

حقوق بشر، دین و نظام سلسله مراتبی مقبول:

تحلیلی بر نظریه جان رالز

حسین هوشمند*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

DOI: 10.22096/hr.2020.102323.1089

چکیده

هدف من [در کتاب قرارداد اجتماعی] تأمل در جامعه برای دستیابی به قواعد مشروع و مطمئن نظام سیاسی است با در نظر گرفتن آدمیان همانطور که هستند و قوانین همانطور که ممکن است باشند. در این پژوهش خواهم کوشید تا همواره آنچه را که حق مجاز میدانم با آنچه‌ای که فایده مقرر میدارد پیوند دهم، تا میان عدالت و فایده افتراق نیفتد. (Rousseau, 1987: 141)

ژان ژاک روسو

من معتقدم که این سناریو واقعی است - می تواند و ممکن است وجود داشته باشد. می گویم همچنین آرمانگرایانه و بسیار مطلوب است، زیرا معقولیت و عدالت را با شرایطی که شهروندان قادر به تحقق بخشیدن به منافع اساسی خود می باشند، پیوند می دهد. (Rawls, 1999: 7)

جان رالز

تار و بود جامعه جهانی از سنت های فلسفی، اخلاقی و دینی متفاوت، معقول و قیاس ناپذیر تنیده شده است. این «واقعیت تکرر معقول» در فهم ما از حقوق بشر چه نقشی ایفا می کند؟ آیا توجیه نظری حقوق بشر باید متکی و مبتنی بر آموزه های جامع سکولار یا دینی خاصی باشد؟ چه برداشتی (Nconceptio) از حقوق بشر می تواند از سوی سنت های اخلاقی و دینی

گوناگون مورد تصدیق قرار گیرد؟ و آیا حقوق بشر مستلزم دموکراسی است؟ مقاله حاضر، با استناد و بهره جستن از تفسیر جان رالز از مفهوم حقوق بشر به بررسی پرسش های مذکور می پردازد. در کتاب قانون ملل، رالز کوشیده است تا مبانی لیبرالیسم سیاسی اش را بر نظام هنجاری جهانی اطلاق کند که مبتنی بر اصولی چند، از جمله تفسیر خاصی از حقوق بشر است. این قرائت از حقوق بشر بر مبنای معیار عضویت و همچنین مقبولیت (Decency) و کنکاش درماهیت نظام سلسله مراتبی مقبول صورت گرفته است. هر جامعه ای که مطابق با اصول عدالت مبتنی بر منافع عمومی پی ریزی شده باشد - لیبرال یا غیر لیبرال - حقوق بشر را تضمین و تأمین خواهد کرد. بر وفق نظریه رالز، مفهوم عدالت (بمعنای لیبرال دموکراتیک) عام تر از مفهوم حقوق بشر است. به بیان دیگر، معیار مشروعیت نظام سیاسی محدودتر از معیار عدالت است: تحقق عدالت لیبرالی به یک نظام دموکراتیک وابسته است اما تأمین حقوق بشر خاص لیبرال دموکراسی نیست، بلکه هر نوع نظام سیاسی مشروع و مقبول باید متکفل و متضمن آن باشد. در نظریه های رایج در فضای آکادمیک و روشنفکری در باب حقوق بشر، غالباً تمایز مذکور نادیده گرفته می شود. در جامعه ما نیز اغلب روشنفکران رویکرد حداکثری به حقوق بشر دارند و آراء و اظهاراتی که پیرامون ناسازگاری حقوق بشر و دین ابراز می شود، عمدتاً محصول همین رویکرد است. رالز با ارائه برداشتی خودبنیاد از حقوق بشر استدلال می کند که در جهان جدید که آمیخته از سنت های اخلاقی - دینی معقول و متفاوت است، چنین برداشتی می تواند از سوی پیروان آنها تصدیق و تأیید شود و از اینرو، اجماع همپوشان جهانی در باب حقوق بشر شکل می گیرد. تفسیر رالز از حقوق بشر می تواند موانع غیر ضروری برای سازگاری میان دین و حقوق بشر را از میان بر دارد.

واژگان کلیدی: جان رالز؛ نظام هنجاری جهانی؛ حقوق بشر بمعنی الاخص؛ واقعیت تکثر معقول؛ اجماع همپوشان؛ اسلام معاصر؛ نظام سلسله مراتبی مقبول.

مقدمه

بررسی گفتگوها و مناقشات جدی و پردامنه ای که منجر به تدوین بیانیه جهانی حقوق بشر شد نشان می دهد که هدف اولیه این بیانیه - که نهایتاً مورد توافق تمام اعضاء قرار گرفت - طرح و تأمین تمهیداتی برای جلوگیری از وقوع مجدد نسل کشی و قتل عام هایی بود که در خلال جنگ جهانی دوم رخ داد.^۱ پیش از تصویب بیانیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸، دولتها هر گونه رفتار و حکمی را که روا می دانستند بر شهروندان خود جاری می ساختند در حالیکه از مداخله سازمانهای بین المللی در امور داخلیشان در امان بودند. اما پس از تصویب بیانیه مذکور، تأمین حقوق اساسی شهروندان به عنوان یکی از مبانی ضروری برای مشروعیت نظامهای سیاسی قلمداد شد. اکنون، هر نظام سیاسی مکلف است تا حقوق اساسی تمام شهروندانش - فارغ از منزلت اجتماعی، نژادی، قومی و دینی - را تأمین کند. این مشروعیت اخلاقی و سیاسی دولت، تنها بواسطه نقض سیستماتیک حقوق بشر از آن سلب خواهد شد. در چارچوب استانداردهای حاکم بر روابط بین الملل، هنگامیکه یک رژیم سیاسی فاقد مشروعیت شد، مصونیت نیز نخواهد داشت. از این رو دولت های واجد مشروعیت سیاسی با صلاحدید سازمان ملل این امکان را خواهند یافت که بمنظور احیای حقوق از دست رفته، به نحو مشروط و محدود در امور داخلی آن رژیم دست به مداخله زنند.^۲

بدین ترتیب، پس از پایان جنگ جهانی دوم، حقوق بشر به اساسی ترین اصول در اخلاق و روابط بین المللی تبدیل شده است. پاره ای از صاحب نظران، این دگردیدی را «انقلاب حقوق بشر» خوانده اند. انقلاب حقوق بشر، برغم تأثیرفرزاینده و غیرقابل انکارش در جهان جدید، از بدفهمی ها و تفسیرهای ناروا مصون نمانده است. این امر که هر فرد انسانی واجد یک دسته از حقوق اساسی است اکنون مورد توافق جهانی قرار گرفته است، اما درباب اینکه این حقوق کدامند یا ماهیت آنها چیست و بر کدام مبانی نظری و معرفتی توجیه پذیر استوار هستند، مناقشات گسترده و فیصله ناپذیری جریان دارد.

۱. برای اطلاع از این گفتگوها و مناقشاتی که در تدوین بیانیه حقوق بشر جریان داشت.

See: Mary Ann Glendon, 2002.

۲. برای بررسی ادله جنگ علیه رژیم های که به نقض سیستماتیک حقوق بشر دست می زنند.

See: Walzer, 1977; Beitz, 1999.

