



حقوق بشر

- حق انتخاب دین
- حقوق بشر و حقوق زنان
- حقوق بشر و قومیت
- حقوق بشر و معرفت اخلاقی

- و ...

فهرست

- ۳..... اندیشه‌ی حقوق بشری امام موسی صدر / صالح میرزایی
- ۱۰..... حقوق بشر و قومیت / صلاح‌الدین خدیو
- ۲۳..... انواع شهود حقوق بشر و معرفت اخلاقی / تامس نیگل - ترجمه‌ی جواد حیدری
- ۴۷..... حقوق زنان، حقوق بشر است / فاطمه گوارایی
- ۵۴..... حقوق بشر، گرانیگاه هویت و موجودیت ملل متحد / سیدعلی محمودی
- ۶۸..... هشت نگاه به محیط زیست: با اولویت نگاه حقوقی و اخلاقی / محمد منصورنژاد
- ۷۴..... حقوق بشر در اندیشه مرحوم آیت‌الله العظمی منتظری / هادی قابل
- ۸۵..... بشر و حق انتخاب دین / ناصر مهدوی

اندیشه‌ی حقوق بشری

امام موسی صدر

* صالح میرزایی

کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی (سردبیر)



یالطیف

در دنیای پر هیاهوی امروز و در میان کثرت شعارها و اندیشه‌ها، مفاهیم نابی هستند که مصادره‌ی به مطلوب و بعضاً تبدیل به ابزار و اهرمی جهت فشار بر دولت‌ها و ملت شده‌اند. دموکراسی و حقوق بشر دو مورد از این مواردند. زمانی که صحبت از بشر می‌شود در مورد موجودی به نام انسان به ما هو انسان صحبت می‌کنیم. انسان به عنوان موجودی زنده که از پوست، گوشت و استخوان است و عواطف و احساسات دارد؛ فارغ از اینکه از کدام قوم و ملت، با کدام دین و مذهب و اندیشه، با کدامین جنسیت و به طور کلی فارغ از تمام تعلقات نسبی او که شخصاً در وجود آنها هیچ دخالتی نداشته است. پس زمانی که صحبت از حقوق بشر می‌شود باید نگاهمان به بشر نگاهی انسان‌گونه با این مختصات باشد: انسان حقوقی مسلم دارد، چون انسان است. ولی شوربختانه آن چیزی که در واقعیت با آن روبه‌رو هستیم داستان دیگری را روایت می‌کند. دولت‌های مستبد و انحصارطلب که تکلیفشان مشخص است؛ در سرزمین‌های تحت سلطه‌ی آنها معمولاً معیارهایی (از قبیل دین، قومیت، رنگ پوست و حتی نسب و...) برای ارجحیت گروهی بر گروه دیگر وجود دارد، و در واقع جامعه را به گروه‌های خودی و غیر خودی تقسیم می‌کنند. ولی قسمت حزن‌انگیز ماجرا نگاه دوگانه‌ی نهادهایی هست که عنوان حمایت از حقوق بشر را یدک می‌کشند. این نگاه دوگانه را بجز در NGOهایی که مدافعان حقوق بشر هستند، در بسیاری از دولت‌ها نیز شاهد هستیم؛ که نسبت به نقض حقوق بشر در کشورهای متحد خود بی تفاوت، و نسبت به همان موضوع در کشورهای همسوی با ایشان نیستند موضعی سخت دارند. این تفاوت رویکرد به دلیل تفاوت نگاهی است که برخی، نسبت به موجودی به نام انسان دارند. گویی عده‌ای از عده‌ای دیگر انسان‌تر بوده و به قولی خونشان رنگین‌تر از دیگران است؛ در

نتیجه نسبت به حق و حقوق ایشان باید حساسیت بیشتری به خرج داد. از این رو اعتقاد بر این است که کسی که فعال حقوق بشر می شود و یا دغدغه‌ی انسان را دارد، باید شخصی جهان وطن با تفکری سکولار باشد تا در موضع گیری خود تعصبات و باورهای شخصی اش را دخیل ننماید.

اما در این میان ما با مثال نقضی روبه رو هستیم، که اگر چه تعلقات ملی و دینی مشخصی دارد ولی در کارنامه‌ی عملی خود، در دفاع از حقوق بشر نمره‌ی کامل را از آن خود می کند. این شخص که در لباس روحانیت شیعه‌ی مسلمان قدم در عرصه‌ی خدمت به خلق می گذارد کسی جز امام موسی صدر نیست.

امام موسی صدر در مارس ۱۹۷۱م طی مقاله‌ای در کنفرانس ششم مجمع پژوهش‌های اسلامی ابتدا منظور خود از انسان را در چهار مورد بیان می کند که عبارتند از:

۱. انسان موجوی است عینی که با موجودات عینی دیگر، از نظر آزادی انتخاب، متفاوت است. بدین معنا که رفتار و اعمال او ناشی از تأمل و اراده اوست، گرچه به صورت نسبی؛
۲. انسان تا حد زیادی از طبیعت و موجودات اطراف خود متأثر است؛
۳. انسان موجودی است اجتماعی که به میزان بسیار، به طور خودجوش، با هم‌نوعان خویش تعامل دارد؛

۴. انسان اساساً مخلوق خداوندی است که آفریننده‌ی جهان و هستی است. همین نسب او با خداوند، خود ابعادی دارد که بر شخص انسان و همه پیوندهای او تأثیرگذار است.^۱ شاید مورد چهارم برای برخی این شائبه را ایجاد کند که این تعریف امام صدر از انسان به دلیل اینکه متضمن مفاهیم خدا و امر قدسی است، با تعاریف سکولاری که باید در دفاع از انسان مطرح شود تضاد داشته و آدمی را در قیود دینی محدود می کند. لازم به ذکر است هدف امام از چنین تعریفی چیزی بجز اشاره به حریت و حق آزادی انسان‌ها نیست. امام با این تعریف، انسان را از بند بندگی و بردگی دیگران رها، و آزادی وی را گوشزد می کند. عدم سرسپردگی به بت‌های

دینی مرسوم و یا بت‌های نوینی که مخلوق بشر امروزی ست لازمه‌ی آزادگی انسان است. استعمار، استثمار و... جملگی از مصادیق نقض حقوق انسان‌هاست و گسستن این بندها از پای آدمی چیزی جز احیای حقوق

انسانی آن‌ها نیست. امام موسی صدر حتی آنجایی که از مفاهیم و عبارت دینی به طور عام و آیات قرآن به طور خاص یاد می‌کند، هدفی جز نشان دادن جایگاه والای انسان به عنوان موجودی که دارای کرامت ذاتی ست ندارد. امام با اشاره به آیه‌ای که انسان را خلیفه خداوند روی زمین می‌داند در واقع موقعیت ویژه‌ی انسان را یادآور می‌شود. اگر می‌توان خدا را محدود کرد و آزادی را از او سلب کرد پس انسان را نیز هم... پس چنین موجودی لایق آزادی و تعالی ست.

نوزدهم فوریه سال ۱۹۷۵م کلیسای کبوشین بیروت میزبان رهبر شیعیان لبنان بود که در سخنرانی خود جمله‌ای را می‌گوید که تمام فکر و اندیشه‌اش در آن خلاصه شده است: «**برای انسان گرد آمده‌ایم...**»

این عبارات نشان دهنده‌ی این است که امام صدر، زمانی که صحبت از انسان می‌شود تمام تعلقات او را کنار گذاشته و صرفاً به دلیل انسان بودنش، وی را مستحق کرامت و حقوق انسانی می‌داند و این تفکر را دقیقاً عین مبانی اسلامی می‌داند. در گفتمان امام موسی صدر به عنوان یک روحانی شیعه اگر چه دین و مذهب جایگاه والایی دارند، اما محوریت با انسان است و همه چیز باید در خدمت رشد و تعالی او قرار بگیرد. برخلاف نگاه برخی دینداران که از دین حصار برای انسان ساخته و وی را برده و بنده‌ی آن می‌کنند، امام در همان سخنرانی کلیسا، حتی دین را نیز در خدمت انسان می‌داند و نه برعکس. امام در جای دیگری از سخنان خود آب پاکی را روی دستان کسانی می‌ریزد که به منازعات دینی و مذهبی دامن می‌زدند و همین امر را دستمایه‌ای برای پایمال کردن حقوق انسانی عده‌ای دیگر قرار می‌دادند. این سخنان امام چیزی بجز مطرح نمودن **وحدت ادیان** نبود. «ادیان یکی بودند، زیرا در خدمت هدفی واحد قرار داشتند: دعوت به سوی خدا و خدمت به انسان. این دو نمودهای حقیقتی یگانه‌اند. آنگاه که ادیان در پی خدمت به خویشان برآمدند، میانشان اختلاف بروز کرد. توجه هر دینی به خود آن قدر شد

که تقریباً به فراموشی هدف اصلی انجامید. اختلافات شدت گرفت و رنج‌های انسان فزونی یافت. «همان: ۱۵)

در اندیشه‌ی امام موسی صدر یکی از حقوق‌های اساسی انسان **آزادی** است. آنجا که این حق از آدمی سلب می‌شود شکوفایی، رشد و تعالی انسان به درب‌های بسته خورده و امکان ظهور پیدا نمی‌کند. هر آن چیزی که شرایطی این‌چنین را فراهم کند از منظر امام استبداد است و ما موظفیم در مقابل آن از توانایی و کرامت انسان دفاع کنیم. امام در میان سخنان خود از مضامینی پسندیده و ناب صحبت می‌کند که البته پتانسیل این را دارند که در صورت سوء برداشت و یا افراط، به مفاهیمی منفی در جهت سلب حقوق انسان‌ها بدل شوند. مفاهیمی که به خودی خود زیبا و کارگشا است ولی اگر از مسیر خود منحرف شود برای انسان مشکل‌آفرین خواهد بود. مثلاً به این جملات امام دقت نمایید:

♦ **حب‌ذات** یا خویشتن‌خواهی که مایه و پایه‌ی کمال است، آنگاه که به خودپرستی تبدیل شود، مشکل‌آفرین می‌شود. (همان: ۲۰)

♦ **وطن‌دوستی** که از شریف‌ترین نیازهای انسانی است، به نژادپرستی تبدیل می‌شود؛ تا جایی که فرد وطنش را به جای خدا، در مقام پرستش قرار می‌دهد و حاضر می‌شود عظمت وطنش را بر ویرانه‌های اوطان دیگران، و تمدنش را بر خرابه‌های تمدن‌های دیگر بنیان نهد و سطح مردمش را به بهای فقیر شدن دیگر ملت‌ها بالا ببرد. نازیسم که جهان را چندین بار به آتش کشیده است، از نمونه‌های آشکار نژادپرستی است. (همان: ۲۱)

در اینجا شاهدیم که اگرچه امام برای احساساتی از قبیل وطن‌پرستی و یا خویشتن‌خواهی ارزش قائل است، ولی این‌ها تا جایی ارزشمند هستند که مانع سلب حقوق دیگران نشوند و به عبارت امروز ابزاری در جهت نقض حقوق بشر قرار نگیرند. **افراط** در این میان سمی مهلک است؛ و نازیسمی که امام به عنوان مثال از آن یاد می‌کند نمونه‌ی بارز افراطی‌گری است که نتیجه‌ای جز نقض حقوق اولیه‌ی انسان‌ها یعنی **حق حیات** ندارد و پایمال کردن حقوق بشر را در سطحی گسترده به دنبال خواهد داشت.

عنصر مهمی که در اندیشه‌ی امام صدر وجود دارد، توجه به آگاهی است. انسان نیاز به رشد و تعالی دارد و این مسیر از آموزش و پرورش می‌گذرد. بسیاری از انسان‌ها نسبت به حقوق خود آگاهی ندارند و از آن غافل هستند. این آگاهی به دست نمی‌آید مگر در سایه‌سار آموزش صحیح. از اینرو مدرسه‌سازی و ایجاد موسسات آموزشی از اولویت‌های امام صدر بود. حق آموزش و تحصیل از موارد مهم حقوق بشر است، که امام با جدیت آن را دنبال می‌کرد، چرا که توفیق در برنامه‌های بعدی را نیز منوط به بالا رفتن سطح آگاهی جامعه می‌دانست.

دکتر شریف لکزایی در این باره می‌گوید: «امام موسی صدر دارد زمینه‌های آگاهی بخشی را فراهم می‌کند، این طور نیست که اجبار کند، خیر! می‌گوید باید مدارسی تأسیس شود، حوزه علمیه تأسیس می‌کند و آنجا خودش شرح منظومه تدریس می‌کند، درس مهمی که من شنیدم در لبنان تدریس کرده است شرح منظومه است. آقای عباسعلی اختری نقل می‌کند با این که من شرح منظومه را در ایران خوانده بودم، وقتی در لبنان حضور داشتم یکسال درس ایشان رفتم. تعریف می‌کند که ایشان چقدر متفاوت شرح منظومه را تحلیل و متفاوت تدریس می‌کرد، بسیار جالب و جذاب بود. یعنی امام موسی صدر خودش روی بحث فلسفی انگشت گذاشته بود، حالا ممکن است کسی بگوید چرا فقه شروع نکردید؟ آنجا کلاس فقه زیاد بود، اما مباحث فلسفی نبود یا کم بود. علامه طباطبایی هم وقتی در دهه ۲۰ در قم حضور پیدا کردند بررسی می‌کنند، می‌بینند درس فقه زیاد است، خلأ در درس فلسفه است و بنابراین به تدریس فلسفه می‌پردازند. در بحث امام موسی صدر و کلاً حکمای حکمت متعالی بحث معرفت و معرفت به خداوند و معرفت به خود انسان، خیلی مهم است، آگاهی، دانش، سواد و معلومات این‌ها اهمیت پیدا می‌کند، به دلیل این که در مسیر زندگی نقش ایفا می‌کند و مهم‌تر از آن، بحث تفکر است. تفکر اهمیت بیشتری دارد، حالا من در آن بحث نیاوردم، ولی اصلاً انسان است و تفکر یعنی انسان از مسیر تفکر انسان است و الا خوردن و خوابیدن و خوراک و پوشاک و مسکن باشد که حیوانات هم با ما شریکند!»^۲

از نظر امام موسی صدر زندگی خوب در اجتماعی سالم حق همه‌ی انسان‌هاست. ایشان حتی زمانی که در مورد اهداف فعالیت‌هایش صحبت می‌کند، ابتدا زندگی اجتماعی عموم و سپس تلاش در جهت فرهنگ دینی

مسلمین را مطرح می‌کند. ایشان در دی ماه ۱۳۴۱ش در مصاحبه با روزنامه الحیاه می‌گوید:

«فعالیت‌های دینی من، قبل از هر چیز، ارتقای زندگی اجتماعی مردم به طور عام و فرهنگ دینی مسلمین به طور خاص است. بر این باورم که تا وقتی زندگی اجتماعی مردم در این سطح است وضع دینی آنان را نمی‌توان بهبود بخشید. از اینرو در صدد تأسیس مؤسسه‌ای اجتماعی در شهر صور هستم تا برای بیکاران اشتغال ایجاد کند، به نیازمندان یاری رساند، یتیمان را پناه دهد و با استفاده از شیوه‌های جدید به آنان حرفه و صنعت بیاموزد». (همان: ۶۱)

برنامه‌هایی که امام در بالا مطرح می‌کند اجرایی شده و همانطور که پیشتر اشاره شد کارنامه‌ی عملی پرباری برای امام رقم می‌زند. گویی امام ساختن دنیای انسان‌ها را مقدم بر آخرت آن‌ها دانسته، و اگر دین را ذخیره‌ای برای آخرت در نظر بگیریم امام به صراحت بیان می‌کند که در جامعه‌ای با سطح زندگی پایین، ارتقای دینی امکان‌پذیر نیست؛ در نتیجه تا دنیایی انسانی برای بشر محیا نشود آخرتی خدایی در کار نخواهد بود. در باب دیگر برنامه‌های عملی امام باید یادآور شد، نگاه انسان محور امام موسی صدر و جایگاهی که وی برای انسان قائل است، مانع از این می‌شود که بگذارد کرامت انسانی افراد جامعه پایمال شود و برای گذران زندگی، عزت‌نفس خود را زیر پا گذاشته و دست نیاز به سوی غیر دراز کنند. از اینرو وی در جهت توانمندسازی انسان‌ها گام بر می‌دارد، و از محرومین انسان‌هایی توانمند، با عزت نفس بالا و آگاه از حقوق انسانی خود تربیت می‌کند.

سید جواد میری در این باره می‌گوید:

«امام موسی صدر در مورد محرومیت‌زدایی مباحثی را مطرح کرد که مسئله در آن فقط اقتصادی نیست بلکه **کرامت انسان** نیز مطرح می‌شود. چون فقر مسئله‌ای صرفاً اقتصادی نیست. آنچه با عنوان حقوق بشر داریم از نقاط مشترکی است که امام موسی صدر در مورد کرامت انسانی

بر پایه دیدگاه و جهان بینی عنوان می کند. حتی وقتی امام صدر مباحث اقتصادی را مطرح می کنند صرفاً مباحث اقتصادی از دیدگاه مارکسیسم و لیبرالیسم نیست. صحبت فقط داشتن یک سیستم اقتصادی اسلامی نیست

بحث بر سر این است که حتی اقتصاد را بر اساس دیدگاه **انسان شناسانه** خود نگاه می کند.^۳ امام اگرچه در تعامل با انسان ها دین آن ها را در نظر نمی گیرد، ولی باورهای دینی خود را سرلوحه ی تعامل با دیگران قرار داده است. آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» برای امام موسی صدر اساس و بنیان فعالیت ها و تعاملات وی است؛ از اینرو و طبق همین آیه او تمامی انسان ها را صاحب کرامت و داری حق زندگی خوب و انسانی می داند. در واقع در بحث حقوق بشر و حق زندگی شرافتمندانه برای انسان، امام موسی صدر یک آموزه ی دینی را با جان و دل درک نموده، و در عرصه ی عمل در سطحی فرادینی به آن اعتقاد دارد و بر اساس آن برنامه ریزی و عمل می کند. جامعه ی متکثر لبنان که میدان اصلی عمل امام موسی صدر بوده است، آیینه ای تمام نما از سیره ی نظری و عملی امام، خصوصاً در بحث انسان و حقوق بشر است. تلاش ایشان برای تقریب ادیان و مذاهب (که حضور در کلیسا یکی از مصادیق عملی آن است) و در نهایت باعث کاهش تنش های مذهبی و ایجاد جوی آرام برای زندگی مسالمت آمیز انسان ها فارغ از این که به کدام دین و مذهب معتقدند، هدفی غیر از انسان دوستی و توجه به حقوق بشر ندارد. حقوق مساوی انسان ها در جامعه، چیزی بجز عدالت و در نظر گرفتن حقوق بشر نیست و این همان چیزی است که امام صدر به جد دنبال می کرد. نشان دادن لبخند بر لبان کودکی یتیم فارغ از این که سنی، شیعه یا مسیحی باشد هدف امام بود و این یعنی نگاهی کاملاً حقوق بشری و ورای فقه، مذهب و دین به انسان.

به اعتقاد نگارنده سیره ی نظری و عملی امام موسی صدر از می تواند الگویی مناسب برای مسائل حقوق بشری باشد. چرا که این نسخه امتحان خود را نیز به خوبی پس داده است و نمونه ای آماده و سنجش شده در دستان ماست.

حقوق بشر و قومیت

در گفتگو با

* صلاح‌الدین خدیو

کارشناس مسائل بین‌الملل و پژوهشگر مسائل کردی



با سلام و سپاس از زمانی که در اختیار نشریه کوچه قرار دادید.

۱. در ابتدا لطفاً تعریفی از «حقوق بشر» و «فعال حقوق بشر» بفرمایید.

ج. مراد از حقوق بشر عمدتاً ناظر به بیانیه حقوق بشر هست که در کنار چند مورد دیگر به حقوق بنیادی انسان ارتباط پیدا می‌کنند و در سال ۱۹۴۸م به تصویب سازمان ملل رسید. از این رو جزو حقوق بین‌الملل و الزام‌آور برای کشورهای است که این منشور را امضاء کرده‌اند محسوب می‌شود. حقوق بشر ریشه در حقوق طبیعی انسان دارد و به لحاظ علمی هم برجسته شدن این مبحث در فردای جنگ جهانی دوم ریشه در مسائل تلخ و فجایعی که در جریان این جنگ به ویژه در آلمان و یا توسط آلمان اتفاق افتاد بر می‌گردد. حقوق بشر به حقوق طبیعی انسان باز می‌گردد و به ویژه بعد از انقلاب فرانسه، و انقلابی که در تعریف مبانی انسان‌شناختی پدید آمد انسان را به عنوان یک نقطه‌ی عزیمت جدی در نظر گرفت.

فعال حقوق بشر هم در واقع کسی است که کنشگری او به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر برمی‌گردد. این منشور یک منشور عام است و اختصاص به هیچ کشور، قوم و مذهب خاصی ندارد. حقوق چهارگانه‌ی مطرح شده از جمله آزادی بیان، آزادی ادیان، آزادی از ترس و آزادی از نیازمندی که به نوعی بر مفاهیمی همچون رفاه و عدالت و آزادی بازتاب پیدا می‌کند مربوط به کل بشریت هست و تجزیه ناپذیر هستند. کسی که در این وادی فعالیت می‌کند همیشه نگاهی جهان وطن به این مقوله دارد.

