

## حقوق بشر، دین و نظام سلسله مراتبی مقبول:

### تحلیلی بر نظریه جان رالز

حسین هوشمند\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

DOI: 10.22096/hr.2020.102323.1089

هدف من [در کتاب قرارداد اجتماعی] تأمل در جامعه برای دستیابی به قواعد مشروع و مطمئن نظام سیاسی است با در نظر گرفتن آدمیان همان طور که هستند و قوانین همان طور که ممکن است باشند. در این پژوهش خواهم کوشید تا همواره آنچه را که حق مجاز می‌داند با آن چیزی 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 - می‌تواند و ممکن است وجود داشته باشد. می‌گویم همچنین آرمان‌گرایانه و بسیار مطلوب است، زیرا معقولیت و عدالت را با شرایطی که شهروندان قادر به تحقق بخشیدن به منافع اساسی خود می‌باشند، پیوند می‌دهد. (Rawls, 1999: 7)

جان رالز

### چکیده

تاروپود جامعه جهانی از سنت‌های فلسفی، اخلاقی و دینی متفاوت، معقول و قیاس‌ناپذیر تنیده شده است. این «واقعیت تکرر معقول» در فهم ما از حقوق بشر چه نقشی ایفا می‌کند؟ آیا توجیه



نظری حقوق بشر باید متکی و مبتنی بر آموزه‌های جامع سکولار یا دینی خاصی باشد؟ چه برداشتی (Nconceptio) از حقوق بشر می‌تواند از سوی سنت‌های 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 پرسش‌های مذکور می‌پردازد. در کتاب قانون ملل، رالز کوشیده است تا مبانی لیبرالیسم سیاسی‌اش 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 در ماهیت نظام سلسله مراتبی مقبول صورت گرفته است. هر جامعه‌ای که مطابق با اصول عدالت مبتنی بر منافع عمومی پی‌ریزی شده باشد - لیبرال یا غیر لیبرال - حقوق بشر را تضمین و تأمین خواهد کرد. بر وفق نظریه رالز، مفهوم عدالت (به معنای لیبرال دموکراتیک) عام‌تر 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 نظریه‌های رایج در فضای آکادمیک و روشنفکری در باب حقوق بشر، غالباً تمایز مذکور نادیده گرفته می‌شود. در جامعه ما نیز اغلب روشنفکران رویکرد حداکثری به حقوق بشر دارند و آراء و اظهاراتی که پیرامون ناسازگاری حقوق بشر و دین ابراز می‌شود، عمدتاً محصول همین رویکرد است. رالز با ارائه برداشتی خود بنیاد از حقوق بشر استدلال می‌کند که در جهان جدید که آمیخته از سنت‌های اخلاقی - دینی معقول و متفاوت است، چنین برداشتی می‌تواند از سوی پیروان آن‌ها تصدیق و تأیید شود و از این رو، اجماع همپوشان جهانی در باب حقوق بشر شکل می‌گیرد. تفسیر رالز از حقوق بشر می‌تواند موانع غیرضروری برای سازگاری میان دین و حقوق بشر را از میان بردارد.

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

## مقدمه

بررسی گفتگوها و مناقشات جدی و پردامنه‌ای که منجر به تدوین بیانیه جهانی حقوق بشر شد نشان می‌دهد که هدف اولیه این بیانیه - که نهایتاً مورد توافق تمام اعضاء قرار گرفت - طرح و تأمین تمهیداتی برای جلوگیری از وقوع مجدد نسل‌کشی و قتل‌عام‌هایی بود که در خلال جنگ جهانی دوم رخ داد.<sup>۱</sup> پیش از تصویب بیانیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸، دولت‌ها هرگونه رفتار و حکمی را که روا می‌دانستند بر شهروندان خود جاری می‌ساختند درحالی‌که از مداخله سازمان‌های بین‌المللی در امور داخلی‌شان در امان بودند. اما پس از تصویب بیانیه مذکور، تأمین حقوق اساسی شهروندان به‌عنوان 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 به‌واسطه نقض سیستماتیک حقوق بشر از آن سلب خواهد شد. در چارچوب استانداردهای حاکم بر روابط بین‌الملل، هنگامی که یک رژیم سیاسی فاقد مشروعیت شد، مصونیت نیز نخواهد داشت. از این‌رو دولت‌های واجد مشروعیت سیاسی با صلاحدید سازمان ملل این امکان را خواهند یافت که به‌منظور احیای حقوق از دست‌رفته، به نحو مشروط و محدود در امور داخلی آن رژیم دست به مداخله زنند.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب، پس از پایان جنگ جهانی دوم، حقوق بشر به اساسی‌ترین اصول در اخلاق و روابط بین‌المللی تبدیل شده است. پاره‌ای از صاحب‌نظران، این دگرذیسی را «انقلاب حقوق بشر» خوانده‌اند. انقلاب حقوق بشر، به‌رغم تأثیر فزاینده و غیرقابل‌انکارش در جهان جدید، از بدفهمی‌ها 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 در باب اینکه این حقوق کدامند یا ماهیت آن‌ها چیست و بر کدام مبانی نظری و معرفتی توجیه‌پذیر استوار هستند، مناقشات گسترده و فیصله‌ناپذیری جریان دارد.

