

امکان‌سنجی حقوق بشر اسلامی در پرتو رویکردهای دانشمندان معاصر

فخر الله آرمانی^۱

چکیده:

حقوق بشر، اساسی‌ترین و ابتدایی‌ترین حقوقی است که هر فرد بشر به‌طور فطری و ذاتی از آن بهره‌مند بوده که ویژگی‌های خاص خود را دارد. درکی جهان‌شمول از انسان وجود ندارد و هر مکتبی متناسب با پیش‌فرض‌های عقیدتی خود فهمی متفاوت از انسان ارائه کرده است، بعد از تصویب اعلامیه حقوق بشر غربی توسط دولت آمریکا و غرب که در قبال آن حقوق اسلام است، دانشمندان درصدد آن شدند که آیا حقوق بشر اسلامی ممکن است؟ یا ممتنع؟ رویکردهای دانشمندان چیست؟ در مقاله حاضر تلاش شده است با استفاده از روش تحلیلی توصیفی امکان‌سنجی حقوق بشر اسلامی در پرتو رویکردهای دانشمندان مورد مطالعه قرار گیرد یافته‌های نشان می‌دهد که چهار رویکرد در این مسئله وجود دارد، مهم‌ترین آن دو رویکرد که زیاده‌تر مورد توجه است، جمع‌کننده از دانشمندان به این نظر هستند که حقوق بشر اسلامی در پهلوی آن که ممکن است، ضرورت نیز می‌باشد و عده محدود از دانشمندان حقوق بشر اسلامی را ممتنع و ناممکن می‌دانند که مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و خالد ابوالفضل قائلین این ادعا هستند، در این مقاله به نظریه آن‌ها پرداخته شده دلایل ارائه کرده‌اند که پایه علمی ندارد و مورد نقد است، ادعای پارادوکسی کال بودن حقوق بشر دینی و اسلامی مورد نقد و بررسی و پارادوکس مورد ادعای سایر اعلامیه‌های حقوق بشر صادق دانسته شده است. این ادعا در خصوص اسلام، پندار غیر واقعی به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، ادعای ضرورت نگرش برون دینی به حقوق بشر و امتناع نگرش درون دینی به آن مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده شده است که نه نگرش برون دینی «ضرورت و ممکن» و نه نگرش درون دینی «امتناع» دارد، بلکه هر دو نگرش فی‌الجمله ممکن‌اند. گرچه برای دستیابی به حقوق بشر واقعی و صحیح، مراجعه به دین، ضرورت دارد.

کلیدواژه‌ها: امکان‌سنجی، حقوق بشر اسلامی، رویکرد خوش‌بینانه، رویکرد بدبینانه، رویکرد امتناع، رویکرد امکان

مقدمه

^۱ - فخر الله آرمانی، دانشجوی گروه حقوق جامعه المصطفی‌عالمیه نمایندگی گلستان-ایران

با عنایت به سیر تاریخی حقوق بشر در اسلام در مقاطعی تاریخی مخصوصاً در هنگام ظهور اسلام، ضرورت دارد دیدگاه اسلام را درباره امکان حقوق جهانی بشر و لو به اختصار بیان نماییم، زیرا فاصله بین این مقطع از تاریخ و ظهور منابع اولیه اسلامی، قانون مدنی که کاشف جهانی بشر باشد دیده نمی‌شود؛ اما بدان جهت که حقوق بشر از دیدگاه اسلام و بحث و تحقیق پیرامون آن یکی از موضوعات اساسی است، بحث و بررسی حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و مقدمات، منابع و امتیازات این نظام حقوق نیازمند بررسی است. نظر به اینکه در این مقاله مجالی برای بحث حقوق بشر در اسلام به صورت کامل و شامل وجود ندارد، بلکه به طور اختصار در راستای اینکه آیا حقوق بشر اسلامی ممکن است؟ رویکردهای دانشمندان در این موضوع چیست؟ آیا حقوق بشر اسلامی جهان شمول است یا مسلمان شمول؟ دلایل امکان و امتناع حقوق بشر اسلامی چیست؟ می‌پردازیم، رویکردها و دیدگاه‌های دانشمندان متفاوت هست یک که ما رویکرد بدبینانه به حقوق بشر اسلامی می‌نامیم که آن الیزابیت، از پیش‌کسوتان این رویکرد است، آن‌ها معتقدند که حقوق بشر اسلامی نه تنها ناممکن بلکه مانع حقوق بشر می‌باشد، رویکرد خوش‌بینانه به حقوق بشر اسلامی از نظریه‌پردازان آن عبدالله ابن بیه و مسعود بادرین می‌باشد ایشان تلاش کرده‌اند تا تفسیر از آموزه‌های اسلامی ارائه کند تبیین کنند با حقوق بشر غربی سازگاری دارد و تلاش دارند تا دیدگاه تلفیقی میان حقوق بشر اسلامی و غرب ارائه کند، رویکرد دیگر که نظریه‌پردازان آن بسیار از دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان می‌باشند از جمله علامه طباطبائی، امام خمینی ره، جواد آملی، به این نظر هستند که حقوق بشر اسلامی در پهلوی آن که ممکن است، ضرورت نیز می‌باشد، در آخر رویکرد است که حقوق بشر اسلامی را ممتنع و ناممکن می‌دانند، که متأسفانه، از جانب برخی مسلمانان هم چون مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و خالد ابوالفضل نیز ترویج شده و می‌شود. برای اثبات این مدعا، برخی به تناقض نما بودن بشر دینی استناد کرده‌اند. برخی دیگر، در مقام رد ادعای «امتناع نگرش برون دینی» بشر، با استناد به دلایلی چند، نخست «امتناع نگرش درون دینی» را به گمان خود به حقوق اثبات کرده، سپس ضرورت نگرش برون دینی به حقوق بشر را از آن نتیجه گرفته‌اند. در این نوشتار، ادعای تناقض نما بودن حقوق بشر اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و ادعای امتناع نگرش درون دینی به حقوق بشر، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. اهمیت این بحث از این قرار است که ادعای در موارد نقض حقوق بشر توسط اشخاص نیابتی آن‌ها در جوامع اسلامی صورت گرفته است، در حقیقت در پشت پرده همه این جنایات خودشان بودند، ظاهراً مردم جهان را چنین تلقین کردن که حقوق بشر اسلامی ناممکن

است، لذا باید این موضوعات به گون اساسی تبیین شود تا مردم جهان و جوانان مسلمان از این موضوع آگاه شود و همچنان مکاتب مادی که سابقه‌ای اندک از طرح حقوق بشر در جامعه خویش دارند، درصدد جهانی کردن قرائت خویش از این مفهوم برآمده‌اند، بلکه دیگران را در صورت عدول از قرائت غربی توییخ سرزنش می‌کنند و حقوق اسلامی نه تنها دارای حقوق بشر نمی‌دانند بلکه ناقض حقوق معرفی کردن از رو این ضروری است تا دیدگاه‌های دانشمندان امتناع حقوق بشر اسلامی موردنقد و بررسی قرار گیرد تا ادعای بی‌دلیلشان آشکار شده و اثبات شود اینکه حقوق بشر اسلامی نه تنها ممکن بلکه یک ضرورت بشری محسوب می‌شود.

مفهوم شناسی

۱ - مفهوم حقوق بشر

در تعریف حقوق بشر، اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. تاکنون تعریف واحدی از حقوق بشر ارائه نشده است. تعاریف ارائه شده، لزوماً متعارض نیستند، بلکه تفاوت آن‌ها بیشتر به دلیل است که هر کدام، به بعدی خاص بیشتر توجه کرده‌اند. برخی به اختصار حقوق را به «حقوق اخلاقی مهم و برجسته» تعریف کرده‌اند (جک دانلی، ۱۳۸۰: ۷۵)، برخی دیگر، حقوق بشر را این حقوق طبیعی و استقلال آن از اراده دولت‌ها، تعریف کرده و تقریباً آن را با حقوق بشر دانسته و تصریح کرده‌اند که: «حقوق بشر نامی است که قرن بیستم به بر اساس طبیعی مترادف حقوق طبیعی سستی داده است (مسعود بادرین، ۲۰۰۵: ۲۲۰)»؛ و یا همچون برخی که گفته‌اند: اگر قاعده‌ای، مستقل از اراده دولت وجود داشته باشد و بر اساس آن نتوان آن را لغو کرد یا تغییر داد، حتی از رهگذر قانون اساسی، به این جهت که عمیقاً در وجدان بشریت و وجدان هر انسان عاقلی ریشه دارد، این قاعده را می‌توان حقوق طبیعی نامید. حقوقی که در چارچوب اصول کلی حقوقی، ذاتی تلقی شده، لذا فراتر از اراده دولت‌ها تجلی می‌یابد (حسین شریفی، ۱۳۷۷: ۹). در این تعریف، افزون بر استقلال حقوق طبیعی و حقوق بشر از اراده دولت‌ها به ذاتی و تغییرناپذیر بودن و ریشه داشتن در وجدان بشریت و یا وجدان هر انسان عاقلی نیز اشاره شده است. قاضی تاناکا در این باره می‌گوید: حقوق بشر، نشأت گرفته از مفهوم انسان به ما هو انسان و ارتباطش با اجتماع است که نمی‌تواند از طبیعت جهانی بشر متمایز گردد. لذا موجودیت حقوق بشر، بستگی به اراده یک دولت ندارد، نه از لحاظ داخلی در حقوق و یا هر اقدام قانونی دیگر و نه از لحاظ بین‌المللی در چارچوب معاهده یا عرف، که در آن آشکارا یا به طور مخفی،

اراده دولت عنصر اساسی است. دولت یا دولت‌ها قادر به ایجاد حقوق بشر از رهگذر قانون و یا معاهده نیستند. آنها تنها می‌توانند وجود حقوق انسانی را تأیید کرده و تحت حمایت قانونی قرار دهند. نقش دولت چیزی بیش از اعلام‌کننده نیست. حقوق بشر همیشه با موجود انسانی، وجود داشته است، حقوق بشر مستقلاً و قبل از دولت وجود داشته است (نریمان فالی اس، ۱۳۷۷: ۹). در این تعریف، علاوه بر عدم نقش داخلی دولت‌ها، بر عدم نقش بین‌المللی آنها در ایجاد حقوق بشر نیز تأکید شده و نقش آنها را به اعلام این حقوق و حمایت از آنها محدود می‌کند و این حقوق مستقل از دولت را، ناشی از ذات انسان و در نتیجه، جهانی و همیشگی می‌داند. در برخی دیگر از تعاریف، بیشتر بر عنصر سلب ناشدنی و جدایی‌ناپذیری این حقوق از انسان و نیز جهان‌شمولی آن تأکید شده است (ابوسعیدی، ۱۳۴۳: ۹-۱۰). گروهی هم با تعبیر حقوق اساسی جهانی، حقوق اساسی بین‌المللی (حسین شریفی، ۱۳۸۰: ۱۸) یا حقوق اساسی بشر (حسین مظفری، ۱۳۸۸: ۲۵) از آن یاد کرده‌اند و آن را جهانی و غیرقابل سلب دانسته‌اند و در برابر آن، حقوق بشر اشتقاقی را نشانده‌اند که از وصف جهانی بودن برخوردار نیست. (کارل ولمن، ۱۳۸۴: ۸۷) جان مایه مشترک همه این تعاریف را، در وابستگی این حقوق به ذات آدمی است. همان‌طور که جک دانلی تصریح می‌کند، حقوق بشر، حقوقی است که هر فرد، صرفاً از آن جهت که انسان است دارا می‌باشد، (مسعود بادرین، ۱۳۸۴: ۲۲۰) حقوقی که هر فرد، از بدو تولد و فارغ از اوضاع و احوال اجتماعی یا صلاحیت‌های شخصی، حق بهره‌مندی از آنها را دارد (مظفری، ۲۰۰۹: ۲۵) و ممکن است دو تصور از آن اراده شود: یکی، حقوق بشر آرمانی و مطلوب برای همه انسان‌ها و دیگری، حقوق بشر مدرن و اعلامیه‌ها و اسناد حقوق بشر (سیدصادق، ۱۳۸۰: ۲۳۱). در جمع‌بندی نقاط مشترک تعاریف فوق می‌توان گفت: حقوق بشر، حقوق ذاتی و طبیعی آدمی است که به انسان بودن او مربوط است. به همین جهت مستقل از اراده دولت‌ها، غیرقابل تغییر، دائمی، فراگیر و جهان‌شمول است. اما در مورد نامشروط و غیرقابل سلب بودن آن، فی‌الجمله دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد.

نگاهی به مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، به‌عنوان مهم‌ترین سند بین‌المللی حقوق بشر، که تقریباً از سوی همه کشورها پذیرفته شده است، در پذیرش تعریف فوق تردید پدید می‌آورد: از یک‌سو، پارهای از مواد اعلامیه بیش از آنکه بیانگر حقی باشند، تبیین‌کننده تکالیف. مانند ماده ۲۶ که بر اجباری بودن آموزش ابتدایی و مانند آن تأکید می‌کند. از سوی دیگر، موضوع پارهای از حقوق به صنف‌هایی خاص - و نه همه

انسان‌ها - مربوط می‌شود. مثل ماده ۲۵/۲، که بیان‌کننده حق برخورداری مادران و کودکان از حمایت‌های ویژه است. از همچنین پاره‌ای از حقوق مذکور، اگرچه درنهایت و با واسطه ممکن است قابل تأویل به حقوق ذاتی و طبیعی باشند، اما آنچه موضوع متن اعلامیه است، حقی ذاتی و طبیعی و در نتیجه، غیرقابل تغییر نیست، بلکه حقی قراردادی و قابل تغییر است. همچون ماده ۲۳/۴ که از حق تشکیل اتحادیه‌ها سخن می‌گوید یا ماده ۲۴ که مرخصی‌های ادواری را مطرح می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد برای دستیابی به تعریفی جامع‌تر، که بتواند مهم‌ترین سند بین‌المللی حقوق بشر را نیز شامل شود، باید در تعریف مذکور تجدیدنظر کرد. ازجمله آنکه باید از قید طبیعی و ذاتی بودن حقوق بشر، صرف‌نظر کرد تا حقوق قراردادی را نیز شامل شود؛ زیرا گرچه موضوع حقوق بشر، انسان بماهو انسان است، اما لازم نیست که حقوق این انسان، حتماً طبیعی و ذاتی باشد، بلکه حقوق قراردادی را نیز شامل می‌شود. دیگر آنکه، لزومی ندارد که همه ابنای بشر از آن حق برخوردار باشند، بلکه اگر همه آحاد یک صنف خاص، همچون زنان و کودکان نیز، صرف نظر از رنگ و نژاد و ملیت و مانند آن از آن حق برخوردار باشند، نیز حقوق بشر به شمار می‌آید. سوم آنکه، ضرورت ندارد که این حقوق حتماً و همیشه، غیرقابل سلب باشند، بلکه ممکن است تحت شرایطی فی‌الجمله سلب آنها منطقی و ممکن باشد. از این‌رو، بهتر است از ذکر قیده‌ای طبیعی، غیرقابل تغییر و غیرقابل سلب، صرف نظر کرده، حقوق بشر را این‌گونه تعریف کرد: «حقوقی است که همه ابنای بشر، یا همه آحاد یک صنف خاص، فارغ از ویژگی‌های نژادی، قومی، ملی و مانند آن از آن برخوردارند». براساس این تعریف، به جای استفاده از تعبیر «حقوق بشر»، که موهم حقوق ذاتی و طبیعی بشر است، از عبارت «حقوق مشترک انسان‌ها» استفاده شود، که افزون بر حقوق طبیعی و ذاتی سرمدی و تغییرناپذیر، حقوق وضعی و قراردادی را شامل می‌شود. بدیهی براساس این تعریف، نه تنها حقوق طبیعی آدمی سست نمی‌گردد. بلکه حقوق وضعی است و قراردادی مشترک انسان‌ها تحکیم می‌گردد. در عین حال، با تأکید بر واژه «مشترک» به جهان‌شمولی حقوق بشر نیز تصریح می‌شود.

