

ملاحظات در باب سازگاری دین و حقوق بشر

چکیده: این نوشتار سعی دارد ضمن مرتفع نمودن برخی ابهامات در گفتمان‌های راجع به دین و حقوق بشر، گزاره‌سازی آنها را در سطوح نظری، همگانی و اپیدئولوژیک بررسی نماید. البته اذعان می‌شود که برخورد متناسب با هر گزاره‌ای تابع تشخیص گفتمانی است که بستر آن را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دین، حقوق بشر، گزاره‌های گفتاری، گزاره‌نظری، گزاره‌سازی دین و حقوق بشر.

مقدمه

در سده‌های اخیر، مسئله نسبت میان حقوق بشر و آموزه‌های دینی، از موضوعات پیچیده‌ای است که کمابیش مطرح بوده است. ایده حقوق بشر و مفاهیم و اصول مرتبط با آن، یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای مدرنیته است که در فرایند بسط و سیطره آن بر جوامع پیرامونی، به ذهنیت‌ها راه یافته، مرزهای گفتمان‌های رایج در جوامع را در می‌نوردد (میرموسوی، ۱۳۸۲، ص ۵۹۵). در دوران حاضر، در پی توجه به الزامات فزاینده

* عضو هیئت علمی گروه حقوق دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی.

حقوق بشر و ضرورت ترسیم چهره‌ای حق مدار از دین و تعالیم دینی، رهیافت مقایسه‌ای، مطرح و کوشش می‌شود که حقوق بشر با آموزه‌های دینی تدوین گردیده و مقایسه شود. رهیافت مذکور به یافتن موارد سازگاری در این گونه نظامات می‌پردازد (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۷۱-۹۱ و ۱۸۲-۱۸۶).

با وجود این، مبانی فلسفی و عقیدتی بسیاری از اصولی که به نام حقوق بشر مطرح می‌گردد و حتی مفاهیم برخی از این اصول از دیدگاه دینی با آنچه در تفکر غربی تحت همین عنوان ارائه می‌شود، متفاوت و احیاناً فاقد مشترکات اصولی است؛ چرا که در راستای عنایات متفکران علوم دینی به مفاهیم حکومت، قانون، خصوصاً دموکراسی و جهد برای توضیح نسبت این گونه مفاهیم با باورها، ارزش‌ها و احکام دینی، آزادی و نسبت آن با دینداری موضوع بحث و دقت نظر قرار گرفته است (آقایی خوزانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۳). به عنوان نمونه می‌توان مقایسه بین دموکراسی به مفهوم غربی، و آزادی بر پایه تفکر اسلامی را در نظر گرفت.

به علاوه، ارجاع حقوق بشر به سرشت الهی انسان، اگرچه می‌تواند در سطح وجودشناختی فلسفی نوعی استقرار و ثبات را برای حقوق بشر فراهم آورد، اما در سطح عملی و جامعه متکثر و متنوع انسانی نخواهد توانست موجب اطمینان خاطر آدمی گردد (جوادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴؛ ر. ک: جانسون، ۱۳۷۷، ص ۸۷؛ نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵). در واقع سرچشمه کلیه این حقوق، خداوند متعال بوده که مسئولیت خطیری بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را وضع کرده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۳ و ۴۲۴).

سازگاری نظری دین و حقوق بشر

نکته نخست در مورد سازگاری یا ناسازگاری دین با حقوق بشر، این است که دین‌ها عمدتاً باستانی‌اند، اما حقوق بشر پدیده‌ای است نو که درست در جایی رخ نموده و بالیده است که جایگاه گسست از حقوق کهن دینی - عرفی و نحوه نگرش آن به انسان بوده است. حقوق بشر، مفهومی است شکل گرفته در عصر جدید. پیشینه‌ای که در گذشته دارد، همان حدی است که شیمی در کیمیاگری دارد، یا - اگر بخواهیم گشاده دست باشیم - تا آن حدی که فلسفه عصر جدید، ریشه در فلسفه سده‌های میانه و دوران کهن دارد. فلسفه جدید با گسست‌های انقلابی آغاز شده است. نام‌های فرانسیس بیکن، رنه دکارت، دیوید هیوم و

