

حقوق بشر اسلامی در مقایسه با حقوق بشر غربی: جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی
تحلیلی در راستای نقد «روشنفکری دینی»

علی محمد فلاح‌زاده*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۲۱

سید طه موسوی**

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۱۹

چکیده

مقاله حاضر دربرگیرنده بررسی تطبیقی رویکرد اسلامی و رویکرد غربی به حقوق بشر بوده و جهت‌گیری کلی این بررسی را متمرکز بر دو موضوع جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی حقوق بشر می‌نماید. سوال اساسی در این مقاله عبارت از آن است که مواضع حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر غربی در خصوص رهیافت‌های جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر چه تفاوت‌هایی دارند. در مقام پاسخ به این سؤال می‌توان ادعان داشت که رویکرد حقوق بشر غربی مدعی جهان‌شمولی این حقوق بوده و به فرامکانی و فرازمانی بودن آن‌ها صرف نظر از تنوع فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و مذاهب مختلف معتقد است و از این‌رو حقوق بشر خودیافته را قابل تعمیم به دیگر نقاط جهان می‌انگارد. رویکرد حقوق بشر اسلامی نیز با تأکید بر فطرت خداگونه انسان که وجه اشتراک همگی ابناء بشر است، به جهان‌شمولی حقوق بشر و فرازمانی و فرامکانی بودن آن‌ها باور دارد؛ با این وجود رویه دولت‌های اسلامی در مواجهه با رویکرد تحمیلی غرب در حوزه حقوق بشر، متمایل به نسبی‌گرایی است تا از این طریق از اجرای حقوق پردازش‌شده در جوامع غربی بگریزد. مقاله پیش‌رو ضمن تأیید فرضیه به این نتیجه می‌انجامد که تفاوت موجود میان رویکرد و رویه دولت‌های اسلامی در خصوص موضوع از آن حیث که اولی جنبه غیرپدیدارشناسانه و دومی جنبه پدیدارشناسانه دارد، قابل توجیه است. مضافاً آن که موضع روشنفکری دینی را در خصوص موضوع به نقد می‌نشیند.

واژگان کلیدی

حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر غربی، جهان‌شمولی، نسبی‌گرایی، رویکرد و رویه دولت‌های اسلامی

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

** استادیار دانشگاه علوم قضایی

مقدمه

حقوق بشر در مفهوم غربی^۱ آن برآیند نهضتی اجتماعی - سیاسی است که از قرن هفدهم و به دنبال وقایع سیاسی پس از رنسانس ظهور یافت. این جنبش اگرچه هدفی والا داشت، لیکن از آنجا که منشاء پیدایش آن توده‌ها و احساسات جمعی بودند، حتی پس از تکوین نیز نتوانست از احساسات منطقه‌ای و وابسته به غرب فاصله گرفته و در مبانی عقلانی منطقه‌ای خود با دیده متفاوتی بنگرد. آنچه در نخستین بارقه‌های این جریان قابل احراز است، از جمله دو مفهوم مقدس و متعالی آزادی و برابری، هنوز پس از گذشت سه قرن از جمله محوری‌ترین اندیشه‌های این جنبش به شمار می‌رود که علی‌رغم این مدّت مدید اصلاح نگردیده و بازتعریف نشده است. حتی انتقادات شدید پسامدرنیته نیز نتوانست این اندیشه‌های محوری را دگرگون سازد؛ چرا که پسامدرنیته نیز جز به انتقاد و تشکیک سخنی نراند و بدون ارائه تعریفی نو یا راه‌حلی جدید برای بن‌بست‌های موجود، مجمع‌الجزایری از غیریت‌ها را بر تارهای سست تکثر بنا نمود. لذا جریان غربی حقوق بشر با تاکید بر جهان‌شمولی این حقوق و بدون تحمّل دیدگاه‌های مخالف به مثابه یک جریان فکری تک خطی به ابزاری در دست سیاست تبدیل شد.

در مقابل اسلام نیز به منزله مکتبی کارآمد در قرون اخیر ضمن ایفای نقشی محوری، نهضتی اجتماعی - سیاسی را رهبری نموده و مبارزاتی را در تاریخ معاصر رقم زده است که در طول تاریخ سیاسی مسبوق به سابقه نبوده است. مبارزات اعتقادی و مذهبی در این عصر را می‌توان تکامل مبارزات ملی و ضداستعماری به شمار آورد که در فرایند این تکامل و در نتیجه سوءنیت برخی سردمداران ملی، مبارزان و توده‌ها را متوجّه نقش مذهب و اعتقاد در فرایند سیاست نموده و با ارائه چهره‌ای پویا و جذاب از اسلام بیداری‌های اسلامی را رقم زده است. اسلام به مثابه مکتبی که رویکرد جهان‌شمول به حقوق بشر دارد، در رویه حقوق بشری دولت‌های اسلامی همواره در مواجهه با بحران‌های سیاسی و اجتماعی تحمیلی قرار داشته است. این واقعیت عملی، دولت‌های اسلامی را به اتخاذ موضعی نظری در حوزه حقوق بشر سوق داده است که گرایش به نسبی‌گرایی فرهنگی است. لذا اگرچه رویکرد مکتبی اسلام قائل به جهان‌شمولی حقوق بشر است، اما رویه دول اسلامی بنا به مصلحت، شعاری متفاوت سرداده است. در این صف‌آرایی رویکرد و رویه، سؤال اساسی آن است که آیا حقوق

بشری اسلامی و غربی که هر دو حمایت از بشریت و سعادت او را وجهه همت خویش ساخته‌اند از منظر جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر موضع یکسانی دارند؟ در این راستا سوالات دیگری نیز قابل طرح است؛ از جمله آن که: مبانی نظری حقوق بشر در هر یک از این دو نظام حقوقی در خصوص موضوع چگونه جایگاهی دارند؟ دیگر آن که برخی جنبش‌های فکری یا اجتماعی همچون نسبی‌گرایان فرهنگی یا پست‌مدرنیسم در غرب و روشنفکری یا نو‌اندیشی دینی در شرق چه تحولی در خصوص موضوع ایجاد نموده و چه واکنش‌هایی را برانگیخته‌اند؟ از این گذشته رویه دولت‌های اسلامی در خصوص موضوع چگونه شکل گرفته و چه توجیهاتی دارد؟

نوآوری مقاله حاضر از آن جهت است که مقایسه میان حقوق بشر اسلامی و غربی از زوایای مختلفی صورت گرفته است؛ لکن مطابقت این دو از منظر جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی حقوق کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین در مختصر ادبیات موجود در این زمینه ابهاماتی از حیث جهان‌شمول یا نسبی بودن حقوق بشر در اسلام وجود داشته است؛ به گونه‌ای که برخی نظر به مخاطب قرار گرفتن مطلق انسان در آیات قرآن، حقوق بشر اسلامی را واجد موضع جهان‌شمول تلقی نموده و برخی دیگر با تأکید بر به رسمیت شناخته شدن اصل ملی‌گرایی و نیز رویه و عملکرد دولت‌های اسلامی در حوزه حقوق بشر که بعضاً تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند، قائل به موضع نسبی‌گرایی در حقوق بشر اسلامی شده‌اند. هر یک از دو نظریه جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در میان اندیشمندان غربی حامیانی دارد؛ هر چند موضع دولت‌های غربی متمرکز بر جهان‌شمولی حقوق بشر است. مقاله حاضر بر آن است که حقوق بشر اسلامی و غربی را از این زاویه مورد تطبیق قرار داده و به تحلیل موردی اندیشه «روشنفکری دینی» پردازد.

۱. مبانی رویارویی اسلام و حقوق بشر

هر یک از «حقوق بشر اسلامی» و «حقوق بشر غربی» اندیشه‌ای است مبتنی بر مبادی و پیش‌فرض‌های خاص معرفتی، فلسفی و انسان‌شناختی که بدون قبول این مبادی و مقدمات قابل پذیرش نیست. لذا هرگونه رویارویی اسلام و حقوق بشر - خواه مراد از اسلام، روشنفکری دینی باشد یا اسلام اصول‌گرا^۲ - به واقع با جدال عقیدتی میان دو

مکتب مواجهه است. این امر نقطه آغاز مقاله را به شناخت مختصری از هر یک از دو مکتب معطوف می‌نماید. موضوعی که روشنفکری دینی برآیندهای آن را در مقایسه اسلام و حقوق بشر مدنظر قرار نمی‌دهد.