حقوق چهارگانه‌ی مطرح شده از جمله آزادی بیان، آزادی ادیان، آزادی از ترس و آزادی از نیازمندی که به نوعی بر مفاهیمی همچون رفاه و عدالت و آزادی بازتاب پیدا می‌کند مربوط به کل بشریت هست و تجزیه ناپذیر هستند.

۲. آیا فعال حقوق بشر، با فعال اجتماعی یا سیاسی بودن در تعارض است؟ (خصوصاً در بحث اقلیت‌های قومی و مذهبی)

ج. خوب یکسری اشتراکات بین فعال حقوق بشر و فعال سیاسی و مدنی وجود دارد، ولی این‌ها صد در صد با هم همپوشان نیستند. اما همانطور که عرض کردم منشأ فعالیت حقوق بشر بر می‌گردد به اعلامیه حقوق بشر و حقوق طبیعی انسان، و مفهوم انسان بعد از انقلاب فرانسه و عصر روشنگری. انسان موجودی آزاد و خودمختار و کریم و شریف است که در هر شرایطی دارای حقوقی هست که باید محترم شمرده شود. برخی ادعا می‌کنند که اگر منشأ حقوق بشر، حقوق طبیعی انسان است در جریان حقوق شهروندی منشأ استحقاق یک شهروند در یک دولت-ملت، حقوق سیاسی خود اوست یعنی در داخل دولت-ملت‌های مدرن با مقوله حقوق سیاسی غیر از مقوله حقوق بشر طرف هستیم. یکسری حقوق بشر هست و یکسری هم حقوق سیاسی هست که یک شهروند از آنجایی که از رعیت قدیم تبدیل به شهروند شده در داخل این واحد ملی از آن برخوردار است. برخی از این فعالان مدنی و سیاسی علی‌رغم همپوشانی‌هایی که با فعالان حقوق بشر دارند به دلیل این که تمرکزشان بعضاً روی این حقوق سیاسی هست که یک شهروند داخل واحد ملی از آن برخوردار باشد یکسری مرزبندی‌ها به وجود می‌آید و نیازشان با فعالان حقوق بشر که تمرکزشان بیشتر از آن که روی کسب حقوقی مشخص برای اقلیت‌های قومی و مذهبی باشد روی مقوله‌ی رفع تبعیض و برابری کار می‌کنند. ولی فعالان سیاسی و مدنی غیر از مقولهء برابری به دنبال یکسری حقوق مشخص دیگری هم برای اقلیت‌ها هستند.

برخی ادعا می‌کنند که اگر منشاء حقوق بشر، حقوق طبیعی انسان است در جریان حقوق شهروندی منشأ استحقاق یک شهروند در یک دولت-ملت، حقوق سیاسی خود اوست یعنی در داخل دولت-ملت‌های مدرن با مقوله حقوق سیاسی غیر از مقوله حقوق بشر طرف هستیم.

۳. آیا قانون اساسی کشوری مانند ایران که دارای تكثر قومی و مذهبی هست، می‌تواند حقوق همه اقوام و مذاهب را تأمین کند یا قوانین در قسمت‌هایی باید بومی شوند؟

ج. این سوال اشاره به یک بحث قدیمی دارد که در ایران بین ساختار حقوقی و ساختار حقیقی آن یک شکاف عمیق وجود دارد. قانون اساسی به عنوان یک متن یک چیز است، و ساختار حقیقی قدرت که در ساختارهای کشوری و لشکری جاریست چیز دیگری. همواره ما از جانب فعالان سیاسی این نارضایتی را شنیده‌ایم که نسبت به تعطیلی و یا تعلیق اصول عملی قانون اساسی که مربوط به حقوق ملت می‌شود شاکی هستند. غیر از این اگر ما تمام بندهای قانون اساسی را مو به مو اجرا کنیم (که البته در شرایط کنونی ممتنع هست) باز هم چیزهایی باقی می‌ماند که با بیانیه جهانی حقوق بشر که باید در یک دولت ملت وجود داشته باشد در تعارض هستند. مثلاً در قانون اساسی به مذهب رسمی که شیعه اثنی‌عشری هست اشاره شده است. این باعث می‌شود تا دیگر شهروندانی که از مذاهب دیگر هستند از یک مزیت مهم محروم شوند. یا مثلاً در جایی اشاره شده است که رئیس جمهور باید شیعه اثنی‌عشری باشد. می‌دانید که این بند اصرار آیت‌الله گلپایگانی بود و همان زمان هم با مخالفت شدید علمای اهل سنت رو به رو شد. ولی آن موقع قول دادند که این بند منجر به هیچ تبعیض جدی نخواهد شد و شیعه‌ای که رئیس جمهور می‌شود اولیت اصلیش مسلمانیست. من در مقطعی علاقه‌مند شدم روی این موضوعات کار کنم. مانند مباحثی که آن زمان بین آیت‌الله مکارم شیرازی و آقای عزالدین

حسینی از رهبران سیاسی کرد در گرفت. این مسئله هنوز به عنوان یکی از سرفصل‌های قانون اساسی شایسته تحقیق و مطالعه است. عرض من این است که وقتی شما به صورت بنیادی و ساختاری یک تبعیضی را در قانون

اساسی که میثاق ملی است و باید بری از هرگونه تبعیض باشد قائل می‌شوید، نمی‌شود تضمین کنید که این تبعیض نهادینه شده و ساختاری به مشکلی کارکردی تبدیل نشود و ادامه پیدا نکند (اتفاقی که بعداً در جمهوری اسلامی افتاد). شما اگر یک حکومت سکولار داشته باشید (و این حکومت سکولار مثل ایران قبل از انقلاب یا برخی کشورهای اروپایی که به مذهب رسمی اشاره کرده‌اند) به مذهب رسمی اشاره کنید این یک بحث است، و وقتی یک حکومت دینی دارید و روی مذهب رسمی تمرکز می‌کنید بحثی دیگر. ما با حالت دوم در ایران مواجه شده‌ایم. مثلاً قرار بود که اهل سنت غیر از مناسبی چون رهبری و ریاست جمهوری در مناسب دیگر قانوناً منعی نداشته باشند و البته هم قانوناً ندارند، ولی در عمل چنین نشد. حتی تا دوره آقای خاتمی فرمانداری هم جزء مناسبی بود که از لحاظ مذهبی خیلی حساسیت روی آن وجود داشت و اهل سنت نمی‌توانستند که فرماندار شوند. اکنون هم هنوز نتوانسته‌ایم بعد از انقلاب استاندار سنی مذهب یا وزیر سنی مذهب یا مقامات عالی رتبه کشوری و لشکری داشته باشیم.

ما در پیش از انقلاب و حتی قانون مشروطه هم داشته‌ایم که مذهب رسمی، مذهب حقه جعفری هست ولی آن موقع حکومت غیرمذهبی بود و این بند عملاً سدی در برابر پیروان دیگر ادیان و مذاهب محسوب نمی‌شد. ما از میان ارمنی‌ها، اهل سنت و از میان سایر مذاهب افرادی در مناسب بالا داشتیم. حتی از اهل سنت در مراتب عالی‌های کشوری، ارتش و سازمان امنیت داشتیم؛ همچنین از ارمنی‌ها و بهایی‌ها. ولی اتفاقی که بعد از انقلاب افتاد این است که ما با یک حکومت دینی طرف هستیم. به قول مرحوم فیرحی که تأمل جدی در این زمینه انجام داده بود، ما سه حکومت دینی در دنیا داریم، یکی جمهوری اسلامی ایران، یکی اسرائیل و یکی هم واتیکان. ایشان فرصت مطالعاتی خود را به واتیکان سفر کرده بود. آنها یک چارتی داشتند و در آن وزرا نوشته شده بود. مثلاً وزیر آموزش و پرورش باید حتماً مذهبی باشد، یا وزیر آموزش عالی

باید مذهبی باشد، ولی وزیر بهداشت می‌تواند سکولار باشد. این واقعاً نشان دهنده ماهیت دینی این حکومت است. یا مثلاً اسرائیل، اسرائیل هم علی‌رغم ساختار سکولار خود، بنیاد مذهبی دارد و اخیراً هم جامعه اسرائیل

راست‌گراتر شده و یکی از مباحث جدی آن‌ها باز تعریف دولت اسرائیل به عنوان یک دولت قومی یهودی و پیش‌شرط قرار دادن این اصل برای هرگونه صلح با فلسطینی‌هاست. ما در جمهوری اسلامی هم با همچنین اتفاقی روبه‌رو شده‌ایم. باز هم به قول مرحوم فیرحی، ما در طول تاریخ ایران مذهب رسمی داشتیم، چه در دوره هخامنشی یا ساسانیان، صفویان و حتی دوره پهلوی ولی تفاوتی که در اینجا هست، در تجربه جمهوری اسلامی حکومت مذهبی است. در جریان جمهوری اسلامی به دلیل پروبلماتیکی که در اول انقلاب وجود داشت و متأسفانه کاملاً متفاوت بود با دشواری اصلی دوران مشروطه قضیه به یک مسیر انحرافی افتاد. در دوره مشروطه مسئله این بود که چطور از دولت سنتی به دولت مدرن برسیم، چگونه قانون اساسی بنویسیم، اصلاً قانون اساسی یک مسئله جدید و تازه بود؛ محافظه‌کاران آن را مخالف شرع می‌دانستند. معروف است مرحوم نائینی از باب معاملات در فقه راهی باز کرد که در زیر خیارات معاملات بتواند توجیهی شرعی برای آن پیدا کند. اهل سنت همان مسیر را رفتند ولی از طریق اصل شورا که میان اهل سنت برجسته‌تر بود. اشاره کنم که در دوره مشروطه مسئله ما این بود که قدرت سلطان را محدود کنیم، راه را برای اصلاحات و نوسازی باز کنیم و به نوعی دولت از استبدادی به مشروطه تبدیل شود. به بیان دیگر الان صحبت از دموکراتیزه کردن ساختار دولت می‌کنیم. بعد از انقلاب در ذیل چشم روی هم چشمی که با مارکسیست‌ها وجود داشت، مسئله اصلی ما از محدود کردن قدرت شاه یا در واقع از تحویل قدرت از یک حکومت استبدادی به یک حکومت دموکراتیک، تبدیل شد به تغییر یک حکومت غیردینی به دینی. فضای چپ‌زده‌ی آن زمان با رقبای چپ اپوزسیون اسلامی که تأکید بر حکومت کارگری داشتند، خیلی خیلی تأثیر داشت. فضای روشنفکری آن زمان بیانگر این بود که اصل یک مکتب جامع و کامل است و برای تمام شئون زندگی برنامه دارد و در ذیل این فضای فکری اسلام رقیب مارکسیسم شد. چپ‌ها مدعی

بودند که مارکسیسم اساساً علم است و برای هر چیزی پاسخ دارد. مسلمان‌ها آمدند و همین ادعا را کردند و مسئله ما از تبدیل یک حکومت استبدادی به دموکراتیک، تأسیس یک حکومت دینی شد. خوب در

حکومت دینی که شروع شد، مشکل اصلی ما این شد که آمدیم ساختارهای حکومتی را به گونه‌ای کج و کوله تأسیس کردیم که بتواند به گونه‌ای در نهاد دین قرار بگیرد. این دقیقاً عکس تجربه‌ای بود که ما در ایران قبل از انقلاب و یا طول تاریخ ایران، یا سایر کشورهایی که مذهب رسمی را در قانون اساسی خود اعلام کرده‌اند ولی سکولار هستند شاهد بودیم. در تجربه جمهوری اسلامی دولت به نهاد کوچکتری تبدیل شد که نهاد دین آنرا محیط کرده است همین کج و کوله شدن باعث شد این تلقی شکل بگیرد که برای تمام مناسب حکومتی، نظامی و دولتی این شرط مذهب رسمی لحاظ شود، چیزی که در قانون نیامده بود به صورت کارکردی به یک تبعیض مضاعف تبدیل شد و در واقع اینجا ما با وضعی روبه‌رو هستیم که تبعیض‌های ساختاری موجود در قانون با تبعیض‌های کارکردی اثر هم‌افزایی پیدا می‌کنند و همدیگر را تقویت می‌کنند.

در دوره مشروطه مسئله ما این بود که قدرت سلطان را محدود کنیم، راه را برای اصلاحات و نوسازی باز کنیم و به نوعی دولت از استبدادی به مشروطه تبدیل شود. به بیان دیگر الان صحبت از دموکراتیزه کردن ساختار دولت می‌کنیم. بعد از انقلاب در ذیل چشم روی هم چشمی که با مارکسیست‌ها وجود داشت، مسئله اصلی ما از محدود کردن قدرت شاه یا در واقع از تحویل قدرت از یک حکومت استبدادی به یک حکومت دموکراتیک، تبدیل شد به تغییر یک حکومت غیردینی به دینی.

به این نکته هم اشاره کنم که این نظام تبعیضی که شکل گرفته است و به نوعی به درجات مختلفی گروه‌های قومی و مذهبی را دچار تنگنا و چالش کرده، این سامانه تبعیض با یک سامانه فساد و احتکار قدرت و ثروت هم در یک تبادل سرمایه و در یک معادله قرار گرفته است. کسانی که از این وضعیت سود می‌برند به هیچ وجه مایل نیستند هیچ خدش‌های در این سامانه وارد شود. این بخش قضیه فقط اقلیت‌های قومی و مذهبی را متضرر نمی‌کند بلکه تمام کسانی که در این کشور از شایستگی و اهلیت برای عهده‌داری مناسب و پست برخوردار هستند همه ایشان را شامل می‌شود. ولی عرض این بود که در واقع این تبعیض مذهب محوری که در لحظه تولد حکومت دینی در ایران شکل گرفته و سال‌های بعد تعمیق و تشدید یافت، با یک تبعیض قدرت‌محور هم پیوند می‌خورد. ما اول مشکلمان این بود که یک تبعیض نهادی به وجود آمد به اسم مذهب رسمی و اختصاص پست ریاست جمهوری به فرد شیعه، این در کنار یک لحظه تاریخی که بنیانگذاران حکومت جدید تصمیم گرفتند که بجای دولت دموکراتیک دولت دینی تأسیس کنند باعث شد ابعاد کارکردی پیدا کند و وقتی این دولت دینی تأسیس شده به یک دولت اقتدارگرا و غیردموکراتیک تبدیل شد این تبعیض ابعاد قدرت‌محور هم پیدا کند. من فکر می‌کنم این بعد آن به گونه‌ای شده که تمام کسانی که در واقع مطیع کامل قدرت نیستند و تمام کسانی که به اصطلاح دگراندیش محسوب می‌شوند و از دید این ایدئولوژی رسمی مطلوب نیستند را در بر می‌گیرد و ابعاد گسترده‌تری پیدا کرده است.

به این نکته هم اشاره کنم که این نظام تبعیضی که شکل گرفته است و به نوعی به درجات مختلفی گروه‌های قومی و مذهبی را دچار تنگنا و چالش کرده، این سامانه تبعیض با یک سامانه فساد و احتکار قدرت و ثروت هم در یک تبادل سرمایه و در یک معادله قرار گرفته است. کسانی که از این وضعیت سود می‌برند به هیچ وجه مایل نیستند هیچ خدش‌های در این سامانه وارد شود.

۴. مسئله حقوق بشر در ایران تا اندازه‌ای تبدیل به مقوله‌ای امنیتی شده است. این اتفاق در مورد قومیت‌ها از حساسیت بیشتری برخوردار است. به نظرتان دلیل آن چیست و تا چه اندازه به مسئله تجزیه طلبی ارتباط دارد؟

ج. سوال خوبیست. کلاً حقوق بشر در ایران جنبه امنیتی پیدا کرده است و بخشی از آن برمی‌گردد به ترسی که حکومت از مداخلات کشورهای خارجی به ویژه کشورهای غربی در این حوزه دارد. ما همیشه با یک فوبیا در میان سردمداران حکومت و سازمان‌های امنیتی روبه‌رو هستیم که ممکن است تحولی که در بلوک شرق سابق اتفاق افتاد در ایران هم اتفاق بیفتد. من فکر می‌کنم کسانی که در این حوزه تصمیم گیرنده هستند بیشتر توجهشان به تحولات پاییز ۱۹۸۹م اروپای شرقی هست. ملاحظه می‌فرمایید که آنجا در هر یک از این کشورها تحولی اتفاق افتاد و از نظام کمونیستی به نظام‌های باز دموکراتیک حرکت کردند. در عین داشتن اشتراکات بسیار در هر کدام از این‌ها حرکت از یک سازمان جامعه مدنی شروع شد. مثلاً یک نهاد حقوق بشری مثل منشور ۷۷ در چکوسلواکی سابق، یا از یک جنبش کارگری که کاتولیک محور و تحت تأثیر کلیسا در لهستان بود. یا در جاهای دیگر از یک گروه نمایش و مجموعه‌ای از این عوامل. به ویژه این‌که در ایران فکر بر این است که چنین اتفاقاتی نتیجه یک تحول بود که نرمش اتحادیه شوروی در جریان قرارداد هلسینکی در سال ۱۹۷۵م رخ داد. آن‌ها در قبال به رسمیت شناختن مرزهای کشورهای اروپایی بعد از جنگ جهانی دوم، در واقع شوروی تمکین کرد به اصولی که اعلامیه حقوق بشر جهانی مشخص کرده است، فضای سیاسی را بازتر کند و به نوعی دست غرب را باز گذاشت. آن موقع برخی کارشناسان پیش‌بینی می‌کردند که قرارداد هلسینکی به نوعی پیروزی شرق بر غرب بود. شوروری توانست به اشغال کشورهای بالتیک و اروپای شرقی و جاهای دیگر رسمیت بخشد ولی خوب از دید برخی تاریخ‌نگاران این قرارداد با توجه به پذیرش نظارت‌های حقوق بشری رخنه‌ای در شوروی ایجاد کرده و تحولات بعدی را در ۱۵ سال بعد رقم زد. من فکر می‌کنم این ترس همواره در جمهوری اسلامی وجود دارد و این‌ها به نهادهای حقوق

بشری غربی مشکوک هستند. و مشاهده می‌کنید که اخیراً هم در بیانیه اطلاعاتی منتشر شده بازتاب پیدا کرده است.

ولی در مورد اقلیت‌های قومی نکته‌ای وجود دارد. ببینید ما تجربه

ترکیه را داریم، ترکیه همواره از جانب کردها یک تهدید وجودی احساس می‌کند، چون سرشت و ساختار جمهوری ترکیه و دولت نوین ترکیه که وارث امپراطوری عثمانی بود، بر مبنای یک ترک‌گرایی افراطی و نفی کردها در تاریخ ملی این کشور دنبال شده. مثلاً مسئله زبان از چالش‌های حل ناشدنی ترک‌ها در این زمینه هست، به طوری که قبل از این که یک مسئله امنیتی باشد یک مسئله تمدنی و یک مسئله مرتبط با تهدیدات وجودی علیه هویت ملی این کشور است. برعکس در جمهوری اسلامی شاهدیم که این حساسیت ترکیه (البته غیر از مقوله مذهب که اشاره کردم، چون هویت ملی در ایران با مذهب و در ترکیه با زبان گره خورده است. در حالی که در ترکیه هم هویت غالب هویت ترک سنی حنفی است و آنجا هم به نوعی تبعیض‌های کارکردی وجود دارد) به گونه‌ای دیگر است. ایران واقعاً مثل ترکیه با مقوله زبان تضاد هویتی ندارد. بارها اتفاق افتاده که ملی‌گرایان در ایران یا شاید تعبیر دقیق‌تری نباشد کسانی که پان‌ایرانیست هستند، جمهوری اسلامی را متهم به مماشات در حوزه اقوام می‌کنند و فکر می‌کنند این حوزه رها شده و به آن بی‌توجهی می‌شود. من فکر می‌کنم این قضیه بیشتر برای جمهوری اسلامی امنیتی هست تا فرهنگی و تمدنی (حداقل در حوزه زبان‌ها و قومیتی‌ها). این هراس هم از جاهای مختلفی آمده، مثلاً از جانب حقوق بشر و باز کردن روزنه‌ای برای کشورهای خارجی. درباره کردها هم مشخصاً می‌توانم بگویم تجربه تاریخی جمهوری اسلامی تجربه تلخی از جنگ کردستان در همان لحظات آغازین این حکومت دارد. مجموعه این عوامل باعث شده یک نگاه امنیتی شکل بگیرد. این نگاه امنیتی متأسفانه یک انحصار سیاسی هم به دنبال دارد. همانطور که در سوال قبلی پاسخ دادم. ما همانطور که کاسبان تحریم را داریم باید روی مقوله کاسبان تبعیض هم کار کنیم. کاسبان تبعیض کسانی هستند که دوست ندارند این ساختار گشوده و منعطف شود. کسان دیگری به آن داخل شوند و رقبای مالی جدید بیایند و در یک شرایط برابر با آن‌ها رقابت کنند.