۲- اعلامیه حقوق بشر اسلامی

تدوین کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، گروهی دیگر از ثوری پردازان در مسأله حقوق بشرند. پس از جنگ جهانی اول و دوم و غصب سرزمین فلسطین به دست صهیونیستها و در پی آن جنگ اعراب با دولت غاصب اسرائیل، کشورهای اسلامی به این فکر افتادند، سازمانی براساس ارزشهای اسلامی، بنیاد نهند.

باری، در سال ۱۹۷۲ م. با شرکت نمایندگان سی کشور مسلمان در جدّه، این سازمان تشکیل گردید و منشور کنفرانس اسلامی به تصویب رسید. به سال ۱۳۵۱ این منشور با یک قید به تصویب مجلس ایران رسید. اعضای کنفرانس اسلامی، ابتدا متنی در ۳۲ ماده، به عنوان اعلامیه اسلامی حقوق بشر، به سال ۱۴۱۰ هـ ق به کنفرانس تهران ارائه کردند و در نوزدهمین اجلاس، ۱۵ مرداد ۱۳۶۹، در کنفرانس قاهره با تغییراتی در یک مقدمه و ۲۵ ماده به تصویب رسید. (عبادی، بی تا: ۷۲) در این اعلامیه کوشش شده است تا مواد اعلامیه حقوق بشر براساس معیارهای اسلامی، سامان یابد و به نظم و ترتیب درآید.

رویکردهای کلی

در باب حقوق بشر دینی اسلامی، یا نسبت دین و اسلام با حقوق بشر، دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده یا می‌توان ابراز کرد: برخی آن را در دو دیدگاه کلی «همگرایی و واگرایی» خلاصه کرده‌اند (سید صادق، ۱۳۸۰: ۸۱). که البته باید دیدگاه سومی، تحت عنوان «وادادگی» را نیز بدان افزود. برخی سه دیدگاه تنافی دین و حقوق بشر، دروندینی بودن حقوق بشر و برون‌دینی بودن حقوق بشر را مطرح کرده‌اند (سید صادق، ۱۳۸۰: ۳۳۱-۳۴۵)؛ و برخی دیگر، همچون تا چهار دیدگاه را برشمرده‌اند (مظفری، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰) و برخی هم صرفاً دیدگاه خود را مطرح ساخته‌اند. در مجموع دیدگاه‌ها را می‌توان چنین برشمرد.

رویکرد بدبینانه به حقوق بشر اسلامی

در اصل، رویکرد بدبینانه معتقد است که اسلام (و شاید دین به‌طور کلی) دین بیشتر مانع اجرای حقوق بشر در سراسر جهان است تا کمک‌کننده. نویسندگان این رویکرد بدبینانه به اغلب از اصطلاح «اسلام اصول یا بنیادگرا استفاده می‌کنند. این رویکرد حول سه نکته اصلی می‌چرخد: ۱. برنامه حقوق بشر معاصر برنامه مناسبی است و باید اجرا شود و به این ترتیب هیچ مذهبی ناقض حقوق بشر جایی ندارد. ۲. کشورهای اسلامی باید به اسنادی که امضا کرده‌اند پایبند باشند و اگر این کشورها شرطی ارائه کنند، در صورتی که باروح این اسناد و هدفی که برای آن تنظیم شده‌اند مغایرت داشته باشد، کاملاً مردود و نادیده گرفته می‌شوند. ۳. امروزه حقوق بشر جزء موازین و قوانین بین‌المللی شده است، بنابراین حتی اگر کشورهای اسلامی اسناد خاصی را امضا نکنند، قانون آنها را مجبور به رعایت موازین بین‌المللی می‌کند. درواقع متوجه می‌شویم که برخی از نویسندگان به‌صراحت می‌گویند که زمان آن فرارسیده‌است که جامعه جهانی از همه ابزارهای موجود برای وادار کردن کشورهای اسلامی به رعایت چنین موازین بین‌المللی استفاده کند. اگرچه تعداد زیادی از

نویسندگان را می‌توان در این دسته قرارداد، به دلیل محدودیت فضا به تعداد محدودی از آنها به تفصیل بحث خواهیم کرد.

آن الیزابت مایر

یکی از آثاری که نیاز به تمرکز ویژه دارد، کتاب آن الیزابت مایر با عنوان: *islam and human rights: tradition and politics* است. چاپ چهارم این کتاب به تازگی منتشر شده است و این کتاب به عنوان یکی از کتاب‌های درسی در بسیاری از کتاب‌ها استفاده شده است. یکی از برنامه‌های درسی دانشگاه‌های ایالات متحده، علاوه بر آن، آن الیزابت مایر برای نگارش در مورد رابطه اسلام و حقوق بشر در بسیاری از مجموعه‌های ادبی حقوق بشر، علاوه بر شرکت در بسیاری از اجلاس‌ها به عنوان نماینده مرجع با توجه به موضوع که به اسلام و حقوق بشر انتخاب شده است. او یک مدافع قوی برای جهانی بودن حقوق بشر محسوب می‌شود، این اعتقاد که هر فرد در جهان مستحق همان اصول و حقوقی است که توسط حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است و هیچ عمل مذهبی یا فرهنگی نمی‌تواند مانع پذیرش این حقوق شود. درواقع، آن مایر ایده نسبی‌گرایی فرهنگی را به طور طولانی رد می‌کند و در بسیاری از موارد روشن می‌کند که مسلمانان کاملاً آزاد هستند تا هر آنچه از دین خود می‌خواهند انجام دهند تا زمانی که حقوق بشر را نقض نکنند؛ بنابراین آن مایر نوشت: با اعتقاد به اینکه قوانین بین‌المللی حقوق بشر به طور جهانی قابل اجرا است، معتقدم که مسلمانان تحت قوانین بین‌المللی مستحق همه حمایت‌ها هستند (آن الیزابت، ۱۹۹۹: ۱۵). در اینجا الیزابت، هنگام اظهار نظر در مورد طرح‌های حقوق بشر اسلامی به کار می‌برد بیشتر از آن چیزی است که خواننده در ابتدا تصور می‌کرد. درواقع، معنای آن این است که مسلمانان از حق بشر و انسانی باید از قوانین پیروی کنند که اصول دین اسلام را نقض می‌کند. آن الیزابت، می‌گوید: احکام [خاورمیانه اسلامی] عموماً بیان می‌کند که زنان باید از شوهران خود اطاعت کنند، زنان حق ندارند بدون اجازه شوهر خود در خارج از خانه کار کنند، مردها حق دارند تا چهار زن داشته باشند، زنان مسلمان فقط با کسانی که ایمان دارند می‌توانند ازدواج کنند و برای زن نصف میراث مرد می‌باشد، در بعض کشورها حجاب اجباری می‌باشد و شهادت زن در قضا نصف شهادت مرد است و برای زن‌ها اجازه سفر نیست در خارج از خانه مگر با محارم شان، بسیار سنگین است که این گونه قوانین را تایید نمایم، چنانچه ماده (۲) کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان، مقرر می‌دارد که در سال ۱۹۱۸ پس از میلاد امضا شد، به رسمیت شناخته شده است و همه کشورها را ملزم می‌کند بدون تعلل یا تأخیر «کشورها دنبال استفاده از همه ابزارهای مناسب باشند در اجرای سیاست رفع هرگونه تبعیض علیه زنان». (آن الیزابت، ۱۹۹۵: ۱۷۷). شایان ذکر است که تنها تعداد اندکی از کشورهای

اسلامی کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را تصویب کرده‌اند و کشورهایی که آن را تصویب کرده‌اند نسبت به برخی از مفاد این موافقت‌نامه ملاحظات داشته‌اند. (آن الیزابیت، ۱۹۹۵: ۱۷۷).

کورتنی و هاولاند

نویسنده دیگری از این گروه، کورتنی و هاولاند، به موضوع اسلام و حقوق بشر (به‌ویژه حقوق زنان) می‌پردازد، اگرچه آن الیزابیت، در بیشتر نوشته‌های خود به اسلام می‌پردازد، اما متوجه می‌شویم که و هاولاند انتقاد خود را از هر دینی که این برچسب «دین بنیادگرا» را داشته باشد، تعمیم می‌دهد؛ و هاولاند همان رویکرد آن الیزابیت را دنبال می‌کند، اما او در نتیجه‌گیری خود صریح‌تر بود، زیرا به این نتیجه رسید که احکام اسلام که به ساختار داخلی خانواده، پوشش زنان، احکام ازدواج و ارث و سایر مقررات مربوط می‌شود، نقض حقوق زنان است. مورد تایید سازمان ملل متحد است و نمونه‌هایی از آن در نوشته‌های او به شرح زیر است: بسیاری از نظام‌های ازدواج بنیادگرایانه مذهبی، زنان را مجبور می‌کنند که از شوهران خود تسلیم شوند و در اطاعت کامل از او اطاعت کنند و شکی نیست که این قوانین با دودسته از قوانین در تضاد است. حقوق تضمین‌شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر: حقوق آزادی و حقوق برابری. (کورتنی و هاولاند، ۲۰۰۱: ۱۸۷). سپس کورتنی تصریح می‌کند که هیچ استدلال مشروعی برای دفاع از این‌گونه اعمال مذهبی وجود ندارد، بلکه تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید دولت‌ها مسئولیت مقابله با چنین قوانینی و هر طرفی را دارند که سعی در تحمیل آنها دارد. به‌عنوان مثال، او می‌گوید: «دولت ممکن است و باید وظیفه داشته باشد که اعمال مذهبی را که آزادی و حقوق برابر زنان را نقض می‌کنند، ممنوع کند، سربلانکا و ایالات متحده آمریکا قوانینی را برای منع اعمالی که زنان را ملزم به اطاعت از شوهران خود می‌کند، تصویب کنند. (کورتنی و هاولاند، ۲۰۰۱: ۱۹۸). درنهایت، کورتنی استدلال می‌کند، کشورهای عضو باید اقدامات تنبیهی علیه کشورهایی که اجازه داده‌اند بنیادگرایی مذهبی بخشی از سیستم‌های حقوقی آنها باشد، اتخاذ کنند. بلکه مقرر شد: تمامی سازوکارهای اجرای قانون که در اختیار جامعه بین‌المللی است باید برای وادار کردن این کشورهای منحرف به عدم نقض مواد (۵۵) و (۵۶) استفاده شود. منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر. (کورتنی و هاولاند، ۲۰۰۱: ۲۰۱). شاید خطرناک‌ترین چیز برای بسیاری از مسلمانانی که معتقدند قرآن و سنت آیاتی از جانب خداوند است این است که این رویکرد به حقوق بشر، خداوند را از صفات الوهیت یا آنچه به‌عنوان حاکمیت شناخته می‌شود از بین می‌برد. می‌گویند خداوند حق ندارد قوانین حاکم بر زندگی انسان را وضع کند و حقیقت غیرقابل تردید این است که خداوند بر آن حق مطلق دارد، از این رو می‌توان گفت که این رویکرد نسبت به بسیاری از مسلمانان نسبت به جنبه بسیار مهمی از دین اسلام خصمانه است. از یک موضوع پیش‌پاافتاده که انتظار می‌رود مسلمانان نادیده بگیرند.

رویکرد خوش‌بینانه به حقوق بشر اسلامی

صاحبان این دیدگاه از یک‌سو، نمی‌توانند از حقوق بشر دست بشویند؛ چراکه آن را محصول مدرنیته است و در نتیجه، غیرقابل برگشت می‌دانند و نه می‌توانند از دین و اسلام صرف نظر کنند؛ چراکه آن را سخن خدای متعال می‌دانند. پس به‌ناچار با مدرنیزاسیون دین و قرائتی از دین که با حقوق بشر هماهنگ باشد، تلفیقی از دین و حقوق بشر فراهم می‌سازند (سید صادق، ۱۳۸۰: ۹۵). فرض اساسی یا محتوای کلی این رویکرد این است که هیچ تعارضی واقعی بین منطق معاصر حقوق بشر و اسلام وجود ندارد. درواقع، این غیرمعمول نیست که چنین نویسندگان مسلمانان ادعا کنند که اسلام اولین تفکر بود که خواستار حقوق بشر شد. می‌گویند که اگر انسان در ارزش‌های عدالت، انصاف و حکمت مندرج در شریعت اسلام انصاف داشته باشد، متوجه می‌شود که اسلام و حقوق بشر درواقع کاملاً با یکدیگر آن سازگار است.