۱. برای اطلاع از این گفتگوها و مناقشاتی که در تدوین بیانیه جهانی حقوق بشر جریان داشت. See: Mary Ann Glendon, 2002.

۲. برای بررسی ادله جنگ علیه رژیم‌های که به نقض سیستماتیک حقوق بشر دست می‌زنند. See: Walzer, 1977; Beitz, 1999.

## دو رویکرد رایج درباره حقوق بشر

به منظور تبیین مناقشات و ابهامات مذکور در ماهیت و مبانی حقوق بشر، بیاید به دو رویکرد متمایز و مسلط در این زمینه نگاهی بی افکنیم: ۱. رویکرد برابری خواهی جهان وطن (Cosmopolitan Egalitarianism) ۲. رویکرد بشردوستی یا نوع‌گرایی (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 آن است. بر وفق این دیدگاه - به منزله 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 می‌کند که اصول برابری خواهی در سراسر جهان به یکسان اعمال گردد. بنابراین، افراد متعلق به هر جامعه‌ای - 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 می‌شود که تضمین و تأمین حقوق بشر مستلزم یک نظام لیبرال دموکراسی است.<sup>۲</sup> این رویکرد - که در فضای روشنفکری جامعه ما نیز نظریه مختار و مسلط است - را می‌توان تفسیر حداکثری (Maximalism) از حقوق بشر خواند.

رویکرد دوم یعنی آئین بشردوستی یا نوع‌گرایی که عمدتاً الهام گرفته از سنت قانون طبیعی (Natural Law) است، حقوق بشر را منحصر در حقوقی می‌داند 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 می‌گیرند، 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 نظرگاه، حقوق بشر منحصر در حقوق سلبی (Negative Rights) است. بدین اعتبار، نظریه پردازان نوع گرا، حقوق بشر را محدود به حق امنیت جانی می‌دانند.<sup>۳</sup> در مقابل رویکرد پیشین، این نظریه اخیر را می‌توان رویکرد حداقلی (Minimalism) نامید. مشکل این قرائت از حقوق بشر این است

۱. برای تحلیل و دفاع از دیدگاه جهان‌وطنی برابری خواه، See: Beitz, 2001: 113-34; Moellendorf, 2002; Pogge, 1989; Pogge, 2002.

۲. برای نقد تحلیلی دیدگاه جهان‌وطنی برابری خواه، See: Cohen and Sable, 2005: 147 - 175; Miller, 2002.

۳. برای دفاع از دیدگاه بشردوستی، See: Simmons, 2001; Ignatieff, 2003: chap. 1.

که اگر آن را بپذیریم، آنگاه باید کنیری از گفتگوها، بیانیها و میثاق‌های جهانی که پس از بیانیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) درباره مفاد و مضمون حقوق بشر صورت گرفته است را گمراه‌کننده و بیهوده تلقی نماییم. زیرا که آن‌ها عموماً مشتمل بر مقادیر معتنابهی از حقوقی (مانند حق مشارکت سیاسی، حق تعلیم و تربیت، و بهداشت عمومی) هستند که پیشا-نهادی نیستند، بلکه مبتنی بر نهادها می‌باشند.<sup>۱</sup>

### 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 برگرفته از کتاب قانون ملل<sup>۲</sup> اثر جان رالز است. رالز در این اثر - که جزئی از نظریه لیبرالیسم سیاسی اوست - تأملاتش در باب عدالت را در افق جهانی مرکب از مللی که سنت‌ها، ارزش‌ها و تلقی‌های متمایزی از عدالت دارند، بسط می‌دهد.<sup>۳</sup>

نظریه عدالت جهانی (Global Justice) در دهه کنونی موضوع فراگیر و غالب در فلسفه سیاسی است. مسئله 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 مدنظر می‌گیرد که نمایندگان ملت‌های مختلف - به منزله ملت‌هایی آزاد و برابر - در آن حضور دارند و می‌خواهند درباره اصولی که تأمین‌کننده 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

۱. برای 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.

