

بررسی جهان‌شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانستی آن

جلال درخشه*

محمدصادق نصرت‌پناه**، مرتضی فخاری***

چکیده

حقوق بشر غربی به معنای حقوقی است که انسان‌ها صرفاً به دلیل انسان‌بودن از آن برخوردارند و سرشت دینی و الهی بشر، که ویژگی «از خدایی» بودن و «به سوی خدا» شدن و «استعداد برای نیل به کمال شایسته انسانی» داشتن را به همراه دارد، در این حقوق نادیده انگاشته شده است. این حقوق با محوریت تفکر لیبرالی، الحادگرایی، فردگرایی، و با نادیده گرفتن مبدأ و منتهای جهان و هستی، غفلت از تکالیف، و به ویژه فرمالیسم، منظومه فکری بسته‌ای را شکل داده است که هر آن‌چه غیر غربی خوانده شود از این منظومه طرد می‌شود و دیگر به آن حقوق بشر اطلاق نمی‌شود و به جای توجه به اندیشه تعالی بشر، هویت واقعی انسان را نادیده می‌گیرد و در نتیجه، هرگونه تفاوت، مانند تفاوت عقیدتی، سیاسی، فرهنگی، نژادی، را با چالش جدی مواجه می‌کند؛ زیرا هریک از این تفاوت‌ها سبب شکل‌گیری هویتی متفاوت از دیگری می‌شود. درحقیقت، حقوق بشر غربی نه در مرحله عملی جهان‌شمول است و نه در مرحله نظری؛ چرا که نه توانسته است، در طی تاریخ تکوین خود، اجماع جهانی را همراه کند یا دست‌کم قدر مشترک فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را دربر بگیرد و نه این‌که در قبال فرهنگ‌ها و ادیان و تمدن‌ها بی‌طرفی اتخاذ کند و

* استاد علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) j.dorakhshah@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول) nosratpanah@hotmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) mortaza.fakhari@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۵

لعاب اومانستی بودن را از خود بزدايد و مبتنی بر نیازهای ابتدایی و فطری بشر تدوین شود.

این مقاله بر آن است تا از طریق نقد مبانی اومانستی حقوق بشر غربی نمایان سازد که پایه این حقوق مبتنی بر اومانسیم الحادی است؛ در نتیجه، ادعای جهان‌شمولی آن بی‌بنیاد است.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر غربی، اومانسیم، جهان‌شمولی، اسلام.

۱. مقدمه

در عصر حاضر، حقوق بشر بنیادی‌ترین حقوق تلقی شده و زندگی بشر بر پایه آن استوار است و به معنای حقوقی است که انسان‌ها صرفاً به دلیل انسان‌بودن دارای آن‌اند و برای برخورداری از آن حقوق، شرایط گوناگون اجتماعی، سیاسی، و مذهبی در نظر گرفته نشده و صرف انسان‌بودن کافی است. به همین دلیل حقوق بشر، به لحاظ سرشتی که دارد، باید جهان‌شمول باشد و زمان و مکان نشناسد و این امر نکته‌ای است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر بدان تأکید شده است.

پرسش مهم در این جا مفهوم و مبنای جهان‌شمولی حقوق بشر است. با وجود هویت‌ها و تفاوت‌های گوناگون، لازمه جهان‌شمولی حقوق بشر از دیدگاه فلسفی آن است که یا به همه فرهنگ‌ها توجه شود یا حداقل قدر مشترک همه نظام‌های حقوقی اخذ شود. از دید سیاسی نیز جهانی‌بودن مبتنی بر پذیرش حقوق بشر از سوی همه دولت‌ها و ملت‌ها است. در حالی که، توجه به این نقص‌ها اعلامیه جهانی حقوق بشر را فاقد جهان‌شمولی می‌نمایاند؛ اما به نظر می‌رسد بنیادی‌ترین اشتراک‌ها را باید در هویت وجودی بشر جست و نخست به این سؤال پاسخ داد که مقصود از بشر و هویت وجودی او چیست؟

در نگرش اسلامی، حقیقت وجودی انسان «از خدا» و «به سوی خدا» (بقره: ۱۵۶) و «مستعد برای نیل به کمال شایسته انسانی» (بقره: ۳۰) است. این حقوق بشر اسلامی است که به علت ابتنا بر فطرت مشترک و نیز احترام به فرهنگ‌های دیگر، بر اساس هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، جهان‌شمول است، نه حقوق بشر مبتنی بر مبانی اومانستی غربی.

حقوق بشر غربی به دلیل ریشه داشتن در فرهنگ الحادی و نگرش اومانستی مبتنی بر مؤلفه‌هایی چون «خودمالکی»، «نادیده‌انگاری مبدأ هستی»، و «انکار فرجام هستی» به جای اندیشه تعالی بشر و با نادیده‌گرفتن هرگونه تفاوتی اعم از عقیدتی، سیاسی، فرهنگی، و

نژادی، جهان‌شمولی حقیقی حقوق بشر را با چالش جدی مواجه می‌کند؛ زیرا هریک از این تفاوت‌ها سبب شکل‌گیری هویتی متفاوت از دیگری می‌شود.

۲. پیشینه موضوع

در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در اجلاس پاریس، بر اساس قطع‌نامه کمیسیون حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کرد. این اعلامیه یک مقدمه، ۳۰ ماده، و سه قطع‌نامه ضمیمه شده دارد (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۷: ۲۴۴). مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۱۹۲۶ دو پیمان و میثاق فراملیتی درباره حقوق بشر را از تصویب گذراند. میثاق‌های ذکر شده بیان‌گر مواد اعلامیه ۱۹۴۸ پاریس است و از سوی تدوین‌کنندگان آن به صورت قواعد آمره برای کشورهای جهان تلقی می‌شود و دلیل آن روح حاکم بر مفاد پیمان و پیوستن بسیاری از کشورها به اصل میثاق‌ها و رویه اجرایی کردن قوانین مذکور از سوی دولت‌ها بیان شده است، اما از نکات مهم درباره اعلامیه حقوق بشر غربی، موضوع مشروعیت و الزام‌آوری آن است. چرا این قوانین برای همه انسان‌ها فارغ از مذهب، فرهنگ، و ... بایستی اجراشدنی باشد؟

حقوق بشر غربی داعیه جهان‌شمولی دارد؛ به این معنا که انسان‌ها را به صورتی مشترک و یکسان، با حیثیت طبیعت انسانی، مخاطب این قانون می‌داند. موضوع حقوق بشر، که از سوی نظام‌های فکری غربی معاصر تدوین شده است، وقتی ابهامات متعددی را دربر می‌گیرد که از حالت توصیف و ارائه مبادی حقوقی موجود در متون متعلق به این حقوق خارج می‌شود و به حوزه پرده‌برداری از اصول اعتقادی و اجتماعی وارد می‌شود که موجب پیدایش این حقوق شده‌اند؛ زیرا از اعلامیه حقوق استقلال آمریکا، در چهارم ژوئیه ۱۷۷۶، و سند اعلامیه حقوق انسان، که مجلس مؤسسان انقلاب فرانسه در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ تصویب کرد تا اعلامیه جهانی حقوق بشر، که آن را در دهم دسامبر ۱۹۴۸ (عمار، ۱۹۸۵: ۱۳-۱۴) سازمان ملل متحد به تصویب رساند و در اصل بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بندی است که به تصویب رسیده است و اتفاق تاریخی مستقل از طبیعت تحولات و رخدادهایی نبود که دولت‌های جدید غربی پشت سر گذاشته‌اند.

با این حال، دستاورد تاریخی در روابط نظام جدید غربی، که از عصر اکتشافات دریایی ابتدای قرن شانزدهم میلادی از مرزهای «خود» تجاوز کرد، از رویکردهایی اعتقادی و فرهنگی پرده برداشت که با فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی، و نظامی همراه بود و تمام

ملت‌های دنیا را به ابزاری برای سیاست‌های دول اروپایی تبدیل کرد. بر اساس چنین تصویری، ملت‌ها از حوزه وجود انسانی خارج شدند و به دایره موجودات طبیعی (منسوب به طبیعت) پا گذاشتند که در نهایت در خدمت حیات و نمو تمدن غربی قرار می‌گرفتند. به همین سبب، در هیچ مرحله‌ای از مراحل تحول مراکز تصمیم‌گیری نظام‌های غربی ضرورت تحول مقوله فکری خاص از یاد نرفت تا این مقوله فکری خاص در هر مرحله به‌مثابه موضوعی انسانی آشکار شود و زمینه عملی شدن سیاست‌هایی را فراهم سازد که این نظام‌ها در پی تحکیم آن‌اند. از این‌رو، ذیل عنوان «صدور مدنیت اروپایی» فرهنگ و تمدن سرخ‌پوستان امریکایی ریشه‌کن شد و بسیاری از ملت‌های آفریقایی و آسیایی به حاشیه رفتند و به نوعی به دوران بردگی بازگردانده شدند.

در مرحله بعدی، نظام جدید غربی در ذیل گفتمان اومانستی پیشرفت، نظم نوین، و عقلانیت شرايطی را پدید آورد که در آن از طریق جنگ‌های استعماری در قرن‌های هیجدهم و نوزدهم میلادی راه را برای توسعه و استوار ساختن سلطه کارخانه‌ها و مصنوعات اروپایی، یعنی «ابزار معاصر»، هموار کرد.

در قرن بیستم نیز قانون جهانی حقوق بشر مطرح شد تا به‌مثابه یک زبان توجیه‌گرانه جدید عمل کند و نظام غربی از طریق آن جنایاتی را که در حق بشریت مرتکب شده است تطهیر کند که نمونه آن‌ها را می‌توان در جنگ‌های جهانی اول و دوم ملاحظه کرد.

حقوق بشر غربی، بیان‌گر نوعی نوسازی ساختارهای فکری جدید غربی حول محور اومانسیم است. ساختاری که در آن به بازاریابی سیاست‌های سلطه‌طلبانه جدید نظام غربی، از طریق پنهان کردن مضامین واقعی آن به وسیله الگوهای گوناگون حقوق بشر غربی، یاری رساند.

برخی بر این نظرند که اعلامیه جهانی حقوق بشر جامع‌ترین و کامل‌ترین سندی است که در زمینه حقوق انسان تدوین شده است، اما درحقیقت این دیدگاه حالت افراطی به خود گرفته است و تعالیم مذهبی در زمینه حقوق انسانی، چه در نوع حقوق و چه در تفسیر آن‌ها، متعالی‌تر از این اعلامیه حرکت می‌کند و این اعلامیه، به سبب ماهیت اومانستی آن، تأمین‌کننده منافع آن‌ها و ابزاری برای سلطه آن‌ها در شکل جدید استعمار است.

اساساً پیدایش حقوق بشر در غرب محصول نوعی نگاه خاص به هستی، جهان، و انسان است که در عصر پس از رنسانس گریبان دنیای غرب را گرفت و در نگاهی وسیع‌تر می‌توان حقوق بشر غربی را ناشی از ضرورت‌های پس از جنگ جهانی اول و دوم دانست.

