

## حقوق بشر در بستر گفتگوی تمدنها

شهلا صفایی

### چکیده

پس از تحولات دوم خرداد سال ۱۳۷۶، گفتگوی تمدنها به عنوان فصل جدیدی از روابط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران با جهان بیرون از خود در کانون توجه قرار گرفت. صرفنظر از جنبه‌های سیاسی حاکم بر این دیدگاه که از سنخ و جنس زبان قدرت در روابط بین‌المللی می‌باشند و به گونه‌ای این بحث را به یک تغییر سوق الجیشی و راهبردی در سیاست خارجی نزدیک می‌سازند، اما دیدگاه گفتگوی تمدنها نه تنها به عنوان یک تاکتیک جدید در حوزه روابط سیاست خنثارچینی بلکه به عنوان یک دیدگاه معرفت‌شناسانه نیز مورد اقبال محافل فکری جهانی قرار گرفته است.

رویکرد حقوق بشر و مفاهیم و مقولات منتج از آن یکی از شاخصه‌های مهم و شاید مرکز ثقل گفتگوهای تمدنی باشد، در این نوشتار کوتاه در حد مختصر سعی شده است که چگونگی ارتباط گفتگوی تمدنها با حقوق بشر و خاستگاههای معرفت‌شناسانه آن را مورد بررسی قرار داده، و به طرح این پرسش پردازیم که آیا حفظ شأن گفتمان در پهنه تعامل و تفاهم تمدنها سبب آن نمی‌شود که ما نیز در این داد و ستد جهانی به

ارائه عرضه داشتها و برون رفتهای مستقل خود در بحث حقوق بشر بپردازیم، و با فرض قبول ورود به حوزه عمومیت و جهانشمولی ارزشهای عام حقوق بشری در ایجاد و خلق مؤلفه‌های نوین متأثر از فرهنگ دینی اهتمام ورزیم، و آیا این برون رفتهای می‌توانند به عنوان جایگزین‌های قابل توجهی در پهنه این گفتمان طرح گردند و به رقابت جدی با اندیشه‌ها و مفاهیم حاکم بر ماهیت اعلامیه حقوق بشر بپردازند یا خیر؟

چندی است که گفتگوی تمدنها به عنوان یک رویکرد فرهنگی - بین‌المللی در کانون توجه اصحاب معرفت قرار گرفته است. هرچند در صحنه تعامل افکار و اندیشه‌ها این پدیده رخدادی جدید به نظر می‌رسد، اما جای پای این بحث در ادوار گونه‌گون زندگی تاریخی انسان به چشم می‌خورد. شاید بحث گفتگوی تمدنها به قدمت خود تاریخ و تمدن باشد، در پهنه این گفتمان تمام اصحاب اندیشه و فضل و معرفت حضور و ظهور دارند، هر اندیشمند و متفکری، پیر هر رسول و عبد صالحی که در راه اعتلای نیکی، عدالت، تعالی، آزادی، بهروزی و سعادت بشری قوم و قلمی زده است و نام خود را بر صحنه تاریخ حک کرده است، سهمی در این گفتمان تمدنی داشته است، در درازنای تاریخ هرگاه شعر شاعری از پهنه فرهنگی به فرهنگ دیگر رفته است، یا اثر هنری از اقلیمی به اقلیم دیگر منتقل شده است یا صاحب اندیشه‌ای منظومه معرفتی دیگری که به هم کیشان و هم اقلیمان خود شناسانده است گفتگوی تمدنی به وقوع پیوسته است. بنابراین گفتگوی تمدنها به قدمت خود تاریخ تمدن است.

اما ما در حال حاضر از این مفهوم چه مراد می‌کنیم؟ غرض ما از این ترکیب و تبیین چیست؟ در زبان اقوام و ملل کنونی جهان این پدیده چه معنایی دارد؟ آیا بر مفاهیمی جدیدتر اشعار دارد؟ و آیا درون‌مایه آن به جوهره‌ای غنی‌تر و عمیق‌تر مجهز گشته است؟ و یا تنها یک شعار ناپخته سیاسی و از نسخ و جنس رواج و عادت و مصلحت دوران است؟ بد نیست در ابتدای امر به گونه‌ای مختصر گفتگو و تمدن را تا حدودی از حیث لغوی و معنایی بررسی کنیم، گفتگو یا به تعبیر نوین گفتمان چیست؟ گفتمان ظاهراً ترجمه واژه انگلیسی "Dialogue" می‌باشد، این واژه در بیان فوق به معنای گفتگو، مذاکره، گفت و شنود و معانی از این قبیل می‌باشد، شاید بهترین و رساترین معنای



دیالوگ جهت طرح در بحث گفتگوی تمدنها، معنای گفت و شنود باشد، اما به سیاق معنای مرسوم یانیزاز همان واژه گفتمان، به عنوان معادل کلمه دیالوگ استفاده می‌کنیم. و اما تمدن چیست؟ در فرهنگ معین تمدن به دو معنا تعریف شده است ۱- شهرنشین شدن و به اخلاق و آداب شهریان خو گرفتن و دوم همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و غیره. با اندکی دقت در معانی فوق‌الذکر متوجه می‌شویم که در تعریف تمدن به دو وجه توجه شده است؛ یک آگاهی و دوم همیاری. در واقع متمدن شدن فرایند پر تأثیر و تأثر است که در این سناریوی تأثیر و تأثر آگاهی و همکاری هر دو ایفاگر نقش می‌باشند، حال تفاوتی نمی‌کند که در فرایند متمدن شدن و تمدن سازی، طرف مقابل در سطح جزء فرهنگ و یا خرده فرهنگ باشد و یا در سطحی کلان کلیت فرهنگ جهانی را دربرگیرد، مهم آن است که حرکت فعالانه و خلاقانه در سطحی تمدن پذیری و تمدن سازی خوانده می‌شود که بر کسب آگاهی و معرفت از برون اصرار داشته باشد و اصول تمدن ساز را فراگیرد و هم بر گونه‌ای همیاری و همدلی و همراهی در این سطح نیز ابرام جوید، در حقیقت فرایند فکری آگاهانه و همدلانه حرکتی متمدنانه است.

گفتگوی تمدنها به عنوان یک حرکت فکری نوین منبعت از ریشه‌های تاریخی در مقابل نظریه برخورد تمدنها قرار دارد، نظریه برخورد تمدنها - که متعلق به ساموئل هانتینگتون اندیشمند معاصر آمریکایی می‌باشد، به برخورد خشونت آمیز و تقابل قهرآمیز فرهنگها و تمدنهای جهانی اذعان دارد، در نظریه هانتینگتون مواجهه فرهنگها نه در بستر تعامل که تقابل است و این مواجهه پیش از آنکه مهرآمیز باشد قهرآمیز است. این نظریه در حد اعلائی خود نه تنها خواهان افزونی الفت قلوب تمدنها نیست که به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر ستیزش و تنش تمدنها اصرار دارد، وی در بیان نظریه خود به خطوط گسل میان تمدنها اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «خطوط گسل میان تمدنها نقاط بحرانی و خونریزی است که جایگزین آرامش کنجی مرزهای سیاسی و عقیدتی دوران جنگ سرد می‌شود». وی مناطق زلزله زده در زمین را حوزه‌های تمدنی تصور می‌کند که در مقابل یکدیگر قرار دارند، بنابراین به نظر او جنگ جهانی بعدی در صورت وقوع جنگ تمدنها خواهد بود. به زعم هانتینگتون «مفاهیم غربی به طور بنیادی متفاوت با مفاهیم غالب در دیگر تمدنها است، باورهای غرب همچون فردگرایی، لیبرالیسم، قانون

اساسی، حقوق بشر، مساوات و آزادی و حاکمیت قانون، دموکراسی و بازار آزاد اقتصادی و جدایی مذهب از سیاست مفاهیمی هستند که اغلب در فرهنگهای اسلامی، کنفوسیوسی، بودایی یا ارتدکس پڑواک کمی دارند با این طرز تفکر وی غرب را در مقابل سایرین تصور می‌کند.<sup>(۱)</sup>