کاسبان تبعیض کسانی هستند که دوست ندارند این ساختار گشوده و منعطف شود. کسان دیگری به آن داخل شوند و رقبای مالی جدید بیایند و در یک شرایط برابر با آن‌ها رقابت کنند.

در ادامه اضافه کنم، من فکر نمی‌کنم جمهوری اسلامی هراس چندانی از تجزیه‌طلبی داشته باشد، ما هیچ‌گاه در ایران شاهد یک جنبش جدی تجزیه‌طلبی نبوده‌ایم. در آذربایجان که مهمترین منطقه قومیتی ایران از لحاظ جمعیت، اقتصاد و حتی از لحاظ جغرافیا هست هیچ‌وقت جنبش‌های تجزیه‌طلبی جدی پا نگرفته است، اگر هم موردی وجود داشته گذرا بوده و حمایت جمهور مردم را کسب نکرده است. الان هم که زمزمه‌هایی در آذربایجان هست به صورت جدی نیست و کارشناسان معتقدند که بخش مهمی از آن به عدم رضایت اقتصادی مردم برمی‌گردد. مقایسه‌هایی که انجام می‌دهند بین ایران و ترکیه و یا حتی آذربایجان که در حال ادامه دادن رشد اقتصادی خود هستند در حالی که ما تحت تأثیر تحریم هستیم و مقایسه‌هایی که انجام می‌شود برای مردم ناامید کننده است. برخی هم معتقدند که یک نگاه کاسب‌کارانه و ابزارهای هم با این مقوله انجام می‌شود تا حواس طبقه متوسط از روند دموکراسی خواهی منحرف شود. بعضی هم واقعاً به دخالت‌های خارجی باز می‌گردد یعنی این خلأ فرهنگی و عاطفی که در ایران به وجود آمده و ایدئولوژی اسلامی فاقد جذابیت‌های خود شده است و کشورهای خارجی خصوصاً همسایه‌ها می‌توانند از این فضا بهره‌برداری کنند. ولی من در مجموع معتقدم اگر در ایران رشد اقتصادی جدی و واقعی، به همراه اصلاحات سیاسی بنیادی اتفاق بیفتد این قضایا به راحتی قابل جمع کردن است. در مورد کردستان هم مهمترین حزبی که ما داشتیم (حزب دموکرات) همان موقع در اوج جنگ با ایران بود شعارش این بود که دموکراسی برای ایران و خودمختاری برای کردستان بود. توجه بفرمایید که دموکراسی برای ایران را مقدم می‌دانست و در ادبیات حزبی

خود می‌گفتند که اگر مثلاً ما با رژیم به توافق هم برسیم و بتوانیم خودمختاری دریافت کنیم ولی در ایران دموکراسی حاکم نباشد این خودمختاری پایدار نخواهد بود. این حرف‌ها را من بر اساس تجربه و مطالعات خود می‌گویم و تعارف نیست، هیچ‌وقت بحث تجزیه‌طلبی مطرح نبوده و فکر نمی‌کنم خود جمهوری اسلامی هم هیچ‌گاه نگاهی جدی به این قضیه داشته است.

سوال بعد. این که عده‌ای (اعم از برخی عوام و خواص قومی) راه کارهای مدنی برای احیای حقوق اقوام ایرانی را شکست خورده می‌دانند، تا چه اندازه به واقعیت نزدیک است؟

ج. ملاحظه می‌فرمایید که بحث راه کارهای مدنی برای پیگیری مطالبات قومی تنها پس از ۲ خرداد ۱۳۷۶ مطرح شد و فرصت عرض اندام یافت. قبل از آن ما جنبش‌های خودمختاری طلب داشتیم به ویژه در کردستان که افکار عمومی را تسخیر کرده بودند، و راهی برای رویش‌های اصلاح‌طلبانه نمانده بود؛ و همین که دولت هم اجازه بروز آن‌ها را نمی‌داد. مطالبات مدنی اقوام تابعی هست از سرگذشت تاریخی اصلاحات در ایران. حتی کلمه مطالبات قومی به عنوان یک اصطلاح خاص در جریان دوم خرداد متولد شد، این‌ها بودند که این اصطلاح را اختراع کردند تا زهر این کلمه را بگیرند. اگر خاطرتان باشد کردها، ترک‌ها و حتی اعراب مایل بودند تا خود را ملیت‌های تحت ستم ایران بنامند، این اصطلاحی بود که بیشتر از ناحیه چپ‌ها وارد ادبیات سیاسی ایران شد. فعالان قومی هم این کلمه را گرفته و مورد استفاده قرار دادند و هنوز هم حساسیت خاصی روی آن دارند.

بحث راه کارهای مدنی برای پیگیری مطالبات قومی تنها پس از ۲ خرداد ۱۳۷۶ مطرح شد و فرصت عرض اندام یافت. قبل از آن ما جنبش‌های خودمختاری طلب داشتیم به ویژه در کردستان که افکار عمومی را تسخیر کرده بودند،

اما تحت جریان جنبش دوم خرداد اصلاح طلبان کوشیدند با برساختن اصطلاح مطالبات قومی زهر این کلمه را گرفته و این تلهء تجزیه طلبانه را از بین ببرند و در واقع یک میدان بازی را تعیین کنند که کنترل آن در

دست خودشان باشد و به نوعی فعالان قومی را هم راضی نگه دارند. اما دیدیم که در عرصه عمل این جریان شکست خورد، و به نزاعی به بین دو جریان اصلی کشور تبدیل شد. اصلاح طلبان هربار با طرح این موارد و مطالبات اقوام حائز کسب حداکثریت آرای قومی در انتخابات می شدند به ویژه در جاهایی مانند بلوچستان و کردستان که مناطق سنی نشین بودند و اصلاح طلبان همیشه ۸۰ درصد آرای آنها را کسب می کردند. در مقابل تاکتیک جناح مقابل هم این بود که عمداً با اخلال و خرابکاری در حوزه بهبود وضعیت اقوام و مذاهب، در صدد بودند تا به رای دهندگان القا کنند که به کسانی رای داده‌اید که توانایی عملی کردن شعارهای خود را ندارند. حتی بعضاً برخی تحلیلگران این مسئله را مطرح می کردند که از جانب اصولگرایان بعضاً به این مطالبات دامن می زدند که شکل افراطی تری به خود بگیرد و هزینه بیشتری روی دست آنها بگذارد. من فکر می کنم شکست حوزه مطالبات مدنی قومیت‌ها یا به بیانی دیگر شکست اصلاح طلبان در پاسخگویی به مطالبات قومی که به نظرم جناح حاکم کشور مقصر اصلی آن بود یک شکست و یک بازی باخت باخت برای همه بود هم برای ملت ایران و قومیت‌ها و هم برای جمهوری اسلامی. همانطور که پروژه اخراج اصلاح طلبان از قدرت که تا چندی پیش از جانب تئوریسین‌های اصولگرا و هسته سخت قدرت به عنوان یک موفقیت تلقی می شد نشان داد که این می تواند پوست خریزه‌ای باشد که در واقع ایده‌ها و تزهایی را که موافق عبور از جمهوری اسلامی هستند فضا را برایشان مهیا کند. من در حوزه حقوق اقوام هم این شکست را همین‌طور تلقی می کنم؛ نه آقای خاتمی و نه آقای روحانی که این مطالبات را مطرح کردند نتوانستند کار موثر و جدی انجام دهند. من اخیراً یادداشتی نوشتم و گفتم در کشوری مثل انگلستان کسی مانند ریشی سوناک که جزو اتباع مستعمره این کشور یعنی هندوستان بود و سابقه زندگی او در انگلستان به نیم قرن هم نمی‌رسد، هم به یکی از ثروتمندترین افراد این کشور و هم به رهبر این

کشور تبدیل می‌شود. ایشان چهل و دو ساله هست و هم سن انقلاب اسلامی ما. من خودم به عنوان یک فعال مدنی که در این حیطة فعال هستم از زمان دوم خرداد که قلم به دست گرفتم (حدود ۲۴ سال)، آقای

ریشی سوناک ۱۷ ساله بوده است. از آن زمان من به عنوان یک کنشگر مدنی فعالیت کردم و خواسته‌های موسوم به مطالبات قومی را مطرح کردم و خطاب به هفت دولت نوشتم. در این هفت دولت خیلی هم مطالب عجیب و غریبی مطرح نکردیم، یک استاندار کرد سنی برای استان کردستان و دو یا سه مدیر کل کرد اهل سنت هم برای آذربایجان غربی؛ شما چقدر چشمتان به جمال اینها روشن شد ما هم همینقدر. ولی در همین چهل و دو سال کسی که در زمان انقلاب ایران کودک شیرخواره بوده الان به رهبر انگلستان بدل شده. این چیزها واقعاً ناامید کننده است، و شکستیست که دامن همه را در بر می‌گیرد؛ هم دولت و هم ملت همه متضرر می‌شوند و فکر می‌کنم این فرصتهایی که از دست رفته است جبران ناپذیر هست. اگر گرایش‌ات تند و رادیکال مطرح بشود، مقصر کسانی هستند که این صبوری و نجابت‌های اقوام را در این چند سال گذشته قدر ندانسته و این‌ها را فدای مصالح جناحی و سیاسی خودشان کردند و در واقع مصالح اقتصادی خودشان. متأسفانه الان قضیه فساد به گونه‌ای شده که نمی‌شود هیچ تحول سیاسی و اقتصادی را در ایران مطرح کرد و آن را از گوشه‌ی اقتصادی سیاسی ندید... .

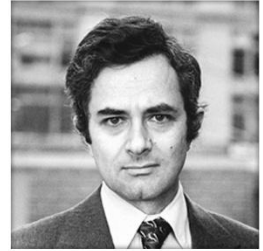
من فکر می‌کنم شکست حوزه مطالبات مدنی قومیت‌ها یا به بیانی دیگر شکست اصلاح‌طلبان در پاسخگویی به مطالبات قومی که به نظرم جناح حاکم کشور مقصر اصلی آن بود یک شکست و یک بازی باخت باخت برای همه بود هم برای ملت ایران و قومیت‌ها و هم برای جمهوری اسلامی.

انواع شهود

حقوق بشر و معرفت اخلاقی

* متن از تامس نیگل

* ترجمه‌ی جواد حیدری



استیوارت همپشایر فیلسوف، در خلال جنگ جهانی دوم، در اداره‌ی اطلاعات خدمت کرد، و وقتی که در دانشگاه پرینستون همکار بودیم حادثه‌ی زیر را برایم نقل کرد که از قرار معلوم اندکی پس از ورود به سواحل نرماندی رخ داده بود. جبهه‌ی مقاومت فرانسه خبرچین فرانسوی‌ای را دستگیر کرده بود که گمان می‌رفت اطلاعات مفیدی برای متفقین دارد. همپشایر مأمور به بازجویی از او شد. وقتی که رسید، رهبر جبهه‌ی مقاومت به همپشایر گفت که می‌تواند از این مرد بازجویی کند، اما به محض این که کار بازجویی تمام شود او را تیرباران خواهند کرد: همان اتفاقی که همیشه برای این دسته از انسان‌ها رخ می‌دهد. او همپشایر را با این زندانی تنها گذاشت. این خبرچین بی‌درنگ گفت که به همپشایر چیزی نخواهد گفت مگر این که ضمانت کند که او را به نیروهای بریتانیایی تسلیم کند. همپشایر پاسخ داد که او نمی‌تواند چنین ضمانتی بدهد. از این رو، این مرد قبل از تیرباران شدن از سوی فرانسوی‌ها چیزی به همپشایر نگفت.

فیلسوف دیگری که این داستان را برای او نقل کردم بالحنی خشک و سرد گفت که آنچه این داستان نشان داد این بود که همپشایر برای این مأموریت انتخاب بسیار نامناسبی بود. اما این داستان را پیش کشیدم نه برای این که بخواهیم مشخص کنیم که آیا همپشایر در مقام دروغ نگفتن به این زندانی در آن اوضاع و احوال کار درستی انجام داد یا نه. این داستان را به‌عنوان مثالی واقعی از نیروی نوع خاصی از واکنش اخلاقی فوری پیش کشیدم. حتی کسانی که فکر می‌کنند همپشایر، بنا به ادله‌ی ابزاری قوی، باید وعده‌ی دروغین زنده‌ماندن به این انسان دم‌مرگ می‌داد، می‌توانند نیروی این مانع را که خودش را به همپشایر نشان داد احساس کنند.

این مثالی از این نوع واکنش غریزی اخلاقی است که به نحو مشهودی در ادبیات اخیر روان‌شناسی اخلاقی تجربی ظاهر شده است. فرض می‌گیرم که اسکن مغز همپشایر در آن زمان فعالیت شدیدی در قشر پیش‌پیشانی بطنی-داخلی مخ نشان داده است.

اکثر تلاش‌های بشری به توصیف مرزهای حمایتی پیرامون انسان‌ها می‌پردازند که اخلاق متعارف می‌گوید نباید ما از آن‌ها عبور کنیم. معمولاً مثال‌هایی که غرض‌شان برانگیختن شهودات ما هستند بسیار تصنعی‌تر از این‌اند، مثلاً مسأله‌ی مشهور قطار شهری. اما این پدیده واقعی و بخش‌گریزناپذیر اخلاق بشری است. به این پرسش علاقه‌مندم که چگونه تصمیم می‌گیریم که به این داوری‌های اخلاقی، یا ادراکات حسی، یا شهودات چه مرجعیتی ببخشیم، چه نوع تفکری می‌تواند ما را به این سوق دهد که آن‌ها را به‌عنوان اموری صحیح و بنیادین تأیید کنیم، یا از آن‌ها طوری جدایی‌گزینیم که نمودهایی صرف تلقی‌شان کنیم که اعتبار عملی ندارند و یا این‌که احتمالاً از آن‌ها فاصله بگیریم اما، با این همه، به آن‌ها مجال تأثیری را در زندگی مان بدهیم که بنیادین نیستند بلکه از ارزش‌های دیگری نشأت گرفته‌اند. این مسأله به مدت مدیدی بالا و پایین شده است، بیشتر چیزهایی که درباره‌ی آن می‌گویم جدید نیستند. اما مباحث اخیر موجب نگاه دیگری می‌شوند.

اکثر تلاش‌های بشری به توصیف مرزهای حمایتی پیرامون انسان‌ها می‌پردازند که اخلاق متعارف می‌گوید نباید ما از آن‌ها عبور کنیم. معمولاً مثال‌هایی که غرض‌شان برانگیختن شهودات ما هستند بسیار تصنعی‌تر از این‌اند، مثلاً مسأله‌ی مشهور قطار شهری.

این پرسشی است مربوط به معرفت‌شناسی اخلاقی، نه آن نوع پرسش معرفت‌شناختی‌ای که وقتی مطرح می‌شود که ما چگونگی پاسخ به شکاکیت عام نسبت به اخلاق یا نسبت به ارزش را مورد بررسی قرار

می‌دهیم، بلکه پرسش معرفت‌شناختی‌ای که درونی تفکر اخلاقی است. سنتی کهن درباب شکاکیت نسبت به این موضوعات وجود دارد: این که آیا داوری‌های اخلاقی، یا شهوداتی را که مؤید آن داوری‌ها هستند می‌توان صحیح یا اشتباه تلقی کرد، به جای این که آن‌ها را نوع خاصی از احساسات خشک و خالی‌ای تلقی کنیم که در زبان اخلاق ابراز می‌شود. قصد ندارم در این جا وارد این مناقشه‌ی گسترده‌تر شوم. بر اساس این پیش‌فرض کار خود را شروع می‌کنم: معنای محصلی دارد که در صدد کشف این باشیم که چه چیزی واقعاً درست و نادرست است و شهودات اخلاقی شواهد و قرائن در نگاه نخست برای پاسخ به این پرسش‌ها در اختیار ما قرار می‌دهند. مسأله‌ای که می‌خواهم درباره‌اش بحث کنم بدین جهت پدید می‌آید که، از برخی از قدرتمندترین شهودات ما، تبیین‌های محتمل و متعددی، هم اخلاقی و هم علی، وجود دارند که اگر درست باشند ادعای برخورداری آن‌ها از مرجعیت بنیادین را تضعیف می‌کنند این ادعا که چنین اعتقاداتی را باید به صورت ادراکات حسی حقیقت اخلاقی پذیرفت. چالش‌هایی از این دست این وظیفه را بر عهده‌ی ما می‌گذارند که طرز رفتاری را بیابیم که با بهترین فهم ما از بیرون - به‌عنوان فرآورده‌ی زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اجتماعی، یا تاریخی - سازگار باشد.

در این جا برای بحث درباب پرسشی تا این اندازه عام توجیهی ارائه خواهم کرد. مسأله به حقوق ربط پیدا می‌کند چون در رژیم‌های مشروطه‌ی لیبرال بسیاری از حق‌های افراد و صیانت از آن‌ها در برابر اعمال قدرت جمعی در ابتدا به‌عنوان حدود مرزهای شهودی از این سنخ ظاهر می‌شوند. آزادی دین، آزادی تفکر و بیان، آزادی انجمن، آزادی جنسی و تولید مثل، صیانت از حوزه‌ی خصوصی، ممنوعیت شکنجه و مجازات بی‌رحمانه، همگی مورد تأیید و تاحدی مورد شناسایی دریافت بی‌واسطه از آن کارهایی‌اند که می‌توان در حق انسان‌ها انجام داد یا نمی‌توان انجام داد، قید و بندی که مقدم بر محاسبات هزینه و فایده است.

حتی اگر امکان پذیر باشد که توجیحات فایده جویانه‌ی کمابیش پذیرفتنی-توجیهاتی برحسب منافع و مضار دراز مدت-برای قواعد حقوقی سفت و سخت مندرج در چنین صیانت‌هایی ساخته و پرداخته کرد، چنین کاری آن جنبه‌ی اخلاقی‌ای نیست که این توجیحات بلافاصله در ذیل آن ظاهر می‌شوند. نقض حق فردی فی‌نفسه نادرست است، نه صرفاً به‌عنوان تخطی از قاعده‌ی عام کلی‌ای که به لحاظ اجتماعی ارزشمند است. پرسش این است که آیا چنین چیزی نوعی خطای ادراکی است، خطای ادراکی طبیعی‌ای که وارد روان‌شناسی اخلاقی ما شده است. اگرچه حد و مرز تخطی‌ناپذیر همپیشایر در زمینه‌ی تصمیم‌گیری فردی خود را نشان دهد، چنین حد و مرز تخطی‌ناپذیری شبیه به این است که دولت را از به‌کارگیری شکنجه برای به دست‌آوردن اطلاعات، حتی علیه دشمنان‌اش و بنا جهات امنیت ملی، منع کنیم. و همان‌طور که اخیراً مشاهده کردیم، ممنوعیت بر شکنجه حتی در جامعه‌ی ما زیر سؤال است.

۲

همدلی زیادی با دلیو. دی. راس، شهودگرای کلاسیک، دارم وقتی که می‌گوید: "اگر از ما بخواهند که به فرمان یک نظریه‌ای از دریافت واقعی‌مان از چیزهای درست و نادرست دست بکشیم مانند این است که از انسان‌ها بخواهیم که از تجربه‌ی واقعی‌شان از زیبایی، به فرمان نظریه‌ای دست بکشند که می‌گوید 'تنها آن چیزی که چنین و چنان شرایطی را برآورده می‌کند می‌توان زیبا باشد'" با این همه، گذر به نظریه در پاسخ به اختلاف‌نظرهای عمیقی که مدام در ارتباط با این موضوع پدید می‌آید اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

"اگر از ما بخواهند که به فرمان یک نظریه‌ای از دریافت واقعی‌مان از چیزهای درست و نادرست دست بکشیم مانند این است که از انسان‌ها بخواهیم که از تجربه‌ی واقعی‌شان از زیبایی، به فرمان نظریه‌ای دست بکشند که می‌گوید 'تنها آن چیزی که چنین و چنان شرایطی را برآورده می‌کند می‌توان زیبا باشد'"

جان رالز به این فرایند نام "تعالد تأملی" می‌دهد؛ فرایندی که به منظور آزمودن و به محک‌زدن اصول عام، تفکرات اخلاقی را دربرابر داوری‌های سنجیده راجع به موارد خاص قرار می‌دهد، و هر دو را تعدیل می‌کند تا کمابیش به راحتی با یکدیگر سازگار شوند. این فرایند داوری‌های خاص را داده‌هایی غیرقابل تجدیدنظر تلقی نمی‌کند، و نیز اصول عام را اصول بدیهی تلقی نمی‌کند، بنابراین، چنین فرایندی ناگزیر محافظه‌کارانه نیست: این فرایند می‌تواند به بازنگری بنیادین پاره‌ای از داوری‌های سنجیده‌ای منجر شود که کار خود را با آن آغاز کردیم. اما داوری‌های ارزشی شهودی را باید نقطه‌ی شروع تلقی کرد، و برای این که پاره‌ای از داوری‌ها را به‌عنوان داوری‌های اشتباه کنار گذاشت، باید بر شهودات دیگر اتکاء کرد درست همان‌طور که وقتی پاره‌ای از نمودهای ادراک حسی را به‌عنوان خطای ادراکی کنار می‌گذاریم بر قرائن و شواهد مبتنی بر ادراک حسی اتکاء می‌کنیم. به گمان‌ام در جست‌وجوی پاسخ به پرسش‌های اخلاقی‌ای که در آن‌ها بتوانیم نوعی اطمینان را حفظ کنیم، حتی در مواجهه با اختلاف‌نظر هیچ بدیلی برای این روش وجود ندارد.