دو رویکرد رایج درباره حقوق بشر

بمنظور تبیین مناقشات و ابهامات مذکور در ماهیت و مبانی حقوق بشر، بیایید به دو رویکرد متمایز و مسلط در این زمینه نگاهی بیافکنیم: ۱. رویکرد برابری خواهی جهان وطن (Cosmopolitan Egalitarianism) ۲. رویکرد بشر دوستی یا نوع گرایی (Humanitarianism). رویکرد برابری خواهی جهان وطن بر این باور است که حقوق بشر برابر است با تمام حقوقی که مفهوم عدالت (به معنای لیبرالی آن) متضمن آنست.^۱ بر وفق این دیدگاه - بمنزله یک نظریه اخلاقی یگانه انگارانه (Monistic) - مجموعه یکسانی از هنجارهای مبتنی بر عدالت بر عموم انسانها در هر شرایط و در هر زمان و مکانی قابل اطلاق هستند. این امر ایجاب می کند که اصول برابری خواهی در سراسر جهان به یکسان اعمال گردد. بنابراین، افراد متعلق به هر جامعه ای - قطع نظر از شرایط و بستر تاریخی و اجتماعی (Context) - باید واجد همان حقوقی باشند که شهروندان در جوامع لیبرال از آنها برخوردارند. از این رو، ادعا می شود که تضمین و تأمین حقوق بشر مستلزم یک نظام لیبرال دموکراسی است.^۲ این رویکرد - که در فضای روشنفکری جامعه ما نیز نظریه مختار و مسلط است - را می توان تفسیر حداکثری (Mmaximalis) از حقوق بشر خواند.

رویکرد دوم یعنی آئین بشر دوستی یا نوع گرایی که عمدتاً الهام گرفته از سنت قانون طبیعی (Natural Law) است، حقوق بشر را منحصر در حقوقی می داند که پیشا- نهادی (Pre-Institutional) هستند؛ یعنی حقوقی که آدمیان حتی در جهانی بدون نهادهای اجتماعی و سیاسی واجد آنها هستند. بر وفق این دیدگاه، آن دسته از حقوق که نهادهای خاصی را مفروض می گیرند، یعنی حقوق مدنی، سیاسی و اقتصادی مانند حق مشارکت سیاسی، حق تعلیم و تربیت و بهداشت عمومی، در واقع بیانگر منافع (Interests) افرادند تا حقوق طبیعی آنها. از این نقطه نظر، حقوق بشر منحصر در حقوق سلبی (Negative Rights) است. بدین اعتبار، نظریه پردازان نوع گرا، حقوق بشر را محدود به حق امنیت جانی می دانند.^۳ در مقابل رویکرد پیشین، این نظریه اخیر را می توان رویکرد حداقلی (Minimalism) نامید. مشکل این قرائت

۱. برای تحلیل و دفاع از دیدگاه جهان وطنی برابری خواه،

See: Beitz, 2001: 113-34; Moellendorf, 2002; Pogge, 1989; Pogge, 2002.

See: Cohen and Sable, 2005: 147 - 175; Miller, 2002.

۲. برای نقد تحلیلی دیدگاه جهان وطنی برابری خواه

۳. برای دفاع از دیدگاه بشر دوستی،

See: Simmons, 2001; Ignatieff, 2003: chap. 1.

از حقوق بشر این است که اگر آن را بپذیریم، آنگاه باید کثیری از گفتگوها، بیانیه‌ها و میثاقهای جهانی که پس از بیانیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) در باره مفاد و مضمون حقوق بشر صورت گرفته است را گمراه کننده و بیهوده تلقی نماییم. زیرا که آنها عموماً مشتمل بر مقادیر معتدایی از حقوقی (مانند حق مشارکت سیاسی، حق تعلیم و تربیت، و بهداشت عمومی) هستند که پیشا-نهادی نیستند، بلکه مبتنی بر نهادها می‌باشند.^۱

قرائت رالز از حقوق بشر

برخلاف دو رویکرد پیشین (رویکرد حداکثری و حداقلی)، در ادامه این مقاله قرائت و رویکرد بدیلی بررسی خواهد شد که مطابق با آن، دامنه حقوق بشر محدودتر از حقوقی است که قرائت حداکثری ادعا می‌کند و وسیعتر از حقوقی است که رویکرد حداقلی می‌پذیرد. این تفسیر متفاوت بر گرفته از کتاب قانون ملل^۲ اثر جان رالز است. رالز در این اثر - که جزئی از نظریه لیبرالیسم سیاسی اوست - تأملاتش در باب عدالت را در افق جهانی مرگب از مللی که سنتها، ارزشها و تلقی‌های متمایزی از عدالت دارند، بسط می‌دهد.^۳

نظریه عدالت جهانی (Global Justice) در دهه کنونی موضوع فراگیر و غالب در فلسفه سیاسی است. مساله عمده عدالت جهانی این است که چه برداشتی از عدالت را می‌توان قابل اطلاق و تعمیم در افق جهانی دانست و چگونه می‌توان آن را توجیه کرد. رالز در کتاب قانون ملل، در تبیین نظام هنجاری جهانی، یک وضعیت فرضی موسوم به "وضعیت اولیه" (Original Position) را مد نظر می‌گیرد که نمایندگان ملت‌های مختلف - بمنزله ملت‌هایی آزاد و برابر- در آن حضور دارند و می‌خواهند در باره اصولی که تأمین کننده منافع ملی و بین‌المللی (مانند صلح پایدار و جهانی عادلانه‌تر) باشد، توافق کنند. رالز بر این باور است که این نمایندگان در مورد اصولی از قبیل: دفاع از استقلال و منزلت برابر تمام ملتها، عدم مداخله در امور داخلی یکدیگر، ورود به جنگ صرفاً به منظور دفاع از خود، پای بندی به اصول و مقررات خاصی هنگام جنگ، و همچنین کمک به ملتهای فقیر و محروم برای تأسیس نهادهای کارآمد اجتماعی و اقتصادی، به توافق خواهند رسید. یکی از اصول مهمی که به باور رالز، همه نمایندگان ملل

۱. رای نقد تحلیلی این دیدگاه.

See: Cohen, in: Sypnowich, ed., 2006; Risse, 2008: 1-28; Freeman, 2002: 26-32.

2. See: Rawls, 1999.

3. See: Wenar, 2006, in: Martin and Reidy, eds; Freeman, 2007.

گوناگون علی الاصول می‌توانند برسر آن توافق کنند، تضمین و تأمین حقوق بشر است.^۱

از دیدگاه رالز، جهانشمول بودن حقوق بشر صرفاً بر این دلیل مبتنی نیست که هر فرد انسانی به واسطه انسانیت خویش واجد سلسله حقوقی است، بلکه بدین خاطر است که هر نظام اخلاقی و دینی معقول (Reasonable) سازگار با آن حقوق و مؤید آنهاست. رالز کوشیده است تا مضمون و مفاد (Content) کم دامنه تری را برای عدالت جهانی مفروض بگیرد. او این برداشت محدود از عدالت که شامل حقوق مبرم، ضروری، اساسی و جهانشمول هستند را «زیر مجموعه محض حقوق بشر» (Proper Subset of Human Rights) می‌خواند.^۲

«زیر مجموعه محض حقوق بشر» عبارت است از یک سلسله حق هایی مانند:

حق زندگی (شامل امکانات معیشت و امنیت)؛ حق آزادی (شامل رهایی از بردگی و از هر گونه رژیم مبتنی بر نظام ارباب و رعیتی، مصون بودن از تصرف اجباری، و حق برخورداری از آزادی وجدان به میزانی که متضمن آزادی مذهبی باشد)؛ حق مالکیت خصوصی؛ و حق برخورداری از برابری صوری (Formal Equality) چنانکه در قواعد عدالت طبیعی بیان شده است (یعنی صدور احکام یکسان در موارد مشابه).^۳

حقوق مذکور نقشی حیاتی در روابط و اخلاق جهانی ایفا می‌کنند: قوانین نظام عادلانه بین المللی بر پایه حقوق بشر تنظیم می‌شود، همچنین این حقوق، اصول و ضوابط حاکم بر جنگ ها را تعیین می‌کنند، و مهمتر آنکه خودمختاری (Internal Autonomy) رژیم های سیاسی محدود و مشروط به رعایت حقوق بشر است. به بیان دیگر، مفاد حقوق بشر میزان و معیار مشروعیت نظامهای سیاسی است؛ این دسته از حقوق، حداقل استانداردهای ضروری (نه کافی) را برای مقبولیت (Decency) نظامهای سیاسی و قضائی تعیین می‌کنند.^۴

رالز، حقوق مذکور را به منزله حقوق بشر جامع تلقی نمی‌کند، بلکه زیر مجموعه محض حقوقی می‌داند که در عدالت (به مفهوم لیبرالی آن) نهفته اند. از اینرو، حقوق بشر متمایز از حقوقی است که یک دولت لیبرال دموکراسی دربر می‌گیرد. بدین اعتبار، رالز بر این باور است

1. See: Rawls, 1997: 37.

2. See: Rawls, 1997: 81.

3. See: Rawls, 1997: 65.

4. See: Rawls, 1997: 78-81.

که از مفاد سی گانه بیانیه جهانی حقوق بشر، مواد ۳ تا ۱۸ در تعریف حقوق بشر می‌گنجند.^۱ او پاره ای از حقوقی که در این بیانیه پیشنهاد شده است را متناسب با داعیه جهانشمولی آن نمی‌داند. برای مثال، ماده اول حقوق بشر که بیانگر برابری تمام انسان‌ها است، ایده آل و آرمان لیبرالیسم را انعکاس می‌دهد و لذا در جوامع مبتنی بر آئین کنفوسیوس یا هندوئیسم که واجد ساختار اجتماعی سلسله مراتبی اند، این ماده عملاً پذیرفتنی نیست. یا اینکه ماده ۲۴ حقوق بشر که می‌گوید در روزهای تعطیل باید به کارگران حقوق پرداخت شود، یا مواد ۲۶ و ۲۷ که بر حق برخورداری از آموزش تمام عیار برای رشد کامل شخصیت افراد، شامل آموزشهای کامل علمی و هنری تاکید می‌ورزند، مستلزم نهادهای اجتماعی و اقتصادی خاصی است که احتمالاً در بسیاری از جوامع غیر دموکراتیک شکل نگرفته اند. رالز همچنین ماده ۱۹ که بیانگر حق آزادی بیان به مفهوم لیبرالی آن (به معنای آزادی وجدان Liberty of Conscience) که مستلزم جدائی دین و دولت است و ماده ۲۱ که از مشارکت سیاسی مبتنی بر دموکراسی سخن می‌گوید را فراتر از دامنه حقوق بشر تلقی می‌کند. رالز، حقوق مذکور را شامل حقوق بشر بمعنی الاخص (Human Rights Proper) نمی‌داند؛ زیرا او حقوق بشر را جزئی از لوازم و مقتضیات فراخ عدالت تلقی می‌کند که علی‌الاصول از سوی کثیری از نظامهای سیاسی- و نه تنها از سوی دولت‌های دموکراتیک مبتنی بر سرمایه داری می‌تواند تأمین شود.^۲ از دیدگاه رالز، "حقوق بشر بمعنی الاخص" لازمه لاینفک هر برداشتی از عدالت است که مبتنی بر منافع عمومی (Common Good Conception of Justice) باشد.^۳ از اینرو حقوق بشر امری منحصر به لیبرالیسم یا مختص به فرهنگ و سنت فکری مغرب زمین نیست.

اما این حقوق از کجا نشأت می‌گیرند؟ همانطور که در عدالت بمنزله انصاف، رالز اصول عدالت را با تأمل در باره مفهوم شهروندی (بمنزله افراد آزاد و برابر) توجیه می‌کند، در اینجا هم، حقوق بشر را از مفهوم عضویت (Pershimemb) در یک جامعه سیاسی سازمان یافته (Organized Political Society) بر می‌گیرد. در چنین جامعه ای، فارغ از اینکه دموکراتیک یا غیر دموکراتیک باشد، اعضای آن صرفاً به واسطه عضویت در آن جامعه واجد حقوق اساسی بشر خواهند بود. عضویت در یک جامعه سیاسی سازمان یافته ایجاب می‌کند که نهادهای آن،

1. See: Rawls, 1997: 80, n.23.

2. See: Rawls, 1997: 80.

3. See: Rawls, 1997: 66-66.

منافع و علائق اساسی اعضایش را تأمین و تضمین کنند؛ عضویت اجتماعی اقتضاء می کند که علائق و منافع شخص در روند و همچنین در متن برنامه ها و تصمیمات رهبران و کارگزاران جامعه دخالت داده شود، و این نکته مستلزم آن است که رهبران سیاسی در برابر اعضای جامعه پاسخگو باشند. رالز می گوید که اصول عدالت و حقوق بشر عبارت اند از پیش شرط های حداقلی، اما ضروری برای همکاری اجتماعی مبتنی بر احترام متقابل بین اعضای یک جامعه. انکار این حقوق، برابر است با تأیید یک جامعه مبتنی بر برده داری؛ یعنی جامعه ای که در آن بجای تعاون و همکاری اجتماعی، اجبار، تحکم و قدرت محض فرمان می راند.^۱

کثرت آموزه های اخلاقی - دینی و حقوق بشر

آیا چنین تفسیری از حقوق بشر می تواند تصدیق و تأیید سنت های دینی و اخلاقی متفاوت و قیاس ناپذیر را جلب کند؟ در جهانی که مرکب از سنت های دینی و اخلاقی گوناگون است چه برداشتی (Nonconceptio) از حقوق بشر می تواند مورد اجماع (Consensus) آنها قرار گیرد؟ ویژگی اساسی قرائت رالز از حقوق بشر این است که به منظور دستیابی به چنین توافق گسترده ای، توجیه معرفتی حقوق بشر را نمی توان بر هیچکدام از آموزه های جامع سکولار یا دینی بنا کرد. به بیان دیگر، برای نیل به اجماع جهانی، تفسیر حقوق بشر باید مستقل از هر دستگاه اخلاقی - سکولار یا دینی عرضه شود.^۲ رالز امید دارد که چنین برداشت خود بنیادی (Freestanding) از حقوق بشر بتواند از سوی سنت های دینی و اخلاقی متفاوت و قیاس ناپذیر (Incommensurable) مورد تصدیق و تأیید قرار گیرد. هر کدام از این سنت ها با ساختارهای پیچیده درونی شان و بمدد روش های تفسیری و استدلالی گوناگون می توانند جزئی از اجماع همپوش (Overlapping Consensus) جهانی در باره حقوق بشر باشند. از این رو، برداشت مذکور، بیانیه جهانی حقوق بشر را بازتاب می دهد که در آن تصریح شده که حقوق بشر «استانداردهای مشترک قابل دستیابی برای عموم مردمان و ملل جهان است.» و با دیدگاه های نویسندگان بیانیه جهانی حقوق بشر کاملاً مطابقت دارد. ژاک ماریتین (Jacques Maritain) - برجسته ترین چهره مسیحیت کاتولیک قرن بیستم در سازگاری بخشیدن این مذهب با دموکراسی و از متفکران منتقد در تدوین بیانیه جهانی - می گوید نکته اساسی ی که

