



University of Tehran Press

## Christian Origins of Human Rights: A Nietzschean Genealogy

Mohammadreza Aftab<sup>1</sup> | Mohsen Mohebi<sup>2</sup> | Babak Abbasi<sup>3</sup>

1. PhD in International Law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Faculty of Law, Theology and Political science, Tehran. Iran. Email: [mimaftab@yahoo.com](mailto:mimaftab@yahoo.com)
2. Corresponding Author; Assistant Professor of International Law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Faculty of Law, Theology and Political science, Tehran. Iran. Email: [sd.mohebi@gmail.com](mailto:sd.mohebi@gmail.com)
3. Assistant Professor of Philosophy, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Faculty of Law, Theology and Political science, Tehran. Iran. Email: [babbaasi@gmail.com](mailto:babbaasi@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <hr/> <p><b>Pages:</b> 1-24</p> <hr/> <p><b>Received:</b> 2021/10/13</p> <p><b>Received in Revised form:</b> 2023/03/06</p> <p><b>Accepted:</b> 2023/06/26</p> <p><b>Published online:</b> ----/--/--</p> <hr/> <p><b>Keywords:</b> <i>Nietzsche, Human Rights, Morality, Christianity, Universality.</i></p>	<p>According to the predominant narrative, the concept of human rights is founded within the context of modernity and based on the secular theories of the Enlightenment philosophers. However, there is a minority critical view that traces the roots of modern theoretical and political movements such as humanism, liberalism and socialism, which form the intellectual foundation of human rights, in Christian theology and ethics. Nietzsche is one of the pioneer philosophers who considers the basic principles of the international human rights system, including inherent dignity, freedom, equality and universality, to be influenced by Christian moral values which are based on the representation of the morality of slaves against the morality of masters. This theory is different from the westernization of human rights claimed by cultural relativism and postmodern theorists, although both opinions lead to the same result; Challenging the universality of human rights. The present article tries to investigate the course of this intellectual flow by focusing on the works of Nietzsche and to give an appropriate answer to the question of how the universality of human rights has a paradox with its Christian roots.</p>
<p><b>How To Cite</b></p>	<p>Aftab, Mohammadreza; Mohebi, Mohsen; Abbasi, Babak (2023). Christian Origins of Human Rights: A Nietzschean Genealogy. <i>Public Law Studies Quarterly</i>, -- (--), 1-24. DOI: <a href="https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2023.349648.3194">https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2023.349648.3194</a></p>
<p><b>DOI</b></p>	<p>10.22059/JPLSQ.2023.349648.3194</p>
<p><b>Publisher</b></p>	<p>The University of Tehran Press.</p>





انتشارات دانشگاه تهران

## فصلنامه مطالعات حقوق عمومی

شاپا الکترونیکی: ۸۱۳۹-۳۴۲۳

دوره: -- شماره: --

Homepage: <http://jpls.ut.ac.ir>

### ریشه‌های مسیحی حقوق بشر: یک تبارشناسی نیچه‌ای

محمد رضا آفتاب<sup>۱</sup> | محسن محبی<sup>۲</sup> | بابک عباسی<sup>۳</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: [mimaftab@yahoo.com](mailto:mimaftab@yahoo.com)
۲. نویسنده مسئول؛ استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: [sd.mohebi@gmail.com](mailto:sd.mohebi@gmail.com)
۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: [babbaasi@gmail.com](mailto:babbaasi@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>صفحات:</b> ۲۴-۱</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۱/۰۷/۲۱</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۱/۱۲/۱۵</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۲/۰۴/۰۵</p> <p><b>تاریخ انتشار برخط:</b> ---/--/--</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> اخلاق، حقوق بشر، جهانشمولی، مسیحیت، نیچه.</p>	<p>حقوق بشر بنا به روایت غالب، در درون مدرنیته و بر اساس نظریه‌های سکولار فیلسوفان عصر روشنگری بنیان نهاده شده است. اما دیدگاه انتقادی اقلیتی وجود دارد که ریشه جنبش‌های نظری و سیاسی مدرن نظیر اومانیزم، لیبرالیسم و سوسیالیسم که زیربنای فکری حقوق بشر را تشکیل می‌دهند، در الهیات و اخلاقیات مسیحی دنبال می‌کند. نیچه یکی از همین دسته فیلسوفان پیشرویی است که اصول اساسی نظام بین‌المللی حقوق بشر از جمله کرامت ذاتی، آزادی، برابری و جهانشمولی را متأثر از ارزش‌های اخلاقی مسیحی به‌شمار می‌آورد که در اساس بازنمایی اخلاق بردگان در برابر اخلاق سروران است. این نظریه متمایز از غربی دانستن حقوق بشر از جانب نظریه‌پردازان نسبی‌گرایی فرهنگی و پست‌مدرن است، هرچند هر دو نظر به یک نتیجه منجر می‌شوند؛ به چالش کشیدن جهانشمولی حقوق بشر. مقاله حاضر با روش تحلیلی کتابخانه‌ای تلاش می‌کند با تمرکز بر آثار نیچه به بررسی سیر این جریان فکری پردازد و به این مسئله پاسخی درخور دهد که جهانشمولی حقوق بشر چطور با ریشه‌های مسیحی خودش در تناقض است.</p>
<b>استناد</b>	آفتاب، محمد رضا؛ محبی، محسن؛ عباسی، بابک (۱۴۰۲). ریشه‌های مسیحی حقوق بشر: یک تبارشناسی نیچه‌ای. <i>مطالعات حقوق عمومی</i> ، (—)، ۱-۲۴. DOI: <a href="https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2023.349648.3194">https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2023.349648.3194</a>
<b>DOI</b>	10.22059/JPLSQ.2023.349648.3194
<b>ناشر</b>	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## ۱. مقدمه

نیچه خود را متفکری می‌دانست که مقدر است «حقایق سخت» را در زمانه‌ای نرم مطرح کند؛ آن هم در زمانی که او بشر مدرن را در که به حکم سرنوشت هم عصر او شده، ضعیف و در خطر می‌بیند (Nietzsche, 2005: 34). او تاریخ فلسفه غرب را به قبل و بعد از شناخت خودش تقسیم می‌کند و می‌گوید «این سرنوشت من است که نخستین موجود انسانی شریف باشم که خود را در ستیز با دروغ‌گویی هزاره‌ها شناخته شود. ... من نخستین فردی بودم که حقیقت را کشف کرد؛». عده‌ای نظر به برخی تحولات سیاسی و اجتماعی در غرب، تأثیر او را فاجعه‌آمیز شمرده‌اند و بعضی از فیلسوفان (به خصوص مکاتب انگلوساکسون - تحلیلی) افکار وی را خارج از قلمرو فلسفه دانسته‌اند (Russel, 1972: 759-769). اما ارزیابی‌ها هر چه باشد، بدون شک کمتر کسی مانند نیچه در دوران معاصر تاریخ فلسفه در حوزه‌هایی آنچنان گوناگون مانند متافیزیک و معرفت‌شناسی و هنر و روانشناسی و علوم سیاسی و شاید از همه مهم‌تر، اخلاق تأثیری بدین پایه دوران‌ساز داشته است. نقادی بی‌رحمانه او از اخلاق به لحاظ حقوق بشری موضوعیت و اهمیت دارد، چون حقوق بشر پیش و بیش از هر چیز، از جنس «حقوق اخلاقی» است، به این معنا که وجود آنها مقدم بر و مستقل از هرگونه نهادی، از جمله هرگونه نظام حقوقی فرض و گفته می‌شود که التزام به آن معیار و کمینه اخلاق تلقی می‌شود (نراقی، ۱۳۹۰: ۱۰).

هرچند نیچه به لحاظ تاریخی، یک متفکر قرن نوزدهمی است (۱۹۰۰-۱۹۴۸) و جهان او متعلق به ماقبل پیشرفت‌های متأخر نظام بین‌المللی حقوق بشر در قرن بیستم به خصوص تصویب اسناد دوران‌ساز منشور ملل متحد (۱۹۴۵) و تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) است، ولی می‌دانیم که سوای این پیشرفت‌های نهادی، بنیان‌های نظری حقوق بشر به چند قرن پیش در اروپا و حداقل به عصر روشنگری برمی‌گردد و تاریخ مدون آن از اعلامیه استقلال آمریکا (۱۷۷۶) و اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۸۹) شروع شده است. بنابراین نیچه فرزند پس از انقلاب کبیر و دیگر تحولات دموکراتیک و اومانیستی اروپاست و به محتوای حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین به خوبی آشنا بوده و این مهم در نوشته‌های مختلف او هویداست. برای مثال وقتی در کتاب حکمت *شادان* بیان می‌کند که «سرود برابری حقوقی، جامعه آزاد و شعار نه برده نه ارباب، ما بی‌وطنان را به خود جذب نمی‌کند و بر خلاف ایده‌آلیست‌ها آرزو نمی‌کنیم که حکومت عدل و اتحاد و یکدلی در زمین برقرار شود، چون در آن صورت ابتذال و بی‌مایگی حاکم خواهد شد...» (Nietzsche, 1974: 338). چنین شواهدی از متون نیچه نشان می‌دهد که او نه تنها در زمان خودش با مفهوم حقوق بشر آشنایی کامل داشته، بلکه یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری‌اش بوده است.

چیزی که به فلسفه حقوق نیچه خصلت منحصر به فرد می‌دهد این است که او قواعد و مقررات

حقوقی را تا کنه حقایق ذهنی واضعان آن ردیابی می‌کند و در سطح تحلیل فرمال و کلامی متوقف نمی‌شود؛ به عبارت دیگر او بیشتر از نص قانون بلکه به روانشناسی قانونگذاران توجه دارد و انگیزه‌های سخیف پشت شعائر والا را برملا می‌کند. در مسئله حقوق بشر به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جلوه‌های مدرنیته، نقد نیچه اغلب نه به سمت محتوای حق‌ها و امتیازات بشری، بلکه اساساً متوجه ارزش‌های حقوق بشری و چگونگی شکل‌گیری ذهنیت و انگیزه‌های پنهان حامیان آن است. تبارشناسی نقادانه نیچه و صراحت ادعاهای او مبنی بر مسیحی بودن بنیان‌های نظری جنبش‌های مدرن دموکراسی خواهی و حقوق بشر، ما را با بزرگ‌ترین معضل این جریان‌های معاصر مواجه می‌کند و آن ادعای جهانشمولی ارزش‌های انسانی و اخلاقی آنهاست. تناقض مسیحی بودن و جهانشمول بودن حقوق و آزادی‌ها چگونه قابل حل است؟ ما در این مقاله ابتدا ریشه‌های فکری حقوق بشر را در دو چشم‌انداز متفاوت سکولار و الهیاتی روایت می‌کنیم تا بهتر بتوانیم جایگاه تفکر نیچه را در موضوع مورد بحث تشخیص دهیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که چرا نظرگاه نیچه‌ای روایت دوم را ترجیح می‌دهد. سپس به تفسیر و تحلیل برخی از مهم‌ترین آرای حقوق بشری نیچه می‌پردازیم و آنگاه موضوعیت و اعتبار نظریه «حقوق طبیعی» را که مهم‌ترین پشتیبان فکری حقوق بشر بوده، در جهان «پست‌مدرن» یا جهان متکثری که تمامی «کلان روایت‌ها» مورد سؤال قرار گرفته‌اند، بررسی می‌کنیم. از آنجا که ادعای جهانشمولی حقوق بشر بیش از همه به اعتبار نظریه حقوق طبیعی وابسته است، در صورت اثبات ریشه‌های متافیزیکی حقوق طبیعی، جهانشمولی حقوق بشر با یک چالش بنیادی مواجه می‌شود. این چالش موضوع آخرین قسمت مقاله است.