اما داوری‌های ارزشی شهودی را باید نقطه‌ی شروع تلقی کرد، و برای این که پاره‌ای از داوری‌ها را به‌عنوان داوری‌های اشتباه کنار گذاشت، باید بر شهودات دیگر اتکاء کرد درست همان‌طور که وقتی پاره‌ای از نمودهای ادراک حسی را به‌عنوان خطای ادراکی کنار می‌گذاریم بر قرائن و شواهد مبتنی بر ادراک حسی اتکاء می‌کنیم.

در عین حال که این فرایند به لحاظ ساختاری شبیه به فرایند آزمودن فرضیه‌های تجربی در علوم طبیعی و اجتماعی در برابر قرائن و شواهد مشاهداتی است، تفاوت بسیار مهمی وجود دارد. در مسأله‌ی علمی ما

مشاهدات ادراک حسی‌مان را نتیجه‌ی تعاملات علی با جهانی می‌دانیم که درباره‌ی آن تحقیق می‌کنیم. حتی اگر ما مسأله‌ی ذهن-بدن را حل نکرده نباشیم، و نفهمیم که مغز چگونه تجربه‌ی آگاهانه را به وجود می‌آورد، تصور جمالی‌ای از خودمان به‌عنوان موجودات زنده‌ای داریم که به‌صورت علی در جهانی جاگیر شده‌ایم که در صددم اجزاء سازنده و قوانین‌اش را کشف کنیم؛ از این رو، این که امور از نظرگاه ادراک حسی‌مان چگونه به نظر برسد مسلماً برای چنین تحقیقی داده در اختیار ما می‌گذارد. ولی، در مسأله‌ی اخلاقی شهودات ارزشگذارانه‌مان را نتیجه‌ی تعامل علی با قلمرو اخلاقی نمی‌دانیم، و واضح نیست که داوری اخلاقی ممکن است متضمن نوع دیگر جاگیری یا دسترسی به حقیقت اخلاقی باشد.

همان‌طور که غالباً اظهار می‌شود، داوری اخلاقی وجه مشترکی با داوری ریاضیاتی و منطقی دارد، که نتیجه‌ی تعامل علی با ساحات منطقی و ریاضیات نیستند. شناختی که صرفاً با تفکر به آن نائل می‌شویم رازآلود است. اما می‌خواهم این پرسش دشوار و وسیع را که چگونه چنین شناختی امکان‌پذیر است کنار بگذارم، و کانون توجه خود را بر مسائل خاص‌تر متمرکز کنم.

همان‌طور که غالباً اظهار می‌شود، داوری اخلاقی وجه مشترکی با داوری ریاضیاتی و منطقی دارد، که نتیجه‌ی تعامل علی با ساحات منطقی و ریاضیات نیستند. شناختی که صرفاً با تفکر به آن نائل می‌شویم رازآلود است.

در این جا ویژگی‌های شناخته‌شده‌ای از تفکر اخلاقی متعارف وجود دارند که موجب بروز مسأله‌ی ما می‌شوند. ما انواع بسیار مختلفی از امور را ارزش‌گذاری می‌کنیم، اما در میان آن‌ها، از یک سو، اوضاع و احوال یا

پیامدها، و، از سوی دیگر، افعال و سیاست‌ها مهم‌اند. برای ارزش‌گذاری اوضاع و احوال ما از مفاهیم خوب و بد، بهتر و بدتر استفاده می‌کنیم. برای ارزش‌گذاری اعمال افزون بر این از مفاهیم درست و نادرست استفاده می‌کنیم. مسأله‌ی کلاسیک [جاافتاده] این است که آیا جنبه‌ی مستقلی از اخلاق وجود دارد که بر درستی و نادرستی افعال و سیاست‌ها - افعال افراد یا سیاست نهادها - حاکم باشد یا این آیا خوبی و بدی تنها ارزش‌بنیادین واقعی‌اند، که در این صورت معیار درستی و نادرستی را باید به صورت ابزاری تبیین کرد، از این طریق که انواع خاصی از اعمال و سیاست‌هایی را تشخیص دهیم که به پیامدهای خوب و بد منجر می‌شوند. الیزابت آنسکام به این امکان اخیر نام "پیامدگرایی" داده است که شناخته‌شده‌ترین تقریر آن فایده‌جویی است. نگرش مخالف، که درستی، دست‌کم، از پاره‌ای جنبه‌ها مستقل از خوبی است، یک عنوان ندارد، اما اصولی که این نگرش تشخیص می‌دهد معمولاً "وظیفه‌گرایانه" نامیده می‌شوند، یک واژه‌ی زشت، اما به نظر می‌رسد که ما در دام این عنوان گرفتار آمدیم. اصول وظیفه‌شناسانه می‌گویند این که آیا فعلی به لحاظ اخلاقی مجاز، ممنوع، یا الزامی است غالباً به خوبی یا بدی پیامدهای فراگیر آن فعل بستگی ندارد بلکه به ویژگی‌های خود فعل بستگی دارد. در قضیه‌ی همپشایر، واضح است که محاسبه‌ی پیامدهای محتمل به نفع دروغ گفتن به زندانی است، بنابراین اگر دروغ گفتن به زندانی کار نادرستی باشد، باید بنا به دلایل دیگر نادرست باشد.

در تفکر و گفتار اخلاقی عادی همزیستی این دو سنخ ارزش‌گذاری نقطه‌شروعی برای تأمل اخلاقی‌ای است که چه بسا ما را به تعادل جدیدی سوق می‌دهد. اگر ما هم پیامدگرایی و هم وظیفه‌گرایی را به عنوان راهنمای عمل بجد بگیریم، طبیعتاً در اغلب موارد ما را با حس معضل‌داری مواجه می‌کند. وقتی که یک ممنوعیت وظیفه‌شناختی - بر کشتن بی‌گناهان، بر پیمان‌شکنی، بر خیانت - مانع فعلی می‌شود که از شر عظیم‌تر جلوگیری می‌کند یا خیر بیشتر را به وجود می‌آورد،

با این همه احتمالاً نیروی دلیل ایجاد خوبی را احساس می‌کنیم، که ما را وسوسه می‌کند این ممنوعیت را نقض کنیم. به اعتقاد من حس تعارض اخلاقی در این موارد طبعاً پدید می‌آید، و صرفاً یک مصنوع فلسفی نیست.

یک پاسخ محتمل به چنین معضلی این است که صرفاً ادله‌ی پیامدگرایانه را تعیین‌کننده تلقی کنیم، و حکم کنیم که چنین ادله‌ای باید بر شهود وظیفه‌شناختی غلبه داشته باشند، و این شهود وظیفه‌شناختی شکلی از نازک‌طبعی اخلاقی یا تابوی بی‌جهت تلقی می‌شود. با این همه بدون توضیح بیشتر این پاسخ پیامدگرایانه را دلبخواهانه می‌دانم. این مسأله بدین جهت مطرح می‌شود که ما هر دو نوع شهود اخلاقی را داریم، و اگر قصد داریم که بگذاریم یکی بر دیگری غلبه کند، به همان اندازه می‌تواند آسان باشد که در جهت مخالف حرکت کنیم: ما می‌توانیم حکم کنیم که این اصل که آدمی باید همیشه آن کاری را انجام دهد که بهترین پیامدهای فراگیر را داشته باشد نادرست بودن‌اش از طریق غیرمجاز بودن آشکار استفاده از ابزارهای خاصی مانند شکنجه برای دست‌یافتن به غایات خوب نشان داده می‌شود. نتیجه‌گیری این است که مجاز دانستن پیامدهای خوب و بد برای تعیین درستی و نادرستی نوعی خطای ادراکی است، شاید نوعی خطای ادراکی نسبت به چیزی که مقتضای عقلانیت است.



این که شهودات را با یکدیگر محک بزنییم به بن بست ختم می شود. برای این که حکم کنیم که کدام یک از آن ها را باید بپذیریم و کدام یک از آن ها را باید رد کنیم، البته اگر رد کردنی باشند، ما باید کار بیشتری انجام دهیم. برای هر طرف این معضل، باید جنبه های مثبت و منفی را در نظر بگیریم هم برای این که چگونه از این سنخ های داوری بهتر سردر آوریم و هم برای این که چگونه به متقاعد کننده ترین صورتی اقتدارشان را تضعیف کنیم.

این که شهودات را با یکدیگر محک بزنییم به بن بست ختم می شود. برای این که حکم کنیم که کدام یک از آن ها را باید بپذیریم و کدام یک از آن ها را باید رد کنیم، البته اگر رد کردنی باشند، ما باید کار بیشتری انجام دهیم. برای هر طرف این معضل، باید جنبه های مثبت و منفی را در نظر بگیریم هم برای این که چگونه از این سنخ های داوری بهتر سردر آوریم و هم برای این که چگونه به متقاعد کننده ترین صورتی اقتدارشان را تضعیف کنیم.

در جنبه ی مثبت، آسان ترین کار این است که معنای ارزش های پیامدگرایانه، مثلاً فایده جویانه، را تبیین کنیم. هر یک از ما دسترسی مستقیمی به خوبی و بدی پاره ای از امور در زندگی مان دارد: مانند لذت و درد، آزادی و اجبار، بقاء و مرگ. همین که این داوری بسیار مهم را می پذیریم که چنین چیزهایی به لحاظ عینی خوب و بد هستند، تخیل به ما این امکان را می دهد که این ارزش ها را به ویژگی های مشابهی در زندگی دیگران بسط دهیم. به نظر هیچ دلیلی وجود ندارد که مقدار معینی از لذت و درد را بسته به کسی که در معرض آن قرار دارد به گونه ای متفاوت بسنجیم. بنابراین، شیوه ی واضح و روشن برای مقایسه ی ارزش دو اوضاع و احوال این است که امور خوب و بد را در زندگی همه ی کسانی جمع ببندیم که درگیر در آن اوضاع و احوال اند، و

دریابیم که کدام یک توازن نهایی بالاتر دارند. در این صورت، این همان اوضاع و احوالی است که باید ترجیح دهیم و اگر ممکن باشد، آن را ایجاد کنیم. خوبی بر بدی مرجح است و بهتر بودن بر بدتر بودن نیز مرجح است. این‌ها خواه درست باشند خواه نادرست، داوری‌های ارزشی پیامدگرایانه رازآمیز نیستند.

تفسیر مثبت از ارزش‌های وظیفه‌گرایانه وضوح کمتری دارند، اما، به اعتقاد من، می‌توانیم به آن‌ها معنای صریحی ببخشیم. وقتی که ما به این صورت درباره‌ی نحوه‌ی ارزش قائل شدن به دیگران فکر می‌کنیم، این شأن و مقام آن‌ها به‌عنوان موجوداتی خودمختار مستقل از ما است که اهمیت، نه حساسیت آن‌ها به لذت و درد، یا دیگر چیزهای خوب یا بدی که می‌توانند برای آن‌ها رخ دهند. این الزامات بر تعامل مستقیم ما با هر شخص دیگری حاکم است؛ چنین الزاماتی تعیین می‌کنند که چگونه می‌توانیم با او رفتار کنیم، و نه آن چیزی که باید بخواهیم برای او رخ بدهد. اندیشه‌ی اساسی این است که ما باید هر شخصی را مصون از انقیاد دیگران، از جمله خودمان، تلقی کنیم. مرکز قلمرو به‌لحاظ اخلاقی صیانت‌شده‌ی خودمختاری فردی که می‌توان به همگان به صورت برابر اعطاء کرد. هریک از ما به این خودمختاری در دیگران از بن و بنیاد احترام می‌گذارد نه به عنوان خوبی‌ای که باید آن‌ها را افزایش داد بلکه به‌عنوان حد و مرزی که نباید نقض شود. اندیشه‌ی مصونیت از تعرض به‌نظر واضح می‌رسد حتی اگر عدم قطعیت چشم‌گیری در مقام شکل‌دهی دقیق به حد و مرزهای وظیفه‌شناسانه وجود داشته باشد. در این جا هم مثل هر جای دیگری جایی برای تعیین‌ناپذیری و تأمل در حال تکون وجود دارد. تا این جا این مطلب صرفاً تفسیری از وظیفه‌شناسی به‌عنوان شیوه‌ی قابل‌فهم برای ارزش قائل شدن به انسان‌ها است، نه اثبات درستی آن. اما از این لحاظ این تفسیر از وظیفه‌شناسی شأن برابری با تفسیر پیامدگرایی دارد که در بالا ارائه کردم.

لازم است خاطرنشان کنم که طرح و برنامه‌ی بسیار مهمی در نظریه‌ی اخلاقی وجود داشته است که به چنین اصول و وظیفه‌شناختی مبنای قراردادانگارانه می‌دهند، چیزی که کانت، رالز، و اسکنلن به شیوه‌های مختلفی به آن مبادرت ورزیده‌اند. این موضوع آنقدر گسترده است که نمی‌توانم در این جا به آن بپردازم، جز این که بگویم به گمان من نیاز مبرم قراردادگرایان به اتفاق نظر آرمانی شده باید مبتنی بر چیزی مانند خودمختاری برابر باشد که توصیف‌اش کرده‌ام.

چگونه همه‌ی این‌ها به این پرسش ربط پیدا می‌کند که چه وقت باید به شهودات مان اعتماد کنیم؟ بر طبق این روایت، اعتقادات و وظیفه‌شناختی ما مبنی بر این که بعضی از کارها را نمی‌توان در حق انسان‌ها انجام داد صرفاً تجربه‌ی ذهنی مواجه با حد و مرزهای عینی مصونیت از تعرضی است که شکل نظام‌مندی از ارزش را تعریف می‌کند. همپیشایر به روشنی احساس می‌کرد که به بازی گرفتن این زندانی از طریق این که قول دروغین زندگی به او بدهد کاری است که او واقعاً نمی‌تواند انجام دهد، حتی در حق یک دشمن. این به لحاظ پدیدارشناختی بسیار پیچیده تر از احساسات همدلی بی‌طرفانه نسبت به لذات و آلم کسانی است که موجب پیروی از الزامات فایده‌جویانه می‌شود. اما این به‌عنوان واکنش به نوع مختلفی از ارزش که انسان‌ها در اختیار دارند قابل فهم است.

۳

تا این جا این‌ها مطالبی‌اند که درباره‌ی جنبه‌ی مثبت هر دو سنخ شهودات پیامدگرایانه و وظیفه‌گرایانه گفته شد. ولی، این تمام ماجرا نیست. گفتم که ضروری است جنبه‌های مثبت و منفی هر دو سنخ شهود را مورد بررسی قرار دهیم، و جالب‌ترین استدلال آن‌هایی‌اند که مدعی تضعیف اقتدار پاره‌های نقطه‌شروع شهودی ما هستند علی‌الخصوص نقطه‌شروع وظیفه‌شناختی. اجازه دهید این دو سنخ شهود را شرح دهم.

اولی نظریه‌ای منسوب به دیوید هیوم است، که در صدد بی‌اعتبار کردن الزامات وظیفه‌شناختی نیست بلکه سعی در نشان دادن این است که آن الزامات به‌لحاظ اخلاقی اساسی نیستند، چون

آن‌ها را می‌توان بر حسب ارزش‌های دیگر تبیین کرد. این نظریه پیامدگرایی قاعده‌محور، یا در یکی از تقریرهای خاص ترش، فایده‌جویی قاعده‌محور نامیده می‌شود. این نظریه مدعی اثبات بسیاری از شهودات و وظیفه‌شناختی-درباره‌ی مالکیت، پیمان، وعده، تکلیف سیاسی، و حق‌های فردی مختلف- است از طریق انتساب آن‌ها به این که ما بعضی از اعتقاداتمان را با قواعد سفت و سختی درونی می‌کنیم که در خدمت منافع عامه است.

این نظریه را هیوم در روایت خود از فضائل به تعبیر او "صناعی" ارائه می‌کند، و جان کلامش این است که این الزامات اخلاقی مبنایی مستقل از خیر عامه‌ی جامعه ندارند. به نظر می‌رسد که چنین الزاماتی به یک مبنا نیاز دارند فقط به این جهت که خیر عامه‌ی جامعه مستلزم قواعد سفت و سختی مانند قواعد مالکیت و قرارداد است که تنها در صورتی می‌توانند اهداف پیامدنگرانه‌شان را برآورده کنند که از آن قواعد ناشی شوند، حتی وقتی که در مورد فردی نقض آن قواعد خیر بیشتری به بار آورد تا ضرر. فایده‌ی این قواعد در ایجاد امنیت و پیش‌بینی‌پذیری ایجاد می‌کند که فایده در مقام تصمیم‌گیری درباره‌ی این که آیا باید در هر مورد فردی به آن ملتزم بود یا نه مورد بررسی قرار داد. مشارکت‌کنندگان در این قراردادها که آن قواعد را درونی کرده‌اند نادرستی دزدی و پیمان‌شکنی را به‌عنوان امری ساده و درونی تجربه می‌کنند؛ اما این الزامات معنای واقعی خود را به راحتی بروز نمی‌دهند. قراردادی بودن آن‌ها، و مبانی پیامدگرایانه‌ی آن‌ها، پنهان‌اند، و این نیز به کمک کارآمدی آن‌ها می‌آید.

اگرچه، به اعتقاد، این نظریه نمی‌تواند روایتی کاملاً قانع‌کننده از حق‌ها ارائه دهد، سهمی درخشان در فلسفه‌ی اخلاق دارد. این نظریه پیشنهاد می‌کند که الزامات وظیفه‌شناختی را به‌نحوی تبیین کنیم که اگر خیر جامعه با جرح و تعدیل قراردادها و قواعد حاکم بهتر برآورده شود امکان بازنگری این الزامات را نیز گشوده بگذارد. به باور من، پیامدنگری قاعده‌محور دست‌کم بخشی از حقیقت راجع به تکالیف وظیفه‌شناختی و حق‌هاست. این مطلب به‌شدت مورد تأیید این واقعیت است که جوامعی که از صیانت حق‌های فردی دست می‌کشند تا دست‌شان را برای

پیگیری مؤثرتر خیر عامه باز بگذارند نکبت‌بارترین گزارشات را درخصوص دستاوردهای واقعی‌شان داشته‌اند.

پیامدنگری قاعده‌محور درصدد حذف وظیفه‌گرایی نیست بلکه سعی

دارد نشان دهد که وظیفه‌گرایی به لحاظ اخلاقی بنیادین نیست. اما نقد دوم و سلبی‌تر به شهودات اخلاقی ضدپیامدنگرانه اخیراً مهم و برجسته شده است. این نقد در مکتوبات پاره‌ای از روان‌شناسان، مخصوصاً دانیل کانمن، جان‌اتان هایت، و جاشوا گرین، یافت می‌شود که توجه‌شان را به تحلیل روان‌شناختی داوری و انگیزش اخلاقی، و نیز به شالوده‌های نوروفیزیولوژیک، تکاملی، یا جامعه‌شناختی معطوف کرده‌اند. این رویکرد را نیز کسانی در پیش گرفته‌اند که روان‌شناس نیستند مانند پیتر سینگر و کاس سانس‌شین [Cass Sunstein]. چنین رویکردی با هیوم هم‌داستان است که شکلی از فایده‌ی اجتماعی را به قواعد وظیفه‌شناختی نسبت می‌دهد، اما این شکل از فایده‌ی اجتماعی تمایل دارد که چنین فایده‌ای را به‌صورت صریح‌تر در گذشته بیابد، وقتی که اجداد شکارچی ما در گروه‌های کوچک‌تر زندگی می‌کردند و نیروهای تکاملی گرایش‌های کارکردی‌ای به وجود می‌آوردند که ما هنوز آن‌ها را در خودمان کارا می‌یابیم. آن گرایش‌ها به‌شدت مانع از پرخاشگری بیناشخصی مستقیم و نقض توافقات بیناشخصی می‌شوند، و بنابراین در هم‌زیستی و همکاری مسالمت‌آمیز نقش دارند. چنین گرایش‌های کارآمد هستند چون مستلزم شناخت پیامدهای دراز مدت نیستند، اما تنها به خصیصه‌ی فوری عمل پاسخ می‌دهند، و هیجانات را درگیر می‌کنند و نه استدلال را.

در پایان، این روایت، مانند روایت هیوم، تاحدی موجه است، اما تاحدی نیز ناموجه؛ و در صدد آن نیست که مبنای اخلاقی برای شهودات‌مان کشف کند. در واقع، این روایت از ما می‌خواهد که موضعی فارغ‌دلانه نسبت به خودمان و پاسخ‌های اخلاقی‌مان اتخاذ کنیم، به تعبیری، سعی در فهم خودمان از بیرون. در این صورت، بنابه ادعای این روایت، کشف می‌کنیم که پاره‌ای از قابل‌اعتمادترین داوری‌های اخلاقی‌مان فرآورده‌ی عقل نیستند بلکه فرآورده‌ی غریزه‌ی دارای بار هیجانی‌اند، که حاصل انتخاب طبیعی‌اند. فقط پس از تبیین علمی این پاسخ‌ها می‌توانیم حکم

کنیم که کدامیک از آنها باید همچنان اجازه دهیم بر ما تأثیر بگذارد و عوض کدامیک را باید به عنوان خطای ادراکی هیجانی کنار بگذاریم.