در ادبیات فلسفی مکتب مجموعه‌ای است از شناخت، جهان‌بینی و ایدئولوژی. جهان‌بینی مبین نوع برداشت، تفسیر و تحلیلی است که یک انسان درباره هستی، جهان، انسان، جامعه و تاریخ دارد. در مقابل ایدئولوژی مجموعه‌ای است از بایدها و نبایدهای عملی و دربرگیرنده یک سلسله قواعد برای زندگی. در این تفکیک ایدئولوژی از نوع حکمت عملی است و جهان‌بینی از نوع حکمت نظری. (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۷۴-۷۳) به دیگر سخن حکمت نظری (جهان‌بینی) دریافت زندگی است آنچنان که هست و حکمت عملی (ایدئولوژی) دریافت خط مشی زندگی است آنچنان که باید باشد. هر نوع از حکمت عملی را می‌توان مبتنی بر گونه خاصی از حکمت نظری دانست. بر این مبنا تعدد ایدئولوژی‌ها ناشی از اختلاف در جهان‌بینی‌ها بوده و تفاوت جهان‌بینی‌ها نیز زاینده گوناگونی شناخت‌ها است. (مطهری، ۱۳۵۹، صص ۶۸-۶۶)

از دیدگاه مارک ای. کولتکو ریورا^۳ «جهان‌بینی^۴ عبارت است از روش تشریح و توصیف جهان و زندگی در آن، هم از این جنبه که چه چیزی هست و هم از این بعد که چه باید کرد. یک جهان‌بینی معین مجموعه‌ای از باورها است که شامل محدود نمودن مفروضات پیرامون چیزهایی که وجود دارد و چیزهایی که وجود ندارد، است. ... جهان‌بینی یعنی در جهان چه چیزهایی را می‌توان شناخت و چه چیزهایی را می‌توان انجام داد و چگونه باید این امور را دانست و انجام داد». (Penn, 2010, p 666) به نظر می‌رسد که در این تعریف از جهان‌بینی، مفهوم ایدئولوژی نیز لحاظ گردیده و جهان‌بینی اعم از ایدئولوژی تلقی شده است. به بیان دیگر تفکیک میان این دو نادیده انگاشته شده و به نوعی با هم خلط گردیده‌اند. حال آن که ایدئولوژی مبتنی بر جهان‌بینی بوده و مترتب بر آن است.

جهان‌بینی یا جهان‌شناسی و بالتبع مکتب بنا به منبع الهام‌گیری (علم، فلسفه و دین) بر سه قسم است: نوع نخست؛ جهان‌بینی علمی است که مبتنی بر فرضیه و آزمون بوده و جزءشناسی است نه کل‌شناسی. چهره جهان از دیدگاه علمی روزبه‌روز در تغییر

است؛ چرا که بر اصول بدیهی عقلی مبتنی نیست و ممکن است در مواردی به «نمی-دانم» برسد. در نتیجه جهان‌بینی علمی پایگاه مستحکمی جهت شناخت و اعتقاد به شمار نمی‌آید. نوع دوم جهان‌بینی فلسفی است که اگرچه دقت جهان‌بینی علمی را ندارد، ولی چون متکی به یک سلسله اصول منطقی است، از نوعی جزم برخوردار است. جهان‌بینی فلسفی بر خلاف جهان‌بینی علمی که در تعقیب علت و معلول‌ها تا حد معینی پیش می‌رود، فاقد چنین محدودیتی است. نوع سوم جهان‌بینی مذهبی است که لزوماً قسیم جهان‌بینی فلسفی و هم‌عرض آن نیست. توضیح آن‌که اگر هر گونه اظهار نظر کلی درباره هستی، جهان و انسان را جهان‌بینی فلسفی تلقی نماییم، جهان‌بینی مذهبی نیز نوعی از جهان‌بینی فلسفی خواهد بود؛ ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‌شناسی مذهبی از جهان‌شناسی فلسفی متمایز است. (مطهری، ۱۳۵۹، صص ۷۵-۶۸)

براین اساس، جهان‌بینی اسلامی در عین حال که یک جهان‌بینی مذهبی و توحیدی است، یک جهان‌بینی فلسفی نیز هست. لکن جهان‌بینی حقوق بشری یک جهان‌بینی فلسفی صرف است، اگرچه در مواردی صبغه جهان‌بینی‌های علمی را نیز داراست. درست به همین دلیل است که نظرگاه اسلام و غرب در زمینه قواعد حقوق بشری که جنبه ایدئولوژیک این دو مکتب را تشکیل می‌دهد نیز متفاوت است. به بیان دیگر؛ اختلاف نظر موجود میان حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر غربی، اختلاف میان دو ایدئولوژی است.

این حقیقت که حقوق بشر نیز نوعی ایدئولوژی است، در دکتترین حقوق بشر مدافعانی دارد. از دیدگاه کاباساکال آرات، یک ایدئولوژی کامل حداقل چهار جزء تشکیل‌دهنده خواهد داشت: (۱) عیب‌شناسی^۵ آن‌چه نادرست است؛ (۲) پیش‌بینی^۶ آن‌چه که باید انجام داد (اهداف)؛ (۳) اصول عقاید^۷ یعنی توجیه ضرورت تغییر و تغییر پیشنهادی؛ (۴) راهبرد^۸ چگونگی تغییر جامعه. (Kabasakal, 2008, pp908-909) وی به درستی اشاره می‌کند که حقوق بشر اشاراتی صریح یا ضمنی در بسیاری از ایدئولوژی‌ها داشته است و تحلیل‌کنندگان نوعاً این اشاره‌ها را با عنوان دیدگاه حقوق بشری مارکسیسم، لیبرالیسم و ... مورد بررسی قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد که در دوره پس از

جنگ جهانی دوم، به یک نقطه عطف تاریخی رسیده‌ایم که اجازه می‌دهد از یک ایدئولوژی حقوق بشر مستقل و متفاوت از دیگر ایدئولوژی‌ها سخن به میان آوریم؛ اگرچه سهم فکری ایدئولوژی‌های سابق در قاعده‌سازی و شکل‌گیری این ایدئولوژی قابل انکار نیست. منبع متنی ایدئولوژی اخیر حقوق بشر، بسیاری از اسناد بین‌المللی هستند. با این وجود، سه سند بین‌المللی - اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - که عموماً با عنوان منشور بین‌المللی حقوق^۹ مورد اشاره قرار می‌گیرند، اساس این منبع را تشکیل می‌دهند. به نظر می‌رسد که منشور بین‌المللی حقوق، یک ایدئولوژی حقوق بشری ارائه می‌دهد؛ چراکه مقدمه و مقررات این اسناد دربرگیرنده اجزاء اساسی تشکیل‌دهنده ایدئولوژی‌ها است. اسناد مزبور با این ارزیابی آغاز می‌شوند که انسان‌ها موضوع ستم، هتک حرمت و تبعیض بوده‌اند و چنین رویه‌هایی نادرست است (عیب-یابی). این اسناد حرمت و کرامت را برای هر انسانی مطالبه می‌کنند و دولت‌ها را به سبب رفتارهایشان نسبت به ساکنانشان پاسخگو تلقی نموده و آن‌ها را مسئول حمایت از حقوق بشر در قلمرو داخلی خود می‌نمایند (پیش‌بینی). تغییر از طریق همکاری‌های بین‌المللی و نظارت بر دولت‌ها از جانب دولت‌ها و افراد، تدریجی و ممکن تلقی می‌شود (راهبرد جزئی). آزادی و برابری بشری در کرامت به منظور حمایت و نیل به برادری و صلح به مثابه حقوق، ارزشمند تلقی می‌شود (اصول عقاید). سطر اول اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۱ این اعلامیه مبین این مدعا هستند.

(Kabasakal, 2008, pp 913-914)

در نتیجه نظام بین‌المللی حقوق بشر خود نوعی ایدئولوژی و مبتنی بر گونه‌ای جهان‌بینی است و لذا می‌تواند در محک نقد و بررسی دیگر مکاتب قرار گیرد و وجه اولویتی بر آن‌ها ندارد. از جمله اساسی‌ترین مبانی اختلاف میان ایدئولوژی حقوق بشر و ایدئولوژی اسلام آن است که جهان‌بینی حقوق بشری صرفاً مطابق با نگرش اصالت فردی است و اصالت جمع را به هیچ‌وجه بر نمی‌تابد. لکن جهان‌بینی اسلامی هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را؛ هرچند جامعه را دارای نیرویی می‌پندارد غالب بر نیروی افراد، اما این امر مستلزم مجبور بودن افراد در مسائل انسانی و امور اجتماعی نیست.

