

مفهوم شراخلاقى و حقوق بشر در اندیشه سياسى هانا آرنت:

مفهوم بندى بر مبنای مدل توماس اسپریگنز

مسعود صمدی 1 سید علی مرتضویان فارساني 2 گاربنه کشیشیان سیرکی 3 ارسلان قزبانی شیخ نشین 4

1. دانشجوی دکتری، علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

2. گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

3. گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

4. گروه علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

چکیده

در یکی دو دهه اخیر نه تنها در جهان بلکه در میدان علمی ایران، توجه ویژه ای به آراء و اندیشه های سياسى آرنت شده است و کتاب ها و مقالات زیادی در باب او تولید و منتشر شده است. با این همه، دو مفهوم شراخلاقى و حقوق بشر خیلی کمتر از آنچه شایسته و بایسته است مورد توجه بوده اند. در این مقاله کوشش شده است تا نخست مفهوم شراخلاقى در کانون توجه قرار گیرد و مفهوم حقوق بشر که به شکل مستقیم از سوى خود آرنت چندان مورد کاوش قرار نگرفته بود، هم به در راستای مفاهیم و ترمینولوژی وی بازسازی و ارائه گردد. علاوه بر این در این مقاله، تلاش کرده ایم تا بر مبنای مدل مطالعه اندیشه سياسى توماس اسپریگنز جایگاه این دو مفهوم در ساختار اندیشه سياسى آرنت شناسایی شود. سوال اصلی این پژوهش این است که نسبت میان شر اخلاقى و حقوق بشر بر مبنای مدل تحلیلی توماس اسپریگنز چیست؟ فرضیه اصلی هم عبارت است از این که بر مبنای مدل تحلیلی اسپریگنز، شر اخلاقى مرحله دوم یعنی تشخیص درد و حقوق بشر مرحله چهارم یعنی راه درمان است. به این معنا فقط وقتی شر اخلاقى زوده می شود که حقوق بشر تحقق یابد. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی و تحلیلی بر مبنای مدل تحلیل اندیشه سياسى اسپریگنز است.

کلید واژه ها: حقوق بشر، شر اخلاقى، هانا آرنت، توماس اسپریگنز، توتالیتاریانیسم، تفکر سياسى

1. مقدمه

در مقاله حاضر تلاش می شود تا نسبت میان شر اخلاقی و حقوق بشر در اندیشه سیاسی هانا آرنتمورد بررسی قرار گیرد. این دو مفهوم کمتر از دیگر مفاهیم آرنتمورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است و گذار از مفاهیم اصلی تر آرنتمثل عمل سیاسی به مفاهیم متاخرتر او مثل شر اخلاقی اخیرا توجه عده ای از آنها را به خود جلب کرده است. دراین مقاله تلاش می شود تا نخست روش تحقیق مناسبی برای این پژوهش ارائه گردد و سپس در قالب و چارچوب تعیین شده نسبت میان این دو مورد بررسی قرار گیرد. در خصوص دو مفهوم شر اخلاقی و حقوق بشر بیان این نکته ضروری است که اگرچه مفهوم شر اخلاقی را خود آرنتم به خوبی شرح داده است و بخشی از دستگاه مفهوم او را شامل می شود ولی مفهوم حقوق بشر کمتر در ذخیره مفهومی او یافت می گردد و از این رو، در تحقیق مستقلی که صورت داده ایم این مفهوم را بر اساس ایده های اصلی آرنتم بازسازی و تعریف کرده ایم که در اینجا بخشی از آن یافته ها ارائه خواهند شد. بنابراین سوال اصلی این پژوهش این است که چه نسبتی میان مفهوم شر اخلاقی و حقوق بشر در اندیشه سیاسی هانا آرنتموجود دارد؟ بر اساس انواع نسبت های اربعه که در دستگاه منطق طرح می شود می توان گفت که نسبت میان این دو، «تباین» است و لذا به زبان منطق می توان گفت که هیچ مصداق مشترکی ندارند و قلمرو هریک کامل جدا از قلمرو دیگری بوده و هیچ نقطه مشترکی میانشان نیست. علاوه بر این، از روش فلسفی توماس اسپرینگز هم استفاده شده است.

2. روش شناسی تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر را می توان در زمره تحقیقات توصیفی و تبیینی قرار داد که عمدتا در ادبیات حوزه علوم انسانی مورد توجه هستند. با این همه، در چارچوب همین روش، از مدل توماس اسپرینگز استفاده شده است که اساسا نوعی خوانش روش مند و نظام مند از متون اندیشه سیاسی و اندیشه سیاسی نویسان بزرگ است. ادعای ما در این تحقیق این است که این مدل به خوبی به فهم نسبت میان شر اخلاقی و حقوق بشر در اندیشه سیاسی آرنتمکم می کند. توماس اسپرینگز می نویسد: «پژوهشگر از جایی شروع می کند که متفکر خود آغاز کرده است، نه از نتیجه و نه از پرسش های انتزاعی؛ بلکه احساس مشخص سردرگمی و حیرتی که در ابتدا نظریه پرداز را به تفکر واداشته است» (توماس اسپرینگز، 1389: 38). او در تلاش برای رسیدن به الگوی مناسبی که این فرایند را تحت پوشش قرار دهد. عمدتا شبیه به الگوهای روانکاوانه از الگوی چهار مرحله ای استفاده می کند.

3. یافته های پژوهش

1.3. بحران و مشاهده بی نظمی

توماس اسپرینگز می نویسد که نظریه های سیاسی مانند مروراید می مانند که برای شکل گیریشان نیازی به محرک است (توماس اسپرینگز، 1389: 43). به نظر وی نظریه های عمدتا برای این نوشته می شوند تا به مشکلات واقعی و مبرم بپردازند و اساسا در خلا تولید و خلق نمی شوند. حتی اشاره می کند که در دوره های که مردم احساس خوشبختی می کنند و چندان گله و شکایتی از اوضاع خود و جامعه اشان ندارند، نظریه های سیاسی ژرفی اساسا شکل و تولید نشده است. نظریه ها و اندیشه های سیاسی محصول بحران ها هستند و فقط وقتی که مشکله یا بحرانی وجود دارد و یا هست، عده ای اهل فکر پیدا می شوند که درباره آنها فکر می کنند و دستگاه مفهومی تحت عنوان نظریه عرضه می کنند. به نظر وی: «هدف نظریه های سیاسی نهایتا فهم و توضیح نظم صحیح در جامعه

است. اما این هدف از مشاهده خرابی و بی نظمی آغاز می شود. در واقع، این شیوه راه حل یابی یعنی از غلط به درست رفتن اختصاص به نظریه های سیاسی ندارد. مثال های فراوانی از تجارب روزمره و از جستار در رشته های دیگر نشان می دهد که این شیوه روش طبیعی و قابل قبول است» (توماس اسپریگنز، 1389: 52-53).