عبدالله ابن بیه

از جمله نوشته‌های نمونه این رویکرد که نشان می‌دهد بین اندیشه حقوق بشر و اسلام تعارض واقعی وجود ندارد، کتاب عبدالله بن بیه با عنوان «گفتگوی دور از حقوق بشر در اسلام» است. در پاسخ به کسانی که می‌گویند اسلام هیچ‌یک از مفاهیم حقوق بشر را تایید نمی‌کند، سپس می‌گوید این تمدن سکولار و مادی غرب است که زنان را تحقیر و آزرده‌خاطر کرده است. (کورتنی و هاولاند، ۲۰۰۱: ۱۲). عبدالله ابن بیه دیدگاه خود را در خصوص بعض احکام شرعی چنین بیان می‌دارد: اختلاف در احکام زن و مرد به این معنا نیست که اسلام این را در شأن و منزلت آنها جدا کرده است، آنجا که در این آیه شریفه به آن استناد کرد: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (نحل: ۹۷). مسئولیت‌های ویژه ای را نشان داد که متناسب با فطرت زن و مرد است و از این‌رو توزیع نقش‌ها و تأکید بر حقوق و تکالیف، نگاه حقیرانه‌ای به هیچ‌یک از دو جنس تلقی نمی‌شود. (عبدالله ابن بیه، ۲۰۰۷: ۵۳)؛ بنابراین، او می‌گوید که باید رابطه مکمل زن و مرد را رعایت کرد تا دلیل اختلاف سهم زن و مرد در ارث را متوجه شد، زیرا زنان هرگز بار نفقه خود را بر دوش نمی‌کشند، بنابراین یا آنها از جانب شوهر، پدر، یکی از بستگان خود یا دولت مسئول هستند. ابن بیه نمونه‌هایی از مشارکت زنان در خارج از خانه در زمان پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلم را ذکر می‌کند، سپس نظراتی را در مورد حکم قضاوت زنان و حکم والی قراردادن وی بیان می‌کند. مسائل دیگر، سپس مجدداً یادآور می‌شود که اسلام به‌منزله انقلابی برای حقوق زنان بوده است (عبدالله ابن بیه، ۲۰۰۷: ۵۷) به‌طورکلی ابن بیه می‌گوید که حقوق زن در اسلام محفوظ و تضمین شده است: و مسئله قوام مرد یک اصل اسلامی است که در قرآن کریم در این قول آمده: (لِرَجَالٍ قُؤَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) (نساء ۳۴). ولایت بیش از هر چیز به نفع زن و به نفع خانه و خانواده است، چنان که مرد بار مستمری و مخارج را به دوش می‌کشد، در حالی که زن به وظایف خانه خود متعهد است... ولایت به معنای دیکتاتوری، استبداد، ظلم یا بی‌عدالتی نیست (عبدالله ابن بیه، ۲۰۰۷: ۵۸) اگرچه برخی از نکات ابن بیه قابل نقد است، اما کلیت گفته‌های وی از منظر اسلام درست و صحیح است، اما این‌گونه منطق با طرفداران نظریه حقوق بشر همخوانی ندارد. وقتی او به طبقه مذهبی یعنی کسانی که به اسلام اعتقاد دارند خطاب می‌کند خوب است، آنها آن را وحی از جانب خداوند می‌دانند، اما نوشته‌های او اگر هدفشان روشن کردن دیدگاه اسلام در مورد صحبت از حقوق انسان باشد، رای غیر معتقدین به اسلام باشد، کار چندانی نخواهد داشت. یکی از مواردی که در آن تناقض آشکار می‌شود این است که همان جنبه‌هایی که ابن بیه در کتاب خود به‌عنوان بخشی از زیبایی، کمال و عظمت اسلام ستایش می‌کند، جنبه‌هایی است که فعالان حقوق بشر می‌گویند نقض قوانین بین‌المللی حقوق بشر است، یا آن‌ها چیزی جز تفسیرهای تحریف‌شده از آنچه باید حقوق بشر باشد نیست... (آن الیزابیت، ۱۹۹۹: ۶۷).

مسعود بادرین

مسعود (ماشود) بادرین در تلاش خود برای پر کردن این شکاف گسترده، مسیری فراتر از سایر نویسندگان طی کرد و نوشته‌های او با ویژگی‌های خاصی متمایز می‌شوند، زیرا صراحتاً سعی می‌کند جنبه‌های خاصی از نظریه غربی حقوق بشر را با جنبه‌های خاصی نظریه حقوقی اسلامی ترکیب کند؛ و بنابراین کتاب او که برگرفته از پایان‌نامه علمی وی است شاید بهترین الگو برای رویکرد دوم باشد. بادرین اذعان می‌کند که بین قوانین اسلامی و حقوق بین‌المللی بشر تفاوت‌هایی در مجال عمل وجود دارد و می‌گوید که جای بحث و رد تناقضات وجود دارد که اصلاحات باید انجام شود. سعی می‌کند با به‌کارگیری اصل توجیه به دنبال ایجاد یک تغییر نمونه‌ای در تفاسیر سنتی و سختگیرانه از قوانین شریعت و در تفاسیر استثنایی از قوانین بین‌المللی حقوق بشر کند. در این راستا، قاعده اولویت دادن به مصلحت (عمومی) در نظام فقهی اسلام و قاعده «حاشیه صلاحدید» در قوانین حقوق بشر اروپا را برای طرح این ادله مورد بحث قرار می‌دهیم (بادرین، ۱۳۸۰: ۶) این فقط یک موضع نظری از جانب البدی نیست، بلکه نتیجه مقایسه او با اسناد حقوق بشر، اعم از سکولار و اسلامی است و این را خود او در پایان کتابش می‌گوید: بررسی دقیق هر دو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) در پرتو حقوق اسلامی، امکان دستیابی به سازگاری سازنده بین قوانین بین‌المللی حقوق بشر و احکام شرعی اسلام را نشان می‌دهد؛ اما این سازگاری مستلزم اعتقاد صادقانه به امکان دستیابی به آن با کنار گذاشتن تعصب و کینه بین علمای حقوق اسلامی از یک‌سو و مدافعان قوانین بین‌المللی حقوق بشر از سوی دیگر است (بادرین، ۱۳۸۰: ۲۱۹) در

بسیاری از موارد می‌توان گفت که نتایجی که بادرین به دست آورده است حول محور نتایج فقهی پذیرفته‌شده عمومی می‌چرخد. به‌عنوان مثال، بادرین در مورد پوشش زنان می‌گوید که شاید بهتر باشد دولت انتخاب را به زنان واگذار کند که تمام بدن خود را بپوشانند یا صورت و دست خود را نشان دهند (بادرین، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۶) اما در عین حال، ممکن است تصور کنیم که مدافعان حقوق بشر مانند آن الیزابیت، این ایده را بپذیرند که لباس زنان تعیین شود و نه از مردان این را عین تبعیض علیه زنان میدانند. به نظر می‌رسد بادرین این نکته را نادیده می‌گیرد که آنچه او به‌عنوان بخشی از قوانین اسلامی از آن حمایت می‌کند بیانگر برابری نیست و بنابراین برخی از مدافعان حقوق بشر این حق را دارند که بگویند این ناقض قوانین بین‌المللی است. به‌ناچار، بادرین می‌گوید: اگرچه زن و مرد برابر در نظر گرفته می‌شوند، اما این بدان معنا نیست که نقش‌هایی که ایفا می‌کنند کاملاً یکسان است، به‌ویژه در خانواده. محمد قطب اظهار داشت: اگرچه برابری زن و مرد یک خواسته طبیعی و منطقی است، اما این برابری نباید به تغییر نقش‌ها و وظایف هر یک از آنها تعمیم یابد و این امر باعث ایجاد اختلاف در نقش‌های زن و مرد می‌شود. طبق قوانین اسلامی، حقوق بین‌الملل حقوق بشر تا حدودی می‌تواند آن را به‌عنوان تمایز بر اساس جنسیت بین آنها و علی‌رغم مشاهدات سازمان ملل متحد در مورد پیش‌نویس ماده (۳) تلقی کند. در جای دیگر، بادرین پذیرفتن نظرات اقلیت علما در طول اعصار را پیشنهاد کرد و در توضیح موضوع ارتداد چنین نوشت: ارتداد در شریعت اسلام در گرایش کلی علمای مسلمان معاصر در موضوع آزادی دینی در شریعت اسلام، در تأکید بر هدایت قرآنی در کلام حضرت‌عالی بازنمایی می‌شود: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۵). هیچ اکراه در دین نیست هر کی می‌تواند به خواست خود دین را انتخاب نمایند.

رویکرد ممکن و ضرورت دانستن حقوق بشر اسلامی

از نگاه صاحبان این دیدگاه، حقوق بشر دینی و اسلامی نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری است. اصولاً تنها دین و خداوند است که می‌تواند و صلاحیت دارد به تعیین و تبیین حقوق بشر پردازد؛ و حقوق بشر غیردینی، اگر ناممکن نباشد، دست‌کم نامعتبر است، مگر در آن حوزه‌ای که با حقوق بشر دینی و اسلامی مخالفتی نداشته باشد (مسعود بادرین، ۱۳۸۰: ۲۲۲-۲۲۴). پس، ضرورت دارد مسلمانان به تدوین حقوق بشر اسلامی همت گمارند و آن را لازم‌الاجرا بشمارند. در عین حال، آن را به دیگر جوامع نیز ارائه کرده و برای تحقق توافق و اجماع جهانی بر آن، تلاش و گفت‌وگو کنند. حضرت علامه طباطبائی، استاد مطهری، مصباح یزدی و بسیاری از دانشمندان جهان اسلام را از پیش‌کسوتان این رویکرد شمرد، دانشمندان زیادی بر تبیین حقوق بشر اسلامی و ضرورت آن در جامعه امروزی چه صریحاً یا ضمناً در سخنانشان پرداخته‌اند و گفته‌اند تنها اسلام است که می‌تواند حقوق بشر را تضمین کند.

استاد مصباح

بر این نظر است که جعل و اعتبار حقوق در فرهنگ اسلامی، براساس حکمت الهی است و کمال انسان پشتوانه اعتبار حقوق از ناحیه خداوند است، (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۹-۱۳۳) چون خداوند ذات خویش را که کمال مطلق است، از همه چیز بیش تر دوست دارد، آثار این کمال هم در نتیجه مورد اراده و محبت اوست؛ یعنی هرکجا کمالی باشد از آن جهت که کمال است، اثری از کمال بی نهایت اوست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۸) کمال خداوند، همان حکمت او در فعل خلقت است و کمال خلقت در قرب الی الله است و به حقیقت پیوستن کمال و قرب الی الله در گرو وضع و جعل قوانین برای انسان هاست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۰۵) یعنی اراده تشریعی خداوند، در قالب اوامر و نواهی اوست و اراده الهی، به گونه ای است که خیر محض است، شر ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۳۰) بنابراین، منشأ حقوق، نه طبیعت می تواند باشد، (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۵۴) چون طبیعت از خود چیزی ندارد و نه سلطه و مالکیت آدمی است؛ زیرا هستی او عین بستگی و پیوند است، از خود مالکیتی و سلطه ای ندارد؛ بنابراین (حقوق بشر، حقوق طبیعی یا حقوق فطری همگی سخن های بی پایه و بی ریشه ای است). (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰) امام خمینی: امام خمینی ره: حکومت اسلامی مبنی بر حقوق بشر و ملاحظه آن است. هیچ سازمانی و حکومتی به اندازه اسلام ملاحظه حقوق بشر را نکرده است. آزادی و دموکراسی به تمام معنا در حکومت اسلامی است. شخص اول حکومت اسلامی با آخرین فرد مساوی است در امور.» (صحیفه امام، ۵: ۷۰)

جواد آملی

از نظر آیت الله جواد آملی، حق تعیین حقوق بشر تنها از خداست و حقوق بشری را نمی توان صرفاً با قرارداد تدوین کرد؛ (جواد، ۱۳۷۷: ۸۹) زیرا انسان به چند دلیل نمی تواند حقوق بشر را تعیین کند: ۱. تدوین آن نیازمند منبع مشترک و واحدی است و لازمه اش رها شدن از بند طبیعت است، ۲. برای تعیین حقوق بشر ابتدا باید انسان را شناخت و کسانی که دست به تدوین حقوق بشر زده اند، هرگز خود را نشناخته اند؛ ۳. در مسائل اعتقادی نمی توان به دانش خردمندان اکتفا کرد. تعیین منابع و استنباط مبانی حقوق بشر یک مسئله اعتقادی و مربوط به جهان بینی است و خردمندان جهان نمی توانند به صرف آنکه عاقل و دانشورند، رأی خود را در باب منابع حقوق بشر حجت بدانند؛ ۴. بسیاری از انسان ها که در پی شناخت و تعیین منابع حقوق بشر برآمده اند، از آفت بزرگ خودمحوری و هواپرستی مصون نیستند و انسان خودمحور در برابر حق می ایستد. ۵. آدمیان قادر به فرق گذاری میان نیازهای راستین و دروغین انسان نیستند و به تفاوت درست و نادرست آنها عنایت نمی کنند؛ ۶. شناخت منابع حقوق بشر بدون جهان ممکن نیست (جواد، ۱۳۷۷: ۹۳-۹۹) به اعتقاد

ایشان: «توحید ناب بر این پایه استوار است که حق قانون‌گذاری تنها از آن خداوند است. همه دیدگاه‌های حقوقی مزبور (دیدگاه‌های مبتنی بر دموکراسی، نظریه حقوق طبیعی، نظریه حقوق فطری و نیز اراده فرد) مشرکانه و غیر توحیدی است. البته اگر منظور از نظریه حقوق فطری این باشد که فطرت کشف کننده اراده پروردگار است، سخنی توحیدی و پذیرفتنی است؛ اما مراد پیروان این دیدگاه آن است که فطرت، خود سرچشمه و منبع قانون است، نه کاشف از اراده خدای فاطر و فطرت آفرین.» (جواد، ۱۳۷۷: ۱۱۷)، به عقیده ایشان، کاستی‌های بنیادین اعلامیه جهانی حقوق بشر را می‌توان این‌گونه فهرست کرد: ۱. گسستن از فطرت و اکتفا کردن به طبیعت، ۲. غفلت از رابطه انسان و جهان آفرینش، ۳. غفلت از رابطه انسان با خداوند به‌گونه‌ای که انسان را در برابر خدا آزاد پنداشته است. (جواد، ۱۳۷۷: ۲۶۲-۲۶۶)، برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان نیز اساساً منکر هرگونه امکان سازش میان اسلام و حقوق بشرند. عمر کسوله استاد دانشگاه اسلامی اوگاندا پس از بیان و نقد مبانی حقوق بشر و مقایسه آن با جهان‌بینی اسلامی می‌نویسد: ارزش‌های حقوق بشر برای مسلمانان نه معتبر است و نه مطلوب، هرچند ظاهر این ارزش‌ها کاملاً جذاب و قانع‌کننده به نظر می‌رسد؛ اما اصول زیر بنایی این ارزش‌ها اساساً به ارزش‌های اسلامی تفاوت دارد... مسلمانان باید به ارزش‌های خود از قبیل عدالت و احترام به کرامت انسانی، به گونه‌ای که در قرآن و سنت آمده است، بازگردند.» (کسوله، ۸۲۴: ۱۳۸۴)

آستراک

آستراک معتقد است: اگر محتوای حقوق اسلام بررسی شود، روشن می‌گردد که برخی نظریه‌ها نه تنها تحسین‌برانگیز، بلکه شگفت‌انگیزاند. متفکران شرقی قرن نهم که بر اساس الهیات، اصل حقوق انسان را در قالب چنان عبارت جامعی وضع کردند که شامل حقوق، آزادی فردی و تعرض ناپذیری اشخاص، اموال و ... می‌شد. چنان حقوق جنگی را بسط و گسترش دادند که توصیه‌های انسانی و جوانمردانه آن، عرق شرم را بر پیشانی برخی متخصصان در جنگ جهانی اول نشانند و در مورد تحمل و بردباری نسبت به مذاهب و آیین‌های غیر اسلامی، دکترینی آن‌چنان آزادمنشانه را ترویج و تشریح کردند که غرب ما می‌بایست هزار سال انتظار بکشد تا اصولی معادل آن را موردپذیرش قرار دهد.

