره پیش پا نمی‌گذارند<sup>۱</sup>. مستقر کردن حقوق بشر بر «طبیعت» یا «ذات انسان» - دو مفهومی که توافقی بر سر معنایشان نداریم - یعنی احاله مفهومی بی‌معیار به مفهوم بی‌معیار دیگر (Griffin, 2008, p. 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 آبیستن بایدونباید باشد. دست‌کم تجربه‌گرایان میراث‌دار دیوید هیوم نمی‌توانند از این شکاف بزرگ گذر کنند (Griffin, 2008, p. 35). حق‌ها خود، هستومند 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 جادو جنبل و اسب شاخ‌دار می‌آوریم» (MacIntyre, 2007, p. 69).

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

۱. اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۹۸) می‌گوید «انسان‌ها آزاد و با حقوق برابر زاده می‌شوند». اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) می‌گوید «بنای 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 یادشده ناشی از حیثیت ذاتی شخص انسان است».

توافقات باشد.

## ۲.۱. نظریه‌های اخلاقی

برخی کوشیده‌اند حقوق بشر را با استناد به نظریه اخلاقی توجیه و حق‌ها را به گزاره‌های حامل «بایدونباید» متکی کنند. مشکل این رویکرد کمتر از رویکرد بالا نیست.

اولاً، زبان نظریه اخلاقی با زبان هنجاری حقوق بشر سازگار نیست. گزاره اخلاقی عموماً «تکلیف‌آور» است و مستقیماً به وجود «حق» اذعان نمی‌کند.<sup>۱</sup> 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 ضد ارزش 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 سازوکارهای تقنینی حقوق بشری برای اعتراض به گروه ب بهره برم؟ (Raz, 2010, p. 332).

ثانیاً، وابستگی گزاره‌های حق‌محور به نظریه اخلاقی، حق‌ها را در معضلات فرااخلاقی آن نظریات شریک می‌کند. هر نظریه اخلاقی مستلزم توجیه معرفت‌شناختی و غلبه بر دعاوی عاطفه‌گروانی است که گزاره‌های اخلاقی را چیزی فراتر از احساسات و منظرها نمی‌دانند (MacIntyre, 2007, p. 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 تأثیرپذیری 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، بیشتر نظریات اخلاقی، حقوق بشر معاصر را گردن نمی‌گیرند؛ چنان‌که دیدیم، «فضیلت‌گرا» به‌دشواری می‌پذیرد که حق، همان فضیلتی باشد که انسان را به خیر،

---

۱. حتی نظریه حقوقی کانت حق را از تکلیف اخلاقی استنتاج می‌کند.

سعادت یا غایت از پیش تعیین شده تمشیت می‌کند و اگر بپذیرد، به تعریفی کاملاً متمایز با گفتن 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 خودآیینی معنی ندارد. حکم فایده‌گرایی روشن‌تر است و به صراحت کراهت خود از مفهوم حق و لوازم آن را 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»<sup>۱</sup> زائدی می‌دانست که آشوب، طغیان و بی‌نظمی مضر علیه حکومت، امنیت و نظم را توجیه می‌کنند (Bentham, 1843, p. 496).

نظریه امانوئل کانت که برای طرف‌داران گفتن 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, p. 37) و انسانیت (با انسان به‌مثابه غایت فی‌نفسه رفتار کن) (Kant 2002, p. 54) به «کرامت یا حق ذاتی» غیراکتسابی و سلب‌ناشدنی آزادی می‌رسد. این حق، بنیان تمام حق‌های دیگر است و از انسانیت انسان برمی‌خیزد.

نخستین مشکل این مبنا یا دو فرمول، چیزی است که هگل به آن «تهی‌بودگی»<sup>۲</sup> می‌گوید. فرمول‌های کانت «به‌خودی‌خود» 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 نخست پرسیم ادای رد مال به ودیعه گذاشته‌شده 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 پرسش را از یک پیش‌فرض بیرون از فرمول دریافت می‌کنیم و آن اینک، داشتن مال یا وجود مالکیت در جهان، خوب است (McCumber, 2014, p. 164). این مبنا و مبنای زیرین آن (فرمول انسانیت) بیش از اندازه صوری، بی‌طرف نسبت به محتوا و مستعد پر شدن توسط

---

1. Nonsense Upon Stilts  
2. Emptiness



تمایلات از پیش ساخته هستند (Sedgwick, 2011, p. 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، ص. ۶۶). با الهام از هگل می‌توان گفت این ضابطه نمی‌تواند «به‌خودی‌خود» مجموعه شرایط لازم برای هماهنگی اختیارها را معین کند و محتاج داده‌های تجربی مناقشه‌برانگیز است. این وجه مناقشه‌برانگیز را می‌توان در مصادیق حق‌های شناسایی‌شده توسط کانت - و معارضه این شناسایی با محتوای گفتمان معاصر حقوق بشر - دید. برای مثال، حق مالکیت با تعریفی که کانت ارائه می‌کند به‌عنوان «شرط هماهنگی گزینش‌ها» مقبول همگان نیست. به گفته اتفرید هوفه، شارح برجسته کانت:

«نظریه مالکیت کانت نه در تاریخ نظریه‌های مالکیت، نه در حوزه کانت‌پژوهی چندان محل توجه نبوده است. آنجایی هم که به این نظریه رجوع می‌شود اغلب چیزی جز نقد تندوتیز 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 آزادی‌ستیز است» (هوفه، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۱).

یکی از وجوه نقدبرانگیز حق مالکیت کانتی که با گفتمان معاصر نیز بر سر ستیز است، پذیرش «حق مالکیت به شخص به‌گونه حق به شیء» است؛ آنجا که همسر، فرزند و خدمه را در زمره «داشته» رئیس خانه یا طرف دیگر قرارداد ازدواج می‌شمارد. براین اساس:

«اگر یکی از زوجین خود را در اختیار شخص دیگری قرار دهد، طرف مقابل مطلقاً و بدون قیدوشرط و در هر وقت [که بخواهد] می‌تواند همسر خود را مانند یک شیء [یا ملک از دست‌رفته] بازگرداند و در اختیار خود قرار دهد» (کانت، ۱۳۸۰، ص. 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، صص. ۱۲۷-۱۲۸)

مثال دیگر از حق‌های برآمده از نظریه اخلاقی کانت، حق مجازات است که در نظریه‌های کیفری با عنوان «سزاجایی» 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 آزمایش‌های خطرناکی با رضایت خودش بر او انجام شود. سپس سرحال از آن آزمایش‌ها، جان سالم به در برد و پزشکان هم از این طریق، اطلاعات جدید و مفید به حال اجتماع به دست آورند؟ اگر چنین 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, 1999, p. 138).

این دیدگاه کانت نیز مایه دردسر کسانی شده است که می‌کوشند حقوق بشر معاصر را در زمین کانتی بکارند.<sup>۱</sup>

مشکل دوم دیدگاه کانت، تناقض‌آفرینی 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؛

۱. ابتکار جدید این گروه، علم کردن «کانت حقیقی» در مقابل «کانت بی‌وفا به مبانی خویش» است. برای مثال، کانت حقیقی خیالی، کیفر اعدام را نمی‌پذیرد (Yost, 2011).

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, p. 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، حوایج و حق‌های گونه انسان را بر صدر دیگر گونه‌ها می‌نشانند و مواجهه ابزاری با دیگر گونه‌ها را مشروعیت می‌بخشد. ثانیاً، مواجهه ابزاری و استثماراری نسبت به طبیعت و محیط‌زیست را وجاهت می‌بخشد و درنهایت، از توان متافیزیکی لازم برای مقیدسازی بهره‌کشی از حیات انسانی در مثل سقط جنین و آزمایش‌های پزشکی عاجز است» (Ignatieff, 2011, p. 83).

