

حقوق علیه حقوق

نقدی کوتاه بر رویکردی اسلامی- ایرانی به حقوق بشر*

بعضی از اندیشمندان اسلامی ایران اخیراً به مناقشه پیرامون رابطه حقوق بشر و دین، به طور عام، و اسلام، به طور خاص، پیوسته اند. رویکردهای گوناگون و متنوعی در میان این اندیشمندان وجود دارد که در کتاب‌ها و مقالات متعدد بیان و بررسی شده است.^۱ در این مقاله سعی می‌شود یکی از این رویکردها به اختصار معرفی و نقد شود، رویکردی که بعضی آن را "سنتی اسلامی"^۲ و برخی دیگر "حقوق بشر متافیزیکی"^۳ نام نهاده‌اند و شاید در اصطلاح غربی در دسته رویکرد کلامی*^۴ [= Apologetic] قرار گیرد. عناصر مقوم این رویکرد را می‌توان در سه محور زیر خلاصه کرد: الف: نفی حق انسان‌ها در شناسایی و تعیین حقوق بشر؛ ب: رد نظام بین‌المللی حقوق بشر معاصر که در اسناد شناخته شده بین‌المللی تدوین شده است؛ ج: عرضه حقوق بشری خاص به نام حقوق بشر اسلامی و ادعای قدمت بیشتر و بهتر بودن آن و حتی ادعای اینکه تنها حقوق بشر ممکن همین است.

برای آنکه بحث صورتی عینی و مستند بیابد کتاب فلسفه حقوق بشر^۵ که مجموعه درس‌های [آیت الله] عبدالله جوادی آملی است و تحت عنوان کلی فلسفه دین انتشار یافته به عنوان نماینده دیدگاه مورد بحث انتخاب شده است. جوادی آملی در فقه، الهیات، و فلسفه سنتی اسلامی دانش گسترده‌ای

دارد و در زمره متنفذترین عالمانی است که از سیاست‌های رسمی حکومت اسلامی ایران حمایت می‌کنند.

در نقد این رویکرد، یک اشکال کلی و سه ایراد به عناصر اصلی آن مطرح خواهد شد. اشکال کلی که عنوان مقاله هم ناظر به آن است، این است که هر کس که در مقام استدلال و گفتگو برمی‌آید ناگزیر برخی حقوق اساسی بشر را هرچند به طور ضمنی می‌پذیرد. خلاصه سه اشکال دیگر این است که الف: عنصر اصلی اول به شکاکیت اخلاقی می‌انجامد، ب: عنصر دوم با اصل لزوم وفای به عهد و پیمان ناسازگار است، و ج: عنصر سوم در ارائه حقوق بشری جهانشمول ناتوان است.

این مقاله در دو بخش تنظیم شده است. در بخش اول نمایی کلی از رویکرد مورد بحث و در بخش دوم اشکالات موجود در آن مطرح می‌شود.

۱. طرح رویکرد

یافتن خطوط اساسی اندیشه جواد آملی در زمینه حقوق بشر کار آسانی نیست و باید از میان مطالب و نکات فراوان و پراکنده، آن دسته را که می‌تواند پایه نظمی فکری باشد استخراج کرد و طبیعی است که این گزینش ضروری، ممکن است مورد تأیید وی باشد یا نباشد ولی در هر صورت، متن، حیاتی مستقل از مؤلف دارد. حال آنچه به نظر ما عناصر اساسی این رویکرد را تشکیل می‌دهد در سه محور زیر عرضه می‌شود.

۱-۱. ناتوانی انسان‌ها در تعیین حقوق بشر

جواد آملی برای اثبات ناتوانی انسان در شناخت حقوق بشر، استدلالی مبسوط ارائه می‌کند. وی با توسل به برخی دوپارگی‌های متافیزیکی همچون مادی / غیرمادی، طبیعت / فراطبیعت، بدن / روح، غریزه / فطرت و متناهی / غیرمتناهی زمینه استدلال را فراهم می‌آورد. وی بر آن است که "بینش مادی به علوم انسانی نظیر حقوق، فقه، اخلاق، سیاست و مانند آن، نظیر بینش مادی به علوم تجربی، نظیر زمین‌شناسی،

معدن شناسی، گیاه شناسی و شبیه آن بر اثر فطانت بتراء خواهد بود، زیرا اگر هوشمندی و فرزانی کسی در محور طبیعت خلاصه شد و از مبدأ فاعلی و آفریدگار آن منقطع بود و از مبدأ غایی و مرجع نهایی آن بریده و گسیخته شد، هماره بررسی های تجربی و انسانی او سیر افقی خواهد داشت و هرگز اوج عمودی آن را طی نخواهد کرد“ بنابراین از دیدگاه وی، برای یافتن حقوق بشر نباید بینشی مادی اتخاذ کرد که در آن انسان منحصر به جسم یا بدن است بلکه باید رویکردی را پیشه کرد که انسان را دو جزء می داند: بدن مادی و روح مجرد. البته این دو جزء چنان نیست که در یک رده قرار گیرند و سلسله مراتبی میان آنها نباشد؛ روح مجرد بر بدن مادی برتری دارد چرا که “اصالت این موجود مؤلف، از آن روح مجرد است که تدبیر بدن و اداره او نیز به عهده روح خواهد بود“. از اینرو، به اعتقاد ایشان، “تدوین حقوق بشر مسبوق به شناخت این حقیقت تألیفی است، اولاً؛ و متأخر از معرفت آنچه در این موجود مؤلف، جنبه اصالت دارد که همانا روح مجرد اوست، ثانیاً“. اما باید گفت که مرکب بودن انسان از این دو بخش، او را موجودی نامتناهی نمی سازد بلکه به اعتقاد جوادی آملی، او موجودی محدود و متناهی است و از این جهت اصل “هستی انسان” و “اوصاف کمالی او از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و مانند آن متناهی می باشد” و نیز آزادی او؛ یعنی “ممکن نیست اصل وجود بشر متناهی باشد، لیکن آزادی وی که از اوصاف او به شمار می آید و در اصل تحقق، تابع هستی اوست، غیرمحدود باشد.“