1. See: Rawls, 1997: 64.

2. See: Rawls, 1997: 68.

مد نظر اعضاء دخیل در تدوین بیانیه قرار داشت: «ابتناء [حقوق بشر] بر ایده های نظری مشترک نبود، بلکه هدف آنها نیل به زمینه های مشترک برای اقدام عملی بود. اعضاء بدنال دستیابی به برداشت واحدی از حقیقت عالم، انسان و معرفت نبودند بلکه به دنبال توافق بر مجموعه ای از ضوابط و استانداردها بمنزله رهنمودهایی برای عمل بودند.» (Maritain, 1948) بنابراین، با توجه به جنبه کاربردی حقوق بشر برای ساختن جهانی مبتنی عدالت و صلح پایدار، لازم است بکوشیم تا از توجیه معرفتی این حقوق صرفاً با اتکاء و استناد به آموزه های جامع - سکولار یا دینی - اجتناب ورزیم. بطورمثال، باید از توجیه نظری حقوق بشر صرفاً بر مبنای اینکه این حقوق پیش شرط ظهور انسان خود آیین (Autonomous) است یا پیش شرط عمل به تکالیف الهی است - خواه این نظریه در غالب سنت حقوق طبیعی توماس اکویناس یا جان لاک و خواه مطابق تفسیر خاصی از شریعت اسلامی صورتبندی شده باشد - اجتناب ورزید. اگرچه رالز می گوید که قانون ملل این آموزه های جامع را انکار نمی کند.^۱

چنانکه اشاره شد، مفاد حقوق بشر معیارها یا هنجارهایی هستند که عضویت (Membership) یا شمول (Inclusion) در یک جامعه سیاسی سازمان یافته را تعیین می کنند. این حقوق پیش شرط عضویت در هر جامعه ای مبتنی بر یک نظم سیاسی است. به بیان دیگر، حقوق بشر پیش شرط های ضروری جهت همکاری اجتماعی مبتنی بر احترام متقابل بین اعضای یک جامعه است. از این رو، دفاع از چنین برداشتی از حقوق بشر منحصر به سنت فلسفی، اخلاقی یا دینی خاصی نیست، بلکه پیروان نظامهای اخلاقی و دینی متفاوت به مدد بازاندیشی در آموزه های بنیادی خود علی الاصول می توانند به مبانی اخلاقی لازم برای تصدیق این برداشت از حقوق بشر دست یابند.^۲ نکته حائز اهمیت این است که بر خلاف آراء پاره ای از نویسندگان و صاحب نظران، ادعا نمی شود که مفاد حقوق بشر در متن سنت های دینی به نحو بالفعل (Actual) قرار دارد. زیرا کوشش برای صورتبندی برداشتی از حقوق بشر در یک سنت دینی بدون بازاندیشی یا شرح و بسط آن سنت توسط پیروانش به حداقل گرای یا نسبیت گرایی فرهنگی در باره حقوق بشر می انجامد. در اینجا، مدعا این است که همواره روشهای تازه ای برای تفسیر سنت های دینی و اخلاقی معقول وجود دارد که امکان سازگاری و هم نشینی

1. See: Rawls, 1999: 68.

2. See: Rawls, 2001: 188, 193.

رالز می گوید که این بازاندیشی رفته رفته در طی زمان می تواند صورت گیرد.

آنها را با حقوق بشر فراهم می سازد. برای تبیین و توضیح بیشتر در باره تفسیرهای تازه از یک سنت دینی در ارتباط با برداشت خود بنیاد از حقوق بشر، نگاهی می افکنیم به جریانای فکری عمده در اسلام معاصر: ابتدا موانع نظری سازگاری و سپس امکان سازگاری هنجاری پاره ای از آموزه های بنیادین اسلام با چنین برداشتی اجمالاً بررسی می گردد.

اسلام معاصر و حقوق بشر

بدون شک، یکی از دشوارترین چالش های اخلاقی و سیاسی که اسلام در عصر جدید با آن مواجه شده، مسأله حقوق بشر است. رویارویی معرفتی مسلمانان با حقوق بشر را بطور کلی می توان در دو جریان فکری عمده: ۱. دفاعیه نویسان (Apologetics) و ۲. پاکدینان (Puritans) که جریان غالب در جهان اسلام اند صورتبندی کرد.^۱

۱. دفاعیه نویسان، کثیری از نویسندگان و عالمان مسلمان را در بر می گیرد که در عصر جدید به دفاع عذرآورانه برای آموزه های اسلامی در برابر تمدن مدرن غرب بر آمده اند. این دسته از متفکران دینی کوشیده اند که تا به جای سازگاری تعالیم اسلامی، برتری آنها را نسبت به فرهنگ و تمدن مغرب زمین نشان دهند. با وجود کثرت و تنوع روش شناختی این گروه از نویسندگان، وجه مشترک آنها را می توان در این اصل خلاصه کرد که به زعم آنها، تمام ارزش ها و نهادهای مقبول در دنیای مدرن ابتدائاً توسط مسلمانان ابداع و از سوی آنها به رسمیت شناخته شده است. از اینرو، مطابق با دیدگاه دفاعیه نویسان، اموری چون تأسیس نظام دموکراتیک، تحکیم پلورالیزم دینی، آزادی زنان و تضمین حقوق بشر، مدتها پیش از آنکه آنها در مغرب زمین ظهور کرده باشند، در اسلام تحقق یافته اند. نیازی به گفتن نیست که این رویکرد به جای مواجهه جدی با چالشهای حقوق بشر، اصالت و برتری آموزه های اسلامی را به رخ می کشد.

۲. پاکدینان. ظهور جنبش پاکدینی در اسلام عمدتاً محصول تقابل با مدرنیته است. هدف پاکدینان بازگشت به دوران طلایی صدراسلام است؛ دوره ای که پیامبر اسلام جامعه ای بهسامان و عادلانه در مدینه تأسیس کرد. پاکدینان به ظاهر

متون مقدس (قرآن و حدیث) اکتفا می کنند و مطابقت با ظاهر متن را تنها معیار حقانیت فهم دینی می دانند. به بیان دیگر، اصول و ارزش های اخلاقی که مأخوذ و مبتنی بر ظاهر متن نباشند از دیدگاه آنها معتبر نیست. بنابراین، جنبش پاکدینی با هر گونه تلاش به منظور تفسیر شریعت در پرتو روش های تاریخی، اخلاقی و هرمنوتیک به شدت می ستیزد و در واقع، سراسر تاریخ و فرهنگ اسلامی را انحراف از آموزه های اسلام راستین تلقی می کند. انگیزه اصلی پاکدینان، پژوهش عالمانه در تبیین آموزه های اسلامی و یا فهم تجربه تاریخی تمدن اسلام نیست، بلکه تمام هم و غم آنان درستیز با تمدن مدرن غرب خلاصه می شود.