خواهند رسید. یکی از اصول مهمی که به باور رالز، همه نمایندگان ملل گوناگون علی‌الاصول می‌توانند بر سر آن توافق کنند، تضمین و تأمین حقوق بشر است.<sup>۱</sup>

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) کم‌دامنه‌تری را برای عدالت جهانی مفروض بگیرد. او این برداشت محدود از عدالت که شامل حقوق مبرم، ضروری، اساسی و جهان‌شمول هستند را «زیرمجموعه محض حقوق بشر» (Proper Subset of Human Rights) می‌خواند.<sup>۲</sup>

«زیرمجموعه محض حقوق بشر» عبارت است از یک سلسله حق‌هایی مانند:

حق زندگی (شامل امکانات معیشت و امنیت)؛ حق آزادی (شامل رهایی از بردگی و از هرگونه رژیم مبتنی بر نظام ارباب‌ورعیتی، 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 صورتی (Formal Equality) چنانکه در قواعد عدالت طبیعی بیان شده است (یعنی صدور احکام یکسان در موارد مشابه).<sup>۳</sup>

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

1. See: Rawls, 1997: 37.

2. See: Rawls, 1997: 81.

3. See: Rawls, 1997: 65.

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

رالز، حقوق مذکور را به منزله حقوق بشر جامع تلقی نمی‌کند، بلکه زیرمجموعه محض حقوقی می‌داند که در عدالت (به مفهوم لیبرالی آن) نهفته‌اند. از این رو، حقوق بشر متمایز از حقوقی است که یک دولت لیبرال دموکراسی دربر می‌گیرد. بدین اعتبار، رالز بر این باور است که از مفاد سی گانه بیانیه جهانی حقوق بشر، مواد ۳ تا ۱۸ در تعریف حقوق بشر می‌گنجند.<sup>۱</sup> او پاره‌ای 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، ایدئال و آرمان لیبرالیسم را انعکاس می‌دهد و لذا در جوامع مبتنی بر آئین کنفوسیوس یا هندوئیسم که واجد ساختار اجتماعی سلسله مراتبی‌اند، 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 تمام‌عیار برای رشد کامل شخصیت افراد، شامل آموزش‌های کامل علمی و هنری تأکید می‌ورزند، مستلزم نهادهای اجتماعی و اقتصادی خاصی است که احتمالاً در بسیاری از جوامع غیر دموکراتیک شکل نگرفته‌اند. رالز همچنین ماده ۱۹ که بیانگر حق آزادی بیان به مفهوم لیبرالی آن (به معنای آزادی وجدان و *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 به معنی 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 سرمایه‌داری می‌تواند تأمین شود.<sup>۲</sup> از دیدگاه رالز، "حقوق بشر به معنی الاخص" لازمه لاینفک هر برداشتی از عدالت است که مبتنی بر منافع عمومی (*Common Good Conception of Justice*) باشد.<sup>۳</sup> از این رو 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 به منزله انصاف، رالز اصول عدالت را با تأمل درباره مفهوم شهروندی (به منزله افراد آزاد و برابر) توجیه می‌کند، در اینجا

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

2. See: Rawls, 1997: 80.

3. See: Rawls, 1997: 66.

هم، حقوق بشر را از مفهوم عضویت (Membership) در یک جامعه سیاسی سازمان‌یافته (Organized Political Society) برمی‌گیرد. در چنین جامعه‌ای، 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 سازمان‌یافته ایجاب می‌کند که نهادهای آن، منافع و علائق اساسی اعضایش را تأمین و تضمین کنند؛ عضویت اجتماعی اقتضاء می‌کند که علائق و منافع شخص در روند و همچنین در متن برنامه‌ها 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 می‌گوید که اصول عدالت و حقوق بشر عبارت‌اند از پیش‌شرط‌های 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 برده‌داری؛ یعنی جامعه‌ای که در آن بجای تعاون و همکاری اجتماعی، اجبار، تحکم و قدرت محض فرمان می‌راند.<sup>۱</sup>

#### کثرت آموزه‌های اخلاقی - دینی و حقوق بشر

آیا چنین تفسیری از حقوق بشر می‌تواند تصدیق و تأیید سنت‌های دینی و اخلاقی متفاوت و قیاس ناپذیر را جلب کند؟ در جهانی که مرکب از سنت‌های دینی و اخلاقی گوناگون است چه برداشتی (Conception) از حقوق بشر می‌تواند مورد اجماع (Consensus) آن‌ها قرار گیرد؟ ویژگی اساسی قرائت رالز از حقوق بشر این است که به‌منظور دستیابی به چنین توافق گسترده‌ای، توجیه معرفتی حقوق بشر را نمی‌توان بر هیچ‌کدام از آموزه‌های 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.<sup>۲</sup> رالز امید دارد که چنین برداشت خود بنیادی (Freestanding) از حقوق بشر بتواند از سوی سنت‌های دینی و اخلاقی متفاوت و قیاس ناپذیر (Incommensurable) مورد تصدیق و تأیید قرار گیرد. هرکدام از این سنت‌ها با ساختارهای پیچیده درونی‌شان و به مدد روش‌های تفسیری و استدلالی گوناگون می‌توانند جزئی از اجماع همپوش (Overlapping Consensus) جهانی درباره حقوق بشر باشند. از این رو،