دقیقاً به همین دلیل است که این محصول از جامع‌نگری و حقیقت‌مداری خالی است. به بیان دیگر، بیش از این‌که این موضع‌گیری‌ها ناشی از خاستگاه فلسفی و فکری و برخوردار از بنیادهای اصیل و جهان‌شمول باشد، تابع مبانی اومانیستی غربی و در ساده‌انگارانه‌ترین حالت ضرورت‌های اجتماعی و عصری است. از این‌رو، این حقوق نمی‌تواند جهان‌شمول باشد و نمی‌توان برای آن پایه‌های فکری درخور پذیرشی را برای همگان برشمرد.

دقیقاً به دلیل همین کاستی است که حقوق بشر غربی همواره چالش‌برانگیز بوده و بسیاری از جوامع و اندیشمندان را به موضع‌گیری واداشته است. کشورهای اسلامی اعلامیه حقوق بشر اسلامی را در قاهره تصویب کردند تا دیدگاه‌های اسلام را در این زمینه مطرح کنند و اندیشمندان مسلمان در سراسر دنیای اسلام، اعم از شیعه و سنی، هریک به وسع خویش در برابر مفاهیم مندرج در این اعلامیه موضع گرفته‌اند و به آن انتقاد کرده‌اند.^۱

این مقاله بر آن است تا کاستی‌های مذکور در حقوق بشر غربی را، ضمن بررسی مبانی اومانیستی آن، بررسی کند که آیا با وجود این مبانی امکان جهان‌شمولی برای آن را می‌توان متصور شد یا نه. این امر موضوعی است که تا آن‌جا که جست‌وجوهای نگارندگان اجازه می‌داده است جستن سابقه‌ای مقنع و جامع در آن نتیجه‌ای دربر نداشته است. این نوشتار نیز به بحث جامع و مانع در این موضوع مدعی نیست و با توجه به اهمیت آن سعی کرده است تا سرنخ‌هایی را به منظور مطالعات بیش‌تر و عمیق‌تر برای پژوهش‌گران عرضه کند و شایسته است که موضوع مذکور در مقالات و نگاهشده‌هایی دیگر تکمیل شود. چه این‌که در این مقاله فقط از منظر بررسی مبانی اومانیستی حقوق بشر، که ناظر به زمینه‌های نشان‌شناختی است، به تناقضات درونی و تمایزات اساسی آن با دین اسلام نکاتی مطرح شده است و قطعاً کمال بحث در این موضوع و نیز موضوعات مربوط که در حیطه بررسی و نقد مبانی دیگر حقوق بشر، از قبیل مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، و هستی‌شناختی، مطرح است، مجال بیش‌تری می‌طلبد.

۳. مختصری در پیشینه تاریخی و مفهوم اومانیسم (humanism)

اومانیسم جنبشی فلسفی و ادبی است که ریشه در یونان باستان دارد و در دوران جدید نیز از نیمه دوم قرن چهاردهم از ایتالیا آغاز شد و به کل دنیای غرب راه یافت. اومانیسم فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد و به بیانی دیگر، سرشت انسانی و حدود و علایق و طبیعت آدمی را اصل قرار می‌دهد.

اومانیست‌ها مصمم بودند تا آن حیات روحی را، که انسان در عصر کلاسیک داشت و در قرون وسطی از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او بازگردانند و آن همان روح «آزادی» بود که ادعای خودمختاری آدمی را توجیه می‌کرد و به او اجازه می‌داد تا در حالی که خود را گرفتار طبیعت و تاریخ می‌بیند، به دنبال قابلیت باشد تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود سازد (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۱۰۰).

واژه اومانیسم نیز برای نخستین بار در روم باستان در برابر «انسان الاهی» مطرح شد و مطابق با آن انسان محور کائنات و کانون توجهات مکاتب و برنامه‌ها شد. بدین سان، اصالت در همه زمینه‌ها از آن انسان و فهم او و محدود به میزان بودن عقل بشری شد. پیشگامان نظریه اومانیسم استدلال می‌کردند که هدف سیاست جلب رضایت خداست، اما در واقع راه خشنودی «خدا» از راه خشنودی «بنده خدا» می‌گذرد و اعمال سیاست و حکومت بایستی برای جلب رضایت انسان باشد و دین از صحنه سیاست کنار گذاشته شود (نصر، ۱۳۷۵: ۲۱۵).

پیشینه اومانیسم به فرهنگ یونان باستان باز می‌گردد که در آن خدایان صفات و حتی صورت انسانی داشتند. موضوع شعر این دوره انسان و سرنوشت او بود. اندام انسانی مهم‌ترین موضوع مجسمه‌سازی و نقاشی به‌شمار می‌رفت. توجه به انسان در آن دوره به حد اعلای خود رسید و حتی در اندیشه سوفسطاییان انسان مقیاس همه چیز شد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/۱۰۶). سقراط نیز در همان دوران تأکید فراوان بر خودشناسی داشت (همان: ۱۳۱). با زوال استقلال یونان، فرهنگ یونانی به صورت رنگ‌باخته به روم منتقل شد، ولی دموکراسی و آزادی فردی، مطابق با نمونه یونانی آن، در روم هرگز پا نگرفت. به هر حال، شیوه فکر یونانی و اندیشه استقلال تفکر انسانی در روم به زندگی خود ادامه داد (همان: ۴۳۵).

با ظهور و اشاعه مسیحیت در روم و دیگر نقاط اروپا، کلیسا مدعی شد که یگانه حافظ حقیقت الاهی در روی زمین است و انسان‌شناسی مسیحی بر انسان‌شناسی متأثر از فرهنگ یونانی غالب شد. در این دوران علم، فلسفه، و حتی علوم تجربی خدام الاهیات مسیحی شد و حق انتخاب مواد آموزشی و پژوهشی از دیگران سلب شد (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۷۶).

این جریان تا قرن چهاردهم میلادی ادامه داشت تا این که در این قرن در ایتالیا گرایش آشکاری به فرهنگ باستان‌پدیدار شد و پس از آن در سراسر غرب گسترش یافت؛ این جنبش رنسانس (نوزایی) نام گرفت. نتیجه چنین نگرشی توجه به استقلال فرد انسانی و

محوریت دادن به آن و آزادی از قیمومیت کلیسا و به بیان دیگر، پیدایش مجدد اومانیسیم بود. شیفتگی این دوران به فرهنگ و تمدن عهد باستان موجب شد که شاعران، نویسندگان، سخن‌وران، تاریخ‌نویسان، و پژوهش‌گران «اومانیست» ظهور کنند که کمال مطلوب خود را در آثار یونان باستان، قهرمانی‌های رومیان، و عقاید مسیحیان نخستین می‌جستند (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹: ۱۰۰). این جنبش اومانیستی اهتمام خود را بر گریز از وضعیت حاکم در دوره قرون وسطی و نفوذ کلیسا قرار داده بود و دغدغه نظم‌دادن به اندیشه‌های خود در چهارچوب‌های فلسفی مدون را نداشت. اومانیست‌ها بیش‌تر از اندیشه‌هایی استقبال می‌کردند که در تقابل با نظام حاکم قرون وسطایی شکل می‌گرفت و مفاهیمی از قبیل آزادی انسان را، در مقابل اندیشه حاکمیت کلیسا و اصول فئودالیت، می‌ستودند. طبیعت‌گرایی، لذت‌گرایی، و تساهل دینی از دیگر موضوعاتی بود که به تدریج علاقه اومانیست‌ها را جلب کرد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۶۵).

اومانیسیم به دو طیف متأله و ملحد تقسیم می‌شود. اومانیست‌های متأله به تفسیری انسانی از دریافت‌های وحیانی و تفسیر آن‌ها در راستای تکامل عقول بشری معتقد بودند که مواردی از آن‌ها را کلیسا می‌پذیرفت. در حالی که، اومانیست‌های ملحد معتقدند که چون انسان آزاد است و وجود خداوند ملازم با محدودیت خواسته‌های انسان است، پس خدایی وجود ندارد. این نوع از اومانیسیم جنبشی غیردینی بود و پارسایی تنگ‌نظرانه‌ای را که کلیسا مقرر می‌کرد تاب نمی‌آورد و نمی‌خواست فضیلت را تنها در ترک زاهدانه زندگی دنیا بیابد (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

از آن دوران به بعد جنبش اومانیستی تأثیر خود را بر فکر و فرهنگ و رفتار تمدن جدید غربی تا به امروز برجای گذاشته است، به طوری که در عرصه هنر و ادب افرادی چون پترارک ظهور کردند که با انسان‌گرایی خود در پی‌ریزی بینش عصر رنسانس مؤثر بودند (همان: ۱۰۲). پیشرفت‌های بزرگ علمی در عرصه علوم زیست‌شناسی، پزشکی، شیمی، و فیزیک تحت تأثیر این روح اومانیستی حاکم بر این دوره است. نظریات اومانیست‌ها الهام‌بخش بسیاری از نویسندگان، شاعران، و هنرمندان شد. حتی ظهور افرادی مانند اراسموس و لوتر در عرصه مذهب و پیدایش نهضت اصلاح دین (reformation) را می‌توان تحت تأثیر ظهور دوباره اومانیسیم ارزیابی کرد. از لحاظ فلسفی نیز اغلب فلسفه‌های پس از رنسانس متأثر از اومانیسیم بوده‌اند (همان: ۹۷). نکته مهم این‌که اومانیسیم دوره رنسانس اومانیسیم فلسفی نبود، ولی در دوره جدید با ظهور فیلسوفانی چون بیکن، دکارت، و

اسپینوزا در نحله «خردگرایی» (rationalism) و لاک، بارکلی، و هیوم در نحله «اصالت تجربه‌ای» (empiricism) به تدریج انسجام فلسفی خود را باز یافت. اعتقاد عمومی این افراد بر این بود که انسان کامل و دنیوی کمال مطلوب است نه پارسایی تنگ‌نظرانه‌ای که کلیسا مقرر می‌ساخت (همان: ۱۰۰-۱۰۲). هدف انسان نه ستایش خداوند است و نه بهشت موعود، بلکه تحقق‌بخشیدن به طرح‌های انسانی متناسب با این جهان است که از سوی عقل ارائه می‌شود. انسان‌محوری تا جایی پیش رفت که علاوه بر انکار دین آسمانی، به وسیله آگوست کنت در اواسط قرن نوزدهم، دین بشری را عرضه داشت و برای آن مناسک خاص تعریف کرد (احمدی، ۱۳۷۷: ۱۰۳).

می‌توان گفت که انسان‌گرایی این دوره روندی فرهنگی بود که زمینه‌های اخلاق، سیاست، تعلیم و تربیت، اقتصاد، حقوق، و دین‌شناسی را تحت تأثیر خود قرار داده بود. در زمینه اخلاق بر اساس اندیشه انسان‌گرایانه، ارزش‌های اخلاقی تنها بر مبنای عقل تجربی و وجدان و اخلاق علمی و نه بر اساس آموزه‌های دینی استوار می‌شود. در عالم سیاست نیز امور بر اساس خواست انسان، در قالب اکثریت، تعیین می‌شود و دموکراسی به جای خدامحوری می‌نشیند. در واقع، اکثر اندیشه‌های سیاسی قرون اخیر، به ویژه لیبرالیسم، بر مبنای اومانیسم پی‌ریزی شده‌اند (بومر، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۴۸).