با اجتناب از تبیین معرفتی و تاریخی اسلام، پاکدینان مدعی اند که چالش هایی که مدرنیته در برابر اسلام برانگیخته است صرفاً با ارجاع به منابع اصیل اسلامی یعنی قرآن و حدیث به آسانی قابل حل و فصل اند. زیرا از دیدگاه آنان، اسلام یک نظام اعتقادی، حقوقی و اخلاقی به غایت کامل و خودبسنده (Self-Sufficient) است و لذا هیچ حاجتی برای سازگاری بخشیدن آن با دیگر نظام های معرفتی و اخلاقی از جمله حقوق بشر نیست. در نظر پاکدینان، تنها قانونگذار این عالم خداوند است؛ بنابراین هر نوع کوششی در جهت استخراج قوانین با بهره گیری از خرد جمعی آدمیان، یا مبتنی بر تجارب تاریخی- سیاسی، و یا قرارداد اجتماعی اساساً ناموجه و نامشروع تلقی می شود.

بدینسان، نفوذ و سیطره پارادایم دفاعیه نویسی و پاکدینی در جهان اسلام - که احتمالاً محصول دوران استعمار و پسا استعمار است- موجب شده است تا عزم و انگیزه خلاقانه برای مواجهه جدی با چالش حقوق بشر در بین مسلمانان پدید نیاید. با توجه به این واقعیت، می توان پرسید که آیا سازگاری بین حقوق بشر و اسلام اصولاً امکانپذیر است؟

تقدم تاریخی پارادایم دفاعیه نویسی و پاکدینی در اسلام مدرن، به معنای تصدیق این امر نیست که هیچگونه راه حل معقولی برای سازگاری اسلام و حقوق بشر وجود ندارد. بر خلاف چنین تصویری، در اسلام معاصر شاهد کوشش های پاره ای از روشنفکران مسلمان هستیم که بطور جدی و روشمندانانه با چالش مذکور مواجه شده اند. علیرغم تفاوت های روش شناختی، اصل نظری که عموم این نواندیشان بر آن اتفاق نظر دارند را می توان بصورت زیر تقریر کرد:

اگرچه سنت های دینی در یک جامعه مشخص و در یک دوران تاریخی خاص ظهور کرده اند، اما کثیری از آنها بواسطه داعیه جهانی و دائمی داشتن- ضرورتاً محدود و منحصر به آن جامعه و زمان خاص نیستند، بلکه قابلیت انطباق با شرایط تاریخی و اجتماعی گوناگون را دارند. بدین اعتبار، همواره می توان آموزه های جامع اسلامی را بازسازی کرد و با تحلیل ارزش ها و نظام های سیاسی مدرن در پرتو تکامل معرفت دینی، به سازگاری بین آنها دست یافت.

یادآوری این نکته حائز اهمیت است که شرایط بیرونی و ضرورت های تاریخی-اجتماعی، غالباً با کوشش های دینداران جهت سازگاری بخشیدن سنت های دینی شان با دموکراسی و حقوق بشر همراه شده است و ممکن است که این امر، تحولات درونی نظام های اعتقادی یا بسط تئوریک آنها را تسریع ببخشد. اما این واقعیت، به برداشت نادرستی از مکانیزم پیچیده تحول معرفت دینی منجر شده است؛ غالباً ادعا می شود که ادامه حیات ادیان در گرو وام گرفتن آنها از منابع بیرون از سنت دینی است و لذا، دینداران همواره ناگزیر به انطباق مصلحت گرایانه (Pragmatic Adjustment) آموزه های دینی شان با مقتضیات عصری اند. چنین برداشتی از تحول معرفت دینی، مجاهدتهای کثیری از متفکران دینی را که می کوشند تا فهمی نظام مند، معقول و متعهد به دستگاه دینی عرضه کنند را مورد غفلت قرار می دهد. به نظر می رسد که دگردیسی ها و تحولاتی که یک سنت اخلاقی یا دینی دستخوش آنها می گردد، عمدتاً محصول یک روند تاریخی و تکاملی در درون آن سنت است تا مساله ای صرفاً مربوط به انطباق آن با مقتضیات عصری.^۱

باری، گفتمان (Discourse) روشنفکری اسلامی، پاسخ های تصدیق آمیز و متنوعی نسبت به چالش دین و حقوق بشر عرضه داشته اند. از نقطه نظر روش شناختی، کوشش های پاره ای از روشنفکران مسلمان معاصر در تبیین سازگاری آموزه های بنیادی اسلام و حقوق بشر بر محور بازشناسی فضیلت ها و ارزش های اخلاقی مانند مدارا (Tolerance)، کرامت انسان (Dignity) و تعیین سرنوشت (Self-Determination) در اسلام معطوف شده است. از سویی دیگر، بسیاری از مصلحان دینی از طریق تقریر نوعی برهان التفات اصلی خداوند (God's Original Intent)، به چالش اسلام و حقوق بشر پاسخ داده اند. از دیدگاه آنان، قصد و التفات

۱. نگارنده بر این باور است که نظریه «قیض و بسط تئوریک شریعت» دکتر سروش، بطور کلی تبیین معقولی از تکامل معرفت دینی بدست داده است. نک: فنائی، ۱۳۹۴.

خداوند با پذیرش نظام جامعی از حقوق برای آدمیان کاملاً سازگار است اما مع الاسف، تجارب تاریخی و اجتماعی مسلمانان امکان به فعلیت رساندن چنان قصدی را فراهم نیاورده است.^۱ پاره ای دیگر از نظریه پردازان مسلمان، کوشش هایشان را مصروف تبیین آنچه که آنان الهیات خدا-محور در برابر الهیات انسان-محور می خوانند، نموده اند. آنها بر این باورند که آنچه که امروز، دینداران به آن حاجت دارند بازاندیشی در معنا و مفهوم خداوند و بازآفرینی نسبت او با آدمیان است. آنها می گویند که در گفتمان (Discourse) قرآنی، خداوند فراسوی سود و زیان است از این رو، احکام الهی (Divine Commends) برای بهروزی آدمیان صادر شده اند نه خداوند. از اینرو، مبانی تئولوژیک التزام به حقوق بشر در اسلام باید بر مفاهیم زیبایی (Beauty) و خوبی (Goodness) متعالی بنا شود. مطابق با این نظرگاه، تلاش های جمعی آدمیان در جستجوی زیبایی و خوبی، در واقع چیزی جز تجلی الوهیت در انسان نیست.^۲

برای اجتناب از رویکردهای عذرآورانه و پاکدینانه، کوششهای روشنفکران مسلمان باید همزمان دو شرط اساسی تصدیق برداشت خودبنیاد از حقوق بشر را احراز کند: ۱. معقول بودن آن از نقطه نظر عقل عمومی جهانی (Global Public Reason) و ۲. مقبول بودن آن از دیدگاه مومنان، یعنی مبتنی بر فهمی معقول، روشمندانه و سازگار با اصول بنیادین اسلام. به بیان دیگر، تدارک دلایلی موثق و معتبر بمنظور تصدیق حقوق بشر در اسلام، مستلزم کوششی متاملانه (Ereflectiv) برای دستیابی به موازنه (Equilibrium) بین ایندو است. بنابراین، پرسش این است که چه قرائتی از آموزه های بنیادین اسلام می تواند جزئی از یک اجماع همپوشان در باب حقوق بشر بمعنی الاخص باشد؟