1. See: Rawls, 1997: 64.

2. See: Rawls, 1997: 68.



برداشت مذکور، بیانیه جهانی حقوق بشر را بازتاب می‌دهد که در آن تصریح شده که حقوق بشر «استانداردهای مشترک قابل‌دستیابی برای عموم مردمان و ملل جهان است.» و با دیدگاه‌های نویسندگان بیانیه جهانی حقوق بشر کاملاً مطابقت دارد. ژاک ماریتین (Jacques Maritain) برجسته‌ترین چهره مسیحیت کاتولیک قرن بیستم در سازگاری بخشیدن این مذهب با دموکراسی و از متفکران متنقد در تدوین بیانیه جهانی می‌گوید نکته اساسی آن که مدنظر اعضا در تدوین بیانیه قرار داشت: «ابتداء [حقوق بشر] بر ایده‌های نظری مشترک نبود، بلکه هدف آن‌ها نیل به زمینه‌های مشترک برای اقدام عملی بود. اعضا به دنبال دستیابی به برداشت واحدی از حقیقت عالم، انسان و معرفت نبودند بلکه به دنبال توافق بر مجموعه‌ای از ضوابط و استانداردها به‌منزله رهنمودهایی برای عمل بودند.» (Maritain, 1948) بنابراین، با توجه به جنبه کاربردی حقوق بشر برای ساختن جهانی مبتنی بر عدالت و صلح پایدار، لازم است بکوشیم تا از توجیه معرفتی این حقوق صرفاً با اتکاء و استناد به آموزه‌های جامع-سکولار یا دینی-اجتناب‌ورزیم. به‌طور مثال، باید از توجیه نظری حقوق بشر صرفاً بر مبنای اینکه این حقوق پیش‌شرط ظهور انسان خودآیین (Autonomous) است یا پیش‌شرط 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-اجتناب‌ورزید. اگرچه رالز می‌گوید که قانون ملل این آموزه‌های جامع را انکار نمی‌کند.<sup>۱</sup>

چنانکه اشاره شد، مفاد حقوق بشر معیارها یا هنجارهایی هستند که عضویت (Membership) یا شمول (Inclusion) در یک جامعه سیاسی سازمان‌یافته را تعیین می‌کنند. این حقوق پیش‌شرط عضویت در هر جامعه‌ای مبتنی بر یک نظم سیاسی است. به بیان دیگر، حقوق بشر پیش‌شرط‌های 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 آموزه‌های بنیادی خود علی‌الاصول می‌توانند به مبانی اخلاقی لازم برای تصدیق این برداشت از حقوق بشر دست یابند.<sup>۲</sup> نکته حائز

1. See: Rawls, 1999: 68.

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

رالز می‌گوید که این بازاندیشی رفته‌رفته در طی زمان می‌تواند صورت گیرد.

اهمیت این است که خلاف آراء پاره‌ای از نویسندگان و صاحب‌نظران، ادعا نمی‌شود که مفاد حقوق بشر در متن سنت‌های 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 حداقل‌گرایی یا نسبی‌گرایی فرهنگی درباره حقوق بشر می‌انجامد. در اینجا، مدعا این است که همواره روش‌های تازه‌ای برای تفسیر سنت‌های دینی و اخلاقی معقول وجود دارد که امکان سازگاری و هم‌نشینی آن‌ها را با حقوق بشر فراهم می‌سازد. برای تبیین و توضیح بیشتر درباره تفسیرهای تازه از یک سنت دینی در ارتباط با برداشت خود بنیاد از حقوق بشر، نگاهی می‌افکنیم به جریان‌های فکری عمده در اسلام معاصر: ابتدا موانع نظری سازگاری و سپس امکان سازگاری هنجاری پاره‌ای از آموزه‌های بنیادین اسلام با چنین برداشتی اجمالاً بررسی می‌گردد.

### اسلام معاصر و حقوق بشر

بدون شک، یکی از دشوارترین چالش‌های اخلاقی و سیاسی که اسلام در عصر جدید با آن مواجه شده، مسئله حقوق بشر است. رویارویی معرفتی مسلمانان با حقوق بشر را به‌طور کلی می‌توان در دو جریان فکری عمده: ۱. دفاعیه نویسان (Apologetics) و ۲. پاک‌دینان (Puritans) که جریان غالب در جهان اسلام‌اند صورت‌بندی کرد.<sup>۱</sup>

۱. دفاعیه‌نویسان، کثیری از نویسندگان و عالمان مسلمان را دربر می‌گیرد که در عصر جدید به دفاع عذرآورانه برای آموزه‌های اسلامی در برابر تمدن مدرن غرب برآمده‌اند. این دسته از متفکران دینی کوشیده‌اند که تا به جای سازگاری تعالیم اسلامی، برتری آن‌ها را نسبت به فرهنگ و تمدن مغرب زمین نشان دهند. با وجود کثرت و تنوع روش‌شناختی این گروه از نویسندگان، وجه مشترک آن‌ها را می‌توان در این اصل خلاصه کرد که به‌زعم آن‌ها، تمام ارزش‌ها 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 یافته‌اند. نیازی به گفتن نیست که این رویکرد به جای مواجهه جدی با چالش‌های حقوق بشر، اصالت و برتری آموزه‌های اسلامی را به رخ می‌کشد.