با این وصف، می‌توان ادعا کرد که اومانیسم محصول روی‌گرداندن نیروهای اجتماعی از سنت‌های اسکولاستیک کلیسای قرون وسطی و روی آوردن به جهان‌انسانی نوین است. بر این اساس، انسان مرکزی بود که همه چیز برای وی فراهم آمده بود. انسان پی‌برده بود که اراده او در آفرینش شخصیت، حال، آینده، و جهان اجتماعی‌اش نقش نخست را بر عهده دارد. از این‌رو، دیگر تعیین‌شدگی سرنوشت خود را به وسیله نیروهایی خارج از جهان محسوس نمی‌دانست (همان).

اندیشمندان عصر رنسانس در مخالفت با برداشت کلیسای سده‌های میانه از انسان به‌مثابه موجودی ناچیز، بیچاره، گناه‌کار، با امکان اندک رستگاری، و با سرنوشت از پیش تعیین‌شده در تقدیر الهی یاد کردند و درباره مفاهیمی نظیر قدرت‌مندی، ارجمندی، و تغییر تقدیر انسان سخن‌ها گفتند و نوشتند (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹: ۱۰۲). نتیجه طبیعی چنین دیدگاهی قدرت‌مداری و داشتن سلطه برای تغییر زندگی، معنا و ارزش‌های آن، و ماهیت آدم و عالم است که با رشد علوم نوین و تکنولوژی عمق یافته است و با استفاده از آن‌ها بر فرهنگ اقوام و ملل استیلا می‌جوید.

اومانیسم در فرهنگ غرب با آداب دینی و سنن گذشته لحاظ می‌شود. از دیدگاه تمدن غرب، انسان جدید دیگر به چیزی بسته نیست و از دین و گذشته خویش رسته است. به تبع همین نگاه تنهایی، سرگردانی، و از خود بیگانگی میان انسان‌ها افزایش می‌یابد که بزرگ‌ترین درد بشر امروز است و بهایی است که اومانیسم برای توهم انسان آزاد و آزادی انسان پرداخته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۸۰).

۴. مبانی اومانیستی حقوق بشر

حقوق بشر غربی، با اتکا به خردگرایی، بر این باور است که هیچ مرجعی جز عقل بشری برای داوری درباره ادعاهای اخلاقی نیست (Cohen and Arato, 1995: 609) و با اتکا به اومانیسم هم تأکید می‌کند که این حقوق با شخص انسان آغاز می‌شود و با او به پایان می‌رسد. از این رو، مثلاً اعتبار این حقوق صرفاً انسان است و نمی‌توان آن را به فراتر از انسان گسترش داد (Donnelly, 1998: 27). اصطلاح «حقوق بشر» نیز ماهیت و منبع این حقوق را نشان می‌دهد؛ یعنی حقوق بشر حقوقی است که هر فرد به دلیل انسان بودن از آن برخوردار است (Donnelly, 2006: 18)، نه آن‌که از جانب خداوند به وی عطا شده باشد. این حقوق با خدا، وحی، یا دین ارتباط ندارد (Gaete, 1995: 7). در نتیجه، هرگونه تلاش برای ارتباط حقوق بشر با ارزش‌های دینی و مبتنی بر وحی الهی بیهوده است. بر این اساس مبانی اومانیستی حقوق بشر بدین قرارند:

۱.۴. محوریت فرهنگ لیبرالی

اعلامیه جهانی حقوق بشر، گرچه به لحاظ نظری به عنوان «مجموعه حقوق متعالی انسانی» تعریف می‌شود و از این رو باید جهان‌شمول باشد و از ارزش‌های جهانی برخوردار باشد، در واقع پیرو جهان‌بینی خاص فرهنگ لیبرال - دموکراسی است که امکان فهم این حقوق بر اساس فرهنگی متمایز از فرهنگ غربی را سلب می‌کند، به طوری که می‌توان به صراحت ادعا کرد که با قبول مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر «برداشت‌های غیر غربی از حقوق بشر برداشت از حقوق بشر نیست» (Donnelly, 2003: 20).

بر اساس تفکر اومانیستی، آنچه اصالت دارد خواسته‌ها و لذات انسان است و دین هم اگر با خواسته‌های انسانی موافق باشد، معتبر است. در این اندیشه، انسان جایگزین خدا و محور همه ارزش‌ها قلمداد می‌شود و حقوق و قانون چیزی است که انسان بر مبنای میل

خود وضع می‌کند. در این جاست که اومانیسیم به لیبرالیسم در معنای اباحه‌گری تبدیل می‌شود؛ چرا که «اگر خدایی نباشد، هر چیزی روا می‌شود» (دورانت، ۱۳۷۶: ۲۰۳). بر طبق مکتب لیبرالیسم، اگر هر فرد بتواند آن‌چه را که خود می‌پسندد، انجام دهد و در این جهت آزاد باشد، هرج و مرج و اختلال در نظام اجتماعی پدید می‌آید. پس به‌ناچار به منظور رعایت حال دیگران و محترم‌شمردن آزادی آن‌ها، باید حدودی برای آزادی افراد قائل شد و آزادی هرکس مقید به زیان‌نرساندن به دیگران شود. بنابراین، عامل محدودکننده آزادی، همان‌گونه که جان استوارت میل می‌گوید، «اصل ضرر» (the harm principle) است (میل، ۱۳۸۵: ۲۴۹). پس اگر در اعلامیه جهانی حقوق بشر از مقتضیات صحیح اخلاقی سخن رفته است، بدون پشتوانه منطقی است؛ چون «اصل ضرر» خود بدون پشتوانه است و بر مبنای نسبت ارزش‌ها و اصالت‌دادن به خواست بشر، هر کاری که بشر بیسندد و در عین حال مخالفی با کارهای دیگران نداشته باشد مقدس و دفاع‌شدنی است و از حقوق مسلم و طبیعی وی قلمداد می‌شود.

بر همین اساس است که در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر تنها عامل محدودیت حقوق و آزادی‌های افراد را مزاحمت با حقوق افراد در جامعه دموکراتیک می‌داند؛ چه این که بر مبنای «خودمالکی» (self-possession) زندگی هر فرد دارایی اوست و می‌تواند با آن هر طور بخواهد رفتار کند و به خداوند، جامعه، یا دولت تعلق ندارد (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۳۸).

۲.۴ الحادگرایی

در تمدن جدید، جایی برای امر قدسی نیست. اومانیسیم با الحاد برابر است و اومانیسیت‌ها خود این حقیقت را پذیرفته‌اند. در قرن گذشته، اومانیسیت‌های امریکایی دو اعلامیه را منتشر کردند. اولین آن در سال ۱۹۳۳ و دومین ۴۰ سال بعد در ۱۹۷۳ بود که علاوه بر تأیید اولین بیانیه به پیشرفت‌های این مدت اشاره داشت. هزاران نفر از متفکران، دانشمندان، نویسندگان، و اعضای رسانه بیانیه دوم را امضا کردند.

با بررسی بیانیه‌ها عقاید الحادی مبنی بر این که جهان و انسان خلق نشده‌اند و مستقلاً به وجود آمده‌اند، به‌طور مشخص متبلور می‌شود؛ انسان‌ها به هیچ قدرتی غیر از خود مسئولیتی ندارند و عقیده به خداوند موجب پیشرفت‌نکردن افراد و جوامع شده است. برای نمونه به شش ماده اول اولین بیانیه ۱۹۷۳ اشاره می‌شود:

اول، اومانیسیت‌های مذهبی جهان را وجودی خود به خود می‌پندارند و به آفرینش ایمان ندارند؛

دوم، اومانیسیم معتقد است انسان جزئی از طبیعت است و در نتیجه فرایندی ممتد پدیدار شده است؛

سوم، اومانیسیت‌ها با داشتن عقیده زیستی نسبت به حیات، دوگانگی ذهن و جسم را رد می‌کنند؛ چهارم، اومانیسیم معتقد است تمدن و فرهنگ مذهبی بشر که به طور واضح در علوم انسان‌شناسی و تاریخ ترسیم شده‌اند محصول تدریجی کنش و واکنش‌های انسان با محیط طبیعی و میراث اجتماعی او بوده‌اند. فردی که در محیط فرهنگی خاصی متولد می‌شود تا حدود بسیاری از آن‌گو می‌پذیرد؛

پنجم، اومانیسیم ادعا می‌کند آنچه دانشمندان نوین به عنوان ماهیت جهان ترسیم کرده‌اند هرگونه ضمانت ماوراءالطبیعی بودن ارزش‌های انسانی را نپذیرفتنی می‌کند؛

ششم، ما مجاب شده‌ایم که جهان، اعصار توحید، خداپرستی، مدرنیسم، و انواع اندیشه‌ها را پشت سرگذارده و می‌گذارد (<http://www.jjnet.com/archives/documents/humanist.htm>).

در تمدن جدید اگر مراسم و مناسکی هم به اجرا درآید یا تبلیغ شود، در حاشیه زندگی قرار می‌گیرد؛ چرا که از حقیقت دین غفلت می‌شود و حتی آن را انکار می‌کند. فرهنگ غالب در تمدن جدید الحاد و انکار است، نه ایمان به خداوند. اگر از دیانت در تمدن جدید چیزی باقی مانده باشد، مناسکی است که مردم پای‌بند شریعت طبق عادت انجام می‌دهند، بی‌آن‌که دین در زندگی آنان تأثیر داشته باشد. بدین ترتیب، در تمدن غرب، دین صرفاً به صورت قشر و پوستی خالی از محتوا و صرفاً نوعی عادت فردی لحاظ می‌شود. این امر بدان معنا است که امور مدنی، اجتماعی، و در کل زمینی دیگر ربطی به عالم‌الاهی ندارد و حتی احکام‌الاهی نیز در قیاس با قوانین موضوعه بشر تأیید یا رد می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۵۰).

در تمدن جدید حقوق بشر به خودش واگذار شده است. به این علت زندگی کنونی در تمدن غربی چنان است که بشر تدبیر خود را از طریق وضع قوانین و به موجب قراردادهای برعهده گرفته است و خود را از احکام و حیانی و دینی بی‌نیاز می‌بیند. بشر خودش را در جایگاه منشأ صدور احکام، به‌جای منشأ‌الاهی آن، نشانده است و صحیح و غلط و خوب و بد را بر اساس معیار مطلق نفسانیت بشر تشخیص می‌دهد. انسان معاصر وحی را کنار گذاشته و عقل جزئی خود را ملاک حقیقت دانسته است. این همان غفلت از دین و تفکر خدای‌محور در تمدن اومانیسیتی کنونی است و تحت عنوان اعتقاد به عقل مشترک مردمان و موهوم‌انگاشتن هرچه در آن نمی‌گنجد، مطرح می‌شود (همان: ۵۱).