پیامدنگری قاعده‌محور در صدد حذف وظیفه‌گرایی نیست بلکه سعی دارد نشان دهد که وظیفه‌گرایی به لحاظ اخلاقی بنیادین نیست. اما نقد دوم و سلبی‌تر به شهودات اخلاقی ضد پیامدنگرانه اخیراً مهم و برجسته شده است. این نقد در مکتوبات پاره‌ای از روان‌شناسان، مخصوصاً دانیل کانمن، جاناتان هایت، و جاشوا گرین، یافت می‌شود که توجه‌شان را به تحلیل روان‌شناختی داوری و انگیزش اخلاقی، و نیز به شالوده‌های نوروفیزیولوژیک، تکاملی، یا جامعه‌شناختی معطوف کرده‌اند.

نتیجه‌گیری این منتقدان روان‌شناختی این است که در عین حال که میراث تکاملی اخلاق و وظیفه‌شناختی نوعی فایده‌مندی را به عنوان مجموعه‌ای از روش‌های کشف برای تشخیص انجام کار درست در اکثر وقت‌ها حفظ می‌کند- یا، به تعبیر کانمن، نمونه‌ای از "تفکر تند" در برابر "تفکر کند"ی که کارآمدی کمتر اما دقت بیشتر دارد- با وجود این تنها معیارهای اخلاقی‌ای که به خودی خود معتبر هستند معیارهای عقلانی پیامدنگری، علی‌الخصوص شکلی از فایده‌جویی‌اند. این معیار مبنای آن چیزی را محکم می‌کند که در جنبه‌های وظیفه‌شناختی اخلاق شهودی سودمند است، و نیز چنین معیاری وقتی شهودات وظیفه‌شناختی عمده را توجیه می‌کند که محاسبه‌ی کندتر هزینه و فایده آشکار کند که این شهودات بیشتر به ضرر و زیان منجر می‌شود تا به خیر.

با این همه، حتی با این حمایت علمی‌ای که ادعا شد، به اعتقادم، بسیار زود است که پیروزی پیامدگرایی را اعلام کنیم.

موضوع زیست‌شناختی فارغ‌دلانه نسبت به خودمان در حال حاضر امر عادی فرهنگی است. انسان‌ها به این خو گرفته‌اند که گرایش‌های روان‌شناختی‌شان را فرآورده‌ی انتخاب طبیعی تلقی کنند، و نیز اذهان و انگیزه‌شان را به‌صورت چشم‌گیری در کنترل عقلانی آگاهانه‌شان به حساب نیاورند. اما این مطلب صرفاً مسأله‌ی تمایز بین نمود اخلاقی و بود اخلاقی را طرح می‌کند، و با این همه آن را حل و فصل نمی‌کند. روایت‌های به لحاظ زیست‌شناختی فروکاستی یا بی‌اعتبارکننده در باب شهودات اخلاقی‌مان خود اعتباربخش نیستند؛ در فرایند تعادل تأملی نقش دارند، و باید حکم کنیم که آیا آن روایت‌ها مقبول‌تر از داوری‌هایی‌اند که مدعی جایگزینی آن‌ها هستیم.

موضوع زیست‌شناختی فارغ‌دلانه نسبت به خودمان در حال حاضر امر عادی فرهنگی است. انسان‌ها به این خو گرفته‌اند که گرایش‌های روان‌شناختی‌شان را فرآورده‌ی انتخاب طبیعی تلقی کنند، و نیز اذهان و انگیزه‌شان را به‌صورت چشم‌گیری در کنترل عقلانی آگاهانه‌شان به حساب نیاورند.

مسأله‌ی بود و نمود در کانون فلسفه قرار دارد، و در هر شاخه‌ی این موضوع یافت می‌شود. این مسأله وقتی پیش می‌آید که موقتاً فراتر از خودمان می‌رویم، و نحوه‌ی جلوه‌گر شدن امور بر خودمان را از یک لحاظ به‌عنوان واقعیت روان‌شناختی مورد بررسی قرار می‌دهیم، واقعیتی راجع به سنخ خاصی از موجودات این جهان. در این صورت پرسش این است که آیا بهترین تبیین از این واقعیت روان‌شناختی - یعنی به‌کارگیری اشکالی از فهم زیست‌شناختی، عصب زیست‌شناختی، روان‌شناختی و تاریخی که در اختیار ما است - ناسازگار است با این که کماکان تصدیق کنیم امور همانی‌اند که از آن منظر جلوه‌گر می‌شوند. می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا نمود نوعی ادراک حسی، حافظه، یقین ریاضی، داوری زیبایی‌شناختی، یا اعتقاد اخلاقی است.

ولی، مهم است که وقتی به بیرون از خودمان می‌رویم، نظرگاه درونی‌ای که ما در حال بررسی آن‌ایم از بین نمی‌رود. نمی‌توانیم کاملاً از خودمان بیرون برویم و به خودمان طوری نگاه کنیم که گویی کس دیگری هستیم.

حتی وقتی که نظرگاه بیرونی را می‌پذیریم باز خودمان‌ایم. در مواردی که ما در حال بررسی آن هستیم، هم شهودات وظیفه‌شناختی راجع به نادرستی قتل یا خیانت و هم شهودات پیامدنگرانه راجع به خوبی نجات زندگی‌های بیشتر و نه کمتر همچنان ادله‌ی در نگاه نخست برای باور اخلاقی ارائه می‌کنند، و باید حکم کنیم که آیا آنچه در نگرش بیرونی ظاهر می‌شود ما را در مقام نادیده گرفتن پاره‌ای از آن‌ها موجه می‌کند یا نه.

ما در مقام دستیابی به یک داوری، صرفاً باید از شهودات اخلاقی بهره بجوییم. در غیر این صورت، نمی‌توانیم هیچ‌گونه نتیجه‌گیری اخلاقی استنتاج کنیم. بنابراین، پرسش این خواهد بود که آیا نگرش بیرونی-علمی، تاریخی، یا جامعه‌شناختی- به پاسخ‌های اخلاقی مان به‌طرز قانع‌کننده‌ای اقتدار پاره‌ای از آن‌ها را بیشتر از پاره‌ای دیگر تضعیف می‌کند یا نه. از آن جایی که پاسخ‌ها خودشان در این مجادله سهیم‌اند، پیامد حتمی نیست.

ما در مقام دستیابی به یک داوری، صرفاً باید از شهودات اخلاقی بهره بجوییم. در غیر این صورت، نمی‌توانیم هیچ‌گونه نتیجه‌گیری اخلاقی استنتاج کنیم. بنابراین، پرسش این خواهد بود که آیا نگرش بیرونی-علمی، تاریخی، یا جامعه‌شناختی- به پاسخ‌های اخلاقی مان به‌طرز قانع‌کننده‌ای اقتدار پاره‌ای از آن‌ها را بیشتر از پاره‌ای دیگر تضعیف می‌کند یا نه. از آن جایی که پاسخ‌ها خودشان در این مجادله سهیم‌اند، پیامد حتمی نیست.

نیروی بی‌اعتبارکننده‌ی نگرش بیرونی در بعضی از موارد قدرتمندتر از موارد دیگر است. مثلاً، دریافتم که این نگرش اعتماد را به شهود قوی‌ای تضعیف می‌کند که از توجیحات تلافی‌جویانه برای مجازات دفاع می‌کند (یک نامزد بسیار پذیرفتنی برای تبیین تکاملی بی‌اعتبارکننده). اما برای انواع حق‌های فردی که ما در حال بررسی آن هستیم، به اعتقاد من، پیامد چالش بیرونی به‌اندازه‌ی معضل اخلاقی اصلی مشکل‌آفرین است.


وقتی که داده‌های روان‌شناختی و عصب‌زیست‌شناختی و تبیین‌های تکاملی نظری به این داوری‌ها ربط داده می‌شود، واکنش‌ها معمولاً از هم فاصله می‌گیرند، به نحوی که به گمانم به‌شدت بر گرایش پیشین منعکس‌کننده‌ی له یا علیه چشم‌انداز کاملاً پیامدنگرانه اتکاء دارد. بعضی انسان‌ها فایده‌جویی را تنها شکل به‌لحاظ عقلانی قابل‌فهم توجیه اخلاقی می‌دانند؛ دیگران نیز این را واضح می‌یابند که اخلاق بُعد دیگر هم دارد. به‌نظر گروه اول، این واقعیت که به داوری‌های وظیفه‌شناختی فوراً و بلادرنگ دست‌یافته‌ایم و این داوری‌ها هم به‌لحاظ پدیدارشناختی و هم به‌لحاظ عصب‌زیست‌شناختی با هیجان مرتبط‌اند نوعی دلیل است که آن داوری‌ها را به‌عنوان نمونه‌هایی از معرفت اخلاقی مورد تردید قرار می‌دهد، علی‌الخصوص از آن‌جا که این داوری‌ها گاهی وقت‌ها از ما می‌خواهند که آن کاری را انجام دهیم که آشکارا غیرعقلانی است، شر بزرگ‌تر را بر شر کم‌تر ترجیح دهیم. این فرضیه درباره‌ی خاستگاه تکاملی آن داوری‌ها تبیین بدیلی را از نیروی هیجانی‌شان ارائه می‌کند.

اما به نظر ضد پیامدگرایان، بی‌واسطگی و نیروی هیجانی واکنش‌هایی علیه قتل، شکنجه، جنایت و غیره شگفت‌انگیز نیست، چون آن‌ها پاسخ‌هایی‌اند به خصیصه‌ی اخلاقی بلاواسطه‌ی واکنش ما به شخص دیگر، و نه پاسخ‌هایی به پیامدهای گسترده‌تر. البته قشر پیش‌پیشانی بطنی-داخلی مخ شما وقتی احساس ناراحتی خواهد کرد که شما درباره‌ی قتل یا شکنجه‌ی کسی فکر کنید! ضدپیامدگرایان نیز به واقعیت روان‌شناختی دیگر نیز اشاره می‌کنند. نیک‌خواهی بی‌طرفانه، انگیزه‌ای که از قرار معلوم بر فایده‌جویی مبتنی است، انگیزه‌ی بسیار ضعیفی در اکثر

انسان‌ها است برای این که مؤید اطاعت نسبت به الزامات اخلاقی طاقت‌فرسا باشد؛ که نیک‌خواهی را به‌عنوان تنها اساس اخلاق انسانی نامناسب می‌سازد. اما در مورد ضرورتی تکاملی، این‌ها داده‌ی تجربی مستقلاً محسوب نمی‌شوند: در واقع از نظریه‌ی اخلاقی پیامدنگرانه ناشی می‌شوند، و می‌توان با دیده‌ی تردید در آن نگریست.

به عبارت دیگر، در این مجموعه‌ی پیچیده از استدلال‌ات و استدلال‌ات نقض هیچ چیزی آدمی را وادار نمی‌کند که یا از موضع پیامدنگرانه یا از موضع وظیفه‌گرایانه دست بکشد. نکته‌ی اصلی، همان‌طور که سلیم برکر [= Selim Berker] خاطر نشان می‌کند، این است که اختلاف‌نظرها بر سر چگونگی واکنش به اطلاعات راجع به روان‌شناسی و عصب‌زیست‌شناختی داوری اخلاقی خودشان اختلاف‌نظرهای اخلاقی‌اند. قطعاً کار درستی است که این یافته‌ها را وارد فرایند تعادل متأملانه کنیم، اما در پایان، این ما هستیم که باید تصمیم بگیریم که آیا آن یافته‌ها باید اعتمادمان را به اعتبار داوری‌های وظیفه‌شناختی‌ای سست کنند که از قرار معلوم بی‌اهمیت جلوه‌گر شده‌اند. و در این تصمیم‌گیری، آن شهودات خودشان نقشی ایفاء می‌کنند. این شهودات خود به خود در واکنش به خواندن ام. آر. آی از اسکن کنار نمی‌روند. پرسش این نیست که آیا نگرش بیرونی شهودات ضعیفی را به‌وجود می‌آورد تا به‌لحاظ هیجانی نیز ضعیف‌تر شوند؛ بلکه پرسش این است که آیا این نگرش ما را متقاعد می‌سازند تا آن شهودات را، فارغ از سرزندگی هیجانی آن‌ها، نمود صرف تلقی کنیم و نه تصدیق واقعیت [بود] اخلاقی. (روی‌هم‌رفته، خطای چشم وقتی که ما از راه اندازه‌گیری می‌فهمیم که خطای ادراکی است به‌عنوان ویژگی‌های تجربه‌ی بینایی از بین نمی‌رود.) وقتی که به خودمان و روان‌شناسی اخلاقی‌مان از بیرون نگاه می‌کنیم، با این همه باید تصمیم بگیریم که آیا نگرش بیرونی از ما می‌خواهد که از آنچه به‌عنوان امری صادق از درون ارائه می‌شود رضایت‌مان را پس بگیریم. و نگرش درونی نوعی مشارکت در آن انتخاب است.

فکر کنم از تاریخ این مناقشه و سرسختی طرفین واضح است که دو تعادل تأملی کاملاً متفاوت در این جا یافت می‌شود، یکی از آن دو در اخلاق از مؤلفه‌ی وظیفه‌شناختی مهم صیانت می‌کند و آن دیگری به صورت چشم‌گیری تجدیدنظرطلبانه است.

 نظرم این است که با توجه به این موازنه برای هریک از طرفین ناواقع‌گرایانه است که فکر کنند که دیگری را از میدان به در برده‌اند. هر دو چشم‌اندازهای اخلاقی قابل قبولی‌اند. آنچه می‌خواهم پیشنهاد دهم این است که ما پرسش نسبتاً متفاوتی طرح می‌کنیم: آیا گذر به موضع تجدیدنظرطلبانه پیشرفت اخلاقی محسوب می‌شود؟ می‌دانیم که اخلاق انسانی در طی زمان تغییر می‌کند، و به نظر نامحتمل می‌رسد که به یک حالت ثابت نهایی برسد، هم چنان که علم نمی‌رسد. به جای این که بگوییم که شکلی از پیامدنگری تنها چشم‌انداز اخلاقی عقلانی است، تجدیدنظرطلبان اخلاقی در این مسیر توسعه‌ی اخلاقی ممکن است پیامدنگری را گامی رو به جلو تلقی کنند.

آیا گذر به موضع تجدیدنظرطلبانه پیشرفت اخلاقی محسوب می‌شود؟
می‌دانیم که اخلاق انسانی در طی زمان تغییر می‌کند، و به نظر نامحتمل می‌رسد که به یک حالت ثابت نهایی برسد، هم چنان که علم نمی‌رسد.
به جای این که بگوییم که شکلی از پیامدنگری تنها چشم‌انداز اخلاقی عقلانی است، تجدیدنظرطلبان اخلاقی در این مسیر توسعه‌ی اخلاقی ممکن است پیامدنگری را گامی رو به جلو تلقی کنند.

چند مثال از اصلاح اخلاقی را می‌توان به عنوان رد و ابطال قاطع چشم‌اندازهایی تلقی کرد که به دنبال مغلوب کردن [سایر چشم‌اندازها] اند. این سخن درباب تحولات عظیم روزگار ما در نگرش‌مان به همجنس‌گرایی

صادق است، و این یک تابوی بسیار قدرتمند را به اسم آزادی فردی و شادکامی انسانی نادیده می‌گیرد، و به نظر می‌رسد که در شرف حل و فصل این احساس آلودگی دارای بار هیجانی است که برای مدت مدیدی تابو باقی مانده است. از سوی دیگر، برخی پیشنهادات برای پیشرفت اخلاقی کاملاً کاذب‌اند، گاهی وقت‌ها هم به‌صورت شریانه‌ای کاذب‌اند. هم نازیسم و هم بلشویسم، روی هم‌رفته، به بهانه‌ی پیشرفت اخلاقی موجه بودند. اما مثال‌های دیگری نیز وجود دارند که مسأله‌ی پیشرفت را به نحو دیگری، به‌عنوان مقایسه‌ی بین شقوق ممکن، پیش می‌کشند.

مثالی که به مسأله‌ی پیش‌اروی ما ربط نزدیکی دارد مسأله‌ی حق مالکیت است. این امید تندروانه که حق مالکیت خصوصی را می‌توان به نفع مالکیت عمومی ملغاء کرد رؤیای ویرانگری از آب درآمده است. اما روایت هیوم از مالکیت را کاملاً متقاعدکننده می‌یابم نه به‌عنوان حق اخلاقی مبنایی بلکه به‌عنوان قراردادی که از طریق نقش اجتناب‌ناپذیرش در نفع جمعی جامعه استمرار می‌یابد. و مادام که این حق امنیت‌داری، توارث، و مبادله، امکان انباشت سرمایه، برنامه‌ریزی اقتصادی، و همکاری دراز مدت را تأمین می‌کند، این نظام مقررات و حقوق مالکیت می‌تواند دیگر غایاتی مانند عدالت اجتماعی را برآورده سازد. این تصور ابزاری و ضد لاک‌ی از حق مالکیت به نوعی رواج دارد، اما در اخلاق غربی گرایش مباح‌انگاره‌ی قوی‌ای در برابر آن مقاومت می‌کند، و این کماکان تأثیر سیاسی عظیمی، علی‌الخصوص در ایالات متحده، دارد. بنابراین، به‌گمانم، تصور قراردادانگاره‌ی و پیامدنگاره‌ی از حق مالکیت، که آن را ابزاری برای عدالت اجتماعی می‌کند، فراخوان پیشرفت اخلاقی تلقی می‌شود. اصلاح اخلاق مالکیت بدین معناست که حق مالکیت نرم‌نرمک عموماً نه مبتنی بر آزادی فردی بلکه مبتنی بر خیر جمعی تلقی شود. حتی اگر آزادی فردی ارزشی مهم باشد، و باید از آن در مقام به‌کارگیری آن حق مالکیتی صیانت کرد که ما آن را در ذیل قرارداد مالکیت به‌لحاظ جمعی ارزشمند حفظ می‌کنیم، در این صورت آزادی

فردی را نباید مبنای این حق تلقی کرد و نباید محتوای آن را تعیین کند.

مثالی که به مسأله‌ی پیشاروی ما ربط نزدیکی دارد مسأله‌ی حق مالکیت است. این امید تندروانه که حق مالکیت خصوصی را می‌توان به نفع مالکیت عمومی ملغاء کرد رؤیای ویرانگری از آب درآمده است. اما روایت هیوم از مالکیت را کاملاً متقاعدکننده می‌یابم نه به عنوان حق اخلاقی مبنایی بلکه به عنوان قراردادی که از طریق نقش اجتناب‌ناپذیرش در نفع جمعی جامعه استمرار می‌یابد.

این مثالی است از این که چگونه چشم‌انداز اخلاقی‌ای که از حمایت شهودی قابل ملاحظه‌ای برخوردار است می‌تواند جایش را به شهود دیگری بدهد که به نظر بهتر است. به عقیده‌ی من، جایگزینی تصویری از حق مالکیت که عمدتاً مبتنی بر آزادی و مالکیت بر خود از طریق تصور قراردادانگاران است مثالی واضح از پیشرفت است.

۶ اگر نرم‌نرمک همه‌ی حدومرزهای وظیفه‌شناختی را نه بنیان اخلاق بلکه در بهترین حالت راهنمایی ارزشمند تلقی کنیم آن هم تنها به میزانی که صیانت نسبتاً سفت و سخت از آن‌ها عملاً در خدمت رفاه کل جامعه یا انسانیت باشد، آیا می‌توان پیشرفت اخلاقی داشت؟ به گمان من، این مسأله بر این ابتناء دارد که آیا ساده کردن نظرگاه اخلاقی می‌تواند پیشرفت باشد یا نه. به یک معنا، نظرگاه اخلاقی مستلزم این است که خودمان جای دیگری قرار دهیم و نظرگاه جداگانه‌ی هر فردی را در مقام تصمیم‌گیری در خصوص این که چه باید کرد لحاظ کنیم. پرسش این است: چگونه؟

جذابیت و گیرایی شیوهی پیامدنگرانه‌ی برای ارزش بی‌طرفانه قائل شدن به انسان‌ها را نمی‌توان انکار کرد. به‌نظر می‌رسد که هیچ راهی وجود ندارد که نگاه‌های تمام افراد را مورد لحاظ قرار دهیم بدون این که آن‌ها را در یک عالمه منافع و مضار ادغام کنیم، که در این صورت کاملاً ارزشمند می‌شود. با این همه، شیوهی دیگری وجود دارد. در اخلاق وظیفه‌گرایانه هر فردی به‌صورت مجزا با ما مواجه می‌شود، و مصونیت از تعرض فرد پیشاروی ما بر مطالبات رقیب کسانی مسلط است که می‌توانیم با قربانی کردن او برای رفاه عمومی به آن‌ها کمک کنیم. به عقیده‌ی من، ما این را وقتی احساس می‌کنیم که خودمان را به‌طور همزمان در یک معضل خاص به جای چندین قربانی بالقوه‌ی این دو نوع مختلف می‌گذاریم.