جوادی آملی پس از این زمینه سازی، استدلال اصلی خود را مطرح می کند. او معتقد است سخن گفتن از حقوق بشر بدون شناخت انسان، شدنی نیست. این شناخت باید در برگزیده گذشته و آینده انسان و مسیری باشد که او باید در آن گام بردارد. بدون معرفت نسبت به انسان، به عنوان موضوع حقوق بشر، “نمی توان به او فرمان داد که به احکامی تن دهد و نیز نمی توان برای وی حقوقی را ترسیم ساخت. تعیین حکم و حق، هر دو، برای آن است که انسان با پیمودن طریقی که از این میان می گذرد، به مقصد برسد“. از دیدگاه وی، یکی از اجزاء اساسی این شناخت عبارت است از فرق نهادن میان

نیازهای راستین و دروغین انسان: "نیاز انسان نیز همانند فجر گاهی صادق است و گاه کاذب. تنها یک متخصص می‌تواند مرز این دو را از یکدیگر باز شناسد... همانگونه که بازشناختن تشنگی راستین یا ناراست یک بیمار برعهده پزشک معالج اوست... در مسائل مربوط به حقوق بشر نیز بسیاری از نیازهای جامعه از همین گونه‌اند؛ و باید آن کس که انسان را با همه جنبه‌هایش به خوبی می‌شناسد، کارشناسانه نظر دهد که کدامیک از این نیازها راستین و کدامیک دروغین‌اند."

برپایه مطالب فوق، جوادی آملی چند دلیل بر این اعتقاد اقامه می‌کند که انسان‌ها حق تعیین حقوق خویش را ندارند. اول، "انسان‌ها که در بند طبیعت گرفتارند نمی‌توانند خود را از کثرت و اختلاف که مانع دستیابی به منبع مشترک ضروری برای حقوق بشر است رها سازند". دوم، "کسانی که دست به تدوین حقوق بشر زده‌اند، هرگز خود را نشناخته‌اند؛ و این درحالی است که گذشته از خود آنها، نژادها و گروه‌های انسانی دیگری نیز در جهان به سر می‌برند. دست زدن به چنین کاری بدون دستیابی به شناخت خود و دیگر گروه‌های بشری، یا از آن روست که اینان به جهل خود واقف نیستند و یا در اثر تمایل غریزی کالای زودگذر طبیعت تجاهل می‌نمایند. اگر از این افراد بپرسید که بشر چه گذشته‌ای داشته، آینده‌اش چیست و در چه راهی باید گام بردارد، هرگز پاسخ مناسبی به شما نخواهند داد. شیوه زندگی اینان، خود، بهترین دلیل جهل آنان به پاسخ این پرسش‌هاست. با این حال، ایشان چگونه می‌توانند برای همه انسان‌ها، با این تنوع و پراکندگی همه‌جانبه‌شان، قانون تنظیم کنند؟" سوم، "بنای عقلا و دانش خردمندان همواره و در هر موضوعی حجت و دلیل قطعی نیست. از مواردی که دانش خردمندان درحیطه مسائل آن کفایت نمی‌کند، مسائل مربوط به جهان بینی است. خردمندان در تشخیص موضوعات احکام اعتقادی، می‌توانند نظر دهند و آراءشان در این زمینه حجت است. اما تعیین منابع و استنباط مبانی حقوق بشر یک مسئله اعتقادی و مربوط به جهان بینی است؛ از اینرو خردمندان جهان نمی‌توانند به صرف آنکه عاقل و دانشورند،

رأی خود را در باب منابع حقوق بشر حجت بدانند. از سوی دیگر، نمی توان آن دسته از مسائل مربوط به حقوق بشر را که مورد پذیرش خردمندان نباشد، تنها به همین دلیل مردود و ناپذیرفتنی دانست. "چهارم، انسان به طور طبیعی خودخواه است،" اما فطرتاً خداخواه است،" ولی چون "بیشتر مردم به حس و طبع خود مأنوس ترند و از اینرو خودخواهی آنان بر خداخواهی شان چیره می گردد"، "بسیاری از کسانی که در پی شناخت و تعیین حقوق بشر برآمده اند، از آفت بزرگ خودمحوری و هواپرستی مصون نیستند". بنابراین، چنین واقعیتی ناگزیر بر تعیین حقوق بشر تأثیر می گذارد. و پنجم همان که گذشت که "حقوق بشر باید مبتنی بر نیازهای راستین انسان باشد و این نیازها را خود انسان نمی تواند تمیز دهد."

