

حقوق بشر؛ از اسطوره‌های قوم مدار تا ادیان انسان‌گرا

محمدرضا نظری‌نژاد

عضو هیئت علمی گروه حقوق دانشگاه گیلان

رضا پرسشش

عضو هیئت علمی گروه حقوق دانشگاه گیلان

چکیده

انسان ابتدایی به علت عدم شناخت پدیده‌ها معتقد به نظام اعتقادی و مناسکی بود که هدف از رعایت آن حفظ نظام دنیوی و معیشتی بود. تقدم عقیده بر وجود جوهر این نظام اعتقادی (جهان‌بینی اسطوره‌ای) بود که در آن وجود فرد و رعایت حقوق او تابعی از نظام اعتقادی حاکم است. ادیان مصادف با زمانی از زندگی اجتماعی انسان است که او به درک قانون علیت نایل شد و فهمید که زندگی اقتصادی او تابع اراده خدایان متعدد نیست و اساس و غایت دین، نه اداره دنیا بلکه انسان‌سازی است. ادیان در اداره جامعه قائل به حاکمیت عقل شدند. درک علت پدیده‌ها و عدم انتساب آن به روح‌ها و خدایان متعدد، آزادی انسان و حاکمیت او را بر سرنوشت خود موجب شد و زمینه تقدم وجود بر عقیده را فراهم نمود. بدین علت و هم به علت حاکمیت اخلاق در ادیان به درستی باید ادیان را حامی حقوق انسان دانست. واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ جهان‌بینی اسطوره‌ای؛ دین.

مقدمه

حقوق مطابق نظر جامعه‌شناسان، مجموعه قواعد و مقرراتی است که هدف آن تنظیم و تنسيق روابط اجتماعی است (لوی برونل، ۱۳۷۰: ۲۱). مطابق این عقیده که مبنای حقوق را جامعه شکل می‌دهد، حقوق را باید عملی رو بنایی و گفتمانی دانست که با توجه به تغییر جامعه، از تحول و دگرگونی برخوردار می‌گردد (همان: ۳۱). مطالعه تاریخ حقوق به خوبی حاکی از پویایی و تحول اجتماعات و به تبع آن نظام حقوقی است.

یکی از مهمترین اهداف هر نظام حقوقی، موضوع حق بوده و رعایت حقوق و آزادی‌های فردی یکی از اهداف هر نظام حقوقی است. اگر چه مطلوب و ارزشمند آن است که غایت یک

نظام حقوقی را حفاظت و حراست از حقوق بشر بدانیم (والدرون، ۱۳۸۷: ۱۷۹) و از منظر «حق» به نقد و ارزیابی نظام‌های حقوقی بپردازیم، اما واقعیت آن است که به موازات پذیرش تحول در نظام‌های حقوقی، باید پذیرفت که دایره شمول حق‌های مورد حمایت در هر نظام حقوقی، مشروط است به خواست و پذیرش اجتماعی؛ در راستای همین تحول اجتماعی و تغییر ذهنیت‌ها است که اساساً امروزه از حقوق بشر و نسل‌های متعدد آن سخن به میان است و نظام‌های حقوقی در طول زمان متکفل حفاظت از نسل‌های اول، دوم، سوم و ... می‌گردند.