### ۳.۱. مذهب

اهل مذهب برای توجیه حقوق بشر به مستندات شرعی مؤید مبانی یا برخی هنجارهای گفتمان حقوق بشر متوسل شده‌اند. این تقلا در میان متفکران مسیحی با تکیه بر آموزه عشق مسیحی (Perry, 2010, p. 38) و در میان مسلمانان با توسل به برخی گزاره‌های شرعی صورت پذیرفته است<sup>۱</sup>. بدون ادعای بررسی مفصل این مستندات (که در اینجا مجال و نیازی به این کار نیست) درنگی کوتاه در مثالی مشهور کافی است؛ محققان امامیه با توسل به مستندات از کتاب (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (آیه ۷۰، اسراء)) و سنت (وَأَشْرَقْتُ لِقَابِكَ 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

۱. 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.

ساده‌اندیشانه بر تشابهات ظاهری و سطحی نیست. خوانش و اقتباس «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا» بدون لحاظ «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (آیه ۱۳، حجرات) و «أُوثِّكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (آیه ۱۷۹، اعراف) و صدها گزاره 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 راه‌حل 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.<sup>۱</sup>

#### ۴.۱. عمل‌گرایی

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»<sup>۲</sup> اندیشید. این شرایط که رالز «قانون مردمان» می‌نامد، می‌تواند 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 اعضای خود برابری و آزادی را نپذیرد، اما نجیب و بنابراین، مداخله، تحریم و جنگ علیه آن ناموجه باشد. شرط این نجابت، پایبندی به قانون میان مردمان است. عدم تجاوز به ملت‌های دیگر، اجتناب از نسل‌کشی و احترام به حداقلی از حقوق بشر در بین اعضای خود، بخشی از این قانون مردمان است. بنابراین، لازم نیست 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, p. 83).

یک جامعه با احترام به «حقوق بشر فوری»<sup>۳</sup> نجابت دارد؛ هرچند حاکمیت مذهبی یا نظم

۱. به همین ترتیب، توسل به آنچه «منشور حقوق بشر کوروش» خوانده می‌شود، چیزی جز مزاحی - متأسفانه پرترفدار و مقبول - نیست. عصاره حقوق بشر معاصر محوریت اراده انسان است و آنچه در این سنگ‌نوشته یا اسناد مشابه دیده می‌شود، اهتمام به اراده شاهنشاه. حقوق بشر برآمده از نظام آریستوکراسی و «اعطاشده» از جانب اعلیحضرت کجا و حقوق بشر مدعی خودآیینی و رهاسازی از انقیاد کجا؟

2. Social Cooperation  
3. Urgent Human Rights

طبقاتی داشته باشد. این حقوق عبارت‌اند 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) و حق برابری صوری مصرح در قواعد عدالت طبیعی (یعنی رفتار مشابه با مصادیق مشابه)» (Rawls, 2001, p. 65). شرط اکتفای به این حقوق، عدول از مبانی اخلاقی است. مبانی فلسفی یا مذهبی از ما رعایت فهرست مفصل‌تری از حقوق را می‌طلبد. 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 خواهند 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 جامع برای ساختن جامعه جهانی تبدیل می‌شوند. اگر این زبان برای گفت‌وگو، احتجاج، تقیید، حمایت و نقد نباشد، تنها مدیر جهان، زور خواهد بود (Raz, 2010, p. 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 گفت‌وگوهای انگیزاننده درباره رنج‌ها بگیرد. باید به جای افکار به سراغ احساسات برویم؛ زیرا 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 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 مشترک هستید (مانند کانت) دردی دوا نمی‌کند (Rorty, 1991, p. 178). به جای مؤلفه عقل یا طبیعت باید احساسات و عواطف انسان‌ها را تحریک کرد. وداع با مبناگرایی 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, p. 176).

طرح عملگرایان برای توجیه حقوق بشر چند ایراد مهم دارد. اولاً، 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 بسامان‌ترین شکل حیات جمعی را مهیا می‌کند؟ به همین سیاق، رورتی نیز مطلوبیت حمایت از حقوق بشر را مفروض می‌گیرد و تنها از «تحریک عواطف» به عنوان ابزار بهتر سخن می‌گوید. او به ما نمی‌گوید کدام «حقوق بشر» و چرا مطلوب است.

ثانیاً، 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 مورد نظر 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 تنها به درد نقد یک دولت توسط دولت دیگر می‌خورد و گروه‌های اجتماعی درون کشور را خلع سلاح می‌کند (Griffin, 2008, p. 24). از همین منظر، طرح رورتی نیز شایان 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 پیش 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 می‌دانند. تحریک احساسات یهودی که قربانی خود را «Sangiovanni» و «مستحق رنج» می‌داند، بدون گفت‌وگوی نظری چگونه ممکن است (Monitor, 2023)؟

ثالثاً، طرح عمل‌گرایانه دردی از معضل مطرح‌شده در این مقاله یعنی ابهام و قطعیت‌گریزی مفاهیم و مصادیق دوا نمی‌کند. اگر مطلوبیتی که باید با حقوق بشر به آن برسیم، فهرست حق‌هایی که ما را به این مطلوب می‌رساند و بالاخره شیوه رسیدن به این حق‌ها محل مورد

باشد (که هست)، عمل‌گرایی ضابطه‌روشنی برای انضباط‌بخشی و رفع این مناقشه ندارد. پس از این مبنا - یا تصمیم به حذف مبنا - نیز ضابطه‌ای بر نمی‌خیزد.

## ۲. گزاره دوم: ابهام و تفسیرپذیری

سرچشمه گل‌آلود، ناگزیر به پایین‌دست سرایت می‌کند 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»<sup>۱</sup> 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 مورد نظر 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 (قاری سیدفاطمی و بحرینی، ۱۴۰۰، ص. ۵۲۱)، اما این تلاش نتیجه عکس می‌دهد و در غیاب تعریف مناقشه‌برافکن انسان بودن/نبودن، به تعاریف محلی، گروهی و سلیقه‌ای تن می‌دهد و راه را برای آنچه پژوهشگران نسل‌کشی مرحله نخست جنایت علیه بشریت نامیده‌اند باز می‌کند؛ «انسان‌زدایی» از سوژه‌های تحت ستم. انسان‌زدایی 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 آمریکایی، متهمان گوانتانامو را مادون سگ و محروم از امکانات اولیه حیوانات می‌دانستند<sup>۲</sup> و مقام اسرائیلی در اکتبر ۲۰۲۳، کشتار

#### 1. 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 اکسری قفس من دقیقاً کنار آغل یک سگ گرگی بود. یک آغل چوبی 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 اعضای ارتش ایالات متحده است» (Douzinas, 2007, p. 120).

گسترده ساکنان غیرنظامی غزه را 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 خصایص شبه‌انسانی توسعه می‌دهند.<sup>۱</sup> 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 متکلمان ادیان و خدایرستان 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 پرشهرت و اثرگذار خود «درباره آزادی»، انسان‌ها را به متمدن و نامتمدن تقسیم کند و گروه دوم را از لوازم آزادی محروم بداند (Mill, 2003, p. 81).

آیا می‌توان از علوم تجربی کمک گرفت؟ آیا انسان‌ها، گونه‌ای زیستی با ویژگی‌های فیزیکی و جسمانی یا ژنتیک مشترک‌اند؟ 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, p. 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 و حاتمی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۷)، محصولات شبیه‌سازی‌شده (Fukuyama, 2002, p. 160) و گونه (ظاهراً) 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. به‌سختی می‌توان رفتار مدلل یعنی عملی برای رسیدن به هدفی را در دلفین‌ها انکار کرد

---

۱. این طرح تنها در حد استدلال فلسفی باقی نمانده است و کمپینی با عنوان «پروژه میمون‌های بزرگ» بر تمهید سازوکارهای حمایتی و به رسمیت‌شناسی حقوق بشر برای میمون‌ها تلاش می‌کنند و فرانچسکو گاریدو، نماینده پارلمان اسپانیا نیز طرحی با همین مضمون به مجلس ارائه کرده است (Singer, 2006).



