

حقوق بشر در بازمینی و بازاندیشی پوزیتیویسم جدید

«تأملاتی در اندیشه‌های فوکو در پهنه حقوق بشر»

کاوه پولادی*

چکیده

در این مقاله حقوق بشر در پرتو اندیشه‌های فوکو مورد بازمینی و بازاندیشی قرار می‌گیرد. نقطه آغازین پژوهش، بررسی زمینه و چارچوب فکری فوکو خواهد بود تا نحوه خردورزی وی آشکار گردد. در این راستا، چارچوب فکری وی در حوزه حقوق بشر تحت عنوان پوزیتیویسم جدید (انتقادی) معرفی خواهد شد که به دنبال اعتبار قاعده در درون گفتمانی خاص و شکل وضعی قدرت است؛ چنین قدرتی دارای منشاء مشخصی نیست که بتوان آن را شناسایی نمود، بل در تار و پود جامعه تنیده شده است. با این قرائت از اندیشه فوکو، تلاش بر آن خواهد بود تا به توصیف دوباره (بازمینی) حقوق بشر و خوش تعریف نمودن سه مفهوم کلیدی ماهیت فرد، آزادی اراده و منزلت انسانی بپردازیم و به اختصار نقطه نظرات فوکو را در مورد هر کدام بیان داریم. در ادامه نیز بحث به حیطه باز اندیشی حقوق بشر کشانده می‌شود و در این خصوص روش، رویکرد و راهکار مبتنی بر پوزیتیویسم جدید مورد اشاره قرار می‌گیرد. نتیجه آنکه روش مبتنی بر این اندیشه گویای حرکت از واقعیت به سوی اصول می‌باشد؛ همچنین رویکرد پوزیتیویسم جدید، تکثرگرایانه ارزیابی می‌گردد که در جهت نفی ارزشی واحد و توجه نمودن به تفاوت‌ها

* کارشناس ارشد حقوق بشر دانشگاه شهید بهشتی.

قدم بر می‌دارد. به این آیین، راهکار این اندیشه برای مطالبه حقوق بشر و اثبات عملی بودن آنها، با کشاندن امور به حاشیه رانده شده به بطن جامعه امکان پذیر می‌شود که این مهم نیز با ایجاد مقاومت برای نفی سلطه و داشتن سهمی در مناسبات قدرت صورت می‌پذیرد. پیوند حقوق بشر با چنین مناسباتی و مبارزات اجتماعی بر سر آن، به معنای پرهیز از هرگونه مفهوم از پیش ساخته شده حقوق بشر می‌باشد. حقوق بشر در یک فرایند ایجاد می‌شود و به این طریق به تعین مفهومی و تعیین حدود و ثغور خود دست می‌یابد.

کلید واژگان

حقوق بشر، پوزیتیویسم جدید (انتقادی)، ماهیت فرد، آزادی اراده، منزلت انسانی، تکثرگرایی، قدرت، سلطه، مقاومت، استراتژی.

مقدمه

انسان اختراعی است که آرام آرام به پایان خود نزدیک می‌شود.^۱ این گزاره سنت شکنانه میشل فوکو^۲ بیانگر قرار دادن مفهوم انسان در بستر تاریخی است و به طور گسترده‌تر گویای همواره سیال بودن مفاهیم مکانمندی است که از زمان جدایی یافته و تعینی مشخص را پذیرا گشته‌اند. دنیای مفاهیم، همواره سیر به سوی شدن دارد و خود را در دنیای چیزهای مشخص و انضمامی نشان می‌دهد؛ در این سطح است که عقل مکانمند موجد آن می‌گردد. مفاهیم در زمینه تاریخی خود شکل می‌گیرند، به آن تعلقی تام دارند و به تعریف تمکین نمی‌نمایند مگر در سیاق ویژه زمانی‌شان. از این رو است که «هر مفهومی که در آن فرایندی کامل از نشانه‌های معنایی [در گذر زمان] فراهم آمده باشد تن به تعریف نمی‌دهد.»^۳ با بیان گزاره‌های مزبور سؤالاتی چنین پیش روی ما قرار می‌گیرد که صورت‌بندی امروزی امر حقوقی چیست؟ و آیا می‌توان بر هیأتی از مفاهیم گذشته‌نگر امر حقوقی را بنیاد نهاد؟ باری، در راستای پاسخ به سؤالات مطروحه بایستی آن را به نحوه رابطه با گذشته تقلیل داد. تاریخ صندوقچه مشهودات تغییرناپذیر نیست، بلکه جریان‌ی متحرک است.^۴ اما با وجود اینکه گذشته هرگز نمی‌میرد و جزء همواره موجود هستی

1. See: Foucault. M (1970) The Order of Things: An Archeology of the Human Science, trans. A. Sheridan, London: Trivstock, P. 387.

۲. برای دیدن نگاهی بسیار گذرا درباره زندگی و تفکرات میشل فوکو نگاه کنید به:

- Audi, R (1999) The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge: Cambridge University press, P. 320-321 & Mc Nay, L (1994) Foucault: A Critical Introduction, Cambridge: Polity Press.

۳. فریدریش، نیچه، (۱۳۸۲)؛ تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: نشر آگه، ص ۱۰۱.

۴. زیگفرد، گیدئین، (۱۳۷۴)؛ فضا. زمان، و معماری، ترجمه‌ی منوچهر مزینی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ص ۲۷.

است؛ موضوع با اهمیت، چگونگی برقراری این چنین ارتباطی است که یا بایستی به تمامی مقهور گذشته بود و از آن به عنوان الگویی کمال یافته تقلید نمود یا همان صورت‌بندی سنتی را بدون تغییر محتوی با تزینی ظاهری عرضه نمود و یا ضمن در نظر داشتن گذشته به مثابه تجربه زیسته شده، به دنبال صورت‌بندی زمان حال گشت. به تمامی دل در گرو گذشته نهادن و یا صرف التباس گذشته و حال مبین «زنده به گوری اندیشه» است که صورتی متفاوت اما نتیجه‌ای واحد را در پی دارند. اما گشتن به دنبال صورت‌بندی اکنونیت روی دیگر سکه است و داستانی دیگرگونه دارد. چنین طریقی در عین غامض بودن فهم و روند دشوار متعین‌سازی، دارای نهایت انطباق میان جامعه و قلمرو حقوق است. طریقه متأخر اساس کار ما است؛ به عبارتی پژوهش حاضر با اعتقاد به این گزاره به پیش می‌رود که درک ما از انسان امروزی مطابق و مقارن درک ما از انسان دیروزین نیست؛ لذا بایستی بر ساختن امر حقوقی نیز بر اساس اکنونیت انسان رقم خورد. اگر حقوق بشر دیروزین بر اساس ساختار اندام و ارانه کل و جزء، احکام کلی و ارزش‌های مبتنی بر مفاهیم متواپی قامت برافراشته بود؛ حقوق بشر امروزی به دلیل ضرورت صیورورت مفهومی دچار تغییر محتوی گشته است و ارزش‌های واضح و روشن گذشته گرفتار ابهام و ابهام در محدوده تفسیر و همچنین پایان یافتن نوعی کلیت مفهومی شده‌اند. لذا بایستی در صدد رفع ابهام برآمد و مبنایی دیگر برای ساختن حقوق بشر برگزید تا در پرتو آن مورد بازخوانی قرار گیرد. به زعم ما این مبنای متفاوت، پوزیتیویسم جدید خواهد بود؛ به عبارتی گشتن به دنبال اعتبار قاعده در زمان و مکان که این مهم می‌تواند وجه توجیهی خود را در اندیشه‌های فوکو باز یابد. روش فوکو برای تحلیل چنین موضوعاتی روشی است سخت متفاوت و بدیع که از درون جزئیات تاریخی به ظاهر بی اهمیت، مفاهیم غامضی را آشکار

می‌سازد. نحوه فلسفیدن فوکو نفی سوژه محوری^۵ و انگاره‌های بر خاسته از آن است. وی در جهت نفی فردی غیر تاریخی و غیر اجتماعی حرکت می‌نماید که به مثابه الگو و نمونه همه افراد انسانی قرار گرفته است. خردورزی فوکو اعلام ستیز با «کلّیت» است. به عبارت دیگر طرد ادعای کسانی که معتقدند باید اصل کلّیت اندیشه را حفظ نمود و با پذیرش اعتبار صوری اندیشه کلّی، به سنجش ارزش احکام کلّی در حوزه‌های گوناگون (اخلاق، حقوق و ...) پرداخت^۶ که در مقابل این سنجشگری تحلیل «حقیقت»، فوکو از هستی‌شناسی اکنوتیت سخن می‌راند.^۷ حال برای تصدیق تصور خویش ضروری است که قدم به قدم پیش رفت و گزاره‌ها را در ارتباط منطقی با هم نهاد تا به سخن صائب و رأی ثاقب نزدیک شد. به این آیین، در بخش اول زمینه فکری فوکو مورد دقت نظر قرار می‌گیرد تا در یابیم که وی در چه فضایی تنفس می‌نماید و به چه سان از درون اندیشه‌اش رویکردی پوزیتیویستی در ساحت حقوق می‌جوشد و سپس در بخش‌های بعدی جهد بر آن خواهد بود تا در پرتو این رویکرد به بازاریابی و بازاندیشی حقوق بشر بپردازیم.

5. Subjectivity

واژه سوژه (Subject) را به چندین صورت ترجمه کرده‌اند: فاعل شناسا، عامل، مدرک و ... که البته هیچ کدام معنی دقیق آن را نمی‌رساند، بالاخص این نارسایی زمانی مشهودتر می‌گردد که فوکو از معنای دوگانه سوژه در زبان فرانسوی بهره می‌جوید و گاهی آن را در معنای تابع و گاهی در معنای عامل به کار می‌بندد. لذا ترجیحاً خود واژه سوژه در متن بکار رفته است.

۶. فلاسفه روشنگری به این نظریه که حقوق را پیشینی بدانند و به این خواسته که هنجارهای قانونی می‌باید به طور مطلق و کلی، معتبر و لایتنیغیر باشند، سخت معتقد بودند. این اعتقاد به ویژه در فلسفه کانت به اوج خود می‌رسد و در قالب اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۸۹) در عالم حقوق تعین می‌یابد. (منبع: کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰) فلسفه روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر، ص ۳۳۸).

۷. نگاه کنید به:

- میشل، فوکو، (۱۳۷۰)؛ درباره «روشنگری چیست؟» کانت، ترجمه‌ی همایون فولاد پور، تهران: ماهنامه کلک، شماره ۲۲.

مبحث اول: تفکر فوکویی به مثابه پوزیتیویسم جدید گفتار اول: زمینه فکری فوکو و پیامدهای حقوق بشری

فلسفه هسته عقلانی قاعده حقوقی است و هر بار حرکتی آگاهانه و ارادی انجام می‌شود، در پس پرده فلسفه‌ای آن را رهبری می‌کند. انسان عاقل بی‌هدف نیست، ولی گاه نمی‌تواند محرک واقعی خود را بشناسد زیرا خویشتن را به درستی نشناخته است.^۸ فیلسوفان در پی یافتن پیش‌انگاره‌هایند. نگرش فلسفی آنان در قلمروی حقوق بر این گزاره مبتنی است که نهادی به سان حقوق دارای پیش‌انگاره‌هایی است که در نظر شاغلان به آن، بی‌چون و چرا بوده و در بطن فعالیت‌های آنان نهفته است؛ فلاسفه به استخراج و بررسی این پیش‌انگاره‌ها می‌پردازند.^۹ بیشتر مناقشات در تتبع بنیان‌های حقوقی، نهفته در این پیش‌انگاره‌های هستی‌شناسی^{۱۰} و معرفت‌شناسی^{۱۱} است که حقوق بر اساس آن قامت برافراشته است و حقیقت حقوقی در پس افشاگری چنین پیش‌انگاره‌هایی رخ می‌نمایاند. بنابراین برای پی بردن به صورت‌بندی واقعی امر حقوقی نیازمند آنیم که در ساحت فلسفه قدم بگذاریم تا بتوانیم به گزاره‌های معنادار بیشتری دست یازیم.

الف) تعین فلسفی عصر

جهت پی بردن به کنه اندیشه فوکو بایستی سنتی را مورد تتبع قرار داد که بر فلسفه ورزی وی سایه افکنده است. این سنت در جریان فلسفه قاره‌ای در قالب اعتقاد به سوژه

۸. ناصر، کاتوزیان، (۱۳۷۷)؛ فلسفه حقوق (ج ۱)، تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار. ص ۲۹.

۹. توماس، موراوتز، (۱۳۸۷)؛ فلسفه حقوق: مبانی و کارکردها، ترجمه بهروز جندقی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۰.

10 . Presuppositions of ontology .

11 . Presuppositions of Epistemology .

فعال و نفی سوژه منفعل آشکار می‌گردد و در سوژه فرانسوی‌اش خود را در وحدت میان مفهوم و وجود باز می‌یابد.

۱. سوژه فعال و نفی سوژه منفعل

بحث مرتبط با سوژه محوری با قضیه «کوگیتو»^{۱۲} دکارت گره خورده است و همواره دو مشخصه را با خود به همراه دارد: خود محور بودن و شناخت شناسی بودن آن.^{۱۳} از درون قضیه «کوگیتو» دکارتی اعتقاد به سوژه‌ای شکل می‌گیرد که پیش از هر کنش و تجربه‌ای وجود دارد. چنین سوژه‌ای نفس ماهیت انسانی است و همه دیگر چیزهای عالم، ابژه^{۱۴} و بازنمایی^{۱۵} شناخت اویند. اعتقاد به سوژه منفرد و خود بسنده مزبور، نتیجه‌ای جز ذهن‌باوری^{۱۶} به همراه ندارد. این امر سوژه را به مقام ناظری منفعل و خارج از جهان می‌کشاند و بدون هیچ درگیری با جهان اطرافش آن را بنیاد معرفت می‌سازد. گویی سوژه از جهانی ورای جهان ابژه‌ها سر بر آورده و استعلا می‌یابد و به شناخت می‌رسد. به کلام هایدگر، انسان به سوژه مبدل می‌شود و جهان به تصویر.^{۱۷} عنصر سوژکتیو یا همان «من» به کار رفته در قضیه «کوگیتو»، منی است تجریدی که علاوه بر اینکه در تعامل با مناسبات

12. Cogito, ergo sum «من می‌اندیشم پس هستم»

13. محمود، خاتمی، (۱۳۸۶)؛ ذهن، آگاهی و خود، ترجمه مریم سادات و دیگران، تهران: علم، ۷۶

14. object.

15. Representation

16. Solipsism

17. برای اطلاعات بیشتر در این خصوص رجوع کنید به:

– هایدگر، مارتین (۱۳۷۰) عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف اباذری. صص ۲۰-۱ در فصلنامه ارغنون شماره ۱۱-۱۲.

اجتماعی به سر نمی‌برد؛ یکسره نیز منفک از آن است و در همه جا به صورتی عام ظاهر می‌شود. چنین برداشتی از سوژه به مثابه امری شخصیت زدوده شده در دوران ما با مناقشات جدی روبه‌رو گشت. به عبارت دیگر نقطه آغاز گاه دکارت - من اندیشنده - که دارای شفافیستی است و واضح‌تر از هر چیز قابل درک می‌باشد، با شکل‌گیری اندیشه‌های پیامبران دوران مدرن - نیچه، فروید و مارکس - با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌گردد.^{۱۸} چنین قرائت‌هایی راه را برای تخریب سوژه به مثابه ناظر منفعل گشودند. دیگر سوژه، امری فرا تاریخی و فرا اجتماعی نیست که در جایگاهی خارج از جهان به نظاره ابژه‌ها پردازد، بل آن فعالانه در کنش، کردار و کار با جهان اطراف خویش به سر می‌برد و مناسبات تاریخی - اجتماعی آن را در بر گرفته است. این میراث نام‌گرایانه برای تحلیل مفاهیم به فوکو نیز منتقل می‌گردد. وی معتقد است سوژه از طریق کردارهای گفتمانی که به صورت تاریخی تجربه شده شکل می‌گیرد. در تحلیل فوکویی، حالات بیان گوناگون به جای بازگشت به همنهاد کارکرد وحدت بخش یک سوژه، پراکندگی این سوژه را مبرز می‌سازند؛^{۱۹} به عبارت دیگر، سوژه از طریق ابژه شدن تبدیل به سوژه می‌گردد. دیگر این سوژه وحدت ندارد و در روزمرگی، به صورت پراکنده یافت می‌شود، مانند: سوژه جنسی، سوژه پزشکی و ... بر همین اساس برای یافتن صورت‌بندی امروزی حقوق بشر بایستی اجتماع و تاریخ را از حالت اپوخه (داخل پرائتز) خارج نمود و آن را در مناسبات و تاریخش تعریف نمود.

۱۸. فوکو این سه فیلسوف را پیام‌آورانی می‌داند که تأویل ما را از جهانمان دگرگونه ساخته‌اند. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

- فوکو، میشل (۱۳۸۱) نیچه، فروید، مارکس (مجموعه مقالات)، ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: هرمس، صص ۱۴-۳.

19 . See: Foucault. M (1972) The Archaeology of Knowledge and the discourse on Language, trans. A. Sheridan, New York: Pantheon, P.54.