۲. پاک‌دینان. ظهور جنبش پاک‌دینی در اسلام عمدتاً محصول تقابل با مدرنیته است. هدف پاک‌دینان بازگشت به دوران طلایی صدر اسلام است؛ دوره‌ای که پیامبر اسلام جامعه‌ای به سامان و عدالانه در مدینه تأسیس کرد. پاک‌دینان به‌ظاهر متون مقدس (قرآن و حدیث) اکتفا می‌کنند و مطابقت با ظاهر متن را تنها معیار حقانیت فهم دینی می‌دانند. به بیان دیگر، اصول و ارزش‌های اخلاقی که مأخوذ و مبتنی بر ظاهر متن نباشند از دیدگاه آن‌ها معتبر نیست. بنابراین، جنبش پاک‌دینی با هرگونه تلاش به‌منظور تفسیر شریعت در پرتو روش‌های تاریخی، اخلاقی و هرمنوتیک به‌شدت می‌ستیزد و در واقع، سراسر تاریخ و فرهنگ اسلامی را انحراف از آموزه‌های اسلام راستین تلقی می‌کند. انگیزه اصلی پاک‌دینان، پژوهش عالمانه در تبیین آموزه‌های اسلامی و یا فهم تجربه تاریخی تمدن اسلام نیست، بلکه تمام هم‌وغم آنان در ستیز با تمدن مدرن غرب خلاصه می‌شود.

با اجتناب از تبیین معرفتی و تاریخی اسلام، پاک‌دینان مدعی‌اند که چالش‌هایی که مدرنیته در برابر اسلام برانگیخته است صرفاً با ارجاع به منابع اصیل اسلامی یعنی قرآن و حدیث به‌آسانی قابل حل و فصل‌اند. زیرا از دیدگاه آنان، اسلام یک نظام اعتقادی، حقوقی و اخلاقی به‌غایت کامل و خودبسنده (Self-Sufficient) است و لذا هیچ حاجتی برای سازگاری بخشیدن آن با دیگر نظام‌های 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 بهره‌گیری از خرد جمعی آدمیان، یا مبتنی بر تجارب تاریخی - سیاسی، و یا قرارداد اجتماعی اساساً ناموجه و نامشروع تلقی می‌شود.

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، می‌توان 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 راه‌حل معقولی برای سازگاری اسلام و حقوق بشر وجود ندارد. برخلاف چنین تصویری، در اسلام معاصر شاهد کوشش‌های پاره‌ای از روشنفکران مسلمان هستیم که به‌طور جدی و روشمندانه با چالش مذکور مواجه شده‌اند. علیرغم تفاوت‌های روش‌شناختی، اصل نظری که عموم این نواندیشان بر آن اتفاق نظر دارند را می‌توان به‌صورت زیر تقریر کرد:

اگرچه سنت‌های دینی در یک جامعه مشخص و در یک دوران تاریخی خاص ظهور کرده‌اند، اما کثیری از آن‌ها به‌واسطه 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 می‌توان آموزه‌های جامع اسلامی را بازسازی کرد و با تحلیل ارزش‌ها و نظام‌های سیاسی مدرن در پرتو تکامل معرفت دینی، به سازگاری بین آن‌ها دست‌یافت.

یادآوری این نکته حائز اهمیت است که شرایط بیرونی و ضرورت‌های تاریخی - اجتماعی، غالباً با کوشش‌های دین‌داران جهت سازگاری بخشیدن سنت‌های دینی‌شان با دموکراسی و حقوق بشر همراه شده است و ممکن است که این امر، تحولات درونی نظام‌های 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 می‌شود که ادامه حیات ادیان در گرو وام گرفتن آن‌ها از منابع بیرون از سنت دینی است و لذا، دین‌داران همواره ناگزیر به انطباق مصلحت‌گرایانه (Pragmatic Adjustment) آموزه‌های دینی‌شان با مقتضیات عصری‌اند. چنین برداشتی از تحول معرفت دینی، مجاهدت‌های کثیری از متفکران دینی را که می‌کوشند تا فهمی نظام‌مند، معقول و متعهد به دستگاه دینی عرضه کنند را مورد غفلت قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که دگرپرسی‌ها و تحولاتی که یک سنت اخلاقی یا دینی دستخوش آن‌ها می‌گردد، عمدتاً محصول یک‌روند تاریخی و تکاملی در درون آن سنت است تا مسئله‌ای صرفاً مربوط به انطباق آن با مقتضیات عصری.<sup>۱</sup>