(MacIntyre, 1999, p. 27). به همین استناد، پیتز سینگر «گونه‌گرایی» را رد و بر لزوم پذیرش حق‌های مشابه انسان برای حیوانات استدلال می‌کند (Singer, 2002, p. 19). به همین سیاق و با تکیه بر خصایص زیست‌شناختی سزار لومبروزو، جرم‌شناس ایتالیایی، بسیار از انسان‌زادگان برخوردار از علائم ظاهری خاص (گودی پس‌سری، انگشتان بلند و...) را با وصف «مجرمان 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, p. 91). جدال مکاتب مختلف بر سر چیستی انسان و استحقاقات و تکالیف او از همین بی‌سروسامانی تعریفی برمی‌خیزد. فردگرایان انسان را واجد خصیصه ذاتی واحد می‌دانند که با هرس ویژگی‌های اکتسابی (مانند مذهب و قومیت) به دست می‌آید. این خصیصه - که فوکویاما آن را «فاکتور ایکس» و «قابلیت ذاتی انسانی» می‌نامد - پس از حذف رنگ، نژاد، قومیت و... به دست می‌آید (Fukuyama, 2002, p. 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, p. 102). این انسان خودآیین بی‌نیاز از اجتماع و فاقد تعهد نسبت به آن است و تنها برای حفظ نفس در کنار دیگران قرار می‌گیرد. جماعت‌گرایان این انسان انتزاعی و بی‌جماعت را دقیقاً عاری از ویژگی انسانی و تکریم‌نشده می‌دانند:

«همگی در جماعتیم. باهم‌بودگی<sup>۱</sup> جزء لاینفک خود بودن است. خود با دیگری مواجه می‌شود، در بیرون‌بودگی می‌زید و دیگری، بخشی از درون اوست» (Douzinas, 2007, P. 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 هویتی ایستا و انتزاعی نیست که از پیش شکل گیرد، به جهان وارد شود و مطابق انگیزه‌ها و مقاصد پیش‌ساخته عمل کند. خود، در روابط مستمر با دیگران شکل می‌گیرد و شخص همواره بین‌الاشخاص است.

هویت من در گفت‌وگو و تقلای مستمر برای شناسایی شدن ساخته می‌شود. دیگران (افراد و نهادها) در این روند به خصایص، اوصاف و توانایی‌های مشخصی در من اذعان و کمک می‌کنند تا به درکی از خویشتن خویش برسیم. هویت از دل این گفت‌وگو و تقلا با دیگران زاده می‌شود» (Douzinas, 2007, p. 37).

فلسفه هگل و روان‌تحلیلگری لاکان - 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 نیستند. سوژه، خودآگاهی را از دیگران می‌گیرد و در تعامل با میل دیگران خلق می‌شود. پس نمی‌تواند خودِ خود و قائم به خود<sup>۱</sup> باشد. انسان ملغمه‌ای از خودبودگی و دگربودگی، تشابه و تفاوت و هویت او پویا و همواره در حرکت است (Douzinas, 2007, p. 38).

در فراز بعد، ثمره اختلاف فردگرایان و جماعت‌گرایان را بر سر تعریف انسان خواهیم دید، اما اینک به همین اکتفا کنیم که انسان در طرح‌های مختلف درون‌گفتمان 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, pp. 206-208). مسئله اصلی این است که گزاره «الف حق بر ب دارد»، متضمن چه نتایجی است؟ آیا این گزاره‌ای توصیفی است و از هستومندی به نام حق در واقع خبر می‌دهد یا گزاره‌ای هنجاری و حتی اعتباری است؟ افزون‌براین، 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 دادن ب» یا «مالکیت بر ب» می‌آفریند؟ به معنی «عادلانه بودن ب» است؟ یا چنان‌که دورکین می‌گوید تنها «برگ برنده‌ای علیه مداخله دولت» به شمار می‌رود (Wenar, 2023)؟ برخی از این دلالت‌ها

ثمرات متمایزی دارند. بنگرید 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 موجب رخصت بر تصاحب مسکن توسط افراد. در معنای نخست، 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 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 کالای جذاب دارد<sup>۱</sup>. این زاد و ولد روزافزون در حالی ادامه می‌یابد که راهی برای رفع اختلاف و اصطکاک میان مصادیق و مجاری متعارض نیست. از باب مثال، تنها به جدال مصادیقی دو حق برابری و آزادی بنگریم.

برابری و آزادی با منظرهای مختلف گران‌بار می‌شوند. این منظرهای متفاوت حتی به تعریف واحدی از آزادی نمی‌رسند چه رسد به تعریفی سازوار از آزادی و برابری (Golder, 2015, p. 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).

---

۱. عجیب نیست اگر کسی مدعی «حق بر رسمیت یافتن ازدواج با تلفن همراه» باشد. در سال ۲۰۱۶، مردی در لاس‌وگاس با گوشی آیفون خود ازدواج کرد. در حال حاضر ایالت نوادا ثبت قانونی این ازدواج را نمی‌پذیرد، اما چه پاسخی برای مدعی چنین حقی وجود دارد (Review-Journal, 2016).

124 p.)؟ به عبارت دیگر، در این نگرش، آزادی فرع بر برابری است. شرط تحقق آزادی در این فهم جماعت‌گروانه، مداخله دولت و تحدید برخی از آزادی‌ها از جمله آزادی اقتصادی است. در مقابل، گروهی مانند 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, p. 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 نخست بر «حق‌های مدنی و سیاسی» (آزادی بیان، مالکیت و...)، نسل دوم بر «حق‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» (حداقل سطح زندگی، خوراک، پوشاک، حقوق کار و...) و نسل سوم بر «حق‌های گروهی» (خودمختاری، محیط‌زیست، میراث فرهنگی و...) تکیه می‌کنند<sup>۱</sup>. از هرکدام از این نسل‌ها، ارزش‌ها و حق‌های فرعی متفاوت با متفرعات فهرست دیگر استنتاج می‌شود. مناقشه نسل‌ها بیش از هر جا در مهم‌ترین سند حقوق بشری نمود یافته است. حق‌های مواد ۲۴ و ۲۲ تا ۲۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر بدون مداخله دولت (مخصوصاً در حوزه اقتصاد) تحقق‌یافتنی نیستند و این مداخله با تفاسیر رایج از حق آزادی (ماده ۱) یا حق استفاده از منافع مادی اثر علمی، ادبی و هنری (ماده ۳) در نزاع است. همچنین، ماده ۲۹ اعلامیه، آزادی را با «شناسایی و احترام لازم به حقوق و آزادی‌های

۱. حق‌های نسل نخست در میثاق حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، حق‌های نسل دوم در میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۷۶) و حق‌های نسل سوم در اسناد پراکنده ملی و بین‌المللی بیان شده‌اند. سند نخست مورد حمایت بلوک غرب و سند دوم پیشنهاد بلوک شرق بود و هرکدام از فهرست‌ها گران‌بار از مبانی و نگرش دو رویکرد چپ و راست به انسان، آزادی و... (Douzinas, 2007, p. 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، رفاه، خوراک، پوشاک، مسکن و مراقبت‌های پزشکی و حق آموزش.

دیگران و رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی» قابل تقیید می‌داند<sup>۱</sup> 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 گفت‌وگویی 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 نخست توسط حق‌های نسل سوم یا برعکس یا ظهور نسل‌های چهارم، پنجم و صدم باشد؟ هانا آرنست به درستی گفته است:

«در قلمرو سیاست عملی موضوعی ممکن است که سرانجام در یک روز، یک بشریت کاملاً سازمان‌یافته و مکانیزه شده به گونه‌ای دمکراتیک 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» (آرنست، ۱۳۹۲، ص. 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 می‌کنند. 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 به‌مثابه یگانه‌ضامن اجرای حق‌هاست. این ترکیب به شکل زیر عمل می‌کند.

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

ثانیاً، قطعیت‌گریزی و عدم تعین، این نیروی مؤثر را به ایدئولوژی و نقابی مشروعیت‌بخش تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، هر فرد یا قدرتی که بتواند خود را مطابق یا فاقد مغایرت با این

---

۱. «هرکس در اعمال حقوق و آزادی‌های خود تنها مشمول محدودیت‌هایی خواهد بود که به حکم قانون منحصرأ به‌منظور تأمین شناسایی و احترام لازم به حقوق و آزادی‌های دیگران و رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه دمکراتیک مقرر شده باشد».