هر گونه قرائت معقولی از اسلام که بدنبال دستیابی به چنین موازنه ای است به نظر می رسد که باید لااقل مبتنی بر سه اصل اساسی زیر باشد:

نخست، تمایز میان آیات وحیانی (شامل احکام الهی - که موازین و ضوابط حاکم برسلوک و کردار صوابند) و تفسیر بشری از آنها (که محصول روندی تاریخی، زمینه مند (Contextual) و آمیخته از خطا است). با تصدیق این تمایز و ارج گذاشتن به آن، عرصه فراخی برای اختلاف آراء و پذیرش خطا که اموری اجتناب ناپذیر درحوزه تفسیرند گشوده می شود. همچنین عرصه

1. See: An-Na'im, 2001.

2. See: Fadl, 2004.

ای برای کوششها در جهت تصحیح فهمان از زیست دینی (Elif Fo Ywa Sreligiou) و بازاندیشی در فحوا و مقتضیات آن تحت شرایط متغیر عصری فراهم می آید.

دوم، تفکیک بین مسئولیت انسانها و حاکمیت خداوند. تکلیف آدمیان، کوشش فکری صادقانه و مستمر در کشف حقیقت و نیز استنتاج آموزه های اخلاقی است، در صورتی که خداوند مسئول داور نهائی در باره خلوص نیت و درستی اعمال است. در ارتباط با تفکیک مذکور، اصل قرآنی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (۲:۲۵۶) حائز اهمیت است. اعمال جبر و تحکم در دین ورزی و نشستن در مقام داور نهائی، غلطیدن در ورطه شرک است. اما با پذیرش دو تمایز پیشین، زمینه ای برای تضمین حقوق اساسی فراختری - بمنزله شرایط عضویت در یک جامعه و همچنین پیش شرط انجام مسئولیت های انسانی - فراهم می آید. این امر بر خلاف پاره ای از قرائتها (عمدتا پاکدینانه یا بنیادگرایانه) از اسلام است که تأمین این حقوق را منحصر به کسانی می دانند که به زعم آنها واجد اعتقادی صادق و ایمانی راسخ هستند.

اصل سوم ناظر است بر تکرر و تنوع جوامع دینی بمنزله خواست و مطلوب خداوند و بمنزله امری طبیعی در تاریخ بشر. قرآن کریم بر این امر تاکید دارد: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (۵:۴۸). اگر اصول دو گانه پیشین، مبانی و زمینه هایی را برای تضمین دامنه فراختری از حقوق در بطن جامعه اسلامی پیش رو می نهند، تصدیق کثرت جوامع و تنوع قرائتهای دینی بعلاوه آموزه هایی مانند «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و همچنین "وَمَا اللَّهُ بِرَبِّدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ" (۳:۱۰۸)، می توانند بنیادهایی را برای تصدیق برداشت خودبنیاد از حقوق بشر بمنزله هنجارهای مشترک جهانی ارائه کنند.

حقوق بشر، صلح جهانی و جامعه سلسله مراتبی مقبول

در فلسفه سیاسی مدرن بر ماهیت دولت یا ساختارهای اساسی جامعه (یعنی نهادهای اساسی) برای نیل به صلح تاکید فراوان رفته است. مونتسکیو در روح القوانین می گوید که: «نظام سلطنت مطلقه بر جنگ بنا شده است زیرا همواره به فکر توسعه قلمروی خویش است، اما روح نظام جمهوری، صلح است.» کانت، نظریه مذکور را «صلح دموکراتیک» نامیده است. کانت بر این باور بود که دولتهای دموکراتیک با یکدیگر نمی جنگند، اما برای دموکراتیک کردن

نظامهای غیر دموکراتیک غالباً جنگ با آنها اجتناب ناپذیر است، و تا هنگامیکه همه نظامهای سیاسی در جهان دموکراتیک نشده اند صلح جهانی قابل دستیابی نیست. اما، نظریه صلح دموکراتیک غالباً به دخالت و نفوذ دموکراسی های غربی در سرنوشت ملت‌های دیگر بنام مداخلات بشر دوستانه منجر شده است که عمدتاً در جهت منافع دولتهای غربی بوده و پیامدهای مصیبت باری به‌مراه آورده است. جان رالز با عطف توجه به مهمترین ویژگی جهان جدید یعنی «واقعیت تکثر عقلایی» (the Fact of Reasonable Pluralism)، از نظریه صلح دموکراتیک فراتر می‌رود و نظریه صلح مقبول (Decent) را مطرح می‌کند که شامل رژیم‌های لیبرال دموکراتیک و غیرلیبرال دموکراتیک اما مقبول (Decent) بمنزله عوامل پیشبرد صلح جهانی است.

رالز پنج نوع ساختار سیاسی را در جهان کنونی برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: ۱. نظام لیبرال دموکراسی؛ ۲. نظام سلسله مراتبی مقبول (Decent Hierarchical Regime). از دیدگاه او، تنها دو نظام مذکور از مقبولیت برخوردارند؛ ۳. رژیم فراقانونی (Outlaw State)؛ ۴. نظام دیکتاتوری خیرخواه. رالز معتقد است که این نظام برغم این‌که ممکن است حقوق اساسی بشر را برای شهروندانش تأمین کند، اما از آنجا که یک حق اساسی یعنی حق مشارکت سیاسی را نادیده می‌گیرد رژیم مقبول نیست؛ ۵. جوامع محروم که محدودیت‌های جغرافیایی و تاریخی مانع از آن شده است که آنها به نهادهای پایدار اقتصادی و سیاسی دست یابند، مانند پاره‌ای از جوامع آفریقایی. رالز این سه نظام اخیر را مقبول نمی‌داند و می‌گوید که نظامهای سیاسی مقبول، موظف به کمک برای تأسیس نهادهای عادلانه و کارآمد در جوامعی از نوع پنجم هستند، و همچنین از طریق تحریم‌های اقتصادی یا در موارد بسیار محدود با مداخلات نظامی، رژیم‌های یاغی را وادار به اصلاح یا تغییر سازند.^۱

تفسیر رالز از حقوق بشر بر معیار مقبولیت (Decency) و کنکاش درمبانی نظام سلسله مراتبی مقبول مبتنی است.^۲ از دیدگاه وی، معیارهای مقبولیت نظام سیاسی و قضائی یک جامعه از شرط‌های ضروری برای تحقق عدالت اجتماعی هستند. بنابراین، هر جامعه‌ای - لیبرال یا غیر لیبرال - که بر پایه عدالت مبتنی بر منافع عمومی (Common Good Conception of

1. See: Rawls, 1999: 63, 90-92.

2. See: Rawls, 1999: 64.

(Justice) سامان یافته باشد، حقوق بشر را تضمین و تأمین خواهد کرد.