## ۲. تبارشناسی حقوق بشر با دو روایت

تبارشناسی حقوق بشر در دو روایت ممکن است؛ روایت اول، روایت مشهوری است که مورخان و فیلسوفان دانشگاهی آن را پشتیبانی می‌کنند و تحولات سیاسی غرب و تشکیلات حقوقی بین‌المللی بر مبنای آن استوار است که در اینجا آن را روایت سکولار می‌نامیم. روایت دوم، روایتی انتقادی است که از نیچه شروع شده و دیگر فیلسوفان متأخر، چپ‌گرا و پست‌مدرن از آن پشتیبانی کرده‌اند، اما همچنان در موضع اقلیت قرار دارند، که در اینجا آن را روایت الهیاتی می‌نامیم. در ذیل این دو روایت بررسی می‌شود.

### ۲.۱. روایت سکولار

روایت سکولار، حقوق بشر را زایشی از دل مدرنیته می‌داند. مدرنیته، بنا به تفسیر سکولار، جهانی است که در آن انسان جای خدا را به عنوان مرکز هستی می‌گیرد و می‌کوشد با به‌کارگیری علم جدید و لازمه

آن (فناوری) به ارباب و صاحب طبیعت تبدیل شود. جهان مدرن را به مثابه قلمرو فردگرایی، بازنمایی و سوپژکتیویته، کاوش و کشف، آزادی، حقوق، برابری، تساهل، لیبرالیسم و دولت ملی می‌فهمند. این روایت تحلیل بسیار روشنی نیز از خاستگاه عصر مدرن به دست می‌دهد و آن را محصول متفکران قرن هجدهمی می‌داند که فلسفهٔ مدرسی را به نفع علم، اعتقاد و شور دینی را به سود جهان سکولار کنار گذاشتند (گلیسپی، ۱۳۹۸: ۲۷). از آنجا که مهم‌ترین مشخصهٔ این روایت تأکید بر جدایی دین و به‌طور مشخص نهاد کلیسا از اندیشهٔ سیاسی و قانونگذاری است، ما آن را روایت سکولار می‌نامیم؛ به لحاظ تاریخی به‌زعم بسیاری از متفکران علم اجتماعی، مدرنیسم دورانی تاریخی است که پس از رنسانس فرهنگی در اروپای پس از قرون میانی آغاز شد. بعضی نیز نقطهٔ آغازین دوران مدرن را انقلاب صنعتی می‌دانند و بعضی دیگر پیدایش نظام تولید سرمایه‌داری و بازار آزاد را شروع دوران مدرن تلقی می‌کنند. در این دوره فرد خودمختار با ظهور یا ظهور به شکل سوژهٔ دکارتی خود را ارباب و مالک طبیعت اعلام می‌کند و به مفهوم پیشرفت و بینش فعلی از تاریخ ارزش و بها می‌دهد (جهانبگلو، ۱۳۸۱: ۱۰).

روایت سکولار به بهترین وجه در اندیشهٔ کانت نمودار می‌شود. کانت در مقالهٔ تأثیرگذار خود به نام «روشنگری چیست» مسیرهای متنوعی را که تاریخ در جوامع مختلف پیموده بود، به‌نحو دیگر تفسیر کرد. از نظر او این مسیرها به‌رغم تفاوت‌هایی که با هم دارند، همگی گواهی بر ناتوانی بشر از به‌کارگیری خرد خویش هستند. مسیرهای متنوع موجود برتری خاصی بر هم ندارند و همگی به دوران «نابالغی»<sup>۱</sup> بشر تعلق دارند. تاریخ واقعی انسان چیزی مربوط به آینده است نه گذشته. بشر تا به حال در دوران پیشاتاریخ خود زندگی کرده است و تاریخ واقعی او زمانی شروع می‌شود که «شجاعت» آن را پیدا کند که زندگی خود بر مبنای خرد سامان بخشد (Kant, 1991). کانت در دو اثر گرانسنگ خود سنجش خرد ناب (۱۷۸۱) و سنجش خرد عملی (۱۷۸۸) در ادامهٔ سوژه‌باوری دکارتی استدلال کرد که ظرفیت خردورزی، «گوهری»<sup>۲</sup> است که انسان بودن ما را تعریف می‌کند. تنها قوهٔ خردورزی است که در انسان اصالت دارد. سایر قوه‌ها و امیال بشری و اعمال و قضاوت‌هایی که از آنها برمی‌خیزد، انحرافی از این توانمندی اصیل هستند. خرد در تمام ابنای بشر به یکسان ودیعه نهاده شده است و هم در حوزهٔ علم و هم در حوزهٔ اخلاق و سیاست به احکام عام و جهانشمول رهنمون می‌شود.

کانت در متافیزیک اخلاق این بحث را بیشتر بسط داد. در اینجا او با تکرار تأکید بر اصالت عقل در آدمی و سنجش شدن اعتبار تمام قوانین در ترازوی عقل این ایدهٔ مشهور را مطرح کرد که «انسان نباید به طریقی عمل کند، مگر آنکه ظرفیت تبدیل شدن به یک قانون عام را داشت باشد» (Kant, 1996: 496). چون عقل معیار ارزیابی قوانین است و چون عقل ماهیت و سمت‌گیری جهانشمول دارد، باید گفت

1. immaturity  
2. substance

تنها قانونی معتبر است که قابل اطلاق به تمام ابنای بشر باشد. به زبان دیگر، برای اینکه ببینیم حکمی معتبر است یا نه ملاک ما باید این باشد که آن حکم قابلیت عمومی شدن دارد یا نه. از نظر کانت آزادی یکی از این احکام عقلانی است چون برخلاف ستم و تبعیض «ظرفیت جهان‌روایی»<sup>۱</sup> دارد. در واقع یکی از منسجم‌ترین دفاع نظری از حقوق بشر معاصر همین دفاع کانتی است که در نهایت بر عقل خودبنیاد انسانی<sup>۲</sup>، به‌عنوان مهم‌ترین مبنای شأن و حیثیت انسان، اتکا دارد. در فلسفه کانت، انسان چون از عقل خودبنیاد برخوردار است، از قدرت انتخاب هم برخوردار است. نفی حق انتخاب به معنای نفی عقلانیت انسان است و نفی عقلانیت انسان به معنای نفی انسانیت انسان است (سیدفاطمی، ۱۴۰۰: ۲۳).

علاوه بر اندیشه‌های کانت، فیلسوفان دیگر عصر روشنگری همچون روسو، لاک و هابز در بسط روایت سکولار نقش بسزایی داشته‌اند. روسو انسان را نیک‌طبع می‌داند و با طرح ایده «وحشی نجیب»<sup>۳</sup> انسان‌ها را در وضع طبیعی، آزادتر و خوشبخت از انسان متمدن و حتی انسان مؤمن می‌داند به همین سبب دیدگاه روسو نسبت به انسان در مقابل دیدگاه کلیسا قرار می‌گیرد که قائل است انسان به سبب گناه نخستین، بالفطره خطاکار است (اشترواس، ۱۳۹۸: ۲۶۷).

روسو در برابر ادیان وحیانی صحبت از «دین مدنی» را به میان می‌آورد که محصول توافق بشری است. او این ایده را در اثر معروف خویش یعنی «قرارداد اجتماعی» مطرح کرد (Rousseau, 2002: 248). پس از روسو به تدریج اصطلاح «دین مدنی» در اندیشه‌های غرب رواج یافت و به مرور، نگرش‌های متفاوتی در این زمینه مطرح شد. شاید بتوان نزدیک‌ترین تأثیر ایده جدید «دین مدنی» روسو را در انقلاب فرانسه یافت. رهبران انقلاب فرانسه که از آرای فلسفه سیاسی روسو متأثر شده بودند، همانند دیگر آرای او، از دین مدنی روسو نیز الهام گرفتند. آنها به صورت عینی‌تری در بحبوحه انقلاب ۱۷۹۳-۱۷۹۴ یک دین مدنی بنا نهادند.

زمینه پیدایش مباحث «دین مدنی» به نقد آموزه‌ها و نگرش‌های مسیحیت قرون وسطی به ارتباط دین و سیاست برمی‌گردد. اندیشمندان دوره مدرن غرب درصدد یافتن راه‌حلی برای ناکارآمدی مسیحیت در برآوردن نیازهای عصر جدید، به «دین مدنی» روی آوردند (بهروزلک، ۱۳۸۱: ۸). روسو خود با اشاره به دوگانگی‌های ادعاهای قدرت سیاسی و قدرت کلیسایی در مسیحیت، خاطر نشان می‌سازد که: «در میان نویسندگان مسیحی، فیلسوف انگلیسی، هابز، تنها کسی است که درد و دوا را یافت و جرئت کرد پیشنهاد یکی کردن دو قدرت و برقراری وحدت سیاسی را عنوان کند، که بی‌آن، جامعه باثبات و حکومتی پایدار استقرار نخواهد یافت» (Rousseau, 2002: 257). چنانکه روسو اشاره کرده، هابز نیز ذهن

1. universalizability
2. autonomy
3. Noble Savage

مشغول چنین دوگانگی در مسیحیت بوده است. البته پیش از هابز این ماکیاولی بود که به نقد نگرش مسیحی به سیاست دست یازید. او در «گفتارها»<sup>۱</sup> با اشاره به اینکه دین مسیحیت به رغم برخورداری از نکاتی مثبت، در ایجاد علقه با نظام سیاسی، موجب بندگی و عدم اهتمام به آزادی می‌شود، پیشنهاد نمود تا در جهان مسیحیت نیز دین رومی که به آزادی و عظمت دنیایی انسان فرا می‌خواند، مستقر شود. به تعبیر ماکیاولی همان گونه که دین مسیحی موجب زوال دین رومی شد، اینک انسان‌ها خود باید با ارائه دین جدید، به کنار گذاردن آموزه‌های سنتی مسیحیت همت کنند. از این‌روست که نگرش ماکیاولی را در نقد مسیحیت «بازگشت به دوره شرک»<sup>۲</sup> نام نهاده‌اند (Beiner, 1993: 55).