2.3. تشخیص درد

دومین مرحله در تولید و خلق اندیشه یا نظریه سیاسی را توماس اسپریگنز، تشخیص درد می نامد. به نظر وی این مرحله کمی دشوار است و نظریه پرداز سیاسی باید به چند سوال مهم جواب دهد و مخصوصاً برای خودش مشخص کند که آیا وضعیتی که او به عنوان بحران مشاهده می کند مساله ای عمومی است یا ممکن است عام نباشد و یا حتی فقط او چنین دیدگاهی داشته باشد. به نظر وی، «اولین کار نظریه پرداز این است که مطمئن شود ریشه مشکل سیاسی است و نه صرفاً مشکلی فردی. او می بایست اطمینان حاصل کند که مشاهده او از بی نظمی سیاسی صرفاً محصول فرافکنی یا انتقال و یا جابجایی روانی او نیست. اختلافات حساس در میان تجزیه و تحلیل های سیاسی رقیب درست در این نقطه آغاز می شود» (توماس اسپریگنز، 1389: 85).

3.3. بازسازی جامعه بر اساس خیال ورزی متفکر

اسپریگنز از مرحله سوم تحت عنوان بازسازی جامعه بر اساس خیال ورزی متفکر سخن می گوید. به نظر وی بعد از تشخیص درد سوال مهم این است که "اگر این اوضاع خراب است، اوضاع درست کدام است؟ اگر این بیماری است، سلامت کدام است؟ اگر این حالت گیجی است، حالت درست کدام است؟" (اسپریگنز، 1389: 119). به این معنا باید گفت که نظریه های سیاسی از سر بی غمی نوشته نشده اند. آنها تصاویر از نظام سیاسی هستند که با هزاران مشقت و بدبختی و زجر و زحمت نوشته شده اند. نظریه پرداز سیاسی بعد از این که درد را تشخیص داد، دست به نوعی بازسازی خیالی و تصویری می زند که هدف آن نشان دادن این مساله است که در مقابل آن درد چه نظم سیاسی درستی وجود دارد. بازسازی نظریه پرداز طرحی است از جامعه بدان گونه که باید باشد. و این امر از نظر اسپریگنز خیالی و ذهنی است ولی غافل از واقعیت نیست. مشاهده بی نظمی منطقاً این معنا را دارد که اوضاع منظم و عاقلانه تری وجود دارد و وظیفه نظریه پرداز است که طرح آن وضعیت را ترسیم کند. او باید تصویر جامعه بازسازی شده اش را ارائه کند. تصویر نظریه پرداز از جامعه سیاسی رویای شخصی و انتزاعی او نیست بلکه طرح هنجاری برای زندگی سیاسی توضیح دقیق قابلیت های واقعی در دنیای واقعی است. او درباره پریان و یا جانوران تک شاخ صحبت نمی کند (توماس اسپریگنز، 1389: 129).

4.3. راه درمان

در نظریه پردازی های سیاسی همواره شکاف زیادی بین آنچه هست و آنچه باید باشد وجود داشته است و لذا آن دسته از نظریه پردازان سیاسی که توانسته اند میان این دو وجه پل بزنند توانسته اند دستگاه نظام مندی هم ارائه کنند. نکته مهم و درخور توجه این است که راه های درمانی که نظریه پردازان ارائه می کنند ضرورتاً تابع پاسخ هایی که به سه مرحله قبلی داده اند. لذا وقتی برای مثال هابز بحران را در عدم امنیت جستجو می کند و تصویری از جامعه امن ارائه می کند ضرورتاً راه درمانش را هم باید در همان راستا جستجو کرد که عبارتست از تقویت و توانمندسازی آن نیرویی که موجبات امنیت را فراهم می کند یعنی لویاتان یا دارنده اقتدار نهایی.

5.3. شر اخلاقی به مثابه تشخیص درد

مفهوم شر اخلاقی یا ابتدال و پیش افتادگی شر عمدتاً با نگارش کتاب آیشمن در اورشلیم مطرح شده است که البته بعدها آرنست در کتاب‌های مانند حیات ذهن تلاش کرد تا به برخی از ابهامات مفهومی و نقدهای مطرح شده پاسخ دهد. در واقع درک مفهوم شر اخلاقی از دیدگاه هانا آرنست عمدتاً مبتنی بر این دو اثر و برخی از آثار کوچک تر او در دهه 1960 تا پایان عمر او در دهه 1970 می‌باشد.

آرنست سخت معتقد بود که شر بنیادی هنگامی پدید می‌آید که از گفتگو با خویشتن خویش ناتوان باشیم. گرچه و همیشه بر اهمیت تفکر تأکید فراوانی می‌کرد اما در بسیاری از موارد هم عقیده داشت که چه بسا تفکر توانایی کشاندن انسان به ورطه کج‌اندیشی و سردرگمی یا حتی به عرصه خطا را داشته باشد. حال چنین تفکری باید واجد چه مشخصه‌ای باشد؟ آرنست در این معنا از تفکر وام دار سقراط بود و شاید بتوان از طریق مفهوم تفکر است که او به میراث سقراط باز می‌گردد و از دل چنین محزن اندیشه‌ای برای خودش مفهوم تازه‌ای را خلقی می‌کند. البته به این معنا او خود سقراط را هم معادل مفهوم از تفکر می‌دانست: «به عقیده او سقراط می‌تواند نماینده هر کسی باشد چون چنان اهمیت نمایانده‌ای در واقعیت دارد که فقط با کمی تخلیص کل معنایش را آشکار می‌کند» پاتریشیا آلتنبِرند جانسون، 1385: 176).