مطابق با چنین نظریه ای در باره عدالت، تضمین حقوق بشر اساسی تمام شهروندان و اجتناب از تجاوز به کشورهای همسایه، دو معیار بنیادی برای مقبولیت یک نظام سیاسی است. رالز دو ضابطه مذکور را این گونه تشریح می کند:

۱. یک جامعه مقبول (Tdecen) اهداف تجاوز طلبی ملی گرایانه یا ایدئولوژیک را دنبال نمی کند، و به دنبال آن است که خواسته های مشروعش را از طریق دیپلماسی، بازرگانی و دیگر راههای صلح آمیز کسب کند. چنین جامعه ای، نظام سیاسی و اجتماعی جوامع دیگر را به رسمیت می شناسد.

۲. ضابطه دوم سه جزء دارد: الف) جزء اول عبارت است از اینکه نظام حقوقی یک جامعه سلسله مراتبی مقبول باید آنچه را که حقوق بشر - بنا بر قرائت رالز - خوانده می شود (یعنی مطابق با نظریه عدالت مبتنی بر منافع عمومی) تأمین کند.

ب) نظام قضائی یک جامعه مقبول باید تکالیف و مسئولیتهای معتبری (علاوه بر حقوق بشر) را بر عموم افراد یک ملت الزام آور نماید.

ج) و سرانجام آنکه قضات و دیگر کارگزاران و عوامل نظام قضائی باید از سر صدق و حسن نیت بر این باور باشند که نظام حقوقی جامعه باید بر پایه نظریه عدالت مبتنی بر منافع عمومی تنظیم شود.^۱

رالز با ابداع یک مدل فرضی از یک جامعه سلسله مراتبی مقبول به نام کزانستان (Kazanistan)، معیار مقبولیت (Ydecenc) را دقیقتر تبیین می کند.^۲ کزانستان یک جامعه مسلمان است و تفکیک بین دین و دولت وجود ندارد (البته ضرورتی ندارد که یک جامعه مقبول، دینی باشد بلکه کثیری از سنتهای فلسفی و اخلاقی می توانند نهادهایی مطابق با این معیار را بنا سازند).^۳ در کزانستان، بالاترین موقعیت سیاسی و قضائی تنها در اختیار مسلمانان است. برغم این، با دیگر ادیان نه تنها مدارا می شود، بلکه از حق پیروان آنها برای زندگی کامیاب

1. See: Rawls, 1999: 64-67.

2. See: Rawls, 1999: 64.

۳. بطور مثال، بنگرید به مقاله زیر از استفن انجل که می گوید، مدلی از «جامعه سوسیالیستی مقبول» در چین - اگر پاره ای اصلاحات در آن صورت گیرد - می تواند با معیار مقبولیت رالز مطابق باشد. Angle, 2005: 518-46.

مطابق دین و آیین شان حمایت می شود و مشارکت آنها در فرهنگ مدنی جامعه ترغیب می گردد. در این نظام سیاسی، حقوق اساسی شهروندان از جمله: حق حیات و معیشت، آموزش و بهداشت، حق آزادی دینی و حق برابری در مقابل قانون برای همه شهروندان اعم از مسلمان و غیرمسلمان به رسمیت شناخته می شود.

این مدل ایده آل از یک جامعه مقبول اسلامی، رویکردی روشنگرانه و همراه با تفاهم در مواجهه با ادیان دیگر دارد: در فرهنگ سیاسی این جامعه، باور بر این است که تفاوت های بین ادیان به خواست و اراده خداوند است، و اینکه جزای عقیده باطل و ناصواب تنها بر عهده اوست. چنین باورهایی مبنای یک نظریه در باره مدارای دینی را فراهم می آورد و ایجاب می کند که جوامع دینی متفاوت با احترام متقابل نسبت به یکدیگر رفتار کنند. علاوه بر این، به دلیل اینکه حاکمان کزانتان تفسیری اخلاقی و معنوی از مفهوم جهاد دارند و صرفاً در دفاع از ملت خود تن به جنگ می دهند، از اهداف سلطه جویانه نسبت به سرزمین های همجوار احتراز می ورزند.^۱

در این نظام سلسله مراتبی مقبول، حاکمیت نسبت به شهروندان خود پاسخگو است. نمایندگان مردم در اداره امور جامعه مورد مشورت قرار می گیرند. آنها آزادانه به ابراز مخالفت یا طرح انتقادات نسبت به برنامه ها، اهداف و روشهای حکومت می پردازند و پاسخهای معقول و مستدل نیز از سوی حکومت انتظار دارند و دریافت می کنند. هیئت حاکمه و قضات، صادقانه به حقوق اساسی شهروندان باور دارند و به مقتضای آن حکم می کنند. شهروندان از حق مخالفت و اعتراض مسالمت آمیز نسبت به قوانین غیر عادلانه برخوردارند؛ برای مثال، اگر قوانین موجود، نقش و حقوق اساسی زنان را نادیده بگیرد آنها از حق اعتراض برخوردارند و مخالفت آنها هم از سوی حاکمان مورد توجه قرار می گیرد. ابراز اعتراضات و مخالفت ها می تواند به اصلاح و بهبود تدریجی خطاها و ناروایی ها بیانجامد.^۲

به طور کلی، می توان گفت که تمام نهادهای سیاسی و حقوقی یک نظام سلسله مراتبی مقبول مطابق با اصول عدالت مبتنی بر منافع عمومی اداره می شود. از دیدگاه رالز، تأمین حقوق بشر معیاری ضروری - و نه کافی - برای بهسامانی (Well-Ordered) نهادهای اساسی جامعه

1. See: Rawls, 1999: 76.

2. See: Rawls, 1999: 64, 71-72, 77-78.

است. این سخن متضمن آنست که دست کم شروط دوگانه دیگری لازم است تا یک نظام سیاسی، به‌سامان خوانده شود. این شروط عبارت‌اند از اینکه نخست، ارتباط سیاسی حاکمیت با مردم و همکاری اجتماعی مردم با یکدیگر باید بر پایه اصول اخلاقی - یعنی تکالیف متقابلی که عدالت مبتنی بر منافع عمومی ایجاد می‌کند - باشد، و دوم، تمام اعضای جامعه باید از نقش واقعی در تصمیم‌گیری سیاسی برخوردار باشند.^۱

مدل فرضی نظام سلسله مراتبی مقبول باید بمنزله حلقه واسطه بین رژیم‌های خودکامه استبدادی و نظام‌های دموکراتیک مد نظر قرار گیرد نه یک نظام سیاسی ایده‌آل. بررسی تاریخ گذار جوامع به دموکراسی‌های پایدار نشان می‌دهد که کثیری از جوامع دموکراتیک مدرن، پیشتر دارای رژیمی از نوع سلسله مراتبی مقبول بوده‌اند. برای مثال، انگلستان در قرن هجدهم دارای یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی بود که بنحوی حقوق اساسی بشر را تضمین می‌کرد و به مردم حق مشارکت سیاسی محدودی اعطاء می‌نمود، اما این رژیم، کاملاً دموکراتیک - به معنای مدرن آن - نبود. رابرت دال در کتاب در باره دموکراسی می‌نویسد که در سال ۱۸۸۰ در بریتانیا تنها بیست درصد مردم از حق رای برخوردار بودند. دموکراسی‌های دیگر در اروپا نیز وضع تاریخی مشابهی داشتند.^۲