وی با اشاره به قطب‌بندی‌های ایدئولوژیک میان سرمایه‌داری و کمونیسم در شرایط پس از جنگ سرد رویارویی تمدنها را به عنوان جایگزین تضادهای ایدئولوژیک مطرح می‌کند و چنین اظهار می‌دارد: «در جهان پس از جنگ سرد، اتحاد یا فروپاشی‌ها و اختلاف‌ها به وسیله فرهنگ و هویت‌های فرهنگی شکل داده می‌شود، هویت‌هایی که در وسیعترین سطح خود همان هویت‌های تمدنی هستند. بر این مبنا وی واقعیت سیاسی جهان را از یک سو درگیری خونین حداقل در مرزهای تمدنها و از سوی دیگر رقابت‌های شدید در میان دولت‌های وابسته به تمدنها مختلف برای کنترل نهادهای بین‌المللی و کسب اقتدار نظامی، سیاسی بیشتر می‌بیند.<sup>(۲)</sup> نظریه برخورد تمدنها گرچه تا حدودی بر اساس منطق قدرت در صحنه روابط بین‌الملل واقع‌گرایانه است، اما بدبینانه و قهرآمیز نیز هست، چه در پهنه رویارویی تمدنها و فرهنگهای جهانی تنها بر عامل قدرت و کارکرد آن تأکید می‌ورزد و از جنبه‌های همدلانه رویارویی تمدنها و مؤلفه‌های شناخت متقابل، رحمت و کشش و علاقه میان تمدنها نسبت به یکدیگر تهی است، و تنها یک رویه منفی سکه را می‌بیند و از توجه به سویه مثبت آن تعمداً طفره می‌رود، هرچند رویارویی تمدنها همزمان به گونه‌ای غیر مستقیم با اشاره به مفهوم «برخورد تمدنها» بر تمدن بودن جهان برون از غرب صحنه می‌گذارد و به این ترتیب از نظریه جهانشمول غربی فاصله می‌گیرد. در سطح این نظریه تمدنهای برون از تمدن غرب نیز به عنوان تمدن به رسمیت شناخته می‌شوند، اما این شناخت در بستر حرکتی از نوع ستیزه و تنش است، در حقیقت شناخت تمدنها از یکدیگر خرج ستیزه و تنش می‌گردد و نه انگیزه و کشش. و تمدنها به این ترتیب یکدیگر را می‌شناسند. اما این شناخت بجای آنکه سبب ایجاد انگیزه و مسأله‌های بیشتری جهت شناخت و کشش تمدنها نسبت به همدگر گردد، موجب افزایش دایره تنش و ستیزش تمدنی می‌گردد، در مقابل گفتگوی تمدنها قرار دارد، نظریه گفتگوی تمدنها نیز همچون نظریه برخورد تمدنها واقع‌گرایانه است، چون بر واقعیت کل تمدنهای جهانی تأکید می‌کند، اما به علت



حاکمیت افق گفت و شنود تمدنی بجای آنکه حرکتی قهرآمیز باشد، بر رهیافتی مهرآمیز از گفتگوهای تمدنی الحاح می‌ورزد خط سیر حاکم بر نظریه برخورد تمدنها تقابل و تنش است و خط سیر حاکم بر گفتمان تمدنها تعامل و کشش. به نظر می‌رسد با توجه به معنای لغوی تمدن و اشاره به دو وجه آگاهی و همکاری، گفتگوی تمدنها به معنای لغوی تمدن نیز نزدیکتر باشد. همچنانکه گفته شد تمدن هم دلالت بر یادگیری و آگاهی از آداب و مدنیت دارد و هم بر همکاری و همیاری و همدلی ارباب تمدن ساز تأکید می‌کند، در مؤلفه آگاهی و هم‌خواهی در بستر گفتگوی تمدنها ظهور و بروز بیشتری دارد.

با توجه به معنا و مفهوم تمدن و سیر حرکت آن در دو نظریه «برخورد تمدنها» و «گفتگوی تمدنها» این پرسش مطرح می‌گردد که آیا در بستر گفتمان تمدنی می‌توان به غلبه و سلطه یک اندیشه و فکر از مجموعه معرفت بشری اعتقاد داشت و یا شرط تحقق این گفتگو دخالت آگاهانه و آزادانه و همدلانه تمام تمدنهای جهانی در فرایند تولید فکر و اندیشه سازی و تکثیر معرفت است؟ و آیا می‌توان با غلبه یک زبان بر این گفتمان جهانی به نظریه گفتگوی تمدنها دلخوش بود؟ یا این یک حرکت ساده لوحانه است و نهایت اینکه بار عنوان یک کشور متأثر از فرهنگ و تمدن شرقی، دینی (خاصه اسلامی) در صحنه این تعامل و تفاهم جهانی ایفاگر چه نقشی می‌باشیم؟ و بایستی به چه ساز و کارها و عده و عده‌ای مجهز باشیم تا بتوانیم به شأن تمدن‌سازی خود بیاییم؟ در پاسخ به سوال اول می‌توان اظهار داشت که آنچه در واقعیت بین‌المللی گفتگوی تمدنها به چشم می‌خورد حاکمیت قدرت در مناسبات جهانی است، عنصر قدرت، مدد ساز و کار تکنولوژی برتر و دستگاههای اطلاعاتی فراگیرتر موجب غلبه زبان غربی بر گفتگوهای تمدنی جهانی است. یعنی در واقع آنچه در حال حاضر ما از آن دفاع می‌کنیم یا در مقام دفاع از آن می‌باشیم صرفاً یک شعار خالی از حرکت‌های عمیق معرفت شناسانه است، آنچه ما در حال حاضر بر آن پافشاری می‌کنیم یک نیت درونی مهرباورانه و همدلانه است برای شرکت در این گفتگوی جهانی، در حقیقت ما در مرحله «نیت خیر» هستیم، اما در پهنه این گفتگو آنچه به عنوان مؤلفه‌های غالب به چشم می‌خورد مفاهیم مؤلفه‌های منبعث از اندیشه غربی و البته یونانی است، و تمدنهای برون از غرب هنوز ساز و کارهای بایسته و شایسته در این راه مجهز نشده‌اند، و عرضه‌های خود را بدون، منسج و قابل تعریف به زبان اکنون نساخته‌اند. در واقع تمدن مشرق زمین به

معنای اعم و دین اسلام به معنای اخص برخوردار از یک سلسله مفاهیم، اصول، زمینه‌های عمیق و بسترهای مناسبی است که البته تا بازتولید و باز تعریف آنها و ورودشان به صحنه این تعامل و وسوسه راه بسیار درازی در پیش است، چنانکه پاره‌ای از صاحب‌نظران می‌گویند: «در درون زیست بوم اسلامی در سالهای پایانی هزاره سوم هنوز راه‌حلهای خرسندکننده‌ای برای پاره‌ای از سوالات بسیار جدی یافت نشده است... پرسش‌هایی چون: آیا اسلام از این توانایی برخوردار است که برای مشکلاتی که امروزه جوامع اسلامی با آن روبرو هستند راه‌حلهای باکیفیت ارائه کند؟ آیا اسلام حقیقتاً بهترین دین در میان نظامهای باور است؟ آیا ضعف آشکار جوامع اسلامی در قیاس با جوامع غربی ناشی از نقایص اساسی نظام‌های باور در این جوامع است یا ناشی از نقص در رهیافتها و رویکردهای مسلمانان؟»<sup>(۳)</sup>

به تعبیر این دسته از متفکرین «هرچند هنوز دستیابی به پاسخهای خرسندکننده میسر نشده است و هرچند هر نوع یافتن راه‌حلهای سریع و آسان باید نوعی خوش خیالی ساده لوحانه تلقی گردد، (اما چنین نیست که وضع موجود یکسره ناامیدکننده و یأس‌آور باشد، نگاهی دقیق‌تر به تاریخچه جوامع اسلامی در طی دو قرن اخیر آشکار می‌کند که در نتیجه فرایند مستمر تطور همزمان مسلمانان از مراحل پختگی و پیچیدگی فکری مختلفی گذر کرده‌اند به این معنا که با گذر از مرحله ناباوری و حیرت اولیه به دوره‌های تعلیق ناباوری گام گذارده‌اند و از آن مرحله به مرحله تمرکز بر سر مسائل و تلاش جهت درک دقیق‌تر و روشنتری از ماهیت دشواریهایی که با آن مواجه بوده‌اند وارد شده‌اند.»<sup>(۴)</sup>