یامانوئل کانت همه یادآور گسست‌هایی قطعی‌اند. گسست شاخص عصر جدید، گسست از عبودیت است، باور به آزادی انسان است و تلاش انسان برای اینکه سرفراز باشد و خود سرنوشت خویش را تعیین کند. دین یعنی عبودیت و عبادت. عصر جدید گسست از دین است (ر. ک: داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۵۳-۶۰؛ همچنین ر. ک: جلالی، ۱۳۸۲، ج ۴۴، ص ۳۶-۳۸). مشخصه عمده این گسست، نه دین‌ستیزی و دین‌زدایی، بلکه تحریفات در دین است تا باورهای دینی در کار انسان عصر جدید بی‌سامانی پدید نیآورد. تحریف دین، همیشه وجود داشته است، هر سلطانی دین را متناسب با سلطنت خود می‌کرده و هر فرقه‌ای تفسیری از آن به دست می‌داده، تا با خود همخوانش کند. باید قبول کرد که تحریفات جدید از تحریف‌های کهن «صادقانه» ترند. تفسیر جدید معمولاً با حقوق انسانی و لزوم تداوم منش دینی و در نتیجه لزوم همخوان شدن آن با نیازهای تازه آغاز می‌شود. تحریف‌های کهن این چنین نبودند. می‌گفتند این است و جز این نیست و همیشه این گونه بوده است. عده‌ای گردن می‌نهادند، عده‌ای سرکشی می‌کردند و عده‌ای نیز سکوت می‌کردند و منتظر تغییر وضعیت می‌ماندند. بندگی، خاستگاهی زمینی دارد. اگر جامعه بشری به گونه‌ای شکل می‌گرفت و تکامل می‌یافت که در آن کسی بنده کسی نمی‌شد. در صورتی که دینی وجود داشت - کاملاً متفاوت با شکل‌های شناخته شده آن بود. آن دین مفروض، مشکلی با حقوق بشر - که فرض می‌کنیم انسان‌های از آغاز آزاد نیز می‌دانستند چیست - نداشت، یا اگر داشت از جنسی دیگر بود؛ یعنی مشکل غیر از آنی بود که ما اکنون می‌شناسیم، و در نهایت از آن‌رو پدید آمده است که حقوق بشر مفهومی است با خاستگاهی بیرون از قاموس دینی و بیرون از آن محیط سیاسی - اجتماعی و فرهنگی‌ای که پذیرای پیدایش و رشد عبودیت بوده است.

این تقابل، از نوع تقابل کیهان‌شناسی جدید با کیهان‌شناسی قدیم نیست؛ هر چند تقدسی دینی داشت و در متن‌های کانونی دینی بازتاب یافته بود، اما می‌شد آن را فرعی و عارضی دانست و بطلان آن را ضربه‌ای به دستگاه اندیشگی دینی تلقی نکرد. حقوق بشر با اصل دین مشکل دارد. از دیدگاه عبودیت ذاتی انسان، این موجود هیچ حقی ندارد، نه در برابر فرمانروای کیهانی و نه در برابر سایه‌های زمینی او؛ دست کم در جایی که علمای دین تأیید می‌کنند. از دیدگاه عبودیت، انسان فاقد مصونیت است؛ نه مصونیت روانی یا شخصیتی دارد، نه مصونیت جسمی. باید معروف را بپذیرد و از منکر دوری جوید، و گرنه

مجازات می‌شود. در این حال مجاز نیست اصل آزادی فردی را در برابر فرمان دین بگذارد. موضوع حقوق بشر، انسان چونان انسان است. در اعلامیه جهانی حقوق بشر، مجموعه‌ای از آزادی‌ها بر شمرده شده که حق هر انسانی‌اند. ماده نخست اعلامیه با صراحت می‌گوید: «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند.» و ماده دوم قید می‌کند: «هر کس می‌تواند بی‌هیچ گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد.» اعلامیه مذکور نویدبخش اسناد حقوق بشری پس از جنگ دوم جهانی بود که می‌توان ادعا نمود یکی از مهم‌ترین اسناد بین‌المللی محسوب می‌شود که حقوق انسانی را ورای تفاوت‌های مبتنی بر سن، مذهب، جنسیت، نژاد و همانند آن به رسمیت می‌شناسد. با اینکه در اعلامیه، برای رعایت حقوق بشر ضمانت اجرایی پیش‌بینی نشده، اما فی‌نفسه ارزشمند است (السان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶). مع‌ذالك حقوق مقرر در اعلامیه، با حیثیت و کرامت انسانی - صرف نظر از وابستگی‌های نژادی، سرزمینی، مذهبی، جنسیتی و همانند آنها - پیوند دارد. در ماده ۱ اعلامیه، ضمن طرح اصل نظری و پایه‌ای، اساس تفوریک جهان شمولی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ماده ۲ اصل عدم تبعیض را براساس همین اصل بنیادین نظری، مورد اهتمام قرار داده است.