انسان به مثابه سوژه، مفهومی تاریخی و ساخته شده است که منحصر به نوع خاصی از گفتمان است؛ وجود داشتن سوژه، اصل بدیهی بی‌زمانی نیست که بتواند امروزه پایه حقوق بشر یا اخلاق جهانی قرار گیرد.^{۲۰} به این آیین، حقوق بشر نیاستی تراوشات سوژه‌ای باشد که همه انواع بشر را به یک صورت تلقی می‌نماید و خطابش انسان نوعی است و بر اساس این ذهنیت، حقوقی بر فرد انسانی بار می‌کند.

۲. وحدت میان مفهوم و وجود

یافتن نسبت میان مفهوم و وجود (حیات) بیانگر دوپارگی اندیشه است که با آثار برگسون^{۲۱} و برنشویگ^{۲۲} آغاز شد و سویه‌ای^{۲۳} از فلسفیدن خاص فرانسوی را ایجاد نمود. این خصلت دیالکتیکی فلسفه فرانسوی، در دورانی که از پی آن می‌آید مبدل به کانون مناقشه می‌شود. توضیح اینکه نزد برگسون ما آن چیزی را می‌یابیم که می‌توان نوعی فلسفه حیات‌گرایی^{۲۴} نامید، یعنی نوعی فلسفه حیات و تغییر؛ در کار برنشویگ نیز ما با فلسفه‌ای سروکار داریم که در آن مفهوم به شالوده‌ای ریاضی دست می‌یابد و امکان تحقق نوعی فرمالیسم فلسفی^{۲۵} را ایجاد می‌نماید.^{۲۶} نقطه تلاقی این مناقشه همان سوژه بشری است.

۲۰. آلن، بدیو، (۱۳۸۷)؛ اخلاق؛ رساله‌ای در ادراک شر، ترجمه باوند بهپور، تهران: نشر چشمه، ص ۲۸.

21 . H. Bergson.

22 . L. Brunschvicg.

23 . Moment.

24 . Vitalism.

25 . Philosophical Formalism.

۲۶. برگسون در سال ۱۹۱۲ در مجموعه تفکر و حرکت آن را بیان نمود و برنشویگ این اعتقاد خود را در مراحل فلسفه ریاضی ابراز نمود. نگاه کنید به:

تفسیرهای متفاوت از این سوژه بشری جهت گیری آینده فلسفه فرانسوی را روشن نمود؛ به بیانی دیگر، هر نوع تفسیر از سوژه به رابطه میان مفهوم و وجود باز می گردد. اگر در فضای مناقشه بر انگیز اوایل قرن بیستم، رابطه وجود و مفهوم قطع بود، در دوران بعد از جنگ این جدایی جای خویش را به وحدت و عدم انفکاک می سپارد.^{۲۷} این وحدت حاصل دو روند است: (۱) بیرون کشیدن فلسفه از محیط منزوی آکادمیکی و در بطن زندگی قرار دادن آن. (۲) گره زدن فلسفه با امر سیاسی. از این پس روشنفکر^{۲۸} براساس آن چه می کند و بر مبنای مداخله اش در میدان سیاست، به معنای بحث و گفتگو پیرامون مسائل روز جامعه سیاسی «دولت - ملت» تعریف می شود.^{۲۹} شایان ذکر است که چنین مداخله روشنفکرانه ای همواره همراه با به خاطر سپاری ویژگی مهم دیگری است و آن این که روشنفکر ضرورتاً حامل ارزش های زمانه خویش است و بایستی به صورت مشخص درباره اموری مشخص به ستیز برخیزد.^{۳۰} فوکو وامدار چنین سنتی است و بر این اساس رسالت یک روشنفکر را در به پرسش گرفتن دوباره و دوباره آن چیزی که به مثابه امری بدیهی تلقی شده اند و همچنین به حیطه ی ارزیابی مجدد کشاندن قواعد و نهادها می داند.^{۳۱} فوکو در عمل نیز به انتقال

- آلن، بدیو، (۱۳۸۷)؛ آلن بدیو: فلسفه، سیاست، هنر، عشق، ویراسته و گزینش مراد فرهادپور و دیگران، تهران: فرهنگ صبا، ص ۱۸۱ و همچنین

- Gutting. G (2001) France Philosophy in the Twentieth Century, Cambridge: Cambridge University Press, PP. 40- 66.

۲۷. آلن، بدیو، پیشین، ص ۱۹۰.

28 . Intellectual.

۲۹. میشل، وینوک، (۱۳۷۹)؛ قرن روشنفکران، ترجمه مهدی سمسار، تهران: نشر علم، ص ۱۹.

۳۰. میشل، وینوک، پیشین، ص ۲۰-۱۹.

31. Foucault. M (1988) The Concern for Truth, in Politics, Philosophy, Culture: Interviews & Other Writings 1977-1984, ed. L. D. Kritzman, trans. A. Sheridan, London and New York: Rutledge, PP. 255- 256.

مرجعیت فکری خود در حوزه عمومی همت می‌گماشت و در مقابل ارزش‌های عصرش می‌ایستاد و به باز خوانی آنها می‌پرداخت. امروزه تعیین مکانی حقوق بشر را نیز بایستی به این مبارزه طلبی روشن اندیشانه و کنش جمعی برخاسته از آن واگذاشت تا محتوا و نوع مطالبات آن از سوی همان افراد مستقر در شرایط اجتماعی و تاریخی معین، آشکار گردد. این مهم یعنی جابه‌جا نمودن نسبت میان مفهوم و محیط بیرونی‌اش از طریق بسط دادن و منکشف ساختن مناسباتی نو با وجود، کنش و تفکر.

ب) حرکت به سوی جزئیت حقوقی و نفی اصول جهانشمول

بحث پیش‌رو را می‌توان نتیجه دو گزاره فلسفی پیش دانست. باری، اعتقاد به سوژه منفعل که ناظرانه جهان را می‌نگرد و عدم در نظر گرفتن مفهوم در محیط اجتماعی اطرافش و بدین‌سان یافتن نسبتی از هم گسیخته با وجود، نتیجه‌ای جز اعتقاد راستین به اصول جهانشمول و حرکت به سوی احکام کلی^{۳۲} را در بر ندارد.^{۳۳} اما در هم‌تنیدگی ارتباط بین سوژه و جهان ابژه‌ها و ایجاد مناسبات با جهان، سقوط سوژه مرکزمد را موجب می‌گردد. سوژه محوری مدرنیته، دیگر آن روایت کلانی نیست که به تعیین ارزش‌های این

۳۲. برای دیدن معنای احکام (حکم) نگاه کنید به:

- پین، مایکل (۱۳۸۲) فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.

و همچنین برای ملاحظه معناهای امور کلی یا کلیت گناه کنید به:

- ابوالقاسم، ذاکر زاده، (۱۳۸۷)؛ ایدئالیسم آلمانی، آبادان: نشر پرسش، ص ۵۰۰-۴۹۶.

۳۳. اعتقاد به چنین احکامی با مطالعات انسان‌شناسانه لوی استروس و ساختار حاکم بر این قلمروی علمی نیز همخوانی ندارد، برای اطلاعات بیشتر در خصوص آرای استروس رجوع کنید به:

- Lévi-Strauss, C. (1983) Structural anthropology, trans M. Layton, University of Chicago Press.

جهان منجر شود، بلکه تنها شکلی از چیدمان اجزاء در کنار یکدیگر است. از این پس عقل درگیر در تاریخ توان دستیابی به حقایق و ارزش‌های جهان شمول را ندارد. اعتقاد به احکام کلی و جهان‌گستر و تعمیم‌پذیر به تمامی جامعه‌های بشری، به معنای به حاشیه راندن تفاوت‌ها و جلوه‌های گوناگون فرهنگ‌ها است.^{۳۴} چنین اعتقادی در نهایت چیزی نیست جز یک ایدئولوژی که سلطه مرد غربی را به زنان، طبقات تهیدست، کودکان، بومیان مستعمرات، اقلیت‌های نژادی، جنسی و... را توجیه می‌کند.^{۳۵} لذا فیلسوف به تجربه به نسبت احکامش رسیده و از این پس به جزئی بودن ادعاهایش می‌اندیشد. حقوق‌دانان نیز در پی بروز جنگ جهانی^{۳۶} و ادعای کسانی که خواستار بر ساختن جهان به مثابه بهشت برین بودند، دریافته‌اند دلیل بروز چنین مناقشات فزاینده‌ای اعتقاد به ارزش‌هایی است که بایستی اساس جامعه را پی‌افکند. از این رو است که عرضه هر مفهومی کلی از حقوق بشر نه تنها منجر به وحدت نمی‌گردد، بلکه درهای تعارض و مناقشه را می‌گشاید. نتیجه آنکه اندیشمند بایستی متواضعانه حصار زمان و مکان خاص را بپذیرد و باور داشته باشد که قضایای حکمی او اعتبار زمانی محدود دارند و احکامش جزئی‌اند. بخش قابل توجهی از آثار فوکو هم به تبیین اموری می‌پردازد که در زندگی روزمره به ظاهر طبیعی، تغییرناپذیر و جهان شمول‌اند و اما در واقع محصول عملکردهای خاص اجتماعی در زمان و مکان خاصی هستند. فرد در نظر گرفته شده در احکام کلی و جهان شمول، فردی است نوعی که الگوی همه افراد انسانی دیگر قرار گرفته است و ارزش‌های بار شده بر آن گویی طلق

۳۴. شاهرخ، حقیقی، (۱۳۷۹)؛ گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران: نشر آگه، ص ۲۹.

۳۵. بابک، احمدی، (۱۳۷۴)؛ مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز، ص ۱۹.

۳۶. پل والری بیان می‌دارد که با وجود چیرگی اندیشه اروپایی طی قرون گذشته بر تمدن بشری اما جنگ جهانی و پیامدهای آن نشان داد که هر تمدنی میرا است. نگاه کنید به:

- Valery. P (1962) The Crisis of the Mind, Collected Works, Vol 10, New York, P. 31-3.

گردن تمامی افراد انسانی دیگر است. احکام جزئی نقطه مقابل طرز فکر فوق است و با انسانی مشخص و انضمامی سر و کار دارد. احکام جزئی بر دو گزاره مبتنی است: تاریخی نگرستن مفهوم انسان و در نظر گرفتن کلیت در جزئیت آن. این دو گزاره بر هستی‌شناسی درگیرانه سوژه در جهان و وحدت میان مفهوم و وجود مبتنی است. گزاره اول گویای آن است که جهان به صور متفاوت تجربه می‌شود، این تجربه از لحاظ فرهنگی و تاریخی خاص‌اند و نیز با فرایندهای عام پیوند ندارند و نمود آنها نیز محسوب نمی‌گردند. گزاره دوم نیز تأکید بر اهمیت عناصر مؤلفه نسبت به نظم و ارتباط صرف میان اجزا را می‌رساند. نظم و صرف ارتباط میان اجزاء، وجود نگرش اندام‌وارانه به جزء را موجب می‌گردد. به عبارتی، نظام، سلطه بر اجزا دارد و جزء در پرتو کل به فراموشی سپرده شده است؛ نمونه این نوع نگرش را می‌توان ساختارگرایی حقوقی دانست. اما تأکید بر عناصر مؤلفه، اتخاذ رویکردی فردیت بخش به جز را در خود نهان دارد. در واقع، برای ایجاد نظام حقوقی، همواره بایستی از اجزاء به سوی کل حرکت نمود. تفوق اجزاء به معنای به عرصه کشاندن تفاوت‌ها و ارزش‌های برخاسته از آنها است. نتیجه این رویکرد برخورد انضمامی و مشخص با موضوع و انطباق حکم بر آنها است. جزء، سازنده کل می‌گردد؛ یعنی حرکت از پایین به بالا نه از بالا به پایین صورت می‌پذیرد، به این آیین اراده فرد در پرتو اراده جمع نادیده انگاشته نمی‌گردد و همواره خویشتن را بروز می‌دهد و فردیت خویش را به رخ می‌کشاند. حال می‌توان بیان داشت که حقوق بشر منطبق با تفکرات فوکویی در پرتو این تاریخی دیدن انسان و فردیت دادن به اجزاء معنادار است. در بستر تاریخ نهادن، گویای جذب ارزش‌های متنوع در محتوای امر حقوقی است نه صرف نام بردن صوری از دیگر ارزش‌ها و در محتوی ارزشی واحد را تحمیل نمودن؛ برای نمونه می‌توان به صورتی شکلی از برابری را فرد سفیدپوست و سیاه پوست نام برد اما محتوای برابری از ارزش‌های جامعه سفیدپوستان بیرون کشید و یا از ارزش‌های تمام ملل و احترام به آنان نام برد؛ اما محتوا را براساس ارزش غربی بنیان نهاد. حقوق بشر درگیر در اجتماع و تاریخ یعنی کنار نهادن

ارزش‌های مرد سفیدپوست غربی و آزاد نمودن تمام امور به حاشیه رانده شده‌ای که به دلیل ساخته شدن کل بر اساس ارزش‌های مزبور، فرصت ابراز نیافته‌اند.

گفتار دوم: چهارچوب فکری فوکویی در قلمروی حقوق الف) معرفت‌شناسی کلاسیک و حقوق مبتنی بر آن

معرفت‌شناسی^{۳۷} اساساً عبارت است از مطالعهٔ سنجش اصول، فرضیه‌ها و نتایج علوم مختلف به منظور تعیین ریشه منطقی از روان‌شناختی‌شان، و همچنین ارزش و وسعت همگانی‌شان.^{۳۸} بر اساس این تعریف پایه می‌توان گفت، نگرش معرفت‌شناسانه بر قلمرو حقوق به آشکار نمودن فرضیه‌ها و اصولی همت می‌گمارد که مبدل به ارزشی قابل قبول گشته است و الزام حقوقی را موجه می‌سازد. در ادامه لازم می‌آید تا پیش از پرداختن به معرفت‌شناسی فوکویی از معرفت‌شناسی کلاسیک سخن برانیم و پدیدار حقوقی منطبق با این نوع از معرفت را بشکافیم؛ چرا که اندیشه فوکویی در مقابل این نوع از معرفت تعریف می‌شود. به یک اعتبار می‌توان معرفت‌شناسی کلاسیک را به دو حوزهٔ حصول معرفت و حاصل معرفت تقسیم نمود. حوزه نخست حول محور چگونگی تحقق معرفت شکل می‌گیرد^{۳۹} و حوزه دوم با غایت معرفت گره می‌خورد. نحوه نگرش متفاوت به حوزه اخیر، نقطه تلاقی اصلی معرفت‌شناسی کلاسیک و فوکویی است.

37. Epistemology.

۳۸. آندره، لالاند، (۱۳۷۷) فرهنگ علمی - انتقادی فلسفه، ترجمهٔ غلامرضا وثیق، تهران: انتشارات فردوسی ایران، ص ۲۳۸؛ نیز برای کسب آگاهی بیشتر در خصوص معرفت‌شناسی نگاه کنید به:

- Dancy. J (1985) An Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford: Blackwell.

۳۹. در این خصوص می‌توان از مناقشات سه جریان عقل‌گرایی (Rationalism) و تجربه‌باوری (Empiricism) و انتقادگرایی (criticism) نام برد.

حصول معرفت در پی حاصلی است تا به آن قرین گردد، چنین حاصل یا غایتی را حقیقت^{۴۰} می‌نامیم. حقیقت به مثابه غایت شناخت را به طور کلی می‌توان «مطابقت میان واقعیت و ذهن»^{۴۱} تعریف نمود.^{۴۲} البته این سخن قدیمی در نظام‌های فکری مختلف به اشکالی متفاوت رخ می‌نماید.^{۴۳} غایت شناخت - حقیقت - در تفکرات کلاسیک در دو ویژگی با هم مشترکند: ۱) اعتقاد به تقدم حقیقت بر شناخت؛ گویی حقیقتی از پیش ساخته شده و مهیا شده وجود دارد که شناخت به سوی آن تعالی^{۴۴} می‌جوید، و با آن منطبق می‌گردد. ۲) حقیقت کلی و جهان شمول که همه افراد در تمامی تاریخ به طوری همسان به آن دست می‌یابند. علت این خصیصه را می‌توان در حاکمیت سوژه مداری یافت که بر روی تفکرات فیلسوفان در بعد از رنسانس سیطره یافت و چه فلسفه مبتنی بر عقل ثابت باشد و چه بر اساس گره خوردن فلسفه و تاریخ شکل گیرد، این ویژگی را به دوش می‌کشد. معرفت آن قدر تصفیه می‌شود و اشتباهات خود را برطرف می‌نماید تا در معرفت حقیقی منزل برگزیند.

40 . Truth.

41 . "Veritas est adaeguatio rei et intellectus".

42. Stanford, M (1998) An Introduction to the Philosophy of History, Oxford: Blackwell, P.157.

۴۳. افلاطون آن را مطابق شیء با صورت نوعیه می‌دانست، صورتی که در عالم مثل قرار دارد و شیء نمود و ظهور آن است و امر حقیقی در شیء به سان آن صورت مثلی درآمده است. ارسطو آن را مطابقت حکم ذهن با امر واقع می‌دانست که این امر با روند روش شناختی وی که حرکت از جزء به سوی کل است همخوان است، این روش مورد قبول دکارت نیز هست. واقع‌گرایان، حقیقت را مطابقت (Correspondence Theory) با نفس الامر می‌داند. در نظریه عدم تناقض (Coherence Theory) حقیقت یعنی توافق قضایا با قضیه‌هایی که از قبل مورد پذیرش واقع گردیده است. عمل‌گرایان نیز معیار حقیقت را در مفید بودن و کارا بودن آن می‌دانند.

44 . Transcendent.

