

# اعلامیه اسلامی حقوق بشر و مسئله نابرابری‌ها

سید حسن اسلامی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۶/۱۵

استادیار مؤسسه آموزش عالی ادیان و مذاهب

تاریخ تأیید: ۹۱/۱۱/۲۰

## چکیده

اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مهم‌ترین پاسخ رسمی کشورهای اسلامی به اعلامیه جهانی حقوق بشر به شمار می‌رود و تلاش شده است تا بر اساس آن متنی دارای فوائد آن اعلامیه و در همان حال تهی از نقائص آن به دست داده شود. با این همه، خوانش دقیق این اعلامیه، ما را در تحقق این اهداف مردد می‌سازد. در این نوشته، پس از مقدمه‌ای کوتاه از تاریخچه شکل‌گیری و مواد این اعلامیه، مواردی که با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر ناسازگار است و برخی از نابرابری‌ها را به رسمیت شناخته، گزارش و ادله موافقان و مفسران آن نقل و تحلیل شده است. به نظر می‌رسد که اعلامیه اسلامی حقوق بشر، به عنوان متنی جهانی که در پی تأمین حقوق بشر است، سه دشواری اساسی دارد: اول، تأیید ضمنی برخی نابرابری‌ها بر اساس دین و جنسیت، دوم، به دست دادن مرجع تفسیری سیال و لغزنده. سوم، نداشتن ضمانت اجرا. این سه مسئله موجب شده است تا اعتبار این اعلامیه، عملاً به تعدادی توصیه‌های اخلاقی غیرالزامی، فروکاسته شود.

**واژگان کلیدی:** اعلامیه اسلامی حقوق بشر، حقوق بشر، برابری زن و مرد، تغییر دین، حقوق اسلامی، سازمان کنفرانس اسلامی

## مقدمه

اعلامیه جهانی حقوق بشر از سال ۱۹۴۸ که به وسیله مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد، تاکنون، بازتاب گسترده و متفاوتی در میان مسلمانان داشته است. برخی آن را پوششی جذاب جهت اهداف استعماری جدید می‌دانند و غربی‌ها این اعلامیه را ابزاری جهت بازی دادن ملل جهان سوم از جمله مسلمانان به شمار می‌آورند و این اعلامیه چیزی نیست جز مشت‌ی الفاظ فریبنده و بی‌محتوا که بنیاد قابل دفاعی ندارد.<sup>۲</sup> برخی از بنیاد بشر را فاقد صلاحیت برای وضع حقوق بشر می‌دانند و برآنند که انسان گرفتار هوای نفس و ناتوان از فهم وجود خود و نیازهایش نمی‌تواند واضح حقوق بشر باشد.<sup>۳</sup>

1. Email: eslami@urd.ac.ir

۲. برای دیدن نمونه‌ای از این نگرش نک: فلسفه حقوق بشر و نقد میانی آن، محمود لواسانی، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

۳. نمونه‌ای از این نگرش در این کتاب آمده است: فلسفه حقوق بشر در اسلام، آیت الله عبدالله جوادی آملی، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

در مقابل برخی آن را بخشی از میراث فکری بشریت دانسته مسلمانان را به قبول و تن دادن به آن فراخوانده‌اند. از این منظر، آرمان‌های مندرج در این اعلامیه و مفاد آن عالی‌ترین دستاورد بشر است و به هیچ روی مغایرتی و مخالفتی با اسلام ندارد و حتی می‌توان ریشه‌های دینی مفاهیمی از قبیل آزادی، برابری و عدالت را در متون دینی نشان داد. افزون بر آن پاره‌ای از مفاهیم مانند عدالت برون‌دینی به شمار می‌روند و خود معیار ارزیابی حقانیت ادیان هستند. از این رو، مسلمانان می‌توانند بی‌هیچ بیمی به امضاءکنندگان این اعلامیه بپیوندند و در عین حال عقاید و باورهای دینی خود را حفظ کنند. وجود ماده بیست و نهم این اعلامیه که پاره‌ای محدودیت‌های ناشی از تفاوت‌های فرهنگی یا دینی را می‌پذیرد، این کار را ممکن می‌کند و می‌توان با وضع قوانین مناسب مانع از سوءاستفاده از این اعلامیه شد. مجتهد شبستری این رهیافت را دنبال می‌کند و بر آن است تا به لحاظ نظری این مسئله را روشن سازد. وی با دفاع از ایده‌های حقوق بشری و نشان دادن عدم تعارض آن‌ها با دین اسلام به این نتیجه می‌رسد که «مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۶۵).

کسان دیگری با کلیت حقوق ذکر شده در این اعلامیه موافقت نمی‌کنند، لیکن برخی از مواد آن را مغایر صریح آموزه‌های اسلام معرفی می‌کنند و با چشم‌پوشی از این مواد، این اعلامیه را بسیار مفید و منعکس‌کننده آرمان‌های اسلامی می‌دانند. به طور مثال می‌توان سلطان حسین تابنده را نام برد که با صداقت و صراحتی ستودنی، دیدگاه خود را بیان کرده و موادی از این اعلامیه را که مغایر اسلام بوده، بر شمرده است. تابنده از نخستین کسانی است که به اعلامیه جهانی حقوق بشر پاسخ داده (Hussain, 2003: 171)؛ و نوشته‌اش نیز در سال ۱۹۷۰ به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است.<sup>۱</sup> وی در کتاب *نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر*، با تحلیل مواد اعلامیه موارد اشتراک آن را با اسلام مشخص ساخته و موارد افتراق را با صراحت روشن کرده و صادقانه موضع اسلام را در قبال آن‌ها را باز گفته و تأیید کرده است. برای مثال، در نقد ماده دوم، می‌نویسد: «اسلام اساس فضیلت و شرف و برتری را همانا ایمان صحیح و فضائل اخلاقی می‌داند از این رو کسانی را که در عقیده و ایمان تکیه‌گاهی نداشته و پایبند مبدأیی نبوده و به خدای واحد غیبی معتقد نباشند، در حقیقت از حیطة انسانیت خارج دانسته و وجود آن‌ها را مضر

به جامعه بشریت شناخته است» (تابنده گنابادی، ۱۳۸۶: ۱۹). به گفته وی: «غیر مسلم در نظر اسلام از حیث عقیده پست‌تر از مسلم می‌باشد» (همان، ۳۱)؛ در نتیجه «اسلام و پیروان مکتب اسلام نمی‌توانند همه جزئیات این ماده را بپذیرند و به هیچ‌وجه فرقی بین مسلم و غیرمسلم قائل نشوند» (همان، ۳۲). هدف این نوشته تحلیل این دیدگاه‌ها نیست.

#### ۱- پیشینه

برخی از مسلمانان نیز کوشیده‌اند با الهام از این اعلامیه و ساختار آن، منشور حقوق بشر اسلامی را ارائه کنند و بدیلی به جای آن بنشانند. نیمه دوم قرن بیستم حداقل شاهد چهار بیانیه حقوق بشر اسلامی بوده است.

۱- اعلامیه حقوق و تکالیف انسان در اسلام<sup>۱</sup> که در سال ۱۹۷۹ به وسیله رابطه العالم الاسلامی در عربستان منتشر شد.

۲- بیانیه جهانی اسلام<sup>۲</sup> که به وسیله شورای اسلامی - اروپایی در سال ۱۹۸۰ منتشر گشت.

۳- بیانیه جهانی حقوق بشر در اسلام<sup>۳</sup> که در سال ۱۹۸۱ منتشر گشت (شعبان، ۲۰۰۱: ۷۰).

۴- بیانیه قاهره درباره حقوق بشر در اسلام<sup>۴</sup> که در سال ۱۹۹۰ تصویب و اعلام گشت.

از میان بیانیه‌های بالا، مهم‌ترین و رسمی‌ترین آن‌ها همین بیانیه قاهره است که به اعلامیه اسلامی حقوق بشر (بیانیه قاهره) معروف شده است. هسته اصلی این اعلامیه در سال ۱۹۷۹ شکل گرفت. در آن سال سازمان کنفرانس اسلامی، رسماً خواستار تدوین و اعلام اعلامیه حقوق بشر اسلامی گشت و به دهمین کنفرانس وزیران خارجه کشورهای عضو فرمان داد تا با تشکیل کمیته‌هایی و با دعوت از متخصصان چنین بیانیه‌ای تهیه و برای تصویب به سازمان ارائه شود. این کمیته در دمشق با حضور عدنان الخطیب، شگری فیصل، وهبه الزحیلی، رفیق الجویحانی، و اسماعیل ماجد الحمزاوی تشکیل و در سال ۱۹۸۰ قانون

۱. اعلان حقوق الانسان و واجباته فی الاسلام

۲. البيان الاسلامی العالمی

۳. البيان العالمی عن حقوق الانسان فی الاسلام

۴. برای دیدن متن این سه اعلامیه، نک: الاعلان الاسلامی لحقوق الانسان، تقدیم و اعداد محمد سلیم العواء،

مصر، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ۲۰۰۰.

۵. اعلان القاهرة لحقوق الانسان فی الاسلام

حقوق بشر در اسلام<sup>۱</sup> آماده و به دهمین کنفرانس سران کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی ارائه گشت (الزحیلی، ۲۰۰۳: ۱۱۴). این قانون تصویب نشد و به یازدهمین کنفرانس واگذار شد. یازدهمین کنفرانس نیز آن را به کمیته‌ای برای اصلاح ارجاع داد. کوتاه سخن اینکه، این بیانیه در ده کنفرانس وزیران خارجه کشورهای اسلامی (فاس، اسلام آباد، بغداد، نیامی، داکا، صنعاء، عمان، ریاض، تهران و قاهره) و سه کنفرانس سران کشورهای اسلامی (طائف، الدار البيضاء و کویت) و تعداد بی‌شماری کمیته‌های کارشناسی بررسی و سرانجام متن نهایی آن در نوزدهمین کنفرانس وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره در سال ۱۹۹۰ (۱۳۶۹ خورشیدی) تصویب شد و به نام اعلامیه اسلامی حقوق بشر (بیانیه قاهره) به عنوان سند رسمی و بازگوی نظرگاه اسلام، در برابر اعلامیه جهانی حقوق بشر و درست به مدت ۴۲ سال پس از آن اعلام شد.

## ۲- ساختار و مواد

اعلامیه اسلامی حقوق بشر، در ساختار، ترتیب و برخی مضامین خود سخت متأثر از اعلامیه جهانی حقوق بشر است و مفسران و شارحان آن نیز بدان اشاره کرده‌اند (همان، ۱۲۱)؛ (اسماعیل عمار، ۲۰۰۲: ۲۱۶). این اعلامیه در شکل نهایی خود افزون بر مقدمه‌ای، دارای ۲۵ ماده است و آیه کریمه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سوره حجرات، آیه ۱۴) بر صدر آن جای دارد. در مقدمه انگیزه‌های نگارش این اعلامیه آمده و در آن پس از اشاره به پاره‌ای از آموزه‌های دین اسلام مانند توحید به مثابه سنگ‌پایه این آیین، جامعیت آن، آمیختگی مادی و معنوی و عقل قلب و رعایت قسط در آن و نیاز مبرم بشر گمراه امروز به این آیین و تعالیم آن و تأکید بر آزادی‌هایی که در این آیین تعیین شده است، گرفته شده است: «بدین جهت، دولت‌های عضو سازمان کنفرانس اسلامی بر این اساس، مواد زیر را اعلام می‌کند».<sup>۲</sup>

مواد بیست و پنج‌گانه اعلامیه به اختصار شامل این حقوق هستند:

۱.م. همه انسان‌ها عضو یک خانواده و به منزله عائله خداوند هستند.