از نظر او آدمی تنها می‌تواند نیکی و زیبایی را دوست داشته باشد پس تفکر محل نیکی و زیبایی است. انسان‌هایی که به شر تن در می‌دهند اصولاً انسان‌هایی گمراه‌اند که درکی از نیکی و زیبایی ندارند. در نتیجه سقراط شر را چیزی قابل درک بشری و دارای عینیت نمی‌دانست. البته آرنست به طور کلی این موضع سقراط یعنی عدم شر را نمی‌پذیرفت زیرا به این قائل نبود که قدرت تفکر تنها مختص به انسان‌ها و نفوس شریف است. او در مورد نظر سقراط چنین بیان می‌کند: «...و این دقیقاً آن چیزی است که ما در جستجویش نبودیم در آن هنگام که از خود پرسیدیم آیا محل اندیشیدن یا دقیق‌تر بگوییم پرداختن به آن - متمایز و مستقل از خصایلی که طبع انسان، یا روح انسان می‌تواند داشته باشد - او را بدان‌گونه مقید می‌سازد که دیگر نتواند بدی کند؟» (آرنست، ۱۳۷۹: ۴۶).

او تحت تأثیر دیدگاه سقراط در باب محدوده نیکی و زیبایی تفکر و همچنین مفهوم چیستی و چرایی شر در مناسبات انسانی «مارتین بوبر»، مفهوم "دو تن در یک تن" را مطرح می‌کند که شاید بتوان آن را راه‌حلی برای پیشگیری از شر انسانی تلقی کرد. از دید مارتین بوبر، اندیشمند و فیلسوف اتریشی، نخستین برخورد انسان با شر در دیدار او با درون خود اتفاق می‌افتد. بوبر شر را در جهان خارج تنها یک مفهوم عام و در تقابل با مفهوم خیر تصور می‌کند و تنها این مفهوم را در درون خود ممکن می‌داند. بوبر معتقد است انسان هنگامی به شناسایی شر نائل می‌شود که آن را در درون خود یافته باشد و در غیر این صورت آنچه که شر می‌پندارد توهمی بیش نیست. آن‌گاه که دیدار فرد با درون خود آغاز شود این آغاز رودررویی فرد با شر تحقق خود را در واقعیت خارجی نمایان می‌کند. ضمن آن‌که تنها در فرایند رویارویی انسان با خویشتن است که می‌توان عنصر اختیار را در دست‌گرفت و میان سقوط به ورطه شر یا گام برداشتن به گستره خیر دست به انتخاب زد. بوبر وجدان انسانی را عاملی درونی می‌داند که یاری‌گر بشر در انتخاب

مناسب است. ویژگی انسان در دست داشتن این قدرت درونی است که خردگرایان آن را «عقل»، روانشناسان آن را «فراخود»، اخلاق‌گرایان «وجدان» و جامعه‌شناسان «قرارداد اجتماعی» می‌نامند اما بوبر ترجیح می‌دهد که از واژه «وجدان» استفاده نماید و آن را چنین تعریف می‌کند: «آگاهی انسان به آن‌چه هست و آن‌چه از گذرگاه این هستی منحصر به فرد می‌تواند باشد. فروماندن در آن‌چه هست زمانی روی می‌دهد که فرد برای آن‌چه می‌تواند باشد از خود بیرون نرود و به مناسبات گفت‌وگوی من و تو وارد نشود. این صدا خواه خودآگاه استعلایی باشد و خواه خودآگاه اخلاقی - اجتماعی سکولار، به درجات در هر فرد انسانی وجود دارد اما همگان به آن گوش فرا نمی‌دهند» (دقیقیان، 1389: 123).

همین مفهوم در فلسفه آرنست به عنوان راه حلی برای مواجهه با شراخلاقی ظاهر می‌شود. این به نظر آرنست اهمیت این گفتگوی درونی را مخصوصاً در شرایط بحرانی می‌توان در بحران‌های سیاسی مشاهده کرد؛ زمانی که تفکر به نوعی عمل سیاسی تبدیل می‌شود. البته می‌توان منظور آرنست را به این تعبیر کرد که این خصیصه زمانی نمود واقعی پیدا می‌کند که با عملی مرتبط باشد. عملی که تأثیر جمعی و مستقیمی بر زندگی و حیات انسان‌های کثیری داشته باشد. آرنست به این ترتیب تفکر را به گفتگوی درونی با خویشتن خویش تعریف می‌کند که می‌تواند ثمرات زیادی را به دنبال داشته باشد. به نظر وی، «تفکر دو تن در یک تن در گفتگوی صامت، اختلاف موجود در درون هویت ما را آن‌گونه‌ای که در آگاهی است به فعلیت می‌رساند و بدین ترتیب محصول فرعی‌اش را که وجدان است، به بار می‌آورد. پس داوری یعنی محصول تأثیر آزادی‌بخش تفکر، تفکر را محقق و آن را در جهان نموده‌ها و ظواهر آشکار و جلوه‌گر می‌سازد. یعنی در جایی که من هرگز تنها نیستم و همیشه گرفتارتر از آنم که بتوانم فکر کنم، متجلی شدن نسیم تفکر به هیچ‌روی شناخت و دانش نیست بلکه توانایی تمیز درست از غلط، زشت از زیباست و این در واقع می‌تواند جلوی فاجعه را دست‌کم برای خود من، در لحظات نادری که وضعیت دشوار و بغرنجی پیش می‌آید، بگیرد» (بردشا ۱۳۸۰، ۱۴۲).

ولی چگونه می‌توان به تفکر درونی اعتماد کرد؟ یا به عبارت دیگر ابزار شناخت اندیشه صحیح چیست؟ آرنست پاسخ می‌دهد که آدمیان باید دست به کار اندیشیدن درست شوند تا به فعالیتی خلاف سرنوشت دست زنند. او ادعا می‌کند که اندیشه‌ای مهم و اصلی است که تنها به عنوان اندیشه در نظر گرفته شود و نه فقط اندیشه رخدادها و تجربه‌های غیرمعمول یا پرسش‌های دیرینه فلسفه اولی: «هر اندیشه‌ای که به کار شناخت نمی‌آید و انگیزه عملی ندارد، آن‌چه اندیشه را خادم شناخت یعنی ابزار ساده‌ای برای هدف‌های بعدی می‌کند، چنان که هایدگر می‌گوید بیرون از نظام است» (آرنست ۱۳۷۹، ۲۷). به نظر آرنست، این معنا از تفکر را می‌توان در شخص خود سقراط یافت.