البته ذکر این نکته ضروری است که انتخاب عنوان جهانی، به منزله ابتدای این سند بر ایده‌ای فراسرزمینی و فراحاکمیتی است. تدوین‌کنندگان در واقع اعتقاد داشتند که حقوقی برای انسان وجود دارد که فراتر از اراده دولت‌ها است. از این‌رو دشوارترین چالش پیش‌روی دیدگاه جهان شمولی حقوق بشر همین امکان جمع می‌باشد؛ زیرا اولاً یکی از اساسی‌ترین هنجارهای حقوق بشری، احترام به دیدگاه‌ها و آزادی‌ها و به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت همه انسان‌ها است، و ثانیاً، وجود هنجارهای متعارض با اعلامیه جهانی حقوق بشر در برخی از فرهنگ‌ها است (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱، ج ۳۳، ص ۶ و ۷). افزون بر مطالب فوق، اعلامیه یک انگاره اصلاحی راجع به نظریات اخلاقی دارد. در واقع، درصد رفع و تصحیح انگاره اخلاقی کسانی است که برده‌داری را روا می‌دارند (جوادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷؛ ر. ک: عبادیان، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸؛ کدیور،



۱۳۸۲، ص ۴۷۷-۵۰۲؛ حبیبی مجنده، ۱۳۸۲، ص ۳۱۰). از این رو ادعان می‌شود که این بینش با نگرش دینی، خاصه در نوع توحیدی آن ناسازگار است. چراکه دین‌های توحیدی فقط با یکتادانی آفریدگار و یکتاپرستی مشخص نمی‌شوند. مشخصه تاریخی و تاریخ ساز آنها این بوده است که پیروانشان فقط خود را بر حق دانسته و خارج از دایره آیین خویش را، گمراهی و تباهی می‌دانسته‌اند. از منظر این دین‌ها، در دوره‌ای که هنوز عصر جدید آنها را وادار به همسازی با پیامدهای ادراک آزادی نکرده، نمی‌توان حکم کرد که همه انسان‌ها، با هر دین و عقیده‌ای، از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند (محقق داماد، ۱۳۶۹، ص ۱۷-۲۳؛ جعفری تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۷۸-۹۸). از این رو اعتقاد به حیثیت، کرامت و برابری تمام افراد نوع بشر همانند بسیاری از دیگر اصول اساسی، تقریباً در تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، مذاهب و مشرب‌های فلسفی باز یافته می‌شود (فلسفی، ۱۳۷۵، ج ۱۸، ص ۲۷۵).

اگر حقوق بشر را به انسان‌های مشخصی برگردانیم که به عنوان شهروند تابع نظم سیاسی مشخصی هستند، در مورد برداشت دین از حقوق بشر به نتیجه مشابهی می‌رسیم. نظم سیاسی و اجتماعی‌ای که دین ارزش‌های خود را در آن متجلی می‌بیند، آنی نیست که بتوان آن را دموکراسی‌ای دانست که خودش یابی حقوق بشر تابع خودش یابی آن است. پس کلاً می‌توان گفت که دین اصیل سنتی، در مبنای تکلیف است نه حقوق بشر؛ زیرا حقوق بشر با گسست از منش عبودیت پا گرفته است، اما دین بر بنیاد عبودیت است. اگر منش عبودیت با انقلاب‌های فکری و سیاسی عصر جدید در هم نمی‌شکست، در گفتمان‌های برخاسته از واتیکان و قم، حقوق بشر زاده نمی‌شد.