(جهت مشاهده تفصیل بحث مراجعه نمایید به: مطهری، ۱۳۷۷، صص ۶۶-۵۷) در مکتب حقوق بشر غربی با عنایت به همین دیدگاه اصالت فردی است که بشریت بار دیگر قداست و علو و شرافت خویش را باز می‌یابد و در نگاهی افراطی هدف و غایت واقع می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۱۴-۱۲) بر این اساس حقوق بشر بین‌المللی موجود مطابق با اصالت فرد و مبتنی بر ساختارهای عقیدتی غربی شکل گرفته و تا اندازه زیادی ریشه در فرهنگ و اندیشه غربی دارد. آن‌گاه دولت‌های غربی به دنبال تعمیم ایدئولوژی ساخته و پرداخته شده در غرب به سایر مناطق جهان برآمده‌اند و رهیافت جهان‌شمولی حقوق بشر را در پیش گرفته‌اند. امری که دول غیرغربی از جمله دولت‌های اسلامی را بر آن داشته تا رویکرد نسبی‌گرایی حقوق بشر را اتخاذ نمایند و حقوق بشر موجود را ناسازگار با ارزش‌های فرهنگی و عقیدتی خود قلمداد کنند.

۱-۱. جهان‌شمولی حقوق بشر در رویارویی حقوق بشر اسلامی و غربی

جهان‌شمولی حقوق بشر مبتنی بر این برداشت است که نظر به فطرت و ذات یگانه انسان‌ها، حقوق انسانی آن‌ها در هر نقطه از جهان و تحت سیطره هر فرهنگی باید یکسان باشد. مبنای جهان‌شمولی خواه در حقوق طبیعی، خواه در ادیان و خواه در حقوق بین‌الملل معاصر کرامت و حیثیت انسانی بوده است. برداشت غالب از مفهوم جهان‌شمولی حقوق بشر حاکی از مطلق‌انگاری است؛ بدین معنا که حقوق بشر اختصاص به فرهنگ، جامعه، کشور و یا زمانی خاص نداشته و از این منظر غیر مقید است. بر اساس این نظریه نمی‌توان معتقد بود که استانداردهای جهان‌شمول حقوق بشری تعلق به فرهنگی خاص دارند. این استانداردها ترجمان حقوقی ارزش‌های اخلاقی هستند که تمام فرهنگ‌های انسانی می‌توانند در پرتو آن نمو داشته باشند. ادعای اختصاص این هنجارها به فرهنگی خاص از یک سواهانت به سایر فرهنگ‌ها است و از سوی دیگر اعطای اعتبار و حیثیت مضاعف به آن فرهنگ خاص است. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، صص ۱۷۷-۱۷۱) وفق این تعبیر حقوق بشری در مقیاس جهانی موجود است که برای کلیه دولت‌ها معتبر و الزام‌آور است. بنابراین جهان‌شمولی به مثابه اعتبار و قابلیت اعمال جهانی است. (Donnelly, 2007, p 282) در بادی امر به نظر می‌رسد که این رهیافت تفاوت‌های ملی و فرهنگی و مقتضیات

قومیت‌های مختلف را به هیچ وجه بر نمی‌تابد. لکن رهیافت مزبور به مرور زمان و در مواجهه با انتقادات نسبی‌گرایان فرهنگی دستخوش تعدیل قرار گرفته است. در این خصوص که معیارهای حقوق بشری جهان‌شمول تا چه اندازه با ارزش‌ها و سنن فرهنگی سازگاری دارد، دو دیدگاه پای‌بند به جهان‌شمولی موجود است: دیدگاه نخست نافی آن است که حقوق بشر به مثابه مفهومی بیگانه، اساساً مغایر با فرهنگ‌های سنتی باشد. دیدگاه دوم، حقوق بشر را به منزله عامل انحصاری ارزیابی فرهنگ‌ها مورد استقبال قرار می‌دهد. جالب است که هر دوی این دیدگاه‌ها در غرب و برای نمونه در کلیساهای مسیحی شکل گرفته‌اند. (Bielefeldt, 1995, p 601) علی‌رغم وجود دیدگاه‌ها و هنجارهای جهان‌شمول حقوق بشری، عواملی چون پراکندگی افراد بشر در نقاط مختلف و پدیداری ملت‌ها، فرهنگ‌ها، مذاهب و تمدن‌های متفاوت و حتی متضاد، زمینه را برای عدم تفاهم نسبت به این حقوق جهان‌شمول به مثابه آرمان مشترک بشری فراهم می‌سازد. (هاشمی، ۱۳۸۴، صص ۱۶۱-۱۶۲) از جمله رویکردهای انتقادی به جهان‌شمولی حقوق بشر غربی که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز شیوع و غلبه یافت، رویه دولت‌های اسلامی بود.

از آنجا که اسناد حقوق بشر بدون دخالت فعال دولت‌های در حال توسعه و دولت‌های اسلامی تدوین گردید و فرایند تحول آن متمرکز در غرب بود، نوعی عدم تجانس میان برخی مواد این اسناد با نظام‌های ارزشی این دول به وجود آمد. امری که مانعی عمده برای توسعه و تضمین اجرای حقوق بشر بین‌المللی گردید و دول اسلامی را به تدوین اعلامیه اسلامی حقوق بشر سوق داد. (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸، ص ۸۹) به این ترتیب حقوق مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جانب دولت‌های اسلامی نسبی تلقی شده و جهان‌شمولی آن مورد تردید قرار می‌گیرد. این در حالی است که حقوق بشر اسلامی خود حقوقی جهان‌شمول و متعلق به انسان در کلیت آن است.

دعوت اسلام از آغاز به ملت یا قوم خاصی اختصاص نداشته است. در قرآن مجید آیاتی هست که نزول آن‌ها در مکه و در همان اوایل بعثت پیامبر^(ص) بوده و در عین حال جنبه جهانی دارند. برای نمونه آیه ۲۷ سوره تکویر که می‌فرماید «همانا این قرآن تذکری برای تمام جهانیان است»؛^۱ یا آیه ۲۸ سوره سباء که «تو را نفرستادیم مگر آن

که برای همه مردم بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده باشی»^{۱۱}؛ یا آیه ۱۵۸ سوره اعراف که «ای مردم من فرستاده خدا بر همه شما هستم»^{۱۲}. وضع قواعد اسلامی نیز جدای از جهان-بینی فلسفی اسلام نبوده و اعتقاد به این جهان‌بینی منجر به امکان وضع قواعد ثابت، فرامکانی و فرازمانی می‌شود. به منظور دستیابی به چنین قواعدی در وضع آن‌ها ویژگی‌هایی مدنظر قرار گرفته است. از جمله این ویژگی‌ها آن است که قواعد اسلامی به شکل زندگی که وابستگی تامی به میزان دانش بشر دارد، نپرداخته است، بلکه مربوط است به روح و هدف زندگی و بهترین راهی که بشر باید برای نیل به آن هدف‌ها پیش گیرد. درست به همین دلیل است که نظام حقوقی اسلام و حقوق بشر اسلامی در عین جهان‌شمول بودن با فرهنگ‌های مختلف قابل جمع بوده و از سوی اقوام متعددی پذیرفته شده است.