اما هابز در راه‌حلی متفاوت در «لوپاتان»<sup>۳</sup> در صدد برمی‌آید تا به سنت یهودی تمسک جوید. او با اذعان به اینکه یکی از سه منصب مسیح علیه‌السلام به همراه منجی بودن و نیز پیشوایی دینی، پادشاهی و سلطنت ابدی است، اما طبق آیه انجیل پادشاهی مسیح از آن این جهان نیست (انجیل یوحنا: ۱۸/۳۶)، تلاش می‌کند تا در غیاب پادشاهی مسیح در دوره عروج مسیح، سنت پادشاهی یهودی را در جهان مسیحیت احیا کند. از این‌رو او با تمسک به آیات عهد عتیق، حاکم مدنی را در این دوره بر دولت و کلیسا، توأمان، حاکم می‌گرداند. هابز، دو بخش آخر «لوپاتان» را به توضیح و استدلال برای دین دیدگاهی خود اختصاص داده است (Beiner 1993: 55). در نهایت، آنچه هابز توضیح می‌دهد، به «یهودی‌سازی»<sup>۳</sup> مسیحیت می‌انجامد. اما روسو راه‌حل یادشده را ناپسند می‌یابد. از این‌رو در صدد تبیین راه‌حل دیگری برمی‌آید و آن «دین مدنی» است که پیش از این توضیح دادیم.

روسو ضمن توسل به افلاطون، ارسطو، در برابر هابز و لاک و اصحاب دایرة‌المعارف، بسیاری از اندیشه کلاسیک پیشینیان را به دور افکند. عقل، در نزد هابز با استفاده از مرجعیت خویش، عواطف را رها کرده بود: «عاطفه به پایگاه و مقام زن آزادشده دست یافته بود، درحالی که عقل همچنان، نامستقیم، فرمانروا بود». در نزد روسو، دیگر خود عاطفه است که ابتکار عمل را به دست می‌گیرد و عصیان می‌کند. حمله روسو به مدرنیته با نام و عنوان دو فکر کلاسیک صورت می‌گرفت: از یک سو به نام مدینه و فضیلت اخلاقی، و از سوی دیگر به نام طبیعت. حمله شورانگیز و سرسختانه وی به مدرنیته که به نام دوران کلاسیک قدیم و نخستین دوره‌های آغاز مدرنیته با هم صورت می‌گرفت، توسط نیچه، که اندیشه وی در واقع دومین بحران مدرن، یعنی بحران دوران معاصر ما باد، با شور و توانی دو برابر از سر گرفته شد (اشترواس، ۱۳۹۸: ۲۶۶)، اما در کل این روایت، روی هم رفته روایتی خودستایانه است که مدرنیته از خود و ریشه‌هایش به دست می‌دهد (گلیسی، ۱۳۹۸: ۲۸).

1. Discourses on Livy (1531)
2. Paganization of christianity
3. Judaicization

## ۲.۲. روایت الهیاتی

در روایتی دیگر از تبارشناسی حقوق بشر، کلیت این گفتمان نه حاصل تفکری جدید بریده از دین، بلکه از اساس دین‌باورانه و به‌طور مشخص ادامه سنت یهودی-مسیحی دانسته می‌شود. مدرنیته از همان آغاز نه تنها در پی حذف دین نبود، بلکه می‌خواست دیدگاهی تازه را درباره دین و جایگاه آن در زندگی انسان بپرورد و از آن حمایت کند، و این کار را نه از سر دشمنی با دین، بلکه برای حفظ برخی اعتقادات دینی انجام داد. ما مدرنیته را زمانی بهتر می‌فهمیم که آن را تلاشی برای یافتن پاسخی متافیزیکی - الهیاتی تازه به مسئله طبیعت و ارتباط با خدا و جهان طبیعی بدانیم (گلیسی، ۱۳۹۸: ۲۸).

کارل لویت (Löwith, 1957: 17)، کارل اشمیت (۱۳۹۸) و اریک فوگلین<sup>۱</sup> (۱۹۹۹) و مایکل گلیسی (۱۳۹۸) از این دسته مفسران هستند که با توسل به مبانی الهیاتی، خودآیینی مدرنیته را مردود می‌شمارند. آنها معتقدند که مدرنیته ساختارهای فکری خود را از قلمرو روحانی به ارث برده است و نمی‌تواند بر پای خود بایستد. این اندیشمندان در تفسیر خود از ریشه‌های الهیاتی مدرنیته توجه خاصی به دوره رنسانس و چهره‌های مشهور آن مثل پترارک نشان داده‌اند. فلسفه رنسانس بر اولویت موجودشناسانه انسان‌ها در مقام فرد و تأکید بر این اصل استوار بود که زندگی معنادار انسان با کاوش در فردیت انسان آغاز می‌شود (گلیسی، ۱۳۹۸: ۱۱۴).

اما لویت و اشمیت، فوگلین و دیگرانی که در تفسیر مدرنیته قدم در راه آنها گذاشته‌اند، خود وامدار نیچه هستند. نیچه اولین فیلسوفی بود که نقاب از چهره مدرنیته برداشت و اعلام کرد که «ما از این مدرنیته بیمار شده‌ایم» (Nietzsche, 2005: 44). اشکال مبنایی نیچه به اخلاق مدرنیته آن است که بسیاری از مبانی خود را در حوزه اخلاق و حقوق بشر از مسیحیت وام گرفته است. او به دلیل نقد ارزش‌های متقن مدرنیته همچون روشنگری، ایمان به عقل و منطق، آزادی و برابری ناعدوستانه، نه تنها در سلک متفکران پست‌مدرن درمی‌آید و بلکه به‌زعم فیلسوفان متأخری چون دریدا و فوکو، او نیای غالب اعتقادات پست‌مدرن امروزی است (Robinson, 1999: 61). به سبب اینکه تفاسیر الهیاتی از ریشه‌های مدرنیته و حقوق بشر از آثار نیچه سرچشمه گرفته‌اند و روش «تبارشناسی» او سبک خاص روانشناسانه‌ای دارد که ما آن را سبک «نیچه‌ای» می‌نامیم، در قسمت بعد بر خطوط اصلی نقدها و تحلیل‌های روانشناختی نیچه از حقوق بشر متمرکز می‌شویم.

## ۳. واکاوی دیدگاه نیچه‌ای از حقوق بشر

### ۳.۱. انسان در برابر ابرانسان

«چیست مگر میمون برای انسان؟ خنده‌ای کوتاه و یا شرمی دردآور! انسان نیز برای ابرانسان همین باید باشد؛ خنده‌ای کوتاه و یا شرمی دردآور.» (نیچه، ۱۳۹۸: ۳).

1. Voegelin



فلسفه نخبه‌گرایانه نیچه برای «انسان فیزیولوژیک» یا «انسان استعلایی» هیچ‌گونه ارزش والایی قائل نیست، مگر اینکه در پی تعالی یا بزرگی خود باشد یا حداقل پلی باشد برای رسیدن به ابرانسان. نیچه در «چنین گفت زرتشت»<sup>۱</sup> با کنایه به شعار فلسفه اخلاقی کانت «انسان هدف است، نه ابزار» می‌گوید «آنچه در انسان بزرگ است، اینکه او «پل»<sup>۲</sup> است نه «هدف»<sup>۳</sup>؛ آنچه را که می‌توان پیش او دوست داشت، اینکه او محل عبور است» به سمت ابرانسان شدن، زیرا «انسان چیزی ست که باید فراسوی خود شود» (Nietzsche, 2006: 4).

«ابرانسان»<sup>۴</sup> در دستگاه فکری نیچه در مقابل «واپسین انسان»<sup>۵</sup> یا همان انسان ایده‌آل مدرن قرار می‌گیرد. او کسی است که صاحب نهایت آزادی و دارای صفاتی است چون خودآیین، ارزش‌آفرین و قانونگذار آینده زمین، قدرت‌طلب، تعالی‌جو، بی‌رحم، هنرمند، آری‌گوی به تمام رنج‌های تراژیک زندگی، شبیه‌ترین کس به دیونیزوس و ترکیبی است از گوته و ناپلئون (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۱۲۰).

نیچه به قول هایدگر ابرانسان را طرحی برای جایگزینی خدای مرده می‌داند (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). به خیال او در غیاب خدا، انسان مدرن «گله صفت» که به جای خدا تکیه زده نه تنها خدایی بلد نیست، بلکه به «ابتدال بزرگ» دامن زده است و بیشترین تقصیر این ابتدال بر گردن اصل برابری است. نیچه «اصل برابری» را مانع اصلی ظهور ابرانسان می‌داند: «مرا با این مبلغان برابری، نه کاری است و نه شباهتی، چراکه با من عدالت این‌گونه سخن می‌گوید: «انسان‌ها برابر نیستند» و برابر نیز نباید باشند! من اگر نوع دیگری می‌اندیشیدم و نوع دیگری سخن می‌گفتم، کجا می‌شد عشق من به ابرانسان؟» (Nietzsche, 2006: 125).

از دیدگاه نیچه تخم اصل برابری را اول بار خود مسیحیت کاشته و بعد در پی انقلاب‌ها و جنبش‌های مدرن سوسیالیستی و دموکراسی‌خواهی از نو احیا شده است. این اصل در کتاب مقدس به صورت «برابری روح‌ها در برابر خدا» آمده است و بعدها «این مفهوم انفجاری که سرانجام نام انقلاب و اندیشه‌های جدید و اصل زوال کل نظم اجتماعی را به خود گرفت؛ این ماده انفجاری مسیحیت است، یعنی مواهب «بشری» مسیحیت» (Nietzsche, 2005: 62). نیچه در سراسر نوشته‌های خود با این سؤال درگیر است که آیا جامعه در خدمت اهداف سیاسی باشد یا فرهنگ؟ او چندان نگران برپایی عدالت بین مردم نیست، بلکه دلمشغول آفرینش فرهنگ و پرورش انسان‌های والا است که به باور او مستلزم ایجاد نوعی از

1. Thus Spoke Zarathustra
2. Bridge
3. Goal
4. Ubermensch/ Overman
5. The Last Man

ساختار اجتماعی سلسله‌مراتبی یا نظم پایگانی با وجود فاصله و حتی بردگی است. نیچه با اینکه از مسئله مشروعیت خواست‌های سیاسی دموکراتیک و حقوق مردم آگاه است، اما می‌گوید این «حقیقت تلخ» را باید پذیرفت که نمی‌توان به فریاد رحم و دلسوزی (حقوق بشری) اجازه داد که دیوارهای فرهنگ را فرو ریزد. او در طعنه‌ای پیشگویانه به کسانی که نظام لیبرال دموکراسی را پایان تاریخ می‌دانند (نظیر فوکویاما در آمریکا)، لیبرالیسم را مکتبی رو به زوال می‌داند که در دامانش، انسان خودپرست و بی‌فرهنگی رشد می‌کند که جامعه را به گله‌ای از آخرین مردان و زنان تبدیل کند که تنها آرزویشان خوشبختی شخصی و ارضای نیازهای مادی در یک زندگی بورژوازی کسالت‌بار و به دور از تهور و خطرهای شکوهمند است (Pearson, 1994: 28). به نظر نیچه، ایده برابری طلبانه لیبرالی، فضایل اشرافی را به نابودی تهدید می‌کند، زیرا برابری حقوقی به «برابری در حق تجاوز» تبدیل می‌شود، همچنین لیبرالیسم بیانگر «جنگی است همگانی با تمام چیزهای کمیاب، غریب و ممتاز، با انسان والا، جان والا، وظیفه والا، مسئولیت والا و سرشار از قدرت آفریننده» (Pearson, 1994: 36). هرچند، هیتلر و نازی‌ها نیز برای تبلیغ عظمت آلمان، لیبرالیسم را از زاویه مشابهی نقد می‌کردند، اما منظور نیچه از عظمت، عظمت فرهنگ است و نه ناسیونالیسم و میلیتاریسمی که همچون مسیحیت از بیزاری الهام گرفته است. محور اندیشه سیاسی نیچه، نیاز به خودچیرگی انسان است و با آنکه وجه صداومانیستی فردگرایانه او ممکن است احساسات اخلاقی لیبرال‌ها، سوسیالیست و مذهب‌یون یهودی-مسیحی را جریحه‌دار کند، اما هرگز وصله‌های نژادپرستی، ناسیونالیستی و تروریسم دینی، به او نمی‌چسبد، زیرا او نه فیلسوف جنگ و ویرانی، بلکه هوادار آفرینشگری بی‌پایان زندگی است. دلوز می‌نویسد که امثال هیتلر نمی‌توانند ایرانیان باشند، بلکه اینها نماینده کسی‌اند که نیچه «بوزینه زرتشت» می‌نامد. گرفتن قدرت برای تبدیل شدن به آنچه نیچه «سرور» می‌خواند، کافی نیست. حتی بیشتر اوقات بردگان هستند که قدرت را در دست می‌گیرند و رها نمی‌کنند، ولی با حفظ قدرت همچنان برده می‌مانند (دلوز، ۱۳۹۸: ۳۳۵).