ولی سوال مهم تر این است که تفکر چگونه می‌تواند از بروز شر اخلاقی جلوگیری کند؟ آرنست پاسخ می‌دهد که اندیشه به عنوان استعدادی همگانی در وجود همه آدمیان هست و البته از طرفی دیگر، انسان‌ها همواره هم در معرض بی‌تفکری و به تعبیر درست تر، بی‌فکری قرار دارند و همین امر هم امکان گفتگوی دو تن در یک تن را از میان می‌برد. آرنست در فقره بسیار درخشانی از کتاب حیات ذهن شرح می‌دهد که تفکر در معنای گفتگوی دو تن در یک تن مستلزم این است که دو طرف دوست باشند و همین دوست بودگی مانع از شر می‌شود. او می‌نویسد: "به نزد سقراط، دو گانگی دو-تن. در-یک-تن معنایی بیش از این نداشت که اگر بخواهید تفکر کنید باید کاری کنید که آن دو تنی که گفتگو می‌کنند وضع و حال خوبی داشته باشند- کاری کنید که طرفین گفتگو دوست هم باشند. آن طرفی که وقتی بهوش و بی‌کس هستید جان می‌گیرد یگانه کسی است که هیچ گاه نمی‌توانید از او بگریزید- مگر

با قطع تفکر. بد دیدن بهتر از بد کردن است زیرا شما می‌توانید دوست کسی که بد می‌بیند بمانید؛ کیست که بخواهد دوست آدمکشی باشد و مجبور به این که با او به سر برد" (هانا آرنت، 1394: 276). آرنت در عین حال این سوال را مطرح می‌کند که چه عواملی باعث وقوع چنین امری می‌شود و در نتیجه آن انسان‌ها دچار شرور اخلاقی می‌شوند؟ او پاسخ می‌دهد که اندیشه به خودی خود نمی‌تواند به داوری امور و اعمالی که انسان در پی انجام آن است بپردازد بلکه وجدان، که به صورت امر فرعی در کنار اندیشه قرار داد، واجد عنصری است که ضامن استعداد داوری کردن اعمال و افعال انسانی است. آرنت این عنصر را همسان با کار "قابله"، مفهوم سقراطی، می‌داندست و از آن به عنوان سیاسی‌ترین توانایی ذهنی انسان یاد می‌کند.

در اینجا است که پای قوه دیگر حیات نظروانه به میان کشیده می‌شود که آرنت از آن با عنوان قوه داوری نام می‌برد. به نظر آرنت، "استعداد داوری کردن در موارد خاص (که کانت کشف کرده) یعنی توانایی برای گفتن این بد است، این زیبا است و ... با توانایی اندیشیدن یکی نیست. اندیشه با ناپیداها، با پندار چیزهای غایب سروکار دارد. داوری همیشه به چیزهای خاص و چیزهای نزدیک مربوط می‌شود. استعداد داوری و توانایی اندیشیدن مانند خودآگاهی و وجدان به یکدیگر پیوسته‌اند. اگر اندیشه یعنی دو - در - یک گفت‌وشنود صامت، دوگانگی درون هویت انسان را، که با خودآگاهی سروکار دارد و لذا وجدان را به فرآورده تبعی خود تبدیل می‌نماید متقابلاً داوری یعنی فرآورده تبعی تأثیر رهایی‌بخش اندیشه نیز به اندیشه تحقق می‌بخشد و آن را در جهان ظواهر، که انسان هرگز در آن تنها نیست و بیش از آن مشغول است که بتواند بیاندیشد، آشکار می‌نماید. تجلی یاد اندیشه، شناخت نیست بلکه توانایی تمیز نیک از بد و زیبا از زشت است. و این توانایی می‌تواند دست‌کم برای من، در لحظه‌هایی کمیاب که همه چیز آشکار است وسیله‌ای برای پیش‌بینی فاجعه‌ها باشد" (آرنت، ۱۳۷۹: ۵۷ - ۵۸).

به این ترتیب می‌توان مفهوم شر اخلاقی آرنت را در چند گزاره ذیل خلاصه و جمع بندی کرد: 1. به نظر آرنت، آئشمن بر خلاف آنچه که گفته می‌شد، یک انسان معمولی بود که دست به جنایت زده بود. 2. آئشمن نماد، پیش پاافتادگی شر اخلاقی بود. 3. منظور از پیش پاافتادگی و ابتدال شر از نظر آرنت این است که یک آدم معمولی و عادی که تفاوتی با انسان‌های عادی دیگری ندارد دست به شر و جنایت می‌زند. 4. از نظر آرنت، مهمترین صفت ممیزه آئشمن، بی فکری او بود. او اصلاً فکر نمی‌کرد. 5. به این معنا می‌توان گفت که شر اخلاقی از بی فکری و عدم تفکر نشات می‌گیرد. 6. به این معنا اگر انسانها کمی فکر کنند دست به شر نمی‌زنند. 7. مفهوم فکر کردن و تفکر از نظر آرنت به معنای فلسفه ورزی نیست، فکر کردن در واقع نوعی گفتگوی درونی فرد با خودش است. 8. به نظر آرنت در عمل و کنش انسانی با تقویت تفکر و قوه داوری می‌توان مانع از شکل گیری شر اخلاقی شد.