۲-۱. نسبی‌گرایی حقوق بشر در رویارویی حقوق بشر اسلامی و غربی

نسبی‌گرایی حقوق بشر مبتنی بر آن است که حقیقت امری نسبی و وابسته به زمان و مکان است. واقعیت موجود در جهان معاصر که حاکی از ادیان و مذاهب، فرهنگ‌ها و قومیت‌های متفاوتی است، اندیشه نسبیت را معطوف به خود نموده و نظریه نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر^{۱۳} را دامن زده است. به طور کلی گرایش به نسبی‌گرایی در جهان پسامدرن ناشی از این واقعیت است که اندیشه فلسفی در این دوران، قطب و محور واحد را برنتابیده و کثرت را بر وحدت ترجیح داد.^{۱۴}

رهیافت جهان‌شمولی حقوق بشر مشتمل بر دو رکن است: نخست آن که هر انسانی محترم، مقدس و غیر قابل تعرض است و دوم آن که به سبب محترم بودن هر انسانی امور معینی نباید در مورد هیچ انسانی روا داشته شود و امور معین دیگری باید در مورد هر انسانی رعایت شود. نسبی‌گرایی حقوق بشر هر دو این ارکان را به چالش می‌کشد. چالش موجود در خصوص رکن اول، به ادعای محترم بودن هر انسانی معترض است چرا که پس از مرگ خدا در دیدگاه نیچه^{۱۵} و پس از سقوط متافیزیک در اندیشه هابرم^{۱۶}، محترم بودن انسان نمی‌تواند مسلم باشد. وفق چالش دیگر که معطوف به رکن دوم است، چه هر انسانی محترم باشد یا نه، هیچ چیزی وجود ندارد که نباید در مورد هیچ انسانی روا داشته شود و هیچ چیزی وجود ندارد که باید در مورد

هر انسانی رعایت شود. لذا در اندیشه نسبییت حقوق بشر هیچ حقی و هیچ باید و نبایندی جهان‌شمول نیست. (Perry, 1997, p 462) به بیان دیگر در رهیافت نسبی-گرایانه، هیچ ارزشی جنبه اطلاق نداشته و مقید به شرایط، مکان یا زمان ویژه‌ای است. به طور کلی سه برداشت از نظریه نسبی‌گرایی را می‌توان از یکدیگر تفکیک نمود: نخست آن که هیچ فرهنگی برتر از فرهنگ دیگر نیست؛ در نتیجه هیچ فرهنگی پست‌تر از فرهنگ دیگر نیست. هر فرهنگی به اندازه فرهنگ دیگر مطلوب است. برداشت حاضر را می‌توان نسبی‌گرایی انسان‌شناختی^{۱۷} نام نهاد. بر این اساس برخی امور نامناسب و برخی امور مناسب تلقی می‌شوند، البته نه فقط برای برخی انسان‌ها، بلکه برای همه انسان‌ها. دوم آن که هیچ نقطه نظر ارزشی برتر از نقطه نظر ارزشی دیگر نبوده و به طور خاص نقطه نظرات ارزشی هیچ فرهنگی برتر از نقطه نظرات ارزشی فرهنگ دیگر نیست. این برداشت نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی^{۱۸} نامیده می‌شود. سوم آن که هیچ فرهنگی از نقطه نظر ارزشی پست‌تر از هیچ فرهنگ دیگری نیست. این ادعا تا حدودی از مدارا با هر فرهنگی حمایت می‌نماید. نسبی‌گرایی فرهنگی ناظر به رهیافت اخیر است. (Perry, 1997, pp 498-499) غالباً مراد از نسبی‌گرایی حقوق بشر ناظر به مفهوم سوم است. اگرچه بعضاً و حسب ضرورت بحث از مبانی نظری، نسبی‌گرایی انسان‌شناختی نیز در مباحث حقوق بشری مجال بروز می‌یابد.

نسبییت فرهنگی اساساً مفهومی مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است که بدون دقت لازم در نظریه نسبی‌گرایی فلسفی و اخلاقی مدنظر قرار گرفته است. تصور این است که فرهنگ‌ها مبین مجموعه‌ای گسترده و متفاوت از اولویت‌ها، اصول اخلاقی و ارزش-هایی هستند که وفق آن‌ها نمی‌توان اصول حقوق بشر را بدیهی و قابل پذیرش در هر زمان و مکانی دانست. (Shestack, 1998, p 232) این دیدگاه متضمن آن است که ارزش‌ها متناسب با جامعه‌ای است که فرد در آن پرورش یافته و مختص زمان و مکان ویژه‌ای است. از این نگاه، تعریفی جهان‌شمول از حقوق بشر وجود نداشته و هر کشور حق دارد با در نظر گرفتن ویژگی‌های فرهنگی خود، تعریفی اختصاصی از موازین حقوق بشر ارائه دهد. (جاوید، ۱۳۸۶، ص ۸۱) در نتیجه مقتضیات فرهنگی، مذهبی، قومی و ... از جمله متغیرهایی هستند که در تعیین حقوق بشر نقشی به‌سزا دارند.

دولت‌های اسلامی در مواجهه با تنافی برخی حقوق مندرج در اسناد بین‌المللی

حقوق بشر که ملهم از اندیشه و تمدن غربی است، با تأسی به لزوم پاسداشت فرهنگ اسلامی، در خط مشی و رویه اتخاذی خود به رویکرد نسبی‌گرایی حقوق بشر متوسل گردیده‌اند. البته مراد دولت‌های اسلامی از نسبی‌گرایی حقوق بشر، نسبییت حقوقی است که در مواردی با فرهنگ و پیشینه عقیدتی غربی ممزوج گردیده و به سبب دارا بودن رنگ و لعاب یک فرهنگ خاص، قابلیت جهان‌شمولی را از دست داده است. این امر منافاتی ندارد با آن که بخشی از حقوق بشر موجود که صبغه فرهنگ غربی را ندارد و به فطرت انسانی متکی است، به عنوان اصول و قواعدی جهان‌شمول پذیرفته شود. بی‌تردید چنانچه به جای موازین غربی حقوق بشر، موازین اسلامی حقوق بشر حاکم بر مناسبات بین‌المللی بود، رویه دولت‌های اسلامی به سوی جهان‌شمولی تغییر مسیر می‌داد و رویه در تطابق با نظریه قرار می‌گرفت. لذا نسبی‌گرایی موجود در رویه دولت‌های اسلامی اصالت نداشته و معطوف به ارزش‌های غالب نظام بین‌المللی حقوق بشر است. به بیان دیگر جدال دول اسلامی و دول غربی در مرتبه نظری، جدال دو جهان‌شمولی است؛ هر دو گروه، مدعای حقوق بشری خود را عام و جهان‌شمول تلقی نموده و دیگری را تخطئه می‌نماید. این دوگانگی در رویکرد و رویه دول اسلامی^{۱۹} البته قابل توجیه است؛ به این صورت که رویکرد ایدئولوژیک اسلامی برای دول اسلامی دارای جنبه ذهنی^{۲۰} و خط مشی و رویه اتخاذی این دول جنبه عینی^{۲۱} دارد و جدایی دو قلمرو پدیدارشناسانه و غیرپدیدارشناسانه ایراد ظاهری موجود را مرتفع می‌نماید.

۳-۱. تمایز قواعد حقوق بشری در رویارویی اسلام و حقوق بشر غربی

در جهان‌بینی اسلامی مسائل و اصول حقوق بشر را به دو دلیل می‌توان از سایر قواعد حقوقی متمایز نمود: نخست آن که بسیاری از قواعد حقوق بشر ریشه در مسائل فلسفی داشته و از مقوله بایدها فراتر است و مرتبط با مقوله هست‌ها است. به تعبیر استاد شهید مطهری^{۲۲} «...حقوق بشر فلسفه است نه قانون. باید به تصدیق فیلسوفان برسد نه به تصویب نمایندگان». (مطهری، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۲۵) دیگر آن‌که قواعد حقوق بشر از قوانین اولیه‌ای هستند که در علم حقوق بین‌الملل معمولاً به آنها «اصول» گفته می‌شود و در فقه به «قواعد فقهی» تعبیر می‌شوند. تصویب و امضای حقوق بشر به

آن معنا نیست که قواعد آن در عداد حقوق موضوعه و برخاسته از قرارداد اجتماعی است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۴۴)؛ «با وضع قانون نمی‌توان ماهیت عدالت و حقوق انسانی بشر را عوض کرد ... قانون طبیعت را نمی‌شود از طریق تصویب قوانین قراردادی تأیید یا رد کرد». (مطهری، ۱۳۸۱، صص ۱۲۷-۱۲۴). لکن در جهان‌بینی حقوق بشر غربی وضعیت متفاوت است: رهیافت غالب معاصر در حقوق بشر غربی با تأثر از پوزیتیویسم^{۲۲} بر این عقیده است که حقوق بشر ارزش و اعتبار خود را از آنچه که هست و از طبیعت و فطرت نمی‌گیرد^{۲۳}؛ بلکه حقوق مزبور ناشی از قرارداد اجتماعی و مبتنی بر اراده انسان است. به بیان دیگر، در چنین رهیافتی محتوای حقوق بشر را توافق انسان‌ها در جامعه تعیین می‌نماید. چنین باوری ایجاب می‌کند که هر جامعه‌ای بتواند حسب اراده و توافق اعضا، حقوق بشری مختص به خود وضع نماید. این نگرش در نهایت به نسبت می‌انجامد؛ اما جالب است که جهان‌بینی حقوق بشر غربی رویکرد جهان‌شمول به حقوق بشر اتخاذ می‌نماید.