بنابراین به نظر می‌رسد گرچه در حال حاضر بحث گفتگوی تمدنها با حاکمیت مقولات منبعت از اندیشه غربی به جریان افتاده است و حتی باگونه‌ای سلطه و غلبه زبان غرب در این گفتمان مواجه می‌باشیم، و گرچه تمدنهای برون از غرب به برخوردی خلاق و فعال و ساز و کارهای لازم تجهیز نشده‌اند و در سایه حرکتی انفعالی گام می‌زنند اما مجموعاً نفس و ماهیت گفتمان تمدنها خود سبب حرکت، علاقه و انگیزه جدید برای فکر، اندیشه، تولید و ترویج مفاهیم و مؤلفه‌های نوین است که از تمامی فرهنگها و تمدنهای جهانی ارتزاق کند. به این منظور شرط ورود به صحنه گفتگوی تمدنها آن است که کشورهای مسلمانان به تمدن با برخورداری از دو وجه آن نظر داشته باشند، دو وجه



آگاهی و همکاری، به این جهت حرکت انفعالی و تأثیرپذیری مطلق از تمدن غرب شایسته ورود به صحنه گفتگوی تمدنها نیست چه سبب می‌گردد که با آگاهی بدست آمده از طریق دیگران را نشخوار کنیم و سهمی در آگاهی‌سازی و افزایش دایره آگاهی‌ها نداشته باشیم و به این ترتیب در صحنه تعامل تمدنها ما ریزه‌خوار سفره تمدن غرب خواهیم ماند به موازات این، حرکت ستیزه‌باورانه و تهاجمی نیز به شأن همکاری و همدلی تمدن لطمه می‌زند و وجه همیاری و همدلی را خدشه‌دار خواهد ساخت، بنابراین هر دو شرط لازمه ورود جدی ما به صحنه گفتمان تمدنها است، اگر به این دو شرط بی‌توجه باشیم، حرکت یا ساده لوحانه و به دور از واقعیت است. شرط اول دست برداشتن از خودباختگی و وازدگی فکری در برابر مجموعه اندیشه و معرفت غربی است، در این خصوص لازم خواهد بود که از تحسّر و مرعوبیت فاصله بگیریم و به خود بقبولانیم که می‌توانیم بیندیشیم و لایه‌ها و درون‌مایه‌های تمدن غنی و سرشار شرقی، اسلامی خود را مفاهیم و تعریف کنیم، دوم اینکه از خودگنده‌بینی و تفرعن فرهنگی نیز فاصله بگیریم و در فراگرفتن و آموختن آگاهیها و دانایی‌های فراهم آمده در تمدنهای دیگر متواضع باشیم که تمدن غربی یکی از جدیدترین این تمدنها است.

به زعم پاره‌ای از اندیشمندان، گرچه «امروز غرب مطلق بودن خود را برای غربی‌ها رفته رفته از دست می‌دهد و غربی‌ها دارند از اینکه غرور و سطوت خود پایین می‌آیند، ولی برای قسمت عمده‌ای از جهان امروز به خصوص آنجا که به اصطلاح جهان سوم نامیده می‌شود همچنان مطلق است، امروز طبقات و نیروهایی که در کار زیروزیر کردن بنیاد جامعه‌های جهان سوم هستند خود را با معیار پیشرفت و ترقی توجیه می‌کنند که نسبت به شاخص مطلق غرب سنجیده می‌شود اما از این نکته نیز نمی‌توان غفلت جست که گذشته انسان چیزی مرده و از دست رفته نیست، رکن اساسی وجود اوست، انسان بدو گذشته و تاریخ وجود ندارد، تاریخ انسان تاریخ نوشته کسانی نیست که در گذشته‌ای دور یا نزدیک در سرزمین معینی زندگی کرده‌اند، تاریخ چنگها و فتوحات و شکست‌ها، نیست بلکه آن رسوبی از گذشته است که از صافی گذشته (زمان گذشته) و در وجود انسان کنونی متبلور شده و شخصیت فردی یا جمعی انسان کنونی را ساخته است. (۵)

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که در لسان قرآن نیز تمدن دقیقاً از وجهی فعال، پویا و سیال برخوردار است. قرآن با تأکید بر افق‌هایی چون نظاره، عبرت، تفکر،

تدبیر، تعقل و تعارف<sup>(۶)</sup>، بر آموختن امتیازات اهل گذشته در گذشتن از خطاها و نواقص آنان اصرار دارد. بنابراین حرکتی در لسان قرآن تمدن ساز است که آمیخته با تدبیر و تعقل و تفکر و مهمتر از همه متعارف باشد. سوره حجرات با عنیات به مفهوم تعارف بر شناخت فرهنگهای برون از خود و نیز شناساندن خود به فرهنگهای بیرونی تأکید می‌ورزد. در واقع یک اندیشمند مسلمان در پهنه حرکت دوسویه تعارف، بایستی هم در راه شناخت وجوه معرفت ساز تمدنها و فرهنگهای برون از خود و اهتمام بورزد و هم وجوه قابل توجه و لایه‌ها و جوهره تمدن خویش را نیز به دیگران بشناساند، شناختن و شناساندن به عنوان ملاط و مناط تأثیر و تأثر مدار حرکت مدنی از نظر قرآن است.

همچنانکه گفته شد شرط ورود واقع گرایان و نیز ارزش گرایان به صحنه گفتمان تمدنها، پرهیز از خودباختگی فرهنگی و خودگنده‌بینی فرهنگی توامان است، با احترام به دو وجه آگاهی و تلاش در راه افزایش دایره آن و همیاری و همکاری و همدلی که در وجه بنیادی و جدی تمدن می‌باشند به ساحت گفتگوی تمدنها وارد می‌شویم و مقوله حقوق بشر را به عنوان شاه بیت این سرود مورد بررسی و امعان نظر قرار می‌دهیم، در این خصوص سوالات عدیده‌ای در کانون توجه قرار می‌گیرد، حقوق بشر در زبان کنونی حاکم بر گفتگوی تمدنها چه معنایی دارد؟ و بایستی به چه سازوکارهایی مجهز شود تا بتواند در صحنه گفتگوی تمدنها، به عنوان یک بستر مناسب، بازار تعامل و داد و ستد داده‌های فکری را رونق بخشد، و آیا جهان اسلام در این حوزه می‌تواند مروج و مبلغ افکار و سویه‌های تازه‌ای از اندیشه باشد یا خیر؟ به این جهت تا حدودی به تاریخچه حقوق بشر و ارتباط آن با مکتب حقوق طبیعی می‌پردازیم.

اعلامیه حقوق بشر با طرح مفهوم حیثیت ذاتی انسانی به عنوان رکن رکین اعلامیه حقوق بشر به رهیافت حقوق طبیعی از مفهوم حق و حقوق انسانی راه می‌برد، صاحب‌نظران مکتب حقوق طبیعی بر این باورند که: «نمی‌توان گفت هم تمایزهای ما از دیدگاه نیک و بد و یا هم گزیده‌های ما قرارداد محض باشند، ما ناگزیریم در میان امیال و گرایش‌های بشر در میان آنهایی که طبیعی‌اند و آنهایی که زائیده قراردادند فرق بگذاریم و نیز تفاوت قائل شویم میان آن امیال و گرایش‌هایی که در خور طبع بشری‌اند و بنابراین برای بشر خوب و مفیدند به امیال و گرایش‌هایی که طبع وی یا انسانیت وی را خراب می‌کنند و ناگزیر برای وی مضر هستند، پس به این سان به فکرت نوعی زندگانی



می‌رسیم که زندگانی خوبی است زیرا مناسب طبیعت است. در چنین بحثی هر دو سوی بحث می‌پذیرند که چنین حیاتی وجود دارد و به طور کلی تقدم امر نیک بر امر عادلانه را می‌پذیرند. مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است که آیا امر عادلانه بنا بر طبیعت خوب است و آیا حیات مناسب با طبع بشری دربر دارند، عدالت یا اخلاقیات نیز هست. (۷)