1.3. حقوق بشر به مثابه راه درمان

هانا آرنت اولین بار در سال 1946 و در پاسخی که به هرمان بروخ نگاشت، دیدگاه‌های خود در خصوص مفهوم حقوق بشر و مخصوصاً حقوق جهانشمول و جهان گستر بشر ارائه کرد. این یادداشت که در زبان انگلیسی با عنوان "حقوق انسان: چه حقوقی؟" منتشر شده است بعدها در سال 1951 به عنوان فصل نهم کتاب سرچشمه‌های توتالیتاریانیسم چاپ شد. هانا آرنت در نوشته فوق الذکر ادعا می‌کند که اعلامیه جهانی حقوق بشر دچار تناقض درونی است. این اعلامیه در حالی دولت‌ها را مسئول و موظف به

شناسایی و تضمین حقوق جهانشمول همه انسانها می‌داند که بنیاد تاسیس نهاد دولت ملی مدرن بر اصل به رسمیت شناختن و استقرار اصل حقوقی سیاسی حاکمیت ملی و سرزمینی استوار شده است. از طریق نقد آرنت به اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌توان به کشف دیدگاه‌های وی در خصوص مفهوم حقوق بشر نائل آمد. در زیر به چند مورد از نقدهای وی به اعلامیه جهانی حقوق بشر اشاره می‌کنیم:

از نظر آرنت درک اعلامیه جهانی حقوق بشر از مفهوم انسان بسیار انتزاعی و نارس است. انسان از دید اعلامیه جهانی حقوق بشر موجودی مافوق همه چیز است و اراده‌ای بالاتر از او قابل تصور نیست. این درک از انسان که نخستین بار در اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه در سال 1789 مطرح شد، انسان به تنهایی منبع قانون و قانون‌گذاری شد. از سوی دیگر در شهروندی مدرن، اراده فردی فقط از طریق جامعه سیاسی محقق می‌شود. به این معنا که فرد فقط باید عضو جامعه سیاسی باشد. تناقض در اینجاست که در اعلامیه جهانی، انسان به تنهایی و منتزع از تمام روابط اجتماعی و سیاسی مبنای سوژه گی حقوق بشری است ولی ایده‌نهایی حقوق بشر بر انسان به عنوان عضو جامعه سیاسی استوار شده است. اینجاست که از نظر آرنت می‌توان نتیجه گرفت که دولت به مثابه تنها نهادی که تصور می‌رفت باید حقوق انسان را تضمین کند، به ابزاری در خدمت ملت و نه تکیه‌گاهی برای حمایت از حقوق انسانها تبدیل شده است. نکته انتقادی دیگر هانا آرنت این است که به محض این که انسان بستر سیاسی زندگی خود را از دست بدهد، حقوق بشر دیگر معنایش را از دست خواهد داد. در واقع تفکیک ناپذیری حقوق بشر بر پیش فرض استقلال افراد از تمام دولت ملت‌ها استوار شده است. با این حال، این باور در قرن بیستم و موقعی که میلیون‌ها انسان ملیت خودشان را از دست دادند چون برف زیر آفتاب سیاست آب شد. ظهور صدها هزار انسان بی تابعیت و پناهنده در جنگ جهانی اول نشان داد که در هم شکستن رابطه حقوق میان دولت و فرد بی تابعیت شده چگونه به خروج از دایره شهروندی و مالا خروج از دامه تضمین حقوق بشر منتهی می‌شود. به این معنا می‌توان گفت که چون دولت-ملت تنها نهاد حقوقی سیاسی است که می‌تواند حقوق بشر را به صورت موثری تضمین کند، حقوق بشر تمام معنای خود را برای هر فردی که در نتیجه آوارگی و مهاجرت دیگر عضوی از یک دولت ملت نباشد از دست خواهد داد.

با نقدهایی که آرنت بر اعلامیه جهانی حقوق بشر وارد می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که درک او از این مفهوم بسیار متفاوت از آن چیزی است که امروزه شنیده می‌شود و از این رو حرف‌های او ممکن است نه تنها قابل فهم نباشد حتی موجبات سوء فهم و تقابل ذهنی را هم ایجاد کند.

آرنت در کتاب وضع بشر تلاش می‌کند تا تعریف فلسفی از انسان ارائه کند و بر مبنای این تعریف دیدگاه‌های خود در خصوص سیاست را عرضه کند. برای چنین کاری آرنت آشکارا وارد این بحث می‌شود که تفاوت انسان با حیوان چیست و بر مبنای این تعریف می‌توان قائل به مفهومی با عنوان حقوق بشر بود. دقیقاً حقوق بشر شامل چه چیزهایی می‌شود که انسان منحصرأ دارای آنهاست. کار آرنت در این خصوص بسیار پیچیده و فنی است و البته بدون ورود به چنین مباحث پیچیده‌ای امکان رسیدن به درک درست هم محال می‌شود. مفهوم حقوق بشر در اندیشه آرنت درست در دو نوع تقسیم‌بندی مفهومی در اندیشه وی متولد می‌شود. از یک سو تقسیم‌بندی او در خصوص انواع فعالیت‌های بشری که بر اساس آنها انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند و دوم تقسیم‌بندی او از حوزه خصوصی و حوزه عمومی که حدود و ثغور قلمروهای حقوق بشری را مشخص می‌کند. بدون توجه و تمرکز کافی بر این دو طبقه‌بندی فهم مفهوم حقوق بشر در اندیشه او سخت یاب و دشوار خواهد بود.

2.3. تمایز انسان از حیوان: تولد انسان و حقوق بشر

مایکل ایچ. لسناف در کتاب خود با عنوان فیلسوفان سیاسی قرن بیستم تمایز آرنتی میان تقلا، کار و عمل را اصیل ترین و ویژه ترین طرح آرنت معرفی می کند. (مایکل لسناف 106: 1378) صرف نظر از داوری درباره این نگرش، باید اذعان کرد که این تمایزات سه گانه در حکم شاه کلید مفهومی برای آرنت هستند. خود وی در جایی می نویسد که کشف یا به عبارت دقیق تر، بازکشف این تمایزات سبب گردید تا متوجه انحراف اساسی در سنت اندیشه غربی شود. آرنت برای تمایزگذاری بین دو مفهوم تقلا و کار به سراغ نظریه ها نمی رود زیرا به زعم خودش، در نظریه ها نمی توان به حقیقت دست پیدا کرد. برای چنین تمایزگذاری، یک گواه خیلی معتبر و موثق وجود دارد و آن این واقعیت ساده است که «در همه زبان های اروپایی، باستانی یا مدرن، از نظر ریشه شناسی در اصطلاح متفاوت برای آن چیزی که ما اکنون فکر می کنیم یک نوع فعالیت هستند، وجود دارد» (هانا آرنت¹، 1958: 95). **زحمت یا تقلا** در تمایز با کار، فعالیتی است که هدف نهایی آن، یا در تعبیر ارسطویی غایت آن، رفع نیازهای حیاتی و زیست شناختی انسان و بقاء نوع انسان می باشد.