### ۲.۳. اخلاق بردگان در برابر اخلاق سروران

نقد نیچه بر مسیحیت بر تمایز دو نوع اخلاق مبتنی است: اخلاق سروران و اخلاق بردگان. تقابل بین این دو نوع اخلاق نیز به نوبه خود بر تقابل بین امر طبیعی و غیرطبیعی متکی است. اخلاق سروران یا «اصیل‌زادگان» منش و روحیه‌ای است که به میل طبیعی غیرعقلانی میدان می‌دهد و اخلاق نوکری اخلاقی «منحط» است که با سرکوب میل غریزی و بنیادی به هیچ، غریزه‌ای به نام «وجدان» در انسان تولید می‌کند (Nietzsche, 2000: 38-40). اخلاق اشرافی، اخلاق را از منظر زندگی قضاوت کرده و اخلاق بردگان زندگی را از منظر اخلاق ارزیابی می‌کند (Nietzsche, 1993: 7). به‌زعم نیچه اخلاق

پیش از اینکه اخلاق بردگی جهان غرب را تباه کند، اخلاق اشرافی بر این تمدن حاکم بود. اما این اخلاق رفته‌رفته عرصه را به اخلاق بردگی باخت. مقابله با اخلاق اشرافی و طبیعت دیونیزوسی هستی اگرچه با سقراط و حتی قبل‌تر از او با نمایشنامه‌نویس یونانی «اورپید»<sup>۱</sup> شروع شد، اما این مسیحیت بود که در پیروزی اخلاق بردگی نقش تعیین‌کننده داشت: «با مسیحیت انسان در نهایت یاد می‌گیرد که بابت تمام غرایز خود شرمسار باشد» (Nietzsche, 2000: 47). نیچه با تأکید بر محوریت گناه در مسیحیت استدلال می‌کند این دین نتیجه طغیان ضعفایی بود که چون از شور زندگی و توان خلق معنا و ارزش بهره‌ای نداشتند، وجود افرادی با این توانایی را هم تحمل نمی‌کردند؛ مسیحیت به‌رغم ظاهر اخلاقی‌اش پست‌ترین و منحط‌ترین نوع اخلاقیات را بازتاب می‌دهد و ماحصل «کین‌توزی»<sup>۲</sup> و حسادت ضعفا به اقویاست (Nietzsche, 1990: 129). مسیحیت، از نظر نیچه، نه با جنگی مردانه، بلکه با مکر و نیرنگ‌های «زنانه» بر هلیسم پیروز شد. مکاری که مسیحیت بر آن بنا شده، وارونه کردن ارزش اخلاقی اشرافیت و نوکری است. مسیحیت روحیه اشرافی را امری مذموم و اخلاق نوکری را امری شایسته معرفی کرد. این وارونه‌سازی نسبت ارزش روحیه اشرافی و غلامی در عمل به دو طریق روحیه اشرافی را تحلیل برد؛ از یک سو اعتماد به نفس اشراف در مورد جایگاه برتر خودشان نسبت به غلامان را تضعیف کرد و از سوی دیگر به بزدلی ضعفا مشروعیت اخلاقی داد. حربه‌ای که مسیحیت با استفاده از آن به وارونه‌سازی ارزش‌های اخلاقی پرداخت، بدعتی به نام وجود «اخلاقی واحد برای همگان» بود (Nietzsche, 1968: 158). مسیحیت این ایده را جعل کرد که اصول عامی وجود دارد که همه انسان‌ها فارغ از جایگاهشان باید بدان‌ها عمل کنند. منزلت اخلاقی هر فرد و هر قشر به میزان وفاداری و پایبندی‌اش به این ارزش‌ها و اصول عام بستگی دارد و بر اساس آن سنجیده می‌شود. آنهایی که به ارزش‌های عام بیشتر وفادارند، به لحاظ اخلاقی جایگاه والاتری دارند، هر چند به لحاظ اجتماعی جایگاه فرودست‌تری داشته باشند. اما با توجه به اینکه جنبش روشنگری یک جنبش غیرمذهبی و حتی ضد‌مذهبی بود و در مقابل وحی از عقل دفاع می‌کرد، نیچه بر چه اساس مسیحیت و روشنگری را با یک چوب می‌راند؟ چیزی که به نیچه اجازه می‌داد نقدش بر مسیحیت را به فلسفه کانت هم گسترش دهد، همسویی کانت با مسیحیت و اصحاب حقوق طبیعی درباره لزوم سازمان‌دهی زندگی حول نظامی از اخلاقیات عام و انتزاعی بود. مسیحیت و روشنگری مورد حمایت کانت درباره منشأ اخلاقیات عام و حقوق جهانشمول برخاسته از آن با هم اختلاف نظر دارند. مسیحیت این اخلاقیات و حقوق جهانشمول را حاصل اراده خدا و کانت آنها را نتیجه تأسیس عقلانی به دست بشر می‌داند، با این حال درباره لزوم سازمان‌دهی زندگی حول اخلاقیات عام هیچ فرقی با هم ندارند. چون کانت در موضوع لزوم سازمان‌دهی

1. Euripides (480 – 406 BC)

2. Ressentiment

زندگی حول محور اخلاقیات عام هنوز رشته نافش را از مسیحیت نبریده، همان نقدی که بر مسیحیت وارد است، در مورد کانت هم صدق می‌کند. اخلاقیات کانتی همچون اخلاقیات مسیحی از ضعف سرچشمه می‌گیرد و ناتوانی از رویارویی با جهان به‌نحوی که هست را بازتاب می‌دهد. اخلاقیات کانتی و حقوق بشر که روی این اخلاقیات بنا شده است، به نام انسان، انسان را منکوب می‌کنند، دقیقاً همان طور که حقوق طبیعی به نام طبیعت، طبیعت راستین انسان را سرکوب می‌کرد. اخلاقیات کانتی و حقوق بشر منبعث از آن ضدانسانی و «ضدزندگی» هستند. در واقع این اخلاقیات و حقوق ادعایی به این دلیل ضدانسانی‌اند که ضدزندگی هستند. آنها با نفی «جوهر اساسی» هستی (Nietzsche, 1993: 39)، یعنی میل سیری‌ناپذیر و بی‌معنی به هیچ، انسان بودن را با ظرفیت ساختن و پیروی از قواعد عقلانی جهانشمول تعریف می‌کنند. انسانی بودن در اخلاقیات کانت و حقوق بشر مبتنی بر آن، درست به معنای ضدیت با میل طبیعی بنیادین انسان به هیچ است، زیرا اعمال تنها زمانی شایسته عنوان اخلاقی و انسانی‌اند که به‌طور کامل از این میل بنیادین پیراسته شده باشند. هر چیزی در عمل ما که کمترین اثری از اشتباهی طبیعی بنیادین به هیچ (نهیلیسم) در خود داشته باشد، یک ناخالصی و یک تهدید وجودی علیه اخلاق و حقوق جهانشمول دیده می‌شود؛ از این‌رو اخلاقیات کانتی و حقوق بشر به چیزی کمتر از گسلاندن تمام رشته‌های پیوند ما با هستی راضی نیستند. در نهایت چون اخلاقیات جهانشمول کانتی درست نقطه مقابل اشتباهی طبیعی سیری‌ناپذیر و غیرعقلانی است که بنیاد هستی ما را تشکیل می‌دهد، حقوق بشر مبتنی بر اخلاقیات کانتی همچون مسیحیت ماهیتی ضدبشری دارد. به همین سبب است که نیچه در «مسیحاستیز»<sup>۱</sup> می‌نویسد: «زمانی که من می‌گویم فلسفه به‌وسیله خون متألهان فاسد شده است، آلمانی‌ها بی‌درنگ نکته را درمی‌یابند. روحانی پروتستان پدر بزرگ فلسفه آلمان و کیش پروتستان خود گناه نخستین<sup>۲</sup> است» (Nietzsche, 2005: 11).