۲.م. حیات موهبتی است الهی و کسی حق گرفتن آن را بدون مجوز شرعی ندارد.

۱. شرعه حقوق الانسان فی الاسلام

۲. اعلامیه اسلامی حقوق بشر (بیانیه قاهره)، ترجمه فارسی، تهران، دبیرخانه کمیسیون حقوق بشر اسلامی.

- ۳.م. به هنگام نزاع‌های مسلحانه نباید کسانی که مستقیماً درگیر جنگ نیستند، مانند سالمندان، زنان و کودکان را کشت. همچنین باید از تخریب درختان و منابع دیگر خودداری کرد.
- ۴.م. جسد و مدفن هر انسانی محترم است و جامعه موظف به پاسداری از آن است.
- ۵.م. خانواده رکن جامعه و ازدواج بنیاد خانواده است و دولت و جامعه موظف به تسهیل آن و برداشتن موانع موجود از سر راه آن هستند.
- ۶.م. زن و مرد از نظر حیثیت انسانی برابرند.
- ۷.م. هر کودکی از بدو تولد حقوقی بر گردن والدین و جامعه دارد.
۸. هر انسانی دارای شخصیت شرعی است و بر اثر زوال آن قیّم جایش را می‌گیرد.
- ۹.م. دانش آموختن واجب است و جامعه باید بستر آن را برای افراد فراهم آورد.
- ۱۰.م. اسلام آیین فطرت است و کسی حق ندارد مسلمانی را به تغییر آیین خود وادارد.
- ۱۱.م. استعمار ممنوع است و انسان‌ها آزاد هستند.
- ۱۲.م. هر انسانی حق داشتن مکانی برای خود و انتقال از جایی به جای دیگر را دارد.
- ۱۳.م. هر انسانی حق اشتغال دارد.
- ۱۴.م. انسان حق کسب مشروع را دارد و رباخواری و زیان زدن به دیگران ممنوع است.
- ۱۵.م. هر انسانی حق مالکیت از راه‌های شرعی را دارد.
- ۱۶.م. هر انسانی حق بهره‌مندی از دستاوردهای علمی و هنری و تکنولوژیکی خود را دارد و مصادره اموال، ممنوع است، مگر بر طبق شرع.
- ۱۷.م. هر انسانی حق زیستن در محیطی اخلاقی و پاک را دارد.
- ۱۸.م. هر انسانی حق دارد که نسبت به جان، ناموس، دین و خانواده خود در آسودگی زندگی کند.
- ۱۹.م. مردم در برابر شرع مساوی هستند.
- ۲۰.م. دستگیری یا محدود ساختن آزادی افراد ممنوع است، مگر به مقتضای شرع.
- ۲۱.م. گروگانگیری به هر شکلی و به خاطر هر هدفی ممنوع است.
- ۲۲.م. هر انسانی حق آزادی بیان دارد، در صورتی که مغایر با اصول شرع نباشد.
- ۲۳.م. ولایت امانت است که سوءاستفاده از آن ممنوع است.
- ۲۴.م. کلیه آزادی‌های مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی است.
- ۲۵.م. شریعت اسلامی تنها مرجع برای تفسیر یا توضیح هر ماده از مواد این

اعلامیه می‌باشد.

برخی شارحان مانند الزحیلی و التسخیری دست به مقایسه مواد اعلامیه اسلامی حقوق بشر با اعلامیه جهانی حقوق بشر زده و نقاط اشتراک و تفاوت‌های آن دو را باز گفته‌اند (عبد العزیز، ۱۹۹۷: ۱۲۱-۱۲۵)؛ (التسخیری، ۱۹۹۷: ۸۰-۸۵). به هنگام این مقایسه و سنجش برخی برآنند که اعلامیه اسلامی حقوق بشر مترقی‌تر، دقیق‌تر و جامع‌تر از اعلامیه جهانی حقوق بشر است.<sup>۱</sup> عده‌ای نیز درست برعکس معتقدند که این اعلامیه هر چند در حد خود پیشرفتی به شمار می‌رود، لیکن هنوز به پای اعلامیه جهانی حقوق بشر نمی‌رسد (شعبان، ۲۰۰۱: ۷۲).

### ۳- اعلامیه اسلامی حقوق بشر و مسائل بی‌پاسخ

با همه اهمیتی که این اعلامیه داشته و تأکیدی که بر حقوق اساسی انسان از منظر اسلام دارد، عملاً برخی از جدی‌ترین مسائل را ناگفته یا مبهم گذاشته و به نحوی مواد موجود را صورت‌بندی کرده است که آن را کم اثر کرده است. برای اینکه این مسئله را دقیق‌تر بررسی کنیم، لازم است که نگاهی به گوهر مدعای اعلامیه جهانی حقوق بشر داشته باشیم، زیرا که اعلامیه اسلامی حقوق بشر در حقیقت پاسخی به آن و بدیل اسلامی آن به شمار می‌رود و از سوی همه کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی پذیرفته شده است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر دارای سی ماده است که بسط و تفصیل دو سه ایده اساسی است. به این معنا که از نظر این اعلامیه همه افراد بشر بی‌توجه به تمایزات نژادی، قومی، فرهنگی، دینی، جنسی و مانند آن برابرند. در نتیجه همه انسان‌ها از حیثیت و حقوق برابری برخوردارند و هیچ‌کس را نمی‌توان به دلیل مسائل فوق از حقوق خود محروم ساخت یا مورد تبعیض قرار داد. از این منظر، گاه حقوق بشر را به دو نوع تقسیم می‌کنند: یکی حقوق ناظر بر آزادی‌گزینش و دیگری حقوق بهزیستی ناظر بر تمتع و برخورداری از مواهب زندگی (موحد، ۱۳۸۱: ۳۸۳). گاه نیز حقوق مندرج در این اعلامیه را بر اساس هدف یا وسیله بودن به دو دسته تقسیم می‌کنند. اما در نهایت محور این حقوق، برابری همه انسان‌ها و عدالت عام می‌چرخد. این مضامین در چند ماده این اعلامیه مانند ماده اول، دوم و هیجدهم آمده است. ماده اول مقرر می‌دارد: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت

۱. برای مثال، التسخیری چنین نظری دارد.

به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند» (مرکز اطلاعات سازمان ملل، ۱۳۷۶: ۳).

طبق ماده دوم نیز «هر کس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده، بهره‌مند گردد» (همان، ۳-۴).

ماده هیجدهم نیز چنین مقرر می‌دارد: «هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود، این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هر کس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد» (همان، ۷).

به نظر می‌رسد در این سه ماده است که همه تعارضات دینی مسلمانان با این اعلامیه پدیدار می‌شود و اگر این سه ماده را در نظر بگیریم مواد دیگر این اعلامیه تعارضی جدی با این اعتقادات دینی نخواهد داشت. دیگر موادی نیز که به نظر می‌رسد با اصول دینی ما تعارض دارند، در نهایت بسط یا تفسیر همین سه ماده هستند. مضمون این سه ماده آن است که زنان با مردان، مسلمانان با غیرمسلمانان و این فرقه دینی یا سیاسی با آن فرقه دینی و سیاسی از لحاظ حیثیت انسانی و حقوق عمومی برابرند. در نتیجه همه حقوقی که مردان از آن برخوردارند از جمله حق طلاق به زنان نیز تعلق می‌گیرد. ارتداد و تغییر مذهب امری است اختیاری و هیچ‌کس به دلیل دینداری خود بر دیگری برتر نیست و دارای حقوق بیشتری به شمار نخواهد آمد. این‌ها مسائلی جدی است که مسلمانان باید تکلیف خود را با آن‌ها روشن کنند.

حال باید دید که اعلامیه اسلامی حقوق بشر به این مسائل چه پاسخی می‌دهد. این اعلامیه، هر چند به بسیاری از مسائل فرعی مانند احترام به جنازه انسان (ماده دوم) می‌پردازد، اما این مسائل اساسی را به گونه‌ای بی‌پاسخ رها می‌کند و در حقیقت پاسخی که به آن‌ها می‌دهد، تنها بر ابهام مسئله می‌افزاید. در اینجا نگرش این اعلامیه را طی سه محور بررسی می‌کنیم: مسئله برابری زن و مرد، تغییر دین و برابری انسان‌ها.

### ۳-۱- مسئله برابری زن و مرد

درباره برابری زن و مرد، اعلامیه اسلامی حقوق بشر در ماده ششم خود چنین مقرر

می‌دارد: «الف- در حیثیت انسانی، زن با مرد برابر است و به همان اندازه که زن وظایفی دارد از حقوق نیز برخوردار است و دارای شخصیت مدنی و ذمه مالی مستقل و حق حفظ نام و نسبت خویش را دارد. ب- بار نفقه خانواده و مسئولیت نگهداری آن از وظایف مرد می‌باشد». درباره این ماده دو نکته گفتنی است. نخست آنکه تنها در «حیثیت انسانی» زن و مرد برابر انگاشته شده‌اند. این برابری حیثیتی جایی دارای اهمیت می‌شود که کسانی بر این باور باشند که اساساً از نظر انسانی نیز زن کمتر و فروتر از مرد است. البته در گذشته کسان بسیاری چنین باورهایی داشته‌اند. ردپای این نگرش را می‌توان در آثار افلاطون و ارسطو و بازمانده‌های آن را در میان پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان یافت. برای مثال افلاطون در تیمائوس زنان را تولد دوباره یا تناسخ مردان بزدل معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۹۸). ارسطو نیز در نوشته‌های زیست‌شناختی خود زنان را پست‌تر از مردان قلمداد کرده است (Kotzin, 1998: 18). همین نگاه را ملاصدرا نسبت به زن دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۱). اما امروزه دیگر کسی چنین باوری ندارد و اگر هم داشته باشد، ترجیح می‌دهد که آن را ابراز نکند. امروزه همه دعوا بر سر برابری یا نابرابری (حقوقی) زن و مرد است و کسانی که مخالف برابری حقوقی این دو هستند، منکر برابری حیثیتی نیستند. اعلامیه جهانی حقوق بشر در همان اولین جمله ماده اول تکلیف خود را با این مسئله با صراحت و بی‌ابهام روشن کرده و اعلام داشته است: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند». حال در برابر این تساوی حیثیتی و حقوقی، اعلامیه اسلامی حقوق بشر باید موضع مشخص و روشنی بگیرد، نه آنکه مسئله تساوی حقوقی را نادیده فرض کند و تنها برابری حیثیتی را برجسته نماید. نکته دوم این ماده آن است که در آن به درستی بر حقوق زنان تأکید شده است و آن را متناظر با وظایف آنان دانسته است. اما بند (ب) این ماده «بار نفقه خانواده و مسئولیت نگهداری آن» را از وظایف مرد دانسته است. در نتیجه حقوق زن کمتر از مرد است. زیرا زن به همان میزانی که وظایفی به عهده دارد، از حقوقی برخوردار است. ماحصل این ماده آن است که زنان تنها از نظر حیثیت انسانی با مردان برابر هستند و از نظر حقوقی با مردان برابر به شمار نمی‌آیند. بنابراین نخستین موضع جدی اعلامیه جهانی حقوق بشر درباره برابری حقوقی زن و مرد و تعارض آن با دیدگاه اسلامی، در اینجا نادیده گرفته می‌شود.