ابرت بریفالت

مردم‌شناس و تاریخ‌دان بنام انگلیسی، سده هشتم تا اواخر سده دوازدهم میلادی را به‌عنوان دوران تمدن درخشان، فعال و پر از انرژی و سازندگی دنیای اسلام توصیف می‌کند و آن را مقابله با دنیای غرب «غرق در بربریت» قرار می‌دهد. بریفالت معتقد است: آرمان‌های آزادی برای همه افراد بشر، برادری انسان‌ها، برابری انسان‌ها و دولت مبتنی بر شورا و آرای عمومی - آرمان‌هایی که الهام‌بخش انقلاب فرانسه و اعلامیه

حقوق و راهنمای شکل‌گیری قانون اساسی آمریکا بود و مبارزات استقلال‌طلبانه را در کشورهای آمریکای لاتین برانگیخت - ابداعات غرب نبوده است. منشأ و منبع این آرمان‌ها در قرآن کریم است. این آرمان‌ها عمدتاً همان‌هایی است که روشنفکران اروپایی قرون وسطا، طی چندین سده، از طریق کانال‌های مختلفی، چون مسلمانان اسپانیا و سیسیل و جنگ‌های صلیبی، از اسلام گرفته بودند.

رویکرد ناممکن دانستن یا امتناع حقوق بشر اسلامی

رویکردی که خود را «رویکرد مدرنیستی یا متریقی» می‌نامد، حقوق بشر اسلامی را ناممکن و ممتنع میدانند، اصل حقوق بشر را تحولی متریقی یا مدرنیستی می‌داند و ایده اصلی این رویکرد مبتنی بر این است که درک مستقیم اسلام در با قانون حقوق بشر ناسازگار است. آنها می‌گویند که آموزه‌های اسلام مستقیم در برهه‌ای از تاریخ کارایی داشت و مطرح بود، اما دیگر برای دوران کنونی صالح و مناسب نیست و بنابراین درک و عمل به‌ویژه دین اسلام نیاز به نوسازی و اصلاح دارد؛ و در صورت در پر تو جدید درک میشود که آن آموزه‌های که سنتی اسلامی را کنار بگذاریم. با این نگاه، سازگاری با تفکر معاصر حقوق بشر به هدفی تبدیل می‌شود که اسلام باید خود را در جهت آن تنظیم کند. این دیدگاه در میان تعدادی از نویسندگانی که هم‌اکنون در غرب زندگی می‌کنند و در چندین دانشگاه تدریس می‌کنند از جمله خالد ابوالفضل و عبدالکریم سروش و عبدالله النعیم و مجتهد شبستری، می‌باشند هنگامی که این نام‌ها را در موتور جستجوی گوگل قرار دهید، پنجره‌های اطلاعاتی را خواهید دید که هر یک از این نویسندگان را به‌عنوان کارشناس برجسته حقوق بشر و اسلام... توصیف می‌کند، حال باید بر تبیین جنبه‌های نظرات آنها خواهیم پرداخت:

مجتهد شبستری

مجتهد شبستری که متولد ۱۳۱۵ در شبستر آذربایجان می‌باشد از سن ۱۵ سالگی به تحصیل فلسفه و کلام اسلامی به مدت ۱۸ سال در حوزه می‌پرداخت و پس‌از آن به دعوت آیت‌الله بهشتی سرپرستی مرکز اسلامی هامبورگ در آلمان را بر عهده می‌گیرد و در آنجا با فلسفه جدید الهیات مسیحی و علم هرمنوتیک آشنا می‌شود.

در این بخش درصدد شرح اندیشه حقوق بشری شبستری به‌طور اجمال درباره حقوق بشر و مبانی فکری وی داده می‌باشیم:

۱. خطر عظیم داعش‌ها، القاعده‌ها، النصره‌ها در جهان کنونی از مبنای نظری تفسیر آنها بر می‌خیزد و نه از تفسیر نکردن آنها. آن مبنای نظری مشترک میان آنان و فقیهان رسمی این است که متون قرآن کریم و

حدیث دربردارنده یک سلسله نظام‌های ثابت و ابدی معرفتی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برای همه انسان‌ها در تمام عصرهاست که آن را شریعت الهی می‌نامند. این یک پیش‌قدم باطل در مقام تفسیر متون اسلامی است که تمام خطرهای خشونت‌های شدید یا غیرشید در جهان اسلام از آن بر می‌خیزد (مجتهد، ۱۳۹۳: ۴). ۲. پادزهر نظری در این باره فقط و فقط به رسمیت شناختن حقوق بشر است. (مجتهد، ۱۳۹۳: ۲-۳) وی باور دارد که «حقانیت حقوق بشر در جهان حاضر ناشی از همین پادزهر بودن نظری آن است؛ اما کلام و فقه رسمی اسلام برای مقابله با آن مبناهای خطرناک نه تنها فقیر است، بلکه بستر ساز پیدایش داعش‌ها و داعشیان است. همین حقوق بشر است که الاهی‌دانان و فقیهان اسلام باید آن را به رسمیت بشناسند و فرهنگ اسلام و مسلمانی را با این اقدام تاریخ‌ساز توان زیستن و بالیدن در جهان کنونی ببخشند. این است رسالت انسانی و دینی تاریخ ما مسلمانان در عصر کنونی.» (مجتهد، ۱۳۹۳: ۱۶) همچنین مجتهد شبستری درباره ماهیت این حقوق بشر اعلام می‌دارد که این حقوق بشر غیردینی است: اما حقوق بشر، غیردینی است ... غیردینی یعنی اینکه از متون دینی برگرفته نشده است، پس از کجا گرفته شده است؟ ... از واقعیت زندگی تاریخی اجتماعی بشر گرفته شده است ... در قرن بیستم در جنگ جهانی اول و دوم میلیون‌ها انسان در آن دو جنگ به بهانه و عنوان‌های گوناگون کشته و زخمی شدند، سپس هنگام تدوین اعلامیه حقوق بشر برای اندیشمندان و مردم جهان این پرسش مطرح شد که با تکیه به کدام اصل اخلاقی و انسانی می‌توان برای همه انسان‌های روی زمین حریم‌های غیرقابل تجاوزی پدید آورد که هم در مقام نظر مورد پذیرش همه انسان‌ها قرار گیرد و همه در مقام عمل بیشترین شانس موفقیت را داشته باشد؟ همه در جست‌وجوی یک رویکرد اخلاقی عملی بودند که بتوان به آن و پافشاری در تحقق آن مانعی در برابر جنگجویی‌ها و خونریزی‌ها و ستمگری‌ها پدید آورند ... و آن حرمت و کرامت ذاتی هر فرد انسانی صرفاً از آن نظر که انسان است ... اما اعلامیه حقوق بشر بر این مبنا پایه‌گذاری شده است که انسان‌ها بر اثر دردها و رنج‌هایی که کشیده‌اند و زخم‌هایی که خورده‌اند و جنگ‌هایی که دیده‌اند و ... به این نتیجه رسیده‌اند که برای برطرف کردن این مشکلات و تغییر وضع موجود، الزام‌هایی را برای همه انسان‌ها معین و به همه پیشنهاد کنند و این الزام را برای حیثیت و کرامت انسان و از آن نظر که انسان است مبتنی کنند نه از آن نظر که آفریده خداست ... در حقیقت حقوق بشر، یک استراتژی است و از متون دینی به دست نمی‌آید. (مجتهد، ۱۳۹۵: ۲). ۵. وی می‌گوید: من باور دارم ما مسلمانان باید صددرصد به مسئله حقوق بشر بپردازیم؛ درست در همان مفهوم که در اعلامیه حقوق بشر آمده است. برای اینکه ما مسلمانان همه در حال کنونی بخشی از جامعه جهانی هستیم نمی‌توانیم خود را جدا کنیم. به‌طور قطع ما بخشی از آن جامعه جهانی هستیم که یک روزی این الزام‌ها را برای خودش ضروری تشخیص داده است؛ یعنی همان سه مسئله آزادی، عدالت و صلح جهانی برای ما مسلمانان هم مسئله بسیار مهمی است. (مجتهد، ۱۳۹۵: ۳) ۶. نیز وی باور دارد که این حقوق بشر را نباید از کتاب و سنت

برگرفت؛ زیرا اگر بگویید این حقوق را خداداده است: این دیگر حقوق بشر بماهو بشر نخواهد بود، بلکه حقوقی است که خدا می‌خواهد. اگر مسلمانان این‌گونه استنباط کنند که حقوقی است که خدا می‌دهد، باید به محدودی کارشان وقوف داشته باشند، دیگر نمی‌توانند برای جهان تعیین تکلیف بکنند، نمی‌توانند بگویند این‌ها حقوقی است که جلو جنگ‌ها را می‌گیرد؛ نمی‌توانند بگویند این‌ها حقوقی برای همگان است. این‌ها حقوقی معتبر برای خدا باوران، قرآن باوران و سنت باوران است. اگر این‌طور است این یک مسئله داخلی عالم اسلام یا مسئله داخلی این یا آن کشور اسلامی می‌شود؛ چون شما نمی‌توانید به دیگران بگویید یا ایها الناس، ما به خدا باور داریم و خدای ما این حقوق را به شما داده است، سپس بیاید این حقوق را برای پیشگیری از جنگ مراعات کنید. گویند: ما اصلاً از خدای شما نمی‌توانیم حقوقمان را تحویل بگیریم. (مجتهد، ۱۳۹۳: ۴)

۷. حقوق بشر را نمی‌توان از کتاب و سنت به دست آورد؛ چراکه معیاری مشخص و معین برای تفسیرهای گوناگون از قرآن کریم وجود ندارد؛ اما برای حقوق بشر انسانی معیار روشنی برای صحت آن وجود دارد و آن اجماع جهانی است: شما هر چیزی به نام خدا مطرح کنید، یکی دیگر، چیزی دیگری به نام خدا مطرح می‌کند؛ اما وقتی به نام بشر مطرح کنید که آقا این مدعای بشر است. آن‌هم باید بتواند بگوید که مدعای بشر غیر از این است به محض اینکه این حرف به میان آمد که این مدعای بشر است. می‌گوییم بشرها را جمع کنید ببینیم مدعایشان چیست؟ این چیزی است که شما به صورت علمی می‌توانید به نتیجه برسید اما وقتی به جایی استناد می‌کنید که هیچ‌کس به آن دسترسی ندارد، هرکسی تفسیر خود را خواهد داشت. (مجتهد، ۱۳۹۳: ۷).

۸. «باور دارم امروز حتی خدا هم حقوق بشر می‌خواهد؛ زیرا با حقوق بشر است که می‌توان جلوی خونریزی را گرفت». امروز خدا هم حقوق بشر می‌خواهد اگر باور نمی‌کنید ببینید که چگونه مسلمانی، مسلمانان دیگر را به خاک و خون می‌کشند! شما اگر بخواهید در برابر قذافی بایستید، نمی‌توانید بگویید که خدا نمی‌خواهد برای بقای سلطه خودت انسان بکشد. وی می‌تواند بگوید که نه خیر خدا همان می‌خواهد که من می‌گویم. ما به عنوان بشر باید حقوق بشر را علم کنیم و بگوییم که این کاری که تو انجام می‌دهی، ضد بشر است و انسان‌های دیگر هم آن را تأیید کنند؛ فقط در این صورت است که حجت تمام می‌شود... (مجتهد، ۱۳۹۳: ۷)

این اشکال‌ها در پنج محور پاسخ داده شد که عبارت است از:

۱. بحث‌های اختلافی و تنش‌زایی که در شورای امنیت درباره حقوق بشر و نقض آن صورت می‌گیرد و وجود اختلاف آراء، نشان از این دارد که از حقوق بشر غربی تفسیر واحد مشترکی وجود ندارد و مسائلی مانند مسئله غصب سرزمین فلسطین، وجود پادشاهان مستبد در برابر حاکمیت اراده مردم و حق و تو از مصداق‌های بارز آن است. نیز وجود ناسازگاری مبنای هرمنوتیکی مجتهد شبستری با قرائت واحد از حقوق بشر و همچنین وجود تفاوت معنای عدالت و آزادی در اسلام و حقوق بشر از دیگر اشکال‌های بر مبنای مجتهد شبستری بیان شد.

۲. الزام‌ها و نظام‌های ثابت و ابدی اسلام، یک سلسله اصول اخلاقی است که همان انسان بماهو انسان آنها را پذیرفته و در برابر آن خشوع و تواضع می‌کنند و هیچ‌گاه بستر ساز افرادی که هدفی جز قتل و غارت و خونریزی و کشتن بی‌گناهان ندارند، نمی‌شود.

۳. تمام احکام و الزام‌های صحیحی که از نهاد انسان بماهو انسان بر می‌خیزد، همان دستور الهی است و به این اعتبار دینی هستند؛ و از طرفی باور به خداوند متعال و روز واپسین عامل خودکترلی انسان‌ها در اجرای آزادی و عدالت و صلح جهانی است. پس حال که باور به خداوند متعال و روز واپسین به الزام‌های انسان درباره آزادی، عدالت و صلح جهانی قوت و روح می‌بخشد چرا خود را محروم از آن کنیم و الزام‌های حقوق بشر را به نام خدا مطرح نکنیم.

