

گفتمان حقوق بشر و حقیقت انسان

سید حسن حسینی^۱ (اخلاق)

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۱/۱۶

پژوهشگر مدعو دانشگاه کاتولیک آمریکا و استاد مدعو دانشگاه جرج واشنگتن تاریخ تأیید: ۹۳/۰۳/۲۵

چکیده

"حقوق بشر" محصول عقل خودبنیاد بشر مدرن و نتیجه نگاه پدیدارگرایانه اوست و منابع اصلی "دین اسلام" (کتاب و سنت)، محصول وحی الهی و نگاه ذات‌گرایانه به انسان. اولی با واقعیت‌گرایی و نگاه از پائین قرابت دارد و دومی با آرمانگرایی و نگاه از بالا. و بالاخره دین به دنبال تحقق حقیقت متعالی انسان است و حقوق بشر، در پی تحقق امکانات اولیه و ضروری برای بشری زیستن. با توجه به این تفاوت‌های اساسی در مبانی و خاستگاه معرفتی (عقل یا وحی)، اهداف (آموزش یا هدایت)، روش پردازش (زبانهای مختلف) و چشم‌اندازها (وضع موجود یا وضع مطلوب)، به آسانی نمی‌توان از همپوشانی حقوق بشر و اسلام سخن گفت. ولی آیا می‌توان از تعارض و حتی استقلال، درگذشت و به "گفت‌وگو" میان آنها اندیشید؟ نگارنده با ابتنای بر عقل خود بنیاد و نص قرآن کریم، بدین پرسش، پاسخ مثبت داده و در این مقاله بر آنست تا منظور خویش را از این دیالوگ بگشاید. بر اساس این دید، آن دو، در مواجهه و گفت‌وگو با یکدیگر، هم‌افزایی تازه می‌گشایند و هم این افقها را در هم می‌تنند. بدین مقصود ناگزیر به مفاهیم عقلانیت، دینداری، مواجهه وجودی با قرآن، تفسیر به رای، بشری‌بودن، و رابطه حقیقت و حقوق هدایت پرداخته است. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که باور به حقوق بشر، ما را آماده تحقق بخشیدن آرمانهای قرآنی می‌سازد؛ رعایت این اصول، گوشه‌های ما را بهتر شنوای آوای هدایت و تحقق حقیقت انسانی معهود در قرآن می‌گرداند و هدایت قرآنی، می‌تواند شور لازم را پشتیبان رعایت حقوق بشر و احترام بدان سازد. کلیدواژگان: حقوق بشر، حقیقت انسان، دیالوگ، عقلانیت مدرن، قرآن، تفسیر به رای، اسلام.

مقدمه

بشر تنها موجود خوداندیش است، یعنی می‌تواند با خودش (تا حدی) فاصله بگیرد، وضع و حال خویش را، دارائی‌ها و توانایی‌هایش را بسنجد، در وضع خویش دگرگونی ایجاد نماید و خلاف چیزی گردد که بوده یا حتی می‌نمایاند. چنین توانی در هیچ موجود دیگری به این صراحت دیده نشده است. تاریخ اندیشه و تمدن بشری نشان داده که وی در این خوداندیشی، همراه با غرایز و عواطف مختلف، امکانات معرفتی و توان‌های شناختی متفاوتی را در خویشتن و برای خویشتن یافته است (آن‌ها با اندکی مسامحه، قابل تحویل به این مقولات اساسی‌اند: حس، عقل، وحی، هنر و اخلاق).

1. Email: s.h.akhlaq@gmail.com

تاریخ تفکر خوداندیشی بشر، به بیانی عبارت است از تأمل پیرامون نسبت و پیوند این وجوه مختلف معرفتی درون بشر با یکدیگر. این تأمل از تعارض (اینکه چونان نگرش افلاطونی باید وجوهی از امکانات معرفتی - مثل حس - را قربانی وجوه دیگری - مثل عقل - نمود) تا توحید (اینکه هر یک معتبر است و در ساحت خویش، راهگشا) را در خویش گنجانیده است. در این میان، بیش از همه تاریخ تفکر بشری، بر مدار تعارض چرخیده است، به خصوص آنگاه که تحولی بزرگ، بشریت را تکان داده است. ظهور ادیان بزرگ، فلسفه‌های سترگ، اکتشافات علمی، تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی عظیم و ... هر بار بشر را به اندیشه فروبرده که کدام ابزار معرفتی، کاراتر (در شناخت یا کنش) و مطلوبتر است؟ و در صورت تعارض، از کدامیک می‌توان دست برداشت؟

از دیگر سو به نظر می‌رسد که در میان ادیان زنده و سترگ جهان (مسیحیت، اسلام، بودیسم، هندوئیسم، جاینیسم)، اسلام عمده‌ترین دینی است که نه تنها، برای دیندار بودن، همه وجوه معرفتی وجود انسان را لازم دانسته، که حتی بر سازگاری آن‌ها با یکدیگر حکم نموده است. یعنی در این دید آن‌ها (حس تجربی، حس عقلانی، حس اخلاقی، حس هنری و حس عرفانی)، هر چند شاخه‌های ویژه خویش را دارند، ولی اگر هر کدام به کار خویش بپردازد، با این شیوه، به مدد یکدیگر می‌آیند و یکدیگر را در وصول به غایتشان یاری می‌نمایند.

این اجمال داستان وجوه معرفتی آدمی است، ولی نباید فراموش کرد که همه این‌ها، همانند اساس فرهنگ و تمدن، از آن جهت اهمیت دارد که بر محور انسان می‌چرخد و در پی بیان وضع موجود و مطلوب اوست. نزاع‌ها از آنجا آغاز می‌گردد که تعریف و تبیین وضع موجود و مطلوب آدمی توسط کدام منبع معرفتی و متناسب با کدام شیوه شناخت صورت گیرد. زیرا هر وسیله‌ای کارایی و لوازم خاص خویش را دارد.

در یک نگاه اجمالی دیگر می‌توان دید که نزاع ممکن میان حقوق بشر و دین از همین‌جا بر می‌خیزد؛ «حقوق بشر» محصول عقل خودبنیاد بشر مدرن و نتیجه نگاه طبیعت‌گرایانه اوست و «دین اسلام» (کتاب و سنت)، محصول وحی الهی و نگاه طینت‌گرایانه به انسان. اولی با واقعیت‌گرایی و نگاه از پایین قرابت دارد و دومی با آرمان‌گرایی و نگاه از بالا؛ و بالاخره دین به دنبال تحقق حقیقت وجودی انسان است و حقوق بشر، در پی تحقق امکانات اولیه و ضروری برای بشری زیستن.

با توجه به این تفاوت‌های اساسی در مبانی و خاستگاه معرفتی (عقل یا وحی)، اهداف (آموزش یا هدایت)، روش پردازش (زبان‌های مختلف) و چشم‌اندازها (وضع موجود یا وضع مطلوب)، به آسانی نمی‌توان از هم‌پوشانی حقوق بشر و اسلام سخن گفت.

ولی باید توجه داشت که جایگزین هم‌پوشانی، لزوماً تعارض و استقلال نیست. این مقاله بر آن است که با توجه به مقدمات فوق نشان دهد که حقوق بشر با دین، هم‌پوشانی ندارد، اما می‌توان به «گفتمان» میان آن‌ها اندیشید. یعنی اینکه آن دو بر مدار واحدی می‌چرخند؛ انسان، محور هر دو، یعنی عقل و وحی است. عقل و وحی هر دو از آن جهت مورد توجه‌اند که وضع انسان را مورد توجه دارند و در باب سعادت او سخن می‌گویند. یعنی بدون وجود انسان و وضع او، نه عقل مطرح بود و نه وحی (حداقل برای ما انسان‌ها). چون انسان می‌تواند با خویش فاصله برقرار سازد، خود را برافکند لذا می‌تواند در سنجش و یافتن خود از عقل و وحی سود جوید؛ این خود اوست که این امکانات معرفتی را برمی‌گزیند و نه تنها با عقل، به وحی می‌رسد، که با عقل خویش، به وحی گوش می‌سپارد و آن را درک می‌کند. او همان‌طور که ضرورت نیاز به عقل را در می‌یابد، ضرورت کاربرد آن را در ساحتی خاص نیز در می‌یابد.

بر همین اساس، این دو وجه معرفتی در مواردی می‌توانند با هم حرف‌های مشترکی داشته باشند، در جاهایی می‌توانند با یکدیگر تبادل نظر داشته باشند، در بعضی بخش‌ها هم هر یک حوزه مستقل به خود را داشته باشد. بسیاری از پرسش‌های موجود در تماس بین عقل و دین، پرسش‌های حد و مرزی است. عقل به دین کمک کرده است و دین به عقل. مهم آن است که ۱- هیچ‌کدام تمامیت‌خواه نباشد و ساحت و فعالیت نظام‌مند دیگری را به رسمیت شناسد؛ ۲- در پرسش‌های مرزی با یکدیگر به گفتمان بپردازند.

این نوشتار نخست باید نشان دهد که ساحت خاص هر یک کدام است و سپس بنمایاند که دین اسلام (با محوریت قرآن) چگونه از این تز حمایت می‌نماید؟ و چون موضوع اصلی بحث حقوق بشر است، می‌کوشد تا مباحث مربوط به ساحت عقل را بر این مدار پی‌گیرد.

۱- حقوق بشر و عقلانیت مدرن

۱-۱- مفهوم عقل

حقوق بشر آن گونه که در اعلامیه جهانی مربوط به آن آمده، از تفکر و به عبارتی بهتر، عقلانیت بشر مدرن بر می‌خیزد. تاریخ بشر خیلی پیش‌تر از قرون جدید، متفکران بزرگ و جریان‌های عقل‌گرای سترگی را دیده است، اما چه شد که این اصول، در دوران جدید مطرح گردیدند و جزء نتایج متقن عقلی شناخته شدند؟ گذشته از هر نوع تفصیل بیشتر، می‌توان به وضوح دید که عقلانیت مدرن متفاوت از عقلانیت پیش از خویش است. در این عقلانیت

(از جهت موضوع مورد بررسی ما) سه نکته مهم است: الف- عقل، تنها یک توانایی متغیر ناشی از تجربه است. ب- بنابراین تنها در رویارویی با واقعیت تجربی است که این توانایی فزونی می‌یابد. اگر توانایی فهم ما، به دیگر سخن عقل همه انسان‌ها یکسان است - چنانکه رنه دکارت در آغاز گفتار در روش اعلام نمود - و تفاوت‌ها از درجه پرورش عقل برمی‌خیزد که آن با رو نمودن به واقعیت پرورش می‌یابد. بنابراین ج- با توجه به امکان پرورش عقل و گستردگی واقعیت، می‌توان به آینده امید بست و انتظار پیشرفت در همه ابعاد به ویژه معرفت، توان و وضع زندگی انسان را داشت. در این نوع عقلانیت، هیچ امر فطری و ذاتی به رسمیت شناخته نمی‌شود. تنها منبع معرفت و ملاک صدق، طبیعت است؛ این نحوه رویکرد عقلانی به طبیعت، مباحثی چون عقل طبیعی، حق طبیعی و دین طبیعی را در مقابل عقل کشفی/وحيانی، حق الهی و دین انکشافی را مطرح ساخت. تکیه بر طبیعت در اینجا به معنی رد استناد به دو ملاک مخالف بود: ماوراء الطبیعه و غیرطبیعی. در نتیجه هر گونه گزاره مستند به منابع وحيانی و کشفی یا باورهای سنتی و قومی جهت تبیین پدیده‌ها و تعیین حقوق و تکالیف و نظام‌های اجتماعی، ارج و اعتبار خود را از دست داد.

۱-۲- حقوق و عقل

عصر روشن‌اندیشی (Enlightenment)، نمونه برجسته خیزش و گسترش عقلانیت نوین شناخته می‌شود. عقلانیت روشنگری، به تاسی از اومانیزم، انسان را در محور تأملات خویش داشت. روشن‌اندیشان، عقل را کلید همه مشکلات زندگی فردی و اجتماعی انسان دانستند. آنان مشکل اساسی جامعه بشری را در عدم پرورش عقل نزد گروه‌های بزرگی از جامعه انسانی می‌دیدند که مسئول آن، در درجه نخست افراد و سازمان‌هایی (چون کلیسا و دولت) بود که از واپس‌ماندگی گروه‌های اجتماعی فایده می‌بردند. بدین گونه انسان و وضع طبیعی او در مقابل دین و دولت مطرح شد. حق طبیعی آدمی در مقابل حق الهی و ویژه قرار می‌گرفت؛ یعنی حقی وجود دارد که مقدم بر هر گونه قدرت الهی و انسانی می‌باشد و اعتبار آن مستقل از چنین قدرتی است.

حقوق به معنای مطلق کلمه از قدرت و اراده صرف نشأت نمی‌گیرد بلکه منشاء آن عقل مجرد است. در تفکر به وضع طبیعی انسان، حقوق او مشخص و محرز می‌گردد. این حقوق چیزهایی هستند که از انسانیت او ناشی می‌گردند، لذا ذاتی بوده، از هیچ چیزی عارض نمی‌گردند. هیچ فرمانی نمی‌تواند آنچه را این عقل در تصور خود به هستی می‌آورد، آنچه را در ماهیت مجرد عقل پدید آمده است، تغییر دهد یا قطع کند. حق به معنای نخستین و اصیل کلمه،

به معنای «قانون طبیعی» (Lex naturalis) هرگز قابل تحویل به یک مشت کنش خودسرانه نیست. حقوق صرفاً به معنای حاصل جمع احکام و قوانین مدون نیست، بلکه آن چیزی است که در اصل، امور را تنظیم می‌کند. حقوق «نظم نظم‌دهنده» (ordo ordinans) است، نه «نظم نظم‌یافته» (ordo ordinatus). لذا متفکر متدینی چون گروتیوس^۱ می‌توانست بگوید قضیه‌های حقوق طبیعی، اعتبار خود را در هر حال حفظ می‌کنند، حتی اگر خدایی وجود نداشته باشد، یا اینکه ذات الهی در امور بشری دخالتی نکند. او در قلمرو حقوق همان کاری را انجام داد که گالیله در زمینه علم طبیعی انجام داده بود. یعنی برای دانش حقوقی، سرچشمه‌ای قائل می‌شود که ربطی به وحی الهی ندارد، بلکه به دلیل ماهیت خودش معتبر است و به واسطه همین ماهیت از فساد و بطلان میرا است (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۳۰۶).

روشن‌اندیشان در همان آغاز به موازات علم طبیعی، علم انسانی را مطرح نمودند. در روش علمی نیوتن - که الگوی علمی شناخته می‌شد - فرض بر این است که واقعیت ثابتی به نام طبیعت وجود دارد؛ ثابت نه به معنای جامد یا چیزی که تحولی در آن روی نمی‌دهد، بلکه به این معنی که تحولات واقعیت، همیشه از قوانین معینی پیروی می‌کنند و لذا رفتار طبیعت قابل پیش‌بینی است. کار علم، شناخت و صورت‌بندی همین قوانین و همسو شدن با آنها است. همین روش در علم انسانی به کار رفت، یعنی گفته شد که در انسان هم نوعی واقعیت ثابت، یا طبیعت انسانی، وجود دارد و کار علم انسانی هم شناختن همین طبیعت است. این طبیعت انسانی به ماهو حقوق ثابتی را واجد است. این باور اساس تفکر امروزی در باب «حقوق بشر» را می‌سازد.

اساساً عقلانیت روشن‌نگری، باور به انسان و حقوق ویژه او را در بطن و بذر خویش داشت. سابقه بروز این اصول، به اوایل دوره جدید حقوق طبیعی در آثار گروتیوس بر می‌گردد، و پس از آن هم به ویژه در فلسفه حقوق ایده‌الیسم آلمانی، در آثار لایب‌نیتس و ولف^۲، توجیه و تکمیل نظری آنها را صورت می‌گیرد. اگر پیش‌تر مبنای الهی حقوق، مورد نقض قرار گرفته بود با جان لاک^۳ مبنای قرار دادی او نیز نقض گردید. جان لاک بود در «رساله درباره حکومت» اعلام کرد که آن پیمان اجتماعی که میان افراد بسته می‌شود به هیچ‌وجه یگانه مبنای روابط حقوقی میان انسان‌ها نیست. پیش از این همه پیوندهای قرار دادی، پیوندهای اصیل دیگری وجود دارند که نه با پیمان به وجود می‌آیند و نه با پیمان کاملاً از بین می‌روند. حقوق طبیعی انسان پیش از

1. Hugo Grotius (1645-1583)

2. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716); Christian Wolff (1679-1754)

3. John Locke (1632-1704)

تأسیس همه سازمان‌های اجتماعی و سیاسی وجود داشته‌اند، و با توجه به این امور نقش و غرض واقعی دولت آن است که این حقوق را در نظام خود قبول کند و بدین وسیله به تعمیم و تضمین آن‌ها بپردازد. لاک، حق آزادی فردی و حق مالکیت را جز این حقوق اساسی به وجود می‌آورد. پیش‌تر از او مونتسکیو، ولتر، دیدرو و دالامبرهم به طور مستوفائی در این مورد تلاش و نظریه پردازی نموده بودند (همان، ۲۹۷-۳۱۵).

نکته قابل تأمل آن است که تلاش روشن‌اندیشان در طرح وضع طبیعی آدمی و اعلام حقوق ذاتی انسان، توجه به وضع موجود آدمی است، حتی نه آن وجودی که اکنون دارد، زیرا این وجود حاضر آغشته با عناوین و ویژگی‌های چندی است. بلکه وضع آدمی پیش از آنکه چیزی بگردد، یعنی عنوانی (اعم از نژادی، زبانی، مذهبی و حتی جنسیتی) بیابد. چنین وضعی، چیزی هست که حقی دارد. اینجا سخن از بودن است، یعنی با توجه به آنکه این گونه (آدم) است، حقوقی دارد. همین حقوق، مبانی حقوق بشر هستند.

بحث از حقوق طبیعی آدمی و ارج‌گذاری به وضع طبیعی وی، تحولات و دوره‌های تاریخی چندی را از سرگذرانید و در نهایت به اعلامیه حقوق بشر، منتج گردید. بنیاد این اعلامیه، بر همان اصول فکری مبتنی است که در بالا مطرح گردید. با توجه به آن اصول و جرح و تعدیل‌های فکری بسیار، اصول زیر را می‌توان به عنوان اصلی‌ترین نتایج این مجاهدات و رویکردها دید:

۱-۳- اصول اساسی حقوق بشر

- ۱- احترام به حیثیت و کرامت انسان؛ دیباچه اعلامیه حقوق بشر؛
 - ۲- آزادی و برابری همگان در حقوق (حق زندگی، آزادی و امنیت)، بهره‌مندی از عقل و وجدان؛ مواد یک، دو، سه و چهار اعلامیه؛
 - ۳- برابری در قانون؛ ماده هفتم اعلامیه؛
 - ۴- حفظ آبرو و حریم زندگی خصوصی؛ ماده دوازدهم اعلامیه؛
 - ۵- آزادی عقیده، وجدان و دین؛ مواد سیزده، چهارده، هیجده و نوزده اعلامیه؛
 - ۶- حق حاکمیت و تعیین سرنوشت؛ ماده بیست و یک اعلامیه.
- تفسیر و تبیین این اصول مفصل می‌باشد و به خوبی نسبت آن‌ها را با تفکر نوین بشر، نشان می‌دهد. با این همه می‌توان با نوعی نگاه قرآنی، بالندگی و شکوفائی آن‌ها را به گفتمان گرفت.

۲- حقیقت انسان و قرآن

۲-۱- مواجهه تازه با قرآن

نگارنده هم به عنوان یک مسلمان و هم به عنوان یک دین پژوه، به قدر کافی می‌داند که تفسیر و تأویل آیات قرآن، تمهیدات و شرایط خاص خویش را می‌طلبد، در عین حال بر اهمیت تأثیر رویکردهای خلاف عادت واقف می‌باشد. بنابراین ضمن احترام به تمام مقوله‌بندی‌های مرسوم برای دریافت پیام قرآن (چون تقسیم آیات به مشابهاًت و محکمت، عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ ...) می‌خواهد تا لحظاتی خویش را به عنوان یک مخاطب دعوت یا ابلاغ قرآن قرار دهد و بنگرد که آورنده آن به دنبال چیست؟ و نسبت آموزه‌های این کتاب مقدس، با عقلانیتی که مبانی حقوق بشر را به وجود آورده و این اصول را به عنوان قانون اساسی مدرنیته قرار داده است، چیست؟ و آیا او می‌تواند هم به اصول حقوق بشر معتقد باشد و هم به آموزه‌های قرآنی؟ یعنی با یک نگاه بیرون دینی (از آن جهت که به روش‌های معهود ملتزم نیست) توأم با نوع همدلی (به عنوان انسانی که مخاطب دعوت قرآنی قرار گرفته است) مسئله را پی بگیرد. به طور یقین ذهن من در این تحقیق از پیش فرض‌های خاص خود خالی نیست، چنانکه هیچ پژوهشگری، حداقل در علوم انسانی نمی‌تواند کاملاً از نقطه خلاء به مسئله خود نزدیک گردد، ولی در حد خویش می‌کوشم که ۱- تا حد ممکن بر این پیش فرض‌ها وقوف یابم؛ و ۲- آن‌ها را به قدر توان خویش به حداقل برسانم. این جرأت را به مدد دو مقدمه انجام می‌دهم:

الف- آداب باطنی قرائت قرآن: انسان، مخاطب قرآن است و تبیین وضع بایسته آدمی، موضوع آن؛ وضعی که اکنون در وجود انسان و جامعه انسانی فعلیت ندارد. به گفته امام خمینی: «قرآن کریم که در رأس همه مکاتب و تمام کتب است، حتی سایر کتب الهیه، آمده است که انسان را بسازد، انسان بالقوه را انسان بالفعل و موجود بالفعل بسازد» (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۵).

اگر قرآن، برای دگرگون شدن انسان‌ها آمده است، بدیهی است که این هدف با خواندن صوری محض امکان‌پذیر نیست. به همین خاطر به نظر می‌رسد که آداب باطنی قرائت قرآن به مراتب مهم‌تر از آداب ظاهری تلاوت آن باشد. این مطلبی امری متفق‌العلیه میان صاحب‌نظران کلاسیک اخلاق و سالکان عرفان و تصوف در اسلام است. امام غزالی در *احیاء العلوم* به این مطلب می‌پردازد و همان در *محجه البیضاء فیض کاشانی* هم تکرار می‌گردد. امام غزالی در فصلی مبسوط در *احیاء العلوم* موارد ده‌گانه زیر را به عنوان آداب باطنی تلاوت می‌شمارد: درک

هیمنه سخن، بزرگداشت سخن، حضور قلب، تدبیر، فهمیدن، پیراستن جان از موانع فهمیدن، ویژه شدن، اثرپذیری، خود را بالا کشیدن، و از خود برآمدن (غزالی، بی تا: ۲۸۱/۱). منظور از «ویژه شدن» این است که احساس کند قرآن به طور ویژه برای او نازل شده است و قرار است داستان عبرت و عبورهای وی را متذکر گردد (همان، ۲۸۶). وی در بحث از ادب «خود را بالا کشیدن» از لحاظ وجودی تا بدان جایی که شنیدن قرآن را از خدا شایسته است، به اوج مطلب می‌رسد و می‌گوید؛ اینکه سه مرتبه ترتیبی برای تلاوت کننده است: شنیدن سخن از خدا در محضر خدا، احساس مخاطبه و مواجهه قلبی با لطف و احسان الهی، فراتر رفتن از کلام به متکلم و از کلمات به صفات. وی سپس می‌نویسد: «از فرزندگان کسی گفته است که زمانی قرآن تلاوت می‌کردم ولی لذتی نمی‌بردم. تا اینکه آن را طوری تلاوت کردم که گویا به طور مستقیم از رسول خدا (ص) می‌شنوم که بر یارانش می‌خواند. آنگاه به مرحله‌ای بالاتر رفتم آن را چنان تلاوت کردم که گویا در حالی می‌شنوم که جبرئیل بر رسول خدا القاء می‌کند. سپس بر مرتبتی دیگر رفتم چندان که اکنون از خود گوینده سخن آن را می‌شنوم. در نتیجه هنگام تلاوت آن لذت و بهره‌ای می‌برم که نمی‌توانم دوریش را برتابم» (همان، ۲۸۹).

در روزگار ما، امام خمینی، «تطبیق» را یکی از این آداب باطنی برمی‌شمارد؛ یعنی مفاد هر آیه را با حال خود منطبق ساختن. چنین کاری مستلزم خروج از مقوله بندی‌های متداول تفسیری است. با توجه به همین نکته است که امام خمینی می‌تواند بگوید چون عمده همت مفسرین و عالمان علوم قرآنی به تبیین جنبه‌های ادبی، زیبایی‌شناسی، وجوه اعجاز آمیز، تاریخ و سبب نزول آیات، اوقات نزول، اختلاف مفسرین عامه و خاصه بوده، همواره احتجاب مسلمین از قرآن فزونی یافته و «تاکنون تفسیر برای کتاب خدا نوشته نشده به طور کلی معنای تفسیر آن است که شرح مقاصد آن کتاب بنماید» و رویه متداول ربطی به شرح مقاصد ندارد (خمینی، ۱۳۷۱: ۷۹). ایشان ادامه می‌دهند: «مفسر باید شئون الهیه را به مردم تعلیم کند و مردم باید برای تعلم شئون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود (و نازل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمومنین و لا یزید الظالمین الا خسارا) چه خسارتی بالاتر از اینکه سی یا چهل سال کتاب الهی را قرائت کنیم و به تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن بازماییم (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین)» (همان، ۸۱).

بنابراین نویسنده به خود حق می‌دهد که خویش را به طور مستقیم در برابر دعوت قرآنی قرار دهد و در آن به تأمل بپردازد.

ب- تفسیر به رأی: عمدتاً در برابر برداشت‌های تازه از قرآن، مشکل تفسیر به رأی مطرح می‌گردد. غزالی در آداب باطنی قرائت قرآن می‌نویسد که چهار مانع، حجاب تلاوت درست قرآن است: صرف همت بر قرائت نیکو، تقلید و تعصب بر نظر پیشینیان در تفسیر قرآن، مواجهه با قرآن با جانی آلوده به ردایل نفسانی، و هراس از تفسیر به رأی و عدم تلاش برای فهمی نو از قرآن (غزالی، بی‌تا: ۲۸۵/۱). وی سپس فصلی از کتابش را به تنقیح معنای تفسیر به رأی اختصاص می‌دهد. غزالی نخست دلایل زیر را اقامه می‌کند تا نشان دهد به هیچ‌وجه نمی‌توان در تفسیر و فهم قرآن به «نقل» یعنی احادیث و روایات و نیز گفته‌های مفسران پیشین بسنده نمود: ۱- بسیاری از سخنان ابن مسعود و دیگر مفسران قدیم مانند گفته‌های پیامبر (ص) نیستند و اگر تفسیر غیروحيانی مذموم است، آن‌ها هم باید تفسیر به رأی و مذموم انگاشته شوند. ۲- مفسران و حتی صحابه حرف‌های گوناگونی در تفسیر برخی آیات گفته‌اند. این گفته‌ها به دلیل اختلاف فراوان نمی‌توانند با هم جمع شوند و به همین دلیل نمی‌توانند احادیث پیغمبر (ص) دانسته شوند. ۳- پیامبر (ص) برای ابن عباس دعا فرمود که «پروردگارا او را ژرف‌اندیش در دین و آگاه از تأویل بگردان». اگر تأویل همان مطالب وحی بود که باید حفظ می‌شدند، پس چرا به طور ویژه پیامبر از تأویل سخن گفته است؟

۴- خداوند در آیه ۸۳ سوره مبارکه نساء به روشنی اعتبار استنباط را پذیرفته و مشخص است که استنباط غیر از بسنده نمودن به روایات است.

وی نتیجه می‌گیرد: «هر کسی می‌تواند از قرآن به اندازه فهم و مقدار خرد خود، استنباط کند» (غزالی، ۲۹۱/۱).^۱

نقل نظر حضرت آیت الله خمینی در این باره نیز راهگشا به نظر می‌رسد: «یکی دیگر از حجب که مانع استفاده از این صحیفه نورانیه است اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده‌اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست و تفکر و تدبر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی - که ممنوع است - اشتباه نموده‌اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را به کلی مهجور نموده‌اند در صورتی

۱. سپس غزالی می‌نویسد که «رأی» در نهی از تفسیر به رأی تنها به دو معنای زیر می‌تواند باشد: اول اینکه، شخص پیش‌تر نظر خود را انتخاب کرده و سپس می‌خواهد تا معنای قرآن را به اندازه نظر خود تنزل دهد و از معنای متعالی اش تهی سازد. نشانه این کار آن است که وی قبلاً اگر اتخاذ نظر نمی‌کرد، نمی‌توانست آن را از قرآن بیابد. مانند تحویل فرعون به فرعون درون؛ دوم اینکه، بدون توجه به ظاهر تفسیر و شرایط تفسیری، به دانش زبان‌دانی عربی بسنده کند. «زیرا گشایش فهم و استنباط بعد از تفسیر ظاهری است» (غزالی، بی‌تا: ۲۹۲/۱).

که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ‌وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد ... علاوه بر آنکه در تفسیر به رأی نیز کلامی است که شاید آن غیرمربوط به آیات معارف و علوم عقلیه که موافق برهانیه است و آیات اخلاقیه که عقل را در آن مدخلیت است باشد. زیرا که این تفاسیر مطابق با برهان متین عقلی یا - اعتبارات واضح عقلیه است که اگر ظاهری برخلاف آن‌ها باشد لازم است آن را از ظاهر مصروف نمود» (همان، ۷-۸۶).

پس می‌توان بر اساس وضع خود به قرآن مراجعه و در آن تدبر نمود و نمی‌توان به نام تفسیر به رأی، مانع مواجهه وجودی و فردی با قرآن شد. این راهی است که در این مقاله پی گرفته می‌شود.

۲-۲- آیات و دعوت آغازین

اکنون می‌کوشم تا تاریخ یک هزار ساله را در پراکنش گزارده و تصور کنم که من در شهر مکه ۱۳۹۸ سال پیش زندگی می‌کنم و با مدعی نبوتی روبرو شده‌ام. هنگامی که از او مطالبه دلیل می‌نمایم قرآن را به من عرضه می‌نماید. سوره‌های مکی همان آغازین وحی‌هایی است که بر پیامبر اسلام (ص) صورت گرفته یا دست کم او به مسلمانان عرضه داشته است. نگاهی کوتاه به این سوره‌ها، حکایت از اندیشیدنی‌های بسیار دارد. ترتیب نزول سوره‌ها از این قرار آغاز می‌گردد: علق، قلم، مزمل، مدثر، فاتحه، مسد، تکویر، اعلی، لیل، فجر، ضحی، شرح، عصر، عادیات، کوثر، تکاثر، ماعون، کافرون، فیل، فلق، ناس، اخلاص، نجم، عبس، شمس، بروج، تین، قریش، قارعه و ... از مجموع ۱۱۴ سوره قرآن، ۸۶ سوره آن مکی (تقریباً مربوط به دوران تأسیس و تبلیغ) و تنها ۲۸ سوره باقی مانده مدنی (مربوط به دوران تطبیق و تحقق عینی) است. مکی بودن یک سوره گذشته از راه زمان و مکان، عمدتاً با علائم صوری (عبارات خطابی خاص، کوتاهی یا بلندی آیات، لحن) و علائم محتوایی (بیان اصول ایمانی یا احکام عملی، دعوت به اخلاق پایداری یا نرمش) شناخته می‌شود (معرفت، ۱۳۸۳: ۳۹-۴۹). تقسیم‌بندی ذیل هم، ترتیب موضوعات در نزول قرآن را نشان می‌دهد: آخرت، رسالت پیامبران گذشته، رسالت خاتم النبیین (ص)، جهاد، امت و معاصرین اهل کتاب، احکام (تربیتی، اخلاقی، فقهی). از دیگر طرف سه موضوع نخست حدود ۸۰ در صد موضوع آیات قرآن را در بر می‌گیرد (بازرگان، ۱۳۶۰: ۱۵۷-۲۱۰) (به ترتیب: نویسنده، سال نشر، صفحه کتاب).

اکنون نکات فوق را تحلیل می‌نمایم. من در مقابل یک دعوت غریب با شوری زاید الوصف قرار گرفته‌ام. اولین آیاتی که عرضه شده‌اند بیشتر معطوف به آگاهی من به جهانی دیگر است؛ آخرت (چیزی که من وضع مطلوب انسانی می‌نامم؛ زیرا شکافی میان دنیا و آخرت نمی‌بینم).

سوگندهای غریب، لحن آشوبنده، بیان رخدادهایی تکان‌دهنده چون خبری بسیار بزرگ، واقعه‌ای وصف‌ناپذیر، گرفتگی خورشید، گرفتگی ماه، زلزله و زیر و رو شدن زمین، همه حکایت از نوعی ابلاغ نامتعارف و نامتداول دارد. در صدد دعوت به رخدادی که، نه گستردگی و هیبت آن مجالی برای وصف نرم و آرام می‌دهد، و نه با نرمی و عادی بودن، می‌توان متوجه کوبندگی آن گشت. و مهم‌تر از همه آنکه تمام این رویدادهای سهمگین متوجه به وضع انسان است. از همین جا می‌توان به نکات چندی پی برد: ۱- هدف این بیان، آموزش و تعلیم متعارف نیست. آموزش، ترتیب و آمادگی و مجال خاص خود را می‌طلبد، تعلیم یک معلم شدیداً به محل تعلیم و آمادگی متعلم وابسته است. می‌توان تعریف روشن و قابل‌سنجشی از پیشرفت و وضع تعلیمی هر دو (معلم و متعلم) به دست آورد. نسبت میان آن دو می‌تواند صرفاً نسبت تعلیمی باشد. اما آنچه از این آیات دیده می‌شود، متفاوت با نکات فوق است. می‌توان گفت، و بر اساس گفته خود قرآن، هدف این دعوت، هدایت است؛ یعنی روی به سوی عالمی دیگر بردن و اساساً دیگرگونه شدن. این فراخوان با نظم و ترتیب متداول امکان‌پذیر نیست، بیش از آرامش متعارف، ناآرامی درونی و زلزله وجودی را می‌طلبد. رابطه هادی و مهدی از سنجش‌های بین‌الذهانی خارج است و نسبت آن دو نسبتی وجودی است که با معیارهای کمی صرف راست ناید. در اینجا حال بیشتر از زمان و مکان مهم است. نوع پاسخگویی و اعلام حضور یا درک نیز در این فراخوان کاملاً متفاوت است.

۲- موضوع این فراخوان، تبیین صرف وضع موجود آدمی و حوزه فهم متعارف انسان‌ها نیست. دعوت نبوی، فراخوانی از جنس فراخوان‌های مکاتب و مدارس متداول نیست. در اینجا ما با تبیینی از جنسی دیگر مواجهیم. مدعا آن است که این بینش جدید، هدیه آسمان است و از منبعی فوقانی بر می‌خیزد که بیشتر و بهتر به وضع آدمی آشناست، منبعی که هم وضع موجود ما را خوب می‌شناسد و هم وضع مطلوب ما را. او پیش‌تر ذات و حقیقت آدمی را تخمیر نموده و اکنون در پی دعوت آدمی به تقریب با خویشتن است. در واقع طینت و سرشت آدمی متوجه به اوست و اکنون مجالی است برای تحقق و تعالی این سرشت. یعنی سخن، بر سر حقیقت وجودی انسان است. سخن برای گردیدن و سیورورت انسان است. چیزی که فعلاً نیست و باید بگردد. ولی چون آن چیز، ریشه در وضع موجود او دارد (این پیغام مبتنی بر سرشت و ذات آدمی است) وضع مطلوب، جز تحقق کامل وضع از دست رفته یا حداقل موجود نیست. بنابراین، اینجا سخن از تحقق یافتن است؛ شدن چیزی که نیست؛ هیچ‌کس اهل حق به دنیا نمی‌آید، باید اهل حق بگردد. یا حقیقت آدمی، چیزی نیست که او هست، بلکه چیزی است که باید باشد. حقیقت در

این دعوت، مساوی با نوعی تحول و تحقق است (چیستی و چگونگی سرشت ذاتی بشر در همین جا مطرح می‌گردد و خود به تأملات بسیاری نیازمند است).

۳- دو نکته فوق موجب نمی‌گردند که بگوئیم در این مواجهه با امکانات معرفتی متعارف خویش، بیگانه می‌گردیم. یعنی قرآن صرفاً به جنبه اشراقی، عرفانی و درونی انسان توجه ننموده، بلکه به عقلانیت او توجه ویژه دارد. در اولین سوره نازله، سوگند به (قلم) دیده می‌شود و از (خواندن) سخن می‌رود. شاید در هیچ کتاب آسمانی به اندازه قرآن، بر عقلانیت، فهم عمیق (تفقه)، اندیشیدن و علم‌آموزی تأکید نشده باشد. این‌ها همه بیانگر آن است که دعوت جدید، صرفاً یک دعوت شورمندانه و عرفانی نیست. هر چند اساساً هدایت‌گراانه است، تا تعلیم بخش؛ با این حال دریافتی است تا حدی قابل تعلیم و انتقال. در یکی از همین آیات مکی خطاب به پیامبر آمده است: «... و همچنین کلام جانبخش خود را بر تو وحی کردیم و تو نمی‌دانستی که کتاب چیست و ایمان کدام است. اما ما این قرآن را مانند نوری سبب‌ساز هدایت قرار دادیم تا به وسیله آن هر که را خواسته باشیم از بندگانمان هدایت کنیم و تو نیز مردم را به راه راست هدایت می‌کنی» (شوری، آیه ۵۲).

به‌رغم این توجه به استدلال، عقل و فهم عمومی، نباید بیانگاریم که تمامی وجوه آدمی به طور یکسانی در قرآن مورد توجه بوده و معتبر می‌باشند. بدون شک به بسیاری از وجوه شخصیتی و نیازهای متفاوت آدمی در این کتاب آسمانی توجه شده است، اما همه آن‌ها در ذیل توجه به سرشت و حقیقت وجود آدمی معنا می‌یابد، و گرنه هیچ عاقلی نمی‌تواند طرح توأمان نوعی حقوق و نوعی تکالیف را در قرآن ردّ نماید. تمام دعا در این موارد آن است که کدام مدار است و کدام مدور. هدف لافسه چیست و هدف لغیره کدام است؟ به نظر ما در مرحله نخست غالباً میان مقصود اصلی و مقصود فرعی/تمهیدی قرآن، خلط می‌گردد و سپس مشکل بزرگ‌تری رخ می‌دهد، اینکه در سیر فراموشی مطلوب اصلی قرآن و جدی گرفته شدن مطلوب ثانوی، تمام توجهات به مطلوب ثانوی متمرکز می‌گردد و آن‌ها بدون نسبتشان با مطلوب اصلی به بحث گرفته می‌شوند، تا بدان جایی که مثلاً اگر گفته شود مطلوب اصلی دعوت قرآن، در فلان زمینه و با بهمان چیزها نیز تحقق یافتنی است، این سخن خود غیرقابل تحمل می‌نماید. بنابراین بر ما لازم است تا اولاً، تمایز این دو مطلوب را هیچ‌گاه از یاد نبریم. ثانیاً، التفات داشته باشیم که حتی ما قرآن را با عقل خویش می‌فهمیم. ثالثاً، همین قرآن، ما را نه تنها به تعقل و تفکر می‌خواند، بلکه بر دریافته‌های جدید و اکتشافات تازه تحریک و تشویق می‌نماید. طبعاً این

دریافت‌ها می‌توانند باب‌های علمی و عزمی تازه‌ای را بر دیدگان ما بگشایند، چنانکه دریافت‌های جدید جهان‌انسان‌ها را دگرگون ساخت.

در قرآن کریم به مناسبت‌های بسیار، بر خیلی از آرمان‌های بشر دوستانه تأکید ورزیده شده است ولی نباید فراموش کرد که تبلیغ این آرمان‌ها، هدف نخستین وحی نبوده است. امام خمینی - که خود به اسلام اجتماعی و سیاسی معتقد و برای تحقق اهداف دنیوی اسلام اهتمام زیادی به خرج داد - مکرراً می‌فرمودند: «در این کتاب شریف مسائلی هست که مهمش مسائل معنوی است و رسول اکرم (ص) و سایر انبیاء نیامدند که اینجا حکومت تأسیس کنند، مقصد اعلاء این نیست. نیامده‌اند که اینجا عدالت ایجاد کنند، آن هم مقصد اعلاء نیست، اینها همه مقدمه است» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱-۳۰).

لذا برای تفهیم و تبیین بسیاری از ارزش‌های بشر دوستانه، لزوماً نمی‌توان در قرآن مکرر تبیین و توضیحی وافی یافت، زیرا این‌ها اساساً مطلوب اولی انزال کتاب نبوده، به علاوه آنکه باور به مستقلات عقلیه، حسن و قبح ذاتی، احکام ارشادی و احکام وضعی، احکام امضائی و احکام تأسیسی همه مؤید این مطلب هست که جایگاه ویژه‌ای برای عقلانیت در این نگاه محفوظ است. اکنون شایسته است که ما راه خویش را پی گیریم.

اما اینکه قرآن چگونه این دو امر ظاهراً جمع ناشدنی (شور عرفانی و فهم عقلانی) را گردآورده، شاید با تفکیک میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی، و دعوت توأمان به عقلانیت و معنویت مقداری مفهوم گردد. تحول و دگرگونی درونی و شخصی هر فرد در نسبت ویژه او با حقیقت، تحقق می‌یابد ولی نظام عمومی عالم و آدم، قوانین خاص خویش را می‌طلبد که عقل و وحی به کمک یکدیگر آدمی را بکار آیند؛ همان‌گونه که یک مسلمان با عمل خویش «همواره در راه» است، و هیچ‌گاه به پایان مسیر بندگی نمی‌رسد، در نظر و فهمیدن نیز می‌تواند «همواره در راه» باشد و در تعامل با واقعیت، رو به آینده و پیشرفت معرفتی داشته باشد. به دیگر سخن، ساختار ذاتی اسلام، چنانکه در مفهوم ختم نبوت گنجانیده شده است، طوری است که در آن هیچ متولی رسمی برای تفسیر و تفهیم پیام خداوند گنجانیده نشده است؛ در این سیستم، از یک طرف پیام خدا قرار دارد و از طرف دیگر انسان. هیچ‌گاه محتوای پیام به صورت یک مرجع اقتدار فرعی بیرونی به محدود کردن الزامی تفکر و عمل مخاطبان (یعنی مسلمانان) نمی‌پردازد. محتوای پیام حقیقتی است که خود مردم آن را می‌فهمند و می‌پذیرند. این فهم در واقعیت خارجی حق خود افراد است و نه حق یک طبقه و یا شخص خاص. اختلاف فهم‌ها و تفسیرها نیز به وسیله خود افراد اتفاق می‌افتد. می‌توان، چنانکه اتفاق افتاده، تفسیرهای مختلفی از این

پیام و مثلاً نسبت آن با حقوق بشر داشت، ولی مهم آن است که چون تفسیر متولی خاصی ندارد، قبول چنان تفسیری و یا مناقشه و نقد آن نیز حق خود مخاطبان پیام است. خلاصه آنکه سیستم تفکر قرآنی چنان مجالی را مهیا می‌سازد که ما بتوانیم متناسب با عقل روزگار خویش و با گوش عقل خویش آن را بشنویم، بفهمیم و بپروانیم.

بدین گونه ربط مفاهیم قرآنی با مسائل نوین و به طور مشخص حقوق بشر مشخص می‌گردد. اگر سخن از نسبت قرآن با حقوق بشر می‌رود، از جهات ذیل است: ۱- قرآن صرفاً کتابی شور آفرین و عرفانی نیست؛ ۲- میان وجوه مختلف شخصیت آدمی فاصله و شکاف نیست؛ ۳- مبانی فکری و عقلانی حقوق بشر صرفاً بر وجه خاصی از وجود و وضع انسان توجه ننموده‌اند؛ ۴- تفاوت این دو نوع رویکرد به حقوق یا حقیقت انسان از تفاوت در مبادی، وسایل و مقاصد بر می‌خیزد، به دیگر سخن از اینکه در کدامیک، چه چیزی محور اصلی است و چه چیزی محور فرعی.

۲-۳- قرآن و حقوق بشر

پس از تبیین هدف اصلی و به نفع قرآن (تحول معنوی یا دگرگونه شدن آدمی)، با توجه به نکات فوق می‌توان اندیشید که در این دعوت آسمانی، دیگر وجوه وجود انسان و زندگی او چگونه نگریسته شده است. لذا با نگاه به قرآن، به بررسی اصول هشت‌گانه‌ای می‌پردازیم که جوهر حقوق بشر را تشکیل می‌دهد؛ طبعاً این اصول در قرآن از منظری خاص و در زمینه‌ای ویژه ابراز شده‌اند. ولی با توجه به اهمیت استقلالی این اصول در جهان ما، و طرح بالتبعی آن‌ها در قرآن، می‌توان به پژوهش پرداخت و دید که آنان از منظر قرآنی چه جایگاهی دارند.

۱- احترام به حیثیت و کرامت انسان؛ قرآن، بر کرامت و ارزش ذاتی بشر تأکید دارد. از منظر قرآنی: زندگی یک انسان مساوی با زندگی همه انسان‌ها و قتل یک فرد مساوی با قتل تمامی انسان‌ها شمرده شده است (مائده ۳۲)؛ همچنین انسان بر همه موجودات دیگر برتری دارد (اسراء ۷۰)؛ زن و مرد در اساس خلقت برابر هستند (نساء، ۱؛ زمر، ۶؛ لقمان، ۲۸؛ اعراف، ۱۸۹)؛ و در برابر حقیقت، استعداد و مسئولیت یکسانی دارند (اسراء، ۱۵؛ انعام، ۱۶۴؛ فاطر، ۱۸).

۲- آزادی و برابری همگان در حقوق (حق زندگی، آزادی و امنیت)، بهره‌مندی از عقل و وجدان؛ در قرآن به بیان‌های مختلفی این حق به رسمیت شناخته شده است. از آن جمله اینکه هیچ انسانی نباید مورد توهین و تحقیر واقع گردد (حجرات، ۱۱)؛ آدمیان به‌رغم تفاوت زبانی، نژادی، منطقه‌ای و رنگی، هیچ برتری بر یکدیگر ندارند (حجرات، ۱۳)؛ از جمله عملکردهای پیامبران، آزاد نمودن انسان‌ها از قیود فکری و فیزیکی دیگران محسوب می‌گردد

(اعراف، ۱۵۷)؛ انسان باید بر اساس عقل و علم خود زندگی نماید نه بر اساس تقلید (بقره، ۱۷۰)؛ زیرا هر کسی در برابر شناخت و تصمیم خویش مسئول است (اسراء، ۳۶)؛ قرآن تا بدان جا پیش می‌رود که می‌گوید زیستن بدون فهم عمیق، در شأن آدمی نیست (حج، ۴۶؛ اعراف، ۱۷۹؛ بقره، ۱۷۱)؛ آنکه در زیستن دنیوی بی‌بصیرت ماند پس از مرگ نیز بصیرت نخواهد یافت (اسراء، ۷۲)؛ آدمی آزاد است تا باور و دین خویش را انتخاب نماید، و او خود می‌تواند تصمیم بگیرد که در مسیر حق باشد یا نه، یعنی حتی او مجبور نیست که حق و حقیقت را بپذیرد (بقره، ۲۵۶؛ یونس، ۹۹؛ انسان، ۳؛ انعام، ۱۰۴)؛ با توجه به باور به استقلال فکری موجود در آدمی، او به گفتگو و هم‌اندیشی (شنیدن و گفتن، به عنوان صفت نیک انسانی، بارها در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است) در باب حقیقت دعوت می‌گردد (آل عمران، ۶۴). بی‌مناسبت نیست که آیه‌ای را عیناً در باب اهمیت اندیشیدن و تعقل نقل نمائیم: «همانا بدترین جاندار نزد خداوند کسانی هستند که از شنیدن و گفتن کر و لال هستند و تعقل نمی‌ورزند» (انفال، ۲۲). و از زبان دوزخیان: «اگر می‌شنیدیم و می‌اندیشیدیم، از دوزخیان نبودیم» (ملک، ۱۰).

۳- برابری در قانون؛ این برابری از نظر قرآن نه تنها در این دنیا، که حتی در آن دنیا هم برقرار است (مومنون، ۱۰۱).

۴- حفظ آبرو و حریم زندگی خصوصی (حجرات، ۱۱ و ۱۲).

۵- آزادی عقیده، وجدان و دین؛ قرآن مکرراً تأکید می‌ورزد که شیوه تبلیغی پیامبر (ص) گفتگو و استدلال است؛ یعنی او عقل آدمی را مخاطب خویش دارد (نحل، ۱۲۵؛ عنکبوت، ۴۶؛ بقره، ۱۱۱). اساساً انسان، موجودی مختار در پذیرش حق است (غاشیه، ۲۱-۲۲؛ انعام، ۱۰۷؛ یونس، ۱۰۸؛ زمر، ۴۲)؛ و بنابراین نمی‌توان اجباری برای اعمال و باورهای دینی قائل شد (انسان، ۳؛ کهف، ۲۹). جهت تأمل بیشتر شایسته دیدیم تا نمونه‌ای از نحوه دعوت پیامبر را عیناً نقل نماییم: «ای رسول! بگو چه کسی شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو آن خداست؛ یا من و یا شما یکی در ضلالت و دیگری در هدایت آشکار است. بگو شما به خاطر جرم‌های ما مورد پرسش واقع نمی‌گردید و ما نیز از آنچه شما می‌کنید پرسیده نمی‌شویم. بگو پروردگار ما، ما را جمع خواهد نمود سپس به حق داوری خواهد نمود و او گشایشگر بسیاریان است» (ساء، ۶-۲۴).

تأمل در این آیات به خوبی نشان می‌دهد که، الف- زبان تبلیغ قرآنی زبان استدلال است. ب- در این استدلال‌ورزی، باور به فهم طرف مقابل نهفته است. ج- در مقام هدایت و گفتمان،

خود و مخاطب را در نسبت با حق بودن، مساوی می‌شمارد. د- در مقام هدایت و گفتمان، امکان مجرمیت را به طور یکسان برای خود و مخاطب فرض می‌کند. ه- حتی در مقام دعوت و دیالوگ، حکم نهایی پیرامون حق بودن خویش صادر ننموده، داوری و روشن شدن حقیقت را به روز آخرت وا می‌گذارد.

۶- حق حاکمیت و تعیین سرنوشت؛ قرآن تصریح می‌فرماید که انسان، شایسته حکمرانی دارد و میراث‌دار زمین می‌باشد (انعام، ۱۶۵)؛ بنابراین او نباید سرنوشت خویش را به هیچ‌کسی واگذارد، که از لطف‌های الهی به قوم بنی اسرائیل، رهاندن آن‌ها از سیطره اربابان بشری بود (طه، ۸۰؛ اعراف، ۱۳۸)؛ از بزرگ‌ترین اقدامات حضرت موسی همین بود که آن قوم را آزادی بخشید (طه، ۴۷)؛ یکی از نکاتی که مستمراً مورد تأکید قرآن قرار می‌گیرد این است که انسان نباید به اربابی هیچ انسانی تن در دهد (آل عمران، ۶۴)؛ حتی به اربابی فرشتگان و پیامبران (آل عمران، ۸۰)؛ بر همین اساس به نکوهش کسانی می‌پردازد که رهبران دینی را هم به عنوان ارباب خویش انتخاب می‌کنند (توبه، ۳۱؛ آل عمران، ۷۹-۸۰).

بر همین اساس یکی از متفکرین بزرگ مسلمان می‌نویسد مهم‌ترین و دقیق‌ترین تفاوت، میان اسلام و مسیحیت، دیدگاه این دو دین در مورد جایگاه قدرت است. خلاصه این تفاوت آن است که مسیحیت، قدرت آسمان را در زمین بازسازی می‌کند؛ در حالی که اسلام، قدرت را تنها به آسمان محدود و منحصر می‌سازد. مسئله تجسد در مسیحیت، یعنی به زمین آمدن قدرت از آسمان، تلاش کشیشان برای افزایش قدرت کلیسا، در قرن یازدهم میلادی عملاً خود را نشان داد. در اسلام خدا منزّه و بی‌مانند است. و لذا همه فرشتگان و پیامبران نیز عیناً مانند ما انسان‌ها، مخلوق و «بنده» خداوند هستند. بارها در قرآن آمده است که انبیاء صرفاً انسان هستند. لذا همه انسان‌ها از جمله انبیاء و اولیا تنها در یک صف (صف بندگی) قرار می‌گیرند؛ هیچ طبقه‌ای به وجود نمی‌آید و هیچ امتیازی به هیچ‌کس اختصاص نمی‌یابد. تنها عامل سربلندی و برتری انسان‌ها، دانش و تقوا است. از این دید در نظام سیاسی اسلام، ولایت مطرح است نه حکومت. یعنی پیشوایان بر اساس معرفت و تقوای بالاتری که دارند در نهایت فداکاری و ایثار، خود را در خدمت جامعه قرار می‌دهند، رابطه ایشان با مردم ناشی از کاربرد زور شخصی یا اجتماعی و قراردادی نیست، بلکه یک رابطه معنوی ناشی از دلسوزی و محبت به بشریت و تلاش در راه رهایی آن‌هاست. چنانکه کار پیامبر نیز در این دید، ابلاغ پیام و یادآوری است، نه سیطره و تحمیل (یثربی، ۱۳۸۵: ۵۹-۶۲).

۲-۴- مقدمه و ذی‌مقدمه

حال از نکات فوق چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ آیا اصول حقوق بشر در قرآن آمده یا اینکه قرآن نیز همین را می‌گوید؟ اگر چنین است اختلافات پیش گفته چه معنایی دارند؟ و اگر چنین نیست این وجوه همانندی چیست و چه معنایی دارد؟ به نظر نگارنده اصول حقوق بشر، نه تنها تعارض اساسی، با خواسته‌های قرآنی ندارد که حتی رعایت آنان پلکانی خوب برای ترقی به مقام انسانیتی است که قرآن ما را بدان سو تهییج و تحریک می‌نماید. قرآن داعی به سوی هدایت است و این هدایت، در بستر رعایت حقوق بشر، بهتر صورت می‌گیرد. یعنی من در روزگار معاصر هنگامی می‌توانم بهتر به آوای هدایت گوش بسپارم و آن را بپذیرم که پیشتر در جامعه ما، حقوق اساسی من به رسمیت شناخته شده باشد، و من از آن‌ها برخوردار باشم. کسی که طعم خودباوری و خودشکوفائی را نجشیده و از زمین رها نشده باشد، نمی‌تواند سر بر آسمان حقیقت برافرازد. انبیاء بیش از هر چیز به جستجوی هم‌سخنی با انسان‌هایی هستند که نخست، خویشتن را یافته و خودباور می‌باشند؛ آنانی که خویش را نیافته‌اند نمی‌توانند خدا (محور دعوت انبیاء) را دریابند. اولین مومنان، که در بیان قرآنی نیز به عنوان سابقین در ایمان شناخته می‌شوند، خود باورانی بودند که در پرتو دین جدید، فزونی در خویشتن‌باوری یافتند ... حداقل در روزگار ما این سخن گزافه نیست که سقف معرفت آدمی بر اساس معیشت او سامان می‌یابد. البته نویسنده بر آن نیست که تمامی باورها معلل هستند تا مدلل، بلکه می‌خواهد بگوید که چون آدمی در خلاء زندگی نمی‌کند، علت‌ها نیز به حد خویش در فهم و عزم او مؤثر می‌باشند.

توجه قرآن به حقوق بشر، توجه تمهیدی و زمینه‌ساز است. پیامبران در زمانه خویش کوشیدند تا انسان‌ها را از بندهای مختلف برهانند، و اکنون نیز ما را به رهایی و آزادی فرا می‌خوانند. ولی آنان این رهایی و آزادی را نه برای خود آزادی و رهایی، بلکه برای چیز دیگری می‌خواهند؛ آن چیز دگرگونی اساسی آدمی است، اینکه او قبله خویش را تغییر دهد و از زمین بر آسمان سربرافرازد. تمام تفاوت در این نوع نگاه (لنفسه یا لغيره) است. دیگر آنکه چون قرآن صرفاً رو بدان سو ندارد و میان آخرت و دنیا، فاصله‌ای نمی‌بیند، این نگاه لغيره‌ای به حقوق بشر هم اهمیت خاص خویش را می‌یابد، تا بدان جایی که از باب مقدمه واجب، واجب می‌گردد.

۳- گفتمان حقوق و حقیقت

دیدیم که تفاوت اساسی میان اصول حقوق بشر و اصول ایمان به حقیقت انسانی، همچنان محفوظ است. اما چون هر دو بر یک مدار می‌چرخند؛ و این مدار، یک شیء بی‌جان و غیرمتعامل

نیست، پس خواه نا خواه این اصول با یکدیگر مواجه می‌گردند و افق‌هایی تازه بر یکدیگر می‌گشایند؛ بهترین نوع مواجهه آن است که هر کدام برای دیگری پرسش‌های تازه‌ای مطرح سازد تا در این تضارب پرسش‌ها و افق‌ها، گره‌ای از وضع و وجود آدمی گشوده گردد. حقوق بشر از منظر وضع طبیعی انسان به قدر طاقت بشری، بر اساس عقل خود بنیاد او، به تبیین امکانات اولیه و ضروری برای بشری زیستن می‌پردازد. ولی وحی الهی از منظری متعالی، و با توجه به طینتِ تعالی‌جویی به دنبال تحققِ حقیقتِ وجودی انسان است؛ اینکه او چیزی بگردد که اکنون به طور بالفعل نیست، چیزی که وی را در سازگاری درونی با خویشتن، پیوندی وجودی با هستی و دوستی با عالم و بهره‌وری از سرشاری‌ها و امکانات نهفته آن قرار می‌دهد.

بنابراین گفتمان حقوق بشر و حقیقت انسان در واقع هم‌پرسه‌دو وجه از وجوه آدمی در باب کلیت وضع موجود (مبدأ) و وضع مطلوب (معاد) آدمی است. یعنی سخن از وضع متحقق فعلی و تحقق وضع مطلوب بایسته است. چون این دو وضع بر یک موجود بر می‌گردند و آن موجود، در خویش زمان را دارد و با زمان وجودی خود، میان گذشته، حال و آینده‌اش جمع می‌کند، پس باید این اوضاع و احوال مختلف را با یکدیگر در خویش به گفتگو بخواند. این گفتگو در ساحت تفکر و درون موجودی صورت می‌گیرد که این اوضاع مختلف و چالش آن‌ها با یکدیگر را در وجود خویش می‌یابد. چنانکه اساساً عالم جدید و تحولات اساسی آن در عالم تفکر رقم خورده است. از اینجاست که حقوق بشر و حقیقت وجود آدمی، بیشتر از موضوع توجه متفکران است تا سیاستمداران.

حال به نمونه سؤالاتی می‌پردازیم که این دو وجه معرفتی می‌توانند فرا روی یکدیگر قرار دهند. مثلاً نگاه حقیقت‌جویانه قرآنی می‌تواند پرسد که چگونه طبیعت بشر شناخته شد و حقوق طبیعی او مشخص گردید؟ آیا بشر ماقبل مدرن از این طبیعت برخوردار نبوده، پس چرا مطالبه یا ادعای چنین حقوقی ننموده است؟ از نظر مکانی - جغرافیایی طبیعت کدام بشر لحاظ شده است؟ آیا وضع او برای بقیه نیز حجت است؟ اگر آری، به کدام ملاک؟ و اگر نه، به چه دلیلی؟ آیا اساساً انسان به وضع طبیعی محض، جدای از تاریخ، فرهنگ، اخلاق، نژاد، منطقه و ... قابل تصور است؟ آیا ابعاد متفاوت وجود آدمی به طور یکسان هم ارزند؟ آیا هیچ نوع تمایزی حقیقی بین انسان‌ها وجود ندارد؟ و آیا باید لزوماً فهم و حیانی در این موضوع به نتیجه فهم عقلانی ملتزم گردد؟ چرا؟ نسبت این وضع طبیعی، با سرشت سیال آدمی چیست؟ آیا انسان‌ها صرفاً در دو طبقه کلی مومن/نامومن، خوب/بد، یعنی در یک پارادایم دو حدی، طبقه‌بندی می‌گردند؟ آیا باید ذاتِ آدمی یکی از این دو چیز، یعنی آزادی محض یا جبر محض باشد؟ چه تضمین‌های عینی

برای رعایت حقوق بشر وجود دارد؟ نسبت این حقوق با احترام به خانواده، ادیان، سنت‌ها، معنویت و ... چگونه است؟ و ...

در طرف مقابل، مبانی حقوق بشر پرسش‌هایی فرا روی نگاه قرآنی قرار می‌دهد؛ آیا تفاوت‌های باطنی و معنوی، عامل ایجاد تفاوت‌های حقوقی می‌گردد؟ آیا تمایزگرایی‌های دینی، زمینه آشوب و کشمکش‌های بشری را فراهم نمی‌سازد؟ آیا نگرش حقیقت‌محورانه، واقعیت‌حاضر و توان بالفعل آدمی را قربانی ذات‌گرایی خود نمی‌سازد؟ اگر کسی نخواهد یا نتواند به حقیقت متعالی وجود آدمی معتقد باشد، بشر بودن او چه سرنوشتی می‌یابد و در نگاه دینی از چه حقوقی برخوردار تواند بود؟ آیا کرامت ذاتی آدمیان قابل سلب است؟ چرا و چگونه؟ کرامت دینی چگونه است و چگونه به فردی تعلق می‌گیرد؟ آیا همواره در تعارض حق با تکلیف، از نگاه دینی ترجیح با تکلیف است؟ آیا آدمیان صرفاً با تبعیت، فرمانبرداری و تسلیمی می‌توانند متدین باشند؟ آیا عبودیت جوهری نیست که باید به ربوبیت ختم شود؟ آیا می‌توان پارادایم‌های عقلی حاکم بر تبیین دینی را دگرگون ساخت؟ تأثیر زمینه‌ها، فرهنگ حاکم، قابلیت فهم مخاطب، زبان خطاب و ... در شکل‌گیری مفاهیم دینی چیست؟ سیالیت در مراتب دینی، با ثبات در حقوق دینی چگونه سازگار است؟

نتیجه‌گیری

رابطه بین حقوق بشر و حقیقت انسان، قابل تحویل به نسبت عقل پیدا با میل متعالی ناپیدای وجود آدمی است. کشمکش این دو، به کشمکش آن دو باز می‌گردد. البته هردو در کشمکش خویش، در پی حق هستند و این بزرگ‌ترین وجه اشتراک آن دو است. اما متأسفانه این وجه اشتراک همواره و غالباً مصادره به نفع شخصی شده و هر یک خویش را جوینده و همدم حق دانسته است و بس. تاکنون تاریخ اندیشه بشری عمدتاً شاهد فزون‌طلبی پیروان هر یک از این دو وجه بوده است، هر کدام خواسته تا پا از گلیم خویش فراتر برد و جای دیگری را هم بگیرد. عقل حقوق بشری، حقیقت انسان را در آزادی و رهایی دیده است. ولی چون در این آزادی خواهی، توتالیتار عمل نموده کمتر به تحقق آرمان‌هایی رسیده که برای آن‌ها با تمام وجود مجاهدت می‌ورزید. در آن سو دیانت نیز ذات آدمی را غالباً با مسئولیت و تعهد یکسان دانسته است. این نگاه توتالیتار هم به‌رغم بشارت بهشت‌های آرمانی، نتوانسته از جهنم حاضر زندگی آدمیان بکاهد. اکنون هنگامه تواضع ورزیدن است. گفتگو، با تواضع شکل می‌گیرد و با پرسش پیش می‌رود. مواجهه تازه و وجودی با قرآن از یکسو و بازخوانی اصول بنیادی حقوق بشر از

دیگر سو نشان می‌دهد که اگر ایندو در نسبت با آدمی نگریسته شوند، آنها می‌توانند فصلی از محاوره بگشایند که به گشایش و فربهی جان آدمی بینجامد. گفتگو، راهی است که این دو را به مفاهمه خَلق با یکدیگر و در نتیجه گشایش افق‌های تازه‌ای بر زندگی آدمیان می‌کشانند. افتقهایی که خودشکوفایی آدمی را ژرفا و پهنا می‌بخشد و نیز از قربانی کردن دین در پای انسان یا انسان در پای دین برأت می‌جوید.

منابع

الف - فارسی

۱. قرآن کریم
۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر
۳. بازرگان، مهدی، *سیر تحول قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
۴. خمینی، روح‌الله؛ *قرآن باب معرفت الله*، تهران، قدر، ۱۳۷۱.
۵. کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشن اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، سال (۱۳۷۲).
۶. *مبانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۷. مجتهد شبستری، محمد؛ *جمهوریت و ساختار ذاتی اسلام*، در جمهوری‌ت و انقلاب اسلامی، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
۸. معرفت، محمد هادی؛ *آموزش علوم قرآنی*، قم، مؤسسه قرآنی تمهید، ۱۳۸۳.
۹. یثربی، سید یحیی؛ *فلسفه امامت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

ب - عربی

۱۰. غزالی، ابو حامد محمد؛ *احیاء علوم الدین*، دکتر بدوی طیبانه (مقدمه و تصحیح)، اندونزی، کریاطه فوترا، بی‌تا.