



## بررسی و جایگاه حقوق بشر در جهان اسلام

(تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۰۳/۱۵، تاریخ تصویب ۱۳۹۷/۰۷/۱۵)

حمیدرضا کریمی

### چکیده

علامیه جهانی حقوق بشر که در دهم دسامبر ۱۹۴۸م با چهل و هشت رأی موافق و هشت رأی ممتنع به تصویب رسید از همان ابتدای شکل‌گیری مقدمات آن، مناقشات مهمی را برانگیخت و تفاوت‌های بنیادی فراوانی را در ارزش‌ها و فرهنگ‌های ملل آشکار ساخت. این مناقشات و تفاوت‌ها، سرانجام در دو قلمروی «بین‌تمدنی» و «درون‌تمدنی»، و سه عرصه «فلسفی»، «تاریخی» و «عملی» آرایش یافت. یکی از پایدارترین مسائل این بود که حقوق بشر را باید بر چه مبنایی اعلام کرد. تاریخچه اعلامیه مشخص می‌کند که مسائل مورد بحث در آن دوران و دیدگاه‌هایی که الهام‌بخش روایت نهایی «اعلامیه حقوق بشر» بودند، در اساس، به یک منظومه فلسفی غربی مربوط می‌شدند. سنت‌های فلسفی و حقوقی غیر غربی - که شاید می‌توانستند خواسته‌های آرمانی متفاوت یا تکمیلی حقوق بشر را مطرح سازند - به ندرت در مذاکرات و مشورت‌ها مدنظر قرار گرفتند. حتی آن بخش از اعضای کمیسیون حقوق بشر که نمایندگی کشورهای غیر غربی را بر عهده داشتند، در اغلب موارد، خود در غرب یا در مؤسساتی درس خوانده بودند که نمایندگان قدرت‌ها و اندیشه‌های غربی در کشورشان بودند. بنابراین اگرچه گهگاه به سنت‌های غیر غربی مانند آیین کنفوسیوس یا اسلام ارجاعاتی می‌شد، اما ارجاع به سنت‌های غربی بر نظرخواهی‌هایی که به تدوین نهایی «اعلامیه جهانی» انجامیدند، سخت مسلط بود.

واژگان کلیدی: حقوق طبیعی بشر - اعلامیه جهانی - حقوق بین‌الملل - حقوق طبیعی



## بخش اول: کلیات

مناقشات درون‌تمدنی غربی‌ها درباره مبانی و مواد اعلامیه حقوق بشر را می‌توان در چهار مقوله اساسی دسته‌بندی کرد: مبانی الهی حقوق بشر؛ حقوق طبیعی؛ حقوق وضعی؛ و اندیشه‌های مارکسیستی. هر کدام از این دیدگاه‌ها، تصویر و توصیه‌های خاصی درباره مواد اعلامیه داشتند. در جریان نظرخواهی‌های کمیسیون حقوق بشر، هنگامی تفاوت‌های فلسفی آشکار شد که مسئله گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خداوند یا طبیعت، به مثابه منشأ حقوق بیان‌شده در «اعلامیه حقوق بشر»، مطرح گشت. هلندی‌ها به همراه چند کشور اروپایی و غیر اروپایی، در جریان سومین کمیته «کمیسیون»، سعی کردند پیش‌نویس اعلامیه را به سمت استناد به خداوند بکشانند. نماینده هلند در سخنرانی مجمع عمومی گفت: در اعلامیه به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. در واقع، سرچشمه تمامی این حقوق، خود خدای متعال است که مسئولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده‌اند. نادیده گرفتن این پیوند، در حکم جدا کردن گیاه از ریشه‌های آن، یا ساختن خانه‌ای بدون پی است. هرچند این دیدگاه هرگز به تصویب نرسید؛ اما قرائتی الهی از حقوق بشر همچنان به مثابه یکی از قرائت‌های مهم در ذاکره تاریخی ملل متحد باقی ماند و امتداد پیدا کرد. قرائت اسلامی از حقوق بشر، و چالش‌ها و چشم‌اندازهای درون‌تمدنی این برداشت در جهان اسلام، از جمله این دیدگاه‌هاست.

حقوق ذاتی شخص انسان و مفاهیم مرتبط با آن، زاده سنت «حقوق طبیعی» است که گفته می‌شود مبانی مفروض و مسلط اعلامیه حقوق بشر بوده است. این مفهوم از حقوق بشر، حاصل نظریه‌ای است که گروهی از فیلسوفان سیاسی سده‌های هفدهم و هیجدهم، تحت عنوان مکتب قرارداد، تدوین کرده بودند. ظاهراً ماده اول اعلامیه حقوق بشر از این جمله روسو گرفته شده است که «انسان آزاد آفریده شده است؛ اما همه جا در بردگی به سر می‌برد». روسو در مورد آزادی طبیعی انسان با اغلب نظریه‌پردازان مکتب حقوق طبیعی وحدت نظر داشت؛ اما آنچه روسو را شاخص می‌کند این است که وی این آزادی طبیعی را از انسان جدایی‌ناپذیر می‌داند و قائل است هیچ کس در هیچ شرایطی حق ندارد انسان را از آزادی محروم نماید. به نظر روسو،



«دست کشیدن از آزادی خود، به معنای دست کشیدن از مقام انسانی خود، دست کشیدن از حقوق بشریت و حتی از وظایف خود است .