۴. آزمون و معیار صحت و سقم حقوق بشر در عمل کارایی ندارد و باید معیاری دیگر مانند عقلانیت و ... ارائه شود.

۵. چگونه اوامر و نواهی قرآن کریم مربوط به عصر نزول است؛ درحالی‌که اوامر و نواهی اعلامیه حقوق بشر که کم‌وبیش مربوط به حدود هفتاد سال پیش می‌باشد و زندگی بشر در این مدت تغییر محسوسی کرده است، همچنان مناسب زندگی همه انسان‌ها با فرهنگ‌های گوناگون در تمام نقاط جهان است و تاریخ پایانی هم برای آن مشخص نمی‌کنند که این دوگانگی روشی نشان از سستی مدعا دارد

عبدالله النعیم

اصالتا سودانی است و در حال حاضر در دانشگاه اموری گرجستان مشغول به تحصیل است و نویسنده‌ای پرکار است و مجلات علمی و روزنامه‌های زیادی را منتشر کرده است النعیم یکی از پیروان و حامیان سرسخت مصلح سودانی، محمود محمد طه (۱۹۰۹-۱۹۸۵ میلادی) است که آنچه را «پیام دوم اسلام» می‌نامید، تبلیغ کرد (ریچارد سی، ۲۰۰۱: ۵۹۰) و سرانجام طه توسط جعفر النمیری به دلیل عقاید عجیبش اعدام شد. عبدالله النعیم تأثیر زیادی در مسئله اسلام و حقوق بشر دارد، زیرا او در بسیاری از کنفرانس‌ها نماینده اسلام است و تأثیر زیادی بر تعداد زیادی از نویسندگان مسلمان و غیرمسلمان دارد. فرضیه عبدالله النعیم بر این واقعیت استوار است که «تضاد قابل توجهی بین قوانین شریعت و معیارهای مدرن روابط بین‌الملل و حقوق بشر» وجود دارد (عبدالله، ۱۹۹۰: ۱۸۴) به همین دلیل است که النعیم خواهان «اصلاح بزرگ» در قانون عرفی برگرفته از شریعت است و النعیم ادعا می‌کند که این دیدگاه در میان بسیاری از مسلمانان جهان که مخالف اعمال مقررات قانون هستند طنین‌انداز می‌شود. اگرچه راه و ابزاری برای این کار داشتند (عبدالله، ۱۹۹۰: ۱۸۵) اما جرئت نمی‌کنند در این باره صحبت کنند، یا به خاطر ترس از آنچه برای پیش خواهد آمد یا به دلیل ناآگاهی از مفاهیم شرع. می‌گوید: شریعت در طول سه قرن اول اسلام توسط فقهای مسلمان توسعه یافته است و اگرچه شریعت از منابع اساسی الهی اسلام که در قرآن و سنت ارائه شده است، نشأت

گرفته است، اما وحی نازل شده نیست، زیرا نتیجه تفسیر بشر از این منابع الهی است. علاوه بر این، فرآیند تدوین شریعت از طریق تفسیر انسانی در یک بافت تاریخی خاص صورت گرفته است و این زمینه کاملاً با بافت تاریخی معاصر ما متفاوت است، بنابراین مسلمانان معاصر باید فرآیند تفسیر و کاربرد قرآن و سنت را در عرصه‌های مختلف انجام دهند. زمینه تاریخی را برای تدوین قانون کلی دیگر اسلام ارائه بدهند که مطابق و مناسب زمان ما باشد (عبدالله ۱۹۹۰: ۱۷۵-۱۷۶). او معتقد است که در قرآن هیچ معنای ثابت نیست، می‌توان متون قرآنی را معانی متفاوت نمود مثلاً در متن قرآنی مورد بحث آیه زیر است که خداوند متعال می‌فرماید: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) {مائده: ۳۸}، آنجا که ابوالفضل درباره این آیه چنین نوشته است: قرآن تعبیر «قطع» را از فعل قطع به معنای کندن یا بریدن به کار برده است و ممکن است به معنای استحکام یا پایان دادن به چیزی یا جلوگیری یا ترک و بریدن از چیزی باشد. آیا از طریق متن، آیا شخص می‌تواند ادعای یقین مطلق کند که معنایی که به آن رسیده است، معنایی است که خداوند می‌خواهد؟ نیازی به رد مقدمه فوق‌الذکر در لسان ابی الفضل که یک عالم بزرگ مسلمان است نمی‌باشد، زیرا تنها راهی که ابی الفضل برای رسیدن به این نتایج و سپس زیر سؤال بردن فهم شریعت در پیش گرفته است، همه در این است: (۱) تحریف سیاق آیه شریفه یا ساختار عربی آیه، (۲) بی‌اعتنایی کامل به نحوه درک و تطبیق رسول از این آیه، بنابراین تعجبی ندارد که ابوالفضل یا دیگرانی را می‌یابیم که کاربرد یا فهم پیامبر از متون قرآن را الزام‌آور یا وحی از جانب خداوند نمی‌دانند. (زارابو زو، ۲۰۰۰: ۱۰۳-۱۷۲). اولاً: آیه نمی‌گوید: «فاقطعه»، بلکه صریحاً می‌گوید: «فاقطعوا ایدیهم»، پس دست‌هایشان را قطع کن». بله یک کلمه عربی ممکن است معنای استعاری زیادی داشته باشد، اما وقتی این کلمه در یک زمینه مرتبط با برخی کلمات خاص به کار می‌رود، این معنای استعاری از بین می‌رود و به همین دلیل نویسندگان در اینجا به فرهنگ‌های معتبر عربی مانند: «لسان العرب، تاج العروس، تهذیب اللغة و القاموس المحيط» و هیچ اشاره‌ای به این اصطلاح به صورت «اقطعوا ایدیهم» که شامل معنای از این قبیل باشد، نیافته است. ابوالفضل گفته است: «به معنای استحکام، پایان دادن به چیزی، جلوگیری یا ترک و قطع چیزی است». باز هم تکرار می‌کنم که چنین تحریف متن، فکر نمی‌کنم از نظر بسیاری از مسلمانان غافل بماند.

عبدالکریم سروش

دیدگاه‌های عبدالکریم سروش شاید حتی افراطی‌تر از آن‌ها ایرین می‌گوید: «مباحثات مطرح شده توسط عبدالکریم سروش در مورد دموکراسی، تسامح و حقوق بشر، با درخواست‌های کنونی غرب برای حقوق بشر سازگاری بیشتری دارد» (ایرین، ۱۱۲: ۲۰۰۷) آن الیزابیث، مفهوم اصلی عدالت را برای عبدالکریم سروش خلاصه می‌کند و می‌گوید: «سروش جرئت کرد علناً بگوید که مفهوم عدالت قبل از اسلام وجود داشته و

شریعت اسلام باید با معیار عدالت سازگار باشد. (الیزابت الیزایت، ۱۹۹۹: ۵۳) بنابراین، روشن می‌شود که نظریه عبدالکریم سروش می‌گوید که دین خدا باید مبتنی بر مفاهیم عدالت و آزادی باشد (ایرین، ۲۰۰۷: ۸۶-۸۷)، بدون اشاره به این واقعیت که اصطلاحات «عدالت» و «آزادی» مبهم هستند و ممکن است مفهوم یک فرد از عدالت یا آزادی با مفهوم دیگری از این آرمان‌ها متفاوت باشد. حتی می‌توان گفت که انسان‌ها نیازی به هدایت الهی ندارند، در صورتی که عدالت تنها چیزی باشد که هدایت الهی را می‌تواند فراهم کند.

نقد و بررسی دلایل امتناع حقوق بشر اسلامی و اثبات امکان آن

قابل توجه است که نقد دلایل امتناع حقوق بشر اسلامی منتج به اثبات امکان حقوق بشر اسلامی می‌شود، اگرچه دلایل ما روی بیرون دینی می‌چرخد اما گاهی از دلایل درون دینی نیز استفاده می‌کنیم، می‌توان خلاصه و مهم‌ترین دلایل طرفداران امتناع حقوق بشر دینی و اسلامی را، که به صراحت یا به صورت ضمنی به آن اشاره کرده‌اند و برخی از آنها قابل تأویل به یکدیگرند، می‌توان چنین شمارش و تقریر کرد:

۱. حقوق بشر، حقوق ذاتی آدمی است. در حالی که، حقوق دینی و اسلامی، حقوق اعطایی است؛

۲. حقوق بشر، حقوقی طبیعی و فطری است. در حالی که، حقوق دینی و اسلامی، حقوقی الهی است؛

۳. حقوق بشر، حقوقی مبنا گرا است. در حالی که، حقوق دینی و اسلامی، ضد مبنا گرا و آمرانه است؛

۴. حقوق بشر، عقل بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، نقل بنیاد؛

۵. حقوق بشر، عدالت بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، تعبد بنیاد؛

۶. حقوق بشر، آزادی بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی عبودیت بنیاد؛

۷. حقوق بشر، تساوی بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، تفاوت بنیاد؛

۸. حقوق بشر، کرامت بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، دین بنیاد؛

۹. حقوق بشر، بر فرهنگ باز غربی استوار است، حقوق دینی و اسلامی، بر فرهنگ بسته شرقی؛

۱۰. حقوق بشر، جدید و متناسب با انسان مدرن است، حقوق دینی و اسلامی، قدیمی و

متناسب با انسان گذشته؛

۱۱. حقوق بشر، جهانی و انسان‌شمول است، حقوق دینی و اسلامی، منطقه‌ای و مسلمان‌شمول؛

۱۲. حقوق بشر، برون‌دینی و فرا فرهنگی است، حقوق دینی و اسلامی، دروندینی و تک فرهنگی (محمد گرگانی، ۱۳۸۸: ۱۳۵)

شاید بتوان با یک تحلیل، دلایل فوق را در دو گروه طبقه‌بندی نمود: دلایل امتناع عارضی، که شامل همه دلایل به جز دو مورد اخیر است.

و دلایل امتناع ذاتی، که به دو مورد اخیر اختصاص دارد و موضوع بحث ما می‌باشد. بحثی که ماهیتی، فرا متنی و ماقبل دینی دارد. اگرچه به ناچار، گاه باید از داشتن نیم‌نگاهی به متون اسلامی و متون حقوق بشری نیز غفلت نورزید.

دیدگاه تناقض نما بودن حقوق بشر اسلامی

تبیین پارادوکس

با طرح حقوق بشر اسلامی، ممکن است دو اشکال، که تا حدی قابل تأویل به یکدیگر نیز هستند، مطرح شود. روح این دو اشکال به تناقض نما بودن ذاتی یا عرضی عنوان احیاناً محتوای حقوق بشر اسلامی باز می‌گردد. چون پذیرش تناقض و اجتماع متناقضیم محال است، در نتیجه پذیرش حقوق بشر اسلامی نادرست و تحقق آن ممتنع است. اولین اشکال این است که عنوان حقوق بشر اسلامی، اصولاً تناقض نما و در نتیجه، تحقق آن ذاتاً ممتنع و ناممکن است، این پارادوکس را به‌طور خلاصه می‌توان این‌گونه تبیین کرد: حقوق بشر، که بهترین مصداق آن، اعلامیه جهانی حقوق بشر است، حقوقی جهانی و انسان‌شمول است، حقوق بشر اسلامی ادعایی، جهانی و انسان‌شمول نیست و حداکثر مسلمان شمول است، پس حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر نیست. اشکال دوم، که از جانب معتقدین به حقوق دینی و اسلامی مطرح می‌شود، به امتناع عارضی حقوق بشر اسلامی بازمی‌گردد. اینان می‌گویند: اگرچه ممکن است اسلام بهترین نظام حقوقی را ارائه و از جمله بهترین گزاره‌ها را درباره حقوق بشر بیان کرده باشد، اما این نظام و گزاره‌ها را فقط مسلمانان پذیرفته‌اند. غیرمسلمانان، به‌ویژه منکران خدا، نه تنها آن را قبول نداشته، بلکه چه‌بسا با پاره‌ای از آنها هم به شدت مخالف باشند. پس، از این جهت که مورد وفاق و اجماع جهانی نیست، نمی‌توان آن را به وصف «بشری» متصف نمود و آن را «حقوق بشر» نامید، بلکه باید تحت عنوان «حقوق مسلمانان» از آن

یادکرد (محمد گرگانی، ۱۳۷: ۱۳۸۸) بنابراین، اگرچه حقوق بشر اسلامی، ذاتاً ممتنع‌الوجود نیست، اما تا وقتی که اجتماعی جهانی بر آن حاصل نشود، نمی‌توان آن را حقوق بشر - که طبعاً حقوق همه انبای بشر است - نامید.