ایده مبنایی حقوق بشر، به قول جرمی والدرون، مبتنی است بر ارزش ذاتی و برابر انسان‌ها و «فاعلیت انسانی» (همان: ۱۶۰). از این نظر یکی از تئوری‌های موجه‌ساز حقوق بشر، نظریه کانت در فلسفه اخلاق است که مطابق آن باید انسانیت هر انسان را به عنوان یک غایت در نظر بگیریم و هرگز از آن به عنوان وسیله برای اهداف دیگران استفاده نکنیم (همان: ۱۸۰ و ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۶۰). اما موضوع مهم آن است که تا فراهم نشدن مقدمات و زمینه‌های اجتماعی، پذیرش ایده مبنایی حقوق بشر - پذیرش فاعلیت و برابری انسان‌ها - ملازم با پذیرش کلیه نتایج و الزامات آن در یک نظام حقوقی نمی‌باشد؛ زیرا همان‌طوری که گفته شد، نظام حقوقی در هر جامعه، تابعی است از گفتمان‌های حاکم بر آن. به همان نسبت که مصلحان و اندیشمندان در مباحث اخلاقی و دینی، دغدغه برابری و فاعلیت انسانی را دارند، به همان میزان از گفتمان‌های عصر خود که چارچوب نظام حقوقی و هنجارهای آن را می‌سازد نیز تبعیت می‌نمایند. مؤید ادعا کانت این است که امروزه تئوری‌های مدرن حقوق بشر برای موجه‌سازی این حقوق از فلسفه اخلاق او مدد می‌گیرند. اما کانت علیرغم نگاه غایت‌مدار به انسان، در مورد نیمی از انسان‌ها (زنان) معتقد است که آنها وسایلی در خدمت هوی و هوس مردان بوده و شهروندانی منفعل هستند که از حقوق شهروندی و منزلت اجتماعی چندانی برخوردار نمی‌باشند (محمودی، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۰).

چنین نگاهی، مخالف ایده مبنایی حقوق بشر مورد نظر کانت است، اما علت آن تبعیت کانت از گفتمان‌های عصر خود بوده است که مطابق آن، زنان فاقد قدرت و موقعیت اجتماعی امروزی بوده‌اند. آنچه مهم به نظر می‌رسد این است که با فرض پذیرش مقدمات و زمینه‌های اجتماعی، آیا می‌توان از یک اندیشه، مذهب و عقیده مبنایی برای پذیرش حقوق بشر استخراج نمود یا خیر؟ با لحاظ این واقعیت که پذیرش ایده حقوق بشر، ملازم با پذیرش حاکمیت انسان در زندگی دنیوی است، خواستار پاسخ به این پرسش هستیم که آیا ادیان، ایده مبنایی حقوق بشر (حاکمیت

انسان) را تأیید می‌نمایند یا خیر؟

به منظور پاسخ به این پرسش به مصداق «تعرف الاشياء باضدادها»، با بررسی نظام حاکم بر آگاهی اسطوره‌ای به تحولی که منجر به پیدایش ادیان الهی شد، پرداخته خواهد شد.

جایگاه انسان در آگاهی اسطوره‌ای

مواجهه انسان با عالم خارج به قدر سرمایه ذهنی اوست. کاسیرر را اعتقاد بر آن است که شکل شی بر اثر نیروی شکل‌دهنده آگاهی به وجود می‌آید و این خود متأثر از شرایط ادراک حسی از شی و مقولات اندیشه محض است (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۷۹).

انسانهای ابتدایی به علت عدم شناخت پدیدارها و ناتوانی در تجرید و انتزاع، بین حوزه‌های مختلف زندگی تفاوتی قائل نبودند (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۱۷)، طبیعت از نظر آنها جامعه بزرگی بود به نام جامعه حیات، در این جامعه به علت عدم وجود خط ممیزی بین واقعیت و تصور، همه امور اعم از واقعی، وهمی، تخیلی و ... از این نظر که واجد اثر هستند، موجود تلقی می‌شدند (همان: ۱۱۹، کاسیرر، ۱۳۷۸: ۸۹). آنها اسیر پدیدارها بودند و آگاهی آنها (آگاهی اسطوره‌ای) در تأثر بی‌واسطه حسی به سر می‌برد. به عبارت دیگر در حالیکه اندیشه علمی نسبت به ادعای ابژه (عین) در مورد عینی و ضروری بودنش رویه‌ای توأم با تفحص و شک اتخاذ می‌کند، اسطوره چنین تقابلی را نمی‌شناسد. اسطوره، ابژه را تا آنجا می‌شناسد که منقاد آن شده باشد. اسطوره به سادگی مقهور و منقاد ابژه می‌گردد (همان: ۱۴۰).