از سوی دیگر مکتب حقوق طبیعی با نفی هرگونه قراردادگرایی، هرگونه فکر مبتنی بر وحی الهی و وجود قانون مبتنی بر آن را در معرض چالش قرار می‌دهد به این معنا که «فکر حقوق طبیعی همین که کشف و به خودی خود بدیهی شمرده شد به سختی بتواند با اعتقاد به وجود قانون مبتنی بر وحی الهی هم انطباق یابد، منظور این است که اگر در جایی قانون مبتنی بر وحی الهی امری مسلط باشد مانع پیدا شدن فکرت حقوق طبیعی می‌شود یا جستجوی حقوق طبیعی را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد. (۸) گرچه اعلامیه حقوق بشر با عنایت به مفهوم حیثیت ذاتی انسانی و حقوق طبیعی منتج از طبع بشری به گونه‌ای به حقوق طبیعی متشبث می‌گردد اما از یک دوگانگی درونی رنج می‌برد و آن تفسیر و تعبیر حقوق طبیعی در سایه قراردادگرایی و اندیشه دولت است، در واقع با طرح این پرسش که آیا حیات مناسب با طبع بشری دربر دارند، عدالت یا اخلاقیات نیز هست یا خیر حقوق طبیعی را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد. مضافاً بر آنکه اصحاب جامعه مدنی و حقوق بشر را بر آن می‌دارد که به خاستگاه دولت و قانون در شکل دهی و تکوین حقوق مورد نظر خود توجه بیشتری می‌ذول دارند.

پاره‌ای از صاحب‌نظران از جمله اشتراوس بر این باورند که: «برای آنکه میان امر طبیعی و امر قراردادی به وضوح فرق بگذاریم بهتر است به زمانی برگردیم که زندگی فرد یا نوع هنوز تابع قرارداد نبود، یعنی بهتر است به خاستگاه‌های زندگی بشر بازگردیم و اگر مشکل خاستگاه حقوق را با توجه به روابط حقوق و جامعه مدنی بررسی کنیم خواهیم دید که مشکل خاستگاه جامعه مدنی یا جامعه به طور کلی مطرح می‌شود و این مشکل شرایط زندگی نخستین زندگی آدمی را پیش می‌کشد، آیا این شرایط کامل بوده یا ناقص و در صورتی که ناقص بوده آیا این نقص چهره مهربانی (خوبی طبیعی یا معصومیت) را داشت یا چهره وحشیگری و درنده‌خوبی را. اگر بحث‌های دیرکهنه‌ای را که اینگونه پرسش‌ها برانگیخته است تحلیل کنیم بی‌درنگ خواهیم دید که هر پاسخی با بازشناسی یا نفی حقوق طبیعی جور در می‌آید و در این خصوص مسأله فهم فکرت

دولت است نه فکرت خاستگاه تاریخی دولت. به زعم اشتراوس این عقیده مدرن که از نفی طبیعت به عنوان معیار بر می خیزد طبیعت و آزادی و واقعیت و هنجار بودن و بایست بودن نشان داده اند که مطلقاً ربطی به هم ندارند و یکی مستقل از دیگری نیست. از این جهت در باب خاستگاههای جامعه مدنی یا در باب خاستگاههایی نیک و بد تحقیق می شود که بتوانیم دریابیم که آیا طبیعت بنیاد آنهاست یا قرارداد. بدون توجه به خاستگاه تاریخی این مسائل نمی شود به پرسش مربوط به خاستگاه ذاتی آنها پاسخی داد، بنابراین اگر زندگانی فلسفی را زندگانی به راستی را زندگانی به راستی و درستی مطابق با طبیعت بگیریم، ناگزیر باید گفت که زندگانی بشری در آغاز زندگانی کاملی نبود و نقایص فراوان داشته است.<sup>(۹)</sup>

با توجه به نکات فوق می توان چنین نتیجه گرفته که اعلامیه حقوق بشر علیرغم تأکید بر حیثیت ذاتی انسانی منتج از طبیعت یکسان بشری جهت توجیه مدنیت و خاستگاههای جامعه مدنی و لزوم رعایت شأن مدنیت، به وجه قراردادی این حقوق نیز توجه دارد، بنابراین با حاکمیت وجه قراردادی در تکوین و رشد حقوق بشر و برخورداری این حقوق از وجه تمدنی، نمی توان به جنبه های وحیانی و الهی که منشأ قرار دارد قانون نیز بوده اند یکسره بی توجه بود، از این تأکید دوسوم اصحاب جامعه مدنی بر طبیعت و قرارداد توأمان در بحث حقوق بشر منتج از مبانی الهی - انسانی سود خواهیم جست، وجه دیگری که در اعلامیه حقوق بشر وجهی غالب و مسلط است پدیده حق است. اعلامیه حقوق بشر در وضعیت کنونی خود بر مفهوم حق تأکیدی همواره دارد، حق به عنوان مرکز ثقل حرکت آزادیخواهانه و انسانگرایانه اعلامیه مورد لحاظ قرار می گیرد، چنین گفته می شود که اعلامیه حقوق بشر با توجه به مفهوم حق و اهمیت فردیت و انسانیت انسان مستقل از مذهب، تاریخ، جغرافیا، سرزمین، نژاد در راستایی احیای هرچه جدیدتر و بیشتر این حقوق تلاش می کند، مهمترین چالشی که در این ارتباط میان مذهب و حقوق بشر از دیدگاه منتقدین مطرح می گردد چالش حق در بستر تکالیف دینی است. در این نوشتار کوتاه نمی توان به جمع بندی تمامی این دیدگاههای مخالف و موافق پرداخت، غرض از طرح خاستگاه حقوق طبیعی و اهمیت مفهوم حق و فرد انسانی در اعلامیه حقوق بشر آن است که ببینیم آیا در برابر این دو مفهوم فرهنگها و تمدنهای غیر غربی حرفی برای گفتن و سخنی برای شنیدن دارند و آیا مؤلفه های جدید،



قدرت رویارویی با این دو مفهوم اساسی یعنی طبع بشری و حق را دارا می‌باشند؟ در این فرایند از دو حرکت افراطی پرهیز خواهیم کرد و سپس به طرح مؤلفه‌های خاص خود می‌پردازیم.

اول دیدگاه کسانی که علی‌الاصول رهیافت مذهب را مغایر حقوق بشر می‌انگارند و با عنایت به مجموعه تکالیف در باورهای دینی چنین اظهار می‌دارند که: «زبان دین زبان ویژه‌ای است، زبان دین نوع مقولاتی است که دین برای مخاطبه و مفاهیم برمی‌گزیرند، زبان دین بویژه زبان اسلام آنچنان که در قرآن یا روایات متجلی شده است بیش از آنکه زبان حق باشد زبان تکلیف است یعنی در این مقول از موضع یک وجهی، صاحب اختیار و اقتدار به آدمیان امر و نهی می‌شود و معمولاً مؤمنان و پیروان به تکلیف خود توجه داده می‌شوند، لسان شرع لسان تکلیف است، چنان تصویری که دین از انسان دارد تصویر یک موجود مکلف است در دین از انسان خواسته می‌شود که ایمان بیاورد، نماز بخواند، زکات بدهد، در امر نکاح ارث و سایر ارتباطات انسانی به نحوه‌ای خاص رفتار کند و پا را از حدودی معین فراتر نگذارد. گرچه از حقوق آدمیان هم سخن رفته است اما این بیانات در مقایسه با بیان تکلیفی استثنایی هستند، سخن از حق پدر بر فرزند است، حق همسایه بر همسایه، حق ولی بر مردم و امثال آن که همگی به معنای تکلیف می‌باشند، در این اشکال سخنی از حقوق بشر به معنای مدرن آن نیست، چون حق آزادی بیان حق اختیار همسر، حق اختیار دین، بنابراین انسان مکلف برای ادای تکالیف خود می‌کوشد و انسان محق برای تحقق حق خود.»<sup>(۱۰)</sup>