می‌توان خصلت الحادگرایی اومانیسیتی را در حقوق بشر غربی در محورهای زیر ردیابی کرد:

۱،۲،۴ انکار مبدأ و منتهای هستی

طبق ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند، اما در برابر این پرسش که آیا خالق دارد و در قبال آن خود وظایفی دارد یا نه ساکت است. با توجه به مواد دیگر این اعلامیه روشن می‌شود که اعتقاد به خدا کم‌ترین تأثیری در آزادی‌ها و گستره یا ضیق این حقوق ندارد. آزادی بشر عبارت است از رهایی از هرگونه قدرت و این‌که تابع اراده یا اقتدار دیگری نباشد و فقط از قانون طبیعت پیروی کند. در حالی که در اندیشه دینی، سراسر هستی آفریده خدای تعالی و ملک اوست. از این‌رو، انسان به‌تمامی وابسته به آفریدگار است و از خود چیزی ندارد (← فاطر: ۱۵) و باید تصرفاتش با اجازه پروردگار باشد و گرنه آن تصرف غاصبانه است. انسان حتی مالک جان خویش نیز نیست، بنابراین حق آسیب‌رساندن به خود و خودکشی ندارد (← نساء: ۲۹).

اندیشه حقوق بشر غربی مبتنی بر اصل خودمالکی است؛ یعنی می‌تواند با هستی خود هر کاری را که بخواهد و از آن لذت ببرد انجام دهد. فرد، که موضوع حقوق بشر است، مالک خود و استعدادهای خویش است و مسئولیتی در قبال جامعه ندارد؛ همچنین خدانشناسی و لذت‌طلبی در سیاست، که به لیبرال‌مسلمی می‌انجامد، از ویژگی‌های بارز مدرنیته است (Freeman, 1994: 503-504).

در ارائه اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به این موضوع، که همه حقوق ناشی از پروردگار متعال و خالق و مالک هستی است، اشاره‌ای نشده است و عملاً جانب فرضیه «نفی خدا» گرفته شده است.

غایت‌اندیشی و باور به این‌که جهان آفرینش و نیز انسان‌ها مقصودی دارند و رفتار انسان باید بر مبنای آن غایات تنظیم شود، در دوران مدرنیته رنگ باخت و به جای آن عمل بر طبق امیال و غرایز بشری جانشین شد (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۶۱). چنین نگرشی پیامدی جز پوچ‌انگاری (nihilism) نداشته است و جایی برای بحث اخلاق و خودسازی و تهذیب نفس نمی‌ماند.

در نگرش اسلامی انسان آفریده خداست و به سوی او در حرکت است (← بقره: ۱۵۶). از این‌رو، رفتارهایش باید طوری تنظیم شود که وی را به سوی سعادت ابدی و رحمت الاهی، که هدف زندگی است، سوق دهد (← انشقاق: ۶-۸). برای صیانت از مقام شامخ انسانی و کسب فضیلت، حرکت در مسیر ارزش‌های الاهی به سبب درک غایت قرب الاهی مهم‌ترین بُعد زندگی به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۱).

۲،۲،۴ فردگرایی

فردگرایی (individualism) هسته فلسفی لیبرالیسم است و تعهدات لیبرال‌ها به آزادی، تساهل، تسامح و ... از این مبنا نشئت می‌گیرد (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۹). بر این اساس، فرد باید ارزش‌های خود را انتخاب کند و کسی نباید در رفتارهای فردی او دخالت کند. حد این فردگرایی و خروج از امر خصوصی رفتارهایی است که موجب آزار و نارضایتی دیگران می‌شود. فردیت انسان محور است و ارزش مندی چیزی برای جامعه نیازمند اثبات این است که برای فرد نیز ارزش دارد. حقوق بشر حقوق فردی است و هدف از آن حفظ فرد در برابر جامعه و حکومت است.

اومانیسم با نوعی تلقی ویژه از انسان آغاز شد. چنین نگرشی به فرد دربرگیرنده پیامدهای چندی است که از این قبیل‌اند:

۱. فرد بر جامعه مقدم شد؛
۲. آزادی و اختیار لازمه فردگرایی به‌شمار آمد؛
۳. دین به حوزه خصوصی رانده شد؛
۴. فرد را منشأ حقوق دانستند؛
۵. نسبت‌گرایی و تقلیل حقیقت به انسان جایگزین وصول انسان به سطح حقیقت شد. در این رویکرد، متافیزیک در دایره شناخت انسانی قرار نمی‌گیرد، بنابراین نباید یا نمی‌تواند در تعریف حق دخالت کند. از سوی دیگر، عقل و اندیشه مبتنی بر روش علمی و تجربی به تبیین و تعریف همه نیازهای انسان‌ها و از جمله حقوق آن‌ها قادر است. اصولاً تفکر نگاه به آسمان برای تعریف حقوق مربوط به دوران کلاسیک و قدیم است. در این دوران، پذیرش حضور یک قیم در عرصه زندگی فردی و جمعی توجیهی ندارد و آنچه اصل است، فردیت فرد است و هرگونه اقتدار برتر از فرد نفی می‌شود، همچنین بنیاد حقوق انسان بر تمایلات نخستین وی بنا می‌شود. از این رو، تنها منبع تشکیل جامعه، قرارداد است و از رهگذر همین قرارداد قوانین نیز به‌دست می‌آید (راعی، ۱۳۸۶: ۴۲).

در حالی که در نگرش اسلامی، ضمن احترام به حقوق، منافع آزادی‌های فردی، و موظف کردن حکومت‌ها به رعایت آن‌ها افراد جزئی اساسی از جامعه به‌شمار می‌روند و هدف از قانون حفظ منافع فرد و جامعه است به نحوی که هیچ‌یک تحت الشعاع دیگری قرار نگیرد (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۶-۲۷). از این رو، یکی از وجوه تضاد حقوق بشر غربی با اسلام تقدم حقوق فردی بر مصالح و حقوق اجتماع در نگرش غربی است، در حالی که

در اسلام مصلحت عمومی و حقوق جامعه در موارد متعددی بر حقوق فردی مقدم است (همان: ۲۸).

۳،۲،۴ غفلت از تکالیف

توجه به ابعاد مادی، به جای اندیشه تعالی انسان، اساس کار حقوق بشر غربی است و مفهوم خیر عبارت از هر چیزی است که صرفاً به ابعاد نفسانی انسان توجه می‌کند.

ریشه این اندیشه سخن هابز است که میل و اراده انسان را در وضع طبیعی تابع هیچ تکلیفی نمی‌داند و اراده او را مطلق می‌انگارد که با هیچ قاعده‌ای محدود نمی‌شود. تکلیف از جهتی همان حق طبیعی است و حق طبیعی حق مطلق است؛ زیرا از سرشت اراده انسان و نه از قانونی بالاتر برمی‌خیزد (Hobbes, 1989: 91).

در حالی که حقوق و تکالیف بدون یک‌دیگر تعریف‌شدنی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۸)، حقوق بشر غربی بر خلاف قاعده عمل کرده و انسان را محق و تکلیف را محدودیت قلمداد کرده است (← اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۴، ۵، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶: <http://fa.wikipedia.org/wiki>). دیدگاه اومانستی، که انسان را به جای خدا در کانون ارزش قرار می‌دهد، می‌خواهد تا محدودۀ دین را بر اساس خواسته‌های نفسانی بشر تعریف و قلمرو آن را تعیین کند. اومانسم به دنبال خواسته‌های انسان بریده از خدا و از دین است، نه این‌که ببیند دین چه تکلیفی بر عهده انسان نهاده است. همان‌طور که ذکر شد، بر طبق حکمت پروردگار، آفرینش انسان‌ها غایت‌مند است. برای تعالی بشر، که همانا نیل به کمال استعدادهای انسانی اوست، انجام‌دادن تکلیف ضروری است. در نتیجه به موجب شریعت، حقوق بشر حاصل تعهدات بشر است، نه مقدم بر آن‌ها. انسان از تعهدات خاصی در قبال طبیعت و سایر افراد بشر برخوردار است که گستره آن در شریعت اسلامی معین شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۷۵). در نگاه دینی، به تلازم حق و تکلیف توجه لازم مبذول شده و حقوق برای انجام‌دادن تکالیف و تکالیف برای نیل بشر به کمال است که به مقتضای رحمت خدای متعال در شریعت تعیین شده‌اند. این مسئله شالوده مفهوم عبودیت را تشکیل می‌دهد که در رفتار بشر به نیت تقرب به خداوند از طریق عبادت ظاهر می‌شود (← یس: ۶۱؛ الذاریات: ۵۶).

۴،۲،۴ صورت‌گرایی

صورت‌گرایی (formalism) از ارکان تمدن غرب است که در مقابل اصالت محتوا مطرح

می‌شود.^۲ اگرچه فرمالیسم نیز مانند اومانیسم در شمار مکاتب فلسفی قرار نمی‌گیرد، سایه‌اش بر اکثر مکاتب فکری معاصر غرب افکنده شده است و کم‌تر مکتبی را می‌توان سراغ داشت که متأثر از فرمالیسم نبوده باشد. البته تأثیر فرمالیسم در هنر بسیار شدیدتر بوده است تا آن‌جا که اکنون فرمالیسم یکی از مکاتب هنری معاصر شناخته می‌شود. بنابراین، اکثراً فرمالیسم را مکتبی هنری می‌شناسند، اما بحث در این‌جا درباره فرمالیسم فکری است که فرمالیسم هنری را هم دربر می‌گیرد.

شاید بتوان گفت که فرمالیسم جدید در واقع فرزند خلف اومانیسم است. با این توضیح که در مکتب اومانیسم انسان در صدد خودمحموری در عالم و خواهان واگذاشتگی به خود است، رابطه‌اش با حقیقت کم‌تر می‌شود و با کم‌رنگ شدن این رابطه، وجود انسان، که عین ربط به حق است، به تدریج محتوایش را از دست می‌دهد و صرفاً ظاهری از او باقی می‌ماند. طبیعی است که چنین موجود بی‌هویتی صرفاً فرم را بشناسد و اصالت را در فرم بداند؛ زیرا خود نیز چیزی جز پوسته‌ای توخالی و بی‌محتوا نیست (عرب، ۱۳۷۶: ۲۱).

در این‌جا به علت اهمیت فرمالیسم در نگاه اومانستی حقوق بشر غربی به برخی شاخص‌های فرمالیستی بودن فرهنگ و تمدن غرب اشاره می‌شود:

۱،۴،۲،۴ توجه به عقل جزئی و غفلت از عقل کلی و تفکر معنوی

غفلت از تفکر معنوی از خصائص مهم فرهنگ فرمالیستی غرب است. در تمدن جدید، بشر تولدی دیگر پیدا کرده و عقل جزئی او، نه عقل کلی مرتبط به عالم قدس، مبنا و مدار همه چیز قرار گرفته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۵۸). این عقل جزئی در همه اعصار در زندگی عملی مردمان دخیل بوده است، ولی جز در تمدن جدید اساس زندگی قرار نگرفته بود. البته عقل جزئی چیزی نیست که با تفکر جدید به وجود آمده باشد، ولی در گذشته کار این عقل در قلمرو تفکر، استنباط فروع و نتایجی از اصول بوده است که از طریق وحی یا به مدد فیض عقل فعال نازل می‌شده است (همان: ۶۱).