تقدم حقیقت بر شناخت و یا وجود حقیقت از پیش موجود در حوزه شناخت انسانی، تقدم ماهیت بر وجود را به ارمغان می آورد. شناخت به سوی آشکارگی حقیقت در حرکت است. در خرد انسانی نیز فرد ماهیتی مشخص دارد، سپس وجود می یابد و به سوی کمال حرکت می کند. چنین تلقی همسانانه بین آدمی و اشیاء منجر به شکل گیری انسان دارای سرشت ثابت می گردد که بر اساس آن می توان به شناخت کاملی از او دست یافت و لذا حقوقی مشخص را برای تمامی آدمیان به دور از مقتضیات تاریخی و اضافات جغرافیایی در نظر داشت. حقوق منطبق بر این نوع از معرفت شناسی، امری استعلایی^{۴۵} است که خارج از قلمرو حقوق خانه دارد و هنجاری است که خود را بر قلمرو حقوق تحمیل می نماید و راهبر آن قرار می گیرد. در میان تئوری های حقوقی، حقوق طبیعی^{۴۶} ثابت و لایتغیر را می توان برآمده از این پیش انگاره معرفت شناسانه دانست. حقوق لایتغیر گویای این امر است که شناخت کامل از انسان قابل حصول و پی بردن به سرشت او نیز امکان پذیر است. اعتقاد به حقوق تغییرناپذیر ایست دادن به تاریخ است. مفاهیم، تعیین مکانی متعدد ندارند و رابطه انطباقی میان زمان سیال مند و مکان تعیین مند از میان رفته است. انسان به سان قالب های از پیش ساخته شده شیرینی است که خالق آنها را ساخته و کنون همه هم شکل و یکسان اند. نقطه مقابل این دیدگاه را می توان نظام فکری فوکو و سنتی دانست که وی در آن نفس می کشد.

ب) معرفت شناسی فوکویی و حقوق مبتنی بر آن

هرچند دشوار است که بیان داریم نظرات فوکو درباره معرفت شناسی چیست، اما در اینجا سعی می کنیم با شکافتن روشی که فوکو از آن بهره گرفته تا به امکان معرفت رسد را

45 . Transcendental.

46 . Natural law.

بیان داریم تا به این طریق دریابیم از این نظرگاه چگونه حقوقی سر بر می‌آورد. معرفت‌شناسی کلاسیک عقل محور است و حرکت تاریخ رو به سوی پیشرفت و رشد دارد و روش خاصی برای نائل شدن به حقیقت کلی و جهان شمول است. در مقابل، فوکو روش دیگری برای بحث در باب معرفت می‌گشاید که ریشه در روش‌شناسی وی دوانیده است. در اندیشه فوکو بحث بر سر چگونگی حصول معرفت (منشاء معرفت) نیست. در نظرگاه وی حتی اگر حصول معرفت چنین باشد که معرفت‌شناسان کلاسیک می‌پندارند، وی اضافه می‌نماید که افراد در دوره‌ها و عصرهای مختلف برداشت‌های یکسانی نمی‌توانند از آن داشته باشند. طرح فکری وی چنان است که به تبیین آن دسته از پیش‌انگاره‌های متغیر اجتماعی می‌پردازد که سبک‌های متفاوت زندگی مردم را می‌سازند، هم به این اعتبار که این امور موقعیت‌های حائز اهمیت نهادهای اجتماعی را تعیین می‌کنند و هم به آن اعتبار که نوعی مقوله‌بندی از مفاهیم کلی ذات آدمی را برای آنها تجویز می‌نمایند.^{۴۷} فوکو دو روش برای تتبعات خویش برگزید. روش اول دیرینه‌شناسی^{۴۸} و روش دوم تبارشناسی.^{۴۹} در دیرینه‌شناسی، فوکو سعی در تجزیه و تمیز گذاردن میان کلیت‌هایی دارد که هرگونه معنا در آن ایجاد می‌گردد. وی با فراتر رفتن از ایده پدیدارشناسی کلاسیک^{۵۰} اندیشه خود را نه به تحلیل معنا بل به شرایط مقدم بر معنا اختصاص داد که خود قابل فروکاست به معنا نیستند. این حرکت به جدا شدن لایه یا

47. See: Foucault, M (1998) what is an Author? in *Aesthetics, Method and Epistemology*, trans. R. Hurley, ed. J. D. Faubion, New York: New press, PP. 459-463.

48. Archaeology

49. Genealogy

۵۰. این ایده با ارجاع گزاره‌ها به واقعیت بیرونی گره خورده بود و توجه خود را به معنا منعطف می‌ساخت.

طبقه‌ای از پدیده‌ها می‌انجامد که فوکو آن را گفتمان^{۵۱} می‌نامد. مسئله محوری در تحلیل فوکو گشودن این موضوع است که چه امری وحدت و بنیان‌های انسجام یک صورت بندی گفتمانی را تشکیل می‌دهد.^{۵۲} فوکو این مبنا را قالب معرفتی^{۵۳} می‌نامد. قالب معرفتی هر دوران نظمی است که ما براساس آن می‌اندیشیم. در هر دوره قالب معرفتی خاصی حاکم است که به وجود آورنده گفتمان‌هایی از درون خود است و با تغییر این قالب، گفتمان‌ها نیز تغییر می‌یابند. لذا تاریخ دوره‌ای است و به عقیده فوکو هیچ پیشرفت و استمرار در آن دیده نمی‌شود.^{۵۴} وی با کنار نهادن سوژه آزاد و در نظر گرفتن آن در داخل گفتمان‌ها به نظریات کلاسیک پشت پا می‌زند. درگیری فعالانه سوژه به عنوان میراثی فلسفی، در تفکر فوکو، خود را تحت عنوان گرفتاری سوژه در قالب معرفتی و گفتمانی دوره‌ای مشخص ظاهر می‌سازد.

تبارشناسی جنبه‌ای دیگر از روش فوکویی در آثار متأخر او است. گرانیکاه اصلی تبارشناسی، روابط متقابل میان نظام‌های حقیقت و جلوه‌های قدرت است، یعنی شیوه‌ای که از آن طریق یک سامان سیاسی تولید حقیقت، موجودیت می‌یابد. فوکو با این روش آرام آرام از بحث در سطح نظام گفتمانی به روابط نظام گفتمانی و غیرگفتمانی پا می‌نهد.

51. Discourse

برای دیدن ریشه واژه گفتمان رجوع کنید به:

Norris. Ch (1997) Discourse, in Blackwell Companion to the Cultural & Critical Theory, ed. M. Payne, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, PP.15-140.

52. See: Laclau, E (1996) Discourse, in A Companion to Contemporary Political Philosophy, eds. R. Goodin, Ph. Pettit. Oxford: Black well, PP. 431-437.

53. Episteme

54. See: Foucault, The Archaeology of Knowledge, Op. cit, P. 114.

تبارشناسی توجه خود را به دانش موضعی، نامستمر و نامشروع معطوف کرده و قدرت‌های تمرکز آفرینی را که با گفتمان علمی سازمان‌یافته در جامعه‌ای چون جامعه ما در ارتباط‌اند، به چالش می‌کشاند. تبارشناسی در تقابل است با نمایش فراتاریخی معناهای ایده آلی و غایت‌شناسی‌های تعریف نشده و نامشخص. تبارشناسی در تقابل است با جستجوی خاص‌نگاه.^{۵۵} هیچ امر فراتاریخی وجود ندارد. هرچه هست در این روند تاریخی شکل می‌گیرد و به وجود می‌آید. در تقابل با شناخت‌شناسی کلاسیک، فوکو معتقد است که برخلاف تصور آنان حقیقت مقدم بر شناخت نیست؛ به عبارتی حقیقت از پیش ساخته شده نیست بل آن یکسره در رابطه دانش - قدرت ساخته می‌شود. حقیقت با قدرت همواره بر هم گره خورده‌اند. فوکو بیان می‌دارد که حقیقت خارج از قدرت یا فاقد آن نیست؛ حقیقت امری این جهانی است و محصول گونه‌های متفاوت الزام و اجبار است، همچنین آن سبب می‌شود قدرت، تأثیرات منظمی را از خود به جای نهد.^{۵۶} در نگاه کلاسیک‌ها حقیقت امری کلی، مطلق و فارغ از تغییرات تاریخی است. حقیقت همواره عاری از هر قدرت است و هرگونه دخالت قدرت صرفاً به تحریف یا سرکوب حقیقت می‌انجامد.^{۵۷} ولی در مقابل فوکو معتقد است که هیچ حقیقی بدون قدرت استقرار نمی‌یابد و قدرت هم تنها زمانی می‌تواند تحمیل گردد که مفهوم حقیقت را به همراه داشته باشد.^{۵۸} اما با آشکار

۵۵. میشل، فوکو، (۱۳۸۱)؛ نیچه، تبارشناسی و تاریخ، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در کهنون، لارنس، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ص ۳۷۴.

56. Foucault. M (1980) Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972- 1977, trans. [C. Gordon](#), ed. [C. Gordon](#), New York: Pantheon, P. 131.

۵۷. ایون، شرت، (۱۳۸۷)؛ فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی، ص ۲۱۸.
58. Ibid, P. 133.

شدن این تفاوت شناخت شناسانه میان دو نوع معرفت کلاسیک و فوکویی، بایستی به سراغ امر حقوقی رفت که از اندیشه فوکویی برمی خیزد.

پیش‌انگاره تقدم ماهیت بر وجود که از درون حقیقت از پیش موجود بیرون می‌آید، در اندیشه فوکو مبدل به ساخته شدن حقیقت در دل گفتمان عصر مشخص و در نتیجه انسان گرفتار در آن می‌شود. لذا در امر حقوقی ما نمی‌توانیم از سرشت ثابت، حقیقتی مطلق و حقوق مشخص نام ببریم؛ بل می‌توانیم از انسان متعلق به عصر خاص و حقیقت ساخته شده در درون آن و همین‌طور حقوقی متعلق به گفتمان مشخص سخن برانیم.

لذا اگر معرفت‌شناسی کلاسیک پیش‌انگاره حقوق طبیعی ثابت و لایتغیر هستند، اندیشه فوکو در جهت رد کردن این نوع معرفت و حقوق برآمده از آن همت می‌گمارد و تلاش می‌نماید در چهارچوب فکری خود، تاریخ‌مندی همراه گسست معرفت‌شناسانه را جایگزین آن نماید. تاریخی که در آن هیچ نشانی از پیشرفت و رسیدن به حقیقت مطلق - نگاه خطی به تاریخ - وجود ندارد. هرچه هست از قانونی به نام عدم استمرار پیروی می‌نماید و در هر دوره‌ای افراد طوری می‌زیند، خلق ارزش می‌کنند و حقوقی را که برای زیستن خویش لازم می‌بینند، به شکل متفاوت و مقارن با عصر خویش وضع می‌نمایند. از این رو، اندیشه حقوقی را که از درون تفکر فوکویی نضج می‌گیرد می‌توان نوعی پوزیتیویسم جدید نامید که از پیش‌انگاره گسست معرفت‌شناسانه دوره‌های مختلف تاریخی بر می‌خیزد. حال برای ژرف‌نگری بیشتر بایستی بیان نمود که این سخن به چه اعتبار معنادار است؛ از این رو در ادامه به پوزیتیویسم حقوقی می‌پردازیم و سپس از آن راهی به سوی تصدیق نظر خود در خصوص اندیشه فوکو به مثابه پوزیتیویسم جدید خواهیم گشود.

۱. پوزیتیویسم حقوقی^{۵۹}

حقوق در رابطه متجلی می‌گردد و همچنین رسالت انتظام بخشی به روابط را بر عهده دارد. حقوق «نظم‌دهنده است نه نظم‌یافته».^{۶۰} از این رو، روابط انسانی را به زیر سلطه الزام خویش درمی‌آورد و به آن چهارچوب مشخصی می‌دهد. بیان جملات فوق همراه است با توافقی تام بر سر ضرورت وجودی حقوق، اما تمامی سخنان متشّت خود را در بیان محتوایی حقوق آشکار می‌سازند؛ به عبارتی چیستی حقوق و مبنایی که حقوق بر آن استوار است. در این راستا، نظریات متنوعی در برابر هم صف‌آرایی نموده‌اند و جهت صدق دیدگاه خود، احتجاجات محکمی را بیان نموده‌اند. می‌توان این دیدگاه‌های گونه‌گون را حول محوری سه‌گانه سامان بخشید.

محور نخست، نظریاتی است که مبنای حقوق را در امر استعلایی^{۶۱} می‌جویند و معتقد به وجود ارزش‌هایی فرای قلمروی حقوق‌اند. ارزش‌هایی که روح قواعد حقوقی را مفتون خویش گردانیده‌اند. مصداق این نظر در حقوق طبیعی تجسم می‌یابد. محور دوم، نظریاتی است که به دنبال مؤثر بودن^{۶۲} و انطباق قاعده با واقعیت اجتماعی‌اند. به عبارتی ماهیت حقوق را براساس مکانمندی متناسب قاعده حقوقی تعریف می‌نمایند.^{۶۳} محور سوم، حول

59 . Legal Positivism

۶۰. ارنست، کاسیرر، (۱۳۷۲)؛ فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریا بندری، انتشارات خوارزمی، ص ۳۰۴.

61 . Transcendental.

62 . Effectiveness.

۶۳. بر اساس همین مبنا است که لئون دوگی در اولین چاپ رساله‌ی حقوق اساسی‌اش مفهومی این چنین را از حقوق بر می‌گزیند: «خطی مشی است که بر افراد جامعه تحمیل می‌شود یعنی آن قاعده‌ای است که رعایت احترام آن از طرف جامعه در یک زمان مفروضی به منزله تضمین منفعت عمومی تلقی می‌شود و



محور اعتبار^{۶۴} قاعده نضج می‌یابد. این اعتبار با شکل وضعی قدرت پیوند می‌خورد و تقلیل به اراده داده می‌شود. پوزیتیویسم حقوقی عینیت یافتن این محور سوم است و کانون بحث حاضر.^{۶۵} به موجب اعتقاد پوزیتیویست‌ها، حقوق مجموعه قواعد معتبر ساخته دست بشر است؛ لذا آنان با تفکیک میان حقوق، آن گونه که هست و حقوق آن گونه که باید باشد، قائل به آن شده که واقعیت‌های اجتماعی با قواعد عینی حقوق معنا می‌شوند، نه با مفاهیم آرمانی، انتزاعی صرف یا جعلی. مضاف بر این، آنان با اولویت دادن به تحلیل فنی قاعده حقوقی، از وضع و حالی دفاع می‌کنند که در آن، حقوق به عنوان فن و روشی مطلوب در جهت تحقق طرح‌های اجتماعی به کار گرفته می‌شود.^{۶۶} نظریات پوزیتیویستی، قانون را بر قرارداد انسانی استوار می‌دانند. بر پایه این دیدگاه، قانون امری است که افراد در یک زمان معین برای هدفی خاص به آن تصریح نموده‌اند. بدین سان پوزیتیویست‌ها نوعی تقلیل قانون به اراده انسان را مطرح می‌نمایند که افراد یا می‌توانند با توافق اراده‌ها بر سر ارزش‌های حقوق بشری آنها را وارد قلمرو حقوق گردانند و یا به چنین امری منتهی نشود.

نقض آن یک واکنش جمعی علیه متخلف ایجاد می‌کند» به نقل از: کلود، دو پاکیه، (۱۳۳۲)؛ مقدمه تنوری کلی و فلسفه حقوق، ترجمه علی محمد طباطبائی ذوالمجدد، تهران: ص ۴۲۸.

64 . Validity.

۶۵. در همین ابتدای بحث لازم است میان پوزیتیویسم در معنای جامعه‌شناسی کلمه که آگوست کنت بنیان‌گذار آن بود و یا پوزیتیویسم منطقی حلقه وین و پوزیتیویسم حقوقی که موضوع بحث حاضر است قائل به تفکیک گردیم. برای مطالعه در باب پوزیتیویسم کنتی و پوزیتیویسم منطقی می‌توان به منابع زیر رجوع نمود:

- Comte, A, J. H. Bridges (2006) A General View of Positivism, trans. J. H. Bridges, Oxford: Oxford University Press.

- بها الدین، خرمشاهی، (۱۳۸۳)؛ پوزیتیویسم منطقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۶۶. فلسفی، هدایت الله (۱۳۸۵) حقوق بین‌الملل از اراده مطلق تا عقل و واقعیت و از عقل و واقعیت تا بشریت، سالنامه حقوق بین‌الملل و تطبیقی، تهران: گنج دانش، شماره دوم، ص ۸.