### ۳-۲- مسئله تغییر دین

یکی از اصول اساسی اعلامیه جهانی حقوق بشر، تأکید بر آزادی فکر و دین و آزادی



وجدان است که در ماده هیجدهم آن آمده است. طبق این ماده هر کس می‌تواند از هر دینی تبعیت کند و آزاد است تا دین خود را تغییر دهد و از دینی به دینی دیگر درآید. این حق شامل حق بیان آزادانه عقاید دینی شخص نیز می‌گردد. اما این حق نیز نه تنها از دید اعلامیه اسلامی حقوق بشر نادیده گرفته، بلکه بر ضد آن نیز موضع‌گیری شده است. ماده دهم این اعلامیه چنین مقرر می‌دارد: «اسلام دین فطرت است و به کارگرفتن هر گونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد، جایز نمی‌باشد». بدین ترتیب هر گونه تغییر دینی از نظر این ماده محکوم است و ناشی از اجبار یا جهل و یا فقر است. پس حکم ارتداد درباره کسی که دین خود را تغییر می‌دهد جاری است. حاصل آنکه این اعلامیه به دومین چالش اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز پاسخ نداده است.

### ۳-۳- مسئله برابری انسان‌ها

اعلامیه جهانی حقوق بشر همه انسان‌ها را بی‌توجه به گرایش و باورهای دینی خود دارای حقوقی یکسان می‌شمارد. حال آنکه برآیند مواد این اعلامیه و مفاد پاره‌ای از آن‌ها مغایر این اصل است. گر چه در مقدمه و پاره‌ای از مواد از برابری بشر سخن رفته است، لیکن هنگامی که همه مواد را کنار یکدیگر بچینیم از نابرابری سر در می‌آوریم. نکته اساسی در این مسئله آن است که در نخستین اعلامیه اسلامی حقوق بشر سخن از کرامت انسانی به میان آمده است. اما، برخلاف اعلامیه جهانی حقوق بشر، کرامت در این اعلامیه، به گفته برخی شارحان، دو گونه است: یکی کرامت ذاتی و دیگری کرامت اکتسابی. از این منظر همه انسان‌ها از نظر کرامت ذاتی، یکسان هستند. لیکن کرامت اکتسابی موجب جدایی و تفاوت و برتری گروهی بر گروه دیگر می‌شود. ریشه کرامت ذاتی، انسان بودن است و هر کس دارای خواص زیستی و ژنتیکی انسانی باشد، از این کرامت برخوردار است. اما افزون بر آن، ما شاهد کرامت اکتسابی هستیم که از طریق تقوا و کار نیکو مایه برتری کسانی بر دیگران می‌گردد. از این زاویه است که، یکی از امتیازات اعلامیه اسلامی حقوق بشر را همین تفاوت گذاشتن میان این دو نوع کرامت دانسته می‌نویسند: «اعلامیه اسلامی به حق میان اصل کرامت (یا کرامتی که انسان به صرف وابستگی انسانی‌اش از آن برخوردار است) با کرامت اکتسابی که از سیر تکاملی معنوی و عمل صالحش در خدمت به خلق به دست می‌آورد، تفاوت گذاشته است؛ و این نقطه مهمی است که اعلامیه جهانی آن را درک نکرده و به همین سبب است که آن را

در این زمینه جداً ناقص می‌شماریم. هر وجدانی تفاوت میان عالم بزرگی مانند ابن‌سینا و فردی عادی که برای خود زندگی می‌کند بی‌آنکه اثری در زندگی بر جای گذارد، درک می‌کند» (التسخیری، ۱۹۹۷: ۷۶).

اگر این مبنا را بپذیریم و داشتن فضل و کمالات علمی یا عملی را معیاری برای کرامت و برتری بشماریم و بر آن اثری حقوقی مترتب کنیم، راه بر ایجاد انواع تبعیض‌ها گشوده می‌شود. برای مثال آیا رأی یک فقیه ورزیده که عمر خود را در خدمت به فقه و تعلیم و ترویج آن صرف کرده است، با رأی یک روستایی بی‌سواد برابر است؟ و همین‌گونه می‌توان پیش رفت. با همین مبنا کسانی مانند افلاطون یا خوزه ارتگای گاست با دموکراسی مخالفت کرده و آن را حاکمیت انسان‌های میان‌مایه دانسته‌اند (افلاطون، ۱۳۷۴: ۴۸۰)؛ (ارتگای گاست، ۱۳۸۴: ۲۲۱).

زیرا نقطه عزیمت آنان این بوده است که انسان‌های فاضل‌رأیشان برتر از انسان‌های میان‌مایه است. در میان عالمان دینی ما نیز چنین نگرشی دیده شده است.<sup>۱</sup>

#### ۴- دفاع شارحان اعلامیه اسلامی

برخی به گونه‌ای مسئله حقوق بشر اسلامی یا اعلامیه جهانی حقوق بشر را مطرح می‌کنند که تعارض‌های موجود مغفول واقع گردد و این مسئله را مسکوت می‌گذارند و در این زمینه راه توریه و کتمان یا گریز را در پیش می‌گیرند (احمد نعیم، ۱۳۸۱: ۳۳۵). لیکن واقع آن است که در سه نقطه فوق تعارضی جدی به چشم می‌خورد. برخی از شارحان اعلامیه اسلامی حقوق بشر به این تعارض‌ها اشاره کرده و کوشیده‌اند از مواد اعلامیه اسلامی حقوق بشر به شکل فعلی خود دفاع کنند.

#### ۴-۱- دفاع از نابرابری زن و مرد

به گفته یکی از شارحان در برابر حقوق یکسانی که اعلامیه جهانی حقوق بشر برای زن و مرد در همه مسائل قائل شده است، اعلامیه اسلامی حقوق بشر میان آن‌ها تفاوت گذاشته و تأکید کرده است که حقوق زن معادل تکالیف او است و بار سنگین نفقه و مسئولیت سرپرستی که تعبیر مناسبی برای قوامیت یا قوامه مرد بر زن است، بر دوش مرد است (التسخیری، ۱۹۹۷: ۷۸). الزحیلی، با قبول اینکه تساوی کاملی درباره حقوق زن و مرد در این اعلامیه دیده نمی‌شود،

۱. نک: دیباچه‌ای بر رهبری، ناصر الدین صاحب‌الزمانی، تهران، عطایی، ۱۳۴۸، ص ۱۴۸.

می‌کوشد آن را بسیار کمرنگ سازد و نشان دهد که اگر هم در جایی مساوات نباشد، باز نتیجه به سود زنان است. طبق تحلیل وی مساوات زن و مرد درباره حق تعلیم و تأدیب، کار زن و مانند آن‌ها جاری است، اما اگر زن نیمی از سهم مرد ارث می‌برد، به دلیل آن است که عملاً بار سنگین تأمین نیاز زندگی خانوادگی بر دوش مرد است، حال آنکه زن ملزم به تأمین مخارج زندگی زناشویی نیست. در نتیجه وضع مالی زن از مرد بهتر است (الزحیلی، ۲۰۰۳: ۲۲۳). لیکن وی به موارد دیگر عدم تساوی مانند حق طلاق اشاره‌ای نمی‌کند. حاصل آنکه وی بر حقوقی تأکید می‌کند و آن‌ها را برجسته می‌سازد که چندان مورد بحث نیست و موارد جنجالی را مسکوت می‌گذارد.

اما عمار، مدعی می‌شود که زن و مرد در مواردی برابرند، لیکن این برابری به معنای مساوات در وظایف نیست. به همین سبب اسلام همسو با منطق فطری و وضع دیگر موجودات زنده سرپرستی (قوامه) را به مرد سپرده است. البته این برتری به معنای آن نیست که مردان نزد خدا برتر از زنان هستند، بلکه این برتری به دلیل ویژگی‌هایی است که خداوند تنها به مردان بخشیده است، نه زنان. در نتیجه آنان را برای انجام این امر مهم توانا ساخته است. باید توجه کرد که سرپرستی از نظر اسلام، تکلیف و مسئولیت است، نه تکریم و امتیاز (اسماعیل عمار، ۲۰۰۲: ۲۸۴-۲۸۳). سپس با تعبیرات شاعرانه ادامه می‌دهد که اگر زنان نیز مانند مردان وارد بازار کار شوند و به اعماق معادن بروند و با ابزارهای سنگین کشتی بگیرند، دیگر آن قلب مهربان، سینه با محبت، صدای نرم، و عاطفه سرشار را نخواهند داشت و شاهد عاطفه‌ای سنگواره شده، قلبی مشغول، تنی سخت و عضلاتی نیرومند و درهم پیچیده خواهیم بود و این زبانی است سنگین (همان، ۲۸۶).

الغزالی با صراحت بیشتر با قبول این نابرابری، ریشه آن را در قوای متفاوت بدنی و سرنوشت زن و مرد می‌داند. وی به استناد برخی تحقیقاتی که در غرب صورت گرفته است مدعی می‌شود که هورمون‌های زن و مرد متفاوتند و مردان از زنان ابتکار و توان عقلی بیشتری دارند (الغزالی، ۲۰۰۲: ۹۱). با مقدماتی از این دست وی نتیجه می‌گیرد: «بدین سبب معتقد به تقسیم کارها بر اساس جنسیت هستیم و از نمونه‌های وضع الشیء فی موضعه (هر چیزی را در جای خود نهادن) آن است که زنان به همان وظیفه کهنی که برایشان در نظر گرفته شده است، مشغول گردند؛ کدبانوگری خانه. مردان نیز به وظایف حیاتی و سخت پردازند و جایز نیست که زن با بودن مرد جوان بیکاری که همسنگ اوست، بدین کارها پردازد» (همان، ۹۵). از نظر

الغزالی، این نظم، تنها یک نظم اجتماعی نیست، بلکه نظم طبیعی نیز همین است (همان، ۹۶)؛ و «خانه آینده طبیعی زن و عرصه‌ای برای او است تا زندگی پدید آرد و نسل‌ها را آماده سازد ... خانه را نیز رئیسی است که اشراف نهایی به عهده او است. او بوده است که این خانه را بر پای ساخته و او نخستین پاسخگوی مطالبات آن است و فرزندان به او منسوب می‌گردند» (همان، ۹۷-۹۸)؛ و در توجیه این ریاست استدلال می‌کند که این مرد است که بیشتر عمر خود را زحمت می‌کشد تا سعادت و آرامش این خانه را تأمین کند، بنابراین چگونه می‌توان همه این مسئولیت‌ها را به عهده او گذاشت، لیکن حق او را در ولایت بر خانه‌اش نادیده گرفت؟ «در واقع کار بیرون خانه شریان ادامه زندگی درون خانه است. کار بیرون خانه نیز به عهده این مرد است که سرنوشت او را به نیرویی همراه با زحمت و رنج مجهز کرده است ... از این رو، در این صلاحیت، هیچ بحثی نیست» (همان، ۹۹).

سخن کوتاه، الغزالی به استناد برخی مطالعات زیست‌شناختی و نظم طبیعی و قوای بدنی و عقلی مرد که موهبت طبیعت است و سرنوشت بدو بخشیده است، نتیجه می‌گیرد که برتری مرد بر زن امری است منطقی و مقبول و زن باید در خانه باشد و زیر نظر مرد عمل کند. بدین ترتیب، موضع اعلامیه اسلامی حقوق بشر در قبال نابرابری مرد و زن امری است، معقول و پذیرفتنی. با همین نگرش، الحقیل نیز خانه را (قلمرو عظیم زن) می‌شمارد و او را کدبانو، مدبر و سنگ آسیای آن قلمداد می‌کند (الحقیل، ۲۰۰۰: ۱۸۵).

نتیجه این گونه تحلیل‌ها آن است که تبلیغات بر این اصل تأکید می‌کنند که زن خداوندگار خانه است و نقش اصلی وی در خانه شکل می‌گیرد. قانون احوال شخصیه مصر نیز در ماده اول خود این باور عمومی را تأیید، آن را مستند به شرع و چنین تأکید می‌کند: «الزوجه ینبغی الا تخرج من منزلها دون اسباب یباح فیها خروجها، و ذلک بحکم الشرع» (التیجانی، ۱۹۹۵: ۲۹).