در تفکر مدرن به همان نسبت که عقل جزئی اصل محسوب شده است، عقل کلی و وحی فاقد اهمیت شمرده شده‌اند. تمدن غربی حداکثر توجه خود را به وضع زندگی مادی بشر و بهبود معاش او معطوف داشته است تا آن‌جا که می‌پندارد با استیلای بر طبیعت می‌تواند تمام مسائل را حل کند.

آیا نیازهای انسانی به نیازهای مادی منحصر است؟ آیا در تمدن جدید، انسان موجودی یک‌بعدی و تک‌ساحتی لحاظ نشده است؟ آیا غفلت از تفکر معنوی در واقع غفلت از بعد

معنوی و الاهی و نیازهای روحی انسان نیست؟ آیا انسانی را که به نیازهای روحی او بی‌توجهی شده و استعدادهای معنوی او پرورش نیافته است می‌توان انسان نامید؟ این‌ها پرسش‌هایی است که فرمالیسم غربی پاسخ به آن‌ها را خاموش می‌گذارد (عرب، ۱۳۷۶: ۲۲).

۲،۴،۲،۴ اصالت‌دادن به عالم عینی

اصالت‌دادن به عالم عینی به معنای نفی و انکار عالم غیب نیست، بلکه به معنای قراردادن جایگاه عالم غیب به عنوان فرع عالم شهادت و قیاس غایب به شاهد توسط عقل جزئی است (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۶۰). به عبارت دیگر، عالم غیب، که اصل و سرچشمه واقعیات عالم عینی است، نه تنها حقیقتی عینی لحاظ نشده، بلکه به عنوان یک حقیقت ذهنی نیز جایگاه خود را از دست داده و محل تردید قرار گرفته است.

در اصول و مبانی تفکر دینی، عالم شهادت فرع عالم غیب و در مرتبه پایین‌تر از آن قرار دارد و ارزش آن ارزش واسطه‌ای برای نیل و وصول به عالم غیب است و فی‌نفسه اصالتی ندارد. بنابراین، در آیات و روایات نیز آن‌گاه که صحبت از دنیا به منزله عالم شهادت می‌شود، دو دسته از آیات و روایات متقابل وجود دارد؛ یک دسته در مذمت دنیا و گروهی دیگر در تحسین و تعریف از دنیا. این دو دسته از آیات و روایات وقتی قابل جمع‌اند که توجه شود دنیای مذموم دنیایی است که در نظر انسان فی‌نفسه اصیل باشد و نیل به آن مقصد آمال و آرزوی انسان باشد و دنیای محمود دنیایی است که واسطه‌ای در مراحل تکاملی انسان برای نیل به کمال مطلق و نیل به حق تعالی در نظر گرفته شود که الدنیا مزرعة الأخره (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵).

در تمدن جدید اعتقاد به عالم غیب در عداد موهوم‌بافی‌هاست؛ زیرا بر اساس اصالت عقل جزئی نه می‌توان این عالم را اثبات کرد و نه نیازی به اثبات آن است (عرب، ۱۳۷۶: ۲۲).

۳،۴،۲،۴ طرد ارزش‌های والای اخلاقی

تمدن جدید نه تنها به لحاظ فرمالیستی بودن به حقوق و ارزش‌های والای اخلاقی بهایی نمی‌دهد، بلکه بر خلاف آن‌ها نیز گام بر می‌دارد. در فرهنگ غرب بسیاری از مسائلی که در گذشته ارزش‌مند بوده‌اند، اکنون ارزش ندارند یا حداکثر ارزشی واسطه‌ای دارند (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۵۹).

این سیر دگرگونی ارزش‌ها در فرهنگ غرب تا بدان‌جا پیش رفته است که حتی دامن ارزش‌های انسانی را نیز گرفته است. به عبارت دیگر، انسانیت انسان نیز دگرگون شد،

بنابراین در دنیای امروز، انسانیت آن بار ارزشی اخلاقی و عالی خود را از دست داده است و صرفاً در چهارچوب‌های پراگماتیسمی معنا می‌یابد (عرب، ۱۳۷۶: ۲۹).

۵. بررسی و نقد جهان‌شمولی ادعایی حقوق بشر غربی

۱،۵ عدم جهان‌شمولی حقوق بشر غربی در نظر

حقوق بشر جهانی برای همه مردم پذیرنده آن بایستی بر مبنای اصول اخلاقی‌ای توجیه‌پذیر باشد که همگان آن را پذیرفته باشند. در حالی که، همان‌طور که اشاره شد، اصل اخلاقی حقوق بشر غربی ابتدای بر اومانیسیم الحادی است (Ignatieff, 1999: 440).

از دیدگاه مسلمانان و برخی از پیروان ادیان توحیدی، اومانیسیم الحادی به علت ناسازگاری با مبانی دین اسلام و سایر ادیان توحیدی نمی‌تواند پشتوانه‌ای مقبول برای حقوق بشر تلقی شود. اومانیسیم الحادی تاریخی سیاه و سراسر مملو از فعالیت‌های ضدفرهنگی و دینی در میان مسلمانان دارد. با ورود این مکتب به دنیای اسلام، عملاً ارتباطات تاریخی میان اسلام و غرب از میان رفت. همین امر باعث شد تا مسلمانان حقوق بشر غربی را نپذیرند و به نظام حقوقی‌ای تن در دهند که باور به خدا و مبدأ و معاد را سرلوحه نظر و عمل خویش قرار می‌دهد.

گرچه ملل متحد نیز در سال ۱۹۴۸ م درصدد بودند تا در فرایند تصویب حقوق بشر خود را از هرگونه تعلق به دین و آموزه‌های دینی جدا نگاه دارند، به‌سختی می‌توان باور داشت که آن‌ها قادر به درک این نکته بودند که برای صدها میلیون تن از مردم جهان، که زندگی و حیاتشان ریشه در باورهای دینی دارد، حقوق بشر تنها زمانی معنادار است که با چهارچوب اعتقاداتشان سازگار باشد. اومانیسیم الحادی، با طرد نگاه اخلاقی مبتنی بر دین در سیاست‌ها و زندگی اجتماعی، عملاً دست خود را در توجیه حقوق بشر حتی برای غیردین‌داران بسته است؛ زیرا این نوع از اومانیسیم از ترغیب مردم دین‌دار برای پذیرش حقوق بشری، که به باورهای مذهبی توجه ندارد، عاجز است و مشتمل بر سکولاریسمی است که قادر به درک مناسب چنین مناسباتی به لحاظ معرفتی، اخلاقی، و معنوی نیست.

اومانیسیم الحادی فقط زمانی می‌تواند بنیاد اخلاقی مناسبی برای حقوق بشر باشد که غیردین‌دار ملحد، ضد اخلاق، و خداانکار نماند و به وضع و رفع ارزش‌ها آن هم مبتنی بر تفسیر انسان در چهارچوب حیات مادی‌اش یک‌سویه اقدام نکند (که در این صورت دیگر

الحادی نیست!). او مانیسم الحادی مادام که خود را از اخلاقیات جدا می‌کند، نه می‌تواند توجیه اخلاقی شود و نه توافق عمومی را به نفع خود جلب کند.

البته با کمی دقت می‌توان دریافت که او مانیسم حقوق بشر صرفاً سکولاریسمی میان‌تهی، خالی از ارزش‌ها، و از نوع الحادی آن نیست. در اسناد حقوق بشر، نوعی انسان‌شناسی حداقلی و حتی اخلاق را می‌توان یافت که متضمن ارزش‌های اخلاقی ناظر بر رفتار بشری و دیدگاهی به انسان، یعنی مشخصه‌های آدمیان، است. مهم‌ترین ویژگی این انسان‌شناسی آن است که،

آدمیان چونان اشخاص (subjects) در نظر گرفته می‌شوند و موجوداتی‌اند که خودآگاهی‌ها، احساسات خوشایند و ناخوشایند، مناعت طبع، و پریشانی خود را دارند و کشش به داشتن چیزی یا کسی بودن را دارند؛ واجد ظرفیت‌های اخلاقی و روانی خاصی هستند و می‌کوشند اهداف خود را دریابند. آدمیان، انتقادپذیر، جامعه‌پذیر، و آزادی‌خواه هستند و در پاسخ به این نیازها، به دنبال آسایش، مشارکت، و آزادی‌اند. این‌ها هم ارزش‌های مورد علاقه آدمیان هستند و هم برای دستیابی آنان به خیرهای خویش ضرورت می‌یابند و حداقل چیزهایی هستند که اگر برای انسان‌ها فراهم نیابند، آن‌ها را نمی‌توان به مثابه اشخاص در نظر آورد (Donnelly, 1998: 305).

انسان‌شناسی حداقلی مذکور شکل دهنده پیش‌فرض‌های مربوط به اخلاق حقوق بشر است. حقوق بشر در واقع به منظور تضمین سه ارزش اساسی آزادی، مشارکت، و آسایش به‌مثابه خیرهایی فراهم آمده است که انسان بدان‌ها نیاز مبرم دارد؛ ارزش‌هایی که مبنای ترسیم خیرات را با محوریت خود تعیین می‌کنند (ibid).

ارزش‌های دیگری هستند که گرچه به محتوا و مندرجات حقوق بشر مربوط نیستند، به ساختار ایده حقوق بشر بازمی‌گردند که نخست فردیت (individuality) است. طبق این اصل، آحاد جامعه باید فراتر از جوامع به پیشینه‌های اخلاقی خود دست یازند، به طوری که نباید سعادت خود را به پای افزایش سعادت، مصلحت، و رفاه جوامع قربانی کنند. در واقع، هدف سیاست‌گذاری‌های اجتماعی باید آحاد مردم، خیر، و شادی حداکثری آن‌ها باشد. در خصوص مفهوم فردیت، باید اذعان کرد که معنای فردیت در نظر آوردن انسان‌ها به‌مثابه اتم‌هایی جدا از بافت و ساخت اجتماعی و فرهنگی نیست؛ زیرا هویت انسان‌ها به روابط اجتماعی و مرزبندی‌های فرهنگی آن‌ها وابسته است. اصل فردیت در او مانیسم با این دیدگاه، که انسان‌ها موجوداتی هستند که ریشه در بستر فرهنگی - اجتماعی دارند، کاملاً انطباق دارد (صانع‌پور، ۱۳۷۸ الف: ۲۰-۲۲).

ارزش ساختاری دیگر، برابری و تساوی (equality and parity) است؛ به معنای این که تنها اندکی از آحاد نیستند که باید دغدغه آن‌ها را داشت، بلکه فرد فرد انسان‌ها موضوع آزادی، مشارکت، و آسایش هستند و حقوق بشر می‌کوشد تا این ارزش‌های بنیادی را برای آن‌ها تضمین کند (همان: ۱۴-۱۵).