اراده تقدم بر هنجاری دارد که بدون توافق اراده انسانی، خود را بر قلمرو حقوق تحمیل می‌نماید. عنصر اراده پایه‌گذار مبنای حقوقی است. این منشأ قاعده حقوقی پس از سپری نمودن فرایند صوری قانون‌گذاری وارد قلمرو حقوق می‌گردد و اعتبار حقوقی به دست می‌آورد. به دنبال اعتبار قاعده بودن، حقیقت حقوقی نظریات پوزیتیویستی محسوب می‌گردد و می‌توان آن را وجه اشتراک نظرگاه‌های پوزیتیویستی دانست.^{۶۷} حال می‌توان پرسید فوکو به چه اعتباری پوزیتیویست است؟ و او را چگونه می‌توان در قالب پوزیتیویست‌ها جای داد؟

۲. پوزیتیویسم جدید (انتقادی)^{۶۸}

به کار بردن نام فوکو در عرصه حقوق و حقوق بشر گویی به سان بر هم زننده نظم حقوقی جزم‌گونه‌ای است که حقوق‌دان پرورده شده در آن هرگز تحملش را ندارد. ورود

۶۷. می‌توان این نظریات را در چند دسته گنجاند. نظریاتی که ماهیت حقوق را با فرمانی سیاسی پیوند می‌زنند؛ آستین یکی از اندیشمندانی است که تابع چنین نظری است و در آثارش ماهیت حقوق را نوعی فرمان می‌داند که از جانب قدرت سیاسی ایجاد شده و به این وسیله اعتبار می‌یابد. نظرگاه دیگر بر هنجار پایه (Basic Norm) در امر حقوق تکیه دارد؛ نظریه کلسن عینیت یافتن این نظرگاه است. در این تفکر، حقوق دارای هستی‌شناسی مستقلی است؛ به عبارتی، بدون فروکاستن به چیز دیگر و بدون در نظر گرفتن ریشه‌های اجتماعی آن مورد تتبع واقع می‌گردد. کلسن مابین قاعده‌های حقوقی قائل به سلسله مراتبی شد، به طوری که هر قاعده اعتبار خود را از قاعده بالاتر به دست می‌آورد و در انتها الیه این سلسله مراتب هنجاری پایه‌ای قرار دارد که همه قواعد به آن می‌رسند و اعتبار خود را از آن می‌گیرند. در اندیشه‌های پوزیتیویستی جدید دهه‌های ۶۰ و ۷۰ نیز بر روی برداشتی شکلی (Formal) به جای برداشت ماهوی (Substantive) از قوانین تکیه می‌شود و از این طریق اعتبار قاعده بیرون کشیده می‌شود که این امر از سویی، اطاعت از قانون و احترام به تصمیمات قانون‌گذاران و دادگاه‌ها را می‌رساند و از سوی دیگر، پابندی به نظم موجب می‌گردد تا در سایه آن افراد توان سامان‌دهی به امور خویش را داشته باشند. لذا در نظرگاه آنان با پشت سر نهادن این فرایند قانون‌گذاری، قاعده وصف حقوقی به خود می‌گیرد و اعتبار حقوقی می‌یابد.

68. Neo Positivism (Critical)

یک اغتشاش گر برای بر هم زدن هماهنگی - هر چند پوسیده - اجزاء نظام حقوقی، امری است که چهره هر حقوق دان بسته اندیشی را برافروخته می سازد.^{۶۹} این ایستادگی در برابر دگرگونی به منظور حفظ هماهنگی، ریشه در گرایش امر حقوقی برای ثابت ماندن دارد. از این رو است که حقوق آخرین قلعه‌ای است که در دگرگونی‌های اجتماعی تسخیر می شود. حقوق همواره به یک ساختار اجتماعی، صورت بندی الزام آور می بخشد. فوکو با نشانه رفتن پایه‌های معرفتی چنین ساختاری در صدد بازخوانی آن می باشد. لذا، بایستی دانست اندیشه فوکو آشکار نمودن روی دیگر سکه است و وجه مکمل دانسته‌های ما است. چنین خصیصه ژانوسی اندیشه فوکویی، سبب خوانش‌های متفاوتی از تفکراتش در قلمروی حقوق گشته است. شماری از منتقدان، با برجسته نمودن این موضوع که در آثار فوکو حقوق هیچگاه یکی از درون مایه‌های عمده نبوده است، درک فوکو را از حقوق مبتنی بر درکی اخراج کننده، حاشیه‌ای و تبعی قلمداد نموده‌اند.^{۷۰} هسته اصلی چنین خوانشی از فوکو - که خوانش مسلط از تفکرات وی نیز محسوب می شود - را می توان در این امر جستجو نمود که وی در متن‌هایش (در اواسط دهه ۷۰ تا اواخر آن) مفهوم رادیکالی از روابط قدرت را ارائه نمود و در آن حقوق و حاکمیت را به مثابه یک شکل سلبی پیشامدن تعریف نمود؛ قدرت سرکوب کننده و سلبی که به تدریج خود را در قالب عمل یا تکنولوژی و یا طریق نوظهوری از قدرت انضباطی آشکار می سازد. براساس این خوانش از فوکو، پیدایی این قدرت انضباطی جدید نمایانگر گذر تاریخی به مدرنیته می باشد که در آن اشکال قدیمی حقوق و حاکمیت رو به دگرگونی می نهد.^{۷۱} دسته دیگر از منتقدان، با تکیه بر آثار متأخر فوکو و گرایش وی به احیای سوژه، خوانشی نادر و

۶۹. نگاه کنید به:

- فیلیپ، مالوری، (۱۳۸۳)؛ اندیشه‌های حقوقی، ترجمه مرتضی کلاتریان، تهران: نشر آگه، ص ۵۳۹-۵۳۸.
70. Hunt. A, G. Wickham (1994) Foucault & Law: Towards a Sociology of Law as Governance, London: Pluto Press, P. 39.
71. Golder. B, P. Fitzpatrick (2009) Foucault's Law, London & New York: Rutledge, P. 13.

دیگرگونه از ارتباط میان فوکو و حقوق به معنای عام و حقوق بشر به معنای خاص ارائه داده‌اند.^{۷۲} در میان خوانش‌های متفاوتی که از تفکرات فوکویی انجام گرفته است، نوشتار حاضر در صدد ارائه خوانشی دیگر و گره زدن اندیشه وی با پوزیتیویسم است. اما بدیهی است که تفکر وی، پوزیتیویسم به معنای متداول آن محسوب نمی‌گردد چرا که پوزیتیویسم به این معنا سرسازگاری با اندیشه وی ندارد.^{۷۳} اندیشه فوکو را می‌توان نوعی پوزیتیویسم جدید و بدعت‌گذارانه در حوزه حقوق بشر دانست. توضیح مطلب اینکه فوکو درصدد تحلیل قالب معرفتی و فضای معرفت‌شناسی خاص دوره‌ای خاص است؛ به عبارتی وی تلاش می‌کند تا نوعی ناآگاهی تحلیلی دانش را آشکار سازد، سطحی که از آگاهی دانشمند می‌گریزد و با این حال بخشی از گفتمان علمی است. فوکو برای انجام این کار تلاش می‌کند تا قواعد شکل‌گیری را استخراج نماید که به اندیشمندان امکان توصیف ابژه‌های مطالعه‌شان را می‌دهد. به این آیین، مفهوم قالب معرفتی مفید این معنا است که این حوزه‌های متفاوت مطالعه قواعد شکل‌گیری مشترک دارند.^{۷۴} قالب معرفتی با روش فوکویی گویای آرشیوهای حکمی جامعه‌ی ویژه و عصری خاص است. احکامی که نه حقیقی‌اند و نه باطل بل صرفاً معتبر یا نامعتبرند آن هم به واسطه رژیم‌های مرتبط با حقیقت. اندیشه فوکو غور نمودن در امر استعلایی را رَج می‌زند؛ به این معنی که وی نه به دنبال ماهیت پیشینی امر حقوقی بل در پی فرایند ایجاد حق و اعتبار بخشی آن است. لذا می‌توان بیان داشت که فوکو به سان جریان پوزیتیویسم حقوقی در پی اعتبار قاعده و شکل وضعی

72. Ibid, PP. 25-39.

و همچنین برای دیدن خوانشی جدید از تفکرات فوکو در قلمروی حقوق بشر نگاه کنید به:

- Golder, B (2009) Foucault, Anti-Humanism and Human Rights, accessed online at: <http://www.unisa.edu.au/hawkeinstitute/publications/foucault-25-years/golder.pdf>

73. Kelly, M (2008) The Political Philosophy of Michel Foucault, London & New York: Rutledge, P. 25.

۷۴. پیتر، میلر، (۱۳۸۴)؛ سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، ص ۱۹۴.

قدرت می‌باشد، اما با این تفاوت که در پوزیتیویسم حقوقی اعتبار قاعده، ریشه در یک قدرت سوژه مند و قابل شناسایی دارد؛ برای نمونه، اعتبار قاعده برخاسته از اراده یا فرمان سیاسی. حال آنکه در پوزیتیویسم فوکویی مورد ادعا، این شکل وضعی قدرت به صورتی بی سوژه عمل می‌نماید و منشاء سوژه‌مداری ندارد. از این رو، قواعد معتبراند به واسطه قالب معرفتی عصر مشخصی که در آن مطرح شده‌اند و اعتبار آنها بدین علت توجیه می‌شود. مطلوب اینکه از آنجایی که فوکو حقیقت را برخاسته از رابطه دانش - قدرت می‌داند. حقیقت توسط قدرت ساخته و توسط معرفت، شناسایی می‌شود. لذا همواره برای بیان حقیقت هر چیز از جمله قاعده حقوقی بایستی به چنین رابطه‌ای توجه داشت. اما این قدرت یک قدرت سیاسی نیست، قدرتی است در سطح گفتمان. بنابراین می‌توان فوکو را در عرصه حقوق بشر پوزیتیویست خواند؛ پوزیتیویستی جدید (انتقادی) که با ایجاد رویکرد بدیع فلسفی درصدد یافتن پاسخی بهتر برای سرچشمه اعتبار است و می‌تواند وجه‌های مختلف اعتبارهای از پیش گفته، معلول آن باشند.

مبحث دوم: بازمینی حقوق بشر؛ فرد، آزادی اراده و منزلت انسانی

حال با داده‌های حاصله از بحث قبل که با تشریح زمینه فکری فوکو و معرفی وی به مثابه اندیشمندی پوزیتیویستی در عرصه حقوق بشر همراه بود؛ به سراغ بازخورد اندیشه فوکو در قلمرو حقوق بشر می‌رویم و تا حد توان به خوش تعریف نمودن سه مفهوم کلیدی حقوق بشر - فرد، آزادی اراده و منزلت انسانی - می‌پردازیم.

گفتار اول: نقد من استعلایی به مثابه فرد حقوق بشری

برای پاسخ به چیستی فرد حقوق بشری، یک طریق ممکن می‌تواند تقلیل دادن آن به معنای فلسفی‌اش و بحث بر سر «من استعلایی»^{۷۵} و «من تجربی»^{۷۶} باشد. از این رو، با در

75. Transcendental ego

76. Empirical ego

پیش گرفتن چنین طریقی ضروری است به بیان هر دو مفهوم پردازیم تا معلوم شود مراد از آنها چیست و حقوق بشر بر ساخته کدامین این «من»ها است. دعوای استعلایی بر سراسر اندیشه غرب سایه افکنده است. دعوای استعلایی در اطلاقش به ادعایی پیشینی بدل می شود که بر اساس آن ساختارهای ذهن خود انسان، فرهنگ و شخصیت به معنایی ضروری و کلی برای تمام ابنای بشر و حتی شاید «برای همه مخلوقات عاقل» است.^{۷۷} از درون چنین دعوایی «من»ی سر بر می آورد که در تمامی امور اساسی و در همه جا، شخصی واحد است؛ به عبارتی این «من» بی زمان و کلی است. در اندیشه کانت «من استعلایی» در برابر «من تجربی» مطرح می شود. اولی ضمیر منطقی است و دومی ضمیر نفسانی.^{۷۸} «من استعلایی»، سوژه یا فاعل شناسا قرار می گیرد و گویای خود انگیزتگی آدمی است و «من تجربی» ابژه یا متعلق شناسایی قرار می گیرد و بخش پذیرندگی انسان را جلوه گر است. به کوتاه سخن می توان گفت، «من تجربی» شخصی است و «من استعلایی» نوعی. حال سوال مطروحه این است که کدام یک از این «من»ها شالوده ای است که حقوق بشر بر مبنای آن مقام گرفته است؟

در معنای تحت اللفظی، ما حقوق بشر را به حقوقی اطلاق می نماییم که به فرد انسان به صرف انسان بودن تعلق می گیرد^{۷۹} و طبقه ای ویژه از حقوق محسوب می گردد که همواره ویژگی های جهان شمولی،^{۸۰} غیر قابل لغو بودن^{۸۱} و با اهمیت بودن^{۸۲} را به

۷۷. سولومون، رابرت ک (۱۳۷۹) فلسفه اروپایی از نیمه قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود، ترجمه ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده، ص ۱۸.

۷۸. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۴) جایگاه انسان در اندیشه کانت، تهران: نشر ققنوس، ص ۲۳.

79. Donnelly, J (2002) Universal Human Rights in Theory and Practice, New York: Cornell University Press, P. 7.

80. Universality.

81. Overridingness.

82. Importance.

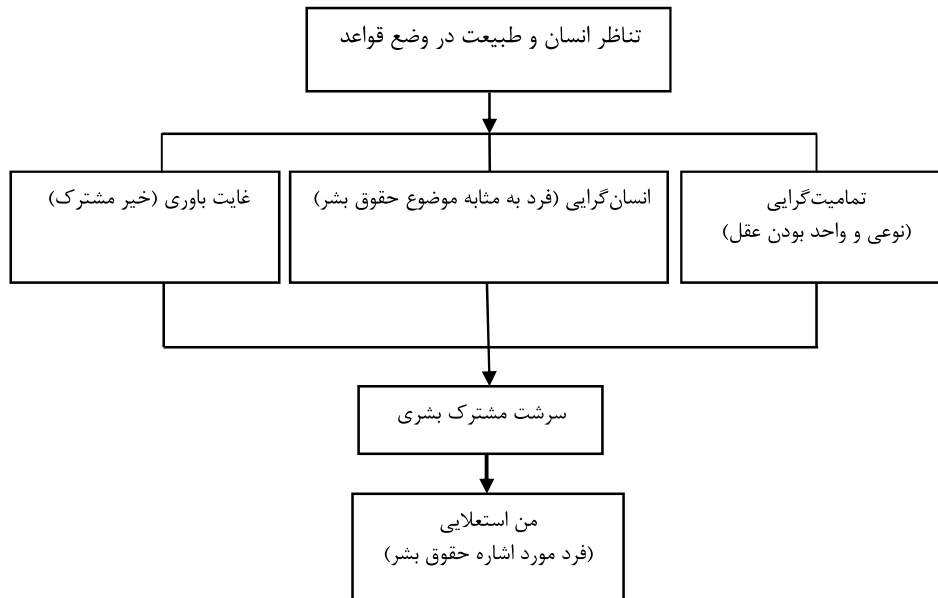
همراه دارد.^{۸۳} چنین حقوقی مبین زبان عقلانی نژاد بشر و انسان فراتر از مکان، زمان و تاریخ می‌باشند.^{۸۴} با تأملی در گزاره‌های مزبور می‌توان بیان داشت که فرد مورد خطاب در حقوق بشر بایستی خصیصه‌ای به وسعت بشر داشته باشد چرا که ماهیت این حقوق براساس فردی جهان شمول امکان تحقق می‌یابد. بر اساس این احتجاج می‌توان استنتاج نمود که ماهیت این فرد نه با «من تجربی» بل با «من استعلایی» سازگاری دارد. بحث در باب پیش‌انگاره‌ها حقوق بشر می‌تواند موجب روشنی قضیه مطروحه گردد.

به طور موجز می‌توان بیان نمود، ایده فرد حقوق بشری یا «من استعلایی» ریشه در پیش‌انگاره طبیعت (سرشت) مشترک بشر دارد که در همه جا به یک صورت قابل دستیابی است و یکسان بر فرد بشر بار می‌شود. طبیعت مشترک بشری خود در فضای فکری نضج می‌گیرد که مبتنی است بر بساطت (تمامیت گرایی)، غایت باوری و انسان‌گرایی جهت تحلیل تاریخ، طبیعت و انسان. این سه ضلع قابل تطبیق بر حقوق بشر است. تمامیت‌گرایی از آن جهت که گویای جهان شمول بودن عقلی است که به هر چیز وحدت می‌دهد، در همه جا واحد و نوعی است و در نهایت از درون آن نیز احکامی کلی مستخرج می‌گردد که قابل اطلاق بر تمام ابنای بشر می‌باشد. غایت باوری بدین اعتبار که به دنبال تحقق آرمان‌هایی است که آنها را مترقیانه و پیشرفته می‌داند و گویی آن مفاهیم چنان بدیهی‌اند که درک همه از آن یک شکل واحدی دارد و از درون این رویکرد وجود خیر مشترک سر بر می‌آورد. نهایتاً انسان‌گرایی را نیز به این اعتبار می‌توان بیان داشت که کانون مرکزی حقوق بشر قرار گرفته است و فرد محوری آن در خصوص تمتع حقوق، نشان از

83. See: Campell. T (2006) Rights: A Critical Introduction, London & New York: Routledge. P.34.

84. Heller. A (1999) A Theory of Modernity, Oxford: Blackwell, p. 54.

صبغه‌ای انسان گرا دارد.^{۸۵} این پیش‌نگاره‌های سه‌گانه نیز به نوبه خود ریشه در امر دیگری دارند و آن تناظر میان انسان و طبیعت در وضع قواعد است. به کلامی دیگر، گویی همان رویکرد که در وضع قواعد بر طبیعت حاکم است بر انسان نیز قابل تسری است. یعنی همان‌طور که بر طبیعت قواعدی کلی و ثابت سیطره دارد؛ آدمی نیز گرفتار قواعدی با همان صورت اما با محتوایی متفاوت می‌باشد. نمودار ذیل می‌تواند به فهم بیشتر بیفزاید.



۸۵. برای دیدن توضیحات بیشتر نگاه کنید به:

- کاوه، پولادی، (۱۳۸۸)؛ حقوق بشر در بازبینی و بازاندیشی پوزیتیویسم جدید «تأملاتی در اندیشه‌های فوکو در پهنه حقوق بشر» پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ص ۵۶-۶۱.