امکان ضرورت حقوق بشر اسلامی

مفاهیم اسلامی و جهانی بود

پیش از پرداختن به پاسخ، توجه به دو نکته مفید است: یکی آنکه، در اینجا نمی‌توان برای ابطال پارادوکس مذکور به این سخن منطقی که «بهترین دلیل امکان چیزی، وقوع آن است» بسنده کرد. وجود اعلامیه‌های حقوق بشر اسلامی را مصداق وقوع آن دانست؛ زیرا مفروض آن است که از نگاه مدعی پارادوکس، اعلامیه‌های مذکور یا اسلامی نیستند و یا جهانی و بشری محسوب نمی‌شوند؛ و دیگر آنکه، تا مفاهیم دو واژه «اسلامی» و «جهانی» روشن نشود، نمی‌توان درباره تناقض نما بودن یا نبودن حقوق بشر اسلامی سخن گفت. مقصود از «اسلامی بودن»، روشن است؛ یعنی هر گزارش حقوقی قابل انتساب به اسلام، چه اجتهادی و استنباطی باشد و چه نص و متن منابع نخستین حقوق اسلامی مثل کتاب و سنت. اما از واژه «جهانی»، حداقل دو برداشت قابل تصور است: بر مبنای یکی از آنها، هیچ‌یک از اعلامیه‌های مربوط به حقوق بشر، جهانی نیستند و بر مبنای دیگری، حقوق بشر اسلامی، نیز جهانی است. مفهوم اول جهانی یا جهان‌شمول بودن، حصول اجماع و توافق همگانی همه انسان‌ها و حداقل همه دولت‌ها بر حقوق بشر است که می‌توان با تعبیر «جهان‌پذیری» از آن یادکرد. بی‌تردید چنین اجماع و توافقی همگانی درباره حقوق بشر اسلامی وجود ندارد. اعلامیه‌های حقوق بشر اسلامی، حاصل توافق دولت‌های اسلامی است و نزد دولت‌های دیگر، اعتباری ندارد. براساس این مفهوم، این ادعا که «حقوق بشر اسلامی جهانی و جود خارجی ندارد» قابل‌پذیرش است، اما این ادعا که حقوق بشر اسلامی تناقض نما و ممتنع‌الوجود باشد، به معنایی که خواهد آمد، پذیرفتنی نیست. علاوه بر آن، براساس این معنی، نه تنها حقوق بشر اسلامی، که هیچ نوع حقوق بشر جهانی وجود خارجی ندارد؛ زیرا به توضیحی که در مقدمه گذشت، در هیچ‌یک از اعلامیه‌های حقوق بشر و از جمله مهم‌ترین آنها یعنی، «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، که در عنوانش پسوند «جهانی» دارد، توافق و اجماع تام جهانی وجود ندارد. از این رو، یا باید به‌طور کلی از حقوق بشر سخن نگفت و اعلامیه جهانی حقوق بشر را نیز جهانی ندانست. یا آنکه با هر دلیل یا تسامح که اعلامیه سازمان ملل، حقوق جهانی بشر خوانده می‌شود، باید حقوق بشر اسلامی و اعلامیه‌های آن نیز حقوق جهانی بشر دانسته شود، مگر آنکه به‌صراحت در متن آنها، به غیر جهانی بودن آنها تصریح شده باشد. مفهوم دوم، «جهانی بودن»، براساس جهانی بودن موضوع شکل می‌گیرد. از این نگاه هم اعلامیه جهانی حقوق بشر و هم حقوق بشر اسلامی و

اعلامیه‌های آن، جهانی تلقی می‌شود. همان‌طور که در تعریف حقوق بشر گفته شد، مقصود از حقوق بشر، حقوقی. بنابراین موضوع حقوق بشر، حقوق انسانِ مطلق و مطلقِ انسان، یعنی انسان بماهو انسان است. بدین معنی، جهانی بودن حقوق بشر به مفهوم انسان‌شمول بودن آن است. در مقابل حقوقی که صبغه ملی، فرهنگی، منطقه‌ای و مانند آن دارد. به عبارت دیگر، ما از حقوق بشر برخورداریم، چون انسان هستیم. بنابراین همه آن را دارند یا هیچ‌کس آن را ندارد. براساس این برداشت از حقوق، به عنوان امری ضروری و جهان‌شمول است که طرح اجماع نمی‌تواند توجیه کند که چرا همه افراد بشر حقوقی دارند. اگر جهان‌شمول بودن حقوق، مستقل از توافق ما حقیقت داشته باشد. توجیه و تبیین جهان‌شمول بودن، نمی‌تواند در مرحله صورت گیرد، بلکه باید در مرحله دلایل باشد. از راه مسیرهای توجیهی متعددی می‌توان به توافق بر سر جهان‌شمول‌گرا، نائل شد (یون، ۱۳۸۴: ۱۱۱) اعلامیه جهانی حقوق بشر، بدین مفهوم، حتماً جهانی و انسان‌شمول است؛ چراکه افزون بر ملازمه منطقی، در جای‌جای آن تأکید و تصریح شده است که همه افراد، صرف نظر از هر ویژگی از این حقوق برخوردارند. این پرسش مطرح است که آیا حقوق بشر اسلامی و اعلامیه‌های آن، می‌تواند بدین مفهوم جهانی باشد؟ بی‌تردید پاسخ مثبت است؛ زیرا موضوع حقوق بشر اسلامی نیز انسانِ مطلق و مطلقِ انسان و در نتیجه، همه افرادی است که نام انسان بر آنها صادق است.

انواع مخاطبان در گزاره‌های حقوقی اسلام

گویا مدعیان پارادوکس، از روی غفلت یا تغافل چنین پنداشته‌اند که مخاطب و موضوع گزاره‌های حقوقی اسلام، فقط مسلمانان‌اند و توجه نکرده‌اند که این گزاره‌ها، به لحاظ کیستی مخاطبان از منظر دین و محدودیت یا توسعه شمارگان آنها، انواع متفاوتی بدین ترتیب دارد:

۱. مخاطبان مذهبی خاص، مثل شیعی، سنی و... که فقط پیروان یک مذهب خاص را شامل می‌شود؛
۲. مخاطبان اسلامی، که شامل همه مسلمانان است؛
۳. مخاطبان توحیدی، که شامل همه پیروان ادیان توحیدی می‌شود. مخاطبان انسانی، که همه انسان‌ها را شامل می‌گردد. آنچه موضوع حقوق بشر اسلامی است، همین نوع اخیر است که مروری هرچند سریع بر متون اصیل اسلامی، از جمله قرآن کریم به‌خوبی آن را نشان می‌دهد. برای مثال، آیاتی که با خطاب‌های «یا ایها الناس»، «یا ایها الانسان» و «یا بنی آدم»، همه بشریت را جدای از هر ویژگی نژادی، زبانی و حتی مذهبی، مخاطب قرار داده‌اند، بیان‌کننده حقوق و یا تکلیف همه آدمیان است. بنابراین، آن بخش از گزاره‌ها و قواعد حقوقی اسلام که موضوع آن، انسان است، حقوق بشر اسلامی را فراهم می‌آورند و از آن جهت که موضوع آنها، انسان بماهو انسان است، انسان‌شمول بوده و همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر، جهانی به شمار می‌آید، هرچند ممکن است در تعیین

و شمارش حقوق و یا تعریف، تفسیر و تحدید آنها با اعلامیه متفاوت باشد (دانش پژوه، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۳). اما این تفاوت‌ها خللی در جهانی و انسان‌شمول بودن آن ایجاد نمی‌کند؛ چراکه همان‌طور که اشاره شد، امکان ارائه لیست‌های متعدد و متفاوتی از حقوق بشر، امکان‌پذیر و فی‌الجمله قابل دفاع است (مایکل، ۱۳۷۷: ۶۳-۶۷) با به رسمیت شناخته شدن اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره، به‌وسیله سازمان ملل متحد، (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۲۷) نه تنها امکان نظری، بل وجود عینی و خارجی حقوق بشر اسلامی، به‌خوبی ثابت‌شده و دیگر جایی برای انکار حقوق بشر اسلامی، به‌ویژه برای مسلمانان شیفته اعلامیه جهانی حقوق بشر، باقی نمانده است. وقتی کارل و لمن غربی و غیر مسلمان به امکان جهان‌شمول بودن آموزه‌های حقوق بشر دینی و اسلامی، تصریح می‌کند، ادعای امتناع حقوق بشر اسلامی یا انکار وجود آن، از جانب یک مسلمان پذیرفتنی نیست. او می‌گوید: این آموزه‌ها می‌تواند بیانی واقعی و درست از محتوا و مبنای حقوق بشر جهان‌شمول ارائه دهد. این حقوق به همه انسان‌ها و از جمله کسانی که این دین حق و واقعی را منکر هستند، تعلق می‌گیرد. ... من معتقدم که مقدمه منشور عربی {اسلامی} حقوق بشر که می‌گوید: «با عطف توجه به اصول ابدی برادری و برابری میان همه انسان‌ها، که در شریعت اسلام و سایر ادیان الهی ریشه‌هایی عمیق و استوار دارد»...، گامی ستودنی برای دور شدن از محلی‌گرایی و جزیی‌گرایی و جزیی‌نگری دینی و حرکت به سمت شناسایی حقوق بشر جهان‌شمول، در دنیای نهادهای متنوع دینی است (کارل، ۱۳۸۴: ۸۷۳-۸۷۴)

امکان جهان‌شمول‌سازی حقوق بشر اسلامی

در انجام وظیفه جهانی‌سازی حقوق بشر اسلامی، توجه به راه صحیح جهان‌پذیری یعنی راه گفتگو، مباحثه و اقناع علمی و نه راه مصالحه و توافق قراردادی، حائز اهمیت فراوان است؛ چراکه بحث و اختلاف در اینجا بر سر «حقیقت» است و نه «منفعت». بدیهی است در اختلاف بر سر منفعت می‌توان با عقب‌نشینی و مصالحه، به حد مشترکی از منافع رسید و به آن قناعت کرد. اما در اختلاف بر سر حقیقت، توافق، اجماع و مصالحه به‌خودی‌خود، نمی‌تواند کاشف از حقیقت و اثبات‌کننده آن باشد. در بیشتر موارد می‌تواند نوع نگرش و مبنای انسان‌شناختی در اصل پذیرش یا عدم پذیرش یک حق و یا تفسیر و تحدید آن تأثیر داشته باشد. برای مثال هم بر مبنای نگرش الهی و دینی و هم نگرش مادی و سکولار، انسان دارای حق حیات و حق استفاده از انواع خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها است. اما در تفسیر و تحدید این حق، این دو نگرش به‌شدت تأثیرگذارند. به‌عنوان مثال، بر مبنای نگرش سکولار، حیات، صرفاً حق انسان است که در نتیجه، می‌تواند از آن صرف نظر کند، اما بر مبنای نگرش دینی، حیات، صرفاً یک حق نیست که انسان بتواند از آن بگذرد، بلکه یک تکلیف نیز هست که باید آن را حفظ کند از این‌گونه مثال‌ها زیاد است.

سقوط در پارادوکس به جای فرار از آن

اکنون که ثابت شد، ادعای امتناع حقوق بشر اسلامی و تناقض نما بودن آن، ادعای نادرستی است و می‌توان از حقوق بشر دینی و اسلامی سخن گفت، باید به این حقیقت نیز اشاره کرد که مسلمانانی که به گمان تناقض نما بودن حقوق بشر اسلامی، به‌طور کامل، اعلامیه جهانی حقوق بشر را پذیرفته‌اند، در دام پارادوکسی آشکارتر و شدیدتر گرفتار آمده‌اند؛ زیرا از یک‌سو، پذیرش اومانیزم و آزادی مطلق انسان در قانون‌گذاری، با اصل اساسی نظری و عملی و پذیرش ولایت تامه الهیه، ناسازگار است و از سوی دیگر، پارهای مذکور در اعلامیه، یا حداقل عمومیت و اطلاق آنها، با مسلمات فقه اسلامی، که توحید قابل تأویل به مضمون اعلامیه نیست، در تعارض آشکار است. برای رهایی از این تناقض چاره‌ای جز این نیست که این افراد یا عقاید اسلامی و پایبندی خود به احکام را کنار گذارند و یا از پذیرش تمام اعلامیه جهانی حقوق بشر خودداری کنند، روشن است انتخاب راه اول، با مسلمان بودن آنان ناسازگار است، پس باید راه دوم را برگزینند.

رابطه حقوق بشر اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر

باید توجه داشت که پذیرش حقوق بشر اسلامی، لزوماً به معنای پذیرش کامل اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست، چنان که به معنای نفی و انکار کامل آن نیز نیست؛ زیرا نه همه حقوق آدمیان در اعلامیه آمده است و نه همه آنچه در اعلامیه آمده، حقوق انسان بماهو انسان است و یا حداقل همه انسان‌ها بر آن توافق و اجماع ندارند. رابطه حقوق بشر اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر، رابطه عموم و خصوص من وجه است: در برخی حقوق اشتراک دارند و در اصل به رسمیت شناختن برخی از حقوق یا در تعریف، تفسیر و تحدید آنها اختلاف دارند (دانش‌پژوه، ۱۳۸۳: ۱۸۳-۲۰۰) اما نباید این اختلاف و ناسازگاری، به مفهوم نفی و انکار حقوق بشر اسلامی تلقی شود؛ زیرا حقوق بشر، مساوی با اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست، بلکه اعلامیه، یکی از لیست‌هایی است که برای تنظیم و تدوین حقوق بشر، فراهم شده است. پس مخالفت کلی یا جزیی دیگر لیست‌ها، از جمله لیست حقوق بشر اسلامی با اعلامیه، از بشری و انسان‌شمول بودن این لیست‌ها نمی‌کاهد.

ضرورت نگرش برون دینی و امتناع نگرش درون دینی

تبیین کلی مدعا و نقل دیدگاه‌ها

یکی دیگر از دلایلی، که اتفاقاً متأسفانه بیشتر از طرف دین‌باوران و برخی مسلمانان، برای اثبات امتناع حقوق بشر دینی و اسلامی مطرح شده است، ادعای برون‌دینی بودن حقوق بشر است. در تبیین این ادعا گفته شده است: این اندیشه مبتنی بر آن است که اساساً حقوق بشر، مستقل از دین و حتی مقدم بر آن است (خلفی، ۱۳۸۴: ۳۶۰) استوار سازی حقوق بشر، بر پایه‌های دینی، اساساً ممتنع است؛ زیرا دین مؤخر از حقوق انسان است. اگر دین‌داری حق انسان است یا تکلیف او است، این حق را نمی‌توان از خود دین ستاند (خلفی، ۱۳۸۴: ۳۷۸-۵۳۹) سپس، برای اثبات این ادعا دلایل و شواهدی چند آورده شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. اما لازم است پیش از آن به سایر دیدگاه‌ها و لوازم هر دیدگاه به اجمال اشاره کنیم. در مجموع، در این مورد سه دیدگاه اصلی وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد: ۱- برون‌دینی بودن حقوق بشر، به معنای ضرورت نگاه برون‌دینی به حقوق بشر، که لازمه آن عدم امکان حقوق بشر دینی است. ۲- درون‌دینی بودن حقوق بشر، به معنای ضرورت نگاه درون‌دینی به حقوق بشر که لازمه آن ناممکن بودن حقوق بشر غیردینی است. ۳- فرا دینی بودن حقوق بشر، به معنای امکان نگاه برون‌دینی و درون‌دینی به حقوق بشر که البته اثبات وجود خارجی هر کدام، نیازمند دلیل است و با فرض اثبات، نافی دیگری نیست. افرادی چون دورکین از این زاویه به حقوق بشر می‌نگرند؛ چراکه آنان در پی اثبات ضرورت نگرش برون‌دینی به حقوق و محور اساسی آن، یعنی کرامت انسان نیستند، آنان در صدد اثبات امکان نگرش برون‌دینی‌اند و می‌خواهند بگویند همان‌گونه که قرائت دینی از تقدس حیات بشری وجود دارد، قرائت سکولار از آن نیز امکان‌پذیر است (خلفی، ۱۳۸۴: ۳۶۶). روشن است براساس نگاه سوم، یعنی فرا دینی بودن حقوق بشر، اثبات هر یک از برون‌دینی یا درون‌دینی بودن حقوق بشر، نافی آن دیگری نیست. برخلاف نگاه اول و دوم، که اثبات ضرورت برون‌دینی یا درون‌دینی بودن حقوق بشر، نافی آن دیگری است. اما نقد و نفی هر یک از آنها، اثبات‌کننده دیگری نخواهد بود؛ یعنی نقد و نفی ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر الزاماً به معنای ضرورت درون‌دینی بودن آن نیست. همچنان که نقد و نفی ضرورت درون‌دینی بودن، با ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر ملازمه‌ای ندارد. شاید به همین دلیل برخی از کسانی که به نقل و نقد دیدگاه‌ها پرداخته‌اند، جدای از درستی و نادرستی دلیل‌ها و نقدها، نهایتاً به نظریه سوم یعنی فرا دینی بودن حقوق بشر رسیده‌اند و حقوق بشر دینی و اسلامی را، هر چند فی‌الجمله، پذیرفته‌اند (صادق، ۱۳۸۰: ۳۳۱-۳۴۶). بر این اساس، باید تنها به نقل و نقد دیدگاه اول پرداخت؛ چراکه براساس دیدگاه دوم، ضرورت حقوق بشر دینی و اسلامی، مفروض انگاشته شده و جای بحثی باقی نمانده است. اما براساس دیدگاه سوم، حقوق

