

مبانی اعلامیه حقوق بشر در ترازوی قرآن

سید موسی صدر

آنچه امروزه حقوق بشر نامیده می شود و در اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل در قالب سی ماده بیان شده است، فکر و اندیشه ای است که بر مبانی خاصی استوار بوده از مبادی خاصی نشأت می گیرد. این حقیقت را می توان از متن اعلامیه و نیز از سخنان و تحلیل های مدافعان آن به دست آورد.

بنابراین، پذیرش این اندیشه و ایجاد نظام حقوقی بر پایه آن، یا رد آن و پی ریزی نظام حقوقی بر اساس اندیشه ای دیگر، در صورتی موجّه و معقول است که پیشاپیش مبانی و مبادی اندیشه حقوق بشر نقد و ارزیابی شده و در مبارزه و رویارویی با چالش ها و انتقادات، سرفراز بیرون آمده باشد. متأسفانه برخی از مدافعان حقوق بشر به جای مبانی اندیشه به انگیزه طرح اندیشه تمسک می جویند. از نظر اینان، چون اندیشه حقوق بشر در قالب یک اعلامیه جهانی، برای ایجاد آزادی، عدالت و صلح و پایان دادن به استبداد، ستم و جنگ و خونریزی، مطرح شده است پس باید مورد احترام و عمل قرار گیرد.

و گاهی نیز به نقش و کارآیی آن در ایجاد صلح و امنیت میان انسان ها و ملت ها تکیه کرده و از آن به عنوان دلیل یا مؤید ضرورت پذیرش آن یاد می کنند.

حال آن که کارآیی تنها - به فرض آن که واقعیت داشته باشد - یا صرف انگیزه درست، نمی تواند دلیل بر درستی و معقولیت اندیشه باشد. حقانیت آن را باید از استواری مبانی و مبادی آن نتیجه گرفت، و گرنه گاه یک فکر باطل نیز منافع و مصالحی را برای مدتی تأمین می کند، اما انسان به خود اجازه نمی دهد که چنین فکری را حق تلقی کرده و مبنای زندگی قرار دهد.

این نوشتار بر آن است تا با درنگی و تأملی بر این مبانی و مبادی به ارزیابی نقاط اشتراک و افتراق آن با دیدگاه قرآن بپردازد.

مبانی حقوق بشر

اندیشه حقوق بشر بر تصور ویژه ای از انسان استوار است و از دیدگاه های خاصی نسبت به هستی، معرفت و حقوق مایه می گیرد. بنابراین می توان مجموعه دیدگاه هایی را که در طرح اندیشه حقوق بشر بر آن تکیه شده یا به عنوان پیش فرض مسلم انگاشته شده است، به چهار مقوله انسان شناختی، هستی شناختی، معرفت شناختی و حقوق شناختی یا فلسفه حقوق تقسیم کرد.

دیدگاه انسان شناختی

۱. نخستین و اساسی ترین مبنای انسان شناختی حقوق بشر، باور به کرامت ذاتی انسان است. مقصود از انسان در این باور، انسان انتزاعی و ذهنی نیست؛ بلکه فرد و شخص انسان است که در خارج با دو پا راه می رود و در قبال سایر جانداران با نام انسان متمایز می شود. و مقصود از کرامت ذاتی نیز ارزش و حرمت جدایی ناپذیر است.

بنابراین درونمایه باور یادشده این است که موجود راست قامتی که انسان نام دارد، از کرامت و ارزشی برخوردار است که هیچ عاملی نمی تواند آن را از وی سلب کند، چه آن عامل نژاد باشد یا عقیده یا هر عامل دیگری. از هر نژادی که باشد یا هر عقیده ای که داشته باشد و در هر کجا که زندگی کند، آن ارزش و کرامت را دارد. و در یک سخن، کرامت و ارزش ناشی از موجودیت انسان است.

این تفسیر را می توان از نخستین پاراگراف مقدمه اعلامیه جهانی که می گوید:

«حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان...»^۱
و نیز از تعبیراتی چون: «مقام و ارزش فرد انسانی» که در مقدمه اعلامیه آمده است و یا «هرکس، هر فرد، هر شخص» که تقریباً در تمام مواد اعلامیه جهانی مطرح گردیده است، به دست آورد. به عنوان نمونه در ماده اول اعلامیه می خوانیم:
«تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند و همه دارای عقل و وجدان می باشند».

برخی، از تفسیر فوق چنین تعبیر کرده اند که این «حرمت و کرامت، ناشی از شخص بودن انسان است»^۲.

۲. دومین دیدگاه انسان شناختی در زمینه حقوق بشر، استقلال و اصالت انسان است؛ به این معنی که انسان در اندیشه حقوق بشر، موجودی مستقل و متکی به خود و دارای موجودیتی از آن خود تلقی شده است که به هیچ قدرت و سلطه ای وابسته نبوده از هیچ نیروی مافوق استمداد نمی جوید. اگر با اصطلاح دینداران سخن بگوییم، این گونه تعبیر می کنیم که انسان بدون خدا و بیرون از سلطه و ربوبیت و مالکیت او در نظر گرفته شده است؛ گویی همه چیز از خود اوست و در این مالکیت و دارایی، وام دار هیچ کس حتی خدا نیست.

گواه بر این ادعا، اولاً غیبت و عدم حضور و یاد خدا در سراسر اعلامیه جهانی از یک سو و تعبیرات ناظر به استقلال انسان در داشتن کرامت، حیات و... از سوی دیگر است. چنان که در نخستین ماده اعلامیه می گوید: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند...» تعبیر «به دنیا می آیند» که ظهور در استقلال دارد به جای «آفریده می شوند» که بر وابستگی دلالت دارد، گواه بر این مطلب است که نقش خدا در مورد وجود، حیات و حقوق انسان کاملاً نادیده گرفته شده است.

و ثانیاً تاریخ و چگونگی تدوین و شکل گیری اعلامیه جهانی نشان می دهد که نویسندگان و پی ریزان حقوق بشر، به عمد نقش خدا در مورد انسان را به یک سو نهادند تا با مادی گرایان و خداناباوران توافق حاصل شود. در کتاب «اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن» آمده است:

«در جریان نظرخواهی های «کمیسیون» این تفاوت اساسی برداشت های فلسفی هنگامی آشکار گشت که مسأله گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خدا یا طبیعت به مثابه منشأ حقوق بیان شده در اعلامیه مطرح گشت. هلندی ها طرفدار گنجاندن این استناد بودند و کوشیدند تا در جریان مباحثات سومین کمیته «کمیسیون» پیش نویس اعلامیه را به سمت پذیرش همین استناد بکشانند؛ نماینده هلند، دکتر ی. ه. رواین در مجمع عمومی به سخنرانی پرداخت و اظهار تأسف کرد که در اعلامیه به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است، در واقع سرچشمه تمام این حقوق خود خدای

متعال است که مسئولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده اند. نادیده گرفتن این پیوند در حکم جداکردن گیاه از ریشه های آن یا ساختن خانه ای بدون پی است. اگر چه پیشنهاد هلند در اصل از پشتیبانی استوار بعضی از کشورها به ویژه چند کشور اروپایی برخوردار شد، کشورهای دیگر با آن مخالفت کردند...»^۳

در همین کتاب باز در جایی می نویسد:

«این ماده (ماده یکم اعلامیه حقوق بشر) در طول فرایند نگارش اعلامیه مسائلی را ایجاد کرده بود؛ از یک سو مسأله پی ریزی حقوق بشر بر پایه حقوق طبیعی با این پرسش مطرح شده بود که «چه کسی عقل و وجدان را به افراد بشر داده است». پس از مناظره ای جدی که در آن پیشنهادهایی به ویژه در مورد گنجاندن «از رهگذر طبیعت» یا استنادهای کمابیش ویژه به خدا عرضه گشت تصمیم گرفته شد که این مسأله را دور بزنند و فقط به سرشت انسانی، عقل و وجدان تأکید ورزند»^۴

این گزارش به خوبی نشان می دهد که دیدگاه استقلال انسان و عدم وابستگی او به خدا به عنوان یک مبنا در پی ریزی حقوق بشر تأیید و تثبیت شده است، و این، نکته ای بسیار مهم و اساسی بوده است که به نفع تفکر ماتریالیستی رقم خورده است؛ چه اینکه مادی گرایان می دانستند که استناد انسان به خدا پیامدها و لوازم دیگری را ایجاد می کند که با آنچه هم اکنون در اعلامیه مطرح شده است، متفاوت است.

دیدگاه هستی شناختی

مهم ترین دیدگاه هستی شناختی که در شکل گیری و تدوین حقوق بشر، مفروض گرفته شده است، جدانگاری دنیا از آخرت و ندیدن پیوستگی آن دو و همچنین نقش زندگی دنیوی در تعیین سرنوشت اخروی و از سوی دیگر نقش آخرت در تعریف سعادت و نیز ایجاد آمال و اهداف خاص در زندگی دنیوی است. البته باید اعتراف کرد که هدف اصلی از تدوین حقوق بشر، سامان بخشیدن به زندگی دنیوی بوده است. نویسندگان آن می خواسته اند که با وضع و به رسمیت رساندن یک سلسله حقوق ناشی از کرامت انسان، او را از زیربار ستم، تبعیض، استبداد، جنگ و خونریزی نجات دهند و با فراهم ساختن آزادی، برابری و اختیار تعیین سرنوشت که سه محور عمده اعلامیه است، زندگی دنیا را با صلح و صفا قرین سازند.

با این همه، تدوین حقوق و استنتاج هایی که از اصل کرامت ذاتی صورت گرفته است این واقعیت را تأیید می کند که در بینش و ذهنیت تدوین کنندگان، پیوند و تأثیر دو سویه دنیا و آخرت مطرح نبوده است. حال یا باور نداشته اند و یا لحاظ نکرده اند.

این واقعیت را می توان هم از تعبیر «بالاترین آمال بشر» در مورد آزادی، امنیت و رفاه فهمید که در مقدمه اعلامیه جهانی آمده است. و هم از «عدم تمایز از حیث دین» در ماده دوم اعلامیه و تأکید بر «آزادی تغییر دین» در ماده هیجدهم که هر دو نشان از مهم نبودن دین به مثابه راه سعادت اخروی دارد، به دست آورد.

دیدگاه حقوق شناختی

گذشته از این واقعیت که روح حاکم بر اعلامیه حقوق بشر، اعتراف و پذیرش حقوق طبیعی است و بر پایه کرامت ذاتی یک سلسله حقوق از آن استنتاج شده است. آنچه مهم است تعریف ویژه ای است که از عدالت در اعلامیه به چشم می خورد.

در دیدگاه نویسندگان حقوق بشر، عدالت عبارت است از تساوی و برابری. و از همین رو همواره در موارد مختلف آن بر تساوی، عدم تبعیض و حق برابر تأکید گردیده است. به عنوان مثال پس از آن که در مقدمه اعلامیه فلسفه شناسایی حقوق، ایجاد آزادی، عدالت و صلح در جهان معرفی شده است، در ماده یک از برابری حیثیت و حقوق، در ماده دو از عدم تمایز و تبعیض در برخورداری از حقوق، در ماده هفت از تساوی در برابر قانون، در ماده ده از مساوات کامل در اقامه دعوا و دادخواست و در ماده شانزده از تساوی حقوق زن و شوهر، به عنوان نمونه ها و جلوه های عدالت یاد شده است. در حالی که «برابری» همیشه موجب رسیدن حق به حق دار نمی شود؛ مثل آنجایی که استحقاق ها متفاوت باشد. اما با این همه، دیدگاه فوق نسبت به مفهوم عدالت، ناشی از دیدگاه انسان شناختی است که قبلاً یاد شد؛ اگر مبنای حقوق، کرامت ذاتی باشد و اگر این کرامت در همه افراد موجود باشد، ناگزیر عدالت اقتضا می کند که حقوق نیز به تبع کرامت ذاتی، مساوی و برابر باشد. بنابراین با دیدگاه انسان شناختی فوق چاره ای جز این نیست که عدالت را به معنای تساوی و برابری بگیریم، و اگر چنانچه اشکالی در این تعریف باشد باید به مبنای انسان شناختی آن بازگردد.

دیدگاه معرفت شناختی

از لحاظ معرفت شناسی مجموعه حقوق بشر بر یک پیش فرض اساسی استوار است و آن توانمندی عقل در کشف و درک مبنای حقوق و نتایج و لوازم آن است. کسانی که منشور حقوق را تدوین کرده اند این باور را داشته اند که عقل می تواند نسبت به حقوق بنیادی بشر و همچنین شالوده انسانی آن قاطعانه داوری کند و گر نه نمی توانستند از کرامت انسانی و حقوق برآمده از آن سخن بگویند.

برخی گمان کرده اند که توانمندی عقل به صورت نسبی پیش فرض اندیشه حقوق بشر است و نه مطلق، بنابراین آنچه با عنوان حقوق بشر مطرح شده است حاصل آخرین تجربه عقل بشر است. و می تواند با تجارب جدید اصلاح و تکمیل گردد:

«عقل جمعی بشر در پناه تجارب مستمر جوامع انسانی به چنین کشف و وضعی اقدام می کند و دستاورد خود را نیز نهایی و غیرقابل تغییر نمی شمارد، بلکه آماده است با تجارب جدید، احکام خود را تکمیل و اصلاح کند.»^۵

اما ظاهراً تصور طراحان اندیشه حقوق بشر چیزی دیگر است، از حکم قاطعانه ای که نسبت به «کرامت ذاتی فرد انسانی» صورت گرفته است و همچنین از استنتاج های قاطعانه ای که از آن اصل شده و به صورت احکام و مواد متعدد مطرح گردیده است، چنین فهمیده می شود که حقوق بشر و مبانی انسان شناختی آن، درک و داوری قطعی و نهایی عقل تلقی شده به گونه ای که هیچ تغییری نمی توان در آن ایجاد کرد.

به هر حال باور به توانمندی عقل در کشف و شناخت حقوق بشر و مبانی آن به صورت جزمی و یقینی، از پیش فرض های مسلم تدوین کنندگان منشور بوده است و روح عقل گرایی در اندیشه حقوق بشر کاملاً مشهود است.

نتیجه

آنچه تاکنون یاد شد گزارش فشرده ای از مهم ترین مبانی و پیش فرض های حقوق بشر بود که از مطالعه اعلامیه جهانی و مواد سی گانه آن به دست می آید. البته پیش فرض های دیگری نیز می توان از آن استنتاج کرد، اما از نظر اهمیت شاید به پایه مبانی یادشده نرسد. از این رو از گزارش آن صرف نظر می کنیم.

از این گزارش دو نکته فهمیده می شود: نخست آنکه اندیشه حقوق بشر گرچه طرحی است برای بهسازی زندگی مادی؛ اما پاره ای از مبانی آن کاملاً متافیزیکی و فرامادی است. نمونه بارز آن مسأله «کرامت ذاتی انسان» است. اینکه این کرامت چیست و چگونه پدید آمده است و آیا بالقوه است یا بالفعل و چه نسبتی با رفتار انسان دارد و ... پرسش هایی است که مسأله کرامت را از یک مسأله ساده اخلاقی بیرون برده و به آن ابعاد فلسفی و متافیزیکی می بخشد. بنابراین، تصور برخی مبنی بر اینکه «اعلامیه حقوق بشر راه حل یک توافق عملی اجتناب ناپذیر برای به رسمیت شناختن حرمت و کرامت انسان در هر شرایط و بدون هیچ استثنا و تبعیض را نشان می دهد و کاری به اختلاف نظرهای موجود در انسان شناسی فلسفی و دینی قدیم و جدید ندارد»،^۶ پنداری بس بی اساس است. حقوق بشر بر پایه بینش ویژه ای از کرامت انسان و نیز سعادت وی استوار است و هرگونه سخن و گفتاری در این زمینه، سخن و گفتار فلسفی با زمینه انسان شناسی خواهد بود، چنان که اختلاف دیدگاه های تدوین کنندگان بر سر حقوق طبیعی یا استناد به خدا و غیره که پیش از این اشاره شد، مؤید این نکته است. نکته دوم آنکه پذیرش یا ردّ اندیشه حقوق بشر همان گونه که گذشت تنها هنگامی معقول و موجه است که مسبوق به نقد و ارزیابی مبانی یادشده باشد. نمی توان از این مبانی چشم پوشید و به داوری و موضع گیری نسبت به آن پرداخت. چنان که یکی از نویسندگان که در دفاع از حقوق بشر شوق و ذوق فراوانی از خود نشان داده است، هنگام بحث از تعارض حقوق بشر با احکام شرعی در برخی زمینه ها، به رغم اینکه از مبانی ویژه هر یک از دو اندیشه حقوق بشر و اندیشه فقهی سخن به میان آورده است، اما در مقام داوری میان آن دو، همه آن مبانی را فراموش کرده و داوری خویش را بدون در نظر داشت آنها انجام داده است.^۷

در این جا نگاهی به دیدگاه قرآن نسبت به مبانی یاد شده می افکنیم و به نقد و ارزیابی آنها از زاویه آیات می نشینیم.

قرآن و مبانی حقوق بشر

نگاهی اجمالی به آیات قرآن نشان می دهد که مبانی و مفروضات حقوق بشر از دیدگاه قرآن نه به طور مطلق مردود است و نه یکسره پذیرفته است، بلکه برخی از آنها مردود است و پاره ای دیگر با اصلاحاتی مورد پذیرش قرآن می باشد. در اینجا مبانی یاد شده را به تفکیک مورد بررسی قرار می دهیم:

یک. مبانی انسان شناختی

تردیدی نیست که قرآن برای انسان حرمت و کرامت قائل است و حتی این حرمت و کرامت را برای فرد و شخص انسان می داند، چنان که در آیه کریمه: «و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر...» (اسراء/۷۰) هر دو بخش این ادعا آمده است؛ نخست از تکریم سخن گفته است و سپس این تکریم را به «بنی آدم» نسبت داده است. تعبیر «بنی آدم» به جای «انسان» نشان از آن دارد که موصوف «کرامت»، «فرد» انسان است، چنان که در آیه: «و لاتقتلوا النفس الّتی حرّم الله إلاّ بالحق» (اسراء/۳۳) بر همین نکته تأکید شده است، اما از آنجا که قرآن گاهی همین کرامت را از انسان سلب می کند و او را در مرتبه پایین تر از حیوان قرار می دهد و فلسفه این کار را تعطیل مجاری ادراک و به تعبیر دیگر ندیدن و نفهمیدن واقعیت می داند، نتیجه می گیریم که علت کرامت موجودیت فرد نیست، بلکه انسانیت فرد است؛ از جمله در موردی می فرماید:

«و لقد ذرأنا لجهنّم کثیراً من الجنّ و الإنس لهم قلوب لایفقهون بها و لهم أعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها أولئک کالأنعام بل هم أضلّ أولئک هم الغافلون» اعراف/۱۷۹

و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده ایم؛ چرا که دل هایی دارند که با آن حقایق را دریافت نمی کنند، و چشمانی دارند که با آنها نمی بینند و گوش هایی دارند که با آنها نمی شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه ترند. آنها همانا غافل ماندگانند.

از نگاه قرآن، انسانیت، ملازم با جاندار راست قامت نیست، بلکه حالتی است بالقوه که به تدریج در او شکل می گیرد و با دو نماد حق و عدل مشخص می گردد. هرگاه این موجود به سمت حقیقت خواهی و عدالت طلبی حرکت کند حالت انسانیت در او فعلیت یافته شکوفا می شود و در نتیجه حرمت و ارزش می یابد، و بر عکس هر چه از آن دو معیار دور شود حالت انسانیت در او فروکش کرده در نهایت می میرد و در نتیجه کرامت و ارزش از او سلب می شود.

بنابراین می توانیم این گونه تعبیر کنیم که از نگاه قرآن، فرد انسان گرچه شریف و باکرامت آفریده می شود چون حامل استعداد انسانیت است، اما این شرافت و کرامت تابع موجودیت او نیست، بلکه تابع همان استعدادی است که در او تعبیه شده است. پس ذاتی بودن کرامت انسان بدان معنی که در اندیشه حقوق بشر مفروض گرفته شده از نگاه قرآن پذیرفته نیست.

بعضی برای یافتن علت حرمت و کرامت برای انسان به عنوان یک موجود، به این نظریه کانت تمسک جسته اند که گفته است: «انسان به این دلیل حرمت ذاتی دارد که توانایی درک «وظیفه واقعی» انسان یعنی «قانون اخلاقی» را واجد است». از نظر اینان چون هر فرد انسان تنها از آن نظر که انسان است و بدون در نظر گرفتن هیچ گونه تعلق چنان توانایی را واجد است؛ پس هر فرد ذاتاً محترم است. ۸.

اما این استدلال نمی تواند مدعای فوق را اثبات کند؛ زیرا اولاً طبق این نظریه نیز ملاک و علت کرامت و ارزش انسان، موجودیت او نیست، بلکه وظیفه شناسی اخلاقی است؛ امری که گاه در انسان هست و گاه می میرد؛ چنان که در مورد جنایتکاران تاریخ این گونه است.

و ثانیاً وظیفه شناسی اخلاقی از آن رو ملاک حرمت و کرامت است که مقدمه و مدخل عمل به وظیفه است و گرنه تنها شناخت حکم و خواسته وجدان بدون عمل به آن، چه ارزشی دارد که خود

عامل ارزش انسان باشد. بنابراین وظیفه شناسی و عمل به وظیفه است که علت ارزش و کرامت در انسان می شود و این همان جلوه اخلاقی انسانیت است که پیش از این یاد شد.

پس باز بر می گردیم به این حقیقت که شخص انسان به لحاظ موجودیتش محترم و ارزشمند نیست، بلکه به دلیل توانایی و استعدادش برای تعالی و تکامل است که حرمت یافته و این البته ذاتی و غیرقابل انفکاک از او نیست، بلکه چه بسا آن را از دست بدهد؛ که در این صورت ملاک و علت کرامت را از دست داده است.

و اما دیدگاه دوم انسان شناختی یعنی استقلال و خودبستگی انسان؛ واضح است که قرآن چنین دیدگاهی را نمی پذیرد. از نگاه آیات وحی، انسان با تمام موجودیتش وابسته و متکی به خداوند است و هیچ لحظه از او بی نیاز نمی شود:

«یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی الحمید» فاطر/۱۵

این وابستگی وجودی عمیق و ژرف باعث می شود که انسان همچون سایر موجودات دیگر پیش از آن که عنوان خاص یابد، یک «عبد» باشد «و هو القاهر فوق عباده» (انعام/۱۸) «إن تعدّ بهم فأنهم عبادک» (مائده/۱۱۸) «إنّ الذین تدعون من دون الله عباد أمثالکم» (اعراف/۱۹۴) و همین عبودیت است که زمینه ساز تکلیف شده و حتی حقوق متقابل انسانها با یکدیگر نیز از تکلیف و اراده الهی نشأت گیرد. «ثمّ جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس علی بعض...» ۹ بنابراین نادیده گرفتن ارتباط انسان با خدا و عبودیت او در مقابل خداوند که پیش فرض اندیشه حقوق بشر قرار گرفته است، با فرهنگ قرآن ناسازگار است.

دو. مبنای هستی شناختی

واضح است که در فرهنگ قرآن، دنیا و آخرت دو بخش از یک واقعیت شمرده می شوند که پیوند تنگاتنگی میان آن دو وجود دارد؛ از یک سو هستی دنیوی تعیین کننده هستی اخروی است. چگونه زیستن در دنیا چگونه بودن در آخرت را رقم می زند. از سوی دیگر یاد و حضور آخرت در ذهن و جان انسان، آمال و اهداف خاصی را در زندگی دنیوی ایجاد می کند و از این راه، جهت گیری او را تعیین کرده سمت و سوی خاصی به زندگی دنیوی می بخشد و فلسفه زیستن را تعریف دیگری می کند. به عنوان مثال برای انسان آخرت باور دیگر صلح و آرامش بالاترین آمال نیست؛ چنان که در اعلامیه حقوق بشر آمده است، بلکه او صلح، آزادی، ثروت و هر ارزش دیگر را تا آنجا جزء آمال و آرزوهای خود می داند که ابزاری برای تعالی او و در نتیجه تأمین زندگانی اخروی او باشد، و اگر چنانچه این خاصیت را نداشته باشد حاضر است به جنگ و فقر تن دهد، اما از هدف اصلی خویش دست بردارد.

بنابراین اهمیت دادن به زندگی دنیا و نادیده گرفتن ارتباط و تأثیر متقابل دنیا و آخرت که به صورت پیش فرض در اندیشه حقوق بشر در نظر گرفته شده است، از نگاه قرآن پذیرفتنی نیست. آیات وحی در این رابطه چنان فراوان است که نیاز به ذکر نیست. کافی است تنها به این آیه توجه کنیم که می فرماید:

«و فرحوا بالحیاء الدنیا و ما الحیاء الدنیا فی الآخرة إلاّ متاع» رعد/۲۶

به زندگی دنیا شاد شده اند. و زندگی دنیا در برابر آخرت جز بهره ای ناچیز نیست.

سه. دیدگاه حقوق شناختی

از لحاظ حقوقی دو مطلب در اندیشه حقوق بشر مفروض گرفته شده بود؛ یکی پذیرش حقوق طبیعی و دیگر تعریف عدالت به تساوی.

در رابطه با قسمت نخست گرچه از حقوق طبیعی تعریف های گوناگونی شده است؛ اما اگر حقوق طبیعی را به معنای اقتضات و خواسته هایی بگیریم که در نهاد انسان وجود دارد، قطع نظر از اینکه کاشف و بیانگر آن چه چیز باشد، در این صورت با دیدگاه قرآن موافق است. قرآن با طرح مسأله «فطرت» به معنای آفرینش خاص، این حقیقت را پذیرفته است که وجود انسان یک سلسله اقتضات است که باید برآورده شود. مجموعه آن اقتضات و نیازهای وجودی منشأ یک سلسله بایدها می گردد که از آنها به حقوق تعبیر می کنیم. به عنوان مثال: انسان رو به کمال آفریده شده؛ حق دارد به کمال برسد، مستعد یادگیری و کسب آگاهی آفریده شده؛ حق دارد آموزش ببیند، تنها آفریده شده؛ حق دارد آزاد باشد، ناتوان آفریده شده؛ حق دارد با دیگران ارتباط برقرار کند و از این طریق نیازهایش را برآورده سازد، دارای غریزه جنسی آفریده شده؛ حق دارد ازدواج کند، و همین طور...

پس قرآن با نظریه حقوق طبیعی - با تعریف یادشده - موافق است و آن را تأیید می کند و اگر چنانچه طراحان اندیشه حقوق بشر مقصودشان از حقوق برآمده از کرامت ذاتی همین تعریف از حقوق طبیعی باشد در این صورت با دیدگاه قرآن مخالفتی ندارد. و اما اگر چیز دیگری جز این باشد، مثلاً مقصود حقوقی باشد که خاستگاه عقلی دارد و از مجرای عقل فقط درک و بیان شده باشد ۱۰ - چنان که ظاهراً مقصودشان هم همین معنی است - در این صورت قرآن آن را نمی پذیرد؛ زیرا پیامد آن کنار گذاشتن اعتبار وحی است؛ حال آن که قرآن وحی را ابزار اصیل تری برای کشف و بیان خواسته های وجودی انسان می داند.

و اما قسمت دوم دیدگاه، یعنی تعریف عدالت به برابری و مساوات؛ در این زمینه باید گفت گرچه قرآن تعریف خاصی از عدالت ارائه نمی کند، اما در مواردی که زمینه هایی همانند وجود داشته باشد حکم به مساوات و برابری را تأیید می کند و تبعیض را ناروا می شمارد مانند:

«و لهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف» (بقره/۲۲۸)، «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» (بقره/۱۹۲)، «و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» (نحل/۱۲۶)، «و جزاء سیئه سیئه مثلها» (شوری/۴۰)

بنابراین اگر طراحان اندیشه حقوق بشر، کرامت را به مثابه خاستگاه حقوق در همه افراد انسان به صورت برابر موجود بدانند، صحیح است که عدالت را نیز تساوی و برابری حقوقی بگیرند؛ زیرا در چنین حالتی تبعیض مانع رسیدن حق به حقدار می شود.

چهار. دیدگاه معرفت شناختی

توانمندی عقل در درک و شناخت مصالح و مفاسد و تأسیس یک سلسله قواعد بر پایه آن، اگر نسبت به مصالح و مفاسد زندگی دنیوی در نظر گرفته شود، سخنی کاملاً معقول و پذیرفتنی است. اساساً یکی از فلسفه های آفرینش عقل در انسان همین است که بتواند راهگشای زندگی بهتر در دنیا باشد. بویژه اگر مقصود از عقل نیز عقل جمعی بشر باشد که با انباشت تجارب تاریخی و با استفاده از شکست ها و پیروزی ها در عرصه زندگی جمعی، به خوبی و البته به تدریج، سودها و زیانها را کشف

کند و از آن به سود پی ریزی زندگی جمعی بهتر بهره گیری کند. نمونه آشکار آن جوامع غربی و در کل تمدن غرب هستند که هم خود بر چنین عقلانیتی استوارند و هم مبلغ و مروج آنند و حقوق بشر یکی از جلوه های آن به شمار می آید.

و اما اگر توانمندی عقل را نسبت به مصالح و مفسدات انسان به طور کلی در نظر بگیریم فراتر از یک مقطع خاص که نام آن زندگی دنیوی است؛ بلکه به عنوان یک وجود استمرار یافته و پیوسته از دنیا تا آخرت، در این صورت باید گفت قرآن چنین توانمندی برای عقل نمی شناسد، بلکه بر عکس آن را نسبت به درک سعادت و شقاوت واقعی ناتوان می بیند، و به همین سبب است که مسأله نبوت و هدایت مستقیم الهی را ضروری می داند. قرآن از پدیده ارسال رسولان به عنوان «اتمام حجت» برای بشر یاد می کند:

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطَ وَ عِيسَىٰ وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا. وَ رَسَلْنَا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رَسَلْنَا لَمْ نَقْصِصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا. رَسَلْنَا مَبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» نساء/۱۶۳-۱۶۵

اگر چنانچه بشر توان درک مصالح و مفسدات واقعی خود را می داشت و می توانست با تأسیس قواعدی بر مبنای آن مسیر سعادت خود را از دنیا تا آخرت ترسیم کند، احتجاج انسانها از یک سو و اتمام حجت خداوند از سوی دیگر معنایی نداشت.

از لحاظ عقلی نیز توانمندی عقل در درک مصالح و مفسدات واقعی را نمی توان پذیرفت؛ زیرا چنین درکی مسبوق به شناخت دقیق از واقعیت وجودی انسان است؛ شناختی که گرایش ها، انگیزه ها و سائقه های وجودی وی را کاملاً آشکار سازد. بدیهی است که چنین شناختی برای بشر ممکن نیست. نمونه بارز این ناتوانی همین نظریه کرامت ذاتی انسان به عنوان زیربنای اندیشه حقوق بشر است که به خطا کرامت را در موجودیت انسان می بیند نه در انسانیت انسان.

بعضی از مدافعان حقوق بشر می گویند: «عقل جمعی انسان توان تشخیص مصادیق عدالت و ظلم را در مناسبات و قوانین انسانی دارد» ۱۱ و چنان به این باور ایمان دارند که حتی این درک عقلی را قرینه برای نسخ احکام شرعی و دست برداشتن از قواعد عقلایی عمومات و اطلاعات متون دینی می دانند. ۱۲

از این افراد باید پرسید: مقصودتان از درک مصادیق عدالت و ظلم توسط عقل چیست؟ واضح است که فرض عدالت و ظلم، مسبوق به فرض حق برای انسان است. تا حقی، چه با عنوان کرامت یا هر چیز دیگر، برای انسان فرض نکنیم، عدالت و ظلم نسبت به او معنی نخواهد داشت.

از سوی دیگر فرض حق برای انسان بستگی به این دارد که او را با چه دیدی بنگریم؛ به عنوان یک موجود مادی دنیوی که از خاک برآید و در خاک شود، یا به عنوان یک موجود استمرار یافته از دنیا تا آخرت. هر یک از این دو نگاه، معنی و مصداق متفاوتی برای ارزش هایی چون کرامت و حرمت ایجاد می کند.

اگر با نگاه نخست به انسان بنگریم شاید بتوانیم به درک مصادیق عدل و ظلم متناسب با آن نائل شویم، اما سخن در این است که چنین نگاهی از اساس باطل است، چنان که در جای خود به اثبات رسیده است.

و اما اگر با نگاه دوم به انسان نگاه کنیم در این صورت نه تنها دلیلی بر درک و شناخت عقلی از ارزش های وجودی انسان و حقوق ناشی از آن نداریم، بلکه بر عکس، تاریخ انباشته از افراط و تفریط زندگی اجتماعی بشر بهترین دلیل بر بطلان آن است.

سخن آخر

واقعیت این است که روح و جوهره تفاوت حقوق بشر موجود با حقوق بشر برگرفته از دین در نوع نگاه آن دو به انسان به عنوان موجودی دنیوی محض یا موجود دینی - اخروی نهفته است. اگر در اندیشه حقوق بشر، کرامت ذاتی برای فرد انسان به عنوان یک موجود فرض می شود، و اگر عقل به عنوان نیروی توانمند برای کشف مصادیق عدالت و ظلم برآمده از آن کرامت تلقی می شود، در حقیقت به این دلیل است که به انسان به عنوان یک موجود دنیوی نگریسته شده است. اما در حقوق دینی نگاه به انسان از نوع دوم است. از این رو کرامت، گستره و زمینه دیگری می یابد؛ گستره ای که بتواند پس از این جهان نیز استمرار یابد. همچنین عقل نیز در درک و شناخت لوازم و پیامدهای آن کرامت یعنی مصادیق عدالت و ظلم، محدودیت می یابد.

۱. گلن جانسون، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمدجعفر پوینده، ۸۹.
۲. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قراءت رسمی از دین، انتشارات طرح نو، تهران، ۳۰۹، ۱۳۷۹-۳۱۱. نیز رک: همو، ماهنامه آفتاب، شماره ۳۲، مقاله حقوق بشر، متون ادیان ابراهیمی، حق حاکمیت خداوند.
۳. گلن جانسون، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمدجعفر پوینده، ۶۴.
۴. همان، ۷۰-۷۱.
۵. کدیور، محسن، حقوق بشر و روشنفکری دینی، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۸، ۱۰۹.
۶. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قراءت رسمی از دین، ۲۲۶.
۷. کدیور، محسن، حقوق بشر و روشنفکری دینی، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۸، صفحه ۱۰۹-۱۱۰.
۸. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قراءت رسمی از دین، ۲۵۸-۲۵۹.
۹. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.
۱۰. در این زمینه مراجعه شود به: فلسفه حقوق، ناصرکاتوزیان، صفحه ۲۶ تا ۹۵.
۱۱. کدیور، محسن، حقوق بشر و روشنفکری دینی، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۸، صفحه ۱۰۹.
۱۲. همان، ۱۱۴.