### ۳.۳. حقوق زنان در برابر شکوه مردان

نیچه دیدگاه کلی خود درباره زنان و تفاوت حقوق او با مردان را به‌صورت شاعرانه چنین بیان می‌کند: «من مرد و زن را این‌گونه می‌خواهم: این را برای جنگ، آن را برای زایمان؛ و هر دو را برای رقص، هم با سر و هم با پا!» (نیچه، ۱۳۹۸: ۲۶۲). دیدگاه‌های نیچه درباره زن، هم متنوع‌اند و هم پیچیده. این دیدگاه‌ها، گرایش‌ها و پیش‌داوری‌های متناقضی را نشان می‌دهند که در آن، هم جنسیت زنانه چون امری نیرومند و واژگون‌ساز ستوده می‌شود و هم زمانی که این جنسیت از وظایف اجتماعی بچه‌داری و

1. Anti-Christ  
2. peccatum originale

مادری جدا شود، به شدت نکوهش می‌شود. نیچه فمینیسم لیبرال اروپایی را به نقد می‌کشد و با آنچه او آن را «اختگی» زندگی اجتماعی و پیدایش سیاستی احساساتی بر اساس ارزش‌های بشردوستانه می‌نامد، به ضدیت برمی‌خیزد. او زنان خواهان استقلال اقتصادی و حقوق سیاسی را «زنان کوچک عقیم»<sup>۱</sup> می‌نامد که از زنان خوب یعنی زنان قادر به زاییدن بیزارند (Nietzsche, 2007: 42). به سبب کشف همین نظریه، نیچه خود را اولین روانشناس «جاوید-زنان»<sup>۲</sup> می‌نامد. او این باور ساده را که می‌گوید زنان همین که از حقوق برابر با مردان برخوردار شوند، آزادی حاصل می‌کنند، به ریشخند می‌گیرد. در برخی نوشته‌هایش، او کل مسئله آزادی زنان را گمراه‌کننده می‌داند. زنان مدرن به مبارزه برای «حقوق برابر» تشویق می‌شوند، اما این مبارزه در صورت کامیابی، به زوال تدریجی نفوذ و قدرت زنان منجر خواهد شد. نیچه که شیفته فرهنگ و فلسفه تراژیک یونان باستان پیشاسقراط بود، به دیدگاه افلاطون که معتقد بود زنان باید از حقوق، دانش و وظایف مساوی برخوردار باشند، حمله می‌کند و می‌گوید افلاطون با دفاع از براندازی رابطه سلسله‌مراتبی مردان و زنان که در آن مردان در قلمرو فرهنگ فعال بوده و زنان در عرصه طبیعت، صرفاً فریب‌نیرومندترین زنان عهد باستان را خورده است، زانی که خود نمی‌دانسته‌اند که تنها با محدود کردن فعالیت خود به عرصه مادری نیرومند باقی می‌مانند (Pearson, 1994: 182). نیچه می‌گوید در جامعه یونان، زنان در مقام مادر و بچه‌دار از جایگاهی برخوردار بودند که والاترین اراده دولت به آنان بخشیده بود. زنان در یونان باستان از احترامی برخوردار بودند که از آن پس هرگز نداشته‌اند. اهمیت آنان در فدا کردن خود در قلمرو گمنام زندگی خصوصی و وقف زندگی خود به زایش و تربیت پسران بزرگ بوده است (Pearson, 1994: 183).

برای شناخت دیدگاه نیچه در مورد زنان همین بس که او «قوانین مانو»<sup>۳</sup> (کتاب مقدس هندوان) را که مانیفستی علیه برابری حق‌هاست، ستایش می‌کند و می‌گوید: «جز مانو کتاب دیگری نمی‌شناسم که حاوی اشاره‌های لطیف و مهرآمیز نسبت به زنان باشد؛ این ریش سفیدان و پیران مقدس در احترام به زنان شیوه‌ای دارند که شاید تاکنون کسی بر آنها پیشی نگرفته است» (Nietzsche, 2005: 56).

نیچه با جنبش زنان و «برابری حقوق» در اروپای مدرن به شدت مخالف بود، زیرا در این جنبش، «حماقت مردانه»<sup>۴</sup> را می‌دید که تنها می‌تواند تباهی جنس زن را در پی داشته باشد. او حتی مبارزه برای حقوق برابر را نشانه بیماری می‌داند (Nietzsche, 2007: 42). از دیدگاه نیچه، زن هرچه بیشتر خصلت‌های زنانه‌تر داشته باشد، در برابر مساوات موضع می‌گیرد، زیرا در حالت طبیعی، جنگ ابدی میان دو جنس، زن را در موقعیت برتری قرار می‌دهد. به باور او هیچ‌گونه «قرارداد اجتماعی» نمی‌تواند

1. The botched little women

۲. Eternal- feminine (برگرفته از عبارت پایانی فاوست گوته: The Eternal- Feminine/ Leads us on high)

3. The Laws of Manu

نابرابری زن و مرد و بی‌عدالتی لازم در رابطه آنها را از میان بردارد، زیرا شور و عشق زن، چشم‌پوشی از هر نوع مخصوصی از حق را می‌طلبد، او می‌خواهد مانند ملک و دارایی در اختیار بگیرد و تصاحب شود. او فرهنگ شرقی را در این زمینه می‌ستاید (Nietzsche, 2001: 228). نیچه آرمان برابری را مثل بسیاری از اندیشه‌های مدرن، محصول انقلاب فرانسه می‌داند و ناپلئون را از آن‌رو می‌ستاید که بر آرمان‌های عوامانه انقلاب پیروز شد و بار دیگر سروری انسان را بر عامه بی‌فرهنگ و زن، که مسیحیت و روحیه خیال‌پرداز قرن هجدهمی و از همه بیشتر مدرنیته او را لوس و ضعیف بار آورده بودند، اثبات کرد (Nietzsche, 2001: 227).

نیچه تعالی انسان و خودچیرگی را مشروط به نظم پایگانی بین اقشار یک جامعه و تفاوت ارزش انسان‌ها می‌داند که از آن به مفهوم «شور فاصله» یاد می‌کند. شور فاصله در اساس بین اشراف و بردگان یا فرمان‌برداران برقرار است، اما همین مفهوم شور فاصله یا اصل تفاوت را می‌توان به دیدگاه نیچه در مورد «نابرابری» حقوق زن و مرد هم تسری داد، زیرا نیچه از اساس به طبیعت متفاوت این دو باور دارد و شکوه و شرافت مردان را در فاصله‌گیری از احساسات و خصلت‌های زنانه می‌داند (Pearson, 1994: 40). او نمی‌گوید رابطه زن و مرد مثل اشراف و برده رابطه‌ای حاکم و محکوم‌گونه باشد، بلکه تفاوت در اجرای نقش‌ها باشد.

در خوانش نیچه البته این نکته را باید همیشه در نظر داشت که او اغلب زبان استعاری دارد و مراد او از زن همیشه خود جنس زن نیست، بلکه گاهی از گزینه‌های ضعیف و روحیات با صفات زنانه صحبت می‌کند. برای مثال زمانی که از فرهنگ مردسالار مسلمانان اسپانیا ستایش می‌کند و می‌گوید: «این فرهنگ شریف بود، و خاستگاه خود را به گزینه‌های مردانه مدیون بود» (Nietzsche, 2005: 60) یا در جایی دیگر می‌گوید: «بین خودمان بماند، آنها حتی مرد نیستند. اگر اسلام، مسیحیت را خوار می‌شمارد، در این کار هزاران بار حق با اوست؛ وجود اسلام مستلزم وجود مردان است» (Nietzsche, 2005: 59). منظور او نه جنسیت، بلکه خلیات و روحیات متفاوت فرهنگی آنهاست و بسیار شبیه آن چیزی است که مولانا این دو دین را به لحاظ روانشناسی مقابل هم قرار می‌دهد: «مصلحت در دین ما جنگ و شکوه / مصلحت در دین عیسی غار و کوه» (بلخی، ۱۳۸۹: ۹۵۵).

### ۴.۳. مسیح در برابر دیونیزوس

نیچه در یکی از آخرین نوشته‌هایش می‌پرسد: «آیا مرا درک کرده‌اند؟ دیونیزوس در برابر مسیح» (Nietzsche, 2005: 151). اما این عبارت به چه معناست؟ نیچه عشق به سرنوشت و آری‌گویی را که

هدف نهایی کل اخلاق قدرت او و ارزش گذاری آفرینندگی به عنوان والاترین ارزش در چنین اخلاقی است، در برقراری نسبتی دیونیزوسی و تراژیک با هستی و زندگی می‌داند. در اسطوره‌شناسی یونانی، دیونیزوس در مقابل آپولون، خدای حاصلخیزی و زایش و شراب که ذاتی موسیقیایی دارد و منشأ رقص و شعر و شور و هیجان زندگی است (هوشنگی، ۱۳۹۷: ۱۶۲). از آنجایی که نیچه دیونیزوس را والاترین نماد «آری‌گویی» به زندگی می‌داند، انسان دیونیزوسی می‌بایست تجلی بارز خصایص یک انسان آفرینشگر باشد، انسانی که آفرینندگی والاترین ارزش اوست. خصلت بارز نگرش دیونیزوسی «سخت» و بی‌رحم بودن و لذت بردن حتی از ویران‌سازی است. انسان برخوردار از حکمت دیونیزوسی می‌داند که برای آفرینندگی، ویران‌سازی هم لازم است (محبوبی آرانی، ۱۳۹۲: ۳۲۹).

مسیحیت اما نماد «نرمی» و ترحم و شفقت است که به پیروانش «عشق به همسایه» و «دوست داشتن دشمن» توصیه می‌کند. نیچه دین مسیحیت را در یک کلام خلاصه می‌کند: «دین رحم» (Nietzsche, 2005: 7). در انجیل متی آمده است: «... و بسیاری به سوی او آمدند از جمله چلاق‌ها، مفلوج‌ها، کورها، کرها ... و باز کسانی دیگر» (نیچه، ۱۳۹۸: ۱۷۴). نیچه علیه این ضعیف‌پرستی مسیحی می‌شورد. در موعظه زرتشت بر روی پل بزرگ اعلام می‌دارد: «آه ای دوستان، در میان این انسان‌ها، من چنان می‌گذرم که گویی در میان دست و پای بریده آنها. درد نگاه من از آن است که انسان را همچو تکه پاره شده‌های میدان جنگ می‌بینم» (نیچه، ۱۳۹۸: ۱۷۵). آنچه را که نیچه بزرگی می‌داند، فراتر از عشق به همسایه است؛ «عشق بزرگ همیشه فراسوی ترحم است، زیرا این عشق خودش معشوق می‌آفریند». آفریننده می‌گوید: «من وجودم را فدای عشقم می‌کنم، همسایه‌ام را نیز...»، زیرا «آفریننده‌ها همه سنگدل‌اند» (نیچه، ۱۳۹۸: ۱۱۲).

ترحم به حال ضعیفان که مسیحیت رسالتش را در آن خلاصه می‌کند، در دستگاه فلسفی نیچه مانع اصلی خواست قدرت، بزرگی و ظهور ابرانسان است که قانون تکامل را که خود قانون‌گزینش است، بی‌اثر می‌کند و آنچه را که مستعد ویرانی است، حفظ می‌کند. مزاحم‌ترین مانع بر سر آفرینندگی و دلیل اینکه «مردان بزرگ امروزه، و شاید دیرزمانی، یافت نمی‌شوند و نخواهند شد»، اخلاقی رایج در اروپاست، اخلاقی که مدعی است تنها اخلاق است، جهانشمول است و ورای آن هیچ اخلاقی وجود ندارد؛ یعنی اخلاقی که تمام هدفش فراهم آوردن «آن علفزار همگانی و سرسبز خوشبختی گله‌وار است همراه با ایمنی، بی‌خطری و آسودگی و آسانی زندگی برای همگان» و پیوسته «آموزه‌هایی را برای حقوق و همدردی با رنج‌بران موعظه می‌کند» (Nietzsche, 2006: 41-106).