گفتار همگانی در سطح دین و حقوق بشر

پس می‌توانیم بپنداریم که دین با حقوق بشر سازگار نیست. این پندار، فقط آن هنگام درست است که هر دو مفهوم دین و حقوق بشر را با محتوایی شفاف تعریف کنیم. اما این دو مفهوم در کاربست روزمره خود چندان شفاف نیستند، و به سیالیت تفسیری میدان می‌دهند. آنها به اموری انسانی ارجاع می‌دهند و از این نظر سیالیت تفسیری در نهاد آنها است. گاهی با تفسیری خاص، به صورت آگاهانه یا فقط در واکنش تجربی و بی‌هیچ مقدمه‌چینی گفتمانی مشخصی، گفته می‌شود: «دین با حقوق بشر سازگار است.» این

سخن معمولاً بیش از آنکه بخواهد مدعی ثبت واقعیت در گزاره‌ای نظری باشد، بیان یک خواست، آرزو، انتخاب و سلیقه است. گزارنده با این گزاره می‌گوید دینی می‌خواهد یا دینی را می‌پسندد که با حقوق بشر سازگار باشد. گزارنده ممکن است مفهوم حق بشری را نیز به همین صورت ناشفاف در ذهن داشته باشد و تصور کند آزادی به عنوان مقوله بنیادی در ایده حقوق بشر، سازگاری کامل دارد با ارزش‌های دینی، که بنا بر برداشت وی سمت آزادی را بر نموده‌اند. به هر حال، در کلیه مباحث موجود در چارچوب یک نظام دینی که در مورد آزادی مطرح می‌باشد، این نکته به صراحت تأیید می‌شود که جامعه دینی از آن حیث که دینی است، تحمل برخی امور را ندارد و در خصوص شماری از دیدگاه‌ها نیز نمی‌تواند بی تفاوتی را برگزیند. پس برخی از وجوه آزادی البته به نحوی ضابطه‌مند، تحت نظارت دینی قرار دارند (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۴۳۷). با وجود این برخی معتقدند آزادی، در حقیقت، ابتدای انتخاب دین است (آرمین، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹) و پذیرش دین و بندگی، خود مسبوق به آزادی دانسته می‌شود (سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۵۳). با این وصف در تفکر اسلامی اختیار آزادی انسان مطلق العنان بودن وی نیست، بلکه او می‌تواند در مقابل سنن آفرینش و قانونمندی حاکم بر جهان مقاومت کرده و برخلاف آن عمل نماید (عمید زنجانی، ۱۳۶۹، ص ۲۷).

پرسیدنی است که آیا گزاره نظری «دین با حقوق بشر سازگار نیست»، به راستی وازنده گزاره‌ای است که می‌گوید: «دین با حقوق بشر سازگار است» و نیز اگر در سطح نظری کسی بگوید «دین با حقوق بشر سازگار است»، آیا همان چیزی را می‌گوید که گزاره گفتاری نظیر آن بیان می‌کند؟ گزاره نظری با ادعای میان-نهادی بودن در میان گذاشته می‌شود. گوینده باور دارد که هر نهاد ادراک کننده‌ای اگر به درستی موضوع را بررسد، یعنی فقط واقعیت‌ها را ببیند، روشن بیندیشد و درست استدلال کند، به همان نتیجه وی می‌رسد؛ از این رو این نتیجه تابع نهاد ادراک کننده خاصی نیست، و به این اعتبار میان-نهادی است.

محتوای گزاره میان-نهادی را می‌توانیم نتیجه بحثی واقع بین و استدلالی، میان انسان‌هایی که توانایی پیشبرد چنین بحثی را دارند، تلقی کنیم. در جریان چنین بحثی، طبعاً روا نیست که کسی بگوید «این تفسیر من است، می‌خواهید بپذیرید، می‌خواهید نپذیرید»، یا «سلیقه من این است»، «من این گونه می‌پسندم»، «به من الهام می‌شود»،

«من چیزهایی را می‌بینم، که شما نمی‌توانید ببینید»، «این نظر من است، چون من نظر کرده هستم» و حرف‌های دیگری از این دست. در پهنه گفتار روزمره، آن گاه که کسی می‌گوید «من این‌گونه فکر می‌کنم»، چه بسا منظورش این است که بحث نکنید، مرز پذیرش من اینجا است و تمایل من، انگیزه‌هایی دارد که با استدلال‌های شما تغییر یافتنی نیست. اگر پای اعتقاد فردی در میان باشد و از آن اعتقاد زیان مشخصی به ما نرسد، پاسخ ما در این حال مثلاً این می‌شود که «ما به نظر شما احترام می‌گذاریم» و «هر کس حق دارد نظر خود را داشته باشد.» بر همین پایه باید بر عقیده گزارنده سازگاری دین با حقوق بشر در پهنه گفتار روزمره احترام گذاشت.