این حرمت اخلاقی فردیت‌یافته چیزی است که اخلاق می‌تواند برای هر فردی به‌صورت برابر تضمین کند-استحقاق یکسان برای این که به نحو خاصی با ما رفتار شود، شأن و مقام یکسان، محدودیت‌ها و حد و مرزهای یکسان. این حرمت شرطی بر تعاملات شخصی‌مان با یکدیگر است. هر شخصی که با او تعامل دارم همان سطح اخلاقی سخت و نفوذناپذیری را به من پیشکش می‌کند که من به او پیشکش می‌کنم: کارهای خاصی را هر دوی ما نمی‌توانیم در حق دیگری انجام دهیم. و این "حداقل اخلاقی"، در ساختار اخلاق، جلوه‌ی مطالبه‌ای است که ملاحظه‌ی اخلاقی باید به هر فردی به‌صورت جداگانه توجه کند. اگر اخلاق اصولاً به انقیاد کامل منافع هر شخصی به منافع عظیم‌تر دیگران مجال ظهور دهد، همان‌طور که پیامدنگری چنین مجال را می‌دهد، ماجرا از این قرار نخواهد بود. همان‌طور که فرانسیس کام [= Frances Kamm] تأکید می‌کند، چنین شأن و مقام مصون از تعرضی در هر نظام پیامدنگرانه‌ای از همگان مضایقه می‌شود، فارغ از این که پیامدهای آن چقدر ارزشمند باشد.

پرسشی که پیش می‌کشم این است که آیا ما، با نگرستن به خودمان از بیرون، باید تعلقات‌مان به حق‌ها و وظیفه‌شناسی را چشم‌انداز اخلاقی توسعه‌نیافته‌ای تلقی کنیم، نگرشی که مطالبات شخص پیشاروی ما را بی‌اندازه بزرگ می‌کند، و عقلانیت‌مان را محدود می‌کند. اگر ما

دیگر چشم‌انداز وظیفه‌شناختی فردمحور و شهودات ناشی از آن را راهنمای اخلاقی بنیادین تلقی نکنیم آیا پیشرفت خواهیم کرد؟

این حرمت اخلاقی فردیت یافته چیزی است که اخلاق می‌تواند برای هر فردی به صورت برابر تضمین کند-استحقاق یکسان، برای این که به نحو خاصی با ما رفتار شود، شأن و مقام یکسان، محدودیت‌ها و حد و مرزهای یکسان. این حرمت شرطی بر تعاملات شخصی‌مان با یکدیگر است.

اعتقاد دارم که چیزی مفقود است. شکی نیست که اخلاق انسانی در سمت و سوی پیامدنگری بیشتر رشد و بسط خواهد یافت، و شاید در آن جهت هم حرکت کند. اما روش کاملاً متفاوت برای ارزش قائل شدن به افراد بخش حیاتی زندگی ما است، از این طریق که با هر یک از آنها به نحو مناسب و درخوری رفتار شود هر چه می‌خواهد بشود، و چنین برخوردی را برای خودمان هم بخواهیم. مهم‌تر این که، این شیوه‌ی متمایزی برای اندیشیدن راجع به نحوه‌ی ارتباط ما با یکدیگر است، و نیز خاستگاه تفاسیر مدام در حال توسعه‌ی برابری شأن و مقام انسان‌ها به‌عنوان دارندگان حق‌های انسانی است. بدون برابری شأن و مقام برابر مزایای عضویت در اجتماع اخلاقی بجد کاهش می‌یابد، نه به صورت کمی بلکه به صورت کیفی. کسانی که با من اختلاف نظر دارند مرا در حال مصادره به مطلوب می‌بینند اما شاید چنین چیزی اجتناب‌ناپذیر باشد. —◆

اعتقاد دارم که چیزی مفقود است. شکی نیست که اخلاق انسانی در سمت و سوی پیامدنگری بیشتر رشد و بسط خواهد یافت، و شاید در آن جهت هم حرکت کند. اما روش کاملاً متفاوت برای ارزش قائل شدن به افراد بخش حیاتی زندگی ما است، از این طریق که با هر یک از آنها به نحو مناسب و درخوری رفتار شود هر چه می خواهد بشود، و چنین برخوردی را برای خودمان هم بخواهیم.

حقوق زنان، حقوق بشر است

* فاطمه گوارایی - روزنامه‌نگار



در دهم دسامبر سال ۱۹۴۸م منشور جهانی حقوق بشر با تأکید بر برابری حقوقی همه‌ی انسان‌ها، صرف‌نظر از جنسیت آنان تصویب گردید. در همان زمان زنان هنوز در اکثر کشورها حتی حق رأی هم نداشتند.

منشور جهانی حقوق بشر و بسیاری میثاق‌های بین‌المللی دیگر که به دنبال آن به تصویب رسیده‌اند، بر برابری حقوقی همه‌ی انسان‌ها، صرف‌نظر از جنسیت آنان مهر تأیید زده‌اند. اما واقعیت این است که زنان در سراسر جهان به صورت‌های گوناگون و البته در مقیاسی متفاوت، مورد تبعیض واقع می‌شوند. و بدتر آن که در بعضی از مناطق و حوزه‌های فرهنگی، این‌گونه تبعیضات، به صورت اموری کاملاً "طبیعی و اجتناب ناپذیر مورد پذیرش قرار می‌گیرند.

منشور جهانی حقوق بشر و بسیاری میثاق‌های بین‌المللی دیگر که به دنبال آن به تصویب رسیده‌اند، بر برابری حقوقی همه‌ی انسان‌ها، صرف‌نظر از جنسیت آنان مهر تأیید زده‌اند. اما واقعیت این است که زنان در سراسر جهان به صورت‌های گوناگون و البته در مقیاسی متفاوت، مورد تبعیض واقع می‌شوند.

تا الان بیش از ۲۰ سند حقوقی بین‌المللی برای رفع تبعیض علیه زنان تصویب شده که حقوق برابر مرد و زن را تأکید کردند، اما همه آن‌ها بیشتر جنبه‌ی اخلاقی و سیاسی دارند تا ضمانت اجرایی.

تصویب کنوانسیون محو هرگونه تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۷۹م از تلاش‌های عمده برای بهبود وضع زنان در جهان به شمار می‌رفت. این کنوانسیون که اغلب به عنوان منشور بین‌المللی حقوق زنان از آن یاد می‌شود، با هدف "حذف تبعیض جنسیتی و ترویج برابری جنسیتی در عرصه‌ی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگر" تنظیم شده است.

در چهارمین همایش جهانی زنان در پکن (سال ۱۹۹۵م) با تصویب قطعنامه‌ای برای توانمندسازی زنان در جهان گام بلندی در ارتقای وضعیت زنان در زمینه‌هایی مانند اقتصاد، آموزش، رهبری، محیط زیست و بهداشت برداشته شد. تحول اساسی که در کنفرانس پکن روی داد تأکید بر ضرورت تمرکز روی مفهوم جنسیت بود که بنابر آن ساختار کلی جامعه و همه روابط میان زن و مرد باید مجدداً ارزیابی گردد و تأکید شده بود که دولت‌ها نباید بر اساس "جنسیت" تبعیض اعمال کنند.

مصوبه مطرح اقدام پکن که در کنفرانس سازمان ملل در سال ۱۹۹۵م به تصویب رسید، یک برنامه‌ی کاری را برای توانمندسازی زنان تعیین و ۱۲ زمینه اساسی مورد نگرانی در این زمینه را شناسایی کرد.

شعار «حقوق زنان، حقوق بشر است» نیز برای اولین بار در این کنفرانس مطرح شد و زنان توانستند حقوق خود را، به جزئی جدایی‌ناپذیر از مباحث حقوق بشری تبدیل کنند. برنامه عمل کنفرانس پکن همچنین خاطر نشان کردند که در نقض حقوق بشر زنان مشکلاتی که زنان بخاطر جنسیت خود با آن روبرو می‌شوند، که در واقع بنیادی‌ترین حق بشر یعنی حق زندگی را مورد تهدید قرار می‌دهد، اکثراً نادیده گرفته می‌شود.

در سال ۲۰۰۰م، مجمع عمومی سازمان ملل، قطعنامه‌ای را در مورد زنان، صلح و امنیت به تصویب رساند که بر **حقوق زنان در مناطق جنگی** و هنگام جنگ تأکید می‌کند. این دو موافقتنامه با هم در ایجاد معیارهای بین‌المللی برای حقوق و آزادی‌های زنان از اهمیت برجسته‌ای برخوردار بودند.

ماده‌ی الحاقی در منشور جهانی حقوق بشر علیه تبعیض جنسی و نیز منشور ویژه‌ی سازمان ملل برای حقوق زنان (مصوب ۱۹۶۷) و حتی کنوانسیون محو هرگونه تبعیض در مورد زنان (۱۹۷۹م) که به «کنوانسیون

زنان» نیز معروف است، تا مدت‌ها تأثیر چندانی بر روی جریان اصلی جنبش حقوق بشر نداشتند و این جنبش همچنان از کم توجهی نسبت به رفتار تبعیض‌آمیز در مورد زنان رنج می‌برد. در میثاق‌های یاد شده اگر چه عموماً بر حقوق برابر میان مرد و زن تأکید شده است، اما این جنبش‌های زنان/فمینیستی بود که با تلاش‌های بی وقفه خود را آشکار ساخت که تا امر برابری حقوقی زنان را در جهانی که هنجارهای مردانه معیار آن را تشکیل می‌دهد، به پیش ببرد.

به همین دلیل از دهه‌ی ۸۰ سده‌ی بیستم این خود زنان بودند که ابتکار عمل را به دست می‌گرفتند. سازمان‌های غیردولتی مربوط به جنبش زنان، چه در محدوده‌ی ملی و چه در گستره‌ی بین‌المللی بر فعالیت‌های خود افزودند. در جریان تدارک دومین کنفرانس جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۹۱م، کارزار گسترده‌ی زنان فعال در جنبش حقوق بشر، به ارائه‌ی عریضه‌ای منجر گردید که بر پایه‌ی آن کنفرانس موظف می‌شد حقوق بشر را در مورد زنان در تمامی سطوح ممکن در نظر گیرد و خشونت جنسی را به مثابه نقض آشکار حقوق بشر محکوم کند.

در جریان تدارک دومین کنفرانس جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۹۱م، کارزار گسترده‌ی زنان فعال در جنبش حقوق بشر، به ارائه‌ی عریضه‌ای منجر گردید که بر پایه‌ی آن کنفرانس موظف می‌شد حقوق بشر را در مورد زنان در تمامی سطوح ممکن در نظر گیرد و خشونت جنسی را به مثابه نقض آشکار حقوق بشر محکوم کند.

به این ترتیب جنبش زنان برای حقوق بشر، ساختارهای خود را هر روز استحکام بیشتری بخشید و گام‌های استوارتری به پیش برداشت. در جریان همایش پکن علی‌رغم برخی مقاومت‌ها از طرف دولت چین و نیز مخالفت‌های واتیکان و نیروهای بنیادگرای اسلامی، جنبش زنان برای حقوق بشر موفق به تثبیت جایگاه خود شد. زنان در زمینه‌ی تبدیل مباحث مربوط به حقوق خود، به جزئی جدایی ناپذیر از مباحث حقوق بشری، به هدف خود رسیده بودند. در این راه طولانی و پر مانع آشکار گردید که بدون تجدید نظر اصولی در طرح سنتی حقوق بشر، حقوق زنان نه به رسمیت شناخته می‌شود و نه حمایت می‌گردد.

امروزه بیش از چهار دهه از تصویب کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و ۲۷ سال پس از برنامه‌ی اقدام پکن، که یکی از مترقی‌ترین بیانیه‌های سیاسی برای تأمین حقوق اساسی زنان از بین بردن نابرابری بود، می‌گذرد و زنان همچنان در اقصی نقاط جهان از تبعیض و نابرابری و خشونت رنج می‌برند و نابرابری جنسیتی در سراسر جهان ادامه دارد.



تجربه نزدیک به نیم قرن گذشته نشان می‌دهد پیمان نامه‌های مصوب فاقد ضمانت اجرایی بوده و کشورهای بسیاری مانند ایران از پذیرش این کنوانسیون‌ها و قراردادهای سر باز می‌زنند. هنوز زنان قربانیان اصلی فقر، نابرابری و محرومیت‌ها هستند. در سطح جهانی، زنان فعالیت کمتری در بازار کار دارند و در هر مرحله از زندگی خود با خشونت مبتنی بر جنسیت، طبقه، نژاد، گرایش جنسی و هویت جنسیتی روبرو می‌شوند.

اما در سوی دیگر مبارزات فعالان زن در اقصی نقاط جهان توانسته مطالبه برابری جنسیتی را به امری جهان‌شمول تبدیل نماید. زنان نه تنها خواهان قرار گرفتن در جایگاه برابر با مردان و برخورداری از فرصت‌ها و فضاهای یکسان در ابراز وجود، توانمندی‌ها و قابلیت‌های خویش هستند، بلکه خواهان امر مهم‌تری نیز هستند؛ و آن این که هویت انسانی‌شان در ورای جنسیت زنانه‌شان مورد تأیید قرار بگیرد. این مطالبه، نه فقط قواعد نهادی تنظیم‌گر رسمی مبتنی بر نگاه‌های جنسیتی را به چالش می‌کشد، بلکه فرهنگ اجتماعی غیررسمی را نیز مورد نقد قرار می‌دهد. در کشور ما مبارزه‌ی زنان ایران برای دستیابی به حقوق برابر، به پیش از دوران مشروطیت برمی‌گردد. در انقلاب مشروطه، زنان هم‌پای مردان از انقلاب حمایت و در پیروزی آن نقش به‌سزایی ایفا کردند. در انقلاب ۱۳۵۷ نیز زنان دوشادوش مردان برای به‌دست آوردن استقلال، آزادی و برابری مبارزه کردند. با وجود این همراهی، اولین گروه اجتماعی که حقوقشان نقض گردید، زنان بودند. بخش مهمی از دستاوردهای مبارزاتی جنبش زنان و نیروهای ترقی‌خواه و برابری‌طلب، پس از انقلاب پس گرفته شد.

قوانین مغایر با برابری زنان به تصویب رسید. شرایط تحمیلی برای بخش بزرگی از زنان قابل پذیرش نبود و آنان در مقابل اقدامات تحمیلی مغایر با حقوق زنان ایستادگی کرده و قاعدتا مورد سرکوب هم قرار گرفتند.

سیستم کوشید برنامه‌های خود را بر آنان تحمیل کند. ولی در عمل با مقاومت گسترده زنان روبرو گردید و قادر نشد تمام برنامه‌ها و دیدگاه‌های خود را عملی سازد و صدای اعتراض‌شان را خاموش کند. جنبش زنان ایران

از ابتدا بر بستر همین مقاومت‌ها بالیده و بر پویایی خود افزوده، از حقوق خود دفاع نموده و تأثیرات مهمی را بر تحولات سیاسی و اجتماعی کشور از خود بر جای گذاشته است. مقاومت دلیرانه و هوشیارانه‌ی زنان که تمامی حوزه‌های حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را در بر گرفته و می‌گیرد، نظر گروه‌های وسیعی از جامعه را به جنبش زنان جلب کرده و امید به تغییر و تحولات عمیق در فرهنگ جامعه و رهایی از نابرابری را تقویت نموده است. این حرکت در بعد از انقلاب با فراز و نشیب‌های بسیار همراه بوده است و در بعد از اصلاحات به نقطه اوج فعالیت‌های خود رسید. بعد از آن که هزینه گزافی را برای آن فعالیت‌ها پرداخت، به مدت نزدیک به دو دهه به دلیل فشارهای روزافزون، مهاجرت این جنبش از لایه‌های رو به سطح زیرین جامعه سوق یافت.

افزایش فشارهای اجتماعی و فرهنگی، نسبت به زنان و تنگ‌تر شدن فضای فعالیت سیاسی و حقوقی آنان در کنار رشد بلوغ فکری و اجتماعی زنان در پیگیری مطالبات حقوقی و اجتماعی و ابراز نارضایتی از میزان فشار و تنگ شدن حلقه کنترل و ... موجب متراکم شدن حجم عظیمی از نارضایتی سطوح مختلف جامعه گردیده که منتظر یک تلنگر بوده تا به سطح جامعه راه پیدا نماید.

نافرمانی‌های مدنی اخیر زنان، به‌عنوان بخشی بزرگ از جامعه ایران و تلاش آنان برای برخورداری از حق پوشش، زیست آزادانه و دل‌خواهانه با سرکوب از سوی محافل سنتی و رسمی همراه شد. تلازم آن مطالبات متراکم و انباشته با فشار بی‌حد و حصر محافل سنتی و بنیادگرا و تندرو، سرانجام جنبش زن، زندگی و آزادی را در این سرزمین رقم زد.

در حال حاضر نقش زنان در به حرکت درآوردن جامعه مدنی و ابراز نارضایتی جامعه و طرح خواسته‌ها و داشتن پشتکار و سرزندگی برای بیرون کشیدن جامعه از حالت نومیدی و رخوت خیره کننده بوده است و همبستگی بی‌سابقه‌ای را نه تنها در میان زنان بلکه میان شمار روزافزونی از مردانی که ناظر محدودیت زنان بوده‌اند به وجود آورده است.

زنان در این جنبش اعتراضی به شکل بی‌سابقه‌ای در نقش سازمان دهندگان، کنشگران و حاملان و حتی رهبران آن ظاهر شده و با شجاعت بی‌نظیری مشارکت تمام داشته‌اند. امروز، زنان در داخل و خارج ایران، در حال متحول ساختن فرهنگ سیاسی و اجتماعی جامعه ایرانند. آنان بر این باورند حقوق زنان، حقوق نیمی از جامعه بوده و ملازمت تمام با حقوق بشر دارد تا جایی که بدون آزادی زنان، آزادی جامعه ممکن نیست.

بنابراین مبارزه برای تأمین حقوق انسانی و تلاش برای دستیابی به آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی جز با تلاش برای رفع تبعیض جنسیتی، و حمایت از مطالبات زنان و همکاری با نیروهای آزادی‌خواه و برابری‌طلب میسر نخواهد بود.

مبارزه برای تأمین حقوق انسانی و تلاش برای دستیابی به آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی جز با تلاش برای رفع تبعیض جنسیتی، و حمایت از مطالبات زنان و همکاری با نیروهای آزادی‌خواه و برابری‌طلب میسر نخواهد بود.



حقوق بشر، گرانگاہ هويت و موجودیت ملل متحد

* سید علی محمودی

استاد دانشکده روابط بین‌الملل و پژوهشگر فلسفه سیاسی

مقدمه

مفهوم حقوق بشر بر پایه حقوق طبیعی از سده هفدهم میلادی مطرح شده است. این موضوع از نگاه فیلسوفانی همانند توماس هابز، جان لاک و ایمانوئل کانت بازتاب یافته و مورد بحث قرار گرفته است. پس از جنگ جهانی دوم، با تأسیس سازمان ملل متحد، فکر تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر از سوی شماری از شخصیت‌های بین‌المللی مطرح گردید. اعضای این سازمان با انتخاب ۱۸ کشور، کمیسیون حقوق بشر را بنیان نهادند تا نمایندگان این کشورها متن اعلامیه را تهیه کنند. با آغاز کار کمیسیون، بحث‌ها و تبادل نظرهایی در مورد مقدمه و مواد اعلامیه بین شماری از اعضاء در گرفت. در میان آنان، دولت‌های مختلف از جمله کشورهای اسلامی دیدگاه‌های خود را به تفصیل مطرح کردند. در میان این کشورها، نظرها درباره حقوق بشر و اعلامیه متفاوت بود. دلیل اصلی این امر به قرائت‌های گوناگون از اسلام و مذاهب آن بازمی‌گردد که منجر به اختلاف نظر در مبانی و تفسیرها از دین و شریعت می‌شود؛ شریعتی که علم فقه به عنوان دانشی بشری متکفل آن است و خود، دارمشاجرات. هدف نویسندگان اعلامیه این بود که سرانجام متنی اجماعی تهیه کنند که شامل مبانی و اصول حقوق بشر در چارچوبی جهانشمول باشد. به عنوان نمونه، می‌توان از خودبنیادی انسان، آزادی، عدالت، حاکمیت مردم به عنوان تنها منبع مشروع اقتدار حاکمیت، حکومت قانون، انتخابات آزاد با حق رأی همگان، تعهدات دولت‌ها در برابر مردم، نظم عادلانه بین‌المللی، حق توسعه، رفاه مردم، ضرورت صلح، حفظ امنیت بین‌المللی و امحاء سلاح‌های کشتار جمعی نام برد. سرانجام اعلامیه جهانی حقوق بشر در دهم دسامبر ۱۹۴۸ با ۴۸ رأی موافق، ۸ رأی ممتنع و بدون رأی منفی به تصویب رسید. گفتنی است که ۲۱ ماده نخست

از ۳۰ ماده اعلامیه، شامل حقوقی است که از «اعلامیه حقوق انسان و شهروندان» فرانسه در سده هجدهم میلادی گرفته شده است.