به عنوان نمونه، در رویکردهای اراده‌گرایی از جمله قراردادگرایی کانتی، قاعده و قانون فراگیر و جهان‌شمول چیزی نیست جز تبیین عقلانی توافق انسان‌ها بر اصول و هنجارهای مقبول و مطلوب. به واقع در جهان‌بینی غربی از حاصل جمع غایت تلقی شدن انسان و قانون جهان‌شمول و در عین حال قراردادی، مبنایی عقلانی برای حقوق بشر ارائه می‌شود. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، صص ۱۳۶-۱۳۷) نتیجه آن است که آنچه حسب قرارداد و توافق در جوامع غربی به عنوان حقوق بشر شکل گرفته، باید برای دیگر جوامع نیز معتبر تلقی گردد.

در جهان‌بینی اسلامی برخی از مسائلی که امروزه در فهرست حقوق بشر قید می‌گردند، اصولاً از مقوله حق نبوده و در زمره احکام و بعضاً حکم الزامی و تکلیف به شمار می‌آیند و برخی احیاناً نه از مقوله حق بوده و نه تکلیف به شمار می‌روند، بلکه از واقعیت‌های عینی و فلسفی هستند. (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۵۳)، مانند آزادی، تساوی، کرامت و حیات. این موارد حق به معنای امتیازی اختصاصی که قابل نقل و انتقال و اسقاط باشند، تلقی نمی‌گردند، بلکه در مفهوم حکم به معنای عام جای می‌گیرند. (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸) به بیان دیگر «حق مستقلاً به افعال همچون تفکر و بیان و عمل و غیره تعلق می‌گیرد، ولی آزادی و تساوی و مقولاتی از این دست، مترتب

و مقدم بر حق هستند». (مطهری، ۱۴۰۴ ه.ق، صص ۷۸-۷۹) اما در جهان‌بینی غربی و رویکرد پوزیتیویستی به حقوق بشر حقیقت‌ها و هست‌هایی مانند آزادی و کرامت انسانی نه به مثابه واقعی است که کشف می‌شود، بلکه به منزله معدومی است که به واسطه اراده و توافق موجود می‌شود.

ویژگی دیگر جهان‌بینی اسلامی آن است که اسلام دوگونه پیوند با حقوق بشر دارد: مستقیم و غیرمستقیم. پیوند مستقیم اسلام با حقوق بشر از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات حقوق بشری در مورد حق حیات، کرامت، آزادی مسئولانه، حق تعلیم و تربیت، حق مساوات در برابر قوانین و ... دارد. اما پیوند غیرمستقیم اسلام با حقوق بشر از طریق اخلاق است. اسلام انسان را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، منع قتل، منع توهین و افتراء و بدیهی است که این توصیه‌ها به طور غیرمستقیم سبب تقویت مقررات حقوق بشری دسته نخست می‌شود. حال آن که در جهان‌بینی حقوق بشری گذشته از اختلاط مفاهیم حق و حکم از پیوند غیرمستقیم توسط مقررات اخلاقی نیز خبری نیست.

۲. مبانی نظری روشنفکری دینی در قضاوت میان اسلام و حقوق بشر

در سده اخیر بروز جریانی فکری - عقیدتی در دول اسلامی مشهود است که ارائه قرائت‌های جدید از اسلام را وجهه همّت خویش قرار داده و به «روشنفکری دینی» یا «نواندیشی دینی» موسوم است. این جریان ویژگی‌هایی دارد که به طور عموم از این قرارند: لزوماً تخصص علمی را در اظهار نظر در مورد مسائل مذهبی مدنظر قرار نمی‌دهند و یا اگر این تخصص را لحاظ می‌نمایند صرفاً با داشتن صلاحیت علمی در یک بعد دین به اظهار نظر در مورد سایر ابعاد نیز می‌پردازند. از دیگر ویژگی‌های این جریان تلازم با نهضت‌های اجتماعی است، به گونه‌ای که یا از این نهضت‌ها تأثیرپذیرند و یا بر آنها تأثیرگذارند. این امر سبب آن شده است که خود را به عنوان جریانی اجتماعی - سیاسی جلوه‌گر سازند و این موضوع را نقطه قوت خویش قلمداد و حمایت اقشار و توده‌های مردم را به خود جلب نمایند. غافل از آن‌که این ویژگی در بلندمدت موجب تفکیک آن‌ها از منشاء پیدایی‌شان گردیده و به تدریج میان آن‌ها و یک نهضت فکری که لازمه‌اش اتکا بر خواص متخصص است، حد فاصلی ترسیم می‌نماید. ویژگی سوم این

جریان را می‌توان در اختلاط مفاهیم مذهبی و غیر مذهبی برشمرد؛ به گونه‌ای که مرزها و حدود فاصل میان مذهب و مکاتب غیرمذهبی از جمله مکاتب غربی را نادیده می‌انگارند و در مواردی عناصری از تفکر غربی را با مذهب درهم می‌آمیزند. این ویژگی منجر به بروز نوعی التقاط در اندیشه و مبانی فکری این جریان شده است. به طور کلی روشنفکری دینی می‌کوشد تا بر مبنای دو پیش‌فرض زیر احکام و قواعد فقهی اسلام را به چالش کشیده و برتری قواعد حقوق بشری را نسبت به آن‌ها تبیین نماید.

۱-۲. محدودیت عقل انسانی در اجتهاد

آن‌گونه که پیشتر اشاره گردید در گفتمان حقوق بشر غربی اراده انسان جایگاه ویژه‌ای دارد. تردیدی نیست که عقل بشری رکن اصلی اراده انسان به عنوان موجودی مختار را تشکیل می‌دهد و از این رو هیچ‌گونه محدودیتی برای عقل انسان متصور نیست. در این راستا در پندار روشنفکری دینی «مهمترین مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام تاریخی محدودیت عقل انسانی است ... نتیجه منطقی چنین اصلی انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس است ... یعنی اسلام سنتی در عمل به شیوه اشاعره تن داده است ... دوّمین اصل مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی در قانونگذاری در زندگی دنیوی است. ... اما باید دانست که قدرت عقل امروز به میزانی است که می‌تواند قرینه تصرف در ادله نقلی باشد». (کلپور، ۱۳۸۷، صص ۱۲۱-۱۲۰) مطابق چنین دیدگاهی «شریعت تمام اسلام نیست، بلکه صرفاً فهم مسلمانان پیشین از منابع اسلام است» (Arzt, 1990, p 228) در مجموع نواندیشان دینی بر توانایی عقل نقاد و سنجش‌گر انسان در تشخیص مصالح و مفاسد و موازن عدالت تاکید دارند. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷، ص ۵۱)

جهت نقد دیدگاه روشنفکری در این زمینه ذکر تاریخچه مختصری لازم است. عدلیه و اشاعره دو فرقه از فرق اسلامی بودند که نظریاتشان در مقابل یکدیگر قرار داشت. عدلیه معتقد بودند فرمان شارع تابع حسن و قبح و صلاح و فساد واقعی اشیاء است. اشاعره منکر حسن و قبح عقلی اشیاء و برآن بودند که حسن و قبح اشیاء تابع دستور شرعی است. این اختلاف نظر اثر عملی مهمی دارد که همان مسئله دخالت عقل و علم در استنباط احکام اسلامی است. با پذیرش نظریه اول باید عقل را به عنوان یک

راهنما در مواردی که می‌تواند صلاح و فساد را درک کند، بپذیریم؛ اما بر مبنای نظر دوم عقل به هیچ وجه نمی‌تواند راهنما باشد و قوانین و مقررات اسلامی فاقد روح و معنا است، هرچه هست همان شکل و صورت احکام اسلامی است. لذا علمای عدلیه ادله شرعی را چهار مورد دانستند: کتاب، سنت، اجماع و عقل. اما از نظر غیرعدلیه از جمله اشاعره عقل از ادله شرعی شمرده نشده و تعبد محض حکمفرماست. (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۵۱) استاد شهید مطهری در این زمینه معتقد است:

«انکار اصل عدل ... مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام ... بر مبنای عقلی قرار گیرد، در نتیجه فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون فلسفه اجتماعی. اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود، اکنون فقه شیعه فلسفه اجتماعی ملّونی داشت و بر این فلسفه بنا شده بود و دچار برخی تضادها و بن‌بست‌های کنونی نبود. اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و با این همه تأکید قرآن بر عدالت اجتماعی یک اصل یا قاعده عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است.» (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۹۷)

به هر حال بر اساس نظریه عدلیه که شیعه نیز پیرو این مسلک است، اسلام یک سلسله اصول و مبانی حقوقی داشته و قوانین خود را بر اساس آن اصول و مبانی وضع کرده است. لذا از نگاه تشیع که هرگز محدودیت عقل انسانی را نمی‌پذیرد نظر به این که «بیانات دینی که در کتاب و سنت ذکر گردیده کلی و محدود و صور اعمال و حوادث واقعه که مسائل مورد ابتلا را تشکیل می‌دهند، غیرمتناهی و نامحصورند، برای به دست آوردن جزئیات احکام و تفصیل آنها راهی جز اعمال نظر و پیمودن طریق استدلال نیست. بنابراین معنی اجتهاد به دست آوردن حکم شرعی از بیانات دینی از طریق استدلال است.» (صدر، ۱۳۴۹، صص ۲۰۱-۲۰۰) با وجود نقش بنیادین عقل و استدلال در اجتهاد، در فقه شیعه اجتهاد رأی (قیاس، استحسان، استصلاح و تأویل)^{۲۴} معتبر نیست؛ چرا که اولاً حکم تشریح نشده در اسلام وجود ندارد و ثانیاً این شیوه اجتهاد از نوع گمان‌هایی است که در استنباط احکام شرعی زیاد به خطا می‌رود.

(مطهری، ۱۳۸۲، صص ۱۵۲-۱۵۱) لذا در تحلیل فقهای شیعه این تلقی که «اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی بودن یا فطری بودن آنها نیست، به خاطر دلالتی است که بر وجود احکام شرع دارد» (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۵۴-۵۰) به سختی قابل پذیرش است، چراکه وجود یک سلسله اصول و مبانی حقوقی موجب استقلال احکام عقلی از احکام شرعی می‌شود، تا جایی که اعتبار خود احکام شرعی نیز برگرفته از اصول و مبانی مزبور - یعنی عدالت و حقوق طبیعی - است.

این امر که روشنفکری دینی معتقد است که قدرت عقل امروز به میزانی است که می‌تواند قرینه تصرف در اذله نقلی باشد، چیزی غیر از تأویل و استحسان در میان اهل تسنن نیست. همچنین این نظریه به پذیرش تصویب می‌انجامد که متضمن نسبی بودن واقعیت و نسبی بودن اجتهاد است و در فقه شیعه محلی از اعراب ندارد. دخالت عقل در استنباط احکام اختصاص به شیعه نداشته و در میان اهل سنت هم برخی از فرق چهارگانه به شیوه عدلیه گرویده و به نقش عقل اذعان دارند.^{۲۵}

بنابراین عقل در دیدگاه اسلامی را باید فارغ از عقل در دیدگاه‌های مدرنیته و پسامدرنیته دانست. پسامدرنیته در نقد عقل مدرن بحث نسبیت و علم هرمنوتیک را مطرح می‌نماید که به موجب آن روایت‌های معروفی که پیش از این مورد قبول همگان بودند، مورد تردید قرار می‌گیرند. نسبیت و شکاکیت پسامدرنیته به سوی پذیرش پلورالیسم و قبول همه‌کس و همه‌چیز پیش می‌رود، تساهل آراء و تسامح در اندیشه‌ها زمینه ساز تکثرگرایی شده و غایت‌یابی ناممکن می‌گردد. (جاوید، ۱۳۸۶، ص ۷۹) امری که به هیچ وجه با فلسفه اسلامی سازگار نبوده و اصولی چون امتناع اجتماع نقیضین آن را برنمی‌تابد. وجود اصول و مبانی حقوقی (عدالت و حقوق طبیعی) به منزله بنیاد حقوق و احکام اسلامی زمینه‌ساز یک نظام حقوقی مبتنی بر جهان‌شمولی می‌شود که در کلیت و ذات آن نسبیت جایی ندارد؛ اگرچه در عرضیات آن مانند آن‌چه در اختیار حکومت اسلامی است یا در مسائل مستحدثه، توقیت و نسبیت احکام پذیرفته است و نیازهای زمان لحاظ می‌شود.

۲-۲. نسبیت حکم شرعی بنا به نیازهای زمان

پیش از این به دو رهیافت کلان جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی در حوزه حقوق بشر اشاره

شده و مشخص گردید که جهان‌بینی حقوق بشر غربی گرایش شدید به جهان‌شمولی حقوق بشر دارد. اگرچه نسبت حقوق بشر نیز در گفتمان غربی جایگاه خود را داشته و صرفاً آورده اندیشمندان و دولت‌های در حال توسعه و غیرغربی نیست. علی‌رغم غلبه رهیافت جهان‌شمولی در حقوق بشر غربی و اسناد بین‌المللی حقوق بشری، روشنفکری دینی علی‌رغم آن‌که میل به گفتمان مزبور داشته و صراحتاً مبانی حقوق بشری را بر احکام اسلامی مرجح می‌شمارد، در استدلال‌های خود علیه مبانی اسلامی دست به دامان نسبیّت می‌شود و این تعارضی است که در رویکرد روشنفکری حل‌نشده باقی مانده است.

وفق اندیشه روشنفکری دینی، از دیگر مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی اسلام تاریخی، امکان وضع قوانین ثابت و لایتغیر است. روشنفکری یا نواندیشی دینی درعین پای‌بندی به پیام جاودانه وحی الهی معتقد است که در اسلام تاریخی این پیام قدسی با عرف عصر نزول آمیخته شده است. از این دیدگاه پای مقتضیات زمان و مکان را پیش-کشیدن یعنی پذیرش موقت بودن حکم شرعی. بر این مبنا، اجتهاد یعنی تمیز احکامی که مطابق مقتضای زمان و مکان و شرایط عصر نزول تشریح شده‌اند از احکام ثابت و دائمی شرعی. (کدیور، ۱۳۸۷، صص ۱۴۶-۱۲۱) در این تلقی اقدام برخی از دول اسلامی مبنی بر تغییر قوانین داخلی خود در راستای مطابقت با حقوق بشر، رویه‌ای ممدوح و موافق با فرایند نوسازی و روزآمد نمودن قواعد اسلامی سنتی است که لازم است از سوی دیگر دول نیز مورد متابعت قرار گیرد. (Arzt, Loc.Cit, p 230)

در استدلال روشنفکری دینی در مورد عدم امکان توافق میان اسلام و نیازهای زمان، نوعی مغالطه به کار رفته است؛ هم در ناحیه اسلام و هم در ناحیه مقتضیات زمان. از ناحیه اسلام از این نظر که در جاودانگی قوانین اسلام، قابلیت انعطاف آن بیان نشده و از ناحیه مقتضیات زمان هم چنین فرض شده که خاصیت زمان این است که همه چیز حتی حقایق جهان را نیز کهنه و فرسوده می‌کند و حال آن‌که آنچه در زمان تغییر می‌کند، ماده و ترکیبات مادی است. (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۵-۱۲) همچنین این موضوع که هر حقیقت و قانونی در جهان در حال تغییر است، سخنی به خطا است زیرا خود این موضوع هم به عنوان یک قانون یا حقیقت متغیر شده و در این صورت جهان‌شمولی و کلیت خود را از دست می‌دهد. این اندیشه از جمله قضایایی

است که خودش ناقض خودش است. در نتیجه لازمه حکم کلی دادن درباره اصل تغییر در جهان این است که حداقل یک قانون ثابت وجود داشته باشد، که همان قانون تغییر است. وجود همین یک قانون ثابت دلیل بر این است که امکان وضع قوانین ثابت که زمانی و مکانی نباشند، وجود دارد.