دیدگاه افراطی دوم متعلق به آن دسته از اندیشمندی است که در کل مجموعه حقوق بشر را فارغ از هرگونه تأثیرات مذهبی و مؤلفه‌های دینی می‌دانند و این دو مجموعه را مانع‌الجمع تلقی می‌کنند در حقیقت در رهیافت دسته اول مذهب فاقد هرگونه جنبه و وجه حقوق بشری است و در دیدگاه دسته دوم حقوق بشر فواید هرگونه تأثیرپذیری از مؤلفه‌های دینی، دسته دوم در تشریح و تبیین دیدگاههای خود چنین می‌گویند: «هر عالمی روشنگار و قائم و عمودی دارد که کارها برگردن آن سامان می‌یابد. عالم کنونی و اگر عالمی وجود داشته باشد) یک عالم غیردینی است ولی در آن دین بی‌اعتبار و ناچیز نیست. در عالم غربی دین امر اجتماعی، امر وجدانی و از جمله اجزاء و شئون فرهنگ شمرده می‌شود. در عالم غیردینی ممکن است دین نزد عده‌ای محترم

باشد و عده‌ای هم با آن مخالف کنند، پس در غرب دین وجود دارد اما عالم غرب عالم دینی نیست اصل و احکامی که در آن عالم وجود دارد منشأ دیگری دارد. در دوره جدید که قانون، سیاست، حقوق، روابط، معاملات و حتی خانواده که همیشه یک بنیاد کم و بیش برخوردار از سایه قدس بود امور قراردادی و معتبر به اعتبار بشر است.<sup>(۱۱)</sup>

گرچه هر دو رهیافت به گونه‌ای واقع‌گرایانه است اما تا حدودی بدینانه‌تر می‌باشد و بستر لازم و مناسب گفتمان تمدنی را در معرض چالش قرار می‌دهد. رهیافت اول بنا اعتقاد به نارسایی دین و کم‌توانی (کم‌توانی) تفکر دینی در این تعامل بر ترکتازی یکسویه مفاهیم منبعت از اعلامیه حقوق بشر اهمیت می‌دهد و تقریباً زمینه‌های تعامل و تبادل داده‌ای متنوع فرهنگی را کم اثر می‌کند و دیدگاه دوم نیز با عقیم دانستن اندیشه و تفکر غربی از حیث تولید مفاهیم معنوی و دینی به گونه‌ای دیگر بر ترکتازی یکسویه اندیشه و تمدنهای غیر غربی تأکید می‌ورزند. به نظر می‌رسد در هر رهیافت امکان گفت و شنود تمدنی راجع به حقوق بشر کمرنگ است، گرچه نکات فوق خالی از اهمیت و حقیقت نیست اما جهت ایجاد بستر مناسب برای گفتگویی واقعی‌تر، بهتر آن است به برون رفت دیگری قائل گردیم، و به تعبیر وزین قرآن «خیر الامور اوسطها» را ملاک قرار دهیم و به راهبردی متوسل شویم که هم امکان ورود به پهنه جهانشمولی ارزشهای عام حقوق بشر را برای ما فراهم کند و هم ظرفیت فکری و اندیشه مسلمانان را در ایجاد و افزودن مؤلفه‌های نوین به این گفتمان جهانی، بشری افزون کند اما چگونه؟

در بحث گفتمان تمدنها با عنایت به مؤلفه حقوق بشر بهتر آن است که هر دو سوی تمدن غرب و تمدنهای شرقی دینی، بویژه جهان اسلام (که داعیه مفاهیم و نگرشهای نو در این ساحت را دارد) از تکبر و تفرعن فرهنگی خود دست بردارند و به گونه‌ای متواضعانه‌تر و پاک‌نهادتر به عرصه این گفتمان وارد شوند به تعبیر وزین خیام شاعر ایرانی:

از کبر مدار هیچ در دل هوسی

کز کبر بجایی نرسیده است کسی

چون زلف بتان شکستی پیدا کن

تا صید کنی هزار دل هر نفسی

در تعامل دین و حقوق بشر بایستی به ارتباط سیاست و دین به گونه‌ای عمیق‌تر نگاه کنیم و با عنایت به این مفهوم که تمدنهای کهن و ادیان و حیاتی با ارائه مفاهیم و مقولات متعالی و انسانی خود قطعاً در ایجاد و شکل‌گیری این میثاق جهت انسانی، ایفاگر نقش



بوده‌اند از تسلط و غلبه یک رهیافت ویژه بر ساحت این گفتمان همدلانه شدت پرهیز کنیم. باز سخن دیگری از حکیم عمر خیام را مبنا و ملاک قرار می‌دهیم که:

پیش از من و تو لیل و نهارى بوده است در هر قسرى بسزرگواری بوده است  
 هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین آن سر دمک چشم نگاری بوده است

با برداشتی همدلانه در مجموعه تمدن بشری لازم است یادآوری کنیم که در تعامل فرهنگ و دین قطعاً سیاست و مجموعه‌های منتج از آن می‌توانند از تأثیر مفاهیم مقولات دینی عاری باشند. چنانچه پاره‌ای از اندیشمندان نیز بر این نظر قائلند که:

«اقتدار در تمام تمدنها بدون توجه به دین نمی‌تواند کامل و جامع باشد، یعنی بدون دریافتن اینکه حدّ خرد مقبول و تعریف اشکال مقبول و مطرود منفعت و عقلانیت اساساً بر مبنای نوعی نگرش مابعدالطبیعه اخلاقی شکل می‌گرفته‌اند نمی‌توان سیاست را فهمید. جوهر نگرش مابعدالطبیعی اخلاقی مزبور عبارت است از ایمانی بسی بدیل به آنچه واقعی است، و احساسی زورآور و نیرومند نسبت به آنچه به یک معنای متعالی قدرت غایی و ارزشمند است، خرد، نفوذ، منفعت، هوش و زور سیاسی باید در خدمت قدرتها اصول یا مقاصد و یا اهدافی فراتر از خود باشند و باید در مقام همین خدمت نیز دانسته شوند، دلمشغولی به این قدرتها و اصول و اهداف ماورای در باورها و رفتارهایی که متناسب با چنین دلمشغولیهایی تلقی می‌گردند، همان چیزی است که نوع بشر اجمالاً آن را دین می‌نامند. تمدن مستلزم وجود قدرتی است که بتواند افراد و تخصیص بخشی از استعداد یا مال خود به انجام فعالیتهایی که برای تأمین خیر عمومی لازم است مجبور سازد. به نظر میرجا الیاده در اکثر فرهنگها و در طول بخش اعظم تاریخ بشر رابطه میان دین به عنوان عامل تأمین و تضمین مشروعیت و سیاست به عنوان نگاهبان اقتدار دنیوی و حکومتی که باید از آزمون اینگونه سرفراز بگذرد مورد تأیید و تصدیق بوده است و ادیان نیز دست کم تا حدودی بنا بر قابلیتی که برای شکل دادن و مشروعیت بخشیدن و مشروعیت بخشیدن جوامع بالضروره دارای اقتدار سیاسی و نوسازی و اصلاح آنها داشته‌اند مورد ارزیابی قرار می‌گرفته‌اند»<sup>(۱۲)</sup> با توجه به مطالب فوق‌الذکر می‌توان چنین نتیجه گرفت که تفکر پیرامون حقوق بشر در قالب و سیاق فرهنگ دینی نه تنها امری ناممکن نیست که تا حدودی جهت طرح افقهای نوین ضروری و لازم است. رویکرد حقوق بشر در بستر تعامل تمدنها و فرهنگهای جهانی بایستی به گونه‌ای جدیتر وجدانی

از جنبه‌های سیاسی شعار جهانشمول *universality* و سوءاستفاده ایدئولوژیک از آن مورد اقبال قرار گیرد.