ارزش ساختاری سوم مسئولیت‌پذیری (responsibility) است و بدین معنا که انسان‌ها بر حسب احساس اخلاقی (moral sense) و عقلانیت (rationality) نیازمندند که مسئولانه رفتار کنند و مسئول در نظر گرفته شوند. انسان‌ها، در مقام صاحبان حق، تنها دغدغه نیستند، بلکه سوژه‌هایی به‌شمار می‌روند که وظایفی را در قبال این حقوق بر عهده دارند (همان: ۳۳).

در مجموع، می‌توان اظهار کرد که اومانیسیم الحادی، نفی‌کننده باور دینی، نمی‌تواند بنیاد اخلاقی پذیرفته‌ای را برای حقوق بشر تأمین کند؛ زیرا فارغ از اخلاق و پرسش‌های بنیادین است و حتی آن‌ها را بر نمی‌تابد. با وجود این و با توجه به مباحث مذکور، اومانیسیم حقوق بشر نه سکولاریسمی میان‌تهی است و نه سکولاریسمی است که خود را به انکار وجود خدا محدود می‌کند. البته به‌نظر می‌رسد که نوعی انسان‌شناسی حداقلی و همچنین اخلاق در آن به چشم می‌خورد. با این حال، حتی اگر فرض شود که اومانیسیم حقوق بشر ملحدانه نیست و از نوعی انسان‌شناسی و اخلاق برخوردار است، باز هم نمی‌تواند توجیه اخلاقی جامعی در خصوص حقوق بشر جهانی داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت به‌ناگزیر تناقض پیش می‌آید. انسان‌شناسی و اخلاق این اومانیسیم حاوی مبانی حقوق بشر خود را رقیب ادیان و فرهنگ‌های خدا‌باور و حتی مخالف آن‌ها نشان داده است. مفاد حداقلی اومانیسیم حقوق بشر غربی و نظام اخلاقی آن

یک الگوی زندگی دموکراتیک و اخلاقی است که تأیید می‌کند انسان‌ها دارای این حق و مسئولیت هستند که به زندگی خویش معنا و شکل داده و سازنده جامعه‌ای انسانی از طریق اخلاق صرفاً مبتنی بر انسان و دیگر ارزش‌های طبیعی در بستر عقلانیت ابزاری و آزادی است که خود از طریق تحقق استعداد‌های انسانی صورت می‌پذیرد. این اومانیسیم نه خدا‌باورانه است و نه برداشت‌های متافیزیکی از واقعیت را برمی‌تابد (صانع‌پور، ۱۳۷۸ ب: ۳۳).

حال اومانیسیم چگونه می‌تواند الگوی زندگی خاص، خداانکار، و رقیب ادیان باشد و در همان حال نمودار ارزش‌هایی باشد که از حقوق بشر جهانی حمایت کند و همه پیروان

ادیان یا طرف‌داران الگوهای زندگی پذیرفته شود؟ آیا اومانیسم مطرح در حقوق بشر می‌تواند چونان بنیاد اخلاقی جهان‌شمول تلقی شود؟ پاسخ این پرسش با توجه به مطالب پیش‌گفته روشن است. اومانیسم حقوق بشر به شرطی جهان‌شمول و همه‌پذیر می‌شود که ملحد و بی‌دین باقی نماند. اخلاق عمومی مندرج در این اومانیسم نیز جهانی‌نماست، ولی به دلیل ماهیت حداقلی خود جهانی نیست. چنین اخلاقی به شرطی جهان‌شمول است که با الگوهای مختلف زندگی نه‌تنها در تضاد نباشد، بلکه با آن‌ها تعامل برقرار کند.

۲،۵ عدم جهان‌شمولی حقوق بشر غربی در عمل

ویژگی برجسته مدعای حقوق بشر معاصر تعلق داشتن آن به ابنای بشر بدون هرگونه محدودیت اعم از فرهنگی، جغرافیایی، نژادی، و دینی است. بر این مبنا، حقوق بشر حقوق انسان‌ها به دلیل انسان‌بودن، فارغ از شرایط گوناگون اجتماعی و سیاسی و فارغ از سطح استحقاق انسان‌ها، در برخورداری از آن‌ها معنا شده است. از این‌رو، حقوق بشر حقوقی فراتر از قوانین وضعی حاکم بر ملل برخوردار از خصلت «جهان‌شمولی» فرض شده است. جهان‌شمولی مشخصه عمده‌ای است که حقوق بشر را از دیگر حقوق عادی متمایز می‌سازد و این جهان‌شمول‌بودن به آن اقتدار می‌بخشد؛ زیرا بر مبنای آن حقوق بشر از توافقات بشری ریشه نمی‌گیرد و در نتیجه، هیچ‌گونه مرزبندی و محدودیت را بر نمی‌تابد و اقتدارش نقض‌ناپذیر است.

ولی آیا مقصود از «جهان‌شمولی» این است که «حقوق بشر اندیشه‌ای است که از سوی همه جهان به شکلی عام پذیرفته شده یا این چنین مقبول عام قلمداد شده است»؟ (Donnelly, 2003: 12). اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، رفتار مجمع عمومی سازمان ملل متحد در صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر، در سال ۱۹۴۸، چنین توجیه‌پذیر است که از نگاه مجمع حقوق بشر، به لحاظ نظری، تأیید جهانی دارد؛ زیرا هدف از آن رعایت این حقوق در مورد تمام انسان‌ها به طور یکسان و با صرف نظر از اختلافات قومی، فرهنگی، جغرافیایی، نژادی، و دینی است. از سویی می‌توان جهان‌شمولی حقوق بشر غربی را به معنای ریشه‌داشتن در همه فرهنگ‌ها و تأیید همه کشورهای در نظر گرفت (← عنان، ۱۳۷۶).

اصطلاح «حقوق بشر» تقریباً جدید است و پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ وارد محاوره روزمره شده است (حیبی، ۱۳۷۹: ۹۵)، اما از همان ابتدا در خصوص چستی برداشت مورد قبول از مفاهیم بنیادین حقوق بشر اختلافاتی

بنیادین مطرح بوده است. برای مثال، کدام حقوق ذاتی انسان است؟ چه کسی آن‌ها را مشخص می‌کند؟ آیا می‌توان انسان را به صورتی انتزاعی و مستقل از جامعه‌ای که به آن تعلق دارد و مستقل از اوضاع و احوال اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی زیست‌گاه وی دارای حقوق دانست؟ نظایر این‌ها سؤالاتی است که باید در بستر مبنای و پیش‌فرض‌هایی که در همه قرائت‌های حقوق بشری مطرح است پاسخ‌های متفاوتی برای آن یافت.

قطعاً چنین است که در سلسله حقوقی که برای هر انسانی ضروری است نمی‌شود تردید کرد و زندگی ایدئال انسانی در همه اعصار بدون برخورداری از این حقوق مقدور نیست. بنابراین باید منظری انسان‌شناختی که قرار است برای انسان حقوقی را تدوین کند شناخت. اساساً تدوین حقوق بشر بدون نگاه‌ها و تفسیرهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، و انسان‌شناختی محقق نشده است و میسر هم نخواهد بود. برای مثال، همان‌طور که ذکر شد، اعلامیه حقوق بشر بر پایه نگاهی کاملاً اومانستی طراحی شده است. اصطلاح universality به معنای جهان‌شمولی و عمومیت از universe گرفته شده است. مفهوم جهان‌شمولی می‌تواند شامل چند نکته باشد:

۱. مقبولیت جهانی که برگرفته از اراده و تصمیم عام بین‌المللی باشد؛
۲. سازگاری و هم‌خوانی با همه فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌ها؛
۳. شمول و فراگیری حقوق در قبال همه افراد در هر جا.

در خصوص مورد سوم باید پذیرفت که هرچند این اعلامیه به دنبال حقوقی است که همه افراد انسانی را دربر بگیرد، طرحی که در این باره ارائه داده نتوانسته است توفیق چندانی را نصیب خود کند؛ زیرا نه مورد وفاق عام است و نه با فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌ها تطابق و سازگاری دارد. بنابراین تحلیل رابطه اعلامیه حقوق بشر با دو گزینه نخست پی‌گرفته می‌شود:

۱،۲،۵ حقوق بشر و مقبولیت بین‌المللی

بسیاری از دولت‌ها حقوق بشر را با تصویب و لازم‌الاجرا شدن منشور ملل متحد^۳، تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر^۴، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۵، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی^۶، و معاهدات گوناگونی که در سطح جهانی^۷ و منطقه‌ای^۸ پذیرفته‌اند (← حبیبی، ۱۳۷۹). اسناد بنیادین حقوق بشر در عرصه بین‌المللی عبارت‌اند از اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و

سیاسی (۱۹۶۶) و پروتکل اختیاری آن، و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی (۱۹۶۶).

مجمع عمومی سازمان ملل متحد اعلامیه جهانی حقوق بشر را در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ طی قطع‌نامه A217 (III) به تصویب رساند. اعلامیه حقوق بشر، از ۵۶ دولت عضو سازمان ملل متحد، با ۴۸ رأی مثبت، ۸ رأی ممتنع، و بدون رأی منفی به تصویب دولت‌های عضو رسید (ممتاز، ۱۳۷۷: ۹۱). بدین ترتیب، می‌توان به راحتی مدعی شد که شواهد حاکی از اتفاق نظر در مورد مقبولیت جهانی مفاهیم مندرج در اعلامیه نیست و این دیدگاه که اعلامیه جامع‌ترین و کامل‌ترین سندی است که در این زمینه تدوین شده ادعایی فاقد سند است؛ چرا که بسیاری از کشورها و ملت‌ها در تدوین، تصویب، و حتی اجرای آن نقشی نداشته‌اند. درحقیقت، این اعلامیه یک اعلامیه غربی است که نگرش آن‌ها را به حقوق بشر بیان می‌کند.

۲،۲،۵ حقوق بشر و سازگاری با همه فرهنگ‌ها و جهانی‌ها

جوامع انسانی جهانی‌ها گوناگون دارند و حقوق بشر هنگامی خواهد توانست جهان‌شمول شود که بتواند برای این جهانی‌ها گوناگون به طور صحیحی پاسخ بیابد، بدون این‌که آن‌ها را در خود هضم کند یا از یکی از آن‌ها جانب‌داری کند، اما حقوقی که به نام حقوق جهانی بشر تصویب شده است، هیچ‌گاه در چهارچوب یک تعریف عام و قابل پذیرش عمومی نگنجیده است (Wallace, 1997: 227).

به نظر می‌رسد حقوقی که به نام حقوق بشر جهانی شرح داده می‌شود با رویکرد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی جامعه‌ای شکل گرفته است که از این حقوق تعریف می‌کند (ibid)، و به همین دلیل است که هیچ‌گاه در چهارچوب یک تعریف عام نمی‌گنجد و این خود موجب بروز یک معضل در نظام حقوق بین‌الملل شده است؛ زیرا لازمه جهانی‌بودن یک نظام حقوقی آن است که یا به همه فرهنگ‌ها توجه کند، یا قدر مشترک همه آن‌ها در آن لحاظ شده باشد. در غیر این صورت، نظام حقوقی مذکور به علت بی‌توجهی به فرهنگ‌های مختلف و با ابتنای صرف بر فرهنگ، سنن، و ارزش‌های فلسفی - اخلاقی غربی نمی‌تواند جهانی تلقی شود.