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

باری، گفتمان (Discourse) روشنفکری اسلامی، پاسخ‌های تصدیق‌آمیز و متنوعی نسبت به چالش دین و حقوق بشر عرضه داشته‌اند. از نقطه نظر روش‌شناختی، کوشش‌های پاره‌ای از روشنفکران مسلمان معاصر در تبیین سازگاری آموزه‌های بنیادی اسلام و حقوق بشر بر محور بازشناسی فضیلت‌ها و ارزش‌های 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 داده‌اند. از دیدگاه آنان، قصد و التفات خداوند با پذیرش نظام جامعی از حقوق برای آدمیان کاملاً سازگار است اما مع‌الاسف، تجارب تاریخی و اجتماعی مسلمانان امکان به فعلیت رساندن چنان قصدی را فراهم نیاورده است.<sup>۱</sup> پاره‌ای دیگر از نظریه‌پردازان مسلمان، کوشش‌هایشان را مصروف تبیین آنچه آنان الهیات خدا-محور در برابر الهیات انسان-محور می‌خوانند، نموده‌اند. آن‌ها بر این باورند که آنچه امروز، دین‌داران به آن حاجت دارند بازاندیشی در معنا و مفهوم خداوند و بازآفرینی نسبت او با آدمیان است. آن‌ها می‌گویند که در گفتمان (Discourse) قرآنی، خداوند فراسوی سود و زیان است از این رو، احکام الهی (Divine Commends) برای بهروزی آدمیان صادر شده‌اند نه خداوند. از این رو، مبانی تتولوژیک التزام به حقوق بشر در اسلام باید بر مفاهیم زیبایی (Beauty) و خوبی (Goodness) متعالی بنا شود. مطابق با این نظرگاه، تلاش‌های جمعی آدمیان در جستجوی زیبایی و خوبی، در واقع چیزی جز تجلی الوهیت در انسان نیست.<sup>۲</sup>

برای اجتناب از رویکردهای عذرآورانه و پاک‌دینانه، کوشش‌های روشنفکران مسلمان باید هم‌زمان دو شرط اساسی تصدیق برداشت خود بنیاد 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 مؤمنان، یعنی مبتنی بر فهمی معقول، روشمندان و سازگار با اصول بنیادین اسلام. به بیان دیگر، تدارک دلایلی موثق و معتبر به منظور تصدیق حقوق بشر در اسلام، مستلزم کوششی متأملانه (Reflective) برای دستیابی به موازنه (Equilibrium) بین این دو است. بنابراین، پرسش این

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

2. See: Fadl, 2004.

است که چه قرائتی از آموزه‌های بنیادین اسلام می‌تواند جزئی از یک اجماع همپوشان در باب حقوق بشر به معنی الاخص باشد؟

هرگونه قرائت معقولی از اسلام که به دنبال دستیابی به چنین موازنه‌ای است به نظر می‌رسد که باید لااقل مبتنی بر سه اصل اساسی زیر باشد:

نخست، تمایز میان آیات وحیانی (شامل احکام الهی - که موازین و ضوابط حاکم بر سلوک و کردار صواب‌اند) و تفسیر بشری از آن‌ها (که محصول روندی تاریخی، زمینه‌مند (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 اجتناب‌ناپذیر در حوزه تفسیرند گشوده می‌شود. همچنین عرصه‌ای برای کوشش‌ها در جهت تصحیح فهممان از زیست دینی (Life of Way Religious) و بازاندیشی در فحوا و مقتضیات آن تحت شرایط متغیر عصری فراهم می‌آید.

دوم، تفکیک بین مسئولیت انسان‌ها و حاکمیت خداوند. تکلیف آدمیان، کوشش فکری صادقانه و مستمر در کشف حقیقت و نیز استنتاج آموزه‌های اخلاقی است، در صورتی که خداوند مسئول داور نهایی درباره 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 نهایی، غلطیدن در ورطه شرک است. اما با پذیرش دو تمایز پیشین، زمینه‌ای برای تضمین حقوق اساسی فراخ‌تری - به‌منزله شرایط عضویت در یک جامعه و همچنین پیش‌شرط انجام مسئولیت‌های انسانی - فراهم می‌آید. این امر برخلاف پاره‌ای از قرائت‌ها (عمدتاً پاک‌دینانه یا بنیادگرایانه) از اسلام است که تأمین این حقوق را منحصر به کسانی می‌داند که به‌زعم آن‌ها واجد اعتقادی صادق و ایمانی راسخ هستند.

اصل سوم ناظر است بر تکثر و تنوع جوامع دینی به‌منزله خواست و مطلوب خداوند و به‌منزله امری طبیعی در تاریخ بشر. قرآن کریم بر این امر تأکید 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 دوگانه پیشین، مبانی و زمینه‌هایی را برای تضمین دامنه فراخ‌تری از حقوق در بطن جامعه اسلامی پیش رو می‌نهند، تصدیق کثرت

جوامع و تنوع قرائت‌های دینی بعلاوه آموزه‌هایی مانند «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و همچنین «وَمَا اللَّهُ بِرِيدٌ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (۱۰۸:۳)، می‌توانند بنیادهایی را برای تصدیق برداشت خود بنیاد از حقوق بشر به منزله 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 تأکید فراوان رفته است. مونتسکیو در روح القوانین می‌گوید 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 نمی‌جنگند، اما برای دموکراتیک کردن نظام‌های غیر دموکراتیک غالب با جنگ با آن‌ها اجتناب‌ناپذیر است، و تا هنگامی که همه نظام‌های سیاسی در جهان دموکراتیک نشده‌اند صلح جهانی قابل‌دستیابی نیست. اما، نظریه صلح دموکراتیک غالباً به دخالت و نفوذ دموکراسی‌های غربی در سرنوشت ملت‌های دیگر بنام مداخلات بشردوستانه منجر شده است که عمدتاً در جهت منافع دولت‌های غربی بوده و پیامدهای مصیبت‌باری به همراه 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 غیر لیبرال دموکراتیک اما مقبول (Decent) به منزله عاملان 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 به‌رغم این که 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.<sup>۱</sup>

تفسیر رالز از حقوق بشر بر معیار مقبولیت (Decency) و کنکاش در مبانی نظام سلسله مراتبی مقبول مبتنی است.<sup>۲</sup> 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 Justice) سامان یافته باشد، حقوق بشر را تضمین و تأمین خواهد کرد.

مطابق با چنین نظریه‌ای درباره 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 این‌گونه تشریح می‌کند:

۱. یک جامعه مقبول (Decent) اهداف تجاوزطلبی ملی‌گرایانه یا ایدئولوژیک را دنبال نمی‌کند، و به دنبال آن است که خواسته‌های مشروع را از طریق دیپلماسی، بازرگانی و دیگر راه‌های صلح‌آمیز کسب کند. چنین جامعه‌ای، نظام سیاسی و اجتماعی جوامع دیگر را به رسمیت می‌شناسد.

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 می‌شود (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 الزام‌آور 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.<sup>۳</sup>

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

2. See: Rawls, 1999: 64.

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



رالز با ابداع یک مدل فرضی از یک جامعه سلسله مراتبی مقبول به نام کزانستان (Kazanistan)، معیار مقبولیت (Decency) را دقیق‌تر تبیین می‌کند.<sup>۱</sup> 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 می‌توانند نهادهایی مطابق با این معیار را بنا سازند).<sup>۲</sup> در کزانستان، بالاترین موقعیت سیاسی و قضائی تنها در اختیار مسلمانان است. به‌رغم این، با دیگر ادیان نه تنها مدارا می‌شود، بلکه از حق پیروان آن‌ها برای زندگی کامیاب مطابق دین و آیین‌شان حمایت می‌شود و مشارکت آن‌ها در فرهنگ مدنی جامعه ترغیب می‌گردد. 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 می‌شود.

این مدل ایدئال 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 تفاوت‌های بین ادیان به خواست و اراده خداوند است، و اینکه جزای عقیده باطل و ناصواب تنها بر عهده اوست. چنین باورهایی مبنای یک نظریه درباره مدارای دینی را فراهم می‌آورد و ایجاب می‌کند که جوامع دینی متفاوت با احترام متقابل نسبت به یکدیگر رفتار کنند. علاوه بر این، به دلیل اینکه حاکمان کزانستان تفسیری اخلاقی و معنوی از مفهوم جهاد دارند و صرفاً در دفاع از ملت خود تن به جنگ می‌دهند، از اهداف سلطه‌جویانه نسبت به سرزمین‌های هم‌جوار احتراز می‌ورزند.<sup>۳</sup>

در این نظام سلسله مراتبی مقبول، حاکمیت نسبت به شهروندان خود پاسخگو است. نمایندگان مردم در اداره امور جامعه مورد مشورت قرار می‌گیرند. آن‌ها آزادانه به ابراز مخالفت یا طرح انتقادات نسبت به برنامه‌ها، اهداف و روش‌های حکومت می‌پردازند و پاسخ‌های معقول و مستدل نیز از سوی حکومت انتظار دارند و دریافت می‌کنند. هیئت حاکمه و قضات، صادقانه به حقوق اساسی شهروندان باور دارند و به مقتضای آن حکم می‌کنند. شهروندان از حق مخالفت و اعتراض مسالمت‌آمیز نسبت به قوانین غیرعادلانه برخوردارند؛ برای مثال، اگر قوانین موجود، نقش و

1. See: Rawls, 1999: 64.

۲. به‌طور مثال، بنگرید به مقاله زیر از استفن انجل که می‌گوید، مدلی از «جامعه سوسیالیستی مقبول» در چین - اگر پاره‌ای اصلاحات در آن صورت گیرد - می‌تواند با معیار مقبولیت رالز مطابق باشد. Angle, 2005: 518-46.