تمايز میان استفاده ایدئولوژیک از حقوق بشر و توجه به شالوده‌های فلسفی اعلامیه حقوق بشر حکایت از وجود دو دیدگاه مشخص نسبت به این رویکرد دارد، چنانچه لوک فری (Luc-Ferry) از اندیشمندان معاصر فرانسوی با طرح اهمیت شالوده‌های فلسفی اعلامیه حقوق بشر چنین می‌گوید: «باید بدانیم از شالوده‌های فلسفی اعلامیه حقوق بشر صحبت می‌کنیم یا از ایدئولوژی حقوق بشر، چون یک چیز نیستند، استفاده ایدئولوژیک از حقوق بشر نخستین بار در فرانسه اتفاق افتاد و هدف از آن محو تمامی تفاوتها در درون جامعه مدنی بود، نظیر محو‌گوش‌های محلی، ایجاد سیستم متریک یا ایجاد نمادی واحد، از سویی دیگر در استعمار جوامع دیگر نیز از حقوق بشر استفاده ایدئولوژیک شده است، لوک فری ادامه می‌دهد که شناسایی درست تفاوتها هنگامی است که تفاوت را به عنوان جزئی از کل مورد شناسایی قرار دهیم و به این ترتیب اگر تفاوتها را با نوعی اندیشه عمومیت و جهانشمولی مرتبط نسازیم نمی‌توانیم آنها را به صورتی معتبر و صحیح بازشناسیم، تصور می‌شود که شناسایی صحیح تفاوتها همواره از رهگذر مراجعه به مفهوم عمومیت قابل حصول است تا از افقهای خود فاصله نگیریم نمی‌توانیم دیگری را بشناسیم»<sup>(۱۳)</sup>

به رسمیت شناختن تفاوتها در چارچوب اصل عمومیت به موازاتی که تمدنهای برون از غرب را به تساهل و رواداری (Tolerance) وا، می‌دارد خود تمدن غرب را نیز به سویی به رسمیت شناختن تمدنهای برون از خود مجبور می‌سازد در واقع کاربرد تساهل فرهنگی در پهنه گفتمان تمدنها هم ما را به بحث جهانشمولی ارزشهای حقوق بشری و تأمل پیرامون مؤلفه‌های مثبت و انسانی آن تشویق می‌کند از سویی دیگر ما را در حفظ و باز تعریف لایه‌های تمدنی، فرهنگی، دینی خویش مصرّ می‌سازد، همین حرکت دوسویه در مورد تمدن غرب نیز مصداق خواهد داشت، چه تمدن غرب را نیز وا می‌دارد به تأثیرپذیری از تمدنهای برون از خود شائق و راغب باشد. چنانکه تودوروف فیلسوف بلغاری تبار معاصر نیز در این مورد بر این باور است: «مسأله این است که چگونه مرزهای میان آنچه را خیال می‌کنیم به ارزشها مطلق مربوط است و آنچه خیال می‌کنیم به سنتهای متفاوت و شیوه‌های مختلف اندیشه و ارزیابی جهان متعلق است



توسیم کنیم، به گمان وی ارزشهای مطلق و ارزشهای نسبی می‌توانند از این لحاظ هر دو در کنار همدگر وجود داشته باشند.<sup>(۱۲)</sup> ضرورت این حسن همجواری خود دال بر نقش فاعلی و فعال تمامی تمدنها در فرایند تولید و بازتولید مفاهیم و مقوله‌های فرهنگ جهانی از جمله حقوق بشر است، با توجه به این نکته در گفتمان حقوق بشر می‌توان همزمان با ضرورت حضور در صحنه جهانشمول ساختن ارزشهای عام بشری، به تولید و خلق پدیده‌های نوینی که خلائهای قدیمی را نیز جبران کند پرداخت، و دقیقاً در چنین حالتی است که استفاده از افقهای فرهنگ دینی به ویژه اسلام در این راستا می‌تواند مورد توجه واقع شود.

مفاهیمی که از این جهت بایستی مورد مذاقه قرار گیرند عبارتند از حق و تکلیف، و نقش دوگانه آنها در توسعه دایره حقوق، تقوا و تأثیر آن در شکل دهی پدیده‌ای به نام تقوای مدنی تعامل حق و خیر و نقش آن در تولید ارزشهای جدیدی که دایره حق‌گرایی خودخواهانه فردی را مضیق سازند. در خصوص فرهنگ دینی در شکل عام و اسلام در شکل خاص همچنانکه گفته شد پاره‌ای از اندیشمندان بر این باورند که دین به علت برخورداری از زیان تکلیف نمی‌تواند در توسعه و ترویج حقوق بشر به معنای مدرن آن مؤثر باشد. صرف‌نظر از ارتباط وثیق دین و سیاست که از فرازهای پیشین بدان اشاره شد و با اذعان به تأثیرپذیری خود اعلامیه حقوق بشر از میانی فرهنگ مسیحی، این نکته به گونه‌ای جدی قابل مناقشه است. اولاً آیا تکالیف اخلاقی، دینی موجود در بهینه دین علی‌الاصول مغایر ایجاد حقوق است یا می‌توان از وجود آنها در توسعه دایره حقوق سود جست، فی‌المثل احکام اخلاقی اجتماعی چون لزوم کمک به مستمندان (انفاق)، صمیمیت با همسایگان، حق والدین بر فرزندان و متقابل فرزندان بر والدین حق دولتمردان به شهروندان و بالعکس که ظاهراً سبب سلب حقوق می‌شوند در همان حال موجود افزایش و توسعه دایره حقوق نمی‌گردند؟ به نظر می‌رسد مجموعه حقوق و تکالیف از نقشی دوگانه برخوردارند و در واقع به همان میزان که حق فردی از افراد جامعه محدود می‌گردد، دایره همان حق در نزد دیگری توسعه می‌یابد، در واقع زمانی که ما نسبت به دیگران مکلف هستیم دایره حق او نزد ما توسعه یافته است و متقابلاً او نیز در مقام تکلیف خود دایره حق ما را گسترده‌تر خواهد ساخت، حق و تکلیف با حرکت پاندول وار خود به تناوب دایره حق ما را مضیق و موسع می‌سازند اما آن را از

میان نمی‌برند، به نظر پاره‌ای از اندیشمندان «مراد از تکلیف دینی اقتضای حق الهی بر انسانها است که حقی است یک طرفه اما در تعالیم اسلامی تنها به رابطه میان انسان و خدا پرداخته نشده است، بلکه، رابطه انسان و انسان و انسان و طبیعت نیز توجه فراوان شده است، کلیه حقوق انسانی (حقوقی که یک سوی آن انسان و سوی دیگر نیز انسان یا طبیعت باشد) دو طرفه است، تکلیف نیز همان «حق علیه» است. از وجود هر حقی می‌توان تکلیفی را برای دیگران مشخص کرد و از پذیرش هر تکلیفی حقی برای مردم بدست می‌آید. (۱۵)

بنابراین تداخل حق و تکلیف در وضع حقوق می‌تواند به گونه‌ای دایره حقوق را توسعه بخشد و در ضمن از پاره‌ای ناخرسندیهای ناشی از تجدد بکاهد. به نظر پاره‌ای از اندیشمندان معاصر در دوران تجدد پهنه خصوصی کم نهادی شده است. یعنی پهنه خصوصی دارای کمبودهایی (کمبودهایی) است که به فعالیت انسانی به طور انسانی، به طور جدی، و با اطمینان شکل می‌دهند. به زعم این متفکران بنیادی‌ترین نقش نهادها حمایت از فرد در برابر گزینه‌های بی‌انتهاست. پهنه خصوصی همچون پهنه شکاف اندازی بسر برداشته است، که نهادهای بزرگ جامعه آن را به حال خود گذاشته‌اند، بدینسان پهنه‌ای است کم نهادی شده، بنابراین توأم با اضطراب و آزادی نامتوازن فردی، هر ترمیمی که پهنه خصوصی تأمین می‌کند معمولاً تجربه‌ای است آسیب‌پذیر، تحمیل ساختگی و اساساً نامطمئن. (۱۶)