همان‌طور که ذکر شد، مبانی حقوق بشر غربی ریشه در اومانیزم دارد و ضرورت‌های اجتماعی پس از رنسانس و دوران مدرن، انقلاب‌ها، جنبش‌های مردمی علیه نظام‌های استبدادی، و ضرورت‌های ناشی از جنگ جهانی اول و دوم در تکوین آن نقش داشته است.

به بیان دیگر، بیش از این که این حقوق ناشی از خاستگاه فلسفی و فکری و برخوردار از بنیادهای اصیل و جهان‌شمول باشد، تابع ضرورت‌های اجتماعی، زمانی، منطقه‌ای، و تا حدی مبتنی بر مبانی جامعه‌شناختی قلمرو تکوین خود است. از این رو، این حقوق نمی‌تواند جهان‌شمول باشد و نمی‌توان برای آن پایه‌های فکری درخور پذیرشی برای همگان برشمرد. به سبب همین نقصان است که حقوق بشر غربی همواره چالش برانگیز بوده و بسیاری از جوامع و اندیشمندان را به موضع‌گیری واداشته است، چنان که کشورهای اسلامی اعلامیه حقوق بشر اسلامی را در قاهره تصویب کردند تا دیدگاه‌های اسلام را در این زمینه مطرح کنند و اندیشمندان مسلمان در سراسر دنیای اسلام، اعم از شیعه و سنی، نیز هریک به وسع خویش در برابر مفاهیم مندرج در این اعلامیه موضع خود را اعلان کنند و از آن انتقاد کنند، همچنین برخی کشورهای جهان مانند ایران، هند، چین، و برزیل اعلان کرده‌اند که حقوق بشر مورد نظر غرب در تنافی با فرهنگ و عقیده آن‌هاست (کرمی، ۱۳۷۵: ۸۸).

لازمه جهانی بودن حقوق بشر توجه به همه فرهنگ‌ها یا اخذ قدر مشترک همه نظام‌های حقوقی در آن است:

همان‌طور که برخی از دولت‌ها نظیر جمهوری اسلامی ایران، هند، چین، اندونزی، مالزی، و برزیل اعلام کرده‌اند، حقوق بشر مورد نظر غرب برخلاف فرهنگ و عقیده آن‌هاست و لذا در مسائل حقوق بشر بایستی به فرهنگ‌های بومی توجه شود و معیارهایی که صرفاً بر مبنای فرهنگ و سنن و فلسفه غربی است، نبایستی جهانی تلقی شود (همان: ۸۷).

پیش از این که مجمع عمومی ملل متحد در سال ۱۹۴۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر را رسماً بپذیرد، انجمن مردم‌شناختی امریکا هشدار داد که از این اعلامیه به‌مثابه «بیان حقوق پرورش یافته تنها در مورد ارزش‌های رایج در اروپای غربی و امریکا» تعبیر می‌شود. آن‌ها بر این باور بودند: «آنچه که در یک جامعه حقوق بشر محسوب می‌شود، ممکن است در جامعه دیگر امری ضداجتماعی تلقی شود» (همان: ۸۸)؛ زیرا به نظر آن‌ها «معیارها و ارزش‌ها نسبت به فرهنگی که از آن سرچشمه می‌گیرند، اموری نسبی هستند» (همان). در همین راستا، رفتار کشورهای شرقی حاکی از پذیرفته‌نشدن مفاهیمی است که از سوی غرب در خصوص حقوق بشر ارائه می‌شود. آن‌ها اذعان کردند که حقوق بشر غربی ریشه در نگاه خاص به انسان در غرب دارند و در نتیجه، نمی‌توانند لزوماً «ارزش‌های آسیایی» (asian values) را برتابند. این دیدگاه در اعلامیه بانکوک^۹ نیز مطرح شد. وزرا و نمایندگان

دولت‌های آسیایی در ماده هشتم اعلامیه بانکوک اعلان کردند: «از آن‌جا که حقوق بشر ماهیتاً جهانی و جهان‌شمول هستند، باید آن‌ها را با توجه به ویژگی‌های ملی و منطقه‌ای و سوابق گوناگون تاریخی، فرهنگی، و دینی در زمینه فرایندی پویا و متحول از مجموعه قواعد بین‌المللی مورد توجه قرار داد» (همان: ۸۹).

مثال دیگر این‌که رئیس هیئت نمایندگی جمهوری اسلامی ایران در کنفرانس حقوق بشر وین در سال ۱۹۹۳ م گفت:

ایران خواستار بحث جدی، دقیق، و اصولی روی مبانی و اصول حقوق بشر است؛ زیرا مشکل اصلی کشورهای غربی برداشت‌های غلط آنان از انسان و حقوق انسان است. به همین دلیل، غربی‌ها تاکنون نتوانسته‌اند الگویی جهان‌شمول و قابل قبول همگان ارائه دهند. وی در ادامه اظهار داشت: غرب می‌خواهد نقش قاضی، دادستان و هیئت‌منصفه را در زمینه حقوق بشر ایفا کند و در عین حال، تلاش دارد نقش قانون‌گذار را نیز بر عهده داشته باشد و تعریف قانون را هم در اختیار گیرد (8: Meron, 1989).

وزیر امور خارجه اندونزی نیز در این کنفرانس گفت:

در جهانی که سلطه قوی بر ضعیف و مداخله امور کشورها هنوز یک واقعیت دردناک است، هیچ کشور یا گروهی نباید خود را در نقش قاضی، هیئت منصفه، یا مأمور اجرا در برابر کشورهای دیگر قرار دهد... اکثر کشورهای جهان سوم از مفهوم جهانی حقوق بشر حمایت می‌کنند، ولی در مقابل معیارهای تحمیل‌شده، مقاومت خواهند کرد (ممتاز، ۱۳۷۷: ۲۹).

از این‌رو، این گروه از کشورها بر این باورند که مفاهیم حقوق بشر بایستی متحول بشود؛ زیرا مفاهیم و ابزارهای حقوق بشر نتیجه بینش خاص اومانیستی حاکم بر تمدن غربی و جنگ سرد ناشی از تعارضات شرق و غرب بوده است.

پس اعلامیه جهانی حقوق بشر، به هیچ‌یک از دو معنای یادشده، جهانی و جهان‌شمول نیست و پس از گذشت ۵۵ سال از تصویب آن، هنوز برخی کشورها آن را به علت مداخله در حقوق وضع‌شده نظام داخلی خود طرد کرده‌اند. استناد به این‌که اعلامیه مذکور در سال ۱۹۴۸ م با رأی مثبت ۴۸ کشور از ۵۶ کشور عضو سازمان ملل متحد، یعنی با اکثریت آراء، نیز به توجیه جهانی بودن آن کمکی نمی‌کند؛ زیرا با توجه به نوع آرای کسب‌شده در تصویب آن آشکار می‌شود که این نظام حقوقی برساخته افکار حاکم بر کشورهای غربی بوده است و از نظر ساختار فلسفی و حقوقی تابع فرهنگ اومانیستی دنیای غرب است.

با توجه به تنوع در جهان‌بینی‌ها به‌نظر می‌رسد دست‌یابی به حقوق بشر، با این مفهوم از جهان‌شمولی که همه جهان‌بینی‌ها را دربر گیرد، امری بس دشوار خواهد بود. از نظر تحقق خارجی نیز همان‌گونه که ملاحظه شد اعلامیه جهانی نتوانسته است دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌های متفاوت را تأمین و به سمت خود متمایل کند. این اعلامیه فقط توانسته است با یک وجه مشترک میان مکاتب حقوقی سکولار مبتنی بر بینش اومانیستی آن‌ها را گرد خویش آورد.

درحقیقت، باید توجه داشت که با غیردینی‌کردن و فلسفه‌زدایی از عرصه تفسیر انسانیت راه یک توافق عام و جهانی برای به‌رسمیت‌شناختن حقوق حافظ حرمت و کرامت انسان هموار نمی‌شود. بدین علت که دیدگاه اومانیستی حاکم بر حقوق بشر غربی واقعیتی به نام دین و فلسفه را نادیده می‌انگارد؛ واقعیتی که جهان و تاریخ بشری هیچ‌گاه از آن خالی نبوده است.

گذشته از این، اعلامیه در درون خود از نوعی تناقض رنج می‌برد و آن این‌که برای جهان‌شمولی حقوق بشر راه طرد دین را پیشنهاد می‌کند. بنابراین راه جهان‌شمول کردن آن نگرش نفی‌کننده و به عبارتی دیگر، پاک‌کردن صورت مسئله است. معضل اصلی این بود که با تعدد ادیان و مذاهب و با وجود متدینان و غیرمتدینان چگونه می‌توان به حقوق بشر جهان‌شمول دست یافت؟ پاسخی که اعلامیه به این سؤال می‌دهد طرد متدینان و تکیه انحصاری بر تفسیر اختصاصی سکولارهاست.

درباره جهان‌شمولی در معنای ارزش‌های پذیرفته‌شده در میان همه فرهنگ‌ها، از قبیل ممنوعیت هرگونه تبعیض نژادی، کشتار، شکنجه، ظلم، و نیز پافشاری بر کرامت انسانی، حق تعلیم و تربیت، برابری، و آزادی، با توجه به تفسیر مفهوم این ارزش‌ها و همچنین گستره محدودیت‌های آن‌ها اختلاف نظر فراوانی حاکم است. سابقه تاریخی اعلامیه جهانی حقوق بشر بیان‌گر ارزش‌های ملحوظ در این اعلامیه است و مجموعه‌ای از ارزش‌های خنثی و ناب انسانی نیست، بلکه حقوقی برخاسته از تاریخی خاص است که غربی‌ها طی قرون شانزدهم تا به امروز و در قالب اومانیسم پی افکنده‌اند. در این دوره، مدرنیته مسلط شد و نگرش غربی‌ها دگرگون شد و آنان به دیدگاه اومانیستی و سکولاریستی روی آوردند. به همین دلیل است که در مرحله نظری حقوق بشر غربی جهانی نیست و در عمل هم جهان‌شمول نیست؛ زیرا از لحاظ نظری بنیان‌های دربرگیرنده ارزش‌های فراگیر و جهان‌شمول را ندارد و از نظر عملی هم خواست دولت‌های بزرگ مانع از فراهم‌آمدن

فضای تفاهم، برابری، و عدالت شده است. غربی‌ها همواره درصدد تحمیل ارزش‌ها و نگرش‌های خود بر سایر ملل و اقوام برآمده‌اند و این مسئله ریشه بسیاری از معضلات و چالش‌های جهان معاصر است. بنابراین، به نظر می‌رسد که «حقوق بشر جهانی» در ذات خود واجد تناقضی حل‌ناشدنی است؛ زیرا گرچه این مقبولیت و تأیید ادعای همگانی بودن دارد، همگانی نیست. همچنین در معنای واجد بودن ارزش‌های والای انسانی نمی‌توان حقوق بشر مذکور را به دلیل نادیده گرفتن دیگر ارزش‌های بومی فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر جهان‌شمول دانست.