البته می‌توان بر سر این نظر مناقشه کرد و بیان نمود موضعی که در آن حقوق بشر امکان تحقق می‌یابد؛ «من تجربی» است نه «من استعلایی»؛ بدین معنی که برای فرار از من‌های استعلایی پیشنهادی اندیشمندان متفاوت و برای رد ایده دگماتیسم ماهیت فرد را «من تجربی» قرار دادند. منی قابل لمس و انضمامی؛ برای نمونه فرد سفید پوست، طبقه متوسط، لاغر اندام، دارای ۱۹۴ سانتی متر قد. فردی که به دور از هر مناقشه فلسفی و بدون در نظر داشتن خاستگاه، دارای حقوقی است و آن حقوق حداقل استانداردهایی برای زندگی‌اش می‌باشند. در نگاه اول، این موضع تأکیدگر موضع اعلامیه حقوق بشر به نظر می‌رسد چرا که اعلامیه فوق نیز هیچ تبار و سلفی برای حقوق بشر در نظر نگرفته و صرفاً برای ممانعت از «اعمال وحشیانه‌ای که در پی عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر» به وجود آمده است به حمایت از این حقوق برخاسته است؛ اما با نگاهی ژرف‌تر درمی‌یابیم که من به کار رفته در اعلامیه در واقع بایستی «من تجربی» باشد ولی مشکل این جاست که چنین منی ادعای استعلایی بودن دارد. به سخن دیگر منی است تجربی که با تسری خود به تاریخ، خود را «من استعلایی» می‌داند. مطلوب بحث اینکه خود این من به ظاهر استعلایی اعلامیه جهانی در بطن خود «من تجربی» می‌باشد اما نسبت به آن ناآگاه است. می‌توان ادامه بحث را با دل مشغولی فوکو گره زد. وی تمایزی میان «من استعلایی» و «من تجربی» قائل نیست و در نظرگاه فوکویی ثنویت‌ها یا دوتایی‌ها مدرن به چشم نمی‌خورد. فوکو معتقد است با مشخص‌سازی این دوتایی‌ها - من استعلایی و تجربی - انسان از مرز عصر کلاسیک در گذشت و به آستانه عصر تجدد می‌رسد.^{۸۶} وجود چنین ثنویتی نشانگر تلاشی ناموفق برای حل مشکل انسان می‌باشد. کانت با تفکر ثنویت خویش همواره در پس پدیدارها (فنومن)، ذات فی نفسه‌ای (نومن) را می‌دید که هیچگاه قابل آشکار نمودن

۸۶. حسین، کجویان، (۱۳۸۲)؛ فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۱۱.

نیست. این در حالی است که فوکو حصول معرفت را در عالم پدیدارها می‌جوید و بدون اعتقاد به جهان نومن‌ها از دل همین پدیدارهای انضمامی، تحلیل‌های خود را بیرون می‌کشد. آنچه ما به عنوان شیء شناسایی می‌کنیم چیزی است که ما آن را به شناسایی در آورده‌ایم. از این رو وی در خصوص مفهوم فرد معتقد است که زایش آن در درون گفتمان صورت می‌پذیرد و به شناسایی در می‌آید. به کلامی رساتر فرد موجودی حاضر و آماده نیست که بتوان آن را نشان داد بل آن موجودی است که در روندی مشخص و فرهنگی معین وجود دارد و بدین اعتبار معنا می‌یابد. بدین آیین مسئله دیگر به سادگی مسئله‌ی تعلق به جامعه بشری به طور عام نیست؛ بل مسئله‌ی تعلق به یک «ما» پیش می‌آید، «ما»یی که به یک مجموعه فرهنگی بر می‌گردد که اکنونیت ویژه‌اش را مشخص کند.^{۸۷} حال با مشخص شدن عدم همدلی فوکو با ثنویت من‌ها و در نظر گرفتن من استعلایی به عنوان ماهیت فرد، بایستی روشن نمود که دیدگاه فوکو در این خصوص چیست؟

در نگاه فوکو در هر دوره قالب معرفتی خاصی حاکم است و آن تمامی مناسباتی است که میان بخش‌های مختلف دانش در طی دوره‌های مفروض موجودند.^{۸۸} وی هر کدام از قالب‌های معرفتی دوره‌های مختلف را دارای ویژگی‌ها و کاربردهای خاصی می‌داند که با از دست دادن کارکرد خود توان خود را از دست می‌دهد و دوره‌ای جدید سر بر می‌آورد.^{۸۹} بنابراین بحث مرتبط با فرد انسانی را نیز بایستی در همین سامان فکری بنگریم. به زعم فوکو، مفهوم فرد انسانی پایگاهی معرفت شناسانه دارد و محصول حدود

۸۷. میشل، فوکو؛ روشنگری چیست؟ کانت، پیشین، ص ۶۰.

88. Foucault, M (1989) Foucault Live: Interviews 1966-1984, trans. J. Johnston, ed. S. Iotringer, New York: Semiotext(e), Columbia University press, P. 76

۸۹. برای نمونه فوکو دوره رنسانس را دارای ویژگی همسانی میان اشیاء و واژه‌ها می‌داند و تفکر کلاسیک را دارای ویژگی ناهمسانی و ناهمانندی. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

- Cousins, M. A, Hussain (1984) Michel Foucault, London: Macmillan, P. 37-47.

صورتی از معرفت است. وی در جهت رد سوژه ی خود بنیاد (من استعلایی) گام بر می دارد؛ سوژه ای که مورد اشارت حقوق بشر است. ولی در صدد است تا نشان دهد سوژه خود بنیاد که همواره بی زمان و کلی انگاشته شده، زمانمند است. آن از اقتضائات گفتمانی خاص است و نه همیشگی و جاویدان. مسئله فوکو چگونگی سوژه زدایی از فرد انسان است. انسان دیگر به سان شن ساحلی است که با امواج تاریخ محو می شود. بحث فوکو بر سر این است که این فرد (سوژه خود بنیاد) در دوران مدرن - عصر روشنگری - ساخته شده است. این به آن معنی است که مجموعه ای از روابط که مبادله معنی و معرفت را امکان پذیر می کنند در درون خود روابط قدرت بسیار پیچیده ای دارند و بر اساس این مجموعه روابط، سوژه بودن انسان در دوران جدید شکل گرفته است.^{۹۰} به کلامی غیر فوکویی می توان بیان نمود که انسان و پرسش از چیستی اش در کانون مدرنیته قرار گرفت و انسان شناسی جدید صورت ایدئولوژیک معرفت را رقم زد که از آن به انسان گرایی^{۹۱} یاد می شود.^{۹۲} با از میان رفتن این صورت از معرفت، مرگ این ایدئولوژی نیز فرا می رسد و انسان به مثابه سوژه محو می شود. دغدغه فوکو در پشت این واقعیات، تغییر دادن روابط قدرت است تا فرد انسان بتواند فردیت خود را باز نمایند. فردیتی که پایان مفاهیم پایان ناپذیر است و کنون خود پایان خود گشته است و انسان را در حد و حصر خود فرو برده است.

گفتار دوم: فوکو و اراده محدود به ساختار

می توان بیان داشت که اراده بر چیزی دلالت ندارد؛ اما آن قدرت یا توانی است برای ترجیح دادن یا انتخاب نمودن.^{۹۳} با وجود بحث های فراوان فلاسفه بر سر این موضوع،

۹۰. محمود، خاتمی، (۱۳۸۶)؛ مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران: نشر علم، ص ۵۴۵.

91. Humanism.

۹۲. همان، ص ۵۴۳.

93. Edwards, J (2007) Freedom of the will, New York: Cosimo Classics, P. 2.

کانت نقش قاطعی در به وجود آمدن نظریه استقلال اراده داشته است؛ منزلت انسانی از هیچ قانونی جز قانونی که خود او برای خویش مقرر می‌دارد پیروی نمی‌کند.^{۹۴} کانت میان دو جهان، طبیعت و آزادی اراده^{۹۵} قائل به تفکیک شده است و از این رو است که می‌نویسد: «تنها دو نوع سببیت^{۹۶} را می‌توان در ارتباط با آنچه رخ می‌دهد، تصور نمود. سببیتی که با طبیعت مرتبط است یا آنچه که با آزادی گره می‌خورد. سببیت حاصل از طبیعت، در جهان محسوسات، حالتی است که با حالت مقدم بر خود مرتبط است و آن حالت از قاعده متابعت می‌نماید. ظهور این سنخ از سببیت مبتنی است بر مقتضیات زمان ... در سوی دیگر، آزادی - در معنای کیهان شناختی - به معنای قدرتی است که حالتی را در خود شخص به وجود می‌آورد. بنابراین سببیت آزادی هم سنخ موضوع مرتبط با قانون طبیعی نیست ... آزادی در این معنا ایده استعلایی محض است. اولاً این ایده هیچ چیزی از تجربه به عاریه نگرفته است. ثانیاً موضوع این ایده نمی‌تواند به طور معینی در هر تجربه‌ای داده شود؛ چرا که قانون جهان شمولی در امکان همه تجربه‌ها در کار است.»^{۹۷} جدایی آزادی اراده از سلسله علل طبیعی گویای استقلال (خود آیینی)^{۹۸} آن است و نشانگر شعار روشنگری است یعنی خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود و نابالغی ما ناتوانی در به کار گیری فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری.^{۹۹} بنابراین آزادی، استقلال از اجبار

۹۴. فلیپ، مالوری؛ پیشین، ص ۲۰۳.

95. Free will .

96. Causality.

97. Kant, I (1997) Critique of Pure Reason, trans. W. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, P.382.

98. Autonomy.

۹۹. ارهار بار (۱۳۸۶)؛ روشن‌نگری چیست؟، ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور (مجموعه مقالات) تهران: نشر آگه، ص ۳۱.

به انتخاب فرد دیگر است.^{۱۰۰} فرد انسانی به آزادی اراده نیاز دارد تا به وسیله آن به انتخاب دست زند. انتخابی در ارتباط با امور مربوط به عالم بیرونی (اشخاص، اموال و دولت)، حال زمانی که این اختیار برای انتخاب نمودن در وضعیتی حقوقی قرار می‌گیرد مبدل به حق شده و فرد انسانی از آن متمتع می‌گردد و در صورت تضییع آن مجالی برای اعاده آن می‌یابد. این مسئله در قلمروی حقوق بشر نیز صادق است و گویای اختیاری است ضابطه‌مند که فرد انسانی در برابر دیگران و نیز دولت از آن بهره‌مند است.^{۱۰۱} شخص برای اقدام و اکتساب آن حق‌ها نیازمند آزادی اراده است تا در پرتوی آن بتواند سعادت شخصی خویش را دنبال نماید و در عرصه عمومی به صورت فعالانه به کنش اجتماعی تن در دهد.

بحث آزادی اراده برای فوکو و به طور اعم سنت روشنفکری فرانسه پس از جنگ، در قالب ماهیت رابطه میان ساختار و فرد (سوژه) در تاریخ و جامعه انسانی مطرح می‌شود.^{۱۰۲} در رویکردهای امانیستی و به خصوص اگزیستانسیالیستی^{۱۰۳} این رابطه با تفوق فرد همراه بود؛ در باور ایشان، انسان طرحی^{۱۰۴} است که می‌تواند خود را بسازد و به ماهیت خویش تشخص دهد.^{۱۰۵} موضع فوکو در مقابل این رویکردها قرار می‌گیرد. در نظر وی،

100. Rauscher. F (2007) Kant's Social and Political Philosophy, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford: Stanford university Press.

۱۰۱. هدایت الله، فلسفی، (۱۳۸۱)؛ حق، صلح و منزلت انسانی: تأملاتی در مفاهیم، قاعده حقوقی، ارزش اخلاقی و بشریت، مجله حقوقی، نشریه دفتر خدمات بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۲۶-۲۷، ص ۶۲ و ۶۱.

۱۰۲. اریک، برنز، (۱۳۸۱)؛ میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر ماهی، ص ۳۷.

103. Existentialism

104. Project

105. See: Sartre. J. P (2007) Existentialism is a Humanism, trans, C. Macomber, New Haveh: Yale University Press.

کل این جریان در باورش به توانایی انسان برای حاکمیت و جهت دادن به سرنوشتش، ساده‌گرایی فلسفی را با خوش‌بینی سیاسی گول زنده‌ای ترکیب می‌نماید.^{۱۰۶} برای فوکو کفه ترازو به سوی ساختار سنگینی می‌کند و وی به چگونگی سلطه ابژه بر سوژه می‌اندیشد. به این آیین، دیدگاه فوکویی متمایل به ساختارگرایی می‌باشد البته نه به معنای رایج آن و به نظر می‌رسد وی در این اندیشه رویکرد منحصر به خود را عرضه نموده است.^{۱۰۷} برای روشن شدن بحث، بایستی به نحوه متفاوت تلقی فوکو از رابطه میان آزادی و قدرت توجه نمود. در نگاه فوکویی قدرت جوهر است و نه یکی از اغراض اسرارآمیز که باید به کنه آن رسید. قدرت چیزی بیش از نوع معینی رابطه میان افراد نیست.^{۱۰۸} قدرت در ریزترین پیکره اجتماعی وجود دارد و سراسر اجتماع با قدرت همپوشانی پیدا می‌کند. از این رو حیات اجتماعی ما در مناسبات قدرت ادامه می‌یابد و رهایی از قید آن امری بیهوده است. در باور فوکویی، انگاره قدرت سرکوب‌کننده نیست بل تولیدکننده است.^{۱۰۹} از این رو، نیاستی قدرت را صرفاً قدرت سیاسی در نظر گرفت بل قدرت در این سیستم فکری معنایی گسترده‌تر را شامل می‌شود. قدرت روابطی نیست که بایستی از آن خلاصی حاصل کرد بل قدرت در همه جا حضور دارد و ما محکوم به زندان آنیم. در این راستا، آزادی نیز شرایطی برای اعمال قدرت است. به دیگر سخن، آزادی هدفی نیست که بایستی

۱۰۶. همان، ص ۴۳.

۱۰۷. ساختار همواره سه مفهوم کلیت و تبدل (Transformation) و خود تنظیم‌کنندگی (Self-Regulation) را به همراه دارد. فوکو از ساختارگرایی فراتر رفت و می‌توان وجه تمیز وی را از ساختارگرایان به دو جهت ذکر کرد: در روش فوکویی از پس و پیش سازی‌های ممکن یک نظام بحث نمی‌شود بل فقط به موارد تاریخی و محقق آن پرداخته می‌شود و دوم، هیچ کوششی برای حذف معانی از بحث وجود ندارد.

۱۰۸. میشل، فوکو، (۱۳۷۷)؛ سیاست و عقل، ترجمه عزت‌الله فولادوند در خرد در سیاست، تهران، طرح نو، ص ۱۰۵.

109. O' Farrell. C (2005), Michel Foucault, London: Sage, P.195.

به آن نائل شد بل آن یک رویه است. پر واضح است که این طرز تلقی از قدرت و آزادی در تعارض با فلسفه ی سیاسی کلاسیک قرار دارد. در نگرش کلاسیک، قدرت همواره در تعارض با آزادی است. قدرت لجام گسیخته است و بایستی در برابر آزادی به غل و زنجیر کشیده شود.^{۱۱۰} در اندیشه فوکو، آزادی و اراده آزاد را بایستی در مناسبات قدرت فهمید. حال با این توضیح می توان دریافت که قدرت و مناسبات آن با سوژه، در یک ساختار معین ممکن است و وجود سوژه آزاد و فرا ساختاری امکان پذیر نیست. فوکو در دل ساختاری مشخص به اجزاء می نگرد. قید ساختار بر آزادی سایه می افکند و انتخاب یا عدم انتخاب در آن جریان دارد. از این رو، در اندیشه فوکویی آزادی اراده با چنین قیدی معنا می یابد. آزادی اراده، دیگر امری مطلق نیست بل امری مشروط به ساختاری معین است.

گفتار سوم: فوکو و فهم تاریخی منزلت انسانی^{۱۱۱}

در معنای تحت الفظی، منزلت، کیفیت یا حالتی مستحق احترام یا اعتبار است؛ همچنین آن به معنای اصالت ذاتی نیز به کار رفته است.^{۱۱۲} چنین منزلتی احترام برانگیز است و قابل تقلیل به هیچ چیز دیگر نیست. در سطح مفهوم، می توان منزلت انسانی را به عنوان مجموعه نمادی از حالات برتر انگاشته و ممتاز به کار برد که با ارزش های اساسی

۱۱۰. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

- باری، هیندس، (۱۳۸۰)؛ گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، نشر و پژوهش شیرازه.

111. Human Dignity.

۱۱۲. واژه منزلت (Dignity) در انگلیسی میانه به صورت Dignite و در زبان فرانسه 'Dignite استعمال می شد و در لاتین به دو صورت Dignitat و Dignitas به کار می رود. این واژه از ریشه Dignus گرفته شده است. برای اطلاعات بیشتر درباره معنای لغوی این واژه نگاه کنید به:

- Webster's New Universal Dictionary of the English language Unabridged (1977)
New York: Webster's Universal Press, P. 510.