مشکل نیچه با «ترحم» این نیست که هسته مرکزی آیین مسیحیت است، بلکه نقد او متوجه فیلسوفان روشنگری است که با وجود موضع‌گیری در برابر کلیسا، اندیشه‌هایشان همچنان بر شانه‌های مسیحیت استوار است. روسو معتقد است که شناخت لازمه فضیلت از طریق عقل حاصل نمی‌شود، بلکه

از طریق چیزی که وی آن را وجدان می‌نامد، یا از راه احساسات، حتی از طریق سرشت حاصل می‌شود. بعدها معلوم می‌شود آن احساسی که مورد نظر اوست، همان احساس آغازین «ترحم» است که سرچشمه طبیعی هرگونه فضیلت و نیکی است. حس طبیعی ترحم در واقع به‌زعم روسو منشأ دلبستگی انسان به حق خود و حق دیگری است (اشترواس، ۱۳۹۸: ۲۶۸). نیچه درست بر خلاف روسو، ترحم و دلسوزی را منشأ رذیلت اخلاقی (در برابر فضیلت اخلاقی) تلقی کرده و در برابر ترحم، ایده قدرت را مطرح می‌کند که اراده معطوف به قدرت منشأ آن چیزی است که ما اخلاق می‌نامیم (نه فضیلت اخلاقی) و برچسب نیک و بد هم چیزی که از طرف قدرتمندان بر اعمال زده می‌شود و به‌خودی‌خود هیچ ارزش عینی مستقلی بیرون از چشم‌انداز ما ندارند.

### ۵.۳. حقوق طبیعی پس از «مرگ خدا»

نیچه در «چنین گفت زرتشت»، به کنایه، بیزاری خودش را از حقوق طبیعی و نهیلیسم که به‌دلیل تلقی حقیر از انسان، از یک آب‌شخور آب می‌خورند، این‌گونه بیان می‌کند: «اندیشه‌ای بین مردم جا افتاد و همراه آن، اعتقادی روان شد: «همه چیز بی‌معناست، همه چیز یکسان است، همه چیز همیشه بوده است!» (نیچه، ۱۳۹۸: ۱۶۹).

حقوق طبیعی، به‌عنوان نقطه تلاقی حقوق و اخلاق (ویکس، ۱۳۹۸: ۲۱)، بدیهی‌ترین و ریشه‌دارترین مبنای نظری در توجیه مفهوم حقوق بشر در جهان غرب است که بر اساس آن، انسان از یک سری حقوق ذاتی برخوردار است که طبیعت یا به نظر عده‌ای فطرت الهی به او اعطا کرده است. درست همین فرض فلسفی، مبنای اعلامیه استقلال آمریکا است که بیان می‌دارد «همه مردم برابر آفریده شده‌اند و خدا به آنها حقوق سلب‌ناپذیری اعطا کرده است...».

حقوقدان رومی سیسرو، با بهره‌گیری از فلسفه رواقی، سه مؤلفه اصلی هر فلسفه حقوق طبیعی را به نحو مفیدی تعیین کرده است: قانون حقیقی<sup>۱</sup>، دلیلی موجه سازگار با طبیعت است که کاربردی جهانشمول دارد و تغییرناپذیر و ابدی است... تلاش برای تغییر این قانون معصیت است؛ حتی تلاش در منسوخ کردن بخشی از آن هم جایز نیست؛ الغای کامل آن نیز ناممکن است... [خداوند] واضح، گسترده و حاکم است بر اجرای این قانون. این بر جهانشمول بودن و تغییرناپذیری حقوق طبیعی، جایگاه آن به‌منزله قانونی «برتر» و امکان کشف آن از سوی عقل تأکید دارد. «طبیعی بودن» آن به این معناست (ویکس، ۱۳۸۹: ۲۳). از دید آکویناس متکلم مسیحی هم، کشف اینکه چیز از نظر اخلاقی حق است، مساوی است با پی بردن به اینکه چه چیزی عقلانی است. طی سده هفدهم در اروپا، اولین بار هوگو گروسیوس بود اصولاً



حقوق طبیعی را سکولارسازی کرد. وی در اثر تأثیرگذار خود، یعنی حقوق جنگ و صلح می‌گوید: «حتی اگر خدا وجود نداشت، [باز هم] حقوق طبیعی چنین محتوایی می‌داشت» (ویکس، ۱۳۸۹: ۲۵). ظاهراً مقصود گروسیوس این بوده که برخی از امور ذاتاً غلط هستند، خواه خدا حکم آنها را صادر کرده باشد، خواه نکرده باشد، چراکه طبق قیاس خود گروسیوس، حتی خداوند نیز نمی‌تواند حاصل دو در دو را چیزی غیر از چهار کند. در گرماگرم تهیه پیش‌نویس اعلامیه جهانی حقوق بشر، اختلافات جدی در مورد استناد به خدا یا طبیعت به مثابه منشأ حقوق فهرست شده در اعلامیه وجود داشت که در نهایت به‌طور زیرکانه مسکوت گذاشته شد. اما اظهارات نماینده هلند در مجمع عمومی پیش از تصویب متن نهایی اعلامیه جالب توجه است که بی‌پرده می‌گوید: «در اعلامیه به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح اشاره نشده است؛ در واقع سرچشمه تمام این حقوق، خود خدای متعال است که مسئولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده‌اند. نادیده گرفتن این پیوند، در حکم جدا کردن گیاه از ریشه‌های آن، یا ساختن خانه‌ای بدون پی است» (Johnson & Symonides, 1998: 43). در همین زمینه، رنه کسین<sup>۱</sup>، حقوقدان دان یهودی، از نویسندگان پیش‌نویس اعلامیه جهانی حقوق بشر و عضو کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۸، معتقد بود که «حقوق بشر بخشی جدایی‌ناپذیر از ایمان و سنت یهودی است. اعتقاد به اینکه انسان بر صورت خلق شده، کل بشریت یک خانواده است و همه انسان‌ها وظیفه دارند که نسبت به همدیگر رفتار منصفانه داشته‌باشند، همه اینها از منابع یهودی سرچشمه می‌گیرد» (Winter & Prost, 2013: 301).

به نظر نیچه، مسیحیت به لحاظ حدت و شدت انگیزه‌های غایی خود پدیده‌ای روی‌هم‌رفته یهودی به شمار می‌رود (Nietzsche, 2005: 15). نیچه در مقابل پیروان سکولار حقوق طبیعی موضع می‌گیرد و معتقد است «همین که از مسیحیت دست کشیدی، حق ایستادن بر [زمین] اخلاق مسیحی را نیز از زیر پای خود کشیده‌ای» (Nietzsche, 1998: 23) و این نکته‌ای است که تا هنوز به‌درستی فهم نشده است. نیچه با اعلام مرگ خدا فقط گذار انسان از یک دوره تاریخی به دوره دیگر را اعلام نمی‌کند، بلکه اندیشه الوهیت و متافیزیک را اندیشه‌ای زیانبار به حال انسان تشخیص داده و رسالت خود را مبارزه با این اندیشه اعلام می‌کند: «خدا مرده است، آری، اما طبیعت انسان‌ها این چنین است که باز هم سایه او را در غارها تا هزاران سال برای ترساندن نشان خواهند داد... و ما باید بر این سایه نیز غلبه کنیم» (Nietzsche, 2001: 109). حق‌های طبیعی جهانشمول و کرامت ذاتی انسان که زیربنای حقوق بشر امروزی هستند، آیا مشمول همین سایه‌های خدایی نیستند که در غیاب فرهنگ دینی همچنان با عناوین مبدل بر تمدن مدرن حکومت می‌کنند؟! درحالی‌که «مرگ خدای مسیحیت به نظر نیچه مساوی با پایان

1. René Cassin (1887-1976)

اخلاق مبتنی بر نیک و بد و خاتمه همه صورت‌های مختلف آرمان‌خواهی و بزرگ‌ترین واقعه تاریخ جدید و جهان معاصر است» (استرن، ۱۳۷۳: ۱۴۲).

#### ۴. معضل حقوق بشر مسیحی - جهانشمول

اسناد پایه‌ای و مؤسس حقوق بشر، جهانشمولی حقوق بشر را بدیهی فرض کرده‌اند و از این رو هیچ‌کدام دلیلی برای توجیه این جهانشمولی ندیده‌اند. در «کنفرانس جهانی حقوق بشر»<sup>۱</sup> وین که در ۱۹۹۳ برگزار شد، دولت‌ها به اجماع اعلام کردند که «در طبیعت جهانی این حقوق و آزادی‌ها تردیدی وجود ندارد». به جرأت می‌توان گفت این موضع «بدون چون و چرا بودن ماهیت جهانشمول حقوق و آزادی‌های بشری» تقریباً در تمامی اسناد ابتکاری نظام ملل متحد تکرار شده است.

اما آیا به‌واقع حقوق مندرج در اسناد و اعلامیه‌های حقوق بشر بیانگر ارزش‌ها و علایقی عام و مشترک‌اند که از مرزهای فرهنگی فراتر می‌روند؟ نیچه این ایده را رد می‌کند و به ریشخند می‌گیرد؛ او نه فقط جهانشمولی حقوق بشر را به چالش می‌کشد، بلکه آن را منشأ تخریب و انحطاط معرفی می‌کند. چیزی که نقد نیچه از جهانشمولی حقوق بشر را از نقدهای نسبی‌گرایانه متأخر متمایز می‌کند، همین تأکید او بر انحطاط‌آور بودن اخلاق جهانشمول است. نسبی‌گرایان، حقوق بشر را پدیده‌ای می‌دانند که ارزش‌های تاریخی خاصی را منعکس می‌کند که در جغرافیای غرب پرورش یافته‌اند. آنها برتری این ارزش‌ها بر ارزش‌های تمدن‌های دیگر را رد می‌کنند. اما نکته اینجاست که آن را شایسته تحقیر و سرزنش نمی‌دانند و آن را شایسته احترامی برابر با ارزش‌های سایر تمدن‌ها می‌بینند. نیچه در مقابل نه تنها اعتبار جهانشمول آرمان‌های حقوق بشری را رد می‌کند، بلکه آنها را فروانسانی و حقیر می‌شمارد و به اعتقاد او همین ارزش‌های فروانسانی‌اند که مانع اصلی اعتلای فرهنگ و ظهور ابرانسان‌اند. به نظر نیچه آن عامیت و بهنجاری که اخلاق جهانشمول می‌خواهد بنا کند، تهاجمی علیه امکانات فردیت‌های هر انسان است. تمام آرمان‌های مشترک بشری غرضی جز همسان کردن و تحت ستم قرار دادن پیروان خود ندارند. آنچه اخلاق مسیحیت قدیم است، برای نیچه بزرگ‌ترین نقطه ضعف اخلاق است (اریکسون، ۱۳۹۰: ۱۰۶). او ایده حقوق بشر جهانشمول را شکل بازسازی شده مسیحیت می‌بیند و از این رو آن را متضمن همان «بیماری»‌هایی می‌داند که به نظرش با مسیحیت پیوند خورده‌اند. «بیمار» و بیماری‌زا تلقی کردن مسیحیت در روایت او از سر برآوردن خدای جهانشمول مسیحی به‌خوبی نمودار شده است: «بی‌گمان وقتی قومی نابود می‌شود، زمانی که ایمان خود به آینده را از دست می‌دهد، امید آزادی او کلاً زوال می‌یابد؛ وقتی آگاه می‌شود که سودبخش‌ترین کارها تسلیم و رضاست و فضیلت تسلیم و رضا شرط