ملاحظات پایانی

قرائت رالز از حقوق بشر می‌کوشد تا با امتناع از محدود کردن توجیه آن بر مبنای سنت اخلاقی سکولار یا دینی خاص، از ایجاد موانع غیر ضروری برای تصدیق آن اجتناب ورزد. با توجه به کثرت سنت‌های دینی و اخلاقی، تنها راه عقلانی برای نیل به توافق عام در زمینه حقوق بشر، ارائه برداشتی خود بنیاد از حقوق بشر است. سنت‌های اخلاقی و دینی معقول و متفاوت - هر کدام ضمن برخورداری از متون مقدس متفاوت و تکرر درونی و روش‌های استدلالی متمایز - می‌توانند مبانی اخلاقی مشترک برای تصدیق برداشت خود بنیاد از حقوق بشر را با بیان اصطلاحات خاص خودشان ارائه کنند. بدیهی است که دستیابی به چنین توافق عامی از طریق جستجو برای «یافتن» مفاد حقوق بشر در متن سنت‌های دینی و اخلاقی - بمنزله اعیان قطعی و ثابت - امکانپذیر نیست. به بیان دیگر، بر خلاف پاره‌ای از دیدگاهها، مفاد حقوق بشر در

1. See: Rawls, 1999: 4, 63-64.

2. See: Dahl, 2000.

درون سنت های دینی بطور عینی و بالفعل موجود نیست تا تکلیف محققان صرفاً «یافتن و کشف» آنها باشد. چنین دیدگاهی، علاوه بر اینکه به عارضه نسبیت فرهنگی (Cultural Relativism) مبتلا است، به حداقل گرایی (Minimalism) در باب حقوق بشر نیز منجر می شود. مدعای ما این است که هر نوع کوششی برای نشان دادن اینکه برداشت خود بنیاد از حقوق بشر می تواند تأیید و تصدیق سنت های اخلاقی - دینی متفاوت را جلب کند، مستلزم باز اندیشی و ارائه تفسیرهای نوین از آنها از سوی پیروان آنهاست. بدون بسط تئوریک (Doctrinal Development) سنت های دینی که مبتنی بر تحولات درونی (Internal Transformation) آنها است، چنین اجماعی ممتنع است. البته، هدف از تفسیرهای تازه یا بسط تئوریک نظام دینی - اخلاقی، صرفاً سازگار کردن آنها با مقتضیات دنیای معاصر نیست، بلکه ارائه تفسیر معقولی از آنها در بهترین شکل ممکن است. چنانکه اشاره شد، اگرچه جریانهای عمده فکری در اسلام معاصر در تعارض با مفهوم حقوق بشر قرار دارند، اما قرائت های متکثر روشنفکران مسلمان علی الاصول می توانند مبانی هنجاری سازگار با حقوق بشر را فراهم سازند.

مفاد حقوق بشر معیار مشروعیت یک نظام سیاسی را بدست می دهد. اما از دیدگاه رالز، معیار مشروعیت محدودتر از اصول عدالت دموکراتیک است. از اینرو، رالز - برخلاف رویکردهای رایج در باب حقوق بشر - دموکراسی را از مصادیق حقوق بشر تلقی نمی کند، یعنی تضمین حقوق بشر را منحصر به نظامهای لیبرال دموکراسی غربی نمی داند. بلکه یک نظام سلسله مراتبی مقبول - که بر نظریه عدالت مبتنی بر منافع عمومی سامان یافته است - هم علی الاصول می تواند حقوق اساسی بشر را تأمین کند و نقش اعضای جامعه را در مشارکت سیاسی به رسمیت بشناسد. بنابراین، می توان آن را یک جامعه بهسامان (Dordere -Lwel) خواند. اگرچه یک جامعه سلسله مراتبی مقبول یک جامعه بهسامان است، اما از آنجاییکه شهروندان آن بمنزله افرادی آزاد و برابر تلقی نمی شوند، و نیز به دلیل آنکه ساختار بنیادین آن با آموزه های دینی خاص قابل توجیه است و نه مطابق با عقل عمومی (Public Reason)، نمی توان آنرا یک جامعه کاملاً عادلانه - به معنای لیبرال دموکراتیک - تلقی کرد. برغم این، رالز می گوید که جامعه ای مانند کزانستان (جامعه سلسله مراتبی مقبول) بهترین جامعه غیرلیبرالی و غیردموکراتیکی است که می توانیم بطور خوش بینانه و واقع گرایانه تصور کنیم و به تحقق آن امیدوار باشیم.

کتاب‌نامه

الف) فارسی

– فنائی، ابوقاسم (۱۳۹۴)، اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه، تهران: نگاه معاصر.

ب) لاتین

- Angle, Stephan (2005). “Decent Democratic Centralism,” *Political Theory*, Vol. 33, No. 4, pp. 518–46.
- An-Na’im, Abdullahi A. (2001). *Human Rights, Religion and the Contingency of Universalist Projects*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Beitz, Charles (1999). *Political Theory and International Relations*, New Jersey: Princeton University Press.
- Beitz, Charles (2001). *Political Theory and International Relations*, New Jersey: Princeton University Press.
- Caney, Simon (2001). “Cosmopolitan justice and equalizing opportunities”, *Metaphilosophy*, Vol. 32, no. 1/2, pp.113-34.
- Cohen, J. and Sable, C. (2005). “Extra Rempublicam Nulla Justitia?” و *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 34, No. 2, pp. 147 – 175.
- Cohen, Joshua (2006). “Is There a Human Right to Democracy?”, in: Sypnowich, C. ed., *The Egalitarian Conscience: Essays in Honor of G.A. Cohen*, Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, Robert (2000). *On Democracy*, Connecticut: Yale University Press.
- El Fadl, Khaled Abou (2003). “The Human Rights Commitment in Modern Islam”, in: J. Runzo, N. Martin, and A. Sharma, eds., *Human Rights and Responsibilities in the World Religion*, Oxford: Oneworld.
- El Fadl, Khaled Abou (2004). *Islam and Challenge of Democracy*, New Jersey: Princeton
- Freeman, Michael (2002). *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, Cambridge: Polity Press, pp. 26-32.
- Freeman, Samuel (2007). *Rawls*, Landon: Routledge.
- Glendon, Mary Ann (2002). *A World Made New: Eleanor Roosevelt and*

the Universal Declaration of Human Rights, New York: Random House.

- Maritain, Jacques (1948). “Introduction”, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*. A symposium, edited by UNESCO, Paris: UNESCO.
- Ignatieff, Michael (2003). *Human Rights as Politics and Idolatry*, New Jersey: Princeton University Press.
- Miller, David (2002). “Debate Caney’s ‘International Distributive Justice’: a Response,” *Political Studies*, Vol. 50, No. 6.
- Moellendorf, Darrell (2002). *Cosmopolitan Justice*, Colorado: Westview Press.
- Pogge, Thomas (2002). *Realizing Rawls*, New York: Cornell University press.
- Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.
- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*, New Jersey: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, New Jersey: Harvard University Press.
- Risse, Mathias (2008). “Common Ownership of the Earth as a Non-Parochial Standpoint: A Contingent Derivation of Human Rights”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 1, No. 2, pp. 1–28.
- Rousseau, Jean Jacques (1987). *On the Social Contract, in the Basic Political Writings*, Trans. by D. A. Cress, Indianapolis: Hackett.
- Simmons, John (2001). *Justification and legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Arguments with Historical Illustrations*, New York: Basic Books.
- Wenar, Leif (2006). “Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian”, in: Martin and Reidy, eds., *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia*, Malden, MA: Blackwell.