نسبیت فرهنگی و پلورالیسم عقیدتی نیز راه‌کار جهان‌شمول شدن حقوق بشر نیست، بلکه همان‌گونه که در نظام حقوقی اسلام مطرح شده است، رعایت دو اصل کلی می‌تواند ضامن تحقق و بقای جهان‌شمولی حقوق انسانی باشد:

۱. اصل فطری و فراایمانی بودن حقوق اسلامی بشر: حقوق بشر اسلامی ضمن فطری دانستن و فراایمانی خواندن این حقوق و اشتراک آن‌ها میان تمامی انسان‌ها از هر نژاد، رنگ، و دین انسان‌ها را به رعایت حقوق یک‌دیگر از قبیل عدالت، احسان، تعلیم و تربیت، آزادی مسئولانه، و برابری در بهره‌وری از امکانات و نعمت‌های این جهان به فراخور کار و فعالیت و استحقاق دعوت و الزام کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۷).

۲. اصل سماحت، کرامت، و سهولت اسلامی: ویژگی سماحت به پیروان دیگر مذاهب و احترام به اصل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مانع از آن می‌شود که مقررات و تکالیف حقوقی خاص به دیگر اقوام تحمیل شود. طبق نصوص قرآنی و روایی و مبانی فقه اسلامی، همه اقوام در خصوص اعمال مقررات جزئی خاص در محدوده نظام‌های حقوقی داخلی و به شرط عدم خدشه بر حقوق مسلم انسانی آزادانه می‌توانند رفتار کنند (همان: ۵). در مواردی هم که مردم در تشخیص یا اعمال مقرراتی خاص دچار اشتباه شده باشند، اسلام بر مبنای انسانیت و تضمین سلامت و کمال جوامع به مناسب‌ترین شیوه به هدایت و ارشاد دعوت کرده است.^{۱۰}

۶. نتیجه‌گیری

۱. حقوق بشر در معنای واقعی آن، به مثابه حقوق اساسی بین‌المللی، به لحاظ سرشتی که دارد، باید جهان‌شمول باشد و در نتیجه تفاوت‌ها و هویت‌های سیاسی، نژادی، قومیتی، و ... نباید مانعی در این باره به‌شمار آید.

۲. این حقیقت در صورت پای‌بندی به لوازم آن قابل تحقیق و تصدیق است؛ از جمله این‌که حقوق بشر، همان‌طور که از مفهوم آن پیداست، یعنی حقوق انسان بما هو انسان. این امر مستلزم آن است که در تدوین حقوق بشر، یا به همه فرهنگ‌ها یا دست‌کم به مشترکات همه فرهنگ‌ها توجه شود. توجه به این امر به معنای طرد و کنارنهادن مبانی اومانیستی حقوق بشر است.

۳. هویت واقعی بشر، وجود ربطی و وابسته و سراسر نیازمند به خداست. انسان مخلوق خداست و در یقین حقوق بشر باید هویت وجودی وی نصب‌العین باشد و گرنه حقوقی که با عنوان حقوق بشر از آن یاد می‌شود، اسمی بی‌مسمما و شعاری بی‌محتواست.

۴. منشأ حق در نگرش اسلامی خداوند است. به همین علت در نگرش اسلامی، حقوق بشر موهبتی الهی است که خدای تعالی بر اساس حکمت بالغه خود و به مقتضای هدف‌مندی آفرینش برای انسان در نظر گرفته است.

۵. حقوق بشر در نگرش اسلام با همان مبانی خاص خود، که برخاسته از جهان‌بینی توحیدی است، به دلایل ذیل شرایط لازم برای جهان‌شمولی را ارائه کرده است:
الف) مبتنی بر فطرت است که عاملی مشترک در بین همه انسان‌هاست.

ب) اصل رعایت احترام به دیگر اقوام و ملل و ادیان که با قاعده الزام آن‌ها به همان معتقدات خود و نیز اصل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز همراه است.

ج) به جهت اصل عدالت که به خودی خود جهان‌شمول و فراگیر است.

۶. حقوق بشر غربی به لحاظ تکیه بر فرهنگی خاص، که همان اومانیسم الحادی، اباحه‌گری، سکولاریسم، و انسان بریده از خداست، در واقع از هویت واقعی خود نیز فاصله گرفته است و ابزاری در دست سیاست‌مداران غربی است و منطقاً نمی‌تواند جهان‌شمول باشد، چنان‌که در عمل چنین است.

پی‌نوشت

۱. گذشته از نویسندگان عرب‌زبان اهل سنت، در میان نویسندگان و اندیشمندان شیعه نیز آثاری به‌صراحت به مقوله حقوق بشر اختصاص یافته است. همچنین مستقیم یا غیرمستقیم آرای علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* و نظرهای شاگردان او، آیت‌الله شهید مرتضی مطهری، آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، و آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، درخور مراجعه و بهره‌برداری است.

۲. در مراجعه به فلسفه اسلامی مبحث جواهر، صورت، و ماده دو جواهر از جواهر پنج‌گانه محسوب شده است و در نسبت این دو جواهر با یکدیگر، آنچه اصیل‌تر است صورت است و نه ماده؛ چراکه تحقق ماده وابسته به تحقق صورت است و بدون صورت، ماده نیز فاقد تحقق و تشخیص است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۷). باید توجه داشت که در نوشتار حاضر، مراد از اصالت صورت به معنای مذکور نیست؛ زیرا از دیدگاه فلسفی، عصر حاضر عصر نفی جواهر در معنای فلسفی آن است، چه آن جواهر، جواهر مجرد الهی (خداوند متعال) تلقی شود و چه صورت و چه حتی جسم (عرب، ۱۳۷۶: ۲۱).

۳. منشور ملل متحد در تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ به امضا رسید و در ۲۴ اکتبر همان سال لازم‌الاجرا شد.

۴. این اعلامیه در تاریخ ۲۰ دسامبر ۱۹۴۸ طی قطع‌نامه ۲۱۷ الف (III) مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسید.

5. International Covenant Civil and Political Rights:

مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ با قطع‌نامه ۲۲۰۰ (XXI) مجمع عمومی که در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ لازم‌الاجرا شد.

6. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights:

مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۹۶ با قطع‌نامه ۲۲۰۰ (XXI) مجمع عمومی که در ۳ ژانویه ۱۹۷۶ لازم‌الاجرا شد.

۷. مثل کنوانسیون پیش‌گیری و مجازات جرم کشتار جمعی مورخ ۹ دسامبر ۱۹۴۸ که در ۲۱ ژانویه ۱۹۵۱ لازم‌الاجرا شده است و کنوانسیون محو همه اشکال تبعیض نژادی مورخ ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵ که در ۴ ژانویه ۱۹۶۹ لازم‌الاجرا شده است.

۸. مانند اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر مورخ ۲ مه ۱۹۴۸ و کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مورخ ۴ نوامبر ۱۹۵۰.

۹. دولت‌های گروه منطقه آسیایی این اعلامیه را در مارس ۱۹۹۳، پیش از برگزاری کنفرانس جهانی حقوق بشر، پذیرفتند.

۱۰. نمونه‌هایی از آیات قرآنی در این زمینه عبارت‌اند از سوره مبارکه انعام آیه ۱۶۵، سوره مبارکه حج آیه ۶۵، سوره مبارکه بقره آیه ۲۹، سوره مبارکه مؤمنون آیه ۱۴، و سوره مبارکه طه آیه ۴۰ و ۴۱.

منابع

قرآن کریم.

آربلاستر، آتونوی. (۱۳۷۷). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر دزفولی، تهران: نشر مرکز.

- احمدی، بابک (۱۳۷۷). *معمای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز.
- برونوفسکی، ج. و ب. مازلیش (۱۳۷۹). *سنت روشن فکری در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: آگاه.
- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۲). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (نشر باز).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
- حبیبی مجنده، محمد (۱۳۷۹). «مبانی فلسفی حقوق بشر»، فصل‌نامه *نامه مفید*، ش ۲۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰). *اتوبی و عصر تجدد*، تهران: ساقی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۶). *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راعی، مسعود (۱۳۸۶). «چالش حق و تکلیف»، فصل‌نامه *کتاب نقد*، ش ۳۶.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۷۸ الف). *تعالی بر معرفت‌شناسی اومانیستی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۷۸ ب). «مبانی معرفتی اومانیسم»، *قیاسات*، ش ۱۲.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۱). *خدا و دین در رویکردی اومانیستی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۷). *حقوق بین‌الملل عمومی*، تهران: گنج دانش.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). *جدال قدام و جدید*، تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *بداية الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- عرب، مهین (۱۳۷۶). «سیری در مبانی فکری - فلسفی تمدن و فرهنگ غرب»، *ندای صادق*، س ۲، ش ۶.
- عمار، محمد (۱۹۸۵). «الاسلام و حقوق الانسان». *مجله عالم المعرفة*، کویت: ش ۸۹.
- عنان، کوفی (۱۳۷۶، سوم دی). «سخنرانی در دانشگاه تهران به مناسبت پنجاهمین سالگرد اعلامیه جهانی حقوق بشر»، *روزنامه ایران*.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرمی، جهانگیر (۱۳۷۵). «شورای امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه»، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *کاووش‌ها و چالش‌ها*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *جامعه و تاریخ*، قم: صدرا.
- ممتاز، جمشید (۱۳۷۷). *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، تهران: دادگستر.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۵). *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۵). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.

Cohen, J. L. and A. Arato (1995). *Civil and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, Londres: MIT Press.

- Donnelly, J. (1982). 'Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights'. *The American Political Science Review*, Vol. 76, No. 2.
- Donnelly, J. (1998). *The Concept of Human Rights*, London: Coorm Helm.
- Donnelly, J. (2003). *Universally Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press.
- Donnelly, J. (2006). *International Human Rights*, Perseus Books Group.
- Freeman, M. (1994). 'The Philosophical Foundaition of Human Rights', *Human Rights Quarterly*, Vol. 16.
- Gaete, R. (1995). *Human Rights and the Limits of Critical Reason*, England: Dartmouth Publishing Group.
- Hobbes, T. (1989). *Leviathan*, Michael Oxkeshott (ed.), Oxford, Blackwell.
- Ignatieff, Michael. (1999). 'Whose Universal Values? The Crisis in Human Rights', In *Praemium Erasmianum Essay*, Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation.
- Meron, Theodor, (1989). 'Irans Challenge to the International Law of Human', *Human Rights Internet*, Vol. 13.
- Wallace, Rebecca M.M. (1997). *Inernational Law*, London: Sweet and Maxwell.
- <http://www.jjnet.com/archives/documents/humanist.htm>.
- <http://fa.wikipedia.org/wiki>.