اینها دلالی است که جوادی آملی را وامی دارد نتیجه بگیرد که انسان از شناخت حقوق بشر عاجز است. اما به نظر می رسد این مقدار ایشان را خرسند نمی سازد و می خواهد این ناتوانی را به حوزه قانون سازی حقوق بشر محدود نسازد. به همین دلیل، ایشان به طرح اشکالاتی می پردازد که بر هر نوع قانون گذاری که مخاطب آن همه انسان ها باشد وارد است. وی می گوید قانونگذار بشری یا یک نفر است یا افراد متعدد. در صورت اول، سؤال اساسی به منشأ صلاحیت آن فرد برای وضع قوانین الزامی بر همگان مربوط می شود. اگر این صلاحیت از قدرت و سلطه او نشأت گیرد، "آنگاه اصول قانونگذاری را باید به طاق فراموشی زد! زیرا اساساً وضع قانون برای مبارزه با ستم و از میان بردن ظلم و زور است". و اگر صلاحیت قانونگذار انسانی واحد از بهره مندی وی از دانش و آگاهی ناشی شود، اشکال این است که دانش او محدود است و بعلاوه موجودی است که گرفتار سهو و نسیان می شود. گذشته از این اشکالات، چنان که پیشتر نقل شد، "انسان گرفتار تمایلات و خواست های نفسی و دوستی ها و کینه های شخصی است" و این گرفتاری به حدی است که "به هنگام تطبیق اصول، آگاهانه یا ناخودآگاه، حق را از یاد می برد." و چنانچه قانونگذاران متعدد باشند، به اعتقاد جوادی آملی، اشکال دیگری به ایرادهای فوق افزوده

می‌شود و آن مشکل اختلاف نظر میان قانونگذاران است. وی می‌گوید اگر برای رفع این مشکل، جانب نظر اکثریت گرفته شود، "روشن است که این راه حل اضطراری هرگز عاقلانه و عادلانه نیست، زیرا تأمین کننده خواست‌ها و آرمان‌های گروه بی‌شماری از افراد نخواهد بود، خواه آنها که مخالف آن قانونند و خواه آنان که به دلیل ناآگاهی یا عذرهای دیگر در تصمیم‌گیری راجع به آن قانون شرکت نداشته‌اند. از این فراتر، چرا نسل‌های پسین باید به همان قانونی تن دهند که بدون حضور آنها و توسط نسل‌های پیشین وضع شده است؟"

پس چه کسی باید حقوق بشر را تعیین کند؟ جوادی آملی معتقد است فقط خداوند حق انجام چنین کاری را دارد. ایشان دو برهان بر اثبات این حق ذکر می‌کند. "برهان نخست - انسان دارای ارتباطی تنگاتنگ با هستی بخش خود است. این ارتباط تنها محدود به آفرینش آغاز انسان نیست، بلکه پس از خلقت نیز او همواره در بستر این رابطه نزدیک زندگی می‌کند. از اینرو بشر برای طی راه تکاملی خود نیازمند ارتباط با پروردگار است و نمی‌تواند به خودی خود در این مسیر پیش رود. نتیجه آنکه تعیین حقوق بشر - که گامی از گام‌های همین مسیر تکاملی است - باید از سوی همان مبدأ هستی بخش صورت پذیرد. برهان دوم - مقدمه تعیین حقوق بشر این است که انسان و نیازهای او را بشناسیم. شناخت این نیازها مستلزم داشتن اطلاعات کامل در مورد ابعاد گوناگون حیات انسان است. روشن است که تنها خدا به همه این ابعاد آگاه است، زیرا هم غیب گذشته و آینده جهان را می‌داند و هم به شهادت جهان موجود احاطه دارد. از اینرو تنها خداوند است که می‌تواند به تعیین حقوق بشر بپردازد". ایشان همچنین ادله‌ای از آیات قرآن نیز در تأیید استدلال خویش ذکر می‌کند که محل بحث ما نیست.

۱-۲. رد نظام بین‌المللی حقوق بشر

جوادی آملی با حرکت از این فرض‌ها، به راحتی به نفی و انکار نظام بین‌المللی حقوق بشر می‌رسد. وی می‌گوید که "ممکن است برخی تصور

کنند که می‌توان بدون عنایت به جهان بینی و پیوند انسان با جهان، به تدوین حقوق بشر پرداخت. حامیان همین اندیشه بودند که با صرف قرارداد میان خود، به تنظیم توافقنامه‌ای درباره حقوق بشر پرداختند و آن را اعلامیه جهانی حقوق بشر خواندند. اینان خواسته یا نخواست، از این حقیقت غفلت ورزیدند که امضای چنین توافقنامه‌ای هرگز به سود و صلاح همه یا اکثر مردم جهان نیست. حق همانند آداب و رسوم و سنت‌های ملی نیست که در زمره اعتباریات محض قرار گرفته، نزد ملت‌های گوناگون، متفاوت باشد. ایشان به همین دلیل شکست اعلامیه جهانی را اعلام می‌دارد و علت اصلی آن را نه در "نادرستی مواد حقوقی مندرج در آن" بلکه "در منابع و مبانی حقوق بشر غربی و الحادی" جستجو می‌کند و سپس از همین زاویه به انتقاد از آن می‌پردازد. به عقیده وی "اساسی‌ترین عامل ناکامی آن [اعلامیه]، گسستن از آفریدگار هستی و فاصله گرفتن از فطرت الهی انسان‌ها در تدوین و اجراست". جوادی آملی، در به کار بردن واژه‌ها و اصطلاحات توجه چندانی به ترمینولوژی متداول ندارد. وی علاوه بر اینکه اعلامیه جهانی را، قرارداد یا توافقنامه می‌نامد از "تراضی دولت‌ها" به عنوان منبع حقوق بشر یاد می‌کند و این تراضی را فاقد ارزش می‌داند چرا که "تراضی در قلمرو فطرت امری ارزشمند و معتبر است؛ اما در بیرون از آن، هیچ انسانی حق تراضی با دیگری را ندارد."

۱-۳. حقوق بشر اسلامی

دیدیم که مطابق عنصر اساسی اول در رویکرد مورد بحث، انسان‌ها حق تعیین حقوق بشر را ندارند و این حق فقط متعلق به خداوند است. مسلم است که متنی به نام حقوق بشر که مستقیم به خداوند منتسب باشد وجود ندارد. پس معنای اینکه فقط خداوند این حقوق را مشخص می‌کند چیست؟ در اینجا است که عنصر سوم وارد عمل می‌شود. به عقیده جوادی آملی، منبع حقوق با منبع استنباط آن تفاوت دارد. قوانین خداوند در زمینه حقوق بشر، از طریق منابع اجتهاد قابل وصول است. ارتباط میان دو عنصر اول و سوم،

هرچند نیازمند توضیح در علم کلام اسلامی است، قابل درک است چرا که خداوند قوانین خود را از مجرای وحی آشکار ساخته است و یا به تعبیر جوادی آملی، "ندای حق تنها از مأذنه وحی بر می خیزد". باید خاطر نشان کرد که ایشان وحی را محدود به قرآن نمی داند بلکه آن را به آنچه سنت خوانده می شود نیز تعمیم می دهد زیرا از اصطلاح کلی نقل معصوم استفاده می کند و آن را جامع قرآن و سنت معرفی می کند. "بنابراین منابع اجتهاد به این صورت تنظیم می شود که استنباط یا نقل است و یا عقل، اگر نقل شد یا قرآن است یا سنت معصومین (علیهم السلام)". روشن است که با این بیان، منابع اجتهاد در نظر جوادی آملی به دو منبع تقلیل می یابد: نقل و عقل. البته ایشان به شیوه مألوف، از منابع چهارگانه استخراج نام می برد: "اول قرآن کریم، دوم سنت معصومین (علیهم السلام)، سوم عقل، چهارم اجماع". اما با این حال، "چون اجماع کاشف از دخول یا رأی معصوم (علیه السلام) است، منبع استنباط مستقل در قبال سنت نخواهد بود". بنابر این "پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل میسور می باشد". با این بیان، "عقل و نقل، هر دو از اقسام منبع استنباط دین و شرع خواهند بود" و چنان نیست که "عقل در مقابل و تقسیم دین یا شرع" باشد "تا چنین گفته شود که فلان مطلب، عقلی است یا دینی و همچنین، عقلی است یا شرعی، بلکه عقل در مقابل نقل و تقسیم آن است". از این رو، "آنچه از فردی مثل ابوالعلاء معرفی نقل می شود که مردم روی زمین دو دسته اند: یک عده دارای عقل و بی دین اند و عده دیگر دارای دین و بی عقل اند... خطا و ناصواب است". اما با اینکه این نظر، عقل را در مرتبه ای ممتاز می نشاند و آن را در ردیف نقل، قرار داده و به عنوان منبعی مستقل برای استنباط احکام دینی می شناسد، باید گفت که منظور ایشان از عقل به عنوان منبع استنباط، "عقل منزله از وهم و خیال و قیاس و گمان" و به عبارتی دیگر "عقل مبرهن" است و از همین رو با بنای عقلا تفاوت دارد چون "بنای عقلا زیر مجموعه سنت قرار دارد" و در صورتی قابل ارزیابی است که "عمل معصوم (علیه السلام) باشد یا به امضای معصوم (علیه السلام) برسد". از این گذشته، باز

منظور ایشان، عقلی است که "نقل معصوم (علیه السلام)، حریم [آن] را تعیین و تحدید کرده است". اما آنچه از همه اینها مهمتر است، این است که "عقل، آن است که خداوند با آن پرستش می‌شود" و "عکس نقیض این سخن آن است که آنچه خداوند با آن پرستش نشود، به راستی عقل نیست". پس، عقل به معنای دانش و خرد صرف نیست و اگر "با اعتقاد به آیین الهی همراه نگردد، سفاهت و نادانی است و در حقیقت عقل نیست. از اینرو نمی‌توان در شناخت هیچ مسئله‌ای به دارندگان چنین عقلی چشم دوخت". جوادی آملی به این پرسش احتمالی که آیا میان عقل و نقل، سلسله مراتب وجود دارد، و در صورت تعارض ظاهری یا واقعی میان آنها، کدامیک مقدم بر دیگری است، پاسخ صریحی نمی‌دهد، ولی می‌گوید که "عقل مبرهن کاملاً محدوده نفوذ و همچنین منطقه عجز خود را کاملاً می‌فهمد" و "ضرورت رهبری نقل" را در آنچه نمی‌فهمد می‌پذیرد.

در هر حال، قوانین خداوند در زمینه حقوق بشر باید با رجوع به منابع یادشده شناسایی شود. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که "اگر آنچه از طریق کتاب و سنت به ما رسیده، تنها منبع تعیین حقوق بشر باشد، آنگاه با رویدادهای تازه و بی‌شمار روزگاران پس از نزول وحی و حضور سنت، چه باید کرد". جوادی آملی می‌گوید که بعضی در پاسخ به این سؤال "به سخنی شگفت رو آورده‌اند و گفته‌اند که اسلام تنها اصول ارزشی و کلی را پیشنهاد کرده است، ولی کیفیت حکومت و زندگی مردم را تعیین نساخته است. مثلاً اسلام می‌گوید نظام زندگی خود را براساس عدل و قسط تنظیم سازید، ولی وضع قوانین و مقرراتی را که برای رسیدن به چنین هدفی مورد نیازند، برعهده خود انسان نهاده است". ولی ایشان این دیدگاه حداقلی نسبت به اسلام را رد می‌کند و با اتخاذهایاقتی حد اکثری می‌گوید که "آنچه در کتاب و سنت آمده، نه تنها ناظر به اصول ارزشی، بلکه بیان‌کننده همه نیازهای انسان تا روز قیامت، از جمله قوانین و مقررات فردی و اجتماعی است". البته این سخن به این معنی است که "ارائه اصول در همه زمینه‌ها در کتاب و سنت صورت پذیرفته است" یا به عبارتی دیگر، "آنچه

دین حق بیان می دارد شامل خطوط کلی زندگی و زیربناهای حیات انسان است ولی این مجتهدان هستند که باید "شاخه ها و فروع را به تناسب نیاز هر زمان، از آن اصول استنباط کنند."^۶

بنابراین، مطابق رویکرد جوادی آملی به حقوق بشر، این حقوق باید توسط افراندی خاص و صلاحیت دار که متخصص در استنباط احکام اسلامی هستند و با رجوع به منابع فقه اسلامی تعیین شود.

۲. نقد رویکرد

پیش از پرداختن به نقد اجمالی رویکردی که خطوط اصلی آن پیش از این ترسیم شد به دو نکته اشاره می شود. اول، در میان محورهای سه گانه فوق، محور اول عنصری کلیدی است، یعنی این گزاره که انسان ها نمی توانند یا حق ندارند حقوق بشر را بشناسند یا تعیین کنند. کلیدی بودن این عنصر به این دلیل است که محورهای دوم و سوم به این گزاره اصلی گره خورده است. دوم، هدف از ذکر نسبتاً تفصیلی دیدگاه فوق، پرداختن به همه نکات نقل شده نیست، بلکه طرح خود رویکرد نیز از اهداف این نوشته است تا راه برای بررسی بیشتر و عمیق تر آن توسط صاحب نظران باز شود.

چنانکه در ابتدای این نوشته گفته شد، یک اشکال کلی و سه ایراد به عناصر سه گانه رویکرد مورد بحث وارد است. ابتدا به اشکال کلی می پردازیم. نفی حقوق بشر از طریق طرح ادعا و ارائه استدلال و تلاش برای اقناع کسانی که مخاطبان یا دریافت کنندگان استدلال هستند، بدون مفروض داشتن برخی حقوق اساسی برای خود و دیگران ممکن نیست. توسل به استدلال، در مقابل توسل به زور و خشونت و تحمیل ادعا و نظر قرارداد و به قول هل ریکور "خشونت نقطه مقابل گفتمان است... خشونت همواره قطع گفتمان است: گفتمان همواره قطع خشونت است"^۷. بنابراین شخصی که برای ادعای خود استدلال می آورد، وارد حوزه گفتگو می شود که اخلاق خاصی بر آن حاکم است، یعنی اخلاق استدلال. عمل استدلال لزوماً به گونه ای است که اعتبار حقوق را مفروض می گیرد. استدلال کننده

به طور ضمنی حقوقی را از جمله حق حیات، آزادی بیان، آزادی از خشونت و شکنجه، آزادی از بازداشت خودسرانه و حق محاکمه عادلانه را پذیرفته است. اگر او چنین حقوق و آزادی‌هایی را نفی کند، در واقع عمل استدلال را که به آن دست زده است نفی می‌کند. با فقدان این حقوق اساسی چگونه می‌توان وارد عرصه استدلال و گفتگو شد و از دیگران انتظار داشت به استدلال گوش فرادهند و بهترین نوع آن را بپذیرند. پس حکایت کسی که با توسل به استدلال مبسوط و آوردن دلایل و شواهد گوناگون حقوق بشر را نفی می‌کند، حکایت کسی است که با سلاح حقوق به جنگ حقوق می‌رود، غافل از اینکه با این کار، خود از پیش حقوق را اثبات کرده است. اگر کسی حق حیات نداشته باشد، چگونه می‌تواند از منابع وجود خویش استفاده کند و ادعا و استدلال کند؟ اگر کسی آزادی بیان را و لوفی جمله قبول نداشته باشد، چگونه به طرح استدلال جرأت می‌ورزد و از دیگران انتظار دارد سخنان او را بشنوند؟ اگر دیگران هم از همین حق برخوردار نباشند، استدلال کننده نیازی به پیمودن راه استدلال و تحمل دشواری‌های آن ندارد، چراکه اگر آنان سخنان وی را معقول نیابند، حق طرح استدلالی مغایر را ندارند و این، به معنای قطع شدن فرایند گفتگو و آغاز اجبار و زور است. از این ایراد کلی که بگذریم، استدلال جواد آملی با مشکلات گوناگونی روبروست.

در این استدلال مشخص نشده است که منظور از حقوق بشری که انسان‌ها نمی‌توانند / حق ندارند آن را بشناسند / تعیین کنند و حقوق بشری که خارج از دسترس توانایی‌های فکری یا هنجاری انسان است چیست؟ متأسفانه جواد آملی هیچ تعریفی از این مفهوم ارائه نمی‌دهد. اما درگفتان حقوق بشر، آنچه عموماً مورد توافق است، این است که حقوق بشر، حقوقی است که هر انسانی به صرف انسان بودن و بدون توجه به وضعیت خاص، از آن برخوردار است. این حقوق در دو مفهوم متفاوت ولی مرتبط به هم به کار می‌رود: الف: حقوق بشر قانونی و ب: حقوق بشر اخلاقی حقوق بشر قانونی، حقوقی است که در یک نظام حقوقی برای

انسان‌ها از حیث انسان بودن پیش‌بینی و مقرر شده و از طریق ساز و کارها و ضمانت‌اجراه‌های آن نظام به اجرا گذاشته می‌شود و با استفاده از منابع همان نظام حقوقی، شناسایی می‌شود. این نظام حقوقی، ممکن است نظام حقوقی داخلی یا بین‌المللی باشد. اما چون هر نظام حقوقی داخلی یا ملی، فقط نسبت به اشخاصی قابل اعمال است که در حیطه صلاحیت آن قرار دارند، ناگزیر حقوقی که در این نظام‌ها به عنوان حقوق بشر شناخته می‌شود، به لحاظ قلمرو محدود است و نمی‌تواند به معنای درست کلمه، حقوق بشر باشد. از اینرو، حقوق بشر قانونی، حقوقی است که انسان‌ها به موجب نظام حقوق بین‌الملل از آن برخوردار هستند.^۹ این سؤال که آیا چنین حقوقی در حقوق بین‌الملل وجود دارد یا خیر با مراجعه به منابع این نظام حقوقی، یعنی معاهدات، عرف بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، به عنوان منابع اصلی، تصمیمات قضایی و نظرات برجسته‌ترین حقوقدانان ملل گوناگون، به عنوان منابع فرعی^{۱۰}، قابل پاسخ است. به این ترتیب، حقوق بین‌الملل فرایندها و فنون خاص خود را برای قانون‌سازی دارد. اگر کسی بخواهد بداند که انسان حقوقی قانونی دارد یا خیر و تابعان حقوق بین‌الملل که در درجه نخست، دولت‌ها هستند، تعهداتی قانونی در این خصوص دارند یا خیر باید به منابع همین نظام حقوقی مراجعه کند. همچنین روشن شد که این منابع، برخلاف آنچه جوادی‌آملی می‌اندیشد، منحصرراً خصلت قراردادی یا رضایی ندارند تا فقط در صورتی حقوق و تکالیفی ایجاد کنند که مورد پذیرش صریح دولت‌ها قرار گرفته باشند. در خصوص حقوق بشر، مسلم است که در دوره بیش از پنجاه ساله پس از جنگ جهانی دوم و به یمن تلاش‌هایی که در ابعاد وضع قواعد و هنجارهای حقوقی، نهادسازی و تدارک ساز و کارهای اجرایی در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی صورت گرفته، بیکره‌ای از حقوق قانونی شکل یافته که از "معاهداتی که دولت‌ها آزادانه به تصویب رسانده‌اند و از عرف بین‌المللی"^{۱۱} و اصول مورد قبول در همه یا اکثر نظام‌های توسعه یافته حقوقی داخلی، نشأت می‌گیرد. چنانچه جوادی‌آملی بر خصلت قراردادی حقوق بشر اصرار ورزد، باید گفت

به اعتقاد خود ایشان "اسلام با تأکید فراوان بر مسئله حفظ میثاق های بین المللی و رعایت عهد و سوگند حقوقی پافشاری کرده است" و "از ارزنده ترین [تعالیم]، احترام به سوگندها و میثاق های بین المللی است. زیرا با "ایمان" می توان بهشت را از آن مردم ساخت و برنامه زندگی صالحانه مسلمانان را اداره کرد؛ اما آنچه که برای تدبیر امور همه مردم در دنیا لازم است، "ایمان" است نه "ایمان"، "ایمان" [= جمع یمین = سوگند] در این بحث بر سوگندها و میثاق های بین المللی اطلاق می شود و حتی "احترام به سوگندهای بین المللی و پاسداری از مفاد آنها آنقدر ارزشمند است که نقض آن، یکی از انگیزه های جنگ مقدس و مشروع در فقه سیاسی اسلام شمرده می شود."^{۱۲}

کاملاً روشن است که وقتی کسی مدعی می شود انسان ها نمی توانند حقوق بشر را بشناسند / تعیین کنند منظور او حقوق بشر قانونی نخواهد بود، زیرا شناخت یا تعیین این نوع حقوق موضوعه، با رجوع به منابع یادشده، امری تجربی و قابل انجام است. از سوی دیگر، منظور از حقوق بشر اخلاقی، حقوقی است که هر انسانی باید داشته باشد، و این باید متکی بر توجیهی اخلاقی، فلسفی یا نظری است^{۱۳}، صرف نظر از وجود نظامی حقوقی یا نهادی اجتماعی که تضمین کننده یا حامی آن باشد. حقوق بشر در این معنا به حوزه اخلاق تعلق دارد که به هنجارهای مربوط به رفتار عامل انسانی می پردازد. البته باید گفت که این دو دسته از قواعد قانونی و اخلاقی، لزوماً یکسان نیستند ولی در اکثر موارد منطبق بر یکدیگرند و حوزه ای متداخل را تشکیل می دهند. حقوق بشر قانونی عموماً همان حقوق بشر قانونی است که جامعه قانونی به تن کرده است، یعنی در یک نظام حقوقی وارد و جذب شده و در آن نظام، نهادینه شده و قوت و اعتبار قانونی یافته است. اگر جامعه قانونی از تن حقوق بشر قانونی درآید، مواد حقوق بشر به گزاره هایی اخلاقی بدل می شود. به عنوان مثال به ماده ۱-۶ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) توجه کنید: "هر انسانی حق ذاتی بر حیات دارد. این حق باید به وسیله قانون مورد حمایت قرار گیرد. هیچکس نباید خودسرانه از حیات