### **بند اول: حقوق وضعی**

همراه با نظریه «حقوق طبیعی»، دیدگاه بسیار متفاوتی درباره مبانی حقوق بشر پیدا شد که خواستار آن بود که فقط خواست‌ها و اعمال انسان‌ها و دولت‌ها، منشأ حقوق باشد. این دیدگاه که نشان‌دهنده تمایل بیشتر به عقل‌باوری بود، اعتقاد داشت که انسان‌ها، همانند دولت‌ها، به هیچ‌وجه تحت الزام قوانین برون‌بشری قرار ندارند، بلکه داوطلبانه و از روی عقل می‌پذیرند که رفتارهایشان را خود به گونه‌ای محدود و منظم کنند تا از بهترین امکانات برای تکامل فردی و ملی برخوردار شوند. بر اساس این دیدگاه، دولت‌ها با رعایت محدودیت‌هایی که برای اعمال خود وضع می‌کنند، تعیین محدوده و دامنه حقوق بشر را ممکن می‌سازند.

### **بند دوم: حقوق مارکیستی**

در عرصه فلسفی، برداشت مارکیستی از حقوق بشر، نه بر مبنای فرد، بلکه بر پایه جمع استوار شده بود. از نظر مارکیست‌ها، دست‌یابی به رفاه و آسایش اقتصادی، پیش‌شرط بهره‌مندی واقعی از حقوق مدنی و سیاسی شمرده می‌شد. بنابراین حقوق بشر، به اعتقاد مارکیست‌ها، فقط در چارچوب نیازها و حقوق جامعه تصورپذیر بود. مارکیست‌ها از یک سوی، بر حقوق اقلیت‌ها تأکید می‌کردند و این مستلزم پیوند حقوق فرد و جمع بود، و از سوی دیگر، تحقق سطحی از برابری اقتصادی را بر اعطای حقوق مدنی و سیاسی مقدم می‌دانستند. به هر حال، منازعات چهارگانه فوق، اختلافات و تفاسیر درون‌تمدنی غربی‌ها را درباره حقوق بشر نشان می‌دهد و همچنان تنور مباحثات و تحلیل‌ها درباره اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد تفصیلی آن و سلسله مراتب اولویت‌ها و ترجیحات این سند بین‌المللی را گرم نگاه داشته است. این مناقشات، هرچند در شرایط کنونی جهان اهمیت دارند، پی‌گیری آنها با توجه به وضعیت دینی - سیاسی جامعه ما، اهمیت ثانوی دارد و تا حدودی دور از ما و مسائل حیاتی جامعه ماست. آنچه برای ما اهمیت دارد، جست‌وجوی وضعیت اعلامیه حقوق بشر در فضای فکری - سیاسی اسلامی و پیوند این وضعیت با سرنوشت کنونی ماست.



## بخش دوم: اسلام، غرب و حقوق بشر؛ مناقشات برون تمدنی

چنان که گذشت، اعلامیه جهانی حقوق بشر، بر مبانی فرهنگ غرب، به‌ویژه فلسفه حقوق طبیعی، استوار است. بشر لیبرال غرب، چنان که جان راولز (John Rawls) به درستی توضیح می‌دهد، سه وجه اساسی دارد: نخست، حکومت مردم‌سالار مبتنی بر قانون اساسی مستدل، که منافع اساسی مردم را تأمین می‌کند؛ دوم، شهروندانی که به لحاظ یک رشته «تعلقات مشترک» (Common Sympathy) وحدت یافته‌اند؛ و سوم، یک طبیعت اخلاقی. (۸) به نظر راولز، وجه نخست امری حقوقی و نهادی است؛ وجه دوم فرهنگی و سرانجام، وجه سوم مستلزم انطباق دقیق با مفهومی سیاسی از حق و عدالت است. مطالعه مواد مختلف اعلامیه حقوق بشر، ابتدا و التزام این اعلامیه به انسان‌شناسی فوق را نشان می‌دهد. هرچند تاکنون تلاش‌های زیادی برای انفکاک ملازمه حقوق بشر با انسان‌شناسی فلسفه لیبرال غرب صورت گرفته و به تعمیم و تسری حقوق بشر به دیگر سنت‌های فکری - اجتماعی توجه شده است، اما در سال ۱۹۴۸ م (سال تصویب اعلامیه) چنین نبود. در این زمان، ملازمه میان مواد اعلامیه حقوق بشر و لیبرالیسم غرب مشهود بود. نماینده دولت عربستان در سومین کمیته مقدماتی کمیسیون حقوق بشر، با توجه به این ملازمه، برخی مواد اعلامیه را در حکم تعرض به اصول فرهنگ‌های دولت‌های اسلامی تلقی می‌کرد. قطعه زیر که از گزارش رسمی تفسیرهای عربستان سعودی در جریان مباحثات سومین کمیته نقل شده است، برخی تقابل‌های مهم اعلامیه با سنت‌های اسلامی را نشان می‌دهد.