آنچه محدود و مقید به زمان است، واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی. توضیح آن که واقع و نفس‌الامری که قضیه ذهنی از آن حکایت می‌کند، ممکن است موقت باشد یا دائمی. واقعیت‌های خاص مادی در عالم خارج موقت است، زیرا ماده و روابط اجزاء آن دائماً در حال تغییر است. ولی نوعی واقعیت-های مستمر و ابدی در خود طبیعت هست مانند واقعیت حرکت که به موجب آن ماده در حرکت است و این امری مستمر و دائمی است. حال سوال این است که آیا حقایق یعنی مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقعیات خارجی و نفس‌الامر (خواه موقت و خواه دائمی) موقت است یا دائمی؟ این مطابقت نمی‌تواند موقتی باشد، زیرا هرچند مفاهیم و محتوای ذهنی بیانگر یک واقعیت متغیر و مربوط به لحظه‌ای خاص از زمان باشد، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع ابدی است و اختصاص به یک لحظه معین از زمان ندارد. مثلاً اگر بگوییم «ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد شاگرد افلاطون بوده است»، یکی از اجزاء متغیر طبیعت را بیان کرده‌ایم، اما این حقیقت که در فکر ما آمده، همیشه و دائماً با واقع خود مطابقت دارد و در همه زمان‌ها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است. لذا یک مفهوم ذهنی یا اصلاً حقیقت نیست و دروغ و غلط است و یا اگر حقیقی بود و از یک واقع حکایت کرد، همیشه مطابق با آن واقع است». (مطهری، ۱۳۸۴، صص ۱۴۴-۱۴۵)

این موضوع که همه چیز در تغییر است، یک مطلب است و این که قانون‌ها در حال تغییرند مطلبی دیگر. اگرچه هیچ شکلی در دنیا باقی نمی‌ماند اما قانونی که برای تغییر یک شکل وجود دارد، ثابت است. اسلام و قرآن نیز قوانین هستند و حقایق را بیان می‌کنند، جسم نیستند که کهنه و فانی شوند. (مطهری، ۱۳۸۱، صص ۱۲۷-۱۲۳) اسلام راه و مسیر است نه منزلگاه و توقفگاه؛ لذا نمی‌توان گفت اگر منزل‌ها عوض شود، راه هم باید عوض شود. در هر حرکت منظم دو عنصر اساسی وجود دارد: عنصر تغییر مواضع که متوالیاً صورت می‌گیرد و عنصر ثبات راه و مدار حرکت. از دیدگاه استاد شهید

مطهری:

« این‌که شکل زندگی همیشه در تغییر است دلیل نمی‌شود که روح زندگی هم همیشه باید تغییر کند. اگر همه چیز حتی روح و معنای زندگی هم تغییر کند و جهان یک وجهه ثابتی نداشته باشد، میان گذشته و آینده هیچ ارتباطی نمی‌تواند برقرار باشد و هیچ قانونی نمی‌تواند در جهان وجود داشته باشد. جهان علاوه بر طبیعت که وجهه متغیر است، یک وجهه ثابت هم دارد که نگهدارنده این وجهه متغیر است. » (مطهری، ۱۳۸۳، صص ۳۶-۳۵)

نظر به ثبات مسیر حرکت و روح زندگی است که حقوق اساسی و بنیادین انسان-ها محصول ضرورت‌ها و مقتضیات خاص اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی نیست؛ چرا که چنین حقوقی - همچون حق حیات و حق آزادی اندیشه - حقوقی فطری بوده و ثابت، غیر قابل سلب و ذاتی تلقی می‌شوند. انسان‌ها به سبب انسان بودن و به دلیل کرامت انسانی است که از این حقوق برخوردارند. چنین حقوقی ریشه در قانونگذاری یا اراده حکومت ندارند. (متطری، ۱۳۸۳، ص ۱۵)

در مجموع، روشنفکری دینی با تفسیری که از مقتضیات زمان می‌نماید و با نقشی که برای عقل قائل است، مدعی تغییر تمام قواعد ناسازگار با حقوق بشر غربی در راستای مطابقت با حقوق مزبور بوده و در این زمینه هیچ محدودیتی برای خود قائل نیست؛ امری که در صورت تداوم، اسلامی با شکل و ماهیتی متفاوت ارائه خواهد نمود که نام اسلام بر آن نهادن محل تردید است.

جمع‌بندی

روشنفکری دینی در عرصه حقوق بشر فاقد ماهیتی مستقل و بی‌طرفانه است و با توسل و تکیه بر واژه روشنفکری و بدون بررسی مبنایی و انسان‌شناسانه، حقوق بشر را بر حقوق اسلامی مرجح تلقی می‌نماید. بدیهی است که ترجیح حقوق بشر بر حقوق اسلامی نه فقط مستلزم جایگزینی احکام اسلامی توسط حقوق بشر، بلکه مستلزم عدول از جهان‌بینی اسلامی، حقوق فطری، عدالت در معنای اسلامی، حرکت جوهری و غایت خلقت نیز می‌باشد. لذا در این اندیشه به غیر از لفظ دین در واژه روشنفکری دینی، چیزی از دین باقی نمی‌ماند، مگر آن قسمت از دین که مربوط به رابطه انسان با

خداست. در روشنفکری دینی نه از رابطه انسان با انسان بر اساس آموزه‌های دینی اثری هست، نه از رابطه انسان با طبیعت و جهان پیرامونی و نه حتی از رابطه انسان با خودش. مفهوم حقوق بشر در روشنفکری دینی را می‌توان عاری از سعادت واقعی انسان دانست، چراکه ماهیت تکاملی انسان را مدنظر قرار نمی‌دهد. برای نواندیشی دینی ضروری است که ابتدا تفسیر خود را از مفهوم انسان ارائه نماید، جایگاه انسان را در عالم هستی دریابد، رابطه طبیعی موجود میان اجزاء عالم را تبیین نماید و آنگاه وارد قلمرو حقوق شده و قواعد حقوق بشر را مورد مذاقه قرار دهد؛ نه این که با عدم اتخاذ موضع نسبت به تفسیر غربی از انسان، به نقد قواعد حقوق بشر اسلامی بپردازد.

برای نواندیشی دینی لازم است این حقیقت را مطمح‌نظر قرار دهد که اسلام مجموعه‌ای از یک نظام و دستگاه مذهبی، فلسفی، کلامی، عرفانی، اجتماعی، سیاسی، فقهی و حقوقی است. در این مجموعه اظهارنظر نمودن مستلزم احاطه بر کل این دستگاه است و هرگونه نتیجه‌گیری در این نظام، نیازمند آن است که بازتاب هر یک از قواعد را بر روی قواعد دیگر ملاحظه نمود. منطقی نیست که بعضی گروه‌های غیر متخصص یا حتی برخی از افراد متخصص در یکی از جنبه‌های این نظام، با در نظر گرفتن یک جزء از احکام این مجموعه، جدای از کل نظام به استنباط قاعده بپردازند.

نقطه ضعف دیگر روشنفکری دینی آن است که در مواردی وحدت و تعامل‌های هر چند موردی و جزئی میان این دو نظام حقوقی را به فال نیک گرفته است. عنایت به انسان، کرامت ذاتی او و حیثیت انسانی از جمله نقاط اشتراک و قابل تعامل نسبی میان دو نظام مورد بحث است، هر چند که تفسیر هر یک از این مفاهیم در این دو نظام، تفاوت‌های بنیادی داشته و این تفاوت‌ها تا آنجاست که می‌توان گفت اشتراکات مزبور اتفافی بوده که نه مبنای مشترکی برای آنها قابل احراز است و نه نتیجه مشترکی از آنها قابل استنباط؛ امری که روشنفکری دینی برآیند آن را در مقام مقایسه مد نظر قرار نمی‌دهد.