3. See: Rawls, 1999: 76.

حقوق اساسی زنان را نادیده بگیرد آن‌ها از حق اعتراض برخوردارند و مخالفت آن‌ها هم از سوی حاکمان موردتوجه قرار می‌گیرد. ابراز اعتراضات و مخالفت‌ها می‌تواند به اصلاح و بهبود تدریجی خطاها و ناروایی‌ها بیانجامد.<sup>۱</sup>

به‌طورکلی، می‌توان گفت که تمام نهادهای سیاسی و حقوقی یک نظام سلسله مراتبی مقبول مطابق با اصول عدالت مبتنی بر منافع عمومی اداره می‌شود. از دیدگاه رالز، تأمین حقوق بشر معیاری ضروری - و نه کافی - برای به سامانی (Well-Ordered) نهادهای اساسی جامعه است. این سخن متضمن آن است که دست‌کم شروط دوگانه دیگری لازم است تا یک نظام سیاسی، به سامان 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 متقابل که عدالت مبتنی بر منافع عمومی ایجاد می‌کند - باشد، و دوم، تمام اعضای جامعه باید از نقش واقعی در تصمیم‌گیری سیاسی برخوردار باشند.<sup>۲</sup>

مدل فرضی نظام سلسله مراتبی مقبول باید به‌منزله حلقه واسطه بین رژیم‌های خودکامه استبدادی و نظام‌های دموکراتیک مدنظر قرار گیرد نه یک نظام سیاسی ایدئال. بررسی تاریخ گذار جوامع به دموکراسی‌های پایدار نشان می‌دهد که کثیری از جوامع دموکراتیک مدرن، پیش‌تر دارای رژیم‌های از نوع سلسله مراتبی مقبول بوده‌اند. برای مثال، انگلستان در قرن هجدهم دارای یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی بود که به نحوی 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 درباره دموکراسی می‌نویسد که در سال ۱۸۸۰ در بریتانیا تنها بیست درصد مردم از حق رأی برخوردار بودند. دموکراسی‌های دیگر در اروپا نیز وضع تاریخی مشابهی داشتند.<sup>۳</sup>

### 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 غیرضروری برای تصدیق آن اجتناب ورزد. با توجه به

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

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

3. See: Dahl, 2000.

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 و 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 - به منزله اعیان قطعی و ثابت - امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر، برخلاف پاره‌ای از دیدگاه‌ها، مفاد حقوق بشر در درون سنت‌های دینی به طور 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 حداقل‌گرایی (Minimalism) در باب حقوق بشر نیز منجر می‌شود. مدعای ما این است که هر نوع کوششی برای نشان دادن اینکه برداشت خود بنیاد از حقوق بشر می‌تواند تأیید و تصدیق سنت‌های اخلاقی - دینی متفاوت را جلب کند، مستلزم بازاندیشی و ارائه تفسیرهای نوین از آن‌ها از سوی پیروان آن‌هاست. بدون بسط تئوریک (Doctrinal Development) سنت‌های 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 قرائت‌های متکثر روشنفکران مسلمان علی‌الاصول می‌توانند مبانی هنجاری سازگار با حقوق بشر را فراهم سازند.

مفاد حقوق بشر معیار مشروعیت یک نظام سیاسی را به دست می‌دهد. اما از دیدگاه رالز، معیار مشروعیت محدودتر از اصول عدالت دموکراتیک است. از این رو، رالز - برخلاف رویکردهای رایج در باب حقوق بشر - دموکراسی را از مصادیق حقوق بشر تلقی نمی‌کند، یعنی تضمین حقوق بشر را منحصر به نظام‌های لیبرال دموکراسی غربی نمی‌داند. بلکه یک نظام سلسله مراتبی مقبول - که بر نظریه عدالت مبتنی بر منافع عمومی سامان‌یافته است - هم علی‌الاصول می‌تواند حقوق

اساسی بشر را تأمین کند و نقش اعضای جامعه را در مشارکت سیاسی به رسمیت بشناسد. بنابراین، می‌توان آن را یک جامعه به سامان (Ordered -Lewl) خواند. اگرچه یک جامعه سلسله مراتبی مقبول یک جامعه به سامان است، اما از آنجایی که شهروندان آن به منزله افرادی آزاد و برابر تلقی نمی‌شوند، و نیز به دلیل آنکه ساختار بنیادین آن با آموزه‌های دینی خاص قابل توجیه است و نه مطابق با عقل عمومی (Public Reason)، نمی‌توان آن‌ها یک جامعه کاملاً عادلانه - به معنای لیبرال دموکراتیک - تلقی کرد. به‌رغم این، رالز می‌گوید که جامعه‌ای مانند کرانستان (جامعه سلسله مراتبی مقبول) بهترین جامعه غیر لیبرالی و غیر دموکراتیکی است که می‌توانیم به‌طور خوش‌بینانه و واقع‌گرایانه تصور کنیم و به تحقق آن امیدوار باشیم.

## کتاب‌نامه

### الف- فارسی

- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه 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?", *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.