معمولاً در گیر شدن با مفاهیم شفاف و زنجیره‌ای استدلالی مطلوب بحث نظری با گفتار روزمره، بیهوده است؛ خاصه در مباحثی که تخصصی نشده‌اند یا همه مردم نظردهی درباره آنها را حق خود می‌دانند. گفتار روزمره، تجویزهای پزشکی خاص خود را دارد. جایی که سواد و آگاهی عمومی در مورد بهداشت وجود دارد، اگر پزشکان به عنوان متخصصان مفاهیم و گزاره‌های پزشکی دخالت کنند و زبان روزمره را نقد کنند، سخنشان پذیرفته می‌شود. اما اگر مثلاً پای رخدادی در تاریخ دین در میان باشد و مورخان یا در پهنه بحث گذاشته و بگویند واقعیت تاریخی جز آن است که در گزاره‌های اعتقادی دینی در مورد رخدادهای گذشته بیان شده است، نمی‌توانند انتظار داشته باشند سخنشان همچون سخنان پزشکان پذیرفته شود. نباید تعجب کرد اگر بحثی در گیرد و در جریان آن کسی گوید ذره‌ای در باورهایش تغییر نمی‌دهد، حتی اگر حق با مورخان باشد. در بحث‌های سیاسی نیز چنین است. متخصص باید زبان تخصصی‌اش را کنار بگذارد و مقصودش را در گفتار طبیعی روزمره بیان کند. تقسیم موضوع‌های سیاسی به مبحث‌های تخصصی و سپردن آنها به خبرگان، خواست دموکراتیکی نیست. شفافیت‌یابی ادراک سیاسی عمومی، جریان پیچیده‌ای است که با تزریق مستقیم مقوله‌های نظری نمی‌توان فرایند آن را کوتاه کرد.

با این وصف، از آنجایی که بنیان فلسفی و نظری نظام‌های دموکراتیک غرب را تفکرات لیبرالیستی تشکیل می‌دهند، و ارسی این مکتب مفید به نظر می‌رسد. لیبرالیسم از آغاز، تلاشی فکری به منظور تعیین حوزه حقوق خصوصی و فردی، خانوادگی و اقتصادی بشر، در مقابل اقتدار دولتی بوده است. با وجود این لیبرالیسم با خودکامگی

حکام مطلق نوساز، ملی‌گرا و ضد کلیسا نیز به مقابله برخاست. از حیث تاریخی، تأکید لیبرالیسم بر فرد و خردمندی او، ریشه در تفکرات مسیحیت دارد. از این‌رو لیبرالیسم معتقد است که تمامی انسان‌ها از خرد بهره‌برده و خردمندی تضمین‌کننده آزادی فردی است و فرد تنها در سایه آزادی می‌تواند به حکم خرد خود آن‌چنان که می‌خواهد زندگی کند (صلیبی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷ و ۱۴۸؛ ر. ک: میچل آیولا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱-۲۱۴).

زبان ایدئولوژیک دین

دین همه‌گیر است و مثل هر پدیده همه‌گیر دیگری، مقوله‌هایش در گفتار همگانی تعریف می‌شوند؛ تعریف نه در معنای مرزگذاری معرفتی، بلکه به صورت تشخیص‌یابی در کاربرد. هر مقوله‌ای دارای یک طیف معنایی است که در تغییر و تحول است و روح زمان را منعکس می‌کند. دین، اما عالمان خود را نیز دارد که موظف‌اند مقوله‌های دینی را تعریف کنند؛ یعنی بر آنها مرز بگذارند، مرزهایی که هرچند متغیرند، اما ابهام‌های آنها از نوع ابهام‌های گفتار روزمره نیست و سیالیت و انعطافی هدفمند دارند. زبان تخصصی دینی از نوع زبان نظری نیست، بلکه از زمره گفتارهای استراتژیک است که هدفی را در نظر دارند و ابزارهای آن را فراهم می‌کنند و یکی از این ابزارها، می‌تواند مبهم‌گویی و ابهام‌آفرینی باشد. زبان عالمان دینی زبان یک صنف است. گفتار اینان همان گفتار روزمره نیست، اما توانایی منحصر به فردی دارد برای راهیابی به گفتار عمومی، تا به مثابه ایدئولوژی، گفتار عمومی را جهت دهد.