ضابطه‌نما نشان دهد، از انتقاد مصون و موجه خواهد شد. ثالثاً، غیاب سازوکار درونی حل اختلافات مفهومی و مصداقی، حق‌ها را به قدرت بیرونی وابسته و نسبت به کشاکش منافع آسیب‌پذیر می‌کند. رابعاً، 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 راستای منافع بهره برد. این بخش از مقاله به تحقق دو فراز آخر (ثالثاً و رابعاً) 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 به‌عنوان آخرین علاج در برابر ظلم و تعدی به عصیان برخیزند...». (موحد، ۱۳۹۶، ص. ۵۹۱)

پس حقوق بشر ناگزیر از آویختن به نظم حقوقی رسمی و چنگ زدن به مواد قانون است.<sup>۱</sup> 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 به‌مثابه «حکومت جهانی» برای نظارت و حمایتش از حقوق بنا شده است. معماران

۱. اعلامیه جهانی نیز مانند امانوئل کانت «عصیان و شورش» را برای تحقق حق‌ها مناسب نمی‌بیند و به‌جای خیابان و مشتهای گره کرده و فریادهای برآمده از حلقوم، خستگان کار را به کنگره‌ها، مجمع‌ها، نشست‌ها و وست‌مینسترها، شوراها و کمیسیون‌ها می‌سپرد. بی‌تأمل نگذریم!

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.<sup>۱</sup>

این وابستگی ناگزیر حق‌ها به حاکمان ملی و بازیگران بین‌المللی تنها 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 ضامن‌های اجرا، حکومت ملی یا پلیس بین‌المللی از تفسیر و حمایت بی‌طرفانه و امانت‌دارانه از حقوق بشر دست بردارند و قوه‌ای دیگر برای تعدیل ایشان نباشد، حقوق بشر یا معطل و معوق می‌ماند یا به ابزار اعمال زور دلبخواهانه ایشان تبدیل می‌شود. استتسهاد به موارد وقوع این احتمال از موضوعات جذاب حوزه مطالعات انتقادی حقوقی و خارج از حوصله این مقاله است.<sup>۲</sup> در اینجا تنها به وجه بین‌المللی این ادعا اشاره می‌کنیم. آنتونیو کاسسه 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 شود. 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" سازمان

۱. نقش دیگر ارکان سازمان ملل، نهادهای غیردولتی، محاکم بین‌المللی، افکار عمومی و حاکمان ملی محفوظ (شافع، ۱۳۹۵، صص. ۲۵۴-۲۶۰) اما تاریخ حقوق بشر و سازمان ملل را به شهادت می‌گیریم که قدرت مجتمع در شورای امنیت طوفان است و توان بیانیه‌ها و قطعنامه‌های غیرالزام‌آور، گزارش‌های فاقد اثر الزامی، دستور موقت‌ها یا آرای 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.

۲. برای مطالعه در خصوص بی‌وفایی نظم حقوقی ملی به خیر عمومی و خدمت آن به «منافع» ر.ک. به: Gordon, 1984. و برای مطالعه درباره خدمت حقوق بشر به قدرت بین‌المللی ر.ک. به: Douzinas, 2007.

ملل متحد و... بی آنکه قطعنامه‌های آن‌ها هیچ‌گونه نتیجه عملی داشته باشند. "حق" وجود ندارد و تنها "گلوله" به شمار می‌آید» (کاسسه، ۱۳۷۵، صص. ۶۱-۶۲)

در این نظم حقوقی:

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

بنابراین، خبری از «قاضی و ژاندارم» نیست و در حقوق بین‌الملل تنها «مجازات سیاسی و "اخلاقی"» وجود دارد (کاسسه، ۱۳۷۵، صص. ۸۴). کاش همه چیز به همین یأس از وجود ضمانت اجرای بین‌المللی ختم می‌شد. متأسفانه استنتاج کاسسه 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 «مجازات 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 کاسسه و انسان کوچک و بازاریش، شورای امنیت و ابرقدرت‌های مسلح به حق و تو تنها 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 (آغازشده از اکتبر ۲۰۲۳) به نوار غزه به تلفات و خساراتی از جمله موارد زیر انجامیده است.

مرگ بیش از ۳۶۰۰۰ غیرنظامی که بیش از ۷۰ درصد ایشان کودکان و زنان هستند، جراحات شدید بیش از ۸۰۰۰۰ غیرنظامی، جابه‌جایی اجباری بیش از ۶۷۰۰۰۰ نفر از شمال به جنوب غزه، زندگی بیش از ۱ 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).<sup>۱</sup> این اقدامات اسرائیل نقض روشن اصل تفکیک نظامیان و غیرنظامیان در مخاصمات مسلحانه و اصول روشن حقوق بشر است. حتی سازمان‌ها و کشورهای که حق دفاع علیه حماس را برای اسرائیل پذیرفته‌اند، اقدامات علیه غیرنظامیان را ناموجه می‌دانند. دیوان بین‌المللی دادگستری در ژانویه ۲۰۲۴ (حدود چهار ماه پس از آغاز درگیری) پس از رسیدگی به درخواست آفریقای 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 است 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. دیدبان حقوق بشر از موارد متعدد نقض فاحش حقوق بشر توسط اسرائیل گفت (Yager, 2024). شورای حقوق بشر سازمان ملل البته با تأخیر پنج‌ماهه (آوریل ۲۰۲۴) نقض فاحش و گسترده حقوق بشر را پذیرفت و قطعنامه‌ای غیرالزام‌آور مبنی بر لزوم آتش‌بس صادر کرد. صلیب سرخ جهانی 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 کم‌مانند تاکنون (بیش از ۸ ماه پس از آغاز جنگ) نتوانسته است برای هزاران کودک فلسطینی جان و نان تأمین کند آن هم تنها به یک دلیل؛ دولت ایالات متحده آمریکا چندین بار با اعمال حق وتو مانع صدور قطعنامه آتش‌بس مورد تأیید اکثریت اعضا شده است (Borger, 2024). در اینجا تنها با آنچه کاسسه «فقدان ژاندارم و قاضی» می‌خواند، مواجه نیستیم، بلکه معضل ما ژاندارمی است که از حق وتو به‌مثابه «چراغ سبزی برای کشتار مستمر» استفاده می‌کند (Borger, 2024). حتی اگر ضامن اجرای

---

۱. نابودی کامل ۱۱ مورد از ۳۵ بیمارستان غزه، ۸۰ درصد از سیستم آبرسانی، ناپایداری انرژی برق، عدم پایبندی اسرائیل به تفکیک مناطق امن و حملات مکرر به اردوگاه‌ها و مناطق امن شناخته‌شده، حملات به امدادگران و نیروهای بین‌المللی که هرگونه کمک بشردوستانه را دشوار می‌سازد و... عملاً برخورداری ساکنان غزه از کمترین حقوق بنیادین اعلامیه جهانی حقوق بشر را به مزاحی تلخ تبدیل کرده است (Aljazeera, 2024).

حقوق بشر و صلح (شورای امنیت) در روزهای نخست جنگ اقدام به صدور قطعنامه آتش‌بس<sup>۱</sup> 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 این‌چنینی، 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 کرانه کم‌طرف‌دار مناقشه جنگ 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 نخستین 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 تنها بر سر «شهروندان» و تابعان خود می‌گستراند. حق‌های جهان‌شمول باید ابتدا از گمرک حقوق اساسی 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 و بی‌دولت‌های فاقد اوراق هویتی و رسمی از این دایره خارج‌اند<sup>۲</sup>. این جمعیت انبوه و (به دلیل مهاجرت‌های گسترده) رو به افزایش حتی از فرصت له شدن زیر چکمه‌های قانون محروم‌اند. «شهروندان» قربانی قانون ناعادلانه و تبعیض‌آمیز می‌توانند به مبارزه برای اصلاح قانون امیدوار باشند، اما طردشدگان هرگز

۱. شورا در ۲۵ مارس ۲۰۲۴، با صدور قطعنامه ۲۷۲۸، آتش‌بس را تنها در طول ماه رمضان الزامی دانست (Unnews, 2024).