مفهوم حقوق بشر بر پایه حقوق طبیعی از سده هفدهم میلادی مطرح شده است. این موضوع از نگاه فیلسوفانی همانند توماس هابز، جان لاک و ایمانوئل کانت بازتاب یافته و مورد بحث قرار گرفته است. پس از جنگ جهانی دوم، با تأسیس سازمان ملل متحد، فکر تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر از سوی شماری از شخصیت‌های بین‌المللی مطرح گردید.

در این پژوهش، موضوع‌های زیر به ترتیب و به اختصار مطرح می‌شوند و مورد شرح و بحث قرار می‌گیرند: دکترین جهانشمول حقوق بشر، در سنجش «حقوق بشر غربی»، دموکراسی و حقوق بشر، نقش ایران در بنیانگذاری سازمان ملل متحد، و حقوق بشر و دولت‌های خودکامه.

۱. دکترین جهانشمول حقوق بشر

تدوین و تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر به عنوان تحولی ژرف و شگرف در جهان شناخته شد، به گونه‌ای که تهیه‌کنندگان این متن بنیادین، چنین استقبال جهانی را از آن پیش‌بینی نمی‌کردند. در واقع این سند گرانیگاه تدوین اسناد بسیاری در موضوع حقوق بشر از سوی سازمان ملل متحد و کشوری از کشورهای در سراسر جهان قرار گرفت. این استقبال بی‌دلیل و تصادفی نبود، زیرا دو جنگ جهانی اول و دوم که جان میلیون‌ها انسان را قربانی کرده بود و آوارگی‌ها، ویرانی‌ها و آسیب‌های بی‌شمار به بشریت وارد آورده بود، جهانیان را به اندیشه واداشت که در جهت حفظ و ارتقاء حقوق بنیادین بشر گام‌های اساسی بردارند.

اسناد عمده‌ای که در چارچوب معاهده تدوین شده و محتوای اعلامیه را دربرمی‌گیرند، به عنوان نمونه عبارت‌اند از: میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین‌المللی حقوق

اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، کنوانسیون محو اشکال تبعیض نژادی، کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان، کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارهای ظالمانه، غیر انسانی و تحقیرآمیز، و کنوانسیون حقوق کودک.

این موضوع که حقوق بشر در زمره قواعد آمره (۱) درآمده‌اند، از اهمیت بین‌الملل حقوق بشر حکایت می‌کند. مبنای قواعد آمره برآمده از حقوق بشر آن است که کرامت انسان مستلزم پاسداری از حقوق و آزادی‌ها در قلمرو داخلی کشورها است. بر اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر، تمام انسان‌ها از جمله برخوردار از حقوقی به‌قرار زیراند: حق زندگی، آزادی بدن، امنیت گردهم‌آبی‌ها و تشکل‌ها، رفت‌وآمد، برابری در مقابل قانون، حق محاکمه منصفانه، ازدواج و مالکیت. بر این اساس، انطباق شکل حکومت‌ها و چگونگی اعمال قدرت آن‌ها برابر با معیارهای پذیرفته شده بین‌المللی حقوق بشر ضروری است (کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران، ۱۳۸۹: ۱۹۱).

«شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد» که در سال ۲۰۰۶م جایگزین کمیسیون حقوق بشر این سازمان شد، مهم‌ترین نهاد حقوق بشر در سازمان ملل متحد است. سازوکارهای نظارتی سازمان ملل متحد بر پایه حقوق بشر، به اعلامیه و دیگر اسناد مربوطه شکل ساختاری و رویه‌ای بخشید. به عنوان نمونه، می‌توان از گزارش دادن دولت‌ها درباره وضعیت حقوق بشر کشورهایشان، تنظیم و تسلیم شکایت و تظلم‌خواهی از سوی شهروندان در موارد نقض حقوق بشر، بررسی یک موضوع خاص و معین مرتبط با حقوق بشر در کشورهای جهان، مانند ناپدیدشدن اجباری و اعمال شکنجه نام برد. افزون بر این‌ها و در امتداد تلاش‌های سازمان ملل متحد در زمینه حقوق بشر، بایستی از برپایی گسترده نهادهای جامعه مدنی در کشورها توسط شهروندان به مثابه فعالیت‌های داوطلبانه و غیر دولتی یاد کرد که نقش اساسی و مؤثری در ژرفایی، شناسایی و ارتقاء حقوق بشر دارند. این نهادهای مدنی، در حضور و مشارکت در روندهای بین‌المللی، در تصمیم‌گیری‌های جامعه جهانی ناظر به فرایند دموکراسی‌سازی، به-زامداری (حکمرانی مطلوب)، بالابردن شفافیت و پاسخگویی دولت‌ها، مسائل زیست‌محیطی و مالکیت میراث مشترک بشریت، نقش مثبت، تأثیرگذار و سازنده ایفا می‌کنند. دو نمونه نهادهای جامعه مدنی بین‌المللی،

عبارت‌اند از «عفو بین‌الملل» و «دیدبان حقوق بشر».

«شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد» که در سال ۲۰۰۶م جایگزین کمیسیون حقوق بشر این سازمان شد، مهم‌ترین نهاد حقوق بشر در سازمان ملل متحد است. سازوکارهای نظارتی سازمان ملل متحد بر پایه حقوق بشر، به اعلامیه و دیگر اسناد مربوطه شکل ساختاری و رویه‌ای بخشید. به عنوان نمونه، می‌توان از گزارش دادن دولت‌ها درباره وضعیت حقوق بشر کشورهایشان، تنظیم و تسلیم شکایت و تظلم‌خواهی از سوی شهروندان در موارد نقض حقوق بشر، بررسی یک موضوع خاص و معین مرتبط با حقوق بشر در کشورهای جهان، مانند ناپدیدشدن اجباری و اعمال شکنجه نام برد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر در اسناد مهم منطقه‌ای آسیا، اروپا، آمریکا، آفریقا، کشورهای عربی و کشورهای هم‌سود، تأثیرگذار بوده است (همان، ۱۰۳-۱۱۸). از سوی دیگر، این اعلامیه در قوانین اساسی کشورها به شکل‌های گوناگون تبلور یافته است (همان: ۸۴-۱۰۲). تجربه روشن‌گر و تأثیرگذار حقوق بشر با مبانی و مفهوم‌های مشترک مورد پذیرش جامعه بین‌المللی، آشکارا گواه جهانشمولی حقوق بشر در جهان است. روندی که با تأسیس سازمان ملل متحد از منشور ملل متحد آغاز شد و به اعلامیه جهانی حقوق بشر انجامید، تا زمانه ما، از پویایی اندیشه حقوق بشر در قالب تفسیرها، نقدها و مسیر رو به پیشرفت حقوق بشر در جهان حکایت می‌کند. از این رو، در مطالعات حقوق بشر در دانشگاه‌ها و پژوهشکده‌های جهان و نهادهای مربوطه در سازمان ملل متحد، جزمیت، تعصب و یکسونگری راه ندارد.

۲. در سنجش «حقوق بشر غربی»

افرادی، اینجا و آنجا، می‌کوشند حقوق بشر مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر اسناد بین‌المللی را «غربی» بخوانند و با این دست‌آویز،

از در مخالفت و منازعت با آن درآیند. خبر این مخاصمت به بعضی از اندیشمندان غربی نیز رسیده است. مایکل فریدن از وارد آوردن اتهام به اعلامیه جهانی حقوق بشر با عنوان «جایگاه تفکرات غربی» نام برده است (فریدن، ۱۳۸۴: ۱۳۵). به راستی آیا حقوق بشر «غربی» است؟ اگر غربی نامیدن حقوق بشر به این معنی باشد که فیلسوفان و دانشمندان مغرب‌زمین، بیشترین نقش را در موضوع حقوق بشر در جهان داشته‌اند، بی‌تردید می‌توان گفت که حقوق بشر غربی است. به واقع، سرچشمه موضوع حقوق بشر در دوران تجدد که ما در آن زیست می‌کنیم، مغرب زمین با تأکید به اروپای سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی بوده است. می‌دانیم که از سده شانزدهم، پس از نوزایش در اروپا، دگرگونی‌های بنیادین در علوم انسانی و تجربی، اختراع‌های مهم در صنایع و اندیشه‌های نو در سیاست و حکمرانی پدید آمد. اندیشه حقوق بشر در سده هفدهم مدون شد و این موضوع از اندیشه، زبان و قلم فیلسوفان بزرگی همچون توماس هابز، جان لاک، ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت سرچشمه گرفت (لیپست، ۱۳۸۳: ۶۱۲-۶۱۱؛ محمودی، ۱۳۹۵: ۲۶۴-۲۲۱ و ۲۷۵-۲۹۴). بعید می‌دانم که مدعیان غربی خواندن حقوق بشر، حاضر به بیان چنین حقیقتی راجع به خاستگاه حقوق بشر در دوران تجدد باشند. اینان درصدد اند که چنین مدعایی را دستمایه پیشبرد اغرض و اهداف سیاسی خویش قرار می‌دهند.

در سده‌های میانه، آنچه در شرق اسلامی دیده می‌شد، اغلب ظهور فلسفه‌هایی بود که در بهترین حالت زیر تأثیر فلسفه یونان در دوران باستان، با بازسازی‌ها و نوآوری‌هایی همراه بود. آراء فیلسوفان سرآمدی مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا و صدرالدین شیرازی، از سویی با فلسفه یونان و از سوی دیگر با الهیات و عرفان اسلامی آمیخته بود. پرسش این است که کدامیک از این سه تن می‌توانستند به فلسفه سیاسی روی آوردند و در باب حقوق بشر سخن بگویند؟ چنین انتظاری از آنان به هیچ‌وجه نمی‌توانست واقع‌بینانه باشد. فارابی در آثار خود، آرمانشهری را با

عنوان «مدینه فاضله» تصویر می‌کند که می‌توان آنرا در دسته‌بندی متون «آرمانشهری» تاریخ کهن قرار داد. «مَدُن ضَالَّة» او نیز نظریه نیست، بلکه طبقه‌بندی این مدینه‌ها و در مواردی نقد آن‌ها است.

براین اساس، نظریه‌های اجتماعی و سیاسی فیلسوفان - که می‌توان عنوان کلی فلسفه سیاسی بر آن‌ها نهاد- از اروپای دوران تجدد سربرآورد. در میان کشورهای اروپایی، انگلستان، آلمان، فرانسه و تا حدی ایتالیا، بیشترین سهم را در فلسفه و دیگر دانش‌های نظری و تجربی داشته‌اند. به یادآوریم که مشارکت اندیشه‌وران ایالات متحده آمریکا در فلسفه سیاسی را- که پیش از انقلاب فرانسه آغاز شده بود،- نمی‌توان نادیده گرفت. مقالات فدرالیست شاهدهی بر پیشرو بودن آمریکاییان در پی‌ریزی شالوده‌های نظری دوران مدرن به ویژه حقوق بشر و دموکراسی است (پرهام، ۲۰۱۷؛ محمودی، ۱۳۹۳: ۱۹۵-۱۹۸).

بر پایه آنچه که در نهایت ایجاز گفته شده، می‌توان این واقعیت را به زبان آورد که حقوق بشر، تبلور یافته در اعلامیه جهانی حقوق بشر، غربی است، زیرا دانش و فلسفه غربی در پیدایش و بالندگی آن، بیشترین سهم را داشته است. این واقعیت درخشان، نه جایی برای تقبیح و تخفیف حقوق بشر باقی می‌گذارد و نه سرزنش غربیان. برعکس، ما در موضوع‌های بسیار از جمله حقوق بشر، وامدار غربیان هستیم و بر پایه اخلاق و از سر فروتنی، بایستی کلاه از سر برداریم و به شخصیت‌های بزرگی که ما را در جهان نو با حقوق بشر آشنا کردند، ادای احترام کنیم. فیلسوفان بزرگی که از زندگی، آزادی و دارایی به مثابه سه حق بنیادین بشر سخن گفتند، حق انقلاب را در سده هجدهم مطرح کردند، بحث مدارا و تساهل را به میان آوردند، جنگ دفاعی را تنها جنگ مشروع دانستند و از صلح پایدار جانبداری کردند، همگی بر نوع بشر طی چهار دهه گذشته منت نهاده‌اند. آنان در این مسیر سخت و دشوار، رنج‌ها کشیدند، بی‌مهری‌ها دیدند، به زندان افتادند، راه تبعید در پیش گرفتند، ممنوع‌القلم، ممنوع‌البیان و ممنوع‌التدریس شدند و آثار بعضی از آنان در شعله‌های آتش حاکمان بی‌خرد و خودکامه سوخت و به خاکستر مبدل شد. کوشش‌های فکری آنان در راه آزادی، عدالت، حقوق بشر، دموکراسی، تساهل و مدارا، نفی استبداد دینی، و

نفی حکومت‌های مطلق فردی، به سادگی به دست نیامد. خدمات بزرگ آنان تا جهان پایدار است جاودانه خواهد بود. مبدا کسانی از دانایان و آزادگان در ایران امروز، از گفتن و نوشتن این حقایق، کوچک‌ترین دودلی و تردیدی به خود راه دهند و در این زمینه گرفتار لکنت زبان، محذور و یا مأخوذ به حیاء شوند!

ما در موضوع‌های بسیار از جمله حقوق بشر، وامدار غربیان هستیم و بر پایه اخلاق و از سر فروتنی، بایستی کلاه از سر برداریم و به شخصیت‌های بزرگی که ما را در جهان نو با حقوق بشر آشنا کردند، ادای احترام کنیم. فیلسوفان بزرگی که از زندگی، آزادی و دارایی به مثابه سه حق بنیادین بشر سخن گفتند، حق انقلاب را در سده هجدهم مطرح کردند، بحث مدارا و تساهل را به میان آوردند، جنگ دفاعی را تنها جنگ مشروع دانستند و از صلح پایدار جانبداری کردند، همگی بر نوع بشر طی چهار دهه گذشته منت نهاده‌اند.

حقوق بشر را غربی نامیدن، دور از آگاهی و انصاف است، زیرا نخست، دانش‌ها و اندیشه‌های بشری، یافته‌ها و اندوخته‌های بشریت‌اند و در فرهنگ و تمدن انسانی نقش اساسی دارند؛ چه شرقی و چه غربی. نه شرقیان حق دارند دانش‌ها و اندیشه‌های غربیان را تحقیر کنند و به سخره بگیرند، نه غربیان چنین حقی دارند. اندیشه‌وران کشورهای جهان می‌توانند با گفت‌وگو و هم‌افزایی، از سرمایه‌های فکری بشری با اقتباس آگاهانه بهره‌برگیرند. نکوهش، توهین و تحقیر در این زمینه هیچ جایی ندارد و به هیچ‌وجه از نظر عقلی، اخلاق و دینی توجیه‌پذیر نیست. دوم، راه بحث و نقادی برای سنجش اندیشه‌ها و نظریه‌ها همواره گشوده است؛ چه ناظر به دانش‌ها و فلسفه‌های غربیان باشد و چه شرقیان و کشورهای مسلمان‌نشین. یک نمونه، پیش‌نویس متن اعلامیه جهانی حقوق بشر است - که چنان‌که پیش از این آمد- در کمیسیون مربوط به بحث

گذاشته شد. موافقان و مخالفان با یکدیگر به گفت‌وگو نشستند و سرانجام اجماع پیرامون متنی حاصل شد که حقوق بشر را با معنا و ادبیاتی جهانشمول به جهانیان عرضه کرد. پس از تصویب اعلامیه تا روزگار ما، باب نقد و سنجش این متن، کلمه به کلمه، و از سوی فیلسوفان و دانشمندان علم حقوق، علم سیاست، علوم اجتماعی و دیگر علوم مربوطه و نیز در دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی، همواره گشوده بوده است.

حقوق بشر را غربی نامیدن، دور از آگاهی و انصاف است، زیرا نخست، دانش‌ها و اندیشه‌های بشری، یافته‌ها و اندوخته‌های بشریت‌اند و در فرهنگ و تمدن انسانی نقش اساسی دارند؛ چه شرقی و چه غربی. نه شرقیان حق دارند دانش‌ها و اندیشه‌های غربیان را تحقیر کنند و به سُخره بگیرند، نه غربیان چنین حقی دارند.

بنابراین، از سویی سهم تاریخ‌ساز غربیان در باب ابداع مبانی، اصول و مواد اعلامیه شایسته‌ارج‌گذاری است، از سوی دیگر، اسناد حقوق بشر در مواردی جنبه‌توصیه دارد و در مواردی بر اساس آراء مثبت کشورهای عضو ملل متحد، الزام‌آور و لازم‌الاجرا است. در نتیجه، با عبارت مجعول «حقوق بشر غربی»، دستاوردهای جهانی حقوق بشر را تحقیر و تخفیف کردن و مهر بطلان به این سرمایه‌گران سنگ انسانی و جهانی زدن، نسبتی با خردورزی، انسان‌دوستی، اخلاق و صلح‌طلبی ندارد.

۳. دموکراسی و حقوق بشر

هرچند نظام‌های مبتنتی بر دموکراسی در جهان ما از حاکمیت مردم و رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌ها برخورداراند و حکومت مردم بر مردم را عینیت بخشیده‌اند، اما دموکراسی‌ها

آنگاه قابل پذیرش و دفاع‌اند که در چارچوب حقوق بشر بنیان نهاده شوند و از اصول حقوق بشر مندرج در اعلامیه تخطی نکنند. پذیرفتنی نیست که مجالس قانون‌گذاری در کشورهای دموکراتیک به آراء اکثریت تکیه کنند و اقلیت را به پیروی بی‌چون‌وچرا از تصمیم‌های خویش وادارند. حقوق بشر به این سازوکار بسنده نمی‌کند، بلکه تأمین حقوق اقلیت‌ها را شرط لازم برپایی نظام‌های دموکراتیک می‌داند. از این روست که لیبرالیسم به ابداع نظریه‌ها و سازوکارهایی پرداخته است تا عدالت و برابری در حق تمام شهروندانی اعمال شود که در یک نظام مبتنی بر دموکراسی زیست می‌کنند (محمودی، ۱۳۹۶). بنابراین، یک نظام حکومتی آنگاه می‌تواند دموکراتیک باشد که سیاست‌ها، قوانین، ساختارها و برنامه‌های آن بر مدار حقوق بشر نهاده شود و به اجرا درآید.



۴. نقش ایران در بنیانگذاری سازمان ملل متحد

ایران در تأسیس سازمان ملل متحد نقش بنیادین و محوری داشته است. نمایندگان دولت ایران در دو ساحت متن‌های پایه و ساختارهای ملل متحد، صاحب ابتکارهای درخشان و سازنده بوده‌اند که تاریخ این نهاد بین‌المللی را رقم زده است. پیش از مشارکت در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر، ایران در تدوین «منشور ملل متحد» و بنیان‌گذاری سنگ بنای «سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد» (یونسکو) نقش اساسی داشته است.

دولت ایران در این زمینه با اعزام هیئتی عالی‌رتبه به کنفرانس بین‌المللی سانفرانسیسکو، همت گمارد. در میان ۱۷ عضو این هیئت، شخصیت‌هایی مانند منصور عدل (رئیس هیئت)، علی اکبر سیاسی،

نصرالله انتظام، قاسم غنی، حسین نواب، لطفعلی صورتگر، رضازاده شفق و الهیار صالح حضور داشتند. علی‌اکبر سیاسی در این کنفرانس پیشنهاد کرد کمیسیونی تشکیل شود که وظیفه آن «ایجاد حسن تفاهم بین ملت‌ها» باشد. این پیشنهاد با استقبال گرم شماری از کشورها مواجه شد و شالوده‌تأسیس کمیسیون تربیتی، علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد گردید. در واقع، این علی‌اکبر سیاسی بود که در پایه‌گذاری نهاد جهانی یونسکو گام نخست را برداشت. افزون بر این ابتکار درخشان تاریخی، او به عضویت کمیته‌ای بیست نفره به اسم «کمیته تدوین» (Drafting Committee) انتخاب شد تا «مصوبات مجمع عمومی را مرتب و منظم و انشا کند و به صورت اساسنامه سازمان ملل متحد درآورد و برای تصویب به جلسه عمومی عرضه بدارد.» این اساسنامه در مجمع عمومی کنفرانس تقریباً بدون اصلاح و تغییر به تصویب رسید و کلیه رؤسای هیئت‌های اعزامی به کنفرانس، آن را امضا کردند. این اساسنامه از آن پس «منشور ملل متحد» نامیده شد (سیاسی، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۵۱).