#### ۴-۲- دفاع از حکم ارتداد

دومین مورد تعارض صریح اعلامیه اسلامی حقوق بشر منع حق تغییر دین است (الحقیل، ۱۴۲۱: ۸۲). شارحان این اعلامیه از آن دفاع کرده و کوشیده‌اند برای آن توجیهی خردپسند عرضه کنند و آن را نه تنها مغایر آزادی دینی ندانند بلکه تضمینی برای آن بشمارند. استدلال‌هایی که در این زمینه عرضه شده، فراوان و متنوع و سرشار از کلی‌گویی‌هاست و به سادگی نمی‌توان آن‌ها را صورت‌بندی کرد، لیکن برای پیشبرد بحث و تبیین دیدگاه‌ها ناگزیر

از این کار هستیم. با مرور این دفاع‌ها می‌توان آن‌ها را در سه تفسیر یا توجیه و یا استدلال گنجانده و گفت که سه نوع تفسیر برای دفاع از حکم ارتداد صورت گرفته است: نخست، ارتداد به مثابه سوءاستفاده شخصی و تمسخر مسلمانان؛ دوم، ارتداد به مثابه به هم زدن نظم اجتماعی و خروج بر ضد حاکمیت سیاسی اسلامی؛ سوم، ارتداد به مثابه مقوله‌ای امنیتی و تلاش در جهت افشای اسرار مسلمانان. این تقسیم‌بندی از آن نگارنده است و برای تسهیل بحث صورت گرفته است و اصراری بر دفاع از آن‌ها نیست، با این همه به نظر می‌رسد که به گونه‌ای گذرا و موقتی بتواند تصویر روشنی از انواع دفاع‌ها، که در برخی آثار درهم تنیده شده و قابل تفکیک نیست، به دست دهد. از این رو بر اساس آن‌ها به گزارش و تحلیل این دفاع‌ها پرداخته می‌شود.

طبق تفسیر نخست، ارتداد یعنی سوءاستفاده شخصی و تمسخر مسلمانان است. از نظر عده‌ای از شارحان و مدافعان اعلامیه اسلامی حقوق بشر، اسلام حق تغییر دین را به هیچ روی نمی‌پذیرد و شخص مرتد در صورت عدم توبه محکوم به مرگ است و این حکم درست است. زیرا کسی که مرتد می‌شود، در حقیقت مسلمانان و دین آنان را به سخره گرفته و با آنان منافقانه رفتار کرده است، پس سزاوار مرگ است.

زنجیره استدلالی این سبک دفاع این گونه پیش می‌رود. در اصول دین تقلید جایز نیست، در نتیجه کسی نمی‌تواند از سر تبعیت و کورکورانه مسلمان شود. بلکه باید نخست اصول آن را عقلاً فهم کند و سپس مسلمان شود. بنابراین، دینداری و ایمان آوردن باید بر اساس تفکر و تحقیق باشد، نه تقلید. حال اگر کسی پس از مسلمان شدن مرتد شد و از دین اسلام بیرون رفت، از دو صورت خارج نیست: یا آنکه از همان آغاز منافقانه و از سر ریاکاری و برای جلب مصالح پست و کم‌ارزش مسلمان شده بود و قلباً همچنان کافر بوده است؛ یا آنکه در کار خود صداقت داشته است، لیکن بعدها بر اثر وسوسه شیاطین و نیرنگ‌بازی آنان از دین خارج شده است. در صورت نخست وی مستحق قتل است. زیرا وی مقدسات اسلام و نظام امت را به بازی گرفته است. در صورت دوم نیز با وی بحث و کوشش می‌شود تا شبهات او برطرف و حقیقت آشکار گردد و توبه داده می‌شود. اگر توبه کرد، توبه‌اش پذیرفته می‌شود و اگر همچنان بر باطل خود پای فشرد به جرم به بازی گرفتن مقدسات و عقائد و ادیان کشته می‌شود. بنابراین کشتن مرتد، فی‌نفسه حمایت از حق دینداری است تا این حق بازبچه و سخره دست این و آن نشود و با آن چنان متاعی بی‌ارزش رفتار نشود (الزحیلی، ۱۴۲۲: ۹۶).

عبد العزیز نیز با تفسیری نزدیک به تفسیر بالا به همین نتیجه می‌رسد. او با دفاع از اصل حکم در دفاع از آن می‌گوید کسی که پس از اسلام مرتد می‌شود، خوشنامی و شهرت اسلام را خراب و وانمود می‌کند که این دین چندان مطلوب نیست و این کار مایه دور شدن مردم از آن می‌گردد. در نتیجه برای پیشگیری از این چنین پیامدی و از باب سد ذرائع حکم ارتداد تشریح شده است. به نوشته وی: «من اجل ذلك و سداً لمثل هذه الذریعه لا يجوز للمسلم ان يتحول عن دینه الی ملة اخرى. کیلا یبقی مجال لخبیث مخادع او مغرض ظالم متدسس یدخل فی الاسلام اصطناعاً و نفاقاً ثم یخرج منه لیظهر للملأ ان هذا الدین لا یصلح» (عبدالعزیز، ۱۹۹۷: ۱۳۹).

تفسیر دوم آن است که ارتداد، در حقیقت بر هم‌زدن نظم اجتماعی مسلمانان و خروج بر ضد حاکمیت سیاسی اسلامی است و کسی که بر ضد حاکمیت اسلامی خروج می‌کند، شایسته مرگ است. الغزالی به تفصیل این تفسیر را به دست می‌دهد و از حکم ارتداد دفاع می‌کند. تفسیر وی چنین روندی دارد. اسلام ارتداد را نمی‌پذیرد. زیرا این نظام، فقط یک نظام عقیدتی نیست، بلکه یک جامعه بر اساس آن شکل گرفته است. در نتیجه کسی که مرتد می‌شود، عملاً همه قوانین را زیر پا می‌گذارد و با این کار بنیاد جامعه را به مخاطره می‌افکند. از این رو، اسلام باید چنین کسی را از بین ببرد. بنابراین به جای پرسش از آزادی ارتداد باید مسئله را این گونه مطرح کرد: «هل الاسلام یتیح حرية الخروج علیه؟» (الغزالی، ۲۰۰۲: ۶۵). پس منطقی است که ابلهانه از اسلام نخواهیم که ارتداد را مجاز بداند (همان، ۶۶). زیرا نه تنها اسلام که هیچ دولتی در طول تاریخ اجازه نمی‌دهد که بر ضدش خروج کنند (همان، ۶۵).<sup>۱</sup> در گذشته برخی مانند یهودیان به گونه‌ای فریبکارانه مسلمان و سپس از اسلام خارج می‌شدند، حکم ارتداد برای پیشگیری از این قبیل مسائل است. لازم است بدانیم که ارتداد کمتر امری قلبی است، بلکه بازتاب اجتماعی دارد، در غیر این صورت کسی از آن با خبر نمی‌شد (همان، ۶۷). بنابراین در جامعه اسلامی محال است که ارتداد پذیرفته شود و برای مرتد جایی در چنین جامعه منسجم و مبتنی بر اصول دینی وجود ندارد (همان، ۶۹). الحقیل، نیز هنگام گزارش وضع حقوق بشر در کشور عربستان سعودی استدلال می‌کند که دولت سعودی دولتی اسلامی و ملت آن نیز صد در صد مسلمان هستند. اعتقادات اسلامی نیز سنگ بنای دولت سعودی در همه زمینه‌ها است، از این رو، مخالفت با این اعتقاد و سست کردن آن و اعلام مخالفت با آن روا نیست. زیرا این کار تخریب جامعه، تهدید دولت، ویران

۱. «فلیس فی الاولین و الآخرین نظام یعطی علی نفسه صکا بخزیه الخروج علیه! و لکن صرحاء فی مواجهه حربه الارتداد هذه...!»

کردن نظام به شمار می‌رود و دولت بیرون رفتن از دین اسلام را به اسم آزادی دینی نمی‌پذیرد، بلکه آن را (تمرداً علی نظام الدوله) و دعوت به ویران کردن آن قلمداد می‌کند و کیفر آن را در صورت عدم توبه مرگ می‌داند (الحقیل، ۲۰۰۰: ۱۲۳).

بر بنیاد تفسیر سوم، ارتداد چیزی نیست جز نفوذ به جامعه اسلامی و سپس خروج از آن و افشای اسرار مسلمانان و این کار خیانت بزرگی است به آنان. اسلام نیز حکم ارتداد را برای پیشگیری از آن وضع کرده است. الحقیل از این منظر حکم ارتداد را تبیین و تأیید می‌کند. وی در دفاع از این حکم می‌نویسد که ارتداد از جرائمی به شمار می‌رود که خطری برای امنیت دولت اسلامی محسوب می‌شود و نمی‌توان تصور درستی از ماهیت و حجم این خطر در ذهن داشت، مگر آنکه به فرهنگ اسلامی کلان‌نگرانه، بنگریم (همان، ۱۵۳؛ (الحقیل، ۱۴۲۱: ۱۵۵). آنگاه وی چنین تحلیلی به دست می‌دهد. مصالح اساسی که اسلام آن‌ها را مد نظر دارد و در پی حفظ آن‌ها است، عبارتند از: دین، مال، نفس، عقل و نسل (ریسونی، ۱۳۷۶). بنیاد این مقاصد پنج‌گانه نیز دین است که دولت اسلامی بر آن استوار شده است. در نتیجه کسی که از دین خارج می‌شود، بر دولت شوریده است و در پی ویران‌سازی کامل جامعه بر آمده است (الحقیل، ۱۴۲۱: ۱۵۶). ارتداد مسئله‌ای شخصی نیست، گرچه چنین به نظر برسد، بلکه خروج از دین اسلام پس از چشیدن مزه آن و شناسایی اسرار مسلمانان و نظام اسلامی، به معنای فاسد کردن نظامی بالنده است. بنابراین کیفر ارتداد در اسلام برای حفظ دین و استمرار آن وضع شده است و هدفش بازداشتن کسانی است که به انگیزه تحقق اهدافی خاص وارد اسلام می‌شوند و پس از برآورده ساختن آن‌ها به حالت کفر خود باز می‌گردند و چنین حکمی مایه امنیت دولت اسلامی و استمرار آن و تأمین امنیت و آرامش مردمان و جوامع است. بنابراین حکم ارتداد به انگیزه محدودیت آزادی وضع نشده است، بلکه با هدف ریشه‌کنی نیرنگ‌های نیرنگ‌بازانی است که شیوه‌شان افساد بر روی زمین است (همان، ۱۵۷؛ (الحقیل، ۲۰۰۰: ۱۵۴).

#### ۴-۳- دفاع از برتری مؤمن بر غیرمؤمن

این باور در مواد مختلف اعلامیه اسلامی حقوق بشر دیده می‌شود و بر اساس آن برخی از محدودیت‌ها در نظر گرفته شده است. این مسئله تقریباً در میان شارحان مسلم در نظر گرفته شده است و چندان به آن هم اشاره‌ای نشده است و گاه سعی در کمرنگ ساختن

آن وجود دارد. با این حال کسانی به این مسئله اشاره و از آن دفاع کرده‌اند. طبق یکی از این تفسیرها، ماده دهم اعلامیه اسلامی حقوق بشر که ارتداد را منع می‌کند، با اصول عقاید اسلامی سازگار است. این ماده تأکید می‌کند که اسلام با اولین و آخرین شاخص انسانیت، یعنی فطرت سازگار است. پس این دین، دین انسانیت است و دوری از این دین یعنی دوری از فطرت انسانی. ارتداد ممنوع است، زیرا نظر روشن و کامل اسلام آن است که خود دین فطرت است و ادیان دیگر تحریف شده و اعتبار دینی کامل خود را از دست داده‌اند. الحاد نیز، از نظر اسلام برون رفتن از چهارچوب انسانی و ورود به عالم حیوانی و حتی فروتر و پست‌تر از آن است (التسخیری، ۱۹۹۷: ۷۹-۸۰).