نماینده عربستان سعودی خواستار یادآوری این نکته شد که بیشتر نویسندگان اعلامیه فقط هنجارهای پذیرفته غرب را در نظر گرفته و از تمدن‌های قدیمی‌تر غافل مانده‌اند؛ تمدن‌هایی که دیگر به‌هیچ‌وجه در مرحله تجربی نبوده و حکمتشان را در جریان قرن‌ها ثابت کرده‌اند. «کمیته» نایستی برتری یک تمدن را بر تمام دیگر تمدن‌ها اعلام می‌کرد یا هنجارهای واحدی را برای تمام کشورها تعیین می‌ساخت. منظور نماینده عربستان از تمدن‌های قدیمی، البته تمدن اسلامی بود. وی تفاوت تمدنی زیادی را در خصوص مواد مربوط به آزادی عقیده، تغییر دین، مقررات ازدواج و ... یادآور شد. بعضی دولت‌های عرب نیز مفاد ماده ۱۸ و ۱۹ (درباره آزادی



عقیده و تغییر دین) را با تردید می‌نگریستند. تصور می‌شد که چنین مقرره‌ای به نحوی تفسیر شود که حق نو دینی و تغییر در عقاید دینی را، به هر شکل، در کشورهای اسلامی و برای مبلغان مذهبی - سیاسی مسیحی تضمین کند. اما به‌رغم این نگرانی‌ها، اصلاحیه پیشنهادی این دولت‌ها، به‌ویژه عربستان، هر بار با اکثریتی قاطع رد می‌شد. در این نوشته، در جست‌وجوی جزئیات این ابرام‌ها و انکارها نیستیم. اما آنچه از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارد، تضاد سنت‌های اسلامی رایج در آن دوره با مذاق کلی اعلامیه حقوق بشر، از یک سو، و عدم توازن قدرت میان نمایندگان دولت‌های اسلامی و غربی، از سوی دیگر است که همین امر، سرانجام اعلامیه را در امتداد مبانی غربی و بی‌توجه به دیگر سنت‌های فکری - از جمله اسلامی - در سال ۱۹۴۸م به تصویب نهایی رساند. از آن سال‌ها، و حتی پیش از آن، از فروپاشی خلافت عثمانی (۴-۱۹۲۳م) تا امروز، تحولات زیادی در حوزه زندگی، اندیشه و دین‌شناسی مسلمانان صورت گرفته است. بسیاری از مبانی و تلقی‌هایی که به عنوان مثال، مواضع نماینده عربستان در سومین کمیته کمیسیون حقوق بشر بر آن استوار بوده، اکنون به چالش کشیده شده و عملاً به حاشیه رانده شده است. در عوض، دیدگاه‌های جدیدتری درباره اسلام‌شناسی ظاهر شده است که کم و بیش با مذاق اعلامیه حقوق بشر تطابق دارند یا دست‌کم ناسازگار نیستند. این تحولات چگونه رخ داده است و قرائت‌های اسلامی جدید از حقوق بشر و مفاد اعلامیه چه ماهیتی دارند و چگونه شکل گرفته‌اند؟ برای درک اهمیت این پرسش‌ها، مروری نشانه‌شناسانه بر تحولات اندیشه و حقوق اسلامی در یک صد سال گذشته، ارزش نظری و عملی فراوانی دارد. در ادامه به این نکته می‌پردازیم.

### بخش سوم: حقوق بشر در اسلام معاصر؛ تحولات درون فرهنگی

تأملات نشانه‌شناختی درباره نسبت حقوق بشر با اندیشه‌های اسلامی معاصر، سودمندی فراوانی دارد. نشانه‌شناسی، روند تبدیل حقوق بشر به یک «مسئله» (problematic/problem) برای سنت‌های اسلامی را توضیح می‌دهد. همچنین به فهم جریان‌ها و مناقشات درون فرهنگی مسلمانان درباره حقوق بشر کمک مؤثری می‌کند و ماهیت ابرام‌ها و انکارهای پایان‌ناپذیر نسبت به مواد اعلامیه را آشکار می‌کند. واقعیت این است که ما



در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که زمانه ما نیست. زبان این زمانه، زبان سنت‌های ما نیست. بنابراین ما نه تعیین‌کننده رویدادها و نه طراح «مسائل» آن هستیم. مسلمانان اکنون در دنیایی زندگی می‌کنند که با سنت‌های تاریخی آنها فاصله زیادی دارد. در یک صد سال گذشته، مباحثی از مجاری مختلف به جامعه اسلامی وارد شده که هیچ‌یک از درون سنت‌های ما برنخاسته است. مفهوم آزادی و حقوق بشر از جمله این مباحث است؛ مباحثی که خارج از دایره سنت‌های ما قرار دارد و نسبت به آنها «بی ربط» (irrelevant) می‌نماید. محمد طالبی، اندیشمند معاصر تونس، می‌نویسد:

امروز این مسئله به «مسئله زمانه»، به‌ویژه نسبت به اسلام، بدل شده است؛ خصوصاً بعد از تحقق نوعی «شبه اجماع» که در نیمه دوم قرن بیستم، پیرامون حقوق بشر حاصل شده است [...] لکن گفتمان دینی همچنان بدون تغییر مانده است: در حالی که هر روز بر فاصله میان سلوک فعلی، و موضع اعتقادی سنتی که در حوزه‌های دینی، مسجدها و مدرسه‌ها تلقین می‌شود، افزوده می‌شود، «مسئله» در سطح اصولی همچنان مبهم و معلق مانده است؛ و تا زمانی که این دوگانگی «مانوی» بین «ظلمت» عملی رایج، از یک سوی، و «نور» آموزش‌های غالباً غیر منطبق با زمانه در تمام یا اکثر جهان اسلام، از سوی دیگر، وجود دارد، تعجب نیست که هر روز شاهد طوفان‌های تکان‌دهنده در جوامع خود، و گسترش خشونت‌های باشیم که تا مرز تهدید کیان ما پیش می‌رود. به همین دلیل، باید این «مسئله» را به گونه‌ای علاج نمود. طالبی با تأکید بر فروکش کردن ذخیره تفسیرهای سنتی، تأکید می‌کند که جهان اسلام نیازمند گفتمان دینی - تمدنی اقناع‌کننده است؛ گفتمان اسلامی صادق و مصدق و در عین حال «بدیل سنت»، که دو طرف طناب، وفای به میراث دینی و هم‌نشینی با کوكب تجدد، را تعادل بخشد. (۱۳) این گفتمان جدید اسلامی البته در حال شکل‌گیری است و به تبع آن، رابطه جدیدی بین اصلاح‌طلبی دینی و حقوق بشر در حال ظهور است. کوشش می‌کنیم این تحول گفتمانی در حوزه دین‌شناسی را با تکیه بر مفاهیم نشانه‌شناسی دنبال کنیم.