به این علت در آگاهی اسطوره‌ای به جای شناخت طبیعت و قواعد حاکم بر آن، انس، الفت و همدلی با پدیدارها حاکم است (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۱۸ و ضیمران، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۱). هر ابژه‌ای که به آگاهی اسطوره‌ای وارد شود، مقدس شمرده می‌شود، مشروط بر اینکه از وقایع معمولی و عادی نبوده بلکه از جهاتی مورد توجه و اشتیاق اسطوره قرار گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۴۲-۱۴۱). از این رو تمامی واقعیت و همه رویدادها بر پایه تقابل بنیادی «مقدس» و «غیر مقدس» تقسیم‌بندی می‌شوند (همان: ۱۴۳) و امور مقدس نیز خود را در قالب دو امر متضاد «مانا» و «تابو» نمایان می‌سازند (همان: ۱۴۶-۱۴۵؛ بایر ناس، ۱۳۸۵: ۱۳؛ دورکیم، ۱۳۸۲: ۵۷۲). دورکیم قلمرو امر مقدس را قلمرو هیجانان و احساسات جمعی می‌داند و معتقد است که امور غیر مقدس اموری است که در مسیر احساسات و هیجانان جمعی قرار نمی‌گیرد، در حالیکه امور مقدس را احساسات

تسلی بخش و وابستگی شکل می‌دهد که جامعه آنها را به آگاهی‌ها متبادر می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۲: ۴۵۲ و ۵۷۴-۵۷۵). موضوع اخیر (ارتباط همبستگی اجتماعی با آگاهی اسطوره‌ای) بیانگر واقعیت دیگری است و آن اینکه اسطوره‌ها و ادیان ابتدایی، آینه تمام‌نمای دنیای خارج بوده و هدف آنها تنظیم و تنسيق امور دنیوی قوم و قبیله و تنظیم پدیده‌های طبیعی حاکم بر آن بوده است. دورکیم می‌نویسد: «آیین هستی‌کیهانی علامتش را به آهنگ هستی آیینی زده است. برای همین است که جشن‌ها برای مدت طولانی فصلی بودند. [...] از آنجا که تغییرات فصلی به لحاظ ماهیت، دوره‌ای بحرانی هستند، از یک فرصت طبیعی تجمع و در نتیجه مناسک مذهبی برخوردار بودند» (همان: ۴۸۸).

ویل دورانت در مورد مبنای دنیوی اسطوره‌های ابتدایی معتقد است: «انسان ابتدایی اگر می‌خواست باران ببارد، جادوگر، آب بر روی زمین می‌پاشید و برای آنکه بهتر تقلید شده باشد، آب را از روی درختی بر زمین می‌ریخت. هنگامی که خشکسالی قبیله را تهدید می‌کرد از کشیش می‌خواستند تا چتر خود را باز کند و به سر بگیرد و به کشتزار رود. در سوماترا، زن نازا مجسمه طفلی درست می‌کند و در بغل می‌گیرد و به امید اینکه هر چه زودتر جنینی در شکم او ظاهر شود» (ویل دورانت، ۱۳۸۲: ۷۹-۷۸). کاسیرر نیز در این راستا می‌نویسد: «مراسم بستر ازدواج در مزرعه یعنی عمل جنسی یا نمایه عمل جنسی که در کشتزارها صورت می‌گیرد، نتیجه مستقیمش باردار شدن جانوران، نکاح گیاهان و پربار شدن زمین است» (کاسیرر، همان: ۲۹۲).

ارتباط و وابستگی الزامات اسطوره و ادیان ابتدایی با جوامع و تفاوت جوامع با یکدیگر، خدایان را به قول کاسیرر «منطقه‌ای» می‌کرد (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۳۸). از این رو ادیان ابتدایی و خدایان آنها متعلق به قوم و قبیله خاص بود (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۳۰۳) و از این رو اخلاق نیز از مرزهای قوم و قبیله فراتر نمی‌رفت و ضرورت‌های اقتصادی و اجتماعی قوم و قبیله، منشأ آن قلمداد می‌شد (ویل دورانت، همان: ۸۵). این اخلاق، اخلاق آرمانی نبود بلکه اخلاق اجتماعی بود (الیاد، ۱۳۶۷: ۱۲۶)، اخلاقی که برگسون آن‌را اخلاق ایستا در مقابل اخلاق عالی می‌نامد (برگسون، ۱۳۵۸: ۱۰ به بعد).