۲. قانون اساسی فرانسه نخستین حقوق را تنها به اتباع خود می‌دهد و در اصل ۲ می‌گوید «دولت، اصل برابری در مقابل قانون را برای تمام اتباع خود... تضمین می‌کند» و در اصل ۳، تنها 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 ۳) را اگرچه عمدتاً به «مردم ایران»، «اشخاص»، «هر فرد» و... می‌دهد، اما قوانین عادی این کلمات را به «اتباع ایران» ترجمه می‌کنند.

به چشم قانون نمی‌آیند (آرنت، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۰). بی‌دولت‌ها باید تا انعقاد معاهدات بین‌المللی حاوی حقوقی برای پناجویان، مهاجران 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 نظام‌مند منتهی می‌شود. این طرد و استننا تنها شامل غیرتابعان 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 کمترین امکانات حیاتی محروم کنند. حقوق بشر حق‌های کسانی است که «حکومت قانونی» حکم به «نانسان»، «نیمه‌انسان»، «حیوان انسان‌نما»، «دشمن ملت»، «جنایت‌کار محروم از حقوق» و... بودن ایشان نکنند. تا وقتی کسی «انسان» یا «تبعه و شهروند» مورد نظر قدرت ملی نباشد، نه تنها از حقوق خود که از «حق داشتن» محروم است (آرنت، ۱۳۹۲، صص. ۲۵۱-۲۵۲) 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 بیرون‌گذاری می‌شوند و در بهترین حالت، مشمول اعانه‌ها (و نه حق‌ها) و صدقات مرحمت‌شده از جانب دولت‌ها و در راستای منافع سیاسی یا اقتصادی مقطعی هستند.<sup>۱</sup> از یاد نبریم که این از یادرفتگان، حاشیه از قلم افتاده و خطای جزئی گفتمان حقوق بشر نیستند. گفتمان حقوق بشر اولاً و اساساً برای حمایت از این گروه بود که پا به میدان گذاشت؛ کسانی که جز انسان بودن چیزی ندارند.

#### ۳.۴. حقوق بشر و مشروعیت‌بخشی

کارل مارکس حقوق بشر اعلامیه ۱۷۸۹ فرانسه (و قانون اساسی ۱۷۹۱) را خمیرمایه نظم سرمایه‌داری می‌دانست؛ زیرا این حق‌ها برای انسان خودخواه، مונاد (موجود بسیط)، منزوی و فاقد تعهد نسبت به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، نوشته شده بود؛ انسانی، تنها انسان (Marx،

۱. آمار رسمی درباره تعداد بی‌شناسنامه‌های ایران وجود ندارد، اما مطابق برخی گزارش‌ها، از ۱ تا 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 محل رسمی برای ورود اولیه به سازوکارهای برخورداری از حق‌های به رسمیت شناخته‌شده در قانون اساسی و قوانین عادی هستند (جیت‌ساززاده و حقیقت‌طلب، ۱۴۰۰، ص. ۷).

(1971, p. 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 دلخواهانه و بی‌اعتنا به دیگران است؛ حق بر خودخواهی» (Marx, 1971, p. 60).

این حق بر انسان بودن، مساوی حق بر بورژوا شدن بود (Marx, 1971, p. 60). نهضت روشنگری و انقلاب حق‌ها بشر را از انقیاد فئودالیسم رها کردند، اما به اسارت «انسان» بورژوا سپردند:

«خلع ید از یوغ سیاسی، قیدهایی را برداشت که تا پیش از این روح خودگروانه جامعه مدنی را مهار کرده بودند... [از این پس] جامعه فئودال در اساس خود یعنی انسان منحل شد، اما انسان به معنای دقیق کلمه یعنی انسان خودخواه، ... 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, p. 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<sup>۱</sup>، این حق نیز در خدمت آزادی مالکیت است. برابری صوری تنها 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 تنها 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<sup>۲</sup>، قانون<sup>۳</sup> خود را وضع می‌کنید (Douzinas, 2007, p. 91). این نقاب موجه و کرنش‌آفرین،

۱. چنان‌که ماده 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.

2. Autos  
3. Nomos

ساکت‌کننده هر زبان معارض و ابزار عادی‌سازی استیلاست. قانون‌گذاران ملی و قاعده‌گذاران فراملی با تکیه به حق‌های کلان توزیع‌شده در انبوه قوانین و مقررات و پیمان‌نامه‌ها، تک‌تک سکنت‌های شهروندان ملت و جامعه جهانی را به‌نجار می‌کنند و از طریق ضمانت‌اجراه‌های متنوع و ظاهراً مشروع، بر حیات ایشان چیره می‌شوند. حق‌ها فناوری جدید قدرت‌اند که انسان را از دیگر نظم‌های هنجاری رها می‌کنند و این سوژه نجات‌یافته را به‌گونه مشروع و انتقادناپذیر، منقاد خویش می‌سازند. به این ترتیب، در دوره‌ای که به تعبیر مناسب میشل فوکو سر شاه قطع و در لایه‌های اجتماع پنهان شده است، حق‌ها فناوری توزیع و نامرئی‌سازی روابط قدرت هستند:

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

ژان لوک نانسی، شانتال موفه و ژاک رانسیر در ادبیاتی هم‌نوا، حق‌ها را تقویت‌کننده سیاست متعارف<sup>۱</sup> و پنهان‌کننده امر سیاسی<sup>۲</sup> می‌دانند. سیاست بستر بده‌وبستان‌های متعارف استوار بر نظم طبقاتی مستقر است و به مدد قوانین و حق‌های طبیعی میسر می‌شود. حق‌ها روغن پیچ‌ومهره سیاست مستقر و مهم‌ترین یاور او در - به تعبیر رانسیر - نظم‌گستری<sup>۳</sup> هستند. سیاست، فرایند استدلال و مذاکره در لایه‌های مختلف اجتماع برای توزیع منافع، اجرت‌ها و موقعیت‌هاست بدون اینکه توازن کلی، اجماع، جایگاه از پیش تعیین‌شده فرمانروا، طبقات و گروه‌های فرمان‌بر به چالش کشیده شود. حقوق بشر، سیاست را ممکن و چالش و نزاع را به تعویق می‌اندازد (Rancière, 1995, p. 29). برخلاف سیاست، «امر سیاسی» محرک نزاع است، شکاف‌ها را برملا، تخصم کتمان و خاک‌مالی‌شده را آشکار و آنتاگونیسم لازم برای تغییر را مهیا می‌کند. کارکرد

---

1. La Politique  
2. Le Political  
3. Policing

حق‌ها، بهنجارسازی و بهنجارنمایی نظم مستقر و کتمان امر سیاسی است (Mouffe, 2005, p. 9). گفتمان حقوق بشر با «طبیعی» نمایاندن «آنچه هست» و «قانوناً معتبر و بحق» اعلام کردن مناسبات موجود، همگان را به پذیرش نظام توزیع کنونی وامی‌دارد (Douzinas, 2007, p. 108). هر مصداق از «مطالبه قانونی و رسمی حق» لیبکی 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 مسبب عسرت خویش، طلب چند سکه ناچیز کند. او ارباب را ارباب‌تر و خود را مسکین‌تر می‌سازد.<sup>۱</sup> 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 فاجعه بشری»، «ارتقای دموکراسی» و «برقراری صلح» علیه دیکتاتوری «هیتلر مسلک» (Talbot, 2000, p. 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, p. 99).