بشر دینی و اسلامی، نه تنها به لحاظ فلسفی امکان پذیر است، بلکه به لحاظ شایستگی و بایستگی می تواند ضرورت داشته باشد و با فرض نقد و نفی آن، امتناع حقوق بشر اسلامی ثابت نمی شود. اما با فرض درستی دیدگاه اول، دیگر نوبت به حقوق بشر دینی و اسلامی نمی رسد، هر چند با نقد و نفی آنها نیز ضرورت یا وجود حقوق بشر دینی و اسلامی ثابت نمی شود، اگر چه امکان پذیر بودن آن روشن می شود و مدعی این مقال هم فعلاً چیزی بیش از اثبات امکان حقوق بشر اسلامی - در برابر امتناع آن - نیست.

تبیین و نقد تفصیلی دلایل مدعی امتناع حقوق بشر اسلامی

پیروان این دیدگاه، برای اثبات مدعی خویش، به چند دلیل اصلی و سپس چند شاهد فرعی استناد جسته اند که به اختصار به تبیین و نقد آنها می پردازیم.

فطری و ذاتی بودن حقوق بشر

تبیین

گاه برای اثبات امتناع دروندینی بودن حقوق بشر و ضرورت برون دینی بودن آن، ادعا شده است که حقوق بشر، حقوقی فطری، ذاتی و عقلی است. در مقابل حقوق دینی، که حقوقی الهی، شرعی و نقلی است و در تبیین آن گفته شده است که اعتقاد به دینی بودن حقوق بشر، مستلزم آن است که حقوق بشر، بدون تصور و تصدیق مفاهیم دینی ممکن نباشد و رعایت آن صرفاً از آن جهت نیکو باشد که تعلق امر خدا است و بنابراین، تنها خدا باوران خود را به رعایت آن ملتزم می دانند. در حالی که، چنین نیست و به عنوان مثال، ممنوع بودن شکنجه، نسل کشی، تبعیض نژادی و مانند آن، هیچ ارتباطی با تصور و تصدیق مفاهیم دینی، مانند خدا، جهان آخرت و... ندارد (مسلم خلفی، ۱۳۸۴: ۳۶۶) به همین دلیل، حقوق بشر نه تنها در جوامع سکولار، تصور و تصدیق می گردد، بلکه رعایت آن الزامی دانسته می شود. پس حقوق بشر، حقوقی برون دینی است. سپس، برای اثبات فلسفی این ادعا به مسئله حسن و قبح ذاتی و عقلی استناد و از آن غیر دینی بودن حقوق بشر را استنتاج کرده اند.

نقد و بررسی

۱. با این استدلال حداکثر می توان، دیدگاه امتناع فلسفی برون دینی بودن حقوق بشر را ابطال و امکان فلسفی آن را اثبات کرد. اما ضرورت فلسفی برون دینی بودن حقوق بشر و امتناع فلسفی دروندینی

بودن آن را نمی‌توان نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، بر اساس این استدلال می‌توان گفت: حقوق بشر، حکمی صرفاً دینی نیست و می‌تواند غیردینی هم باشد. اما نمی‌توان گفت که حقوق بشر، حکمی صرفاً غیردینی است و نمی‌تواند دینی باشد (مسلم خلفی، ۱۳۸۴: ۳۷۵). اصولاً ایجاد تقابل بین دو مفهوم الهی، نقلی و شرعی از یک‌سو، با ذاتی، فطری و عقلی از سوی دیگر و استناد به بحث پذیرفته‌شده حسن و قبح ذاتی و عقلی، برای اثبات این تقابل و سپس، استنتاج ضرورت بروندینی بودن حقوق بشر نادرست یا حداقل نابجا است. زیرا مفروض آن است که خداوند حکیم اولاً، برخلاف ذات، فطرت و طبیعت آدمی حکم نمی‌کند و ثانیاً، او که آفریننده آدمی است، بهتر از هرکسی ذات، فطرت و طبیعت آدمی و احکام متناسب با آن را می‌شناسد. اینکه در زیارت معصومین علیه و سلم خطاب به آنان گفته می‌شود: «والمعروف ما امرتم به والمنکر ما نهیتم عنه»، انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی نیست، بلکه به عکس به دلیل آنکه آنان از همه کرده به حسن‌ها و قبح‌ها، امرونی‌شان منطبق‌ترین امرونی با حسن‌ها و نه تنها ذاتی دانسته می‌شود. به عبارت دیگر، بحث در این نیست که حقوق بشر ذاتی یا عاقلان و است، بلکه بحث در این است که چه کسی این حقوق بشر ذاتی را بهتر قبح‌های غیر ذاتی می‌شناسد؟ انسان یا خدا؟^۳ واقعیت این است که بسیاری از حقوقی که امروزه، مصادیق حقوق بشر شمرده شد و از جمله در اعلامیه جهانی حقوق بشر هم بدان تصریح شده، یا حقوق ذاتی، فطری و طبیعی نیستند و یا در ذاتی، فطری و طبیعی بودنشان تردید وجود دارد. شاید یکی از دلایل رأی ممتنع پاره‌ای از کشورها به اعلامیه جهانی را بتوان در همین حقیقت جستجو کرد؛ یعنی اگر واقعاً ذاتی و فطری بودن حقوق بشر، آن‌چنان آشکار باشد که جای گفت‌وگو و اختلاف در آن نباشد، رأی ممتنع به آن بسیار مشکل می‌نماید.

عقلی بودن حقوق بشر و استقلال عقل از دین

تبیین

گفته شده است: مستدل سازی نگرش دروندینی به حقوق بشر، یا بر پایه نقل استوار است، یا عقل اگر بر پایه نقل استوار باشد با این اشکال مواجه است که استدلال به کلمات پیام‌آوران دین، در برخورد با انسان‌های دین نا باور و حتی انسان‌های در طریق تحقیق، مصادره به مطلوب خواهد بود، او اساساً دین را نپذیرفته تا با گفته‌های دینی قانع شود، پس ناگزیر باید بر پایه عقل استوار باشد که مستقل از دین و ماقبل دین است، پس حقوق بشر، بروندینی است (مسلم خلفی، ۱۳۸۴: ۳۷۵-۳۷۶).

نقد و بررسی

در این استدلال چند خلط و غفلت رخ داده است: ۱. پذیرش و عدم پذیرش همه انسان‌ها، معیار درستی و نادرستی و حداقل معیار بشری بودن و نبودن لیست‌های ارائه‌شده برای حقوق بشر، دانسته شده و این نتیجه گرفته‌شده است که چون لیست دینی حقوق بشر که بر پایه نقل استوار است، مورد قبول غیر متدینان نیست، حقوق بشر نخواهد بود. در حالی که، همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، اولاً، هیچ‌یک از لیست‌های حقوق بشر و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر، از چنین پذیرش عامی برخوردار نیست. ثانیاً و مهم‌تر آنکه، معیار درستی و نادرستی و نیز بشری بودن و نبودن، اقناع و پذیرش همگانی نیست؛ زیرا از یک‌سو، درستی و نادرستی یک گزاره، بسته به نوع گزاره، که عقلی یا طبیعی یا تجربی یا تاریخی است، معیارهای خاص خود را دارد و از سوی دیگر، بشری بودن و نبودن لیست حقوق بشر پیشنهادی نیز به موضوع - و نه واضع - وابسته است. چي ذاتی اصولاً واضعی جهانی‌تر از خداوند یافت می‌شود. ۲. اصولاً تصور تقابل بین عقل و نقل، در حوزه دین و شریعت تصویری نادرست است؛ زیرا عقل و نقل هرچند دو راه متفاوت‌اند، اما هر دو یک مقصد و مقصود دارند و آن کشف اراده الهی در زمینهٔ حقوق و تکالیف آدمیان است؛ و مقصود از دینی بودن حقوق بشر، لزوماً و منحصراً اعتقاد دین‌باوران به آن حقوق نیست، بلکه مفهوم صحیح آن، الهی بودن حقوق بشر است. عقلی و نقلی بودن دلیل، در الهی بودن آن تأثیر نداشته و تفاوتی ایجاد نمی‌کند. تفاوت تنها در این است که آنجا که حکم شرعی با دلیل عقلی اثبات شود، افزون بر پذیرش متشرعان، منطقاً می‌تواند مورد قبول دیگر عاقلان نیز قرار گیرد؛ و این - یعنی عقلی بودن دلیل و پذیرش دیگر عاقلان - از شرعی و الهی بودن آن نمی‌کاهد و برون‌دینی بودن آن را نتیجه نمی‌دهد. ۳. مشکل دیگر این استدلال، آن است که نقطه عزیمت و اصلی‌ترین پرسش عقلی را، پرسش از حقوق بشر قرار داده است و سپس، نتیجه گرفته است که اصولاً حقوق بشر عقلی و ماقبل دین است، حتی اگر مورد تأیید دین هم قرار گرفته باشد. در حالی که، پرسش از حقوق بشر، با فرض صرفاً عقلی بودن آن، پرسشی فرعی و متأخر از پرسش‌های اصلی و مقدم است. کسی که پیش‌تر با دلیل عقلی به خدا رسیده و حق و توانایی انحصاری خداوند برای تعیین حقوق و تکالیف انسان را اثبات نموده و نقص آدمی را در انسان‌شناسی و سایر معرفت‌های لازم برای تعیین حقوق او باور کرده و انسان را به راهنمایی خداوند نیازمند می‌داند، روشن است که در عرصه حقوق بشر نیز از دین مدد می‌گیرد و به عقل خود بنیاد خویش بسنده و اعتماد نمی‌کند؛ و با این مبنای عقلی، به سراغ حقوق بشر دینی می‌رود. ۴. گزاره‌ها و احکام دینی مسلماً خلاف عقل نیست، اما لزوماً همهٔ آنها عقلی - به معنای قابل درک عقل ناقص انسانی - هم نیستند. از این منظر، ممکن است پاره‌ای از حقوق بشر که به وسیله دین ارائه می‌شود، از این نوع گزاره‌ها باشد.

به عنوان مثال، ممکن است وجه قوامت مردان زنان «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) به وسیله عقل آدمی، به طور کامل درک بر نشود، اما این عدم ادراک، دلیل نادرستی و بشری نبودن این گزاره نخواهد بود. ۶. عقلی بودن یک گزاره لزوماً و همیشه به معنای ماقبل دینی بودن آن گزاره نیست، بلکه به لحاظ زمان تولد آن گزاره، چه بسا ممکن است نخست دینی و سپس عقلی باشد. گزاره های دینی، گاه بر گزاره های عقلی، که انسان حتی مستقل از دین و به اصطلاح ماقبل دین نیز به آن پی برده، تأکید می ورزد که اگر این گزاره ها بیان کننده حکمی باشد، آنها را احکام ارشادی می نامند. بهترین مثال، این نوع از احکام فرمان های است. همچون «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۹) و یا «وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۹)، نتیجه آنکه، گزاره عقلی را می توان هم از عقل و هم از وحی و دین گرفت و منشأ و حیانی آن سبب سلب وصف عقلانی آن نمی شود. چنان که عقلی بودن آن موجب غیردینی بودن آن نمی گردد.

تفاوت موضوع ها

تبیین

گفته شده که موضوع حقوق بشر و موضوع حقوق دینی، متفاوت است، پس حقوق دینی نمی تواند بیان کننده حقوق بشر باشد. حقوق بشر، ضرورتاً غیردینی است؛ زیرا در حقوق بشر، «انسان» فارغ از رنگ، زبان، نژاد، دین، تابعیت، جنسیت و مانند آن دارای کرامت و موضوع حقوق است. اما در حقوق دینی، تنها انسان متدین که برتر از فرشته و دارای کرامت است. موضوع حقوق است، نه انسان بی دین که فروتر از حیوان و نا برخوردار از کرامت است (مسلم خلفی، ۱۳۸۴: ۳۸۶).