## ۵- بررسی

آیا اعلامیه اسلامی حقوق بشر که چهل سال پس از اعلامیه جهانی حقوق بشر و ناظر به آن نوشته شده است توانسته بدیل مناسبی بر آن باشد و برای مسلمانان راهی نو بگشاید؟ و آیا دفاعی که شارحان از نابرابری‌های موجود در این اعلامیه کرده‌اند، قانع‌کننده است؟ و آیا می‌توان آن را برتر از اعلامیه جهانی دانست؟ پیش از پاسخ به این پرسش‌ها لازم است که سه مسئله را بررسی کنیم: اول، نابرابری‌ها؛ دوم، مرجع تفسیر و سوم، ضمانت اجرا.

### ۵-۱- نابرابری‌ها

در اینکه اعلامیه اسلامی حقوق بشر برخی نابرابری‌ها را درباره انسان‌ها، برخلاف اعلامیه جهانی حقوق بشر، به رسمیت شناخته است، تردیدی نیست و دیدیم که شارحان عمدتاً به نحوی پذیرای این نابرابری‌ها بودند و از وجود و لزوم آن‌ها دفاع می‌کردند. حاصل این وضع آن است که اعلامیه اسلامی حقوق بشر حقوق برابری برای زن و مرد قائل نیست، حق تغییر دین را به رسمیت نمی‌شناسد و مسلمان را برتر از غیرمسلمان می‌داند و همه این تفاوت‌ها را به شریعت اسلام اسناد می‌دهد. حال باید دید آیا این موضع موجه است یا خیر. درباره این نابرابری‌ها در سه سطح می‌توان بحث کرد. نخست آنکه، آیا همان‌گونه که ادعا شده است، واقعاً این نابرابری‌ها مستند به آیین اسلام است. دیگر آنکه به فرض صحت این استناد، آیا این نابرابری‌ها دفاع‌پذیر است. سوم و سرانجام آنکه دلائل به دست داده شده از سوی شارحان مقبول است، یا خیر. در اینجا هدف به بحث گذاشتن همین مسئله اخیر است.



نگارنده، در این نوشته، در پی اثبات اصل برتری مرد بر زن یا عدم آن و یا درستی یا نادرستی حکم ارتداد نیست. بلکه در صدد آن است که ببیند آیا دلائلی که در این جهت اقامه شده است، یارای محک خوردن را دارد یا نه و به تعبیر دیگر در این نوشته مقصود بررسی دلائل است، نه اصل مدعا. دلائلی که از سوی شارحان اعلامیه اسلامی حقوق بشر ارائه شده است از نوعی عقل و تجربه عرفی سود جسته و با ارجاع به وجدان و رفتار دولت‌ها در طول تاریخ، یا مطالعات زیست‌شناختی و وضع طبیعی و مسائلی از این دست، در پی اقناع مخاطب است. اینجاست که بستر بحثی جدی فراهم می‌شود و می‌توان به خود حق داد که درباره این دلائل درنگ کرد و صحت آن‌ها را بررسی کرد. به عبارت دیگر، آنان به جای بحث درون دینی مبنی بر درستی این تفاوت‌ها و استناد به آیات و روایات مؤید نگرش خود، یا در کنار استناد به آن‌ها، از دلائل برون دینی و منطقی دیگری سود می‌جویند تا مخاطب را قانع سازند. حال باید دید که این نحوه استدلال کارآیی لازم را دارد یا خیر.

#### الف- بررسی دلائل نابرابری زن و مرد

عصاره دلائلی که در این زمینه اقامه شده است، آن است که مطالعات نشان می‌دهد که توان عقلی مرد بیش از زن است. طبیعت به مرد توانایی‌های بیشتری بخشیده است و تکالیف و مسئولیت‌های مرد بیش از زن است. در نتیجه نباید مساوی باشند و عدالت اقتضاء می‌کند که وظایف متفاوتی بر دوش آنان باشد و مرد حق دارد بر زن ریاست کند. می‌توان این دلائل را به سه دلیل (مطالعات، وضع طبیعی، وضع اجتماعی و اقتصادی) تجزیه کرد و هر یک را جداگانه بررسی نمود.

استنادی که به مطالعات می‌شود، ناقص و غالباً گزینش‌گرانه است. برای مثال تحقیقی نشان می‌دهد که بهره هوش عقلانی مرد بیشتر و بهره هوش هیجانی<sup>۱</sup> زن بالاتر است. حال محقق که می‌خواهد از این تفاوت به سود موضع خود استفاده کند، تنها به یک جنبه تحقیق توجه کرده و به این مسئله که بهره هوشی عقلانی مرد بالاتر است، استناد می‌کند. یا اساساً به مفروضات و نتایج اصل تحقیق توجه نمی‌کند. برای مثال در همین تحقیق فرضی ما، محقق ممکن است نتیجه گرفته باشد که آنچه در زندگی تعیین‌کننده است، هوش هیجانی است، نه هوش عقلانی و کسانی که ضریب هوشی عقلانی بالایی دارند، اما از نظر هوش هیجانی

۱. emotional intelligence: برای آشنایی با هوش هیجانی و نقش آن در موفقیت در زندگی، نک: هوش هیجانی: توانایی‌های محبت کردن و محبت دیدن، دانیل گلمن، ترجمه نسرین پارسا، تهران، رشد، ۱۳۸۲.

فقیرند، عملاً زیر دست کسانی کار می‌کنند که دارای هوش هیجانی بالایی هستند. متأسفانه کسانی که به این گونه مطالعات استناد می‌کنند، غالباً اصول ساده ارجاع و نقل قول درست و دقیق را رعایت نمی‌کنند و تصویری از نتایج این قبیل مطالعات به دست می‌دهند که با اصل آن سازگار نیست و انگهی هر یک از این مطالعات اساسی به وسیله دیگران بازنگری و نتایج اولیه آن‌ها اصلاح شده است، لیکن شارحان مورد نظر باز گزینش گرانه آنچه را که به سود خودشان است، نقل و بقیه را نادیده می‌گیرند.

استناد به طبیعت، نیز گرهی از کار نمی‌گشاید. زیرا در درجه اول در اینکه طبیعت چنین تفاوت فاحشی قائل شده که بر اساس آن مسئله نابرابری قابل تبیین باشد، می‌توان تردید جدی کرد. در درجه دوم و اساساً اگر هم واقعاً طبیعت چنین کرده باشد، جای این پرسش بنیادی است که آیا می‌توان وضع طبیعی را مبنای اخلاق و قانون قرار داد و گفت چون طبیعت چنین تبعیضی قائل شده است، پس ما نیز آن را باید قانونی کنیم. این نگرش در حقیقت اصول اخلاقی را زیر پای گذاشته و طبیعت را داور همه چیز قلمداد خواهد کرد. این نگرش که زیست‌شناسی اجتماعی<sup>۱</sup> نام دارد و نوعی داروینسیم اجتماعی به شمار می‌رود، در حقیقت چیزی جز همین مطلب نیست که ماهی بزرگ‌تر ماهی کوچک‌تر را می‌خورد یا به تعبیر کهن (الحق لمن غلب). شکل جدید این نگرش نوعی اصالت زیست‌شناختی یا بیولوژیسم<sup>۲</sup> است که بر اساس وضع زیستی و ژنتیکی فرد جایگاه اجتماعی او معین می‌شود. با این نگرش که علم را به خدمت خود گرفته و نوعی ایدئولوژی شده است کسانی خواسته‌اند مسئله دموکراسی و استبداد و تضاد طبقاتی و مانند آن را حل کنند. در سال ۱۹۹۴ ریچارد هرنتشتاین و چارلز مورای کتابی منتشر ساختند به نام *منحنی طبیعی: هوش و ساختار اجتماعی در زندگی آمریکایی*<sup>۳</sup>؛ و در آن سعی کردند نشان دهند که تفاوت‌های طبقاتی در آمریکا مسئله‌ای زیستی و طبیعی است و در این مورد کسی نقشی ندارد و مقصر نیست (اسلامی، ۱۳۸۵: ۱۱). حاصل آنکه این گونه استفاده از یافته‌های علمی، نه تنها علمی نیست، بلکه سخت غیراخلاقی است. این نوع نگرش، همان‌گونه که جرج مور نشان داده است، بر مغالطه طبیعت‌گرایانه یا استنتاج باید از هست استوار است (Audi, 1995: 744)؛ که نه منطقاً مقبول است و نه اخلاقاً قابل دفاع.

دلیل سوم آن است که چون مرد مسئولیت بیشتری دارد و سرپرست خانه است، پس این

- 
1. social biology
  2. biologism
  3. The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life.

نابرابری مقبول است. نویسندگان اعلامیه اسلامی حقوق بشر در این باره در ماده ششم چنین نوشته‌اند: «بار نفقه خانواده و مسئولیت نگهداری از آن از وظایف مرد می‌باشد». در متن اصلی این اعلامیه تعبیر «عبء الانفاق» آمده است. این عبء یا بار که بر عهده مرد گذاشته شده است، در واقع عبء نیست و خود ریشه حقوق بسیاری برای مردان است مانند حق سرپرستی (قوامه)، طلاق، و تأدیب (العقیف، ۲۰۰۰: ۷۷). وانگهی اصل این استدلال بر توان اقتصادی مرد استوار است، به این شرح که چون مرد نان‌آور خانه است، پس سرپرست خانه نیز به شمار می‌رود. خلاصه استدلال الغزالی نیز همین است. حال فرض کنیم که زن و شوهر توافق کنند که مخارج خانه را مشترکاً تأمین کنند و زن نیز با طیب‌خاطر بپذیرد. در آن صورت به استناد این دلیل نمی‌توان مرد را بر زن برتر دانست و برای او حقوقی قائل شد که زن از آن محروم است. از این گذشته امروزه عملاً زنان نیز در این عبء و بار همکار مردان هستند بی‌آنکه از ثمرات آن برخوردار باشند.

گوهر استدلال الغزالی آن است که چون تاکنون زن خانه‌دار بوده است، پس باید همچنان به این وظیفه ادامه دهد و این از مصادیق عدالت است، یعنی وضع الشئ فی موضعه. حال آنکه این استدلال عملاً امروزه قوت خود را از دست داده است و زنانی نشان داده‌اند که در حوزه عمومی و در فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی مانند مردان موفق بوده‌اند. بنابراین نمی‌توان خانه‌داری را جایگاه طبیعی زن دانست. عمار، پس از اشاره به تفسیرهای تنگ‌نظرانه‌ای که درباره زن وجود دارد و به نام اسلام صورت می‌گیرد، مانند سخن خطیب جمعه‌ای مبنی بر اینکه زن فقط برای ازدواج یا قبر باید از خانه خارج شود، به مواردی اشاره می‌کند که در آن‌ها زنان زمام‌دار امور بوده و در کار خود موفق بوده‌اند. برای مثال وی از ملکه ویکتوریا و اندیرا گاندی نام می‌برد و زنی یهودی، گلدا مایر، که قوم خود را رهبری کرد و در جنگ شش روزه عده‌ای از سیاستمداران عرب ریش و سیبیل‌دار را خوار ساخت (اسماعیل عمار، ۲۰۰۲: ۲۹۱). کوتاه سخن آنکه، این سبک استدلال برای اثبات برتری مرد بر زن و توجیه چنین تبعیضی تاب نقد جدی ندارد.