متنوعی در هم آمیخته است.^{۱۱۳} اما با گذر از این حداقل توافق محتوایی و ورود در سطح برداشت‌ها^{۱۱۴}، تفاوت‌ها نیز آشکار می‌گردند و واگرایی بر اندیشه سایه می‌افکند. در نتیجه، منزلت انسانی با کثرتی از نظرات ناهمخوان مواجه می‌شود. برای نمونه مفهوم منزلت انسانی متضمن استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر، نیازمند نوع خاصی از رژیم لیبرالی است.^{۱۱۵} حقوق بشر از منزلت هر شخص انسان مشتق می‌شود و به علاوه هر شکل از نظام سیاسی، مفهوم اجتماعی ویژه‌ای از منزلت انسانی را منعکس می‌کند. بنابراین حقوق بشر و منزلت انسانی دو مفهوم مجزا از هم هستند.^{۱۱۶} با وجود اینکه حقوق بشر از منزلت انسانی بحث می‌کند، اما صرفاً مفهوم خاصی از آن را مد نظر دارد. از این رو منزلت انسانی را نمی‌توان به تمامی از آن حقوق بشر دانست، بل آن صرفاً برداشتی از منزلت انسانی را عرضه می‌نماید. چنین برداشتی از منزلت انسانی که بحث ما نیز با آن گره خورده است، مهمترین مبنای توجیهی خود را در فلسفه اخلاق کانت می‌یابد. به عبارت رساتر، صورت‌بندی اخلاقی که بیان می‌دارد «چنان رفتار کن که آدمی را، چه خویش و چه غیر را، همواره غایت بدانی نه هرگز به مثابه وسیله»^{۱۱۷}، این اصل اخلاقی نیز خود ریشه در تمیزی دارد که

113. Snyder. R. C, F. Hermann, H. D. Lasswell (1976) A Global Manitoring System: Appraising the Effects of Government on Human Dignity, International Studies Quarteny, Vol 20, P. 221-260.

114. Conception.

115. See: Haward, R, j. Donnelly (1986) Human Dignity, Human Rights & political Regimes, the American Political Science Review, Vol 80, No, 3, P.801.

116. Ibid, P. 802.

117. Cayer. P (2000) Freedom, law & happiness, Cambridge: Cambridge University Press, P. 173.

کانت میان شخص و شیء قائل می‌شود.^{۱۱۸} منزلت انسانی به مثابه غایت را می‌توان اصل موضوعی^{۱۱۹} حقوق بشر دانست که در پرتو آن اصول استخراج می‌شوند و سپس اصول فرعی که کلیت کمتری دارند استنتاج می‌شود و در نهایت نتایج جزئی از آن حاصل می‌آید.^{۱۲۰} این منبع ریشه در ذات آدمی دارد و خود نمی‌تواند موضوع حق قرار گیرد بل منشائی است که به وجود آورنده حق است. حق‌ها تعینات بیرونی منزلت انسانی‌اند. آنها حق‌هایی متعلق به فرداند اما در اجتماع معنا می‌یابند و دلالت بر زندگی جمعی دارند. از این رو حق‌ها فهرستی همواره گشوده دارند و می‌توان حق‌های متعدد و جدیدی را منطبق با حرکت اجتماعی شناسایی نمود تا در پرتو آن منزلت انسانی بهتر حفظ گردد. منزلت انسانی خود را در دنیای حق‌ها متعین می‌سازد. بنابراین منزلت انسانی مقوم ذات آدمی است و حق‌ها لازمه زندگی انسان و رفع نیازهای اویند.

می‌توان بیان داشت که چهارچوب فکری فوکو با تلاش جهت حفظ دغدغه منزلت انسانی همخوانی دارد و همانطور که ساویکی اشاره می‌نماید «پروژه فکری فوکو با کوشش در راستای ایجاد تئوری‌های آزادی‌بخش سازگار است، به طوری که به ساختارهای خرد قدرت و همچنین به ارزش‌هایی نظیر عدالت، آزادی و منزلت انسانی

۱۱۸. در نگاه کانت اگر اشیاء اصولاً ارزشی داشته باشند، ارزش‌شان صرفاً عارضی و مشروط و ذهنی است. اما اشخاص برخلاف اشیاء دارای ارزش عینی و ذاتی‌اند. اشیاء به دلیل کاربردشان و اشخاص به دلیل هست بودن‌شان، ارزشمند هستند. (منبع: ویلیام، سالیوان، (۱۳۸۰)؛ اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، ص ص ۱۰۹-۱۰۸).

119. Axiomatic

۱۲۰. برای دیدن نظر مخالف که منزلت انسانی را آزادی بشری می‌شمارد، رجوع کنید به:

- Robert. J (1998) the Principle of Human Dignity, in The Principle of Respect for Human Dignity in European Case law: Proceedings, Council of Europe, P. 45.

توجه نشان می‌دهد.^{۱۲۱} بحث فوکو در اینجا معنا می‌یابد که وی درصدد بیان این امر است که فهم امروز ما از منزلت انسانی فهمی است تاریخی و دلیل اهمیت خاص منزلت انسانی و همچنین مفهوم مترتب بر آن، وجود ساختاری است که در آن قرار گرفته‌ایم. به این جهت فوکو نسبت به شکل‌گیری شرح‌های عام و پیشینی درباره یک سرشت انسانی بی‌تغییر بدبین بود. چنین مفهومی در نگاه فوکو از فرهنگ، تمدن و جامعه، به عاریه گرفته شده است.^{۱۲۲} وی معتقد بود که مفاهیمی که به کار می‌روند همه دارای درجه یکسانی از پیچیدگی نیستند و در معنای کلی نه کارکردشان یکسان است و نه نوع‌شان.^{۱۲۳} منزلت بشری برای طبقه پرولتاریا و بورژوا یکسان نیست. از این رو، این مفهوم اشکال مختلفی به خود می‌گیرد و بایستی به این تفاوت‌ها عنایت نماییم. فوکو نه انسان‌گریز است و نه به جانشینی چیز دیگر به جای انسان باور دارد، وی فقط بیان می‌دارد که مفهوم امروزی سرشت انسان محصول یک وضعیت تاریخی خاص است به عبارتی محصول تغییر قواعد اساسی دانش. وی درصدد نیست تا مفهوم عام سرشت انسان را نفی نماید و آن را به مفهوم عام دیگری با خصوصیات دیگر مبدل سازد. لذا وی بیان می‌دارد که بدیل انسان‌گرایی لیبرال نه نوع دیگری از انسان‌گرایی که با برداشت عام دیگری از سرشت انسان مبتنی باشد، بل زندگی‌ای است گشوده بر روی برداشت‌های گوناگون از انسانیت خود ما.^{۱۲۴}

121. Sawicki. J (1991) *Disciplining Foucault: Feminism, Power & the Body*, London & New York: Rutledge, P. 11.

122. Chomsky. N, Foucault, M (2006) *The Chomsky – Foucault Debate on Human Nature*, New York & London: The New Press. P. 7.

123. Ibid: P. 6.

۱۲۴. اریک، ماتیوز، (۱۳۷۸)؛ فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۲۲۵.

مبحث سوم: باز اندیشی حقوق بشر؛ روش، رویکرد و راهکار گفتار اول: روش؛ حرکت از واقعیت به سوی اصول

برای تبیین «آنچه هست» اندیشمندان روش‌های مختلفی را به کار گرفته‌اند و هر کدام با تکرارهای مختلفی فلسفه‌اند. دسته‌ای از آنان کار خود را بر روش استدلال قیاسی و استنتاج دقیق بنا نهاده‌اند؛ به عبارتی از اصول به واقعیت (پدیدار) می‌رسند. این روش با صورت اندیشه در قرن هفدهم همسان است. نمونه بارز این خردورزی «گفتار در روش» دکارت است.^{۱۲۵} در مقابل دسته‌ای دیگر از خردورزان نه از روش قیاسی محض، بل از روش تحلیلی بهره می‌برند. به کلامی رساتر از واقعیت به اصول واصل می‌شدند. این روش با شکل اندیشه در عصر روشنگری عجین است. نمونه الگووار آن نیز «قواعد استدلال در فلسفه» نیوتن می‌باشد. وی با ارائه تعدادی اصول موضوعه یا مفاهیم کلی و یا اصل متعارفی آغاز نمی‌کند تا بر پایه استنتاج انتزاعی راه را برای شناخت امر جزئی یا امر واقعی هموار کند. روش پژوهش نیوتن درست در جهت مخالف حرکت می‌نماید یعنی پدیدارهای او یافته‌های تجربی‌اند و هدف پژوهش او یافتن اصول است. اگرچه ممکن است که آن اصول از دیدگاه طبیعت مقدم بر پدیدارها باشند؛ ولی از نظر ما پدیدارها همواره مقدم بر اصول‌اند.^{۱۲۶} حال سؤال این است که فوکو از چه فن و روشی استفاده می‌نماید؟ می‌توان چنین بیان نمود که نقطه آغازین پژوهش‌های فوکو امر اجتماعی و ملموسی است که ما با آن درگیریم؛ به عبارتی، فن و روش فوکو حرکتی است از واقعیت و امر عینی و هر نوع

۱۲۵. نگاه کنید به:

- رنه، دکارت، (۱۳۷۹)؛ گفتار در روش درست راه بردن عقل و جست وجوی حقیقت علوم، ترجمه محمدعلی فروغی؛ در سیر حکمت در اروپا، تهران: نشر البرز، ص ۶۱۴.
۱۲۶. ارنست، کاسیرر، پیشین، ص ۶۱.

اصولی (ارزش) بر ساخته آن است و از درون مناسبات آن سر بر می آورد. اما این فن و روش همان فن و روش اتخاذی در عصر روشنگری نیست. توضیح اینکه روش عصر روشنگری که از واقعیت به سوی اصول سیر می نمود، حکایت از فن و روشی دارد که در صدد دست یابی به اصول ثابت و نوعی است و حتی می توان بیان داشت اصولی که از ابتدا نیز مقدم بر پدیدار موجودند و ما فقط با بررسی واقعیت به آن علم حاصل می نماییم. در حالی که فوکو از واقعیت ها آغاز می کند؛ واقعیاتی که در درون گفتمان خاص فهمیده می شوند و سپس به سوی اصول (ارزش) حرکت می نماید. این اصول به هیچ وجه اصولی پایدار و قطعی نیستند و با گذر از گفتمانی به گفتمان دیگر تغییر می یابند. مطلوب اینکه فوکو با بررسی واقعیات انضمامی به سوی فهم ارزش ها حرکت می نماید. باز خورد چنین روشی در قلمرو حقوق بشر به این صورت ظهور می یابد که از سویی بایستی قرائت امروزی خویشتن را محصول دوره ای خاص بدانیم و از سوی دیگر، حقوق بشر را به مناسبات اجتماعی واگذاریم تا رخ بنمایاند و سپس از درون همین مناسبات آن را متعین سازیم. برای نمونه انقلاب فرانسه از درون مناقشات و تعارضات اجتماعی دورانی معین سر بر آورد و مناسبات جدیدی را اعلام نمود و بر اساس آن خوانشی مشخص از حقوق بشر ظهور یافت؛ خوانشی که در دوران پیش از آن هرگز توان ظهور نمی داشت. از این رو حقوق بشر بایستی به قلمرو اجتماعی رهانیده شود تا در آنجا مفهوم پردازی صورت گیرد؛ یعنی دقیقاً درخواست مردمی که آن را اعمال می نمایند. همانطور که فوکو در ۱۹۸۰ به طرفداری از نهضت دفاع آزاد می نویسد: «اینکه من شایستگی و استحقاق دفاع از خود را دارم، به این علت نیست که قوانینی وجود دارد و به این علت نیست که من حقوقی دارم؛ بل به میزانی که از خود دفاع می نمایم، حقوقی موجودیت می یابد و قانون به من احترام می گذارد. لذا پویایی دفاع، قبل از هر چیز دیگر، می تواند به قوانین و حقوق ارزشی را دهد که برای ما ضروری است. حقوق، اگر در بطن دفاع شکل نگیرد، هیچ نیست. دفاع موجب

پدید آمدن حقوق می‌شود و فقط دفاع است که می‌تواند به گونه‌ای ارزشمند به قانون نیرو و توان دهد.^{۱۲۷} از این متن به خوبی بر می‌آید که ایجاد حقوق در بطن اجتماع چه اهمیت شایانی دارد. بحث فوکو بر سر عملی بودن ارزش‌های حقوق بشری است. اثبات عملی بودن این حقوق کاملاً همبسته با میزان مطالبه آنها است. از این رو جامعه بایستی به این نقطه برسد که بر سر مطالبه آن مبارزه نماید. بیان صرف حقوق بشر در قانون بدون توجه به خواست مردم و بدون در نظر داشتن واقعیت ارزش چندانی ندارد. حقوق بشر را بایستی در عالم بیرونی و در پیوند با این مناسبات فهمید. تعریف مفهومی و حدود و ثغور آن نیز کاملاً به این مناسبات بر می‌گردد. بر اساس این واقعیت، حقوق بر ساخته می‌شود و به اصول خود دست می‌یابد و البته همواره حرکت از واقعیت به اصول جریان دارد و اصول مورد بازخوانی قرار خواهد گرفت.

گفتار دوم: فوکو و رویکرد تکثرگرایانه

هر چند که تکثرگرایی اصطلاحی نسبتاً جدید است؛ اما دارای ریشه‌های فلسفی و سیاسی بسیار طولانی است.^{۱۲۸} این مفهوم در ابتدا توسط کریستیان ولف و ایمانوئل کانت در عصر روشنگری جعل شد. در ابتدا چنین مفهومی دلالت بر آموزه‌ای در باب فراوانی منظرگاه‌های جهان ممکن داشت که با پذیرش عقاید جهان شمول یک شهروند جهانی در آمیخته بود. اما در فلسفه امروز، مفهوم تکثرگرایی معطوف به دیدگاهی است که جهان

۱۲۷. میشل، فوکو؛ نیچه، فروید، مارکس، پیشین، ص ۲۰۱.

۱۲۸. برای دیدن ریشه‌های تکثرگرایی نگاه کنید به:

- Newbigin. L (1989) The Gospel in a Pluralist Society, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, P. 14- 26.

می‌تواند به طرق گوناگون تفسیر شود و یا اشاره به سنجشی است که حصول علم توسط هم‌آوری تفاسیر چندگانه تسهیل شده است.^{۱۲۹} تکثرگرایی را می‌توان به چهار ایده فرو کاست: (۱) تکثرگرایی تنها تنوع نیست بل آن درگیری فعالانه با تنوع است. (۲) تکثرگرایی گویای صرفاً تسامح نیست - هر چند ضروری است - بل آن جستجوگری فعال برای درک نمودن خطوط تفاوت است. (۳) چنین مفهومی به معنای نسبت‌گرایی نیست؛ به عبارتی پارادایم جدید تکثرگرایی مستلزم آن نیست که ما هویت‌مان و پایبندیمان را رها کنیم؛ بل آن به معنای مواجه شدن با انواع پایبندی‌ها است. (۴) مفهوم مزبور مبتنی بر گفتگوست. گفتگو به معنای سخن گفتن و شنیدن و نیز به معنای سنجشگری و خود سنجی است.^{۱۳۰} و برحسب نظر میشل لینچ^{۱۳۱} می‌توان بیان داشت، تکثرگرایی عقیده‌ای است که براساس آن بیش از یک روایت حقیقی در باب جهان وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد. چنین روایاتی می‌تواند ناسازگار باشند؛ اما به طور علی‌السویه در شرح برخی از مضامین قابل قبول اند.^{۱۳۲} تکثرگرایی را می‌توان در سطوح متفاوتی مطالعه نمود: تکثرگرایی روش‌شناختی،^{۱۳۳} تکثرگرایی اجتماعی - فرهنگی^{۱۳۴} و تکثرگرایی سیاسی.^{۱۳۵}

129. Koenig M, P. Guchteneive (2007) Democracy & Human Rights in multicultural Societies, Burlington: Ashgate Publishing Co, P. 252.

130. Eck. D. L (2006) What Is Pluralism?, accessed online at:

http://pluralism.org/pages/pluralism/what_is_pluralism

131. M. Lynch

132. Hales, S.D (2001) Lynch's Metaphysical pluralism, Philosophy & Phenomenological Research, Vol. LXIII, No3, P. 699.

133. Methodological Pluralism .

134. Cultural- Social Pluralism .

135. Political Pluralism.

تکثرگرایی روش شناختی به مسائل فلسفی در باب چهارچوب‌های گوناگون ادراک جهان می‌پردازد و براساس پیش‌انگاره‌های مسلم ذیل بنیاد نهاده شده است: چندگانگی روش‌های مقتضی پژوهش، چندگانگی الگوهای نمونه در امر تأویل و تفسیر، تعدد حقیقت‌ها و تعدد جهان‌ها.^{۱۳۶} کثرت‌گرایی فرهنگی - اجتماعی نیز از سویی به معنای شناسایی و تصدیق غایات اخلاقی متنوع، شیوه‌ها و رسوم اجتماعی مختلف در درون گروه‌های قومی گوناگون است و از سوی دیگر، دلالت بر جانب‌داری از تعدد خرده فرهنگ‌ها و رد اعتقاد به وجود فرهنگی کلان دارد. کثرت‌گرایی سیاسی نیز شدت و ضعف و تأکیدهای تفاوتی دارد، این مفهوم مقیاسی درباره‌ی التزام به تنوع در سیاست ارائه می‌دهد که عبارت است از به رسمیت شناختن تفاوت اجتماعی و فرهنگی، ایجاد سهولت برای متفاوت بودن و بازنمایی تفاوت در باب همه ترتیب‌های اساسی مربوط به تصمیم‌گیری.^{۱۳۷} کثرت‌گرایی سیاسی کشاندن درک فردی به سطح درک در حوزه عمومی است و به نظر، آن ادامه منطقی سطح دوم کثرت‌گرایی (فرهنگی - اجتماعی) است؛ به این معنی که چنین درکی درباره فرهنگ‌ها و اجتماعات بایستی مبدل به امری سیاسی گردد تا در مناسبات حوزه عمومی توان دخالت داشته باشد. کثرت‌گرایی سیاسی در عصر حاضر یکی از نظریات سیاسی با اهمیت محسوب می‌شود.^{۱۳۸} برای فیلسوف

۱۳۶. گرگور، مک‌لن، (۱۳۸۱)؛ پلورالیسم، ترجمه ی جهانگیر معینی علمداری، تهران: نشر آشیان، ص ۱۴.