1. World Conference on Human Rights (1993)

بقای اوست، خدایش نیز باید تغییر یابد. این خدا اکنون خدایی ریاکار، ترسو و خاکسار می‌شود، «آرامش روح» بی‌کینه بودن، بردباری، عشق‌ورزی به دوست و دشمن را اندرز می‌گوید. مدام به پندگویی اخلاقی می‌پردازد، در غار فضیلت‌های خصوصی می‌خزد، خدای همگان می‌شود، فرد بشر می‌گردد، و همه جهان را وطن خود می‌نامد. پیش از این او نماینده قوم و نماینده هر چیز اعتراض‌آمیز و تشنه قدرت در روح قوم [برگزیده] بود؛ اکنون فقط خدایی مهربان است. در واقع برای خدایان راه دیگری وجود ندارد: یا آنها خواست قدرت‌اند و در آن صورت خدایان قومی و ملی خواهند بود، یا تجسم ناتوانی در وصول به قدرت، که در این صورت الزاماً سرب‌راه‌اند و نیک [و خدای همه جهان] (Nietzsche, 2005: 16). باری، نیچه، بر خلاف نسبی‌گرایان، تضاد و ناسازگاری عمومیت و جهانشمولی حقوق بشر با رگ و ریشه تاریخی خاص و مسیحی آن را پارادوکسی ساده نمی‌بیند که بتوان با تأکید بر ارزش برابر فرهنگ‌ها آن را تصحیح کرد. جهانشمولی حقوق بشر منبعث از مسیحیت نه حاصل یک اشتباه که حاصل یک دروغ است. مسیحیت، از نظر نیچه، نه با جنگی مردانه، بلکه با مکر و نیرنگ‌های «زنانه» بر هلنیسم پیروز شد. مکرری که مسیحیت بر آن بنا شده، وارونه کردن ارزش اخلاقی اشرافیت و نوکری است. مسیحیت روحیه اشرافی را امری مذموم و اخلاق نوکری را امری شایسته معرفی کرد. این وارونه‌سازی نسبت ارزش روحیه اشرافی و غلامی در عمل به دو طریق روحیه اشرافی را تحلیل برد؛ از یک سو اعتماد به نفس اشراف در مورد جایگاه برتر خودشان نسبت به بردگان را تضعیف کرد و از سوی دیگر به بزدلی ضعفا مشروعیت اخلاقی داد. حربه‌ای که مسیحیت با استفاده از آن به وارونه‌سازی ارزش‌های اخلاقی پرداخت، بدعتی به نام وجود «اخلاقی واحد برای همگان» بود (Nietzsche, 1968: 158). مسیحیت این ایده را جعل کرد که اصول عامی وجود دارد که همه انسان‌ها فارغ از جایگاهشان باید بدان‌ها عمل کنند. منزلت اخلاقی هر فرد و هر قشر به میزان وفاداری و پایبندی‌اش به این ارزش‌ها و اصول عام بستگی دارد و بر اساس آن سنجیده می‌شود. آنهایی که به ارزش‌های عام وفادارترند، به لحاظ اخلاقی جایگاه والاتری دارند، هر چند به لحاظ اجتماعی جایگاه فرودست‌تری داشته باشند.

اما نقد «زندگی محور» نیچه بر مسیحیت چگونه به نقد او بر کانت و حقوق بشر ارتباط پیدا می‌کند؟ با توجه به اینکه جنبش روشنگری یک جنبش غیرمذهبی و حتی ضدمذهبی بود و در مقابل وحی از عقل دفاع می‌کرد، نیچه بر چه اساس مسیحیت و روشنگری را با یک چوب می‌راند؟ چیزی که به نیچه اجازه می‌داد نقدش بر مسیحیت را به فلسفه کانت هم گسترش دهد همسویی کانت با مسیحیت و اصحاب حقوق طبیعی درباره لزوم سازماندهی زندگی حول نظامی از اخلاقیات عام و انتزاعی بود. مسیحیت و روشنگری مورد حمایت کانت درباره منشأ اخلاقیات عام و حقوق جهانشمول برخاسته از آن با هم اختلاف نظر دارند. مسیحیت این اخلاقیات و حقوق جهانشمول را حاصل اراده خدا دانسته و کانت آنها را نتیجه تأسیس عقلانی به دست بشر می‌داند، با این حال درباره لزوم سازمان‌دهی زندگی حول اخلاقیات عام هیچ

فرقی با هم ندارند. چون کانت در موضوع لزوم سازمان‌دهی زندگی حول محور اخلاقیات عام هنوز رشته نافش را از مسیحیت نبریده، همان نقدی که بر مسیحیت وارد است در مورد کانت هم صدق می‌کند. اخلاقیات کانتی همچون اخلاقیات مسیحی از ضعف سرچشمه می‌گیرد و ناتوانی از رویارویی با جهان به نحوی که هست را بازتاب می‌دهد. اخلاقیات کانتی و حقوق بشر که روی این اخلاقیات بنا شده است، به نام انسان، انسان را منکوب می‌کنند، دقیقاً همان‌طور که حقوق طبیعی به نام طبیعت، طبیعت راستین انسان را سرکوب می‌کرد. اخلاقیات کانتی و حقوق بشر منبعت از آن ضدانسانی و «ضدزندگی» هستند. در واقع این اخلاقیات و حقوق ادعایی به این دلیل ضدانسانی‌اند که ضدزندگی هستند. آنها با نفی «جوهر اساسی» هستی (Nietzsche 1993: 39)، یعنی میل سیری‌ناپذیر و بی‌معنی به هیچ، انسان بودن را با ظرفیت ساختن و پیروی از قواعد عقلانی جهانشمول تعریف می‌کنند. انسانی بودن در اخلاقیات کانت و حقوق بشر مبتنی بر آن، درست به معنای ضدیت با میل طبیعی بنیادین انسان به هیچ است، زیرا اعمال تنها زمانی شایسته عنوان اخلاقی و انسانی‌اند که به‌طور کامل از این میل بنیادین پیراسته شده باشند. هر چیزی در عمل ما که کمترین اثری از اشتیهای طبیعی بنیادین به هیچ (نهیلیسم) در خود داشته باشد یک ناخالصی و یک تهدید وجودی علیه اخلاق و حقوق جهانشمول دیده می‌شود، از این‌رو اخلاقیات کانتی و حقوق بشر به چیزی کمتر از گسلاندن تمام رشته‌های پیوند ما با هستی راضی نیستند. بنابراین چون اخلاقیات جهانشمول کانتی درست نقطه مقابل اشتیهای طبیعی سیری‌ناپذیر و غیرعقلانی است که بنیاد هستی ما را تشکیل می‌دهد، حقوق بشر مبتنی بر اخلاقیات کانتی ماهیتی ضدبشری دارد.

علاوه بر آن، به تبعیت از همین شیوه تبارشناسی نیچه، متفکران معاصر دیگری هم مفروضات فلسفی و تصاویر انسان شناختی را که به سنت سکولار حق‌های طبیعی-بشری جان می‌دهند، حاکی از پیوند محکم حق‌ها با مسیحیت می‌دانند. کوستاس دوزیناس استدلال می‌کند که اگر تمام انسان‌ها آزاد و با حق‌های مشترک خلق شده‌اند، پس انسانیت جوهری مشترک دارد. «این همان زبان مسیحیت است که فلاسفه روشنگری آن را بزک کرده‌اند» (دوزیناس، ۱۳۹۶: ۱۲۸). زبان حقوق بشر در سنت یهودی-مسیحی با ایده «آفرینش انسان به صورت خداوند»<sup>۱</sup> شروع می‌شود. به سبب همین ایده است که همه انسان‌ها مطلقاً اعم از مرد و زن علی‌رغم تفاوت‌های نژادی، قومی و رتبه‌های اجتماعی، صاحب کرامت هستند و در نتیجه این کرامت، جهانشمول است.

فلسفه اخلاقی و حقوقی کانت این سودای تقریباً محال را دنبال می‌کرد که استعلای مذهبی را به پیش شرط‌های استعلایی عقل تبدیل کند. امر مطلق کانت، عقل و اراده آزاد را در مقوله خودتقنینی<sup>۲</sup> متحد می‌کند. حق‌ها انسان را به‌عنوان شخص اخلاقی خودآیین، عاملی آزاد، باکرامت و شایسته احترام

1. the creation of man in the image of God (Genesis 1:26-27, 5:1, 9:6)

2. self-legislation

شناسایی می‌کنند. در اخلاق بلندپرواز کانتی، افراد دقیقاً به همان شکل با دیگران رفتار می‌کنند که مایل‌اند با ایشان رفتار شود و تعارض منافع فروکش می‌کند. حق‌های سیاسی و مدنی ظهور نهادین آزادی و اخلاق‌اند، و شهروندی و حق‌های ملازم آن تجلی نوع محلی ویژگی‌های جهانشمول بشریت هستند و به دلیل ناتوانی متافیزیک از وضع قانون برای جهان، این تکلیف بر عهده نهادهای ملی گذاشته شده است. سنت کانتی با حفظ خصلت ایده‌آلیست خود، تبعیت از قانون عام دولتی را بدون لحاظ واضعان آن لازم می‌شمارد؛ گویی واضح آن خود شهروندان هستند. این همان فرایند فرضی است که در وضعیت نخستین جان رالز بازتولید می‌شود، جایی که افراد در پس پرده‌ی جهل بر سر اصول عدالت مذاکره می‌کنند و آنها را به تصویب می‌رسانند. قانون از جانب مرجع برتر می‌آید، اما مطلوب ماست. آیا این قرائتی سکولار از مسیحیت نیست؟ بر خلاف ادعاهای نظریه غالب حقوق بشر معاصر، سنت‌های حق به جهانشمول و نسبی یا جماعت‌گرا تقسیم نمی‌شوند؛ برعکس، اعلامیه‌های حقوق بشری عصر مدرن، آموزه «شهر خدا»<sup>۱</sup> را از مسیحیت به درون اجتماع تزریق و روح را در کلمات قانون مجسم کرده و آغازگر جدایی تاریخی روح قدسی از قانون شده‌اند. پیام آن اعلامیه‌های بزرگ را می‌توان چونان آیات یک انجیل سکولار خواند؛ «بیاید همگان را صرف‌نظر از تفاوت‌هایشان برابر فرض کنیم» (دوزیناس، ۱۳۹۶: ۱۲۹). مفاد انقلابی اعلامیه‌ها و معاهدات حقوق بشری نیز در همین قالب قابل فهم است.

## ۵. نتیجه

ریشه‌های تاریخی و فلسفی حقوق بشر به دو طریق روایت شده است؛ یکی روایت اکثریت و رسمی آن است که در این مقاله به عنوان روایت سکولار به آن پرداخته شد. گفتیم که این روایت حقوق بشر را زایشی از دل مدرنیته می‌داند، این روایت تحلیل بسیار روشنی نیز از خاستگاه عصر مدرن به دست می‌دهد و آن را محصول متفکران قرن هجدهمی می‌داند که فلسفه مدرسی را به نفع علم، اعتقاد و شور دینی را به سود جهان سکولار کنار گذاشتند. اما در مقابل، در روایت اقلیتی و الهیاتی، حقوق بشر به طور کلی نه حاصل تفکری جدید بریده از دین (مدرنیته)، بلکه از اساس دین‌باورانه و به طور مشخص ادامه سنت یهودی-مسیحی است. این گفتمان بیش از هر چیز وامدار نیچه است. روایت انجیلی «برابری همگان در برابر خدا» در کنار مفاهیمی چون رحم و دلسوزی، عواطف زنانه، کین‌توزی علیه اشراف و انسان‌های والا جملگی عناصر برسازنده حقوق بشر امروزی هستند که به زعم نیچه منشأ آن ارزش‌های مسیحی است و ارزش‌هایی که این نظام از آن حمایت می‌کند، نه تنها ارزش‌های والایی نیست، بلکه ارزش‌های حقیر از جانب انسان‌های ضعیف و برخاسته از اخلاق بردگان است، در نتیجه نمی‌تواند جهانشمول باشد.