#### ب- بررسی دلائل حکم ارتداد

سه نوع تفسیر از سوی شارحان اعلامیه اسلامی حقوق بشر برای دفاع از حکم ارتداد در بالا به دست داده شد، لیکن هیچ‌یک نمی‌تواند ادعای آنان را اثبات کند. این تفسیرهای سه‌گانه سرشار از ضعف، قیاس مع الفارق، قیاس ذوحدین کاذب، تعمیم بی‌دلیل و کلی‌گویی خلاف واقع

است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. تفسیر نخست سه اشکال دارد، نخستین اشکال آن است که فرض مدعی آن است که شخصی مسلمان می‌شود و سپس مرتد می‌گردد. حال اگر مغرض بود باید او را کشت و الی آخر. اما این تحلیل به فرض صحت کسی را که از آغاز مسلمان بوده و در خانواده مسلمانی زاده شده است و اینک می‌خواهد تغییر دین دهد، در بر- نمی‌گیرد و عمده مسئله با این قبیل کسان است و چون فرض را عوض کردیم، این ادعا که اصول دین باید بر اساس تحقیق باشد نه تقلید و مانند آن کارکرد خود را از دست خواهد داد. بنابراین فرض انحصاری این تفسیر خطاست و باید تفسیری به دست داده شود که همه، یا اغلب، موارد را پوشش دهد.

دومین اشکال آنکه در این تفسیر یک قیاس ذوحین کاذب ترتیب داده شده و ادعا شده است که مسئله از دو صورت خارج نیست: یا از همان آغاز فرد منافقانه مسلمان شده بود که مستحق قتل است؛ یا صداقت داشت و اینک فریب خورده است که باید او را توبه داد و در صورت پافشاری کشت. لیکن می‌توان منطقاً حالت سومی در نظر گرفت و از این دایلمای دروغین برون رفت و گفت که شخص از آغاز و به هنگام مسلمانی صادق بود و با مطالعه ایمان آورد، لیکن بعدها دید که نیازهای فکری و معنوی‌اش تأمین و مسائلیش پاسخ داده نشده است، در نتیجه از دین خارج شد. بنابراین چرا باید فکر کرد که حتماً بر اثر وسوسه شیاطین جن و انس کسی مرتد می‌شود، نه مسائلی که ذهنش را به خود مشغول می‌کند و پاسخی برای آن‌ها نمی‌یابد. واقع آن است که ماده دهم اعلامیه اسلامی حقوق بشر به گونه‌ای مبهم و سر بسته این مسئله را مطرح کرده و فرض‌هایی را در نظر گرفته که عمومیت ندارد. طبق این ماده: «اسلام دین فطرت است و به کارگرفتن هر گونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد، جایز نمی‌باشد». به تعبیر دیگر، از نظر این ماده مرتد شدن یا زاده اکراه است، یا فقر و یا جهل، یعنی تدوین کنندگان این ماده اساساً نخواستند تصور کنند که کسی آزادانه، یا با داشتن ثروت یا دانش مرتد شود و همواره این فقیران یا مکره‌ها یا جاهلان هستند که مرتد می‌شوند. حال می‌توان از زبان العقیف پرسید که اگر مسلمان ثروتمند یا دانشمند یا نیرومندی مرتد شد، تکلیف چیست؟: «هل له الحق فی تغییر دینه؟» (العقیف، ۲۰۰۰: ۷۷). در سال‌های اخیر شاهد بوده‌ایم که دو مسلمان به ارتداد محکوم شده‌اند: محمود محمد طه در سودان و نصر حامد ابو زید در مصر و ظاهراً هیچ‌یک نه مکره بوده‌اند نه فقیر و نه جاهل و هر دو قرآن‌پژوهان ناموری بوده‌اند.

سومین اشکال این تفسیر آن است که به فرض کسی منافقانه و برای تأمین مصالح مادی و گذرا مرتد شود، آیا حکم وی مرگ است؟ برای مثال اگر یک نفر مسیحی تنوع طلب، تنها و تنها برای برخورداری از نعمت تعدد زوجات مسلمان شود، آیا هم‌کیشان وی حق دارند، او را به همین جرم به مرگ محکوم کنند؟

تفسیر دوم که ارتداد را مقوله‌ای اجتماعی و عملاً قیام بر ضد حاکمیت معرفی می‌کند، نیز چندان پذیرفتنی نیست. این تفسیر بر یک قیاس مع‌الفارق استوار است که موجب بدفهمی شده و اشکالاتی به بار آورده است. اولاً، چه کسی گفته است که ارتداد، به معنای مخالفت با حاکمیت دولت است. فرض کنیم که ابو زید، واقعاً مرتد شده بود. آیا معنای ارتداد او این بود که بر ضد حکومت مصر قیام کرده بود؟ اینکه کسی مانند محمود محمد طه، به حق یا ناحق، ادعا کند که آیات الاحکامی که در مدینه نازل شده‌اند آیاتی موقتی هستند نه احکامی همیشگی، آیا به معنای آن است که باید حکومت فعلی مصر سرنگون شود؟ حتی اگر کسی در ذهن و ضمیر خود حکومتی را ناحق بداند، آیا تا زمانی که دست به اسلحه نبرده و اقدام عملی نکرده است، می‌توان او را محاکمه کرد و به مرگ محکوم ساخت؟ ثانیاً، فرض کنیم ارتداد به معنای مخالفت با قوانین موضوعه کشوری باشد، آیا مستلزم اعدام است؟ فرض کنیم کسی با قوانین موجود در کشور درباره حفظ محیط زیست یا عوارض گمرکی مخالف باشد، آیا این مخالفت مستلزم اعدام است؟ باز فرض کنیم که مخالفت خود را اعلام کند و در جهت تغییر این قوانین بکوشد، آیا می‌توان او را اعدام کرد؟ مخالفت با قوانین موجود و حتی تلاش در جهت دگرگونی آن‌ها، در بیشتر کشورها تا زمانی که از راه‌های پذیرفته شده انجام شود، نه تنها مستلزم اعدام نیست، بلکه جرم نیز به شمار نمی‌رود. ثالثاً، معمولاً مواردی که امنیت ملی و انسجام اجتماعی را به خطر می‌اندازد، در قانون غالب کشورها معین شده است و در صورت نیاز دادگاهی آن را احراز خواهد کرد. حال آنکه مسئله ارتداد عملاً در طول تاریخ مبهم بوده است و فرد متهم به ارتداد قبل از اقدام به کاری خود نمی‌داند که این کارش ارتداد است یا خیر. در نتیجه گاهی نوشتن یک کتاب یا سخنرانی یا کشیدن یک طرح می‌تواند ارتداد به شمار رود. رابعاً، هیچ دولتی اجازه خروج بر ضدش را به کسی نمی‌دهد، در این نکته شکی نیست. اما لزوماً همه دولت‌ها حکم قیام بر ضد حاکمیت را مرگ نمی‌دانند، بلکه این مسئله تابع نظر دادگاه و شرایط زمانی است. خامساً، طبق همین منطق باید بپذیریم که هر غیرمسلمانی اگر مسلمان شد، دولت یا دین متبوعش بتواند او را اعدام کند، زیرا بر ضد دولت قیام کرده است و این حق هر دولتی است که از حاکمیت خود دفاع کند.

تفسیر سوم نیز قابل دفاع نیست. اسرار مسلمانان و مانند آن، اگر به معنای مسائل عمومی زندگی و مانند آن باشد، که امروزه اساساً این مسائل اسرار به شمار نمی‌روند و با بودن فضای سایر، گویی همه انسان‌ها در خانه‌های شیشه‌ای زندگی می‌کنند و ریز و درشت زندگی یکدیگر را می‌بینند. اگر هم منظور اسرار خاص نظامی و مسائلی از این دست است که تعقیب و کیفر کسی که چنین اسراری را به دیگران می‌دهد، نیازمند پیش کشیدن بحث ارتداد ندارد و تابع قوانین خاص خویش است. این نکته نیز که در گذشته برخی یهودیان با انگیزه‌هایی از این دست مسلمان می‌شدند، نمی‌تواند مجوز استمرار چنین حکمی باشد. باز در این تفسیر فرض آن بوده است که کسی مسلمان می‌شود و سپس مرتد می‌گردد، در نتیجه شخص مسلمان‌زاده را در بر نمی‌گیرد. سرانجام آنکه مهم‌ترین مسئله ارتداد اصل حکم آن نیست، بلکه مسئله احراز و مرتد دانستن است. طی سال‌های گذشته در عمل کسانی به عنوان مرتد شناخته شده‌اند که با هیچ‌یک از تفسیرهای فوق سازگار نیست. برای مثال دکتر محمود محمد طه، استاد مطالعات اسلامی، در سالمندی در سال ۱۹۸۵ به دست جعفر نمیری به جرم ارتداد در سودان اعدام شد. حال آنکه هیچ‌یک از ضروریات دین را منکر نشده بود و تنها تفسیر خاصی از برخی از آیات داشت. اختلاف نظر در تفسیر آیات و حتی خلاف اجماع نظری داشتن، با توجه به مقبولیت اجتهاد نمی‌تواند مصحح ارتداد و اعدام باشد. در واقع مسئله ارتداد حربه‌ای سیاسی بوده است تا جریان‌های مختلف بر ضد یکدیگر به کار گیرند و کار خود را به نام اسلام پیش ببرند.

حاصل آنکه دلائلی که به سود حکم ارتداد آورده شده است و بر فهم عرفی و تشبیه به رفتار دولت‌ها استوار است، سخت مخدوش و ناپذیرفتنی است. به جای این تلاش‌های سترون بهتر بود که شارحان اعلامیه اسلامی حقوق بشر، تنها به دلائل دینی استناد می‌کردند و به صراحت می‌گفتند که قرآن کریم چنین حکمی دارد؛ یا این حکم مستند به سنت است و ما آن را اجرا می‌کنیم، هر چند جامعه غرب یا غربزده را خوش نیاید؛ نه آنکه به کمک قیاس‌هایی از این دست حکم ارتداد را تأیید کنند.

#### ج- بررسی دلیل نابرابری مؤمن و غیرمؤمن

در اینکه از منظر قرآن کریم، ایمان مایه برتری انسان می‌شود و او را از بهائیم جدا می‌سازد تردیدی نیست. به گفته ایزوتسو: «ایمان صفت مرکزی نیک و سرچشمه همه فضائل اسلامی است» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۷۳). با مرور سریع آیات قرآن کریم می‌توان جایگاه مرکزی

و ارزش ایمان را در منظومه فکری اسلام دریافت. انسانیت انسان، به ایمان است و تفاوت میان مؤمن و کافر همچون تفاوت میان نور و ظلمت و مرگ و زندگی است. آیا این دو برابری دارند؟ بارها در قرآن کریم از نابرابری مؤمن و کافر سخن رفته است<sup>۱</sup>. همان‌گونه که روشنی بر تاریکی (سوره رعد، آیه ۱۷)، بینایی بر نابینایی (سوره انعام، آیه ۵۱)، پاکی بر ناپاکی (سوره مائده، آیه ۱۰۱) و زنده بر مرده (سوره فاطر، آیه ۲۳) برتر است، مؤمن نیز بر کافر برتری دارد. این از مسلمات قرآن کریم است. خداوند بارها با طرح پرسش‌هایی می‌کوشد این تفاوت را نشان دهد.

اما نکته مهم در این تفاوت آن است که آیا می‌توان از این نابرابری ارزشی میان کافر و مؤمن، نابرابری حقوقی را دریافت؟ اینجاست که باید تصمیم بگیریم. اگر ما باشیم و قرآن کریم، این نابرابری مبنای تقسیم‌بندی حقوقی نمی‌تواند باشد؛ هر چند کافر از دیدگاه قرآن مطرود است، اما بهره‌مندی دنیوی او محفوظ است. هنگامی که حضرت ابراهیم (ع) پس از بنای کعبه از خداوند خواست که مکه را شهری ایمن قرار دهد و ساکنان مؤمن آن را روزی بخشد، پروردگار پاسخ داد که کافران را نیز از مواهب دنیوی برخوردار خواهد ساخت. اما در آخرت آنان را کیفر خواهد داد (سوره بقره، آیه ۱۲۷). بنابراین، نابرابری ارزشی مؤمن و کافر به معنای نابرابری حقوقی آنان نیست. در قرآن کریم از نابرابری کسانی که قبل از فتح مکه ایمان آوردند و پیکار کردند و کسانی که پس از پیروزی قطعی پیامبر اکرم (ص) بر شرک، ایمان آوردند سخن می‌گوید (سوره حدید، آیه ۱۱). اما این تفاوت نشان می‌دهد که نزد خداوند آنان هم رتبه نیستند، نه آنکه از حقوق متفاوتی برخوردار باشند. همچنین در قرآن کریم به صراحت دانایان برتر از نادانان شمرده شده‌اند، ولی آیا این نابرابری می‌تواند، مبنایی برای نابرابری حقوقی باشد؟

در اینجا دو نکته باید مورد توجه قرار گیرد. نخست آنکه در برابر این باور که نجات حقیقی در گرو اسلام و ایمان به آموزه‌های آن است و در نتیجه انسان نجات یافته، مسلمان است و بس، دیدگاه پیروان دیگر ادیان قرار دارد که با همان قوت معتقدند که تنها راه نجات تبعیت از آموزه‌های آنان است. برای مثال گوهر باور سنتی آیین مسیحیت آن بوده است که رهایی از طریق ایمان به حضرت مسیح و آموزه‌های کلیسایی ممکن است. نخستین کسی که این باور را صورت‌بندی کرد، اوریگن (۱۸۵-۲۵۴) بود که اعلام کرد: «رستگاری خارج

۱. مانند سوره غافر، آیه ۵۸ و سوره هود، آیه ۲۴.

از کلیسا ممکن نیست»<sup>۱</sup> (New Catholic Encyclopedia, 2003: 625). از معاصران، جیمز بولند را می‌توان نام برد که به استناد کتاب مقدس می‌کوشد این مطلب را ثابت کند که تنها راه رستگاری، پیروی از آموزه‌های حضرت مسیح، به روایت اناجیل فعلی است (Borland, 1996: 495). گفتنی است که شورای واتیکان دو، نظر بالا را تعدیل کرده و رسماً امکان نجات بیرون از کلیسا را پذیرفته است و حتی ترویج آموزه‌های دیگر ادیان را از سوی کشیشان تأیید و تشویق کرده است (Actate, 1995: 569).

حال کدامیک از این دو نظر درست است؟ این مسئله‌ای کلامی است که باید در حوزه علم کلام و بر اساس روش‌های رایج آن حل و فصل شود و نباید آن را در مباحث حقوق بشری مطرح کرد. زیرا مفروض اعلامیه جهانی حقوق بشر و اعلامیه‌هایی از این دست، آن بوده است که چون این گونه باورها مبنای حقوق و تنظیم رفتار با پیروان ادیان مختلف قرار گرفته، جنگ‌های فراوانی در تاریخ بشریت رخ داده و ستم‌هایی اعمال شده است و پیروان ادیان رقیب به استناد آن قتل عام شده‌اند. ماجرای شب سن بارتلمی نمونه‌ای از این حوادث است.

دوم آنکه، اگر ایمان را مبنای ارزش‌گذاری حقوقی دانستیم، هیچ دلیلی ندارد که علم، به خصوص علم دینی را معیار برتری و فضیلت اشخاص به شمار نیاوریم. همان‌گونه که پیش‌تر خواندیم که کرامت اکتسابی کسی مانند ابوعلی سینا از یک فرد عادی بیشتر است. همچنین به گواهی قرآن کریم (سوره حجرات، آیه ۱۵)، ایمان برتر از اسلام است و در نتیجه مؤمن برتر از مسلمان است. پس می‌توان بر اساس این معیار دینی، نوعی نابرابری به سود مؤمنان در نظر گرفت و به این ترتیب می‌توان شاهد معیارهای دیگری بود که هر یک به جای خود درست است، لیکن کاربستشان در اینجا نتایج نامقبولی خواهد داشت. جان کلام این است که ایمان و ارزش‌هایی از این دست، از ارزش‌های معنوی به شمار می‌روند و هیچ‌کس تردیدی ندارد که ارزش ادبی و فرهنگی شکسپیر از یک عامی بی‌سواد بیشتر است، اما از این تفاوت منطقی و عقل‌پسند نباید نتیجه گرفت که پس شکسپیر شهروندتر از آن فرد است و از حقوق بشر بیشتری باید برخوردار باشد یا حق رأی بیشتری داشته باشد. در اعلامیه اسلامی حقوق بشر، قرار است که حقوق بشر انسان‌های سراسر جهان در نظر گرفته شود، نه آنکه افراد بر اساس معیارهای خاصی، ارزش‌گذاری و درجه‌بندی شوند.



## ۵-۲- مرجع تفسیر

اعلامیه اسلامی حقوق بشر، در فهم و تفسیر مواد خود مسیری پوییده است که ابهاماتی پدید می‌آورد. از نظر این اعلامیه همه آزادی‌های یاد شده، محدود به احکام شریعت است. تعبیرهایی چون «مجوز شرعی» (ماده ۲)، «طبق شرع» (ماده ۱۵)، «اصول شرعی» (ماده ۲۲)، «راه‌های شرعی» (ماده ۱۵)، «شرع» (ماده ۱۹) و «احکام شریعت» (ماده ۱۶، ۱۹، ۲۳ و ۲۴) در این اعلامیه بارها به کار رفته است مانند، «هر انسانی حق مالک شدن از راه‌های شرعی را دارد» (ماده ۱۵)؛ یا «جایز نیست کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی» (ماده ۲)؛ و سرانجام آنکه بیست و چهارمین ماده چنین مقرر می‌دارد: «کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی می‌باشد». آخرین ماده این اعلامیه نیز بر نقش تفسیری شریعت این گونه تأکید می‌کند: «شریعت اسلامی تنها مرجع تفسیر یا توضیح هر ماده از مواد این اعلامیه می‌باشد».

بدین ترتیب، عالی‌ترین مرجع از نظر این اعلامیه برای تفسیر و تفسیر مواد آن، شریعت است. اما در هیچ جای این اعلامیه مقصود از شریعت به روشنی بیان نشده است. البته گفته شده است که مراد شریعت اسلامی است، لیکن این قید گرهی از کار نمی‌گشاید. زیرا مفهوم شریعت اسلامی بسیار سیال و گسترده است و پیرو هر مذهبی از آن معنایی را می‌فهمد و درک شیعی از شریعت با درک اهل سنت از آن متفاوت است. برای کسانی ممکن است مقصود از شریعت، تنها سخنان خداوند متعال باشد که در قرآن کریم مندرج و مضبوط است؛ بنابراین از این منظر شریعت یعنی قرآن کریم. لیکن کسان دیگری به این مقدار اکتفا نمی‌کنند و رفتار رسول خدا را نیز به آن می‌افزایند و کسان دیگری گفتار و کردار صحابه حضرت را جزئی از شریعت می‌دانند. کسان دیگری در این مورد تا جایی پیش می‌روند که فتاوا و برداشت‌های فقیهان گذشته یا به اصطلاح سلف صالح نیز را نیز بخشی از شریعت می‌شمارند. بنابراین ارجاع به شریعت در این اعلامیه به جای آنکه کار تفسیر را آسان نماید، به دشواری کار می‌افزاید. نه تنها مذاهب اسلامی در برخی مسائل اتفاق نظر ندارند که گاه فقهای یک مذهب فقهی نیز چنین هستند. به گفته نصر حامد ابو زید، اسلام در زمانی که حقوقی برای زن وجود نداشت بر اساس عدالت و به عنوان نقطه عزیمت، نه پایانه، حقوقی تعیین کرد، لیکن جوامع سنت‌گرا عملاً این قواعد را به گونه‌ای محافظه‌کارانه تفسیر کرده‌اند. نسبی‌گرایی در فقه تا جایی است که حتی فقهای یک مذهب نیز در محیط‌های مختلف دو گونه فتوا می‌دهند. برای مثال اولیای زن طبق مذهب

مالکی می‌توانستند شرط کنند که زوج زن دیگری یا سرپه‌ای اختیار نکند، در غیر این صورت زن حق طلاق داشته باشد، لیکن امروزه این حق از سوی زنان فراوانی درخواست می‌شود و شریعتمداران آن را شرطی ضد اسلامی می‌شمارند (ابو زید، ۲۰۰۰: ۹۴). وی این بحث را در کتاب دیگر خود به تفصیل می‌کاود (ابو زید، ۱۹۹۹).

این تفاوت برداشت‌ها بیش از آنکه متأثر از شریعت باشد، ناشی از عوامل دیگری است لیکن به نام شریعت تمام می‌شود. کافی است در نظر داشته باشیم که رانندگی زنان در عربستان سعودی ممنوع بوده است و مستند آن شریعت به شمار می‌رود. هنگامی نیز که عده‌ای از زنان در اعتراض به این حکم راهپیمایی کردند، برخی از علمای عربستان آنان را هرزه و بی‌دین معرفی کردند. مدافعان این وضع آن را نه تنها مغایر حقوق بشر نمی‌دانند، بلکه آن را تلاش در جهت حفظ کرامت زن قلمداد می‌کنند. الحقیل هنگام گزارش از وضع حقوق بشر در عربستان به این مسئله اشاره می‌کند و می‌نویسد که اجازه رانندگی ندادن به زنان از باب سد ذرائع و برای حفظ کرامت زن، عرض و آبروی او است که از نظر اکثریت قاطع شهروندان سعودی مقبول است و با سنت‌ها، عادات اجتماعی و فرهنگ آنان سازگار است. وی در تحلیل این ادعا می‌گوید که رانندگی زنان به مسائلی می‌انجامد که اسلام آن‌ها را تأیید نمی‌کند، مانند خلوت کردن با نامحرم، بی‌حجابی، آمیختن بی‌پروای زنان و مردان و ارتکاب محرمات دیگری از این دست. در نتیجه از نظر او منع رانندگی زنان نه تنها نادیده گرفتن حق زنان نیست، بلکه ارجمند شمردن آنان است و به تعبیر وی: «ان منع المرأة السعودیه لیس انتقاصا من حقها و انما هو تکریم لها» (الحقیل، ۲۰۰۰: ۱۸۴-۱۸۵).

نتیجه این تحلیل آن است که هر کشور مسلمانی که به زنان اجازه رانندگی می‌دهد، از جمله جمهوری اسلامی ایران، کرامت زنان را لگدمال کرده و آنان را به سمت محرمات رانده است. این تنها نمونه‌ای است از ارجاع به مورد مبهمی به نام «شریعت» به عنوان مفسر اعلامیه اسلامی حقوق بشر.