آیا استفاده از رویکرد تکالیف اخلاقی و دینی و ضرورت وجوب آنها در پهنه روابط و مناسبات اجتماعی نمی‌تواند با خلأ پهنه خصوصی و اضطراب و ناامنی حاکم بر آن مقابله کند، در این صورت آیا انجام تکالیف سبب سلب حق می‌گردند و یا موجب حق آرامش روح و تعالی روان بشری می‌گردند و آیا چنین تأثیری نمی‌تواند مصداقی از مفهوم حق باشد، وجوب احکام تکالیف اخلاقی به رشد و توسعه جنبه‌های اینارگرایانه رفتار انسانی منجر می‌شود و توسعه این رفتارها ناامنی و اضطراب ناشی از کم نهادی پهنه خصوصی را کاهش داده و آرامش روحی را به ارمغان می‌آورد که خود بالاترین برترین حق انسانی است، و این حق برتر خود به نوبه خود زمینه تحقق و تعیین حقوق دیگر را فراهم می‌آورد و زمینه‌های مناسب احقاق و احیاء حقوق عینی دیگر را آماده می‌سازد. یکی دیگر از ویژگی‌های تأثیر فرهنگ دینی بر مفهوم حقوق بشر (بویژه تأثر



می‌سازد. یکی دیگر از ویژگی‌های تأثیر فرهنگ دینی بر مفهوم حقوق بشر (بویژه تأثیر دین اسلام) تعامل حق و خیرات، در تجربه دینی حق در بستر خیر جریان می‌یابد، و میان حق و خیر تعامل برقرار است نه تقابل. به بیانی ساده در تجربه دینی دایره و حدود تأثیر خیر گسترده‌تر است و خیر از اطلاق بیشتری برخوردار است. حق در دل خیر وجود دارد، در این برداشت میان حق و خیر تأثیر و تأثر برقرار است. برخلاف پاره‌ای از متفکران معاصر و چون ساندل که معتقدند خیر در پاره‌ای مواقع با حق در تقابل است، در نظر این صاحب‌نظران «حق با خیر از این زاویه در تقابل هستند که در برداشته‌های افراد در مورد خیر خویش تفاوت‌های اساسی وجود دارد. از سویی دیگر افراد خیر خویش را به شیوه‌های گونه‌گونی درمی‌یابند، بسیاری از چیزها که برای یک شخص خوب و خیر است، ممکن است برای دیگران چنین نباشد و انگهی نیاز مبرمی وجود ندارد که همگان در مورد خیر به خصوص اتفاق نظر داشته باشند.»<sup>(۱۷)</sup>

با توجه به مطالب فوق چنین نتیجه می‌گیریم که در بستر موجود حقوق بشر تقابل حق و خیر امری طبیعی و بلکه اجتناب‌ناپذیر است، حال آیا در پهنه این گفتمان به ارائه طرق دیگر و راهکارهای سودمندتری باور داشت، فرهنگ دینی، اسلامی با توجه و اعتقاد به کلیت خیر و شمول دایره آن نسبت به حق قطعاً به خیری نسبی نمی‌اندیشد در باور دینی اسلام دین فریه‌تر از حق است. با توجه به مجموعه همبسته حقوق و تکالیف در اندیشه دینی تقابل حق و خیر به تعامل تبدیل می‌شود. و آیا برقراری این تعامل نمی‌تواند علائق افراد که از حد علائق خودخواهانه فردی افراطی عبور دهد و منافع و اهداف دیگران را نیز مورد لحاظ قرار دهد؟ و از این طریق حقوق را به شکل متعالی‌تر و انسانی‌تر، به جریان و سیلان وا دارد؟

به نظر می‌رسد تعامل حق و خیر می‌تواند در کاهش جنبه‌های خودخواهانه حقوق انسانی مؤثر واقع گردد، عارضه‌ای که کلود لوفور اندیشمند معاصر فرانسوی آن را بیان می‌دارد. لوفور در تجزیه و تحلیل نقش‌های مختلف حقوق بشر، دیدگاه مارکس از این حقوق را به عنوان حقوق بورژوا و فردگرا مورد نقد قرار می‌دهد و خاطر نشان می‌کند که نوآوری حقوق بشر بدین لحاظ است که در بُعد اجتماعی موجب برقراری ارتباطات جدیدی میان شهروندان می‌گردد. لوفور ادعای صوری بودن این حقوق را نیز مورد نقد قرار می‌دهد و با توسل به این مفهوم که همین حقوق صوری دگرگونی در وضعیت اقشار

محروم ایجاد کرده است را بی اساس و فراموشکارانه تلقی می‌کند اما به موازات این دو دیدگاه، لوفور با دیدگاه صرفاً لیبرالی نسبت به حقوق بشر که این حقوق را محدود به حق فرد دانسته و آن را در قالب فردگرایی مفرط قرار می‌دهد و بر دنیای صرفاً خصوصی فرد تأکید می‌کند نیز برخورد می‌کند و در این راه بر آثار و جوانب جمعی ارتباطی و اجتماعی این حقوق تأکید می‌کند. (۱۸)

مجموعه همبسته حقوق و تکالیف و تعامل حق و خیر می‌تواند به عنوان مؤلفه‌هایی افزوده بر گفتمان حقوق بشر به معنای اخص و بر پهنه گفتمان تمدنها به معنای اعم مؤثر واقع گردد و با توسعه دایره‌های ایثارگرایانه و لطیفانه حق اضطراب و تنهایی پهنه خصوصی را کاهش دهد و از رشد یکسویه فردگرایی خودخواهانه نیز جلوگیری کند، و با افزایش و تثبیت این مفاهیم در میان نهادهای جامعه مدنی در جامعه مدنی سبب افزایش حس همدلی و هم‌باوری اجتماعی گردد. در حقیقت اگر انسان بر همان میزان که شائق و آرزومند حقوق خویش است، به تکالیف خود نسبت به دیگران و حقوق دیگران برخورد نه تنها به حکم جبرآمیز قانون که بر مبنای کرامت و تعالی روح خویش پایبند باشد قطعاً در رشد همکاری و همبستگی و وحدت اجتماعی بیشتر ایفاگری نقش می‌کند و با عنایت به مفهوم خیر و برتری آن بر مجموعه حقوق انتزاعی فردی نه تنها به رشد یکسویه و خودخواهانه حقوق خود علاقمند نیست که حقوق خود را در سایه خیر عموم و آرامش همگانی طلب می‌کند.

گاه علوم انسانی مطالبات فرعی را در تقوای مدنی، بر همین سیاق «تقوا» نیز به عنوان یک مؤلفه مهم در فرهنگ دینی (قرآنی) می‌تواند در افزایش همبستگی سیاسی اجتماعی و شکل‌دهی مقوله‌ای با نام تقوای مدنی، مفید باشد، اگر نتوان تقوای نه تنها به عنوان یک کرامت درونی و ذخیره باطنی و مرتبط با تعالی مشخصی که به عنوان یک پدیده اجتماعی در نظر گرفت کارکرد تقوای دیندارانه سبب افزودنی حس همبستگی اجتماعی و سیاسی می‌گردد. در حقیقت می‌توان با بازتعریف عنصر تقوا در فرهنگ دینی بدان وجه برونی نیز بخشید و به گونه‌ای تقوای مدنی قائل شد، اگر تقوای درونی تنها به حفظ و رشد کرامت درونی در باطن انسان پسنده می‌کند، تقوای مدنی دلمشغول رشد کرامت و تعالی بشری در سطح متناسبات انسانی است و با خرج این ذخیره‌ها درونی ملهم از نفس‌های تزکیه شده در سطح روابط کلان انسانی می‌توان شاهد احقاق و احیای «حقوق ایثارگرایانه» و «حقوق هم‌باورانه» بود. استکهاوس



در این خصوص بر این باور است که: «دینداری یا تقوای دیندارانه به عنوان یکی از مبانی نگرش مابعدالطبیعی - اخلاقی، وقتی عمیقاً و صمیمانه در درون رهبری سیاسی احساس شود، می تواند مستقیماً بر زندگی سیاسی تأثیر بگذارد ولی این تأثیر بر رهبران سیاسی به شدت متفاوت است، تقوای دیندارانه غالباً بر عامه کسانی مؤثرتر است که اقتدارات سیاسی در صدد رهبری آنانند، و لذا رهگذر همین تأثیر پروامندتر است که خلیقات یا ویژگیهای کلی یک جامعه شکل می گیرد، به این معنا که تقوای دیندارانه یک سلسله ارزشها معانی، انتظارات، اهداف و الزامات ظریف و باریک بینانه را شکل می دهد که هنجارهای عمل کننده در یک فرهنگ را پدید می آورند و رهبری سیاسی ناگزیر است که در چارچوب همین هنجارها کار کند این ویژگیها و روحیات متأثر از دین کلی ترین شکل - در عین حال اندکی تفصیل یافته اخلاق دینی است که جامعه و از رهگذر آن سیاست را شکل می دهد، وی در این راستا بر نقش تقوای دیندارانه در خصوص رشد و توپ دایره همبستگی سیاسی نیز تأکید می کند و اظهار می دارد. بدین نحوه تقوای دیندارانه، رهبری دینی و سیاست دینی به بافت اصلی به وجود ادرنیز همبستگی سیاسی تبدیل می شوند و با نقشها و وظایف آموزشی و درمانی، اقتصادی عمیقاً هم می تنند. (۱۹)»