در ارتباط با تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر، ایران یکی از ۱۸ دولت جهان بود که از سوی کشورهای عضو سازمان ملل متحد به عضویت کمیسیون حقوق بشر درآمد. رأی ایران در کنار ۴۷ کشور دیگر به اعلامیه جهانی حقوق بشر مثبت بود. نگاه جهانی و میراث فکری دولتمردان دانشمند و میهن‌دوست ایران در تاریخ معاصر به فراموشی سپرده نشد و تأثیرات درازمدت خود را بر جای نهاد؛ به گونه‌ای که قانون اساسی ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ از این سرمایه گران‌سنگ بی‌نصیب نماند.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بخش حقوق ملت، ماده‌های مربوط به حقوق و آزادی‌ها، بازتاب متن اعلامیه جهانی حقوق بشر است، مانند ممنوعیت شکنجه (اصل ۳۸) که یادآور ماده ۵ اعلامیه است. نیز حراست از حریم خصوصی (اصل ۲۵) که ناظر به ماده ۱۲ اعلامیه

است، و ممنوعیت بازداشت خودسرانه (اصل ۳۲) که در ماده ۹ اعلامیه به چشم می‌خورد، و حق مسکن (اصل ۳۱) که یادآور ماده ۲۵ اعلامیه است (همان، ۹۹-۱۰۰).

ابتکارها و همکاری‌های سازنده ایران در آنچه گذشت متوقف نشد. نمونه تاریخی و مثال‌زدنی آن، پیشنهاد قطعنامه سال ۲۰۰۱ به عنوان «سال ملل متحد برای گفت‌وگوی تمدن‌ها» بود که در دوران دولت اصلاحات (۱۳۷۶-۱۳۸۴) به ریاست جمهوری سیدمحمد خاتمی، در مجمع عمومی ملل متحد با اجماع تمامی کشورهای عضو به تصویب رسید. شایان ذکر است که این نخستین قطعنامه‌ای بود که از زمان تأسیس سازمان ملل متحد (۱۹۴۵)، پس از ۵۴ سال، از سوی ایران پیشنهاد شد و در تاریخ ۲۱ آبان ماه ۱۳۷۸ (۱۲ نوامبر ۱۹۹۹) به تصویب رسید.

۵. حقوق بشر و دولت‌های خودکامه

بی‌تردید، دولت‌های استبدادی و خودکامه، نه به قانون‌های مصوب کشورهای خود پایبندند و نه به مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر. این دولت‌ها در پی آن نیستند که حتی پیرو قانون‌هایی باشند که خود وضع می‌کنند. آنان انگیزه شخصی چندانی در حمایت از حقوق افراد ندارند. می‌توان گفت که فقط در نظام‌های دموکراتیک امکان پایبندی و حرمت‌نهادن به حقوق بشر وجود دارد. امکان ندارد که نظام‌های خودکامه برای حقوق بشر ارزشی قائل باشند و برپایه آن، کشورها را اداره کنند. البته حقوق بشر فقط در کشورهای استبدادی و خودکامه نقض نمی‌شوند، بلکه در نظام‌های دموکراتیک جانبدار حقوق بشر نیز شاهد نقض حقوق بشر هستیم، اما فاصله این نظام‌ها با کشورهای دیکتاتوری به اندازه‌ای زیاد است که در تصور انسان نمی‌گنجد.

نظام‌های استبدادی گرچه زیر بار رعایت حقوق بشر نمی‌روند، اما نمی‌توانند آن را نادیده بگیرند. از این رو، در صدد به کاربردن ترفندهایی هستند تا به کمک آن‌ها از زیربار مسئولیت نسبت به رعایت حقوق بشر شانه خالی کنند. شماری از این ترفندها به قرار زیراند:

۱. رژیم‌های استبدادی خودکامه که التزامی به رعایت حقوق بشر ندارند و تأکیدهای سازمان ملل متحد و دیگر نهادهای بین‌المللی را در این مورد، دخالت در امور داخلی خود می‌خوانند.

این دولت‌ها یا درکی از محتوا و اهمیت حقوق بشر ندارند و به تعهدات آن پایبند نیستند و یا مرزهای کشورها را نفوذ ناپذیر می‌دانند. آنان به غلط می‌پندارند که در داخل کشورها هرآنچه از ظلم و قانون‌شکنی و سرکوب

اراده کنند می‌توان در حق شهروندان مرتکب شوند، حتی اگر نقض فاحش حقوق بشر مانند نسل‌کشی و جنایت علیه بشریت باشد که در نظام ملل متحد مستوجب مجازات‌های کیفری بر اساس رأی دیوان بین‌المللی کیفری در لاهه است.

۲. رژیم‌هایی که مدعی‌اند وضع حقوق بشر در کشورهای زیر سلطه آنان در بهترین حالت است و مردم از امنیت، آزادی و رفاه کامل برخوردارند. این دولت‌ها به این ادعاهای دروغ نیز بسنده نمی‌کنند و با صدای بلند فریاد می‌زنند که کشورهای جهان باید از رژیم‌های آنان در زمینه حقوق بشر الهام و سرمشق بگیرند.

۳. رژیم‌هایی که زیر فشار نهادهای بین‌المللی، برخی کشورهای ذی‌نفوذ، نهادهای مدنی و افکار عمومی به اجبار تن به بهبود نسبی و ناپایدار وضع حقوق بشر می‌دهند. پیداست که این رژیم‌ها با حقوق بشر همدل و همراه نیستند، بلکه به پیروی از فایده‌گرایی، به نحو حداقلی با حقوق بشر همراهی می‌کنند تا گرفتار انزوا، بحران‌های داخلی و تحریم‌های بین‌المللی نشوند.

۴. رژیم‌های که همواره و حسب عادت، با فریبکاری پشت سنگر حقوق بشر پنهان می‌شوند و ادعای آزادی‌خواهی و رعایت حقوق بشر می‌کنند، اما با مخفی‌کاری، دروغ‌گویی و ظاهرسازی، در عمل مفاد اعلامیه حقوق بشر را نقض می‌کنند.

نتیجه

حقوق بشر واقعیتی جهانشمول است که بر اساس مفهوم‌ها و ادبیات آن، تمام مردمان جهان را زیر چتر گسترده خود جای می‌دهد. سازمان ملل متحد، دولت‌های دموکراتیک، نهادهای جامعه مدنی، دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی و کنشگران مدنی در شناساندن حقوق بشر در کشورهای جهان نقش بنیادین و مؤثر داشته و دارند. این تلاش‌ها در بهبود نسبی حقوق بشر تاثیرگذار بوده است؛ هرچند در زمینه حقوق بشر جهان ما راه دراز در پیش دارد. یکی از معضلات

حقوق بشر، نقض آشکار حقوق شهروندی در کشورهایی است که در آن‌ها دولت‌های استبدادی و خودکامه برسر کاراند. در برابر این معضل، بالا بردن کیفیت و گستره آموزش و ترویج حقوق بشر در جهان همراه با برخورد حقوقی و قضایی با کشورهای ناقض حقوق بشر و اعمال تنبیه‌های مؤثر با هدف تغییر رفتار دولت‌های قانون‌گریز و خودسر، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در ایران امروز، نظام جمهوری اسلامی به عنوان عضو سازمان ملل متحد و ملتزم به رعایت اعلامیه جهانی حقوق بشر، باید از یک‌سو در شناساندن و ترویج حقوق بشر از طریق رسانه‌های گروهی، گشودن فضای آزاد برای نهادهای مدنی حقوق بشر و گنجاندن مواد درسی در مدارس و دانشگاه‌ها اقدام کند. از سوی دیگر، با تکیه به پیشینه درخشان و برجسته دولت‌های پیشین ایران و کسب تجربه از آنان در این زمینه، با سازمان ملل متحد و دیگر نهادهای جهانی به همکاری، مشارکت و هم‌افزایی در راستای ژرفایی و گسترش حقوق بشر مبادرت ورزد.

حقوق بشر واقعیتی جهانشمول است که بر اساس مفهوم‌ها و ادبیات آن، تمام مردمان جهان را زیر چتر گسترده خود جای می‌دهد. سازمان ملل متحد، دولت‌های دموکراتیک، نهادهای جامعه مدنی، دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی و کنشگران مدنی در شناساندن حقوق بشر در کشورهای جهان نقش بنیادین و مؤثر داشته و دارند.

یادداشت

(۱) «قاعدهٔ آمرهٔ حقوق بین‌الملل عام قاعده‌ای است که به وسیلهٔ کل جامعهٔ بین‌المللی کشورها به عنوان قاعده‌ای تخلف‌ناپذیر، که تنها با یک قاعدهٔ بعدی حقوق بین‌الملل عام، با همان ویژگی قابل تعدیل می‌باشد، پذیرفته و مورد شناسایی قرار گرفته است.» **(کنوانسیون حقوق معاهدات وین، ۱۹۶۹، مادهٔ ۵۳).** مواردی از قاعدهٔ آمره عبارت‌اند از: منع تجاوز، ممنوعیت نسل‌کشی، منع جنایت علیه بشریت، قواعد بنیادین حقوق بشر دوستانهٔ بین‌المللی، ممنوعیت تبعیض نژادی و آپارتاید، ممنوعیت بردگی، منع شکنجه، حق تعیین سرنوشت.

کتابنامه

- اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر (۱۳۹۳)، چاپ دوم، تهران، مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد. سیاسی، علی اکبر (۱۳۸۶)، گزارش یک زندگی، جلد اول، تهران، نشر اختران. فریدن، مایکل (۱۳۸۴)، مبانی حقوق بشر، ترجمهٔ فریدون مجلسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه. کمیسیون حقوق بشر اسلامی (۱۳۸۹)، ده گفتار در مورد اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، (مجموعهٔ مقالات)، تهران، آیین احمد. لیپست، سیمور مارتین [زیر نظر] (۱۳۸۳)، دایره‌المعارف دموکراسی، جلد دوم، تهران، کتابخانهٔ تخصصی وزارت امور خارجه. محمودی، سید علی (۱۳۹۵)، فلسفهٔ سیاسی کانت، اندیشهٔ سیاسی در گسترهٔ فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ اخلاق، چاپ سوم، تهران، نشر نگاه معاصر. محمودی، سید علی (۱۳۹۳)، درخشش‌های دموکراسی، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال، تهران، نشر نگاه معاصر. محمودی، سید علی (۱۳۹۶)، «لیبرال-سوسیال دموکراسی به مثابهٔ هدف نهایی در گذار به دموکراسی»، پویه، فصلنامهٔ مطالعات ایرانی، شمارهٔ ۲، زمستان ۱۳۹۶. مقالات فدرالیست (۲۰۱۷)، ترجمهٔ باقر پرهام، ایالات متحده، توانا. منشور ملل متحد و اساسنامهٔ دیوان بین‌الملل دادگستری (۱۳۹۴)، چاپ هفتم، تهران، مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد.

هشت نگاه به محیط زیست: با اولویت نگاه حقوقی و اخلاقی



* محمد منصورنژاد

عضو هیات مدیره انجمن علمی مطالعات صلح ایران

رابطه انسان و طبیعت پیشینه‌ای به قدمت حیات بشری دارد و البته در عصر جدید، ارتباطات، مثل عصر دنیای مجازی و با طرح شدن دنیای آنلاین (Online World)؛ چندجهانی (Multi Verse)؛ فراج جهانی (meta verse) و... دستخوش تطورات اساسی گردیده و می‌شود. بدون ورود به جزییات اقسام تعامل بشر با زیست‌محیط، مجموعه روابط انسان با طبیعت و زیست‌محیط، بر اساس «غایات» و نیز به تبع «کارکرد»، سه شکل کلی دارد که هر کدام از این حالت‌ها هم زیرمجموعه‌هایی را می‌پذیرند:

یکی حالت دشمنی است (ستیز)؛ دیگری بی‌تفاوتی (گریز) و در نهایت رابطه دوستی (پذیر). با ملاحظه زیر مجموعه این اقسام سه گانه کلی، رابطه انسان و طبیعت و بالعکس، مجموعاً به ۸ شیوه نگاه، ارتباط، کنش و حالت می‌رسد. اکنون شرح کوتاهی بر این روابط:

الف) رابطه ستیز: یعنی بشر و طبیعت در برابر هم تعریف شده و در مقابل هم قرار گرفته و رابطه خشونت‌بار داشته باشند. اشتراک این وجوه آن است که در آن‌ها نگاه به طبیعت از منظر حق و تکلیف مدار و حقوق بشری نیست. در این رابطه چند حالت و شیوه نگاه، متصور است:

۱: بشر از طبیعت بترسد. بشر قدیم از طبیعت و قهر آن در قالب سیل، زلزله، رعد و برق، طوفان، آتشفشان، صائقه، و یا از بسیاری از حیوانات و... می‌هراسید.

۲: بشر دین‌دار، که با برداشتی از نصوص، خود را صاحب طبیعت و مسخر بر آن می‌داند (مثلاً برخی مسلمانان) با برداشتی از آیاتی از قرآن (سوره حج/۶۵ / لقمان /۲۰) و... فکر می‌کند حق هرگونه دخل و تصرف در طبیعت را داراست و از این رو در مواردی به محیط زیست به صورت دلخواه آسیب می‌زند و احساس شرمندگی نیز ندارد.

۳: بشر مدرن، که انسان را مدار و محور هستی دیده و با خلق ابزار صنعتی و تکنولوژی، بی‌باکانه و به صورت انبوه، به جان طبیعت افتاد. اگر بشر قدیم طبیعت را رمزآلود می‌انگاشت، بشر جدید درصدد برآمد تا طبیعت را استثمار نماید و از آن بهره جوید. این هژمونی خسارات سنگینی به زیست‌محیط بشر و سایر موجودات وارد آورد، تا حدی که امروزه مثلاً به جهت آلودگی هوا، حیات روزانه در برخی شهرها غیرممکن شده است.

بشر مدرن، که انسان را مدار و محور هستی دیده و با خلق ابزار صنعتی و تکنولوژی، بی‌باکانه و به صورت انبوه، به جان طبیعت افتاد. اگر بشر قدیم طبیعت را رمزآلود می‌انگاشت، بشر جدید درصدد برآمد تا طبیعت را استثمار نماید و از آن بهره جوید. این هژمونی خسارات سنگینی به زیست‌محیط بشر و سایر موجودات وارد آورد، تا حدی که امروزه مثلاً به جهت آلودگی هوا، حیات روزانه در برخی شهرها غیرممکن شده است.

ب) رابطه گریز: مراد بی‌تفاوت بودن و خنثی بودن بشر نسبت به طبیعت در همه جلوه‌های آن است. کسانی که نه به طبیعت آسیب می‌زنند، و نه بدان خدمتی می‌کنند و برای صیانت از آن گامی برمی‌دارند. به عبارت دیگر از منظر حق و تکلیف به طبیعت نگاه نمی‌کنند.

ج) رابطه پذیر: مراد ارتباطاتی است که ناشی از آشتی و دوستی‌های بشر و طبیعت با هم است. تنها در این شقوق امکان طرح حقوق طبیعت و نیز حقوق بشر بر بشر، جای طرح دارد. در این شکل نیز حالت‌های زیر متصور است:

۱: روایت دینی از موضوع که فرد خود را به عنوان خلیفه خداوند در زمین، مجاز به آسیب زدن به طبیعت نمی‌داند. زیرا خداوند هم هستی را خلق می‌کند و هم آن را زیبا می‌سازد. پس

جانشین او نیز باید در زمین دست به آفرینش زده و به زیبایی این امانتی که در اختیار اوست بیفزاید و از این طریق نگاه توحیدی‌اش را تقویت نماید. به قول سعدی بزرگ در غزلیاتش:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست و یا در نگاهی هم‌دلانه تر با طبیعت، می‌توان گفت که بخشی از وجود و خود ما، ناسوتی است. ویژگی آدمی خاکی و با طبیعت بودن است. حتی اگر به تعبیر اخلاقی، بدن مرکب ما برای رفتن روح هم باشد، اولاً: به مرکب که نمی‌توان بی‌مهری نمود و ثانیاً: بدون جسم و ابعاد طبیعی، رفتن درست تحقق نمی‌یابد. در فرهنگ دینی، بهشت ما از درون زمین و آخرت ما از درون دنیایمان می‌گذرد. نتیجه‌ای مرتبط با بحث حاضر آن است که آب و خاک اساس خلقت ما آدمیان‌اند، پس چگونه می‌توانند مورد بی‌مهری و دشمنی قرار گیرند. با این نگاه راه برای تصور حقوق برای طبیعت هموار می‌گردد.

۲: برخی از منظر دیگر با طبیعت در صلح‌اند و حقوقش را پاس می‌دارند. اینان نگاه فانتزی و شیک داشته و برای زیبایی و سلامت و... به طبیعت نزدیک می‌شوند. این گونه مواجهه برای افرادی است که صاحب ثروت قابل توجه‌اند و یا به تحصیلات عالی و یا اصالت خانوادگی می‌نازند و برای تنوع و تفنن، برخوردی لطیف با طبیعت دارند. این شیوه نگاه، زمانی که خطرات زیست محیطی فراگیر نبود، بیشتر در میان طبقات بالا دیده می‌شد. عکس یادگاری با طبیعت و با کسانی که در طبیعت زیست می‌کنند. در خانه گل پرورش دادن و یا... پس اینان نیز حقوق طبیعت و حقوق آدمیان متأثر از زیست‌محیط را تا حدودی پاس می‌دارند.

۳: روایت دوست‌داران طبیعت در عهد جدید: اینان که از تهدیدات زیست‌محیطی به شدت نگران شده‌اند، برای حراست و صیانت، از آن عمدتاً از طریق تاسیس تشکل‌های مردم‌نهاد، تمام قد به میدان آمده‌اند و با طبیعت ارتباط مناسب گرفته و برای حفظ زیبایی‌اش با تمام وجود می‌کوشند. در این نگاه به جد می‌توان از حقوق طبیعت و تکالیف بشر طرح بحث نمود. اینان در قالب تشکل‌های سبز و محیط‌زیستی در سراسر جهان و از جمله در ایران فعالیت‌های مهم و

و قابل توجه دارند و خطرات و آسیب‌های زیست‌محیطی را چون دیدبانی رصد نموده و به مسئولان و مردم در باب حقوق زیست‌محیط تذکر می‌دهند.

برخی از منظر دیگر با طبیعت در صلح‌اند و حقوقش را پاس می‌دارند. اینان نگاه فانتزی و شیک داشته و برای زیبایی و سلامت و... به طبیعت نزدیک می‌شوند. این گونه مواجهه برای افرادی است که صاحب ثروت قابل توجه‌اند و یا به تحصیلات عالی و یا اصالت خانوادگی می‌نازند و برای تنوع و تفنن، برخورداردی لطیف با طبیعت دارند.

به لسان «حقوق بشری» این مساله را بدین نحو می‌توان توضیح داد که چون با تعدی و تجاوز به حریم طبیعت، نه تنها زیست محیط، بلکه حقوق اساسی و حیاتی دیگر آدمیان در خطر می‌افتد، پس صیانت از محیط زیست یک وظیفه حقوقی برای همگان نیز قلمداد می‌گردد. از نظر اینان باید در حقوق و سیاست، به «توسعه پایدار» اندیشید و... بسیاری از تشکلهای زیست‌محیطی این مسیر را می‌پیمایند و این راه حتما باید پیموده شود و لازم است، اما کافی نیست. به نظرم می‌توان گامی بلندتر هم برداشت.

۴: اما نگاه دیگری هم در سازگاری با طبیعت می‌تواند وجود داشته باشد که به تعبیری، «پارادایم تازه» ای است. (این تعبیر را از «آلن تورن» در کتاب «پارادایم تازه» (New Paradigm) که به فارسی هم ترجمه شده است، قرض گرفتم) اینجا گفته می‌شود، من انسانم، به طبیعت باز می‌گردم و به محیط زیست می‌پردازم، اما نه لزوماً از آن جهت که نیازهای اساسی‌ام در تهدید است، بلکه از آن رو که حتی اگر نتوانم محیط زیست را هم نجات دهم، محیط زیست موضوعی است که در بستر آن تمرین انسانیت می‌کنم، خودم را پیدا می‌کنم، در کنار آن رشد می‌کنم و به بهانه آن خود و دیگران را در می‌یابم و هویت و اصالتم در بستر طبیعت و در انس با محیط

زیست شکل می‌گیرد. به نظر من اینکه طبیعت سوژه‌ای مقدماتی برای کنش سازنده اخلاق فردی و جمعی بشر باشد، فراتر از دیدگاه «تورن»، تفسیر دیگری هم می‌تواند بپذیرد که از نگاه ابزاری به طبیعت جلوگیری می‌کند.

به لسان «حقوق بشری» این مساله را بدین نحو می‌توان توضیح داد که چون با تعدی و تجاوز به حریم طبیعت، نه تنها زیست محیط، بلکه حقوق اساسی و حیاتی دیگر آدمیان در خطر می‌افتد، پس صیانت از محیط زیست یک وظیفه حقوقی برای همگان نیز قلمداد می‌گردد.

زیرا ما حول موضوع طبیعت، تمرین اخلاق، از خودگذشتگی، مهربانی و صلح می‌کنیم. در این نگاه طبیعت و محیط زیست، بستری را می‌سازد تا در آن با فراتر از نگاه‌های حقوقی، هم تمرین کنش اخلاقی نمود، ابراز عواطف به دیگران داشت، تمرین همدلی و گفتگو کرد و در یک کلام محیط زیست سبب می‌شود که انسان در عصر جدید ساخته شود. در این نگاه چه مشکل طبیعت حل بشود (که البته اولی است) و