۱. civitas dei: نام آموزه متعلق به سنت آگوستین

به همین علت او انقلاب کبیر فرانسه را که ایده حقوق بشر را به صورت رسمی و حقوقی به جهان مدرن معرفی کرد، به نام «آخرین قیام بزرگ بردگان» محکوم می‌کند. نیچه در تبارشناسی اخلاق، رحم و دلسوزی را کنه آموزه مسیحیت دانسته که به صورت دستوره‌های اخلاقی ساده‌ای نظیر همسایه‌ات را دوست بدار، دشمنت را دوست بدار متسجم شده است. ترحم به حال ضعیفان که مسیحیت رسالتش را در آن خلاصه می‌کند، در دستگاه فلسفی نیچه مانع اصلی خواست قدرت، بزرگی و ظهور ابرانسان است که قانون تکامل را که خود قانون گزینش است، بی‌اثر می‌کند و آنچه را که مستعد ویرانی است، حفظ می‌کند. نیچه علیه این ضعیف‌پرستی - که روح آموزه حقوق بشر ریشه در همین رحم مسیحی نسبت به ضعیفان دارد - می‌شورد و در برابر مسیح که در پی برانداختن رنج و زندگی این جهانی است، به دفاع از دیونیزوس که والاترین نماد «آری‌گویی به زندگی» است، می‌پردازد. پیامدهای شورش علیه مسیحیت، از نقد دین فراتر می‌رود و دامن حقوق بشر را هم می‌گیرد؛ چراکه بنیان‌های فلسفی حقوق بشر یعنی حقوق طبیعی، مجموعه‌ای از ارزش‌های جهانشمول است که بر شانه‌های مسیحیت استوارند. حقوق بشر مسیحی-جهانشمول از نظر نیچه نه یک توهیم که دروغی خطرناک و مانع اصلی اعتلا و کرامت واقعی انسانی است. اندیشه نیچه، به رغم نقدش از انسان چون حیوان بیمار، بسیار انسان‌گرایانه است، زیرا انسان را در هیأت ابرانسانی باشکوه آن، در مرکز جهان بینی خود قرار می‌دهد (Pearson, 1994: 156). اما نیچه حقوق بشر را خوار می‌شمرد نه به علت اینکه به کرامت انسانی باور ندارد، بلکه به این دلیل که کرامت صوری و ابزارری را سد راه کرامت واقعی انسانی می‌بیند. در دستگاه فکری مبتنی بر «شدن» و «خودچیرگی مدام»، کرامت انسانی یک حقیقت ایستا نیست که به وسیله نظام حقوق بشر بتوانیم آن را کشف کنیم، همان طور که در مورد زن هم چنین حقیقتی وجود ندارد، زیرا زن (ثابت) نیز مانند حقیقت، وجود ندارد (Derrida, 1979: 65).

## منابع

### ۱. فارسی

#### الف) کتابها

۱. اریکسون، تروند برگ (۱۳۹۰). نیچه و مدرنیته. ترجمه اردشیر اسفندیاری، تهران: پرسش.
۲. استرن، ج. پ (۱۳۷۳). نیچه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۳. اشترواس، لئو (۱۳۹۸). حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۴. اشمیت، کارل (۱۳۹۸). رمانتیسیسم سیاسی. ترجمه نیره توکلی، تهران: پارسه.
۵. بلخی، (مولانا) جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹). مثنوی معنوی. به کوشش پرویز عباسی اردکانی، تهران: الهام.
۶. جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). موج چهارم. ترجمه منصور گودرزی، تهران: نی.

۷. حقیقی، شاهرخ (۱۳۹۹). گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار. تهران: آگه.
۸. دلوز، ژیل (۱۳۹۸). نیچه و فلسفه. ترجمه عادل مشایخی. تهران: نی.
۹. دوزیناس، کوستاس (۱۳۹۶). حقوق بشر و امپراطوری: فلسفه سیاسی جهان‌وطن‌گرایی. ترجمه علی صابری تولایی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
۱۰. سیدفاطمی، سید محمدقاری (۱۳۹۵). حقوق بشر در جهان معاصر. ج ۱، درآمدی بر مباحث نظری؛ مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع. تهران: نگاه معاصر.
۱۱. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۹). پیام نیچه. تهران: نقش و نگار.
۱۲. گلیپسی، مایکل آلن (۱۳۹۸). ریشه‌های الهیاتی مدرنیته. ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری پگاه روزگار نو.
۱۳. نراقی، آرش (۱۳۹۰). اخلاق حقوق بشر. تهران: نگاه معاصر.
۱۴. نیچه، فردریش (۱۳۹۸). چنین می‌گفت زرتشت. ترجمه فلی خیاط، تهران: نگاه.
۱۵. ویکس ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم. ترجمه فاطمه آبیاری، تهران: رخ داد نو.
۱۶. هوشنگی، مجید (۱۳۹۸). امر قدسی و حکمت دیونیزوسی. تهران: نگاه معاصر.

## ب) مقالات

۱۷. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۱). روسو و دین مدنی. نامه مفید. ۸ (۳۲)، ۵-۲۸.

## ۲. انگلیسی

### A) Books

1. Ansell-Pearson, K. (1994). *The Perfect Nihilist: An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge University Press.
2. Beiner, R. (1993). "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau: on Civil Religion", in the *Review of Politics*, vol. 55, Fall 1993, No. 4. (Published online by Cambridge University Press: 05 August 2009)
3. Derrida, J. (1979). *Spurs: Nietzsche's Styles*. Translated by Barbara Harlow, University of Chicago Press.
4. Jackson, R. (2007). *Nietzsche and Islam*. Routledge.
5. Johnson M. G., & Symonides, J. (1998). *The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation 1948-1998*. Paris: UNESCO Publication.
6. Kant, I. (1991). *What is Enlightenment, in Kant Political Writings*. Edited by H. S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Löwith, K. (1957). *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. The University of Chicago Press.
8. Moyn, S. (2015). *Christian Human Rights*. University of Pennsylvania Press.
9. Nietzsche Friedrich. (2005). *Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*. edited by Aaron Ridley & Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge University

- Press.
10. Nietzsche, F. (1996). *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. translated by R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1996.
  11. Nietzsche, F. (1998). *Twilight of the Idols: or How to Philosophize with a Hammer*. translated by Duncan Large, Oxford University Press.
  12. Nietzsche, F. (2001). *the Gay Science*. edited by Bernard Williams, translated by Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro, Cambridge University Press.
  13. Nietzsche, F. (2006). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. edited by Rolf-Peter Horstmann & Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge University Press.
  14. Nietzsche, F. (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. edited by Adrian Del Caro & Robert Pippin, translated by Adrian Del Caro, Cambridge University Press.
  15. Nietzsche, F. (2007). *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*. translated by Duncan Large, Oxford University Press.
  16. Nietzsche, F. (2007). *On the Genealogy of Morality*. edited and introduced by Keith Ansell-Pearson, translated by Carol Diethe, Cambridge University Press.
  17. Robinson, D. (1999). *Nietzsche and Postmodernism*. Michigan. Totem Books.
  18. Rorty, R. (1998). "Human Rights, Rationality, and Sentimentality" in *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge University Press.
  19. Rousseau, J. J. (2002). *The Social Contract and the First and the Second Discourses*. Edited and with an Introduction by Susan Dunn, Yale University Press.
  20. Russell, B. (1972). *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, Inc.
  21. Voegelin, Eric (1999). *The Political Religions*. University of Missouri Press.
  22. Winter, J., & Prost, A. (2013). *René Cassin and Human Rights: From the Great War to the Universal Declaration*. Cambridge University Press.



**References In Persian:****A) Books**

1. Balkhi (Rumi), J. M. (2010). *Masnavi Manavi*. edited by Parviz Abbasi Ardakani, Tehran: Elham Publications (In Persian).
2. Deleuze, G. (2018). *Nietzsche and Philosophy*. translated by Adel Mashayekhi, Tehran: Ney Publishing (In Persian).
3. Douzinas, C. (2016). *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. translated by Ali Saberi Tolai, Tehran: Humanities Translator (In Persian).
4. Eriksen, T. B. (2010). *Nietzsche and Modernity*. translated by Ardeshir Esfandiari, Tehran, Porsesh Publications (In Persian).
5. Gillespie, M. A. (2018). *The Theological Origins of Modernity*. translated by Zaniar Ebrahimi, Tehran: Pegah-e-Rozgar-e-Nou Publications (In Persian).
6. Haghighi, S. (2019). *Transition from modernity? Nietzsche, Foucault, Derrida and Lyotard*. Tehran: Agah Publishing House (In Persian).
7. Hoshangi, M. (2018). *Holiness and Dionysian wisdom*. Tehran: Negah-e-Moaser publishing house (In Persian).
8. Jahanbaglou, R. (2011). *The fourth wave*. translated by Mansour Gudarzi, Tehran: Ney Publishing (In Persian).
9. Naraghi, A. (2011). *Ethics of human rights*. Tehran: Negah-e-Moaser (In Persian).
10. Nietzsche, F. (2018). *Thus Spoke Zarathustra*. translated by Qoli Khayat, Tehran: Negah (In Persian).
11. Sanei Darreh Bidi, M. (2010). *Nietzsche's Message*, Tehran; Naqsh-o-Negar (In Persian).
12. Schmitt, C. (2018). *Political romanticism*, translated by Nayereh Tavakoli, Tehran: Parseh (In Persian).
13. Seyed Fatemi, S. M.; Qari Seyed Fatemi, Seyed Mohammad (2015). *Human rights in the contemporary world* (Vol. 1): an introduction to theoretical issues; Concepts, foundations, scape and resources. Tehran: Negah-e-Moaser publishing house (In Persian).
14. Stern, J.P. (1994). *Nietzsche*, translated by Ezatollah Fouladand, Tehran: Tarh-e-nou (In Persian).
15. Strauss, L. (2018). *Natural law and history*, translated by Baqer Parham, Tehran: Agah Publishing House (In Persian).
16. Wicks, R. (2009). *The philosophy of law: from natural law to postmodernism*. translated by Fatemeh Abiyar, Tehran: Rokhdad-e-no (In Persian).

**B) Article**

17. Behrouzlak, G. (2012). Rousseau and Civil Religion, *Nameh Mofid Journal*, 8(32),28-5 (In Persian).