بشردوستی یا آنچه لباس «مسئولیت حمایت از شهروندان تحت حاکمیت مستبد» به تن کرده،

۱. 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

می‌خورد با او کسی حیف از تو و حیف از شراب

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 خاورمیانه - مسئولیت حمایت بشردوستانه ایالات متحده و ضرورت مداخلات نظامی سال ۲۰۰۹ به بعد را چنین تبیین می‌کند:

«سرزمین‌ها و آب‌های مشمول قلمرو مسئولیت سنتکام چندین منطقه ممتاز و حیاتی را دربرمی‌گیرد. گستره این قلمرو فراتر از ۴/۶ میلیون مایل مربع و ۲۰ کشور است و مجاری حیاتی حمل‌ونقل و تجارت از جمله دریای سرخ، شمال اقیانوس هند، خلیج فارس و نیز تنگه‌های راهبردی دریایی مانند کانال سوئز، باب‌المندب و هرمز را پوشش می‌دهد. این قلمرو مسئولیت، حاوی غنی‌ترین منطقه جهان از لحاظ انرژی است. خلیج فارس و آسیای مرکزی به‌طور مشترک، دست‌کم ۶۴ درصد ذخایر نفت جهان، ۳۴ درصد از تولید نفت خام و ۴۶ درصد از ذخایر گاز طبیعی را در خود دارند» (United States Senate Committee on Armed Services, 2010, p. 62).

گزارش پترائوس بر ملا می‌کند که حضور نظامی آمریکا افزون‌بر «نجات مردم افغانستان و پاکستان از چنگال افراط‌گرایان متعصب القاعده» هدف دیگری نیز دارد:

«جدی‌ترین تهدید برای ایالات متحده، متحدان و منافع آمریکا در قلمرو حمایت سنتکام، شبکه افراط‌گرایان فراملی است. در سراسر قلمرو حمایت القاعده و متحدان افراط‌گرای آن، منبع طغیان برای کاهش نفوذ ایالات متحده و ناپایداری نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی موجود هستند» (United States Senate Committee on Armed Services, 2010, p. 64).

البته این اختصاص به ایالات متحده ندارد و دیگر صلح‌دوستان ضامن! حقوق بشر نیز همواره از نمد حقوق بشر برای خود کلاه می‌دوزند. در سال ۲۰۱۱، ائتلاف ایالات متحده و دول اروپایی با ادعای «کمک به انقلاب لیبی و نجات مردم این کشور از دست دیکتاتور» وارد عمل شد. هیلاری کلینتون در رایانامه‌ای 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 تنها در دفاع از عائله اصلی خود ضعیف است که به ابزاری برای تزیین 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.

اولاً، حقوق بشر فاقد مبنای توجیهی کافی و مشخصی است که از عهده حل اختلافات و مناقشات حقوق بشری - به گونه‌ای 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. ثانیاً، به دلیل تنوع وفاق‌ناپذیر مبانی به درک واحدی از «طبیعت انسان» یا الزامات اخلاقی انسانیت نائل نمی‌شوند تا بتوانند فصل‌الخطاب مناقشات باشند.

ثانیاً 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 و به تبع گزاره‌های 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 تکثر و تعارض است.

رابعاً و در نتیجه مقدمات فوق، حقوق بشر از سویی فاقد عینیت و انضباط در معنا و مصداق و از سوی دیگر، وابسته به ضمانت اجراهایی است که در قدرت سیاسی ملی یا بین‌المللی خلاصه می‌شوند. این دو ویژگی، گفتمان و محتوای حقوق بشر را به ابزاری برای استیلا 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 خودش - استیلا و انقیاد آفرینی - تبدیل شده است.



دستاورد این جستار وقوف به این قابلیت تناقض‌آمیز حقوق بشر است. چنانچه درون یا بیرون از گفت‌وگو 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 ته‌مانده حقوق بشر به غارت‌رفته برای اعاده جایگاه کهتران بهره برد، باید در طرد و ترک این گفت‌وگو احتیاط کرد. این، موضوع پژوهش یا پژوهش‌های دیگر است.

## منابع

- ۱) آرنت، هانا (۱۳۹۲). افول دولت-ملت و پایان حقوق بشر؛ قانون و خشونت (جواد گنجی، مترجم). تهران: رخداد نو.
- ۲) ارسطو (۱۳۶۴). سیاست (حمید عنایت، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). فلسفه حقوق بشر. قم: بنیاد اسرا.
- ۴) چیت‌ساززاده، امیرحسین و حقیقت‌طلب، پیمان (۱۴۰۰). زیست مهاجران غیرقانونی در ایران؛ بررسی چالش‌ها و ارائه راهکارها. تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست‌جمهوری.
- ۵) رحیمی، فتح‌الله و حاتمی، سیما (۱۴۰۱). چالش‌های اخلاقی و حقوقی فناوری تولید انسان هیبریدی (ترکیب انسان-حیوان). حقوق فناوری‌های نوین، ۵ (۳). doi: 10.22133/mtlj.2022.337921.1091
- ۶) طالبی، محمدحسین (۱۳۹۶). مقایسه‌گفتمان حق در فرهنگ غرب و اسلام. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۷) قاری سیدفاطمی، سیدمحمد و بحرینی، علی (۱۴۰۰). ویژگی‌های انسان از منظر نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر. فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، شماره ۵۱ (۲). doi: 10.22059/jpls.2019.285463.2082
- ۸) کاپلستون، فردریک (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه (مجتبی مینوی، مترجم) (جلد ۱). تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹) کاسسه، آنتونیو (۱۳۷۵). نقش زور در روابط بین‌الملل (مرتضی کلانتریان، مترجم). تهران: آگه.
- ۱۰) کانت، امانوئل (۱۳۸۰). فلسفه حقوق (منوچهر صانعی دره‌بیدی، مترجم). تهران: نقش‌ونگار.
- ۱۱) مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). نظام حقوق زن در اسلام. قم: صدرا.
- ۱۲) موحد، محمدعلی (۱۳۹۶). در هوای حق و عدالت. تهران: کارنامه.
- ۱۳) هوفه، اتفرید (۱۳۹۱). قانون اخلاقی در درون من (رضا مصیبی، مترجم). تهران: نشر نی.
- 14) Aristotle (1885). The politics of Aristotle (B. Jowett, Trans.). Oxford University Press.
- 15) Bentham, J. (1843). Anarchical fallacies (J. Bowring, Ed.). Marshall & Co.
- 16) Berlin, I. (1969). Four essays on liberty. Oxford University Press.
- 17) Bix, B. (2004). Natural law: The modern tradition. In J. Coleman & S. Shapiro (Eds.), The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law. Oxford University Press.
- 18) Borger, J. (2024, February 20). US vetoes Arab-backed UN resolution demanding ceasefire in Gaza. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/2024/feb/20/us-vetoes-un-resolution-ceasefire-israel-gaza>.
- 19) Committee on Armed Services. (2010). Command and Special Operations Command. U.S. Government Printing Office.

- <https://www.centcom.mil/AREA-OF-RESPONSIBILITY>.
- 20) Douzinas, C. (2007). *Human rights and empire: The political philosophy of cosmopolitanism*. Taylor & Francis.
  - 21) Finnis, J. (2004). *Natural law: The classical tradition*. The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law. Oxford University Press.
  - 22) Finnis, J. (2011). *Natural law and natural rights*. Oxford University Press.
  - 23) Foucault, M. (2002). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Routledge.
  - 24) Foucault, M. (2003). *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76* (D. Macey, Trans.; F. Ewald, M. Bertani, & A. Fontana, Eds.). Allen Lane.
  - 25) Fukuyama, F. (2002). *Our postmodern future*. Picador.
  - 26) Golder, B. (2015). *Foucault and the politics of rights*. Stanford University Press.
  - 27) Gordon, R. W. (1984). *Critical legal histories*. *Stanford Law Review*, 36(1), 57-125.
  - 28) Griffin, J. (2008). *On human rights*. Oxford University Press.
  - 29) Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Oxford University Press.
  - 30) Ignatieff, M. (2011). *Human rights as politics and idolatry*. Princeton University Press.
  - 31) International Committee of the Red Cross (ICRC). (2024, March 9). *A statement on Gaza and Israel from the president of the ICRC*.  
<https://www.icrc.org/en/document/statement-gaza-and-israel-president-icrc>.
  - 32) International Court of Justice (ICJ). (2024, January 26). *Summary of the order of 26 January 2024*.  
<https://www.icj-cij.org/node/203454>.
  - 33) al-Jazeera (2024, April 14). *Israel-Gaza war in maps and charts: Live tracker*. Al Jazeera. Retrieved April 14, 2024, from  
<https://aje.io/pnauxp>.
  - 34) Kant, I. (1999). *Metaphysical elements of justice* (J. Ladd, Trans.). Hackett Publishing Company.
  - 35) Kant, I. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals* (A. W. Wood, Ed. & Trans.). Yale University Press.
  - 36) Kennedy, D. (2012). *The international human rights regime: Still part of the problem?* In R. Dickinson, E. Katselli, C. Murray, & O. W. Pedersen (Eds.), *Examining critical perspectives on human rights*. Cambridge University Press.
  - 37) Lombroso, C. (2006). *Criminal man* (N. H. Rafter & M. Gibson, Trans.). Duke University Press.
  - 38) Lupton, D. (2010). *Discourse analysis: A new methodology for understanding the ideologies of health and illness*. *Australian Journal of Public Health*.
  - 39) MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
  - 40) MacIntyre, A. C. (1999). *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Open Court.
  - 41) Marx, K. (1971). *On the Jewish question*. In D. McLellan (Trans.), *Karl Marx*:

- Early texts. Blackwell.
- 42) McCumber, J. (2014). *Understanding Hegel's mature critique of Kant*. Stanford University Press.
  - 43) Mende, J. (2021). Are human rights Western—and why does it matter? A perspective from international political theory. *Journal of International Political Theory*, 17(1).
  - 44) Middle East Monitor. (2023, October 29). Netanyahu declares holy war against Gaza, citing the Bible. Middle East Monitor.
  - 45) Middle East Monitor. (2023, October 9). Israeli minister: "We are fighting human animals." Middle East Monitor.  
<https://www.middleeastmonitor.com/20231009-israeli-minister-we-are-fighting-human-animals/>.
  - 46) Mill, J. S. (2003). *On liberty* (D. Bromwich & G. Kateb, Eds.). Yale University Press.
  - 47) Mouffe, C. (2005). *On the political*. Psychology Press.
  - 48) Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). (2023). Universal Declaration of Human Rights translation project.  
<https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/universal-declaration-human-rights/about-universal-declaration-human-rights-translation-project>.
  - 49) Perry, M. J. (2010). *The political morality of liberal democracy*. Cambridge University Press.
  - 50) Rancière, J. (1995). *Disagreement: Politics and philosophy* (J. Rose, Trans.). University of Minnesota Press.
  - 51) Rawls, J. (2001). *The law of peoples: With "The idea of public reason revisited"*. Harvard University Press.
  - 52) Raz, J. (2010). Human rights without foundations. In S. Besson & J. Tasioulas (Eds.), *The philosophy of international law*. Oxford University Press.
  - 53) Review-Journal, Las Vegas. (2016, June 27). Man 'marries' his smartphone in Vegas – really.  
<https://www.reviewjournal.com/entertainment/celebrity/man-marries-his-smartphone-in-vegas-really/>.
  - 54) Rorty, R. (1991). Human rights, rationality, and sentimentality. In *Truth and progress: Philosophical papers* (pp. 167-185). Cambridge University Press.
  - 55) Sangiovanni, A. (n.d.). Why there cannot be a truly Kantian theory of human rights? In R. Cruft, S. M. Liao, & M. Renzo (Eds.), *The philosophical foundations of human rights* (pp. 671-691). Oxford University Press.
  - 56) Schofield, M. (1996). Sharing in the constitution. *The Review of Metaphysics*, 79(4).
  - 57) Sedgwick, S. (2011). Hegel's critique of Kant's empiricism and the categorical imperative. In S. Houlgate & M. Baur (Eds.), *A companion to Hegel*. Wiley.
  - 58) Singer, P. (2002). *Animal liberation*. HarperCollins.
  - 59) Singer, P. (2006, May 27). Great apes deserve life, liberty, and the prohibition of torture. *The Guardian*.

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/may/27/comment.anim-alwelfare>.

- 60) Talbot, K. (2000). The real reasons for war in Yugoslavia: Backing up globalization with military might. *Social Justice*, 27(4).
- 61) Tasioulas, J. (2007). The moral reality of human rights. In T. Pogge (Ed.), *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?* Co-Published with UNESCO & Oxford University Press.
- 62) United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). (2024, May 31). Reported impact snapshot: Gaza Strip (31 May 2024).
- 63) United States Senate Committee on Armed Services (2010).
- 64) Unnews. (2024, March 25). Gaza: Security Council passes resolution demanding 'an immediate ceasefire' during Ramadan. UN News. <https://news.un.org/en/story/2024/03/1147931>.
- 65) Wenar, L. (2023). Rights. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring ed.). Stanford University Metaphysics Research Lab. <https://plato.stanford.edu/entries/rights>.
- 66) WikiLeaks (2011). Clinton emails: Email ID 12900. <https://wikileaks.org/clinton-emails/emailid/12900>.
- 67) Yost, B. S. (2011). Kant's justification of the death penalty reconsidered. *Kantian Review*, 15(2), 1-27.

## References

- 1) Arendt, Hannah (1392 SH/2013). Afūl-i daulat-millat va pāyān-i ḥuqūq-i bashar; qānūn va khushūnat [The decline of the nation-state and the end of human rights; law and violence] (Javād Ganjī, Trans.). Tehran: Rukhdād-i Nū. [in Persian]
- 2) Aristotle (1364 SH/1985). Siyāsat [Politics] (Ḥamīd 'Ināyat, Trans.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī. [in Persian]
- 3) Aristotle (1885). The politics of Aristotle (B. Jowett, Trans.). Oxford University Press.
- 4) Bentham, J. (1843). Anarchical fallacies (J. Bowring, Ed.). Marshall & Co.
- 5) Berlin, I. (1969). Four essays on liberty. Oxford University Press.
- 6) Bix, B. (2004). Natural law: The modern tradition. In J. Coleman & S. Shapiro (Eds.), The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law. Oxford University Press.
- 7) Borger, J. (2024, February 20). US vetoes Arab-backed UN resolution demanding ceasefire in Gaza. The Guardian.  
<https://www.theguardian.com/world/2024/feb/20/us-vetoes-un-resolution-ceasefire-israel-gaza>.
- 8) Cassese, Antonio (1375 SH/1996). Naqsh-i zūr dar ravābiṭ-i bayn al-milal [The role of force in international relations] (Murtazā Kalāntariān, Trans.). Tehran: Āgah. [in Persian]
- 9) Chīt-sāzzādah, Amīrḥusayn & Ḥaḥiqattalab, Piymān (1400 SH/2021). Zīst-i muhājirān-i ghayr-i qānūnī dar Īrān; barrasi-yi chālīsh'hā va irā'ah-yi rāhkār'hā [Life of illegal migrants in Iran; challenges and solutions]. Tehran: Markaz-i Barrasi'hā-yi Istitirātijik-i Riyāsati Jumhūrī. [in Persian]
- 10) Committee on Armed Services. (2010). Command and Special Operations Command. U.S. Government Printing Office.  
<https://www.centcom.mil/AREA-OF-RESPONSIBILITY>.
- 11) Copleston, Frederick (1371 SH/1992). Tārīkh-i falsafah [History of philosophy] (Mujtabā Mīnūyī, Trans.) (Vol. 1). Tehran: 'Ilmī va Farhangī. [in Persian]
- 12) Douzinas, C. (2007). Human rights and empire: The political philosophy of cosmopolitanism. Taylor & Francis.
- 13) Finnis, J. (2004). Natural law: The classical tradition. The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law. Oxford University Press.
- 14) Finnis, J. (2011). Natural law and natural rights. Oxford University Press.
- 15) Foucault, M. (2002). The archaeology of knowledge (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Routledge.
- 16) Foucault, M. (2003). Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76 (D. Macey, Trans.; F. Ewald, M. Bertani, & A. Fontana, Eds.). Allen Lane.
- 17) Fukuyama, F. (2002). Our postmodern future. Picador.
- 18) Golder, B. (2015). Foucault and the politics of rights. Stanford University Press.
- 19) Gordon, R. W. (1984). Critical legal histories. Stanford Law Review, 36(1), 57-125.

- 20) Griffin, J. (2008). *On human rights*. Oxford University Press.
- 21) Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Oxford University Press.
- 22) Höffe, Otfried (1391 SH/2012). *Qānūn-i akhlāqī dar darūn-i man* [The moral law within me] (Riḍā Maṣībī, Trans.). Tehran: Nashr-i Ni. [in Persian]
- 23) Ignatieff, M. (2011). *Human rights as politics and idolatry*. Princeton University Press.
- 24) International Committee of the Red Cross (ICRC). (2024, March 9). A statement on Gaza and Israel from the president of the ICRC.  
<https://www.icrc.org/en/document/statement-gaza-and-israel-president-icrc>.
- 25) International Court of Justice (ICJ). (2024, January 26). Summary of the order of 26 January 2024.  
<https://www.icj-cij.org/node/203454>.
- 26) Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (1395 SH/2016). *Falsafah-yi ḥuqūq-i bashar* [Philosophy of human rights]. Qom: Bunyād-i Isrā. [in Persian]
- 27) al-Jazeera (2024, April 14). Israel-Gaza war in maps and charts: Live tracker. Al Jazeera. Retrieved April 14, 2024, from  
<https://aje.io/pnauxp>.
- 28) Kant, I. (1999). *Metaphysical elements of justice* (J. Ladd, Trans.). Hackett Publishing Company.
- 29) Kant, I. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals* (A. W. Wood, Ed. & Trans.). Yale University Press.
- 30) Kant, Immanuel (1380 SH/2001). *Falsafah-yi ḥuqūq* [Philosophy of law] (Manūchir Ṣānī’i Darah-Bidī, Trans.). Tehran: Naqsh va Nigār. [in Persian]
- 31) Kennedy, D. (2012). The international human rights regime: Still part of the problem? In R. Dickinson, E. Katselli, C. Murray, & O. W. Pedersen (Eds.), *Examining critical perspectives on human rights*. Cambridge University Press.
- 32) Lombroso, C. (2006). *Criminal man* (N. H. Rafter & M. Gibson, Trans.). Duke University Press.
- 33) Lupton, D. (2010). Discourse analysis: A new methodology for understanding the ideologies of health and illness. *Australian Journal of Public Health*.
- 34) MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- 35) MacIntyre, A. C. (1999). *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Open Court.
- 36) Marx, K. (1971). On the Jewish question. In D. McLellan (Trans.), *Karl Marx: Early texts*. Blackwell.
- 37) McCumber, J. (2014). *Understanding Hegel’s mature critique of Kant*. Stanford University Press.
- 38) Mende, J. (2021). Are human rights Western—and why does it matter? A perspective from international political theory. *Journal of International Political Theory*, 17(1).
- 39) Middle East Monitor. (2023, October 29). Netanyahu declares holy war against Gaza, citing the Bible. Middle East Monitor.

- 40) Middle East Monitor. (2023, October 9). Israeli minister: "We are fighting human animals." Middle East Monitor.  
<https://www.middleeastmonitor.com/20231009-israeli-minister-we-are-fighting-human-animals/>.
- 41) Mill, J. S. (2003). On liberty (D. Bromwich & G. Kateb, Eds.). Yale University Press.
- 42) Mouffe, C. (2005). On the political. Psychology Press.
- 43) Muṭahharī, Murtazā (1381 SH/2002). Nizām-i ḥuqūq-i zan dar Islām [The legal system of women in Islam]. Qom: Šadrā. [in Persian]
- 44) Mūvaḥed, Muḥammad ‘Alī (1396 SH/2017). Dar havā-yi ḥaqq va ‘adālat [On the air of right and justice]. Tehran: Kārnāmāh. [in Persian]
- 45) Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). (2023). Universal Declaration of Human Rights translation project.  
<https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/universal-declaration-human-rights/about-universal-declaration-human-rights-translation-project>.
- 46) Perry, M. J. (2010). The political morality of liberal democracy. Cambridge University Press.
- 47) Qārī Sayyidfāṭimī, SayyidMuḥammad & Baḥrīnī, ‘Alī (1400 SH/2021). Viżigī'hā-yi insān az manzar-i nivīsandagān-i i'lāmiyah-yi jahānī-yi ḥuqūq-i bashar [Characteristics of human beings from the perspective of the authors of the Universal Declaration of Human Rights]. Faşlnāmāh-yi Muṭālī‘āt-i Ḥuqūq-i ‘Umūmī, 51(2). doi: 10.22059/jpls.2019.285463.2082 [in Persian]
- 48) Raḥīmī, Faṭḥullāh & Ḥātāmī, Sīmā (1401 SH/2022). Chālīsh'hā-yi akhlāqī va ḥuqūqī-yi fanāvārī-yi taḥlīl-i insān-i hibrīdī (tarkīb-i insān-ḥayvān) [Ethical and legal challenges of hybrid human production technology (human-animal combination)]. Ḥuqūq-i Fanāvārī'hā-yi Nūvin, 5(3). doi: 10.22133/mtlj.2022.337921.1091 [in Persian]
- 49) Rancière, J. (1995). Disagreement: Politics and philosophy (J. Rose, Trans.). University of Minnesota Press.
- 50) Rawls, J. (2001). The law of peoples: With "The idea of public reason revisited". Harvard University Press.
- 51) Raz, J. (2010). Human rights without foundations. In S. Besson & J. Tasioulas (Eds.), The philosophy of international law. Oxford University Press.
- 52) Review-Journal, Las Vegas. (2016, June 27). Man ‘marries’ his smartphone in Vegas – really.  
<https://www.reviewjournal.com/entertainment/celebrity/man-marries-his-smartphone-in-vegas-really/>.
- 53) Rorty, R. (1991). Human rights, rationality, and sentimentality. In Truth and progress: Philosophical papers (pp. 167-185). Cambridge University Press.
- 54) Sangiovanni, A. (n.d.). Why there cannot be a truly Kantian theory of human rights? In R. Cruft, S. M. Liao, & M. Renzo (Eds.), The philosophical foundations of human rights (pp. 671-691). Oxford University Press.
- 55) Schofield, M. (1996). Sharing in the constitution. The Review of Metaphysics,



- 79(4).
- 56) Sedgwick, S. (2011). Hegel's critique of Kant's empiricism and the categorical imperative. In S. Houlgate & M. Baur (Eds.), *A companion to Hegel*. Wiley.
- 57) Singer, P. (2002). *Animal liberation*. HarperCollins.
- 58) Singer, P. (2006, May 27). Great apes deserve life, liberty, and the prohibition of torture. *The Guardian*.  
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/may/27/comment.anim.alwelfare>.
- 59) Talbot, K. (2000). The real reasons for war in Yugoslavia: Backing up globalization with military might. *Social Justice*, 27(4).
- 60) Tālibī, MuḥammadḤusayn (1396 SH/2017). *Muqāyisah-yi guftimān-i ḥaqq dar farhang-i gharb va Islām* [Comparison of the discourse of rights in Western and Islamic cultures]. Qom: Pizhūhishgāh-i Ḥūzah va Dānishgāh. [in Persian]
- 61) Tasioulas, J. (2007). The moral reality of human rights. In T. Pogge (Ed.), *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?* Co-Published with UNESCO & Oxford University Press.
- 62) United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). (2024, May 31). Reported impact snapshot: Gaza Strip (31 May 2024).
- 63) United States Senate Committee on Armed Services (2010).
- 64) Unnews. (2024, March 25). Gaza: Security Council passes resolution demanding 'an immediate ceasefire' during Ramadan. UN News.  
<https://news.un.org/en/story/2024/03/1147931>.
- 65) Wenar, L. (2023). Rights. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring ed.). Stanford University Metaphysics Research Lab.  
<https://plato.stanford.edu/entries/rights>.
- 66) WikiLeaks (2011). Clinton emails: Email ID 12900.  
<https://wikileaks.org/clinton-emails/emailid/12900>.
- 67) Yost, B. S. (2011). Kant's justification of the death penalty reconsidered. *Kantian Review*, 15(2), 1-27.