علت اساسی حاکمیت این اخلاق نیز آن بود که در ادیان و اسطوره‌های ابتدایی، فرد دارای ماهیت و استقلال که قابلیت فاصله گرفتن از گروه را واجد باشد، پا به عرصه وجود نگذاشته بود. فرد انسانی، مدغم در گروه و تابع هنجارها و الزامات حاکم بر آن بود و وجود او نیز تابعی بود از عقاید حاکم به گروه و جامعه (کاسیرر، همان: ۳۰۴-۳۰۳). به این علت، متعلق و موضوع اخلاق

اجتماعی موجود، انسان و توجه به کرامت انسانی او نبود. مطابق این اخلاق، مردم به نوع دوستی فراخوانده نمی‌شدند بلکه تنها به آموختن فضایل خانوادگی و سنت نیاکان دعوت می‌شدند (دوکلانز، ۱۳۴۱: ۹۴، اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۳).

برگسون می‌نویسد: «ارتکاب گناه همواره توهین و بی‌احترامی نسبت به الاهیت است، اما الاهیت کمتر به بد اخلاقی و حتی جنایت حمله می‌کند و اتفاق هم می‌افتد که این امور را تجویز می‌کند (برگسون، همان: ۲۰؛ کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

حاکمیت گروه، قوم و قبیله و ادغام فرد در آن و عدم پیدایش هویت و استقلال فردی - که منجر به حاکمیت این طرز تلقی از اخلاق می‌شد- سبب آن شده بود که به قول دو کلانز «مدنیون در هر امری بی استثنا فرمانبردار مدینه بودند و مدینه بر وجود آنها اختیار کامل داشت. بشر در هیچ یک از امور حیاتی اختیار نداشت. شخص او از آن حکومت بود. هرگاه خزاین مدینه تهی می‌شد، می‌توانست جواهر زنان را بگیرد. مردم در زندگی خصوصی آزاد نبودند. مجرد زیستن ممنوع بود. دیر متأهل شدن واجد مجازات بود. لباس مردم را نیز قانون تعیین می‌کرد. زن بیش از ۳ دست لباس نمی‌توانست ببرد. حکومت مدینه حق داشت که افراد ناقص الخلقه و کریه المنظر را نپذیرد» (دوکلانز، همان: ۳۳۱ به بعد). پیداست که در این گفتمان سعادت قوم و قبیله بر فرد مقدم بود و اخلاق و عدالت ناچیز به حساب می‌آمد (همان: ۲۳۵).

گذر از جهان اسطوره‌ها به ادیان

همانطوری که گفته شد، در نظام اسطوره‌ای کل جامعه و جهان طبیعت از وحدت ارگانیک برخوردار دانسته می‌شد و جامعه بزرگی را شکل می‌داد به نام جامعه حیات. در این جامعه، انسان آن شأن و مقام ممتاز را ندارد، اگر چه جزئی از آن است ولی به هیچ وجه متمایز از آن نمی‌گردد (کاسیرر، همان: ۱۱۹ و ۱۳۷۸: ۲۹۸).

در این جامعه بزرگ حیات، هر موجودی دارای روح بوده و روح نیز جنبه مادی و کالبدی دارد و مانند هر جسم مادی چیزی آشنا و قابل لمس است (همان: ۲۴۷). به موازات این اعتقاد که جهان از روح‌های مادی و دیوهای بیرونی ملامال است، که بر فرد حاکم‌اند، اعتقاد دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه من جادویی و من اسطوره‌ای با انجام اوراد، سحر و جادو قادر مطلق بوده و می‌تواند اراده خود را بر جهان اشیاء و علت حوادث حاکم نماید (همان: ۲۴۹-۲۴۸).

گذر از این اعتقاد ابتدایی به جهان ادیان توحیدی به قول کاسیرر با فکر مجرد و انتزاعی بشر محقق نشد، بلکه این گذر، محصول کار، عمل و لزوم تقسیم کاری بود که باید انجام می‌شد (همان: ۲۸۶-۲۸۵؛ کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۳۸).

به نظر کاسیرر مدت‌ها قبل از آنکه خدایان شخصی به ظهور برسند، خدایانی وجود داشتند که ضرورت وجودیشان ناشی از وظیفه و نقش مشخص آنها بود. [...] در زندگی یک دهقان رومی، هر عملی قطع نظر از کیفیت آن، واجد معنای مذهبی خاص بود. گروهی از ایزدان بودند که مراقب بذریاشی بودند، گروهی دیگر به حراست شخم و کود می‌پرداختند. در کار کشاورزی هیچ عملی نبود که خدایان، راهنما و پاسدار آن نباشند. این ایزدان به منزله خدایانی هستند که اداره امور مختلف زندگی بشر را میان خود تقسیم کرده‌اند (همان: ۱۳۹-۱۳۸). در این مرحله ایزدان و خدایان متعدد، موجودیت خود را مدیون گرایش‌های اخلاقی نیستند. آنها کلیه اوصاف خوب و بد انسان را توأمان واجد هستند. با این وجود، همین عدم کمال خدایان سبب شد فاصله‌ای که بین طبیعت انسانی و طبیعت یزدانی پیدا شده بود، از میان برود و انسان بتواند از خلال شخصیت ایزدان، ویژگی‌های شخصیت، روحیات و اشکال متنوع خود را باز شناسد (همان: ۱۴۰). فرآیند متمایز و تفکیک کردن حوزه‌های علمی و از قاعده همین عمل و از تناوب مراحل آن است که واقعیت طبیعت، محتوای حقیقی و شکل ثابت خود را به دست می‌آورد و بدین سان، انسان به آگاهی خاص از من خویش دست می‌یابد (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۳۰۷-۳۰۴). به عبارت دیگر، تقسیم کار و پیدایش تعدد وظایف و سپردن هر یک به خدایان خاص، اگر چه نوعی فراقنی قدرت انسانی به ایزدان است اما محصول آن درک قوانین حاکم بر طبیعت و شناخت محدودیت‌های انسانی و پیدایش من واقعی در مقابل من جادویی است.

در طول زمان، به همان نسبت که قلمرو عمل که به شکل خدایی خاص درک می‌شود - و حدود شی نیز با قلمرو همین خدا مشخص می‌گردد- وسیعتر می‌شود و تعداد بیشتری از اشیاء را شامل می‌گردد، بر نیروی محض چنین عمل و نیز بر آگاهی شخص عمل کننده تأکید بیشتری می‌شود (همان: ۳۱۳).

«اورنژ» معتقد است همان راهی را که زبان در گذر از نامگذاری امر خاص و جزئی به امر عام و کلی در پیش می‌گیرد، اسطوره‌ها نیز در پیش می‌گیرند (همان: ۳۱۲) به این معنا که رشد آگاهی بشر و درک قوانین طبیعت، در طول زمان سبب می‌شود که انسان‌ها، عمل خدایان خاص را

نه از دیدگاه اشیایی که تجلی خدایان‌اند، بلکه از لحاظ منشأشان بررسی کنند. با این بررسی، همه تفکیک‌ها و تمایزات و گوناگونی عمل خدایان خاص از میان می‌رود؛ گوناگونی عمل محض خدا اکنون به یگانگی و وحدت عمل آفرینش تبدیل می‌گردند (همان: ۳۲۸-۳۲۷). اکنون از میان خدایان خاص و انبوه خدایان، خدای یگانه کشف می‌شود. همچنانکه، آفریدگار وجودی یگانه است، آفرینش نیز عملی یگانه است (همان: ۳۱۴).