کار دومین فعالیت بشری است که اگرچه همانند زحمت در ارتباط با طبیعت صورت می گیرد، اما تابع آن نیست و از آزادی و استقلال بیشتری از طبیعت برخوردار است و حتی می توان گفت که غایت آن در نهایت «سلطه» بر طبیعت می باشد. انسان ها مواد خام را از دل طبیعت استخراج می کنند و سپس با ابتکار و خلاقیت، آنها را دستکاری میکنند و شیئی جدیدی را تولید می کنند که هم از حیث ماده و هم از حیث صورت با آنچه که قبلا در طبیعت بوده، تفاوت دارد. کار با قوه ابتکار و خلاقیت بشری ارتباط نزدیکی دارد و آرنت برای تمایز این نوع فعالیت از اصطلاح «انسان سازنده» استفاده می کند (منصور انصاری، 1379: 23-25).

عمل یا کنش همچنانکه کسانی مانند مارگارت کانوون و جورج کاتب اذعان کرده اند، توضیح «عمل سیاسی» در مفهوم آرنتی اش بسیار دشوار می باشد. در اندیشه و تفکر فلسفی غرب، بهیچوجه مفهومی مانند عمل سیاسی وجود ندارد. بحث آرنت در این زمینه کاملاً بدیع و نو آورانه است. دو ویژگی بنیادین عمل در تفکر آرنت، آزادی و کثرت هستند؛ آزادی در تعاریف لیبرالی عبارت است از آزاد بودن در حوزه خصوصی و عدم دخالت دولت در امور شخصی و خصوصی افراد (آزادی منفی) و همچنین آزادی در معنای دموکراتیکش عبارت از تأمین شرایط استقلال فردی و خصوصی به صورت برابر در میان افراد است (آزادی مثبت)، در حالی که از نظر آرنت آزادی به معنای توانائی برای آغاز کردن، آغاز کردن کاری جدید و پیش بینی ناپذیر است. این توانائی برای آغازگری با تولد انسانها ارتباط نزدیکی دارد. عمل به عنوان به فعلیت رساندن آزادی ریشه در زایش دارد. در واقع هر تولدی یک آغازگری جدیدی است. کثرت، ویژگی دیگر عمل است؛ به این معنا که عمل نمی تواند در انزوا از دیگران، یعنی مستقل از حضور متکثر بازیگرانی که از چشم اندازهای مختلف می توانند درباره آنچه که انجام می شود داوری کنند، صورت پذیرد. عمل بدون دیگران کیفیت معنادار خود را از دست می دهد. آرنت کثرت را به عنوان واقعیتهای تعریف می کند که انسان ها، و نه انسان، بر روی زمین

¹ Hannah Arendt

زندگی می کنند و جهان را می سازند». بدین معنا که «هیچ کس شبیه به کسانی نیست که در روی زمین زندگی می کردند، زندگی می کنند یا زندگی خواهند کرد».

با توجه به سه مفهوم یا فعالیتی که آرنت تحت عنوان زحمت، کار و کنش یا عمل شرح می دهد، تفاوت هستی شناسی حیوان با انسان را فقط باید در کنش جستجو کرد. این کنش است که انسان را به انسان تبدیل می کند. این تعریف از انسان چنانکه خواهیم دید به آرنت این کمک را می کند تا از حقوق بشر به معنای دقیق آن صحبت کند. به نظر آرنت در حوزه در دنیای امروز به همان میزان که سیاست اساسا وجود ندارد چیزی به نام حقوق بشر هم وجود ندارد. چون حقوق بشر مربوط به فعالیت کنش انسانی است و از این رو در فقدان کنش اساسا حقوق بشری وجود نخواهد شد. یا به تعبیر دقیق تر می توان گفت آن چیزی که امروز تحت عنوان حقوق بشر از آن نام برده می شود همان حقوق بشر حیوان زحمتکش یا حیوان سازنده است.

3.3. حوزه عمومی به مثابه مکان حقوق بشر

در معنایی که از حوزه خصوصی و حوزه عمومی گفتیم، آشکارا مفهوم حقوق بشر را فقط می توان برای حوزه عمومی بکار گرفت. یعنی جایی که انسان آزاد و برابر است و می تواند وارد کنش یا عمل سیاسی شود. البته این بدان معنا نیست که آرنت از هرگونه بی عدالتی در حوزه خصوصی دفاع می کند. مسلما آرنت از هیچ نوع خشونتی طرفداری نمی کند ولی در مفهوم بندی دقیقی که ارائه می کند، انسان فقط در کنش انسان می شود و البته همه انسان ها حق دارند تا وارد کنش شوند. با این منطق مشکل تعارضات احتمالی در اندیشه او هم حل و فصل می شود. به نظر آرنت حوزه عمومی مکان اصلی بروز حقوق بشر است.

بنیادهای اگزیستانسیالیستی اندیشه های آرنت درباره وضع بشری و فعالیت های سه گانه مرتبط با آن، به ویژه عمل سیاسی، در نهایت وی را به بازاندیشی ژرفی در مفهوم و بنیادهای رایج سیاست می کشاند. به عقیده مارگارت کانوون، نگاه آرنت به سیاست در تقابل و تضاد مستقیم با فرضیه های مدرن قرار دارد. در سنت اندیشه سیاسی مدرن غربی دو مکتب مسلط لیبرالیسم و سوسیالیسم، سیاست را در ارتباط با «جامعه» تعریف و مشخص می کنند. نظریه پردازان لیبرالیسم، کار ویژه سیاست را حفظ و منطبق کردن علائق و منافع خصوصی اعضاء جامعه دانسته اند. برجسته ترین اندیشمندان این عرصه هابز است که جوهره اندیشه او در همان عبارت معروف «جنگ همه علیه همه» آمده است. در واقع می توان گفت که این سیاست است که با اجرای وظایف خود باید از بروز و وقوع این جنگ جلوگیری کند و بین منافع گوناگون و متعدد «آشتی و مصالحه» برقرار کند. به این معنا، سیاست خدمتگذار «جامعه» است و باید به ساماندهی علائق و منافع خصوصی بپردازد. مارکسیست ها و برخی از جامعه شناسان، از سوی دیگر، سیاست را نتیجه و محصول منافع و تعارضات اجتماعی تعریف کرده اند. به نظر آنها، سیاست از خودش استقلال ندارد و روبنای «جامعه» است.