در چنین شرایطی که جز تعاملی صوری میان اسلام و حقوق بشر وجود ندارد، سخن از جهان‌شمولی حقوق بشر یا نسبی‌گرایی آن، جایگاهی ویژه می‌یابد. با ملاحظه متن اسلام و تعابیری چون «یا ایها الناس» و «فطره الله» که به کرات در نصوص اسلامی

قابل مشاهده است، حقوق بشر اسلامی را همانند دیگر مقررات این شریعت آسمانی باید مقرراتی جهان‌شمول تلقی نمود. لیکن موضع دولت‌های اسلامی که بر گرفته از اقتضات سیاسی بین‌المللی و ناشی از این حقیقت است که در تدوین حقوق بشر رسمی موجود، این دولت‌ها نقشی هرچند جزئی نداشته‌اند، گویای واقعیتی دیگر است. واقعیتی که این دول را چاره‌ای نیست جز آن که با تکیه بر ارزش فرهنگ‌ها و قومیت‌ها در تدوین هنجارهای حقوق بشری و به منظور جلوگیری از تحمیل قواعدی خلاف قواعد اسلامی به طور ناخواسته، با ساز نسبی‌گرایی حقوق بشر هماهنگ گردند. البته مراد دولت‌های اسلامی از نسبی‌گرایی حقوق بشر، نسبت حقوقی است که در مواردی با فرهنگ و پیشینه عقیدتی غربی ممزوج گردیده و به سبب دارا بودن رنگ و لعاب یک فرهنگ خاص، قابلیت جهان‌شمولی را از دست داده است. این امر منافاتی ندارد با آن‌که بخشی از حقوق بشر موجود که صبغه فرهنگ غربی را ندارد و به فطرت انسانی متکی است، به عنوان اصول و قواعدی جهان‌شمول پذیرفته شود.

یادداشت‌ها

۱- در پژوهش حاضر مفهوم غربی از حقوق بشر است که در مقابل اسلام مورد نقد قرار می‌گیرد نه حقوق بشر به طور کلی. چراکه به زعم نگارندگان اسلام به مثابه مکتبی فراگیر متضمن سلسله قواعدی در زمینه حقوق بشر بوده که دارای مبانی و مبادی متفاوت از حقوق بشر در اندیشه غربی می‌باشد و در مقاله حاضر تا حدودی تبیین می‌گردد.

۲- مراد از اسلام اصولگرا در مقاله حاضر، برداشتی از اسلام است که به جای تلاش جهت سازگاری احکام اسلامی با موازین حقوق بشر غربی یا اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به دنبال آن است تا با گزینش میان مفاد حقوق یا اسناد مزبور، مواردی را که با موازین اسلامی سازگاری دارد قابل پذیرش دانسته و در سایر موارد به دنبال کشف و تبعیت از موضع اسلام است. چنین برداشتی اسلام را ملاک سنجش حقوق بشر غربی می‌پندارد نه آن‌که حقوق بشر مزبور را سبب تحول حقوق اسلامی بدانند. این برداشت در مقابل انتقادات حقوق بشری وارده بر نظام حقوقی اسلام از جانب روشنفکری دینی یا حقوق بشر غربی با تأکید بر فلسفه حقوق اسلامی، به دفاع از حقوق بشر اسلامی و اثبات حقانیت و اولویت آن می‌پردازد.

- 3- Mark E. Koltco Rivera
- 4- Worldview
- 5- Diagnosis
- 6- Prognosis
- 7- Rationale
- 8- Strategy
- 9- International Bill of Rights

۱۰- ان هو الا ذکر للعالمین

۱۱- و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیرا و نذیرا

۱۲- یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا

13- Cultural Relativism of Human Rights.

۱۴- به طور کلی تا پیش از مدرنیته اندیشه بر آن بود که مبادی جهان‌شمولی حقوق ریشه در طبیعت یا حقوق طبیعی دارد. در مقابل در فلسفه مدرن جهان‌شمولی در فرایند ذهنی فردگرایی ادغام گردید. در نگرش پسامدرن عقیده به وجود اصولی که تمام افراد بشری بر اساس واقعیت حتمی و بدیهی عقلانیت خود آن‌ها را می‌پذیرند، صرفاً یک خیال است.

(Dellavalle, 2010, p 773)

- 15- Nietzsche.
- 16- Huberman.
- 17- Anthropological Relativism.

18- Epistemological Relativism.

۱۹- بحث تفصیلی در این خصوص را در منبع زیر از نویسنده دوم مقاله حاضر ملاحظه نمایید: میرعباسی، سید باقر، لیلا رئیسی و سید طه موسوی میرکلانی، «جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در رویکرد اسلام و رویه دولت‌های اسلامی»، فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۳، صص. ۱۹۳-۲۱۶.

20- Subjective

21- Objective

22- Positivism

۲۳- اگرچه در میان مکاتب غربی حقوق بشر مکاتبی چون حقوق طبیعی و حقوق طبیعی جدید قائل به کشف حقوق از فطرت و طبیعت بوده و در مقابل اراده گرایان صف آرایی کرده‌اند، اما این رهیافت‌ها در تدوین اسناد بین‌المللی حقوق بشر کمتر مجال بروز یافته‌اند.

۲۴- استحسان آن است که بدون در نظر گرفتن موارد مشابه، اقرب به حق و عدالت را دریابیم و بر اساس ذوق و عقل رأی دهیم. استصلاح به معنای تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر است و تأویل یعنی آن که هر چند حکمی در نصی از نصوص دینی رسیده ولی به واسطه بعضی مناسبات حق داشته باشیم از مدلول نص صرف نظر کنیم و رأی اجتهادی خویش را مقدم داریم.

۲۵- در میان ائمه چهارگانه اهل تسنن، ابوحنیفه طرز تفکرش عقلانی است ولی در حد افراط؛ یعنی در فقه خودش بیشتر بر اساس قیاس فتوی می‌دهد. شافعی هم عقل را تا حدودی معتبر می‌شمرد. (مطهری، ۱۳۸۱، صص ۶۶-۶۴)

فهرست منابع

الف: فارسی

۱. جاوید، محمد جواد (۱۳۸۶)، «حقوق بشر در عصر پسامدرن»، فصلنامه حقوق (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران)، دوره ۳۷، شماره ۳
۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۸)، حقوق جهانی بشر، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۳. رحیمی نژاد، اسماعیل (۱۳۸۷)، کرامت انسانی در حقوق کیفری، تهران: نشر میزان
۴. صدر، محمد باقر (۱۳۴۹)، اقتصادنا، ترجمه اسپهبدی، تهران: موسسه انتشارات اسلامی، ج ۲
۵. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸)، مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر، تهران: انتشارات مجد
۶. قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۸)، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش
۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۰)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۲
۸. کدیور، محسن (۱۳۸۷)، حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، تهران: انتشارات کویر
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، اسلام و نیازهای زمان، تهران: انتشارات صدرا، ج ۱
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۴۰۴هـ. ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، بیست‌گفتار، تهران: انتشارات صدرا
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، پانزده‌گفتار، تهران: انتشارات صدرا
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، جامعه و تاریخ، تهران: انتشارات صدرا
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، ده‌گفتار، تهران: انتشارات صدرا
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، گفتارهای معنوی، تهران: انتشارات صدرا
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مسئله شناخت، تهران: انتشارات صدرا
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۵۹)، مشخصات اسلام: مکتب، جهان بینی، ایدئولوژی، اهواز: انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه اهواز
۱۹. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳)، رساله حقوق، تهران: انتشارات سرایی

۲۰. میرموسوی، سید علی و حقیقت، سید صادق (۱۳۸۸)، مباحثی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۲۱. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران: انتشارات میزان

ب: لاتین

22. Arzt, Donna E. (1990), "The Application of International Human Rights Law in Islamic States", *Human Rights Quarterly*, No. 12
23. Bielefeldt, Heiner (1995), "Muslim Voices in the Human Rights Debate", *Human Rights Quarterly*, Vol. 17
24. Dellavalle, Sergio (2010), "Beyond Particularism: Remarks on Some Resent Approaches to the Idea of a Universal Political and Legal Order", *The European Journal of International Law*, Vol. 21, No. 3
25. Donnelly, Jack (May 2007), "The Relative Universality of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No. 2
26. Kabasakal Arat, Zehra F. (2008), "Human Rights Ideology and Dimensions of Power: A Radical Approach to the State, Property and Discrimination", *Human Rights Quarterly*, Vol. 30, No. 3
27. Penn, Michael L. and Aditi Malik (2010), "The Protection and Development of the Human Spirit: An Expanded Focus for Human Rights Discourse", *Human Rights Quarterly*, Vol. 32, No. 2
28. Perry, Michael J. (1997), "Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters", *Human Rights Quarterly*, Vol. 19
29. Shestack, Jerome J. (1998), "The Philosophic Foundations of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, Vol. 20