عبارت آخری کشف آفریدگار یگانه، شناخت قوانین حاکم بر طبیعت، شناسایی محدودیت‌های بشری، فاصله گرفتن از من جادویی و تفکیک سوژه (شناسنده) و ایزه (موضوع شناسایی) است (همان: ۳۲۴)، به عبارت بهتر، به جای رابطه عاطفی و همدلی حاکم بر اسطوره‌ها، دریافت عقلی و استدلالی جلوه‌های طبیعت حاکم می‌گردد و طبیعت مبدل به عالمی می‌شود که بر آن قانون و شرع حکومت می‌کند و تنها همین خصوصیت، مؤید منشأ الهی آن می‌شود (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۴۳-۱۴۲). به موازات این گرایش عقلی و استدلالی، عمل آفرینش نیز معنای روحی پیدا می‌کند (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۳۱۹-۳۱۸) و به تبع آن، بینش جدیدی از انسان و شخصیت روحی - اخلاقی او شکل می‌گیرد (همان: ۳۲۸). تأثیر گفتمان جدید را بر نظام عبادت و پرستش نیز می‌توان مشاهده نمود؛ به این معنا که اگر در جهان‌بینی اسطوره‌ای من جادویی با انجام اوارا، سحر و جادو قادر به به زیر کشیدن ماه فرض می‌شد همان: ۳۲۶) در مرحله میانی شناخت محدودیت‌های بشری - تعدد خدایان - سبب می‌گردد که انسان، الهیت را قدرتی برتر از خود تلقی نماید که نمی‌توان او را با وسایل جادویی ناگزیر به انجام کاری کرده؛ بلکه با خواندن دعا و انجام قربانی باید خشم او را فرو نشانند و نظر او را با خود مساعد کرد (همان: ۳۳۴) اما در مرحله نهایی با درک قوانین طبیعت، تحولاتی حادث می‌شود از جمله اینکه، شکل دیوآسا از روح به تدریج جایش را به مفهوم معنوی‌تر از روح می‌سپارد. دیوهای بیرونی تبدیل به دیوهای درونی می‌شود (دیو نفس) و من اخلاقی، جایگزین من جادویی می‌شود (همان: ۲۶۴-۲۶۲). تحولات مذکور سبب دگرگونی مفهوم پرستش و نیایش می‌شود؛ به این معنا که نیایش از فراز خواسته‌ها و آرزوهای بشری می‌گذرد و دیگر به سوی امور نیک جزئی و نسبی معطوف نیست، بلکه به سوی آن نیکی عینی توجه دارد که با اراده الهی یکی است (همان: ۳۴۳). در این مرحله رستگاری روح و عمل به اصول اخلاقی، غایت دین پنداشته می‌شود (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۴۸). خدا به اشعای نبی می‌گوید: «از کثرت قربانی‌های شما مرا چه فایده است. از قربانی کردن قوچ‌ها، سوختن قوچ‌ها و

پیه پرواری‌ها سیر شده‌ام. نیکوکاری را بیاموزید و انصاف را بطلبید، مظلومان را رهایی دهید، یتیمان را دادرسی کنید و بیوه زنان را حمایت کنید (کاسیر، ۱۳۷۸: ۳۳۸). پیام واحد انبیای الهی سلوک در راه پروردگار است که احتیاج به مداخله قوای خارج از انسان نداشته و نیروی فضیلت آن‌را کفایت می‌کند؛ به قول کاسیر «در این مرحله ما کوشش قهرمانانه‌ای از طرف نوع انسان می‌بینیم و این کوشش معطوف به رهایی خود از قید اجبار قوای جادویی و نیل به یک آرمان جدیدی است که آزادی نامیده می‌شود. زیرا در اینجا فقط از برکت آزادی و تصمیم آزادانه است که انسان می‌تواند با پروردگار عالم مربوط گردد.» (کاسیر، ۱۳۶۰: ۱۴۴)

مخاطب این دین و پروردگار آن، انسان است و نه قوم و قبیله. برگسون، دین اخیر را دین پوینده و توانمند می‌داند که مافوق عقل است. (برگسون، ۱۳۵۸: ۲۰۰) موضوع اساسی ادیان مافوق عقل، نخست، ایمان است به خداوند، اساس ایمان را نیز عشق آزادانه انسان نسبت به حسن معشوق شکل می‌دهد. (نراقی: ۲۶) با توجه به آزادی حاکم بر ایمان است که اساس خوبی و بدی در دین را نه «فعل» بلکه نیت و انگیزه فاعل شکل می‌بخشد. (کاسیر، همان: ۱۵۴-۱۵۲) دومین موضوع دین را که ناشی از فردی شدن و انسانی شدن آن است، باید اخلاق دانست. (لوی برول و دیگران، ۱۳۷۶: ۵۰) اما اخلاقی که محدود به مرزهای قوم و قبیله نمی‌گردد بلکه از این مرزها فراتر می‌رود از این رو اخلاق حاکم بر ادیان، جهانی است.

عیسی مسیح می‌فرماید: خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نمایید. و این است حکم اول و اعظم و دومی هم مثل این است یعنی همسایه خویش را مثل خود محبت نمایید؛ این حکم تمام تورات و تمام صحف انبیاء است. (بایرناس، ۱۳۸۵: ۶۰۰)

قدیس یوحنا می‌گوید که هر آنکس که می‌گوید به خدا اعتقاد دارد اما در عین حال نسبت به همسایه‌اش کینه می‌ورزد، دروغ‌گویی بیش نیست؛ زیرا ناممکن است که عشقش را نثار خدایی کند که نمی‌بیندش اما در عین حال آن‌را از همسایه‌ای که می‌بیند دریغ کند. (آلستون: ۳۷)

نامه ۳۱ نهج البلاغه که پیام امام علی (ع) خطاب به فرزندش امام حسن است نیز توصیه به عمل به چنین اخلاق جهانی است: «آنچه که برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند و هر آنچه که برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز نپسند.» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴: ۳۰۱)

با ایمانی و اخلاقی شدن ادیان الهی، به درستی باید پیامبران الهی را به عنوان منجی انسان‌ها و به ارمغان آورنده آزادی دانست. آنان با عرضه پیام جدید دینی، در مقابل فرآیند قدسی شدن

فراگیر فضا- زمان، ایستادگی کرده‌اند. با این توضیح که اگر در اسطوره‌ها و ادیان ابتدایی کلیه نقش‌های اقتصادی، سیاسی، علمی و ... تحت یوغ الزامات اسطوره‌ای قرار داشت، در ادیان الهی با پذیرش جایگاه عقل (طباطبایی، ۱۳۸۹) نقش‌های سیاسی، اقتصادی، علمی و ... خصلتی عقلانی می‌یابند. (دورکیم، ۱۳۶۹: ۱۳۸۳) بنابراین احساس و عواطفی که برگسون آن‌را مافوق عقل می‌نامد، محدود به موضوع اساسی دین یعنی ایمان و اخلاق می‌گردد. (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۱۳۷-۱۳۶)

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری از مباحث مطروحه، ادیان الهی را از دو جهت می‌توان حامی حقوق بشر دانست؛ نخست با پذیرش اصول عالیه اخلاق که مطابق آن انسان بما هو انسان دارای کرامت ذاتی، قلمداد می‌گردد (موحد، ۱۳۸۱: ۴۲۵-۴۲۳)؛ دوم با پذیرش جایگاه عقل در بسیاری از حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و ... و احتراز از تعبد که وضع قواعد و قوانینی منطبق با عقل را امکان‌پذیر می‌نماید. پذیرش جایگاه عقل و از طرف دیگر پذیرش اصول عالیه اخلاق، ملازم با پذیرش حاکمیت انسان است. به عبارت دیگر، بر خلاف نظام حاکم بر اسطوره‌ها که محدود به مرزهای قوم و قبیله بود، خدای حاکم بر ادیان، خدای انسان‌هاست و اخلاق ادیان نیز از مرزهای قوم و قبیله فراتر می‌رود و انسان را فارغ از رنگ، مذهب، نژاد و ... تحت حمایت قرار می‌دهد. از این رو پذیرش ایده مبتیایی حقوق بشر در ادیان، نمی‌تواند محل تردید باشد. آنچه محل بحث و سؤال است، قواعدی است که با گفتمان‌های امروزی حقوق بشری انطباق ندارد. اما پرسش اساسی این است که آیا این قواعد، ذاتی ادیان است یا برگرفته از گفتمان‌های عصر. همان‌طوریکه در مقدمه گفته شد، نظام حقوقی، علمی است گفتمانی و تابع هنجارها و الزامات هر عصر. هر اندیشه، آیین و مذهب در عین ارائه ایده‌های بنیادین، نمی‌تواند نسبت به هنجارهای عصر خود بر کنار ماند. این هنجارها اساس نظام حقوقی را شکل می‌دهد اما اگر بپذیریم نظام حقوقی، تابع گفتمان‌های عصری است، نمی‌توان با تغییر گفتمان‌ها، نظام حقوقی را نابرخوردار از تغییر دانست. برای ایضاح مطلب می‌توان به طرح این پرسش خطر کرد اگر اسلام و سایر ادیان الهی در عصر حاضر نازل می‌شدند، آیا می‌توانستند در تأسیس نظام حقوقی خود از گفتمان‌های عصر تبعیت نمایند؟

اگر هدف نظام حقوقی را نظم اجتماعی و بسامان کردن زندگی دنیوی بدانیم، چاره‌ای جز تبعیت و پیروی آنها از گفتمان‌های عصر نبود. بنابراین مطالعه تحول اسطوره‌ها به ادیان بیانگر آن

است که ادیان برخلاف اسطوره‌های ابتدایی زمینه حاکمیت انسان و رعایت اخلاق را فراهم کردند. از این رو باید با ویلیام جیمز هم‌نوا شد که معتقد است بی‌توجهی به حقوق انسان‌ها و بی‌اعتقادی به اخلاق جهانی بیش از آنکه مبین دینداری مثبت دینداران باشد نقابی است که بر روی غریزه قومی کشیده می‌شود. (آلپورت: ۶۰)

منابع

- نهب البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۳.
- آلپورت، گوردون، «دین و تعصب»، ترجمه نازنین شاه رکنی، کیان، شماره ۵۲.
- آلستون، ویلیام، «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه هومن پناهنده، کیان، شماره ۵۲.
- الیاد، میرچه، افسانه و واقعیت، ترجمه نصراله زنگویی، تهران، پایپروس، ۱۳۶۷.
- بایرناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- برگسون، هانری، دو سر چشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، جلد اول، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریان پور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابسرای بابل، ۱۳۶۹.
- دورکیم، امیل، صور ابتدایی حیات مذهبی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۲.
- دوکلانژ، فوستل، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران، کیهان، ۱۳۴۱.
- ضیمران، محمد، گذر از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، سید جواد، «دیانت و سیاست در اندیشه اسپینوزا»، مهرانم، شماره ۷، ۱۳۸۹.
- کاسیرر، ارنست، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
- کاسیرر، ارنست، فلسفه و فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.
- لوی برون، هانری، هرمان کویلیه، ژرژ گورویچ و ژرژ لواسور، حقوق و جامعه‌شناسی، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- لوی برون، هانری، جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- محمودی، سیدعلی، «زنان، شهروندان منفعل»، ماهنامه آفتاب، شماره ۳۳، ۱۳۸۲.
- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، جلد سوم، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- نراقی، احمد، «دین در محدوده ایمان»، راه نو، شماره ۱۹.
- والدرون، جرمی، «فلسفه حق»، ترجمه محمد راسخ، حق و مصلحت، مجموعه مقالات، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.