به عقیده آرنت چنین تعاریفی از سیاست، در هر دو مفهوم لیبرالیستی و مارکسیستی، واجد خصائل غیرسیاسی یا اقتصادی هستند و جوهره سیاست را منعکس نمی کنند. به نظر وی سیاست در مفهوم واقعی، هرگز خادم و محافظ جامعه یا منافع خصوصی نبوده است، بلکه مسئله سیاست تأسیس فضایی عمومی برای عمل بوده است و اصولا در جایی که حوزه عمومی وجود دارد، می توان از سیاست در مفهوم واقعی اش، یا به تعبیر آرنتی در مفهوم یونانی اش، صحبت کرد (منصور انصاری، 1379: 178).

هرچند از نظر آرنت با شکل گیری دوران مدرن و سلطه امر اجتماعی بر امر سیاسی و همین طور سلطه انسان سازنده بر انسان کنشگر عملا مانع از شکل گیری از هر شکلی از حقوق بشر شد، در قرن بیستم با شکل گیری نظام های توتالیتریانیسم امکان بازگشت

به دوران قبل از مدرن به کلی مسدود شد و حیوان زحمتکش سلطه کاملی یافت که در تعارض کامل با هر چیزی مثل حقوق بشر است. لذا در ادامه به اختصار به وضعیت توتالیتاریانیسم در قرن بیستم می‌پردازیم.

آرنت سیاست را بر مبنای نگرش تجربه یونانی تعریف می‌کند؛ سیاست به حوزه عمومی تعلق دارد که امکان عمل سیاسی در آن فراهم می‌شود. این حوزه که در یونان به صورت دولت‌شهر تبلور یافت کاملاً متمایز از حوزه خصوصی بود. حوزه خصوصی که فقط به وسعت منزل بود، تابع ضرورت بود زیرا انسانها به خاطر نیاز به صیانت نفس و بقاء نسل مجبورند که با یکدیگر زندگی کنند. بنابراین اجتماع طبیعی در منزل ضرورت بود² (هانا آرنت، 1958: 30) و ناگزیر نفس ضرورت، خشونت را ایجاد می‌کرد. سروران مجبور بودند تا بردگان و زنان خود را که کارکردهای طبیعی همچون تولید مثل را بر عهده داشتند، با خشونت به تأمین آنها وادارند. در حالیکه حوزه عمومی، عرصه آزادی بود زیرا فقط همگنان حق ورود به آن را داشتند که افراد برابر بودند. برابرها دیگر نمی‌توانستند به خشونت اقدام ورزند.

به نظر آرنت، با محو تمایزات بین حوزه عمومی و خصوصی در عصر مدرن و تعمیم حوزه خصوصی با عنوان جعلی «جامعه» به سراسر عرصه‌های زندگی انسان، معنای سیاست در عصر مدرن از دست می‌رود. ضرورت و خشونت به جای آزادی و حوزه خصوصی به جای حوزه عمومی می‌نشینند و دولت نیز صرفاً در حد انجام کارویژه منزل یعنی تأمین معاش تقلیل می‌یابد و از این حیث حتی «اندیشه علمی که با این تحول متناظر می‌شود دیگر علوم سیاسی نیست، بلکه «اقتصاد ملی» یا «اقتصاد اجتماعی» است که همه حاکی از نوعی خانه داری جمعی هستند» (هانا آرنت، 1958: 29). بنابراین در عصر مدرن فقط از صورت باز گونه سیاست می‌توان صحبت کرد. حتی اصطلاح ابداعی مارکس یعنی اقتصاد سیاسی، چنانکه از چشم انداز باستانی نگریسته شود، دچار تناقضی مضاعف است؛ اقتصاد به حوزه خصوصی تعلق داشت و سیاست به حوزه عمومی.

به این معنا می‌توان گفت که از نظر آرنت مفهوم حقوق بشر از بنیاد نه تنها در مدرنیته بلکه در سنت اندیشه سیاسی غربی وجود نداشته است و تمام تلاش های فلسفی که تاکنون در راستای فهم و همین طور تحقق حقوق بشر صورت گرفته است به دلیل درک نادرست از انسان و فعالیت‌هایش بوده است و البته نکته مهمی که باید بر آن پا فشاری کرد این است که از نظر آرنت چیزی که تحت عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر هم مطرح شده است در واقع حقوق بشر نیست بلکه در نهایت می‌توان آن را اعلامیه حقوق زحمتکشان یا انسان سازنده تلقی کرد. به همین سان مدرنیته هم که در وضعیت امتناع کامل از این مفهوم قرار دارد و اساساً با بنیادهای مدرنیته امکان طرح حقوق بشر میسر نمی‌شود.

4. نتیجه گیری و بحث

همچنانکه به تفصیل شرح داده شد، از میان چهار مرحله ای که توماس اسپریگنز برای مطالعه ساخت درونی اندیشه‌های سیاسی مطرح می‌کند. مفهوم شراخاقلی را باید به عنوان تشخیص درد تلقی کرد. آرنت در اثری مانند سرچشمه های توتالیتاریانیسم تا حدود زیادی تلاش کرده بود تا توصیف دقیقی از بحران داشته باشد و این کتاب او را باید مرحله نخست توماس اسپریگنز دانست. مفهوم شراخاقلی و ملحقات آن مانند بحث بسیار دقیقی او در باب تفکر و نسبت میان تفکر و شر اخلاقی را باید تشخیص درد دانست.

² Hannah Arendet

مفهوم شراخلاق را در واقع آرنت در جواب به این سوال مطرح کرد که چرا کسانی مانند آیشمان در فرایندهای نظام های سیاسی توتالیتیر دست به چنین خشونت هایی زدند و میلیون ها انسان را شاید با کم ترین احساس حتی ترحم به جوخه های مرگ سپردند و اردوگاه های کار اجباری برپا کردند و یا کوره های آدم سوزی. به این ترتیب ایده ما در مرحله تشخیص درد، شر اخلاقی است که از کتاب محاکمه آیشمان در اورشلیم شروع شده و در کتاب های مانند حیات ذهن دنبال شد.