مدتی است که متخصصان دین در اندیشه حقوق بشر هستند. در زبان استراتژیک آنان، گزاره‌های سازگاری یا ناسازگاری دین با حقوق بشر تقریر شده است. سنت‌گرایان طبعاً بر ناسازگاری این دو از موضع سلبی تأکید می‌کنند (ر. ک: میرموسوی، ۱۳۸۲، ص ۵۹۵؛ ر. ک: ابک، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹-۲۰۰). محتوای گزاره‌های آنان فرق دارد با آنچه در گفتار روزمره یا در بحث نظری در این باره گفته می‌شود. گزاره‌های نظری را نمی‌توان در برابر گزاره‌های ایدئولوژیک گذاشت. گزاره‌های نظری، ثابت یا باطل می‌شوند. گزاره‌های ایدئولوژیک یا میدان‌دار می‌شوند، یا به تدریج از میدان به در می‌روند، یا رنگ عوض می‌کنند و می‌کوشند در صحنه بمانند. هیچ گزاره ایدئولوژیکی را نمی‌توان باطل کرد. تنها کار شدنی، تنگ کردن عرصه بر آنها است تا به دلیل آگاهی

انتقادی عمومی فرصت میدان داری نداشته باشند. بسیار پیش می آید که در برابر یک گزاره ایدئولوژیک یک گزاره ایدئولوژیک دیگر قرار می گیرد. گزاره ای به صورت منفی و گزاره ای به صورت مثبت تقریر می شود. اینها اما نه نقیض هم، بلکه رقیب هم اند.

گزاره های ایدئولوژیک چه بسا به صورت گزاره های نظری معرفی می شوند و گاه همانی را بیان می کنند که در عرصه نظر بیان شدنی است. گزاره ناسازگاری دین و حقوق بشر به عنوان گزاره ای دینی، از این نوع است. در این حال گزارنده صریحاً هویت واقعی تاریخی را بازتاب می دهد. گزاره ایدئولوژیک سازگاری چنین نیست. این گزاره معمولاً با توسل به حق تفسیر بیان می شود و بیان کننده آن، روشنفکران دینی هستند که برآند به بایستگی های عصر جدید گردن بگذارند. اما از حق تفسیر، به لحاظ نظری هیچ حقانیتی در تفسیر حاصل نمی شود. دین مدام موضوع تفسیر است. به تعداد مؤمنان دین وجود دارد. اشتراک در یک فرهنگ دینی، که قاموس و آداب و رسوم و منش اخلاقی و جهان بینی خاص خود را دارد، مجموعه ای را مشخص می کند که به صورت طبیعی - تاریخی شکل می گیرد. کسی که در جامعه ای پیرو دینی خاص متولد شود، معمولاً به کیش آن جامعه در می آید. این وجه طبیعی آن مجموعه است. قید تاریخی به تبارشناسی آن و دوره های مختلف زندگی مجموعه به عنوان یک واحد اشاره دارد.

کسی که با حرارت از یک اعتقاد دینی دفاع می کند و پیروی از آن را واجب مطلق می داند، خود به صورت اتفاقی بدان باور رسیده است. ممکن بود در میان پیروان کیش دیگری متولد شده یا خانواده اش به دیاری دیگر کوچ کرده و او در محیط تربیتی دیگری رشد کرده بود و نیز ممکن بود در زمانی دیگر متولد شده بود که در آن حرف ها و حدیث ها از نوعی دیگر بودند. اعتقاد دینی اعتقاد یک مجموعه تاریخی است که اگر نبود، آن اعتقادات نیز وجود نداشتند. از این نظر حکم های اعتقادی، از نوع گزاره های میان - نهادی نیستند، استدلال بر نمی دارند و آنجایی که با استدلال یا به پیش می گذارند، از منطق به صورت ابزاری برای سخنوری و اثبات مدعا استفاده می کنند. گزاره های دینی نه میان - نهادی، بلکه میان - گروهی است. هر گروهی با حدی از سختگیری تفسیری مشخص می شود. هر فرد در جریان تربیت حد خود را می شناسد و در می یابد تا چه حد قادر است اعتقاد گروهی را به صورت فردی تفسیر کند.

تا پیش از عصر جدید و برهم خوردن سامان باورهای سنتی، کسی از حق تفسیر

سخن نمی‌گفت و بر مبنای این حق خواهان آن نمی‌شد که برداشت او از دین روا دانسته شود. روادانی تفسیر فردی، دستاورد عصر جدید است. در این عصر دین‌های مختلف به تدریج می‌آموزند که باید از سختگیری در تفسیر بکاهند. انسان دوران ما در انتخاب سبک زندگی آزاد است، از زیر فشار فرهنگ بسته گروهی در آمده و امکان مقایسه و گزینش و تلفیق دارد. این انسان با درهم آمیزی باورهای مختلف، ممکن است به این نظر رسد که «دین با حقوق بشر سازگار است»، همچنان که پیش تر گفتیم او با بیان این نظر آرزویی و خواستی را بیان می‌کند و این را حق خود می‌داند که هم اعتقاد دینی اش را داشته باشد و هم به حقوق بشر ارج نهد. پیش می‌آید که بخواهند سخن «دین با حقوق بشر سازگار است» را به عرصه نظر آورند. با استفاده از حق آزادی در تفسیر، برداشت خود را از دین عرضه می‌کنند، و به جای آنکه بگویند این برداشت با حقوق بشر سازگار است، گزاره‌ای کلی در مورد سازگاری دین و حقوق بشر به دست می‌دهند. اگر از آنان انتقاد شود، در نهایت ممکن است این پاسخ از آنان شنیده شود که ماییم که ذات دین را می‌شناسیم و تفسیری از آن به دست می‌دهیم که با ذاتش همخوان است. این پاسخ، ایدئولوژیک است و فاقد ارزش نظری است.

همان گونه که قبلاً اشاره شد، عقیده و دین اموری اختیاری هستند که آدمی در انتخاب یا عدم انتخاب آن آزاد است. اختیار عقیده و دین خاص، تابع علل و مقدماتی است؛ به نحوی که با تحقق آن علل و مقدمات، عقیده پذیرفته می‌شود و با سلب آن علل و مقدمات، عقیده مورد پذیرش واقع نمی‌شود. بنابراین واضح است که تمامی عقاید و مذاهب موجود در میان انسان‌ها از حقایق و اعتبار یکسانی برخوردار نیستند. به علاوه تردیدی نیست که برخی از این عقاید و مذاهب باطل‌اند که به نظر می‌رسد بهترین و مناسب‌ترین راه اصلاح افراد معتقد به آنها، قانع کردن صاحبان آنها است و اقناع جز در فضای آزاد حاصل نمی‌شود. اما در صورت عدم پذیرش اصلاح، بر ما دیگر تکلیفی نیست که آن را ادا کنیم (کدیور، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹ و ۲۵۰).

تاریخ دین در برابر ما است و ما دست کم می‌توانیم خطوط اصلی هویت آن را در دوران گروه‌های اعتقادی بسته و سخت گیر در تفسیر، یعنی پیش از آغاز عصر جدید، در خطه‌های فرهنگی مختلف ترسیم کنیم. در آن دوران، دین نقشی محوری در فرهنگ دارد. تاریخ آن مستقل است و تاریخ‌های دیگر، که موضوعشان، به عنوان نمونه، هنر یا

فلسفه است، در حاشیه این تاریخ جاری اند. روشنفکران دینی بسیار مایل اند که تاریخ دین را نبینند و همه چیز را به تفسیر امروزی خود فرو کاهند. این تفسیر امروزین درباره آن دین در استقلال تاریخی اش چیزی نمی گوید مگر برگرفته هایی از دیدگاه های جدید. عصر جدید، این گونه تفسیرها را به سمت جانبداری از آزادی و حقوق بشر می کشاند. گزاره ای که از زبان روشنفکران دینی در مورد سازگاری دین با حقوق می شنویم، همتراز است با گزاره های دیگری که شنیده ایم؛ به عنوان نمونه: در مورد دین و دانش های جدید، دین و انقلاب، دین و مبارزه طبقاتی و دین و عدالتخواهی سوسیالیستی.

نمونه مسیحیت نشان می دهد که گزاره های بسیار دیگری درباره گونه های دیگری از سازگاری ها خواهیم شنید که تنها واقعیتی را که بیان می کنند، الزام های سازگاری است نه نفس سازگاری. روشنفکر مسیحی به این موضوع پی برده است و از این رو از تقریر حکم های تمامیت خواهانه با ادعای توضیح تمامی تاریخ دین و تمامیت مشکل های جهانی خودداری می کند. این، آن نوع از سازگار شدن با جهان مدرن است که در خطه فرهنگی ما هنوز باید انتظارش را بکشیم. گزاره «دین با حقوق بشر سازگار است» تنها در حالتی ایدئولوژیک، یعنی پوشنده و واژگون نما نیست که بیانگر خواست تغییر باشد. این سخن در گفتار همگانی، سخنی است سیاسی که مثل هر سخن سیاسی دیگری می تواند موضوع داورى قرار گیرد. باور بدان و جریان سازی گرد آن، یک حق دموکراتیک سیاسی است.

منابع

۱. ابک، حمیدرضا، «سنت گرایی با حقوق بشر چه خواهد کرد؟» (با تأمل در آرای سید حسین نصر)، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۲. آرمین، محسن، «دین، آزادی و واقعیت های اجتماعی»، گردآورنده: امیر رضا ستوده، رابطه دین و آزادی، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر: تهران، ۱۳۷۸.
۳. السان، مصطفی، «تئوری حق - تکلیف»، فصلنامه حقوق بشر، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۴. آقای خوزانی، مینو، «آزادی قدیم و جدید» فصلنامه حقوق بشر، مرکز مطالعات حقوق

- بشر دانشگاه مفید، شماره ۱ بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۵. جانسون، گلن، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه جعفر پوینده، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.
۶. جلالی، محمود، «حقوق بشر در تصمیمات دیوان بین المللی دادگستری»، مجله حقوقی و قضایی دادگستری، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۸۲.
۷. جعفری، محمدتقی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، دفتر خدمات بین المللی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۰.
۸. همو، «حق کرامت انسانی»، مجموعه سخنرانی های ارائه شده به سمینار بین المللی حقوق بشر در اسلام و مسیحیت، مهر ۱۳۶۹.
۹. جوادی، محسن، «حقوق بشر و کار ویژه انسان»، فصلنامه حقوق بشر، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۱۰. حبیبی مجنده، محمد، «حقوق علیه حقوق: نقدی کوتاه بر رویکردی اسلامی به حقوق بشر»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، «ملاحظات درباره حقوق بشر و نسبت آن با دین و تاریخ»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۱۲. سروش، عبدالکریم، عقل و آزادی، فربه تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵.
۱۳. عبادیان، محمود، «حقوق بشر، مفاهیم، جهان شمولی و پیامدها»، مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت و گوی تمدن ها، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
۱۰. عمید زنجانی، عباسعلی، «تاریخچه حقوق بشر در اسلام»، مجموعه سخنرانی های ارائه شده به سمینار بین المللی حقوق بشر در اسلام و مسیحیت، مهر ۱۳۶۹.
۱۵. فلسفی، هدایت الله، «جایگاه بشر در حقوق بین الملل معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۱۸، ۱۳۷۵.
۱۶. فیرحی، داوود، «اسلام و حقوق بشر؛ گزارشی نشانه شناختی»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.

۱۷. قاری سید فاطمی، سید محمد، «قلمرو حق‌ها در حقوق بشر معاصر: جهان شمولی در قبال مطلق‌گرایی»، مجله‌نامه مفید، سال هشتم، شماره ۳۳، بهمن ۱۳۸۱.
۱۸. صلیبی، ژانست، «آزادی مسیحیت»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
۱۹. کدیور، محسن، دغدغه‌های حکومت دینی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹.
۲۰. همو، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
۲۱. همو، «مسئله برده‌داری در اسلام معاصر»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۲۲. محقق داماد، سید مصطفی، «اسلام و دعوت ادیان به رعایت حق کرامت انسانی»، مجموعه سخنرانی‌های ارائه شده به سمینار بین‌المللی حقوق بشر در اسلام و مسیحیت، مهر ۱۳۶۹.
۲۳. میچل آیویلا، ادوین، «لیبرالیسم سیاسی و آزادی دینی: تساهل نامتقارن نسبت به آموزه‌های فراگیر اقلیت‌ها»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۲۴. میرموسوی، سید علی، «گفتمان اجتهاد و حقوق بشر»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۲۵. نصر، سید حسین، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، ترجمه عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.