در خصوص حقوق بشر در دیدگاههای مختلف حاکم بر آن سخن بسیار است. مفاهیمی چون حق حاکمان بر شهروندان و مقابلاً شهروندان بر حکام، با عنایت به رهیافت نهج البلاغه تأسیساتی چون امر به معروف و نهی از منکر و تأثیر آن در شکل دهی پاره ای از نهادی عرفی حقوق اجتماعی و نیز نقش مثبت آن در شکل دهی گونه ای از همبستگی های مدنی عمیق تر، احکام اجتماعی اسلام و نقش آنها در توسعه یا تضییق دایره حقوقی انسانی، می توانند مورد توجه جدی تری قرار گیرند. افقهای انسانگرایانه قرآنی با عنایت به مفهوم عبد صالح، ارتباط انسانیت عبودیت در فرهنگ انسانی قرآن، و مقولاتی از این سنخ از جمله امهات بحث حقوق بشر در پهنه گفتمان مذهب و حقوق بشر است، مؤلفه هایی که بایستی پیرامون آن به تفکر نشست و از آنها به عنوان ملاک و مناط سخنان و حدیث نوین خویش در صحنه تعامل و تبادل افکار جهانی سود جست. به زعم یکی از نویسندگان و صاحب نظران حقوق بشر زمانی می توانیم بگویم اسلام و حقوق بشر معادل یکدیگر هستند که در تفکر، احساس، و عملکرد خود به این

همراهی و همدلی قائل باشیم و در این صورت است که می‌توانیم به وجود و شکل‌گیری فرهنگ عام حقوق بشر دلخوش داریم.<sup>(۲۰)</sup> چنانکه عده‌ای دیگر از متفکرین نیز بر این باورند که بایستی با واقع‌بینی بیشتری به تعامل این دو حوزه عنایت داشت. به نظر این اندیشمندان تا اوایل دهه ۱۹۸۰ در دانشمندان علوم سیاسی تمایل وجود داشت که نیروی دین را در سیاست نادیده یا دست کم بگیرند، این امر بعضاً منشأ ایدئولوژیک داشت و مثلاً از تصورات مارکسیستی سرچشمه می‌گرفت و بعضاً ناشی از گرایش عمومی‌تر در درون خود آن رشته به سکولاریسم بود، از سویی دیگر علمای دین نیز به علت حس آرمانخواهی از بُعد سیاسی دین غفلت می‌کردند، اکنون می‌توان با واقع‌بینی بیشتری طیفی از الگوهای تعاملی میان این جنبه حساس و سرنوشت ساز مبتنی آدمی مشاهده کرد.<sup>(۲۱)</sup>

در خاتمه سخن را با گفتار نغز خواجه شیراز حافظ به پایان می‌بریم که:  
 حُسنَت به اتفاق ملاحَت جهان گرفت آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت  
 به امید افزونی حس همدلی، هم‌باوری در صحنه تعامل و تبادل اندیشه‌های جهانی.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱- ساموئل هانتینگتون، نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری، نشر دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (وزارت امور خارجه)، سال ۱۳۷۲، صفحات ۲۵-۱۳۴
- ۲- همان مأخذ فصل اول
- ۳- علی پایا، جامعه مدنی و هویت اسلامی کدام اسلام، کدام جامعه، نشر به کیان، شماره ۲۴، سال هشتم، آبان و دیماه ۱۳۷۷ صفحات ۲۵ الی ۴۴
- ۴- همان مأخذ
- ۵- داریوش آشوری، ما و مدرنیته، نشر صراط، سال ۱۳۷۶ صفحات ۵ الی ۶
- ۶- قرآن کریم، سوره‌های آل عمران، رعد، حجرات، روم
- ۷- لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، نشر آگاہ، صفحات ۱۰۵ الی ۱۲۰
- ۸- همان مأخذ
- ۹- همان مأخذ صفحات ۱۱ الی ۱۵
- ۱۰- عبدالکریم سروش، معنا و مبنای سکولاریسم، نشر به کیان، سال پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۷۴ شماره ۲۶،



صفحات ۸ الی ۱۰ (البته ایشان در نوشتارهای اخیر خود به تفاوت سلوک حقوقی، اجتماعی انسان مؤمن و غیرمؤمن پرداخته است و با ذکر دخالت پدیده «عبودیت» در سمت و سو بخشیدن به زندگی فرد، بر این قائل شده‌اند که بندگی یک فرد در تعیین حقوق و آزادیهای او و نیز تعیین محدودیت‌هایش مؤثر است و به نظر می‌رسد با این تقسیم‌بندی دیدگاه اولیه خود را تا حدودی اصلاح کرده باشند، از جمله در سخنرانی: پیامبران خطیبان بی‌مخاطب که به مناسبت ولادت حضرت رسول اکرم (ص) ایران شده است چنین آمده که: «جهان‌شناسی دینی بار سلوک اخلاقی و معیشتی مان قطعاً تأثیر می‌نهد و راه یک دیندار که خود را بنده می‌داند از یک بی‌دین که خود را بنده نمی‌داند جدا می‌کند»

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: عبدالکریم سروش، پیامبران خطیبان بی‌مخاطب، روزنامه صبح امروز مورخ سه‌شنبه ۲۲ دیماه ۱۳۷۷ صفحه ۶

۱۱- سنت، مدرنیته، پست مدرن، گفتگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری، حسین بشریه، رضا داوری اردکانی،

موسی غنی‌نژاد، نشر صراط، سال ۱۳۷۵، صفحات ۱۲۴ الی ۱۳۶

۱۲- میر چا الیاده، فرهنگ و دین، هیأت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر طرح نو، سال ۱۳۷۴،

صفحات ۵۵۴ الی ۵۵۷ مقاله سیاست و دین نوشته ماکس. ل. استکهاوس، ترجمه دکتر مرتضی اسعدی

۱۳- نقد عقل مدرن، گفتگوی رامین جهانگیر با اندیشمندان معاصر جلد اول، گفتگو با لوک فری، نشر فرزاد،

سال ۱۳۷۶ صفحات ۱۰ الی ۱۵

۱۴- نقد عقل مدرن، گفتگوی رامین جهانگیر با اندیشمندان معاصر، جلد دوم، نشر فرزاد سال ۱۳۷۷، گفتگو با

نروه نان تودوروف صفحات ۱۰۰ الی ۱۰۱

۱۵- محسن کدبوری، حقوق سیاسی مردم در اسلام، نشره گفتمان، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷ صفحات ۳۲۱ الی ۳۲۵

۱۶- پینزبرگ و دیگران، تجدد و ناخرسندیهای آن، ترجمه محمدرضا پورجعفری، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۳،

پاییز ۱۳۷۷ صفحات ۱۵۸ الی ۱۶۰

۱۷- مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، نشر آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۴،

صفحات ۲۴ الی ۲۹

۱۹- فرهنگ و دین زبان مأخذ (شماره ۱۲) صفحات ۵۶۱ الی ۵۷۱

20- Director DR. Kusmitss. P Pedersen, Religion and human rights, 1994. page 81-113, The Dialogue on religion and human rights, May 22-24 1994

۲۱- اسماوات، دین و سیاست. مجموعه نبرد در سیاست، ترجمه عزت ا... فولادوند، نشر طرح نو سال ۱۳۷۶

صفحات ۴۱۳ الی ۴۲۵