۱۳۷. مک‌لن؛ پیشین، ص ۱۵.

۱۳۸. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

تبارشناسی چون فوکو نیز دغدغه کثرت‌گرایی و انگاره‌های بر خاسته از آن مطرح می‌باشد؛ به این معنی که می‌توان اظهار داشت که کثرت‌گرایی روش شناختی پیش‌انگاره فوکو است و در معنایی سلبی، فوکو هیچ‌گاه روش اتخاذی خود را یگانه روش کسب معرفت و ادراک جهان ندانسته است و مرید کلام نیچه است که بیان داشته است «جهان چیزی نیست جز تفسیرهای ما». وی برخلاف هوسرل^{۱۳۹} که در پی بنیاد نهادن فلسفه به سان علم متقن بود و اعتقاد داشت فلسفه به این معنا هنوز آغاز نگردیده است^{۱۴۰} درصدد رسیدن به چنین مفهومی از فلسفه نبود؛ یعنی عرصه‌ای برای پالایش فرهنگ جهت رسیدن به حقیقت آگاهی. بل برای فوکو عمیقاً تاریخ در متن آثارش جای دارد و از درون همین تاریخ، حقیقت زاده می‌شود. از این رو ادراک جهان و زیستن ما در دنیاهای متعدد امری است که فوکو هیچ‌گاه با آن مخالفت ننموده است. اما به نظر می‌رسد فوکو بحث خود را را در سطح دوم کثرت‌گرایی یعنی فرهنگی - اجتماعی مطرح می‌نماید. اکنون بایستی تتبع نمود که به چه اعتبار این ادعا مورد قبول است. از سویی اندیشه فوکو حکایت از وجود قوالب معرفتی متعدد و روابط ویژه‌ی درونی آن در عصرهای مختلف دارد که هرکدام از این اعصار حقیقت ویژه خود را تولید می‌نماید. این قالب معرفتی، امری پیشینی اجتماعی است که مقدم بر هر کشف جدید و هرگونه حقیقت است و به دلیل اجتماعی بودنش

- Elisenberg. A (1995) *Reconstructing Political Pluralism*, New York: State University of New York Press.

139. E. Husserl

۱۴۰. روزه ورنو، و ژان وال (۱۳۷۲)؛ نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۳۰.

بایستی از آن نه به صورتی منفرد بل به همراه دیگر چیزها سخن راند.^{۱۴۱} از سوی دیگر وجود مناسبات قدرت باعث ایجاد معرفت می‌شود و قرائتی خاص سلطه می‌یابد که باعث به حاشیه رفتن دیگر قرائت‌ها می‌گردد. حال بایستی با به متن کشاندن این حاشیه‌ها در مقابل سلطه ایستاد. این نوع تفکر به معنای استقبال از تکثرگرایی و یافتن راهی برای به رسمیت شناختن آنها است. توضیح اینکه به باور فوکو، قدرت هویت خاصی را ساخته و پرداخته می‌سازد و آن را بر انسان بار می‌کند. مفهوم هویت یکی از ابزارهای هنجارسازی قدرت است و برای نمونه، یکی از گونه‌های عرضه‌شده چنین قدرتی مخالفت با هم جنس‌گرایی است. وی تلاش می‌کند تا قدرتِ هویت [به هنجار شده توسط قدرت] را تخریب نماید و از این رو است که حمله به مخالفانِ هم جنس‌گرایی را آغاز می‌نماید. حمله‌ای که توسط فوکو در میانه‌های دهه ۷۰ آغاز و تا آخر عمرش ادامه می‌یابد.^{۱۴۲} و یا نمونه دیگر از این حمایت از جریان هویتی و مقابله با قدرت مسلط را می‌توان در پیوند روشنفکرانه فوکو با امر سیاسی مشاهده نمود. یعنی حمایت از حرکت‌های قومی برای بازیابی هویت‌شان. فرار فوکو از این هویت تحمیلی را بایستی در پرتو حمایت از چنین مقاومت‌ها و بر ساختن هویت اجتماعی متکثر درک نمود. وی با حرکت در میان مرزهای هویت و فرهنگ درصدد شناسایی و گریز از هویت اجتماعی وحدت یافته است. نتیجه اینکه این موارد به خوبی نمایانگر همداستانی فوکو با تکثرگرایی فرهنگی - اجتماعی

141. Foucault, The Archaeology of Knowledge, Op. cit, P. 146.

142. Mc whorter. L (1998) Beyond Pluralism: Foucault's Strategic Counter to Heterosexist Categories, in Reinterpreting the Politic, eds. L. Langsdot, H. S. Watson, A. K. Smith, New York: State University of New York Press, P. 262.

می‌باشد و بایستی اذعان داشت که در جریان پست مدرن نیز^{۱۴۳} پذیرفتن ویژگی تقلیل ناپذیری تکثرگرایانه تجربه‌های اجتماعی، هویت‌ها و معیارهای حقیقت، حقانیت اخلاق و زیبایی شناختی امری اساسی به حساب می‌آید.^{۱۴۴}

گفتار سوم: مقاومت به مثابه راهکار در تفکر فوکویی

الف) قدرت و سلطه

در تبیین فوکو، قدرت^{۱۴۵} عبارت است از ساختارهای کلی کنش‌هایی که بر کنش‌های افرادی که آزاد هستند، تأثیر می‌گذارد. قدرت بر کسانی اعمال می‌شود که در موضع انتخاب قرار دارند و هدفش نفوذ بر گزینش‌های ایشان است.^{۱۴۶} ما همواره در بطن قدرت گرفتاریم و انتخاب‌هایمان در متن قدرت شکل می‌گیرد. ما برای دستیابی به دقت نظر بیشتر در باب خوانش فوکو از قدرت، بایستی همواره چهار مورد را به یاد داشته باشیم: (۱) بایستی درک نماییم که قدرت یک شکل نیست، برای مثال شکل دولت؛^{۱۴۷} به این لحاظ است که فوکو بیان می‌دارد که تحلیل قدرت نبایستی در پی مراکز باشد که مسئول عقلانیت قدرت‌اند؛ یا در اختیار طبقه حاکم‌اند؛ یا افرادی که تصمیم‌های اقتصادی

۱۴۳. طبق قرائت مسلط اندیشه‌های فوکو در زمره ی پست مدرن جای می‌گیرد، اما بایستی ادغان نمود که وی در بسیاری از موارد تفاوت‌های ملموسی با این صبغه ی فکری دارد.

144. Seidman, S (1994) Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era, Oxford: Blackwell, P. 324.

145. Power.

۱۴۶. باری، هنیدس، (۱۳۸۰)؛ گفتارهای قدرت: از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، نشر شیرازه، ص ۱۱۵.

۱۴۷. ژیل، دلوز، (۱۳۸۶)؛ فوکو، ترجمه نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، ص ۱۰۹.

مهمی را به کار می‌بندند ... [بلکه] معمولاً نمی‌توان این قدرت را به فرد معینی نسبت داد.^{۱۴۸} البته در مناسبات میان آدمیان، عوامل تعیین‌کننده قدرت متعدّداند و همچنین قدرت همیشه متضمن نوع معینی از عقلانیت است، نه خشونت ابزاری.^{۱۴۹} (۲) نیروی حاصل از قدرت منفرد نیست و اساساً در نسبت با نیروهای دیگر تعریف می‌شود.^{۱۵۰} لذا قدرت در تار و پود جامعه تنیده شده است و از سطوح بالای سلسله مراتب اجتماعی تحمیل نمی‌شود؛ بل به نوعی اثر آن با حرکت از پایین به بالا گره می‌خورد. (۳) قدرت تولیدکننده حقیقت است؛ به کلام دیگر، برخلاف اکثر جوامع معاصر غربی که حقیقت را به عنوان روش‌های علمی در نظر می‌گیرند،^{۱۵۱} فوکو آن را محصول قدرت می‌پندارد. وی اذعان می‌دارد که قدرت علاوه بر اینکه واقعیت را بر می‌سازد، قلمرو ابژه‌ها و تشریفات - بار شده بر- حقیقت را نیز تولید می‌نماید.^{۱۵۲} به این جهت معرفت حاصل از آن نیز پیوندی ناگسستنی با قدرت دارد و به آن تن در می‌دهد. (۴) رابطه منطقی مناسبات قدرت با مناسبات سلطه^{۱۵۳}، عموم و خصوص مطلق است؛ سلطه شکلی از قدرت است و در مناسبات قدرت همواره وجهی سلطه‌آمیز وجود دارد اما قدرت فقط سلطه نیست. سلطه همواره خود را در تاریخ به اشکال

148. Foucault. M (1980) Truth & Power, in Michel Foucault, Power/ Knowledge Selected Interviews & Other Writing 1972- 1977, trans. C. Gordon, ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press, P. 122.

۱۴۹. میشل، فوکو؛ سیاست و عقل، پیشین، ص ۱۰۵.

۱۵۰. اژیل، دلوز؛ پیشین، ص ۱۰۹.

151. Mc'Houl. A, W. Grace (1995) A Foucault Primer Discourse, Power & the Subject, London and New York: Rutledge, P. 58.

152. Foucault. M (1991) Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin, P. 194

153. Authority .

مختلفی نمایان ساخته است و فوکو درباره بازی لایتناهی سلطه می‌نویسد: «سلطه در هر برهه از تاریخ در یک آیین تثبیت می‌شود، اجبارها و حقوقی را تحمیل می‌کند و روش‌های دقیقی را تأسیس می‌کند. این سلطه نشان‌ها را تعیین و مستقر می‌کند و خاطرات را در چیزها و حتی در بدن‌ها حک می‌کند.»^{۱۵۴} این سلطه اشارت به روابط نامتقارن قدرت دارد که در آن اشخاص به سبب محدود شدن آزادی‌شان توسط مناسبات قدرت، زمینه اندکی برای اعمال آن می‌یابند.^{۱۵۵}

فوکو سلطه را در برابر بازی‌های استراتژیک آزادی‌ها نشانه می‌رود و به محکوم نمودنش می‌پردازد. وی شریطه خود را به چالش کشاندن تمامی پدیده‌های سلطه در هر سطح ممکن قرار می‌دهد.^{۱۵۶} لذا با وجود این که فوکو ما را از مناسبات قدرتی که همواره جاری است با خبر می‌سازد اما از سلطه‌ای که بر این روابط سایه می‌افکند، می‌پرهیزد و به صورت انضمامی در آثارش به این سلطه می‌پردازد، تا در برابرش مقاومت نماید. ما حقوق بشر را نیز در درون مناسبات قدرت مطالبه خواهیم نمود و سلطه همان امری است که مطالبه این حق را حادالمقدور کاهش می‌دهد. مکتب فوکویی در صدد پایین کشیدن سلطه از سریرش در هر دوره زمانی می‌باشد. به این سان، حاصل غایی این امر منجر به بروز و امکان گزینش آزادانه تر افراد می‌گردد. از این رو است که نحوه فلسفیدن فوکو را فلسفه‌ای در باب آزادی دانسته‌اند.^{۱۵۷} اگر قانون تکلیف را متعین می‌سازد؛ آزادی نیز

۱۵۴. فوکو، میشل، نیچه، تبارشناسی و تاریخ، پیشین، ص ۳۸۲.

155. Foucault. M (1988) The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom, in The Final Foucault, eds. J. Bevnauer, D. Rasmussen, Boston, Mass: MIT Press, P.12.

156. M. Foucault ,..., Op. cit, P. 20.

157. See: Rajchman. J (1986) Michel Foucault: The Freedom of Philosophy, New York: Columbia university press, P.2.

فضایی است برای تخطی از آن بدون اینکه این امر به منزله هرج و مرج تلقی گردد. اما فوکو برای پایین کشیدن سلطه از سریرش چه راهی را در پیش می‌گیرد؟ چگونه این امر محقق می‌گردد؟ پاسخ به چنین سؤالاتی، ما را به حیطه بحث درباره مفهوم مقاومت می‌کشاند.

ب) مقاومت و تعادل

در نگاه فوکو، مفهوم قدرت و مقاومت^{۱۵۸} هم بسته‌اند. هر کجا روابطی از قدرت وجود داشته باشد امکان مقاومت نیز شکل می‌گیرد^{۱۵۹} و جامعه‌ای بدون روابط قدرت و بدون صورت‌های مقاومت تصور ناپذیر است. لذا با وجود اینکه فوکو قدرت را به منزله روشی که از طریق خصیصه انضباطی‌اش تأثیرات استراتژیک‌اش را به جای می‌گذارد، تعریف می‌نماید، اما ادامه می‌دهد که مقاومت به کار گرفته می‌شود تا ضرورت این نوع از انضباط [قدرت] را تشریح نماید که موجب برانگیختگی چنین مقاومتی گشته است.^{۱۶۰} شایان ذکر است که هرچند مقاومت در درون چنین قدرتی سر بر می‌آورد ولی هیچگاه این به معنی محکوم بودن آن به شکست نیست. بر طبق نظر فوکو، قضیه مرتبط با مقاومت یا مخالفت در برابر قدرت بر پایه‌های مفهوم آزادی استوار می‌گردد؛ به عبارتی اعمال قدرت یعنی بازی استراتژیک بین آزادی‌ها و اعمال مؤثر قدرت مستلزم نبودن آزادی نیست. شالوده و شرط همیشگی وجود قدرت را باید در رابطه دایمی آن با برانگیختن

158. Resistance

159. Foucault, M, The History of Sexuality: An Introduction, Vol. I, trans. R. Hurley, New York: Pantheon, P. 95.

160. Jermier J. M, D. Knights, W. R. Nord (1994) Resistance & Power in organization, London & New York: Rutledge, P. 276.

آزادی و مبارزه با آزادی یافت. در نتیجه، هر جا که نافرمانی یا روش‌های گریز یا امکان گریز وجود نداشته باشد روابط قدرت نیز در کار نخواهد بود.^{۱۶۱} قدرت و مقاومت در همه روابط انسانی و مناسبات برخاسته از آن جاری است و در همه جا می‌توان صور متعدد و متکثری از آن را یافت.^{۱۶۲} این صور گوناگون حاکی از اعمال قدرت در آن دارد که ستیز در برابر آن نیز همواره وجود دارد. در سطح اجتماعی این ستیز و مقاومت ستون حقیقی جامعه دموکراتیک قرار می‌گیرد. جوامعی که ستیز را سرکوب می‌کنند خودشان را به خطر می‌اندازند. در تعبیر فوکویی سرکوب ستیز، سرکوب آزادی است؛ زیرا حق در گیر شدن رکن اصلی آزادی است.^{۱۶۳} به این طریق، مقاومت در برابر قدرت به نفی سلطه می‌انجامد. وجود چنین مقاومتی در عرصه حقوق بشر منجر به اثبات عملی بودن آن می‌شود. به عبارتی حق بر مطالبه این حقوق و تضمین آن در گرو دفاع نمودن و مقاومت کردن در برابر سلطه امکان تحقق دارد. این دفاع تأمین‌کننده میزان حق است اما به هیچ عنوان به معنای اجرای عدالت شخصی نیست. به عبارتی جامع‌تر، دفاع از خود به معنای مقابله برای دفاع از خویش نیست. زیرا مقابله برای دفاع از خویش یعنی اینکه انسان خود عدالت را اجرا کند، یعنی اینکه خود را به صورت یک نهاد قدرت در آورد و به دلخواه خود رفتار کند. در حالی که درست بر عکس، دفاع از خود یعنی خودداری از بازی دلخواه نهادهای قدرت و استفاده از حقوق برای محدود کردن دامنه اقدام‌های آنان.^{۱۶۴} شریطه ما فعال سازی مقاومت‌ها در

۱۶۱. بری، اسمارت، (۱۳۸۵)؛ میشل فوکو، ترجمه لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران، ص ۱۷۵.

۱۶۲. همان، ص ۱۷۷.

۱۶۳. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

- سنت، فلاوی برگ، (۱۳۸۱)؛ فوکو، ها برماس و جامعه مدنی، ترجمه محمد رضا مهدی زاده، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۹، صص ۶۸-۷۵.

۱۶۴. میشل، فوکو؛ نیچه، فروید، مارکس، پیشین، ص ۲۰۱.