آرنت، بعد از ارائه تصویر بازسازی شده و همچنین تشخیص درد، راه درمان خودش را هم ارائه می کند که به صورت پراکنده در آثار او بیان شده است و نیاز به بازخوانی کاملی دارد. در خصوص راه درمان با توجه به شکافی که بین دو دسته آثار او یعنی شکاف بین دیدگاه هایش در کتاب وضع بشری و دیدگاه هایش در کتاب حیات ذهن وجود دارد، مفسران او هم تلاش کرده به چند دسته تقسیم شده اند. عده ای بر این باورند که این شکاف قابل پرشدن نیست و لذا آرنت در اواخر عمر فکری خویش دستخوش انکار یک مرحله فکریش شده بود و لذا باید به دیدگاه های متاخرتر او متوسل شد. برخی دیگر هم برعکس معتقد به اصالت اندیشه های او در کتاب وضع بشری هستند و به نظرشان می رسد که اندیشه های متاخرتر او هیچ خدشه ای در این زمینه ایجاد نکرده است و گروه سومی هستند که تلاش می کنند تا میان این دو بخش ظاهرا متعارض صلح و آشتی فکری برقرار کنند.

مفهوم حقوق بشری درست همین نقطه کانونی است که بخش عمده ای از عناصر و مولفه های اندیشه سیاسی هانا آرنت را نه تنها با هم مرتبط می کند بلکه به مثابه راه حل نهایی مطرح می شود. البته چنانکه در طرح مساله اشاره شد، مفهوم حقوق بشر به معنایی که امروز باب روز شده است در اندیشه آرنت خیلی کم مورد استفاده قرار گرفته است. همچنانکه می دانیم آرنت تقریباً از هیچ مفهومی همانطور که رواج دارد استفاده نکرده است و آنها را طبق اندیشه و دیدگاه خویش ساماندهی و از نو تعریف کرده است. این بازتعریف مفاهیم اندیشه سیاسی شامل حقوق بشر می شود و حقوق بشر از نظر او بسی گسترده تر از آن چیزی است که امروز حقوق بشر نامیده می شود.

درک هانا آرنت در مفهوم حقوق بشر را باید در مفاهیم اصلی او مانند آزادی، کثرت، عمل سیاسی و حوزه عمومی جستجو کرد. به این معنا حقوق بشر امکان تحقق حوزه عمومی است که عملاً در دوران مدرن راه آن مسدود شده است. آرنت آن چیزی را که در اعلامیه جهانی حقوق بشر، "حقوق بشر" نامیده می شود را حقوق بشر واقعی نمی داند و به تعبیر خودش می توان گفت حقوق حیوان زحمتکش یا حقوق انسان سازنده هستند که وجه مشترک زیادی با سایر موجودات دارند. حقوق بشر واقعی در واقع امکان تحقق آزادی و کثرت بشری است که هر انسانی این امکان را داشته باشد تا کیستی خودش را از بالقوه به بالفعل تبدیل کند. به این معنا می توان گفت که پاسخ آرنت به بحران/ مرحله اول اسپریگنز و تشخیص درد/ مرحله دوم اسپریگنز، حقوق بشر است که می توان آن را راه درمان دانست که منطبق با مرحله چهارم در بحث توماس اسپریگنز است.

1. انصاری، منصور، (1379)، "هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی"، تهران: نشر مرکز.
2. آرنت، هانا(1357)، "خشونت"، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
3. آرنت، هانا(1361)، "انقلاب"، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
4. آرنت، هانا(1366)، "انقلاب مجارستان"، مترجم کیومرث خواجهیه، تهران: انتشارات روشنگران
5. آرنت، هانا(1366)، "توتالیتاریسم"، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
6. آرنت، هانا(1388)، "میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی"، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
7. آرنت، هانا(1390)، "وضع بشر"، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس
8. آرنت، هانا(1392)، "حیات ذهن"، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس
9. آرنت، هانا(1397)، "بحران‌های جمهوریت"، ترجمه امین عسکری زاده و فلورا عسکری زاده، تهران: گام نو.
10. آرنت، هانا(1399)، "آیشتن در اورشلیم: گزارشی در باب ابتذال شر"، ترجمه زهرا شمس، تهران: نشر برج.
11. بردشا، لی(1380)، "فلسفه سیاسی هانا آرنت"، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
12. پاتریشیا آلتنبند، جانسون(1385)، "فلسفه هانا آرنت"، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
13. واتسن، دیوید(1385)، "هانا آرنت"، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: انتشارات هرمس.

Arendt, Hannah(1958/1998). **The Human Condition**, Introduction By Margaret Canovan, Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah,(1963). **Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil**, New York, Viking Penguin.

Bergen, Bernard J(1998). **The banality of evil :Hannah Arendt and "the final solution"**, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Bernstein ,Richard J (2018). **Why Read Hannah Arendt Now**, Cambridge: polity Press.

Canovan, Margaret(1992).**Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**, Cambridge; Cambridge University Press.

Young-Bruehl, Elisabeth(1999), **Hannah Arendt** (1982), trad. J. Roman et E. Tassin, Paris, Calmann-Lévy.

Conceptualization Based on Thomas Spragens' Model

Masoud Samadi¹, Garineh Keshishyan Sirki^{*2}, Seyed Ali Mortezaian³

¹ PhD student, Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

² Department of Political Science and International Relations, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (*Corresponding author)

³ Department of Political Science, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

In recent decades, not only globally but also within the Iranian academic sphere, there has been growing interest in the political thought of Hannah Arendt, as evidenced by a significant body of books and scholarly articles. Nevertheless, two key concepts—moral evil and human rights—have received considerably less attention than they deserve. This paper aims to place the concept of moral evil at the center of analysis and reconstruct the notion of human rights, albeit not explicitly examined by Arendt herself, within her own conceptual framework and terminology. Furthermore, the study endeavors to identify the position of these two concepts within Arendt's political thought, based on Thomas Spragens' model of political theory analysis. The central research question is: What is the relationship between moral evil and human rights according to Thomas Spragens' analytical model? The primary hypothesis asserts that, in Spragens' framework, moral evil corresponds to the second stage—diagnosis of the problem—while human rights pertain to the fourth stage—prescription or proposed remedy. In this sense, moral evil can only be eradicated through the realization of human rights. The research method employed is descriptive and analytical, grounded in Spragens' model for analyzing political thought.

Keywords: Human Rights, Moral Evil, Hannah Arendt, Thomas Spragens, Totalitarianism, Political Thought