در واقع همان‌گونه که العفیف خاطر نشان ساخته است اعلامیه‌های اسلامی حقوق بشر، اسلام را در شریعت منحصر کرده و شریعت را نیز به افکار سنتی فقهاء محدود ساخته و تفسیرات جدید کسانی مانند شیخ محمد عبده، شیخ محمود شلتوت، سید جمال الدین و امین الخولی را نمی‌پذیرد (ابو زید، ۲۰۰۰: ۹۳).

### ۵-۳- ضمانت اجرا

اعلامیه اسلامی حقوق بشر هیچ نهادی را به عنوان ضامن اجرای مواد خود معرفی نکرده است. در حالی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر دولت‌های عضو متعهد شده‌اند: «احترام جهانی و رعایت واقعی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تأمین کنند» (مرکز اطلاعات سازمان ملل، ۱۳۷۶: مقدمه و ۲-۳)؛ معلوم نیست که کدام سازمان یا دولت متعهد می‌شود تا حقوق بشر اسلامی را اعمال کند و از تحقق آن اطمینان حاصل کند. به جای تعهد، این تعبیر در پایان مقدمه اعلامیه اسلامی حقوق بشر به چشم می‌خورد: «بدین جهت، دولت‌های عضو سازمان کنفرانس اسلامی بر این اساس، مواد زیر را اعلام می‌نماید». اما فاصله فراوانی میان اعلام مواد حقوق بشر و تعهد و التزام به عمل به آن‌ها وجود دارد. همین نقص است که این اعلامیه را تا حد مجموعه‌ای از نصایح و ارشادات اخلاقی فرو کشیده و از قوت اجرایی آن کاسته است. به این حالت ارشادگونه در مواد مختلف آن نیز اشاره شده است (اسماعیل عمار، ۲۰۰۲: ۲۱۷).

مرحوم علامه جعفری درباره این نقص توضیحات ارزنده‌ای می‌دهد. به نوشته ایشان در کنفرانس قاهره، بیانیه کنفرانس تهران را دستکاری کردند که دو مورد آن «ارزش حقوقی و الزامی آن را به کلی از بین برده، آن را به صورت مشتی قضایی اخلاقی ادعایی در آورده است» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۱۹۸). آن دو مورد عبارتند از: یک، حذف کلمه «وثیقه» به معنای سند و پیمان از ماده بیست و ششم<sup>۱</sup> و تبدیل آن به «اعلان»؛<sup>۲</sup> و دیگری حذف ماده بیست و هشتم. نتیجه تبدیل وثیقه به اعلان چیزی «جز تنزل دادن و ساقط کردن نظام حقوقی اسلامی از کارایی در زندگی عینی مسلمانان نبوده است؛ در صورتی که کلمه وثیقه دارای بار معنایی الزامی و اجرایی است» (همان، ۱۹۸). حذف ماده دوم نیز که «دولت‌های عضو را مأمور و مکلف به اجرای مواد این حقوق می‌کرده است»، باعث شده تا این بیانیه تنها حالت ارشادی داشته باشد و فاقد ضمانت اجرایی گردد (همان، ۱۹۹). در نتیجه، اعضای کنفرانس قاهره درست برخلاف هدف اساسی آن، یعنی تدوین یک متن حقوقی الزام‌آور، متنی غیرالزام آور تصویب کردند (همان، ۲۰۲).

۱. شماره ماده مورد نظر، در متن نهایی اعلامیه قاهره عوض شده و اینک ماده بیست و چهارم است.

۲. در متن عربی همان گونه مرحوم جعفری اشاره می‌کند، تعبیر «اعلان» آمده است. لیکن در ترجمه فارسی اعلامیه، کلمه «سند» به کار رفته است.

## نتیجه گیری

اینک می توان به پرسش های فوق پاسخ داد. واقع آن است که این اعلامیه سه دشواری اساسی دارد: نخست پذیرش برخی تبعیض ها؛ دیگری نداشتن مرجع تفسیر مشخص و واحد؛ و سوم نداشتن ضمانت اجرا. دشواری نخست مایه آن شده است تا عملاً به مسائل اصلی که به تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر و الغای هر گونه تبعیضی بر اساس دیانت و جنسیت انجامید، بی توجهی شود. دشواری دوم به تفسیرهای هم عرض و متعارض می انجامد و دشواری سوم مفاد و مواد اعلامیه را به تعدادی نصاب غیرالزامی فرو می کاهد و اعتبار حقوقی آن را از بین می برد. به نظر می رسد که تدوین کنندگان این اعلامیه نتوانسته اند به فضای حقوق بشری گام نهند و کاخ بیابانه خود را بر شن های روان ساحل ابهام و ایهام بنیاد نهاده اند. فرض اصلی اعلامیه جهانی حقوق بشر، درست یا نادرست، آن است که همه افراد بتوانند بی توجه به تفاوت های مختلف از حقوق برابری برخوردار شوند. حال اگر من مسلمان بخوادم برای خودم حقی بیشتر از فرد مسیحی قائل شوم، باید انتظار داشته باشم که او نیز چنین کند. در نتیجه دیگر چه نیازی به تدوین حقوق بشر داریم. کافی است که هر دولتی در چهارچوب قانون اساسی خود، حقوق و آزادی های شهروندان خود را به دقت تعیین، تدوین و ابلاغ کند و از منافع شهروندان خود در برابر بیگانگان دفاع نماید. اگر قرار بوده که در برابر اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلامیه ای به همان اعتبار و قوت صادر گردد و مفاد آن به کار بسته شود، ظاهراً چنین اتفاقی رخ نداده است. اگر هم قرار بوده است که صرفاً حقوق و تکالیف مسلمانان به آنان یادآوری شود، نیازی به ده کنفرانس وزرای خارجه و سه کنفرانس سران و تعداد فراوانی نشست های کارشناسی نبوده است. افزون بر این نقص های اساسی، حق آن بود که اعلامیه به حقوقی که امروزه مطرح هستند و در زمان تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر رخ نداده بودند، مانند فروش اعضای بدن یا مهندسی ژنتیک و مسئله اطلاعات ژنتیکی فرد و محرمانه بودن آن ها اشاره می شد.

## منابع

### الف - فارسی

۱. احمد نعیم، عبدالله؛ **نواندیشی دینی و حقوق بشر: درآمدی بر بازخوانی حقوق اسلامی**، ترجمه حسن علی نوری ها، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۱.
۲. ارتگای گابیت، خوزه؛ **پدیده ازدحام توده ها**، ترجمه حسین بشیریه. در لارنس کپون (ویراستار

- انگلیسی): از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، عبد‌الکریم رشیدیان (ویراستار فارسی)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
۳. اسلامی، سید حسن؛ **حقوق بشر و شبیه‌سازی انسانی**، دوفصلنامه تخصصی حقوق بشر، بهار و تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱.
۴. افلاطون؛ **جمهور**، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۵. افلاطون؛ **دوره آثار افلاطون**، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو؛ **مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید**، ترجمه فریدون بدره‌ای، ویرایش دوم، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۸.
۷. تابنده گنابادی، سلطان حسین؛ **نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر**، قم، فخر الدین برقی، ۱۳۸۶.
۸. جعفری تبریزی، محمد تقی؛ **تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر**، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
۹. دبیرخانه کمیسیون حقوق بشر اسلامی؛ **اعلامیه اسلامی حقوق بشر: بیانیه قاهره**، تهران، فاقد مشخصات نشر.
۱۰. ریسونی، احمد؛ **اهداف دین از دیدگاه شاطبی**، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمد علی ابهری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۱. مجتهد شبستری، محمد؛ **تقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)**، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۲. مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد؛ **اعلامیه جهانی حقوق بشر**، تهران، ۱۳۷۶.
۱۳. موحد، محمد علی؛ **در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر**، تهران، کارنامه، ۱۳۸۱.
۱۴. ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی؛ **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، تصحیح مقصود محمدی، جلد ۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

## ب- عربی

۱۵. ابو زید، نصر حامد؛ **حقوق الانسان بين العالمیه و النسبیه الثقافیه: البحث عن حقوق الانسان فی الاسلام**، فی نصر حامد ابو زید، صلاح الدین الجورشی و الباقر العفیف؛ الحق القديم: وثائق حقوق الانسان فی الثقافه الاسلامیه (تحلیل و تقدیم غانم جواد)، القاهره، مرکز القاهره لدراسات حقوق الانسان، ۲۰۰۰م.
۱۶. \_\_\_\_\_؛ **دوائر الخوف: قراءه فی خطاب المرأه**، المركز الثقافى الغربى، بیروت و دارالبيضاء، ۱۹۹۹م.
۱۷. اسماعیل عمار، محمود؛ **حقوق الانسان بين التطبيق و الضیاع**، دار المجدلای للنشر و التوزیع، عمان، ۲۰۰۲م.
۱۸. التسخیری، محمد علی؛ **حقوق الانسان بين الاعلانیین الاسلامی و العالمی**، طهران، رابطه

- الثقافة و العلاقات الاسلاميه، ١٩٩٧م.
١٩. التيجاني، محبوب؛ *الشرع الاسلامي بين حقوق الانسان و القانون الدولي*، القايره، ناشر مؤلف، ١٩٩٥م.
٢٠. الحقييل، سليمان بن عبد الرحمن؛ *حقوق الانسان في الاسلام و الرد على الشبهات المثارة حولها*، الرياض، مطابع التقنية للأوفست، ١٤٢١هـ.ق.
٢١. الحقييل، سليمان بن عبد الرحمن؛ *حقوق الانسان في الاسلام و تطبيقاتها في المملكه العربيه السعوديه*، الرياض، مكتبه الملك فهد الوطنيه، ٢٠٠٠م.
٢٢. الزحيلي، محمد؛ *الاعلان الاسلامي لحقوق الانسان*، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، ٢٠٠٣م.
٢٣. الزحيلي، محمد؛ *مقاصد الشريعه: اساس لحقوق الانسان*، في احمد الريسوني، محمد الزحيلي و محمد عثمان شبير (ملف)؛ سلسله دوريه كتاب الامه: حقوق الانسان محور مقاصد الشريعه، دوحه، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلاميه، العدد ٨٧، المحرم، ١٤٢٢هـ.ق.
٢٤. سليم العوا، محمد؛ *الاعلان الاسلامي لحقوق الانسان: تقديم و اعداد*، مصر، نهضة مصر للطباعه و النشر و التوزيع، ٢٠٠٠م.
٢٥. شعبان، عبد الحسين؛ *الاسلام و حقوق الانسان: المشترك الانساني للثقافات و الحضارات المختلفه*، كوردستان، مؤسسه موكرياني، ٢٠٠١م.
٢٦. عبد العزيز، امير؛ *حقوق الانسان في الاسلام*، بي جا، دار السلام، ١٩٩٧م.
٢٧. العفيف، الباقر؛ *وثائق حقوق الانسان الاسلامي في السياق التاريخي و الاجتماعي*، في نصر حامد ابو زيد، صلاح الدين الجورشي و الباقر العفيف؛ الحق القديم: وثائق حقوق الانسان في الثقافه الاسلاميه (تحليل و تقديم غانم جواد)، القايره، مركز القايره لدراسات حقوق الانسان، ٢٠٠٠م.
٢٨. الغزالي، محمد؛ *حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحده*، اسكندريه، دارالدعوة، ٢٠٠٢م.

### ج- انگليسي

29. Aetate, Nostra; 1995, *Declaration on the relation of the Church to Non-Christian Religions*, In The Basic Sixteen Documents Vatican Council II; Dublin, Dominican Publications.
30. Audi, Robert (ed.); 1995, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
31. Borland, James; 1996, *The Gospel and World Religions Contrasted*, In Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basiger; *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press.
32. Hussain, Amir; 2003, *This Tremor of Western Wisdom: A Muslim Response to*