نقد و بررسی

به نظر می رسد، اضافه شدن وصف «دینی» به دنبال کلمه «بشر» در عبارت «حقوق بشر دینی»، سبب شده است تا واژه «دینی» صفت مضاف الیه (بشر) پنداشته شده و این گونه نتیجه گیری شود که موضوع حقوق بشر دینی، انسان متدین است. در حالی که، واژه «دینی»، صفت مضاف (حقوق) است نه مضاف الیه (انسان). همان طور که در عبارت «حقوق بشر سکولار» نیز واژه «سکولار»، وصف مضاف (حقوق) است و نه وصف مضاف الیه (انسان). پس، همان طور که موضوع «حقوق بشر سکولار»، فقط انسان های سکولار نیست، بلکه حقوقی سکولار است که همه انسان ها را اعم از سکولار و غیر سکولار شامل می شود، موضوع «حقوق بشر دینی» هم، فقط انسان های متدین نیست، بلکه حقوق بشر دینی، حقوقی دینی و الهی است که همه انسان ها را اعم از متدین و شامل می شود. بنابراین، موضوع حقوق بشر برون دینی و سکولار و موضوع حقوق بشر درون دینی و اسلامی، واحد است؛ یعنی موضوع هر دو، «انسان مطلق» و

«مطلق انسان» است، فارغ از همه اوصاف و ویژگی‌ها، از جمله ویژگی متدین یا نامتدین بودن. پس حقوق بشر دینی، ممتنع نیست. اگر تفاوتی هست، که هست، در تعریف «انسان مطلق» و «مطلق انسان» و تفاوت‌های حقوقی ناشی از تفاوت در تعریف انسان است. به عبارت دیگر، در هر دو، «انسان» موضوع حقوق بشر است. اگرچه «انسان موضوع حقوق بشر»، به لحاظ تعریف در آن دو متفاوت است. اما این تفاوت، سبب امتناع حقوق بشر در هیچ‌یک از آنها نمی‌شود؛ یعنی همان‌طور که تعریف سکولار از انسان - فارغ از درستی و نادرستی آن - از قلمرو شمول آن نمی‌کاهد و آن را از حقوق بشر بودن خارج نمی‌کند، تعریف دینی از انسان نیز، از قلمرو شمول آن نمی‌کاهد و مانع حقوق بشر بشمار آمدن آن نمی‌شود. (مسلم خلفی، ۱۳۸۴: ۳۷۵-۳۷۶).

نگرش برون‌دینی اعلامیه و استقبال عمومی از آن

تبیین

مخالفان حقوق بشر اسلامی در فرازی دیگر، برون‌دینی بودن اعلامیه جهانی حقوق بشر را، شاهد و تأییدی برای امتناع نگرش دروندینی و ضرورت نگرش برون‌دینی به حقوق بشر می‌دانند و معتقد هستند به‌رغم آنکه، در اعلامیه‌های حقوق بشری پیش از اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد، به‌گونه‌ای روح دینی حاکم بوده و به وجود خداوند تصریح شده بود و نیز به‌رغم آنکه، نمایندگان هلند و برزیل و برخی دیگر از کشورها در جریان تصویب اعلامیه جهانی سعی و تلاش مشابهی در جهت گنجاندن باورهای دینی در اعلامیه داشتند، اما به دلیل مخالفت چین و دیگر کشورهای کمونیستی و برای فرار از درافتادن در وادی مباحث اختلاف انگیز، این تلاش‌ها به نتیجه مطلوب نرسید. علت این امر را باید در این واقعیت جستجو کرد که جامعه جهانی درصدد تبیین حقوق بشر، بماهو بشر بود، نه حقوق بشر دینی و نه حقوق بشر غیر دینی، از این‌رو، نگرش برون‌دینی به مخاطبان در اعلامیه کاملاً مشهود است (مسلم خلفی، ۱۳۸۴: ۳۷۵-۳۷۶).

نقد و بررسی

۱. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، اینکه موضوع حقوق بشر، انسان بماهو انسان، اعم از متدین و نامتدین است، ارتباطی با لزوم دینی بودن یا نبودن حقوق بشر ندارد؛ چراکه همان‌طور که ممکن است این حقوق انسان‌شمول از پایگاه اومانیزم و حقوق طبیعی یا حتی حقوق موضوعه و پوزیتیویستی شمارش و تبیین شود، می‌تواند از پایگاه دین و مذهب، برای همه انسان‌ها، اعم از پیروان آن دین و مذهب و دیگران، شمارش و تبیین گردد. ۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز، به‌نوبه خود به‌گونه‌ای حقوق بشر

دینی است؛ چراکه بر مبنای اومانیزم استوار است که از آن تحت عنوان «دین انسانیت» یاد می‌شود، دینی انسان ساخته، که در برابر ادیان واقعی الهی قرار دارد.

نتیجه‌گیری

بر اساس اینکه حقوق بشر یک از مسائل عمده بشری است همیشه درخور توجه و مورد اختلاف دانشمندان و حکومت‌ها بوده است، در این مقاله دانستیم که مسئله امکان حقوق بشر اسلامی رویکردهای مختلف و متناقض از دانشمندان معاصر بود، بنا بر تقسیم من بر چهار رویکرد می‌توانی شمرد: اولی رویکرد بدبینانه به حقوق بشر اسلامی، نظریه‌پرداز آن الیزابیت مایر بود، اذعان داشت حقوق بشر اسلامی ممکن نیست حتا مانع تحقق حقوق بشر می‌باشد، دوم رویکرد خوش‌بینانه به حقوق بشر اسلامی بود این را به خاطر رویکرد خوش‌بینانه گفتیم که در گفته‌هایشان واقعیت‌های اسلامی منعکس شده، نه اینکه حق باشد، آنها می‌گفتند هیچ‌گونه تناقض مبنای بین حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر غربی نیست، تمام آموزه‌های اسلامی را قسمی تاویل می‌کنند که با حقوق بشر سازگاری داشته باشد و رویکرد دیگر معتقدند حقوق بشر اسلامی نه تنها ممکن بلکه یک ضرورت بشری پنداشته میشود، این اسلام است که میتواند حقوق انسان‌ها را ضمانت کند و دیدگاه اخیر عده دانشمندان است، ادعا می‌کنند حقوق بشر اسلامی ممکن نه بلکه ممتنع است نظریه‌پردازان آن دانشمندان مسلمان هستند که در غرب درس خواندن و افکار غرب را در جهان اسلامی بازگو می‌کنند، به نظریه آنها پرداخته‌شده دلایل ارائه کرده اند که پایه علمی ندارد و مورد نقد است، ادعای پارادوکسیکال بودن حقوق بشر دینی و اسلامی موردنقد و بررسی و پارادوکس موردادعای سایر اعلامیه‌های حقوق بشر صادق دانسته شده است. این ادعا در خصوص اسلام، پنداری و غیرواقعی به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، ادعای ضرورت نگرش برون‌دینی به حقوق بشر و امتناع نگرش درون‌دینی به آن موردبررسی قرار گرفته و نشان داده‌شده است که نه نگرش برون‌دینی «ضرورت و ممکن» و نه نگرش درون‌دینی «امتناع» دارد، بلکه هر دو نگرش فی‌الجمله ممکن‌اند. گرچه برای دستیابی به حقوق بشر واقعی و صحیح، مراجعه به دین، ضرورت دارد. همچنان روشن شد حقوق بشر دینی و اسلامی، به لحاظ فلسفی ممتنع نیست. ممکن است و به لحاظ شایستگی و بایستگی نیز نه‌تنها جواز، بل ضرورت دارد؛ حقوقی است که خداوند خالق انسان، که علم محض و خیر محض است، برای او است. این وظیفه مهم بر عهده اندیشمندان مسلمان قرار می‌گیرد که نخست به بر کشف، تدوین و تنظیم حقوق بشر اقدام کنند. سپس، به ارائه آن به جهان معاصر و گفت‌وگو برای اقناع جهانی، تا آنجا که ممکن است، بپردازند و بدین گونه تأثیرگذاری بر حقوق بشر معاصر را جایگزین انفعال و تأثیرپذیری از آن کنند. کاری که مدت‌ها است آغاز شده است و تا رسیدن به سرمنزل مقصود باید ادامه یابد.

منابع:

قرآن کریم

فارسی:

۱. ابوسعیدی، مهدی، (۱۳۴۳)، **حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب، تهران، انتشارات آسیا، چاپ دوم.**
۲. استاد محمدتقی مصباح یزدی، **نظریه حقوقی در اسلام**، ناشر: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳. جرومچ، شتاک، (۱۳۸۰)، **بیان‌های فلسفی حقوق بشر**، در: حسین شریفی طراز کوهی، **حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)** تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. جک دانلی، (۱۳۸۰)، **نسبت گرایی فرهنگی و حقوق بشر جهانی**، در: شریفی طراز کوهی، **حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)** تهران دانشگاه تهران.
۵. جک دانلی، (۱۳۸۰)، **نظریه‌های حقوق بشر**، در: شریفی طراز کوهی، **حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)** تهران انتشارات دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، **فلسفه حقوق بشر**، قم، انتشارات اسراء، چاپ هفتم.
۷. حبیبی، محمد، (۱۳۸۴)، **نقدی کوتاه بر رویکرد اسلامی به حقوق بشر**، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر، (مجموعه مقالات) دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، قم، دانشگاه مفید.
۸. حقیقت، سیدصادق، (۱۳۸۰)، **حقوق بشر اسلامی، شرایط، امکان و امتناع**، در: دانشگاه مفید، **حقوق بشر و گفتگوی دروندینی**، انتشارات در: مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی تمدن‌ها، (مجموعه مقالات) بین‌المللی، قم، دانشگاه مفید.
۹. خلفی، مسلم، (۱۳۸۴)، **نگرش برون دینی به حقوق بشر (امتناع یا ضرورت)**، در: مرکز حقوق بشر، قم، دانشگاه مفید.
۱۰. دانش‌پژوه، مصطفی و قدرت الله خسرو شاهی، (۱۳۸۳)، **فلسفه حقوق**، چ هشتم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. شریفی طراز کوهی، حسین، (۱۳۷۷)، **حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی**، تهران، دادگستر.
۱۲. شریفی طراز کوهی، حسین، (۱۳۸۰)، **حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. عمر احمد کسسوله، **جهان‌شمولی حقوق بشر در مقابل تنوع فرهنگی: پاسخی از دیدگاه اسلام**، مبانی نظری حقوق بشر، ۱۳۸۴.
۱۴. فالی، اس، نریمان، (۱۳۷۷)، **جهان‌شمولی حقوق بشر**، در: حسین شریفی طراز کوهی، **حقوق**

بشر در پرتو تحولات بین‌المللی، تهران انتشارات دادگستر.

۱۵. کارل ولمن، (۱۳۸۴)، **جهان‌شمولی حقوق بشر**، ترجمه محمد حبیبی مجنده، مرکز مطالعات حقوق بشر.

۱۶. مایکل، فریمن، (۱۳۷۷)، **مبانی فلسفی حقوق بشر**، در: حسین شریفی طراز کوهی، **حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی**، تهران، دادگستر، ۱۳۷۷.

۱۷. مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و مطالعات حقوق بشر، ۱۳۸۴، **مبانی نظری حقوق بشر**، قم، انتشارات مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید،

۱۸. مبلغی، احمد، (۱۳۸۳)، **نسبت دین‌داری با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر**، در: **حقوق بشر در جهان امروز**، تهران، شرکت سهامی انتشار.

۱۹. محمدی گرگانی، محمد، (۱۳۸۸)، **حقوق بشر و اندیشمندان مسلمان**، در: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، **حقوق بشر در جهان معاصر (مجموعه مقالات)**، {ی‌جا}، آیین احمد.

۲۰. مسعود، بادرین، (۱۳۸۴)، **حقوق بشر و حقوق اسلام**، اسطوره ناهم‌خوانی، ترجمه مصطفی فضایی، در: **مرکز مطالعات حقوق بشر**، مبانی نظری حقوق بشر، قم، دانشگاه مفید.

۲۱. مظفری، محمدحسین، (۱۳۸۸)، **کشورهای اسلامی و حقوق بشر**، تهران، انتشارات باز.

۲۲. یون جانگ کاترین کیم، (۱۳۸۴)، **حقوق بشر و اجماع**، انتشار در: **مرکز مطالعات حقوق بشر**، مبانی نظری حقوق بشر، قم، دانشگاه مفید.

عربی:

۱. ابو الفضل، خالد، (۲۰۰۳)، **الالتزام بحقوق الانسان في الاسلام في العصر الحديث**، الناشر: وین رولد. آکسفورد انجلترا.

۲. ابو الفضل، خالد، (۲۰۰۴)، **الاسلام و تحدى الالتزام بادييمقراطية**، برنستون: دار نشر جامعه برنستون.

۳. ابو الفضل، خالد، (۲۰۰۵)، **الاسلام و تحدى الالتزام بادييمقراطية**، فی الیزابیث م بورکا و باربرا بارنت (محررون)، **هل تحتاج حقوق الانسان الى الله**. الناشر: شركة و یلیان ب ایرد مانز للنشر، جراند بیدز-میتشیجان.

۴. ایرین، (۲۰۰۷) **حقوق الرب: الاسلام، حقوق الانسان و علم الاخلاق المقارن**، الناشر: مطابع جامعه جورج تاون و اشطن دیسی.

۵. بادرین، ماشود، (۲۰۰۳)، **حقوق الانسان و الدولية و الشريعة الاسلامية**، الناشر: دار نشر جامعه اکسفورد، اکسفورد-انجلترا.

۶. البدري، عبد العزيز، (بی تا) **الاسلام بين العلماء و الحكام**، الناشر: المكتبة العلمية، المدينة- المملكة العربية.

۷. بن بیه، عبد الله، (۲۰۰۷)، **حوار عن بعد حول حقوق الانسان في الاسلام**، الرياض: مكتبة العبيكان.

۸. جمال الدين، زارابوزو، (۲۰۰۰)، **سلطة و اهمية السنة**، الناشر: شركة البشير، دينفر.
۹. ماير، آن اليزبيث، (۱۹۹۵)، **الخصوصية الثقافية كعائقا لحقوق المرأة**، الناشر: رو تليدج، نيويورك.
۱۰. ماير، آن اليزبيث، (۱۹۹۹)، **الاسلام و حقوق الانسان**، الناشر: بولدير، مطابع و يستيفو كولورادو.
۱۱. ماير، آن اليزبيث، (۲۰۰۷)، **الاسلام و حقوق الانسان: التقاليد والسياسة**، بولدير: مطابع الاصدار الرابع.
۱۲. مهناز، افخمى، **التميز بين الجنسين و خطاب نسبية الحقوق فى المجتمعات المسلمة**، كورتنى و هاولاند، (۲۰۰۱)، **الاصوليات الدينية و حقوق المرأة** كانسان، الناشر: بلجريف، نيويورك.
۱۳. النعيم، عبد الله احمد، (۱۹۹۰)، **نحو اصلاح اسلامى: الحريات المدنية، حقوق الانسان و القانون الدولى**، الناشر: دار نشر جامعة سيرا كيز، سيرا كيز-نيويورك.
- سایت ها:

<https://www.cgie.org.ir/fa/news/>
<https://neeloofar.org/category/professorsresearchers/mojtahedshabest>

ari