خویش محروم شود.“ یا مواد ۷، ۸، و ۹ که به ترتیب، شکنجه، بردگی و بازداشت یا توقیف خودسرانه را ممنوع می‌سازند. این مقررات وقتی از سند حاوی آنها و ترتیبات نهادی و حمایتی پیش بینی شده در آن بیرون آورده شوند، قضاوت‌هایی اخلاقی خواهند بود که به عاملان اخلاقی دستوراتی در خصوص رفتار آنان در قبال دیگران می‌دهند؛ آنها عمل به شیوه خاصی را امر یا نهی می‌کنند؛ می‌گویند که با انسان‌ها باید به شیوه‌هایی خاص رفتار کرد. به نظر می‌رسد تنها معنای معقول برای اصلاح حقوق بشر در ادعای جوادئ آملی همین معنای دوم باشد. از این رو، مراد ایشان چنین خواهد بود که انسان‌ها قادر به شناخت یا تعیین این امر نیستند که با انسان‌ها به لحاظ اخلاقی چگونه باید رفتار کرد؛ یعنی آنها نمی‌توانند درستی یا نادرستی رفتارهایی خاص با هر انسانی را تشخیص دهند. به عبارت ملموس‌تر، به نظر ایشان انسان‌ها قادر به شناخت این مطلب نیستند که سلب خودسرانه حیات یک انسان یا شکنجه کردن او یا به بردگی گرفتن وی، رفتاری نادرست است و نباید صورت پذیرد. و مطابق عنصر دوم در دیدگاه ایشان، شناخت و تعیین چنین قضایا و احکام اخلاقی، فقط در انحصار خداوند است. روشن است که این دیدگاه یکی از صور افراطی نظریه موسوم به امر الهی^{۱۴} است زیرا مطابق آن اوامر الهی است که رفتاری را درست یا نادرست می‌سازد. بسیار جای تعجب است که جوادئ آملی چنان توان و قابلیت برای عقل انسان قائل است که ”با اتقان و استحکام آن می‌توان خدا را اثبات کرد و توحید آن را مدلل دانست و ضرورت وحی و نبوت و معاد را میرهن ساخت“^{۱۵} و از چنان قداستی برخوردار است که ”نه تنها در استنباط حقوق از منبع مشترک فطرت و طبیعت مشهود است بلکه در استخراج احکام و قوانین اخلاقی نیز معلوم است و برتر از همه اینها، سداد و صلاح و فلاح وی در استدلال بر ضرورت وجود مبدأ هستی و توحید آن و سایر اسما و صفات الهی نیز روشن است“^{۱۶} ولی همین عقل نمی‌تواند در مورد درستی یا نادرستی شیوه‌های خاصی از

رفتار با انسان‌ها قضاوت و داوری کند. و بالاخره، یکی دیگر از اشکالات این خط از استدلال این است که در نهایت، تعیین و تشخیص احکام و فرامین الهی به خود انسان‌ها سپرده می‌شود، زیرا چنانکه دیدیم این فقها و مجتهدان هستند که این احکام و از جمله حقوق بشر را از کتاب و سنت استخراج می‌کنند. اما تفاوت در این است که حقوق بشری که اسلامی معرفی می‌شود به وسیله تعداد محدودی از انسان‌ها تعیین می‌شود و به این لحاظ نمی‌تواند بر همه انسان‌ها الزامی باشد. محمد تقی مصباح یزدی بخوبی به این مشکل اشاره کرده و می‌گوید: "اگر کسی بگوید من در وجود خدا شک دارم پس دین و قانونش را هم قبول ندارم، برای چنین کسی نمی‌توانیم اثبات کنیم که خدا باید قانون را وضع کند. برای کسی که خدا را قبول ندارد پذیرفتنی نیست که بگوییم قانون باید خدایی باشد. ابتدا باید بحث فلسفی و کلامی آن را مطرح کنیم و این امر را اثبات نماییم که خدایی وجود دارد و سپس از نظر کلامی ثابت کنیم که پیامبر و دین نیز وجود دارند. تا این مسائل اولیه را اثبات نکنیم نوبت به مراحل بعدی نمی‌رسد تا بگوییم که قانون معتبر قانونی است که خدا یا مستقیماً یا با واسطه آن را وضع می‌کند. ممکن است کسی خدا را یا اصل دین و نبوت را قبول داشته باشد اما این را قبول نکند که قانون اجتماعی را خدا باید وضع کند. می‌گوید خدایی وجود دارد و ما هم او را شکر می‌کنیم ولی زندگی اجتماعی ما ربطی به خدا ندارد و هر وقت خدا را می‌خواهیم با او راز و نیاز می‌کنیم، به مسجد و معبد می‌رویم و عبادت و بندگی او را به جای می‌آوریم، اما زندگی ما ربطی به خدا ندارد"^{۱۷} بنابراین پذیرش حقوق بشر اسلامی نه تنها به خداپرستان که به گروه خاصی از مسلمانان محدود می‌شود که معتقدند حقوق بشر به آن حوزه خاص از فعالیت‌ها و روابط اجتماعی تعلق دارد که تنظیم آن به خود انسان‌ها واگذار نشده است.

* این مقاله در اصل به زبان انگلیسی تحت عنوان *Rights Against Rights: A critique of an Iranian - Religious approach to Human Rights* برای ارائه به دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر با عنوان «مبانی نظری حقوق بشر» که در ۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲ در دانشگاه مفید برگزار شد نوشته شده است. نویسنده لازم می‌داند از شخصیت‌های ذیل که نظرات و انتقادات سودمندی بر متن اولیه مقاله ارائه کردند تشکر کند: سیدصادق حقیقت، محسن جوادی، محمد لکنهاوزن، مایکل پری، مایکل فریمن، لویس ولجر، اوایرمن، کاترین کیم، رناته هولاب و عمرکسوله.

پی‌نوشت:

۱. به عنوان نمونه نک:

سیدصادق حقیقت، داود فیرحی و سیدعلی میرموسوی، مبانی حقوق بشر در اسلام و دیگر مکاتب (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱)؛ محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)؛ محمد تقی مصباح یزدی، سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸)؛ محمد بسته نگار (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰)؛ سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، حقوق بشر از دیدگاه اسلام (تهران: الهدی، ۱۳۸۰)؛ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۰)؛ و مقالات رحیم نوبهار، داود فیرحی، سیدصادق حقیقت، سیدعلی میرموسوی، حبیب‌الله پیمان، سیدمحمد قاری سیدفاطمی و حمیدرضا ابک در دومین همایش مذکور در بالا (در دست انتشار).

۲. ر.ک. به مقالات داود فیرحی، سیدصادق حقیقت و سیدعلی میرموسوی مذکور در بالا.

۳. نک: محمد مجتهد شبستری، کتاب پیشین.

* مراد رویکردی است که هدف اصلی آن اثبات حقانیت خود و باطل اندیشی دیگران است.

4. Eva Brems, *Human Rights: Universality and Cultural Diversity*, Martinus Nijhoff, 2001, p. 185 ff.

۵. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵).

۶. تمامی نقل قول‌ها از کتاب فوق‌الذکر عیناً استخراج شده است: به ترتیب صص ۲-۷ و ۸.

- ۹- ۹۳-۹۵-۹۹-۹۳ و ۹۲-۹۵-۹۸-۹۷-۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۲-۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸-
۱۱۰-۸۹-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۱۲۵-۳۹ و ۳۰ و ۴۲-۴۳-۱۱۸-۱۱۹ و ۸۹
7. Paul Ricoeur, *Main Trends in Philosophy*, New York, Holmes and Meier, 1979, quoted in N. Stephen Kinsella, "New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory, *Journal of Libertarian Studies*, 12:2 (Fall 1996), p. 332.
8. See, e.g., Carl Wellman, *An Approach to Rights*, Studies in the Philosophy of Law and Morals, Kluwer, 1997.
۹. کارل ولمن، "جهانشمولی حقوق بشر"، ترجمه محمد حبیبی مجنده، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر: مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، قم (در دست انتشار).
۱۰. ماده (۱) ۲۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری. یادآور می‌شود که این ماده به عنوان بیان معتبر منابع حقوق بین‌الملل مورد پذیرش قرار گرفته است. در این زمینه هر متن درسی مربوط به حقوق بین‌الملل قابل مراجعه است. برای نمونه نک: Ian Brownlie, *Principles of Public International Law*, Oxford, 5th ed., 1999; Mohammed Bedjaoui (ed.) *International Law: Achievements and Prospects*, Nijhoff/UNESCO, 1991.
11. Bedjaoui, op. cit., p. 1056.
۱۲. مأخذ شماره ۵ صص ۷-۱۵۶.
۱۳. برای اطلاع از کلیات این توجیحات به منابع ذیل مراجعه شود:
سیدمحمد قاری سیدقاطمی، مبانی توجیهی-اخلاقی حقوق بشر، مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۵-۳۳، ۱۳۸۱، صص ۱۹۲-۱۱۱؛ محمد حبیبی مجنده (ترجمه و تحقیق)، مبانی فلسفی حقوق بشر، نامه مفید، دانشگاه مفید، شماره ۲۴.
۱۴. در مورد صور متفاوت این نظریه به عنوان نمونه به منابع زیر مراجعه شود:
idziak, J. Marie, "Divine Command Ethics", in Quinn, Philip L., and Talianferro, Charles (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, pp. 453-57; Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, 3rd ed., McGraw-Hill, 1995, pp. 53-69; and Emmett, Barclow, *Moral Philosophy, Theories and Issues*, 2nd ed., Wadsworth Publishing Company, 1998, pp. 28-41.
۱۵. مأخذ شماره ۵ ص ۵۸.
۱۶. همان، ص ۴۲۰.
۱۷. محمد تقی مصباح یزدی، سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، ص ۵۰.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو د پوهنتون
پرتال جامع علومو انساني