برابر قدرت است تا به این وسیله امور به حاشیه رانده شده که همواره تحت سرکوب موجوداند ولی امکان مانور نیافته‌اند، بتوانند سلطه را در هم بشکنند. مقاومت‌ها یعنی اعتقاد به وجود تکثر و در نتیجه از میان رفتن تک گویی سلطه واران. درگیری برای فعال سازی مقاومت باعث ایجاد تعادل می‌گردد یعنی نیروهای مختلف نسبت به یکدیگر هم سطح می‌شوند و این امکان ایجاد سلطه را کاهش می‌دهد. این مبارزه و ستیز، همیشه تاریخ خواهد بود؛ رابطه ای مداوم در حال تبدیل به قدرت، سلطه، مقاومت و تعادل. این بیان فوکویی نسبت نزدیکی با تفکرات لیوتار^{۱۶۵} دارد. وی اعتقاد داشت در دوران مدرن کلان روایت^{۱۶۶} به نام عقل حاکمیت دارد که در پرتو آن تمامی روایت‌های دیگر به دست فراموشی سپرده شده‌اند. هدف، از میان برداشتن کلان روایت‌ها است؛ برای باز تقریر تمامی امور سرکوب شده و به متن کشاندشان. به اعتقاد لیوتار این مهم از طریق جایگزینی خرده روایات به جای کلان روایت امکان پذیر است.^{۱۶۷}

ج) استراتژی به جای خیر مشترک

یکی از قلمروهایی که بحث مرتبط با سلطه و قدرت در آن مطرح می‌شود و با حقوق بشر ارتباط می‌یابد، بحث درباره خیر مشترک^{۱۶۸} است. به صورت کلی می‌توان بیان داشت، مفهوم خیر مشترک به امری ارجاع دارد که عرضه‌اش برای جامعه و نه گروهی خاص از

165 . J. F. Lyotard.

166 . Meta Narrative.

۱۶۷. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

- ژان فرانسوا، لیوتار، (۱۳۸۱)؛ وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: گام نو.

168. Common Good.

افراد آن ارزشمند تلقی می‌شود.^{۱۶۹} خیر مشترک متضمن منفعتی عمومی است. چنین منفعتی از سویی غایتی است مطلوب و از سوی دیگر تعیین کننده چهارچوب قواعد حقوق بشری است؛ به دیگر کلام، حدود و ثغور قواعد توسط منفعت عمومی یا مصالح عمومی ترسیم می‌گردد. به این آیین، این مفاهیم با موضوع حق‌های بشری پیوندی ریشه‌ای می‌یابد. در معنای کلاسیک، خیر مشترک مفهومی است از پیش ساخته شده که جامعه در مسیر آن در حال حرکت است. مفهوم فوق ایجادکننده چهارچوب قواعد است، اما هیچ ضرورتی بر آن حاکم نیست. از این رو، امری است ثابت و تعین یافته. چنین نگاهی به این مفهوم عمومی کلی گویای ایجاد چهارچوبی ثابت برای آزادی فردی است. در نگاه فوکو، این امر به نگاهی متفاوت مبدل می‌گردد و وی مفهوم استراتژی^{۱۷۰} را به جای خیر مشترک می‌نشانند. در حیطه خردورزی فوکویی، استراتژی مفهومی است رساتر، واقعی‌تر و ملموس‌تر. تشریح مطلب اینکه، فوکو استراتژی را در سه معنا به کار می‌برد؛ نخست به معنی وسایلی که برای دستیابی به هدف خاصی به کار می‌روند. این امر با عمل به طریقی عقلانی گره می‌خورد. دوم به معنی شیوه عملی است که یکی از طرفین بازی خاصی، در خصوص آنچه که به گمان او دیگری انجام خواهد داد و یا آنچه به گمان او دیگری گمان می‌کند که وی انجام خواهد داد، انجام می‌دهد. در اینجا یکی می‌خواهد بر دیگری برتری یابد. سوم، به معنی روش‌های معمول در وضعیت مواجهه و رقابتی است که در آن یکی می‌کوشد رقیب را از وسایل مبارزه‌اش محروم سازد و او را وادار کند تا دست از مبارزه بکشد؛ در اینجا مسئله به وسایل لازم برای دستیابی به پیروزی مربوط می‌شود.^{۱۷۱} با اشاره به

169. Lovett. F. N (1998) National Parks: Rights & the Common Good, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, P.3.

170. Strategy.

۱۷۱. میشل، فوکو، (۱۳۷۹)؛ سوژه و قدرت، ترجمه حسین بشیریه، در دریفوس، هیوبرت، پل رابینو، میشل فوکو: فرا سوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، تهران: نشر نی، ص ۳۶۴.

معنی اول می‌توان استراتژی قدرت را عبارت از کل وسایلی دانست که به منظور اجرای مؤثر قدرت یا حفظ آن به کار برده شوند. همچنین می‌توان از استراتژی مناسب روابط قدرت به معنای وجود انجام عمل بر روی اعمال ممکن یعنی عمل دیگران سخن گفت. بنابراین می‌توان مکانیسم‌هایی را که در روابط قدرت به کار می‌رود به عنوان استراتژی تعبیر کرد.^{۱۷۲}

فوکو از اصطلاح استراتژی به طرق مجزایی بهره می‌برد. او معتقد است که در اقتراعات و ترکیبات تاریخی ویژه‌ای از طرح‌ها و برنامه‌ها، صور مجزایی از دانش و همچنین تجمعی از کارکردهای معین وجود دارد که در جهت شناسایی یک استراتژی میسر می‌گردد. برای نمونه می‌توان استراتژی «اصلاح» در کیفرشناسی اواسط قرن بیستم را بیان کرد. ضمناً وی از این ایده اجتناب می‌نماید که استراتژی‌ها در درون خود انسجامی از مقاصد بعضی از نمایندگان اجتماعی قابل شناسایی از قبیل یک طبقه یا یک حزب سیاسی را حمل می‌نمایند.^{۱۷۳} این استراتژی‌ها که ضمیمه قدرتند، به سان قدرت همواره در حال تغییر اند و از شکلی به شکل دیگر تبدیل می‌گردند. به عبارتی دیگر، وی معتقد است که در طی یک روند است که خیر مشترک ساخته می‌شود و مفهومی از پیش ساخته شده نیست. در روند حرکت و ستیزهای اجتماعی است که هم مفهوم آن و هم حدود و ثغورش شکل می‌گیرد. حدودی که دامنه قواعد حقوق بشری را نیز معین می‌سازد. در چنین روندی هم قدرت و هم مقاومت در برابر هم می‌ایستند و در نقطه‌ای که - امکان دارد نقطه تعادل نباشد - بر سر تعیین دامنه قواعد توقف می‌نمایند و این سیر همچنان ادامه دارد و مرز تعیین مفهومی همواره در حال جابه‌جا شدن است. استراتژی به کار رفته در تفکر فوکویی همراه با

۱۷۲. همان، ص ۳۶۴.

173. Hunt, ..., Op. cit, P.30.

ضرورت است؛ چرا که اگر خیر مشترک مفهومی ثابت در نظر گرفته شود به معنای نادیده گرفتن مقاومت و مکان تعیین یافته خارجی آن است که این امر خود امکان دارد منجر به سرکوب و خشونت ابزاری گردد. حال می‌توان بیان داشت که صرفاً بحث درباره نقش قدرت در مفهوم‌پردازی حقوق بشر مطرح نیست بل حیطه اقتدار قدرت در حدود و ثغور قواعد نقشی چه بسا مهم‌تر ایفا می‌نماید. جابه‌جایی پیوسته مرزهای قدرت و مقاومت گویای اهمیت مبارزه برای مطالبات حقوق بشری است. ما برای دستیابی به خواسته‌ها بایستی مستمراً در حال احقاق حق خویشتن برآییم تا در نهایت آزادی خویش را به تصویر کشیم، حق خود را متعین سازیم و در جهان مناسبات بیرونی سهمی از قدرت را به دست آوریم. قدرت چهره‌ای ژانوسی دارد؛ اما در تفکر غرب صرفاً چهره منفی آن به کار گرفته شده است غافل از اینکه چهره مثبت آن نیز وجود دارد، با مقاومت درون قدرت بر چهره منفی آن - سلطه - تفوق می‌یابیم و این امکان ایجاد می‌گردد تا از آزادی‌گزینش و امکان‌های پیش رویمان سخن برانیم. استراتژی درون روابط قدرت نیز می‌تواند به هر دو چهره خود را به ما نشان دهد و همیشه در حال تغییر صورت خود است، پی بردن به اینکه در پشت این صورتک کدام چهره پنهان است بستگی به نوع گزینش ما خواهد داشت.

نتیجه گیری

مقاله حاضر در صدد برآمد تا ضمن بررسی زمینه و چارچوب فکری فوکو، وی را در عرصه حقوق بشر به مثابه اندیشمندی پوزیتیویستی معرفی نماید که به دنبال اعتبار قاعده تصدیق شده توسط گفتمان مشخص و شکل وضعی قدرت است؛ البته قدرتی که نه دارای منشاء سوژه مدار بل به صورتی بی سوژه عمل می نماید. در ادامه با این تلقی از اندیشه فوکویی قدم به قلمرو بازبینی حقوق بشر نهادیم و به خوش تعریف نمودن مفاهیم فرد، آزادی اراده و منزلت انسانی پرداختیم. مختصر این که ماهیت فرد حقوق بشری نه یک «من استعلایی» بل منی است تجربی که ادعای استعلایی بودن دارد؛ چرا که فرد در دوران مشخص ساخته می شود و آن چیز حاضر و آماده ای نیست که بتوان در هر زمانی ماهیت مشخصی را برایش در نظر گرفت. آزادی اراده این فرد هم مقید به ساختار معینی می باشد و همچنین قرائت امروز ما از شأن و منزلت وی تماماً تاریخی است و سرشت ما همواره با این تاریخی نگریستن عجین گردیده است. تفکر فوکویی در بازاندیشی حقوق بشر نیز خود را در قالب اتخاذ یک روش، رویکرد و راهکار آشکار می سازد. توضیح اینکه روش فوکو با حرکتی از امر اجتماعی ملموس به سوی اصول (ارزش ها) نمایان می گردد که همواره از گفتمانی به گفتمان دیگر تغییر می یابد. رویکرد فوکویی نیز در ساحت اجتماع و فرهنگ، تکثرگرایانه قلمداد گردید که در جهت نفی وحدت ارزشی حرکت می نماید و راهکار وی دغدغه ای است عملی در خصوص چگونگی مطالبه حقوق بشر که این امر با فعال ساختن مقاومت ها و به متن کشاندن شان برای مقابله با تک گویی سلطه واران محقق می گردد؛ اساساً حقوق بشر در چنین فضای تقابل گرایانه ای موجودیت یافته و به حدود و ثغور مفهومی خود دست می یابد.

منابع

الف) فارسی

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۴)؛ *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
۲. ارهار بار (۱۳۸۶)؛ *روشن‌نگری چیست؟*، ترجمه سیروس آرین‌پور (مجموعه مقالات) تهران: نشر آگه.
۳. اسمارت، بری (۱۳۸۵)؛ *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
۴. بدیو، آلن (۱۳۸۷)؛ *اخلاق؛ رساله‌ای در ادراک شر*، ترجمه باوند بهپور، تهران: نشر چشمه.
۵. بدیو، آلن (۱۳۸۷)؛ *آلن بدیو: فلسفه سیاست. هنر، عشق، ویراسته و گزینش* مراد فرهادپور و دیگران، تهران: فرهنگ صبا.
۶. برنز، اریک (۱۳۸۱)؛ *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر ماهی.
۷. حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)؛ *گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*، تهران: نشر آگه.
۸. خاتمی، محمود (۱۳۸۶)؛ *ذهن، آگاهی و خود*، ترجمه مریم سادات و دیگران، تهران: علم.
۹. — (۱۳۸۶)؛ *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران: نشر علم.
۱۰. دریفوس، هیوبرت، پل راینو (۱۳۷۹)؛ *میشل فوکو: فرا سوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۱. دلوز، ژیل (۱۳۸۶)؛ *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش، افشین جهاندیده، تهران: نشر نی.

۱۲. سولومون، رابرت ک (۱۳۷۹)؛ *فلسفه اروپایی از نیمه قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
۱۳. شرت، ایون (۱۳۸۷)؛ *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۴. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)؛ *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران: نشر ققنوس.
۱۵. فوکو، میشل (۱۳۷۰)؛ *درباره «روشنگری چیست؟» کانت*، همایون فولاد پور، تهران: ماهنامه کلک، شماره ۲۲.
۱۶. — (۱۳۸۱)؛ *نیچه، فروید، مارکس* (مجموعه مقالات)، ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: هرمس.
۱۷. — (۱۳۸۴)؛ *نظم گفتار*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
۱۸. فلسفی، هدایت الله (۱۳۸۱)؛ *حق، صلح و منزلت انسانی: تأملاتی در مفاهیم، قاعده حقوقی، ارزش اخلاقی و بشریت*، مجله حقوقی، نشریه دفتر خدمات بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۲۶-۲۷.
۱۹. — (۱۳۸۵)؛ *حقوق بین‌الملل از اراده مطلق تا عقل و واقعیت و از عقل و واقعیت تا بشریت*، در سالنامه حقوق بین‌الملل و تطبیقی، تهران: گنج دانش، شماره ۲.
۲۰. فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷)؛ *خرد در سیاست*، تهران: طرح نو.
۲۱. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)؛ *فلسفه حقوق (ج ۱)*، تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار.

۲۲. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲)؛ *فلسفه روشن اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۳. کچویان، حسین (۱۳۸۲)؛ *فوکو و دیرینه شناسی دانش*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. کهون، لارنس (۱۳۸۱)؛ *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراسته ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۵. گیدئین، زیگفرید (۱۳۷۴)؛ *فضا، زمان، و معماری*، ترجمه منوچهر مزینی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. لالاند، آندره (۱۳۷۷)؛ *فرهنگ علمی - انتقادی فلسفه*، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران: انتشارات فردوسی ایران.
۲۷. ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)؛ *فلسفه ی فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۸. مالوری، فیلیپ (۱۳۸۳)؛ *اندیشه‌های حقوقی*، ترجمه مرتضی کلاتریان، تهران: نشر آگه.
۲۹. مک لنان، گرگور (۱۳۸۱)؛ *پلورالیسم*، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران: نشر آشیان.
۳۰. موراوتز، توماس (۱۳۸۷)؛ *فلسفه حقوق: مبانی و کارکردها*، ترجمه بهروز جندقی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. میلر، پیت (۱۳۸۴)؛ *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۳۲. نیچه، فریدریش (۱۳۸۲)؛ *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

۳۳. ورنو، روژه و ژال وال (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

۳۴. وینوک، میشل (۱۳۷۹). *قرن روشنفکران*، ترجمه مهدی سمسار، تهران: نشر علم.

ب) لاتین

35. Cauyer. P (2000) *Freedom, law & happiness*, Cambridge: Cambridge University Press.
36. Chomsky. N, Foucault, M (2006) *The Chomsky – Foucault Debate on Human Nature*, New York & London: The New Press.
37. Eck. D. L (2006) *What Is Pluralism?*, accessed online at: http://pluralism.org/pages/pluralism/what_is_pluralism
38. Edwards, J (2007) *Freedom of the will*, New York: Cosimo Classics.
39. Foucault. M (1970) *The Order of Things: An Archeology of the Human Science*, trans. A. Sheridan, London: Tavistock.
40. ____ (1972) *The Archaeology of Knowledge & the discourse on Language*, trans. A. Sheridan, New York: Pantheon.
41. ____ (1978) *The History of Sexuality: an Introduction, Vol. I*, trans. Robert Hurley, New York: Pantheon.
42. ____ (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*, trans. C. Gordon, ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press.

43. ____ (1988) *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, trans. A. Sheridan, ed. L. D. Kritzman, London and New York: Rutledge.
44. ____ (1989) *Foucault Live: Interviews 1966-1984*, trans. J. Johnston, ed. S. Iotringer, New York: Semiotext(e), Columbia University press.
45. ____ (1991) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin.
46. Golder. B, P. Fitzpatrick (2009) *Foucault's Law*, London & New York: Rutledge.
47. Hales, S. D (2001) *Lynch's Metaphysical pluralism*, Philosophy & Phenomenological Research, Vol. LXIII, No3.
48. Hunt. A, G. Wickham (1994) *Foucault & Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, London: Pluto Press.
49. Jermier J. M, D. Knights, W. R. Nord (1994) *Resistance & Power in organization*, London & New York: Rutledge.
50. Kant, I (1997) *Critique of Pure Reason*, trans. Pluhar.W, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
51. Koenig M, P. Guchteneive (2007) *Democracy & Human Rights in multicultural Societies*, Burlington: Ashgate Publishing Co.
52. Langsdot. L, H. S. Watson, A. K. Smitt (eds) (1998) *Reinterpleting the Politic*, New York: state university of New York press.
53. Lovett. F. N (1998) *National Parks: Rights & the Common Good*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

54. Mc'Houl. A, W.Grace (1995) ***A Foucault Primer Discourse, Power & the Subject***, London & New York: Rutledge.
55. O' Farrell. C (2005), ***Michel Foucault***, London: Sage.
56. Rajchman. J (1986) ***Michel Foucault: The Freedom of Philosophy***, New York: Columbia university press.
57. Rasmussen. J. D (ed) (1998) ***The Final Foucault***, Boston, Mass: MIT Press.
58. Sawicki. J (1991) ***Disciplining Foucault: Feminism, Power & the Body***, London & New York: Rutledge.
59. Seidman. S (1994) ***Contested Knowledge: Social Theory in the postmodern Era***, Oxford: Blackwell.
60. Snyder. R. C, F. Herman, H. D. Lasswell (1976) ***A Global Monitoring System: Appraising the Effects of Government on Human Dignity***, International Studies Quarterly, Vol 20.
61. Stanford, M (1998) ***An Introduction to the Philosophy of History***, Oxford: Blackwell.