### بند اول: نشانه‌شناسی و نظام‌های معنایی مسلمانان

مفروض اصلی نشانه‌شناسی آن است که هر فرهنگی - و طبعاً فرهنگ اسلامی - زاده مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در روابط سازمان‌یافته با یکدیگر، زندگی مسلمانان را معنا می‌



بخشند. توشی هیکو ایزوتسو، از نخستین محققانی است که تحقیق خود درباره قرآن را با این دیدگاه دنبال کرده است. از دیدگاه او و دیگر محققان، فرهنگ اسلامی فرهنگی مبتنی بر نص (قرآن) است و دیگر منابع مولد دانش مسلمانان - اعم از عقل، تجربه و شهود - همه با مرجعیت نصّ تعریف می‌شوند. بدین‌سان، تصور این نکته مشکل نیست که قرآن حاوی مجموعه‌ای از واژگان - نشانه‌ها - است که بر مدار کلمه «الله» سازمان یافته‌اند. توحید، عالی‌ترین کلمه کانونی است که فرمانروای کل دستگاه مفهومی قرآن است و همه کلمات کلیدی قرآن بر پیرامون این والاترین تصور گرد آمده‌اند. اما این همه هرگز به معنای تصلّب و عدم گشودگی دستگاه معنایی قرآن نیست. درست به همین دلیل است که همواره متوجه وجود یا تغییر شکل در خرده‌سیستم‌های مرتبط با نظام کلان معنایی قرآن هستیم. چنین می‌نماید که قرآن، به رغم خطاب عام و فراگیرش، با مردمان هر زمانه و تاریخی، به گونه‌ای خاص سخن می‌گوید؛ زیرا جریان نص در تاریخ، همواره به وساطت تفسیر یا تفسیرهایی صورت می‌گیرد که برخاسته از «عقلانیت» (rationality) حاکم بر هر دوران است. ایزوتسو به درستی متوجه این وضعیت است و کوشش می‌کند با قطع ملازمه قطعی و نفی این‌همانی کامل بین نصوص دینی و دانش‌های اسلامی، ساخت معنایی این دو را مستقل از یکدیگر ببیند. ایزوتسو، به عنوان نمونه، به نسبت‌سنجی میان کلام سنتی مسلمانان و نظام واژگانی قرآن می‌پردازد و در تلاش برای تعمیم ارزیابی خود به دیگر نظام‌های معرفتی مسلمانان می‌نویسد:

اگر از یک سو، واژگان کلامی، به لحاظی، ادامه و گسترش واژگان قرآنی است و به همین جهت، بیشتر مصالح و مواد خود را از قرآن می‌گیرد و با وجود این، از سوی دیگر، با سازمان‌دادن به کل مصالح، بنا بر اصل سازمان و ساخت بخشیدن به آنها، یک دستگاه تصویری مستقل است، آن‌گاه باید اختلاف میان این دو را به صورت عمده در جنبه «نسبی» اصطلاحات کلیدی جست‌وجو کرد. ولی اختلاف و تفاوت، در بسیاری از موارد، بسیار دقیق و ظریف و بازشناختن آن دشوار است؛ مخصوصاً اگر درست، کلمات واحدی تقریباً در زمینه‌های واحد به کار برده شده باشد.





عبارت ایزوتسو نکات و نتایج نشانه‌شناختی مهمی دارد: نخست آنکه دانش‌های اسلامی را، از آن حیث که واژگان و بیشتر مصالح خود را از قرآن می‌گیرند، باید امتداد نشانه‌شناختی قرآن تلقی کرد. دوم اینکه این دانش‌ها به لحاظ سازمان نشانه‌شناختی، زیرساختی متمایز از ساخت کلان معنایی قرآن دارند و لازم است که هر یک از این دانش‌ها را دستگاه‌های تصویری مستقل از قرآن تعریف کرد. نکته سوم، که نتیجه دومین نکته است، این است که با پذیرش استقلال نظام معنایی قرآن و علوم اسلامی، باید نسبت به اختلافات و تمایزات نسبی اصطلاحات کلیدی و غالباً مشابه، حساس و کنجکاو بود. همین‌جاست که اهمیت تحلیل‌های نشانه‌شناسانه ظاهر می‌شود. این تحلیل‌ها کوشش می‌کنند با ارزیابی ارزش و وزن نسبی مفاهیم در دو نظام معنایی متفاوت، از نوع آرایش نشانه‌ها و تقدم و تأخر آنها در هر نظام نشانه‌ای، نظام معنایی و معنایی از زندگی را که درون هر گفتمان تولید می‌شوند، بازشناسی کنند.

اکنون اگر بتوانیم منطق ایزوتسو را توسعه دهیم، نسبت مطالب بالا با موضوع حقوق بشر بیشتر روشن می‌شود: مسئله اساسی این است که واژگان و دستگاه تصویری حقوق بشر - چنان‌که گذشت - یک «میدان» خاص مندرج در کلی بزرگ‌تر، یعنی نظام معنایی لیبرالیسم و مکتب قرارداد، است. از دیدگاه نشانه‌شناختی، آزادی و دیگر حقوق تعریف شده در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» از نشانه‌های کلیدی فلسفه لیبرال و مکتب قرارداد است که در درون «مغناطیس معنایی» این فلسفه زاده و ظاهر شده است. به لحاظ نظری، چه نسبتی بین حقوق بشر و نظام معنایی قرآن، از یک سوی، و دستگاه‌های تصویری یا حوزه‌های معناشناختی ملحوظ در دانش‌های سنتی مسلمانان، از سوی دیگر، وجود دارد؟

### بخش چهارم: سنت اسلامی و حقوق بشر؛ حرکت در نشانه‌ها

سنت در این مقاله، نه به مفهوم رایج در اصول فقه، بلکه به معنای روش شناختی است که در مقابل «تجدد» قرار دارد و به مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می‌شود. از دیدگاه نشانه‌شناسی، نظام‌های معنایی مسلمانان را می‌توان به چند دسته اساسی تقسیم کرد: (الف) نظام معنایی قرآن که در واقع «نص مبدأ» برای مسلمانان است. (ب) نصوص حمایت‌کننده یا تقویت‌کننده که در دو مجموعه «اخبار» در میان شیعه، و «عمل صحابه» در اهل





سنت ذخیره شده است و ما آن را نص نوع دوم یا نص مفسر می‌نامیم. در واقع، این نوع از نصوص و نشانه‌ها مهم‌ترین نشانه‌های عملیاتی مسلمانان هستند که بیشتر فرهنگ رفتاری مسلمانان با مرجعیت آنها تعریف و مستند می‌شود. (ج) نظام معنایی سنتی، که همان دانش‌های دوره میانه اسلامی است. ایزوتسو این نوع نظام معنایی را «دستگاه‌های پس از قرآنی» می‌نامد که در عین ارتباط با واژگان قرآنی، ساخت معنایی متمایز دارند. (۱۸) متون تولید شده در این دوره، از آن جهت که نصوصی تاریخی - تمدنی است که فرهنگ تاریخی ما را تعین بخشیده است، نصوص فرهنگی نامیده می‌شود. از این حیث که تاکنون نظام معنایی سنت، یگانه نظام معنایی برای تولید معنا و توجیه زندگی مسلمانان بوده که به طور تاریخی شکل گرفته و در مواجهه با تجدد، ذخیره معنایی‌اش فروکش کرده و تحلیل رفته است، این نوشته به حرکت نشانه‌ها بین این نوع نظام معنایی اسلامی و نظام معنایی مولد حقوق بشر توجه کرده است.

### بند اول: الگوی حرکت در نشانه‌ها

هر نظام معنایی، اعم از سنت اسلامی یا حقوق بشر لیبرال، حاوی مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که ممکن است از لحاظ صوری یکسان باشند. برای مثال، مفاهیم «آزادی»، «انسان»، «حق»، «برابری» و ... همچنان که در نظام سنت اسلامی به چشم می‌خورد، در فلسفه لیبرال غرب نیز قرار دارد. اما هر یک از این نشانه‌ها یک معنای «ذاتی و اساسی» دارند و یک معنای «نسبی». تمایز در همین معنای «نسبی» ایجاد شده در درون یک شبکه معنایی است که یک نظام معنایی را از دیگر نظام‌های نشانه‌ای جدا می‌سازد. منظور از حرکت نشانه، حرکت این معنای نسبی از یک نظام معنایی و تلاش در ورود به درون نظام معنایی دیگر است. این نکته مستلزم فرض روش‌شناختی حداقل دو نظام نشانه‌ای در یک دوره تاریخی و در یک جهان - زیست است که یکی نسبت به دیگری، در وضع استیلا (هژمونیک) قرار دارد و به صدور معنای نسبی نشانگان کلیدی خود به درون فرهنگ غیر مسلط اقدام می‌کند. به نظر می‌رسد که در قرن بیستم و در شرایط تنظیم اعلامیه جهانی حقوق بشر، نظام نشانه‌ای غرب، که به شدت فعال است، با حرکت دادن معنای نسبی واژگان کلیدی خود به درون دیگر فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ سنتی اسلامی، تلاطم نشانه‌شناختی مهمی در نظام‌های سنتی مسلمانان ایجاد کرده است. با تکیه بر



قاعده «هم‌زمانی» و «درزمانی» نشانه‌ها، هم زیستی اجباری سنت اسلامی با مدرنیته مسلط غرب، موجب شد که عناصر تازه‌ای (معانی نسبی تازه‌ای) وارد نظام معنایی سنت شود و نشانه‌های تازه‌ای درون شبکه نشان‌های قدیم شکل بگیرد. این امر، البته به دگردیسی دوگانه و متقابل در نشانه‌ها منجر می‌شود. بند بعد به توضیح این مطلب می‌پردازد.

### بند دوم: شالوده شکنی دوگانه نشانه‌ها

منظور از شالوده‌شکنی دوگانه این است که ورود مفاهیم جدید حقوق بشر در درون سنت اسلامی، از یک سو، موجب فروریختن عناصر کهن سنت اسلامی - که پیش از این نقطه تاریخی، نشانه‌های آن به دلایلی از فعالیت افتاده و ساکت یا ساقط شده‌اند - گشته و از طرف دیگر، به دلیل فعال بودن مغناطیس کانونی سنت اسلامی (مثل مفهوم توحید و اعتبار نصوص دینی)، عناصر تازه‌وارد تحت فشار این نقطه کانونی دچار نوعی انحنا و دگردیسی شده‌اند. در این وضعیت، بعضی از نشانه‌های تازه‌وارد یا حتی بعضی از وجوه مفهومی یک نشانه تازه‌وارد، جایگاه خوبی در دستگاه زبان اسلامی پیدا می‌کنند و برخی دیگر، به سرعت یا تدریجاً، محو می‌گردند و جای خود را به نشانه‌های جدیدتر می‌دهند. درست به همین دلیل است که شاهد تضادها و تعارضات مکرر و نیز تلاش‌های مستمر برای بومی کردن مفهوم حقوق بشر، یعنی ظهور و زایش مفهوم و قرائتی اسلامی از حقوق بشر، در جوامع اسلامی هستیم.

### بند سوم: گسترش و بومی شدن حقوق بشر در جهان اسلام

چنان‌که گذشت، حقوق بشر، نشانه‌ای از نشانه‌های کانونی فلسفه جدید است که خود را وارد نظام معنایی مسلمان‌ها کرده است. اصولاً مفاهیم بیگانه وقتی وارد یک نظام معنایی جدید می‌شوند، بعضی از آنها چنان بار معنایی قوی‌ای دارند که مغناطیس آنها حتی مهم‌ترین کانون نظام معنایی قبلی را می‌شکند. نیچه به این مسئله در تضاد و تداخل نظام‌های فکری مدرن و مسیحیت توجه کرده بود. به نظر او، مفاهیم مدرن چنان پیچیده‌اند و بار معنایی قوی دارند که کانونی‌ترین نشانه مسیحیت را متلاشی کرده‌اند، و آن، مفهوم و تعریف خدای مسیحی است. نیچه گمان می‌کند که «این تعریف» از خدا مرده است. اما در جهان اسلام چنین اتفاقی رخ نداده است. مفاهیم جدید، مثل حقوق بشر، وقتی وارد حوزه نشانه‌های ما شدند، در واقع،



توانستند فقط نظام معنایی سنت را بشکنند؛ چیزی که ما از آن تحت عنوان نصوص فرهنگی یا نصوص نوع سوم یاد کردیم. نشانه‌های جدید حتی نتوانستند نصوص نوع دوم را مورد تعرض قرار دهند. این وضعیت نشان می‌دهد که ما اکنون با پدیده‌ای خاص مواجه هستیم و آن بحران نشانه‌شناختی در نظام سنت، در عین استمرار و فعالیت نظام معنایی قرآن با آن دو مخزن مفسر شیعی (اخبار) و سنی (عمل صحابه) است که هنوز نشکسته‌اند. از این جهت است که مفاهیمی وارداتی چون حقوق بشر هم تحت فشار مغناطیس معنایی قرآن، دچار دگرگونی مفهومی شده، بومی می‌شوند. اگر واژگان جدید می‌توانستند مجموعه نصوص دوم و اول، به ویژه نص اول (قرآن) را بشکنند، آنگاه ما اصلاً نظام دانایی اسلامی نداشتیم؛ اما چنین نشده است. ظاهراً مفاهیم جدید فقط دستگاه‌های دانش سنتی ما را به چالش خوانده و برخی شبکه‌های نشانه‌ای آن را از هم پاشیده‌اند.

به هر حال، مفاهیم جدید وضعیت خاصی دارند: اولاً، بار معنایی جدید و متمایز را با خود حمل می‌کنند. ثانیاً، وقتی در شبکه معنایی مسلمان‌ها قرار می‌گیرند، ضمن تغییر در شبکه، به گونه‌ای، آن معنای قبلی خود را نیز از دست می‌دهند. برای مثال، وقتی مردم سالاری غربی وارد جهان اسلام می‌شود، به گونه‌ای، از بخشی از معنای قبلی و غربی خود خالی می‌شود و با هم‌زیستی با دیگر مفاهیم هم‌سنخ و نزدیک به خود در جهان اسلام، مفهوم جدیدی به نام شورا و بیعت پیدا می‌کند. اما این بیعت و شورا نیز، که با سیستم‌های انتخابات مدرن هم‌نشین شده و از نو معنایی شده است، دیگر آن بیعت سنتی نیست. مفهوم حقوق بشر نیز چنین است. مفهوم جدید حقوق بشر با بار معنایی خود، آنگاه که با نشانه‌های نسبتاً مترادف اما دارای یک نوع بار معنایی ویژه در نظام سنت اسلامی، برخورد می‌کند، به ناگزیر آن قدر از اصل خود فاصله می‌گیرد که گویی چیز تازه‌ای، مفهوم و نشانه تازه‌ای از حقوق بشر، یا همان حقوق بشر اسلامی متولد می‌شود. مقایسه موادی از اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸ م / ۱۳۲۷ ش) و اعلامیه اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰ م / ۱۳۶۹ ش) به وضوح این نکته نشانه‌شناختی را آشکار می‌کند.



## بخش پنجم: بازتاب اعلامیه جهانی حقوق بشر در قوانین اساسی و عادی کشورهای اسلامی

اعلامیه جهانی، علاوه بر اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره، در اعلامیه‌ها و اسناد بین‌المللی دیگر نیز که کشورهای اسلامی در آن عضویت دارند، حضور دارد. حتی در سند نهایی یازدهمین اجلاس وزرای خارجه کشورهای عضو جنبش عدم تعهد که در سال ۱۳۷۳/م ۱۹۹۴ش در قاهره برگزار شد، مرجعیت اعلامیه جهانی به چشم می‌خورد. نمایندگان کشورهای اسلامی، به رغم برخی شروط و تحفظ‌ها، در بندهای ۹۵ و ۹۹ سند نهایی، تعهد جدی خود را به انجام الزامات مربوط به حقوق بشر، طبق منشور ملل متحد و دیگر اسناد بین‌المللی، اعلام داشتند. در راستای همین دیدگاه‌ها و استمرار آنها از زمان تصویب اعلامیه جهانی تاکنون است که شاهد حضور مستقیم یا غیر مستقیم نشانه‌های حقوق بشر در قوانین اساسی و عادی کشورهای اسلامی هستیم. از جمله می‌توان به قانون اساسی مراکش (۱۹۶۱م)، الجزایر (۱۹۶۳م)، امارات متحده عربی (۱۹۶۴م)، پاکستان (۱۹۶۴م)، (۳۰) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره کرد. حسین مهرپور، جایگاه حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را به اجمال معرفی کرده است. وی به مواردی نظیر «آزادی»، «تساوی در برابر قانون»، «منع شکنجه»، «آموزش و پرورش»، «زن و خانواده» به عنوان اصول مشترک قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اعلامیه جهانی اشاره می‌کند. (۳۱) مهرپور با تأکید بر این نکته که «نقاط اشتراک ما با میثاق، خیلی بیش از نقاط افتراق است» می‌افزاید:

در آغاز باید موارد اختلاف و عدم انطباق مشخص شود؛ چون برخی از موارد که به نظر می‌رسد با موازین اسلامی تطابق ندارد و احیاناً با برخی مقررات قوانین موضوعه هم مغایر است، قابل حل می‌باشد؛ زیرا امکان اصلاح قوانین در راستای انطباق با میثاق (بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی)، بدون اینکه خللی به مبنای اسلامی وارد شود، وجود دارد. پرسش اساسی که بلافاصله ظاهر می‌شود این است که این اصلاح و انطباق‌ها چگونه «قابل حل» است و با تکیه بر کدام تعریف از «مبنای اسلامی». به عبارت دیگر، اگر این مسائل و مشکلات با تکیه بر مبانی دین‌شناختی سنتی اسلامی و بدون ایجاد خلل در آنها قابل حل است، پس چرا تاکنون حل



نشده یا چرا اصلاً چنین تعارض و تفاوتی شکل گرفته است؟ اگر این کار مستلزم تفسیرهای نوگرایانه از مبانی اسلامی است، این تفسیرها چگونه می‌توانند در عرصه تصمیم‌گیری‌ها و قانون‌سازی‌ها قرار گیرند؟ به نظر می‌رسد گسترش نشانه‌های حقوق بشر در تمدن و کشورهای اسلامی، چنان درونی شده که مستلزم مباحثات درون‌تمدنی در درون فرهنگ اسلامی است. از این حیث، حقوق بشر نشانه‌ای از نشانه‌های مدرنیته است که مستلزم ظهور نوعی خودآگاهی و نوگرایی اسلامی، از یک سوی و تقابل تفسیرهای سنتی و نوگرایانه در جوامع اسلامی، از سوی دیگر است. شاید بتوان گفت که امروزه نوعی از «مبانی اسلامی» با نوعی دیگر از «مبانی اسلامی» در تقابل قرار گرفته است و با طرح سنت‌گرایی اسلامی و نوگرایی اسلامی، منازعات مربوط به حقوق بشر، نه منازعه‌ای بین‌تمدنی، بلکه به منازعه‌ای درون‌فرهنگی - درون‌تمدنی در جهان اسلام بدل شده است. حال در ادامه به پیامدهای این وضعیت اشاره می‌کنیم.

### نتیجه‌گیری

دو فرض نشانه‌شناختی را دوباره باید تکرار کرد: اولاً، نظام معنایی قرآن، همانند هر نظام نشانه‌ای دیگر، نظامی گشوده است و بنابراین علی‌الاصول، دایره معنایی آن بزرگ‌تر از دایره معنایی سنت یا دستگاه‌ها و دانش سنتی مسلمانان است. نتیجه این فرض نشانه‌شناختی آن است که اگر نشانه‌ای چون حقوق بشر، قابلیت طرح یا هم‌زیستی با شبکه معنایی سنت را نداشته باشد، این امر لزوماً به معنای مغایرت و ناسازگاری آن با کل نظام معنایی قرآن، و به طور کلی، مبانی اصلی اسلامی نمی‌باشد.

فرض دوم آن است که هم‌نشینی نظام‌های معنایی متعدد در جهان، به‌ویژه در جهان جهانی‌شده، ارادی و انتخابی نیست؛ زیرا نشانه‌ها به اعتبار اصل حیات‌مندی و حرکت، تمایل به گسترش دارند و به‌طور قهری، با نظام‌های معنایی موجود و زنده جهان همسایه می‌شوند. در نتیجه همین همسایگی قهری است که واژگان نظام‌های معنایی به درون یکدیگر حرکت می‌کنند و رنگ و لعاب درون‌فرهنگی پیدا می‌کنند. شاید بتوان این فرآیند را با الهام از نمودار زیر بیشتر توضیح داد: نمودار فوق، شاید بتواند بخشی از تحولات نشانه‌شناختی در یک‌صد سال اخیر جهان اسلام، به‌ویژه درباره حقوق بشر، را بهتر نشان دهد. هم‌نشینی قهری و تداخل



نشانه‌ها بین تمدن اسلام و غرب، نقاط تشابه و تضاد نشانه‌های جدید و قدیم را نه تنها بین دو فرهنگ اسلامی و غربی، بلکه حتی در درون فرهنگ اسلامی نیز تا حدودی برجسته نموده است. نتیجه این امر ظهور غیریت‌سازی‌های جدید درون‌تمدنی در نظام نشانه‌های اسلامی است. اگر مجموعه نظام معنایی اسلام را در نظر بگیریم، به روشنی خواهیم دید که انسان مسلمان امروز، تحت تأثیر حاکمیت نشانه‌ها، آگاهی مفیدی نسبت به تمدن غرب، از یک سوی، و دستگاه‌های سنت اسلامی، از سوی دیگر، یافته است و کوشش می‌کند مرزهای خود را با غرب و سنت، متمایز نماید. نقطه سفید در درون بخش رنگ‌شده نظام معنایی اسلامی، بیانگر این مطلب اساسی است که در درون دستگاه‌های سنت، مفاهیمی نیز وجود دارند که فی حد ذاته معنایی متضاد با مجموعه دستگاه سنت دارند، اما تحت فشار سنت، معنای نسبی‌ای پیدا کرده‌اند که متلازم با سنت است. نوگرایی اسلامی در شرایط جابه‌جایی نشانه‌ها، کوشش می‌کند این مفاهیم ناسازه را از فشار سنت رها کند و با معنایی ملازم و همسازه با نشانه‌های حقوق بشر پر کند. مفاهیمی نظیر بیعت، دموکراسی، شورا، آزادی، مساوات و ... از این گونه مفاهیم و نشانه‌ها محسوب می‌شوند. بر عکس، نقطه رنگی در درون بخش سفید نظام معنایی اسلامی، به وضوح، این نکته را نشان می‌دهد که در درون تلاش‌های نوگرایی اسلامی، همواره بخشی از مفاهیم سنتی با پتانسیل معنایی ویژه حضور دارند و همین وضعیت موجب انحنای و مشکلات نشانه‌شناختی مهم در تفسیرهای نوگرایانه از اسلام نیز شده است. درست به همین دلیل است که مسلمانان، در مواجهه با مفهوم حقوق بشر، با نوعی اضطراب و شک و یقین‌های متوالی دست به گریبان‌اند. با به خاطر سپردن این مطلب، می‌توان توصیف کرکگارد از اضطراب را تعبیری دیگر از «امکان آزادی» دانست. از این دیدگاه، «اضطراب، به عنوان پدیده‌ای عام، ناشی از توانایی - و در حقیقت، ضرورت - اندیشیدن به آینده است؛ اندیشیدن و پیش‌بینی امکانات قابل‌تصور نسبت به عمل کنونی. ولی به تعبیری ژرف‌تر، اضطراب (یا احتمال فرارسیدن آن) از همان 'ایمان' به موجودیت مستقل اشخاص و اشیا سرچشمه می‌گیرد که امنیت وجودی متضمن آن است».



## منابع و ماخذ

۱. میرمحمد صادقی، حسین: حقوق جزای بین الملل، نشر میزان، تهران، ۱۳۷۷.
۲. بیگ زاده، ابراهیم: بررسی جنایت نسل کشی و جنایتهای علیه بشریت در اساسنامه دیوان کیفری بین المللی، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۲ - ۲۱، زمستان ۷۶ تا تابستان ۷۷.
۳. اردبیلی، محمدعلی: کشتار جمعی، مجله حقوقی، شماره یازدهم، پاییز-زمستان ۱۳۶۸.
۴. آلن وایت هورن، مجله صلح، مارس ۲۰۰۸.
۵. ساعد، نادر (۱۳۸۳) فرایند خلع سلاح و کنترل تسلیحات در حقوق بین الملل منشور: از نظر تا عمل، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۵.
۶. سلیمان زاده، احمد رضا (۱۳۹۳) سلاح های کشتار جمعی، پژوهشکده باقرالعلوم.
۷. حسینی، سید ابراهیم (۱۳۹۰) سلاح کشتار جمعی از دیدگاه اسلام، معرفت حقوقی، سال اول، شماره اول.
۸. شریعت زاده، امید (۱۳۸۹) طرح ابتکار امنیت تکثیر سلاح های کشتار جمعی در حقوق بین الملل، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی.
۹. غریب آبادی، کاظم (۱۳۹۲) ایران و مبارزه با سلاح های کشتار جمعی، پایگاه پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.
۱۰. قاسم پور انارکی، نوید (۱۳۹۴) سلاح های کشتار جمعی، سلاح و ادوات نظامی.
۱۱. گیوی، مهدی (۱۳۸۸) مروری به دستیابی و بکارگیری سلاح شیمیایی توسط عراق در جنگ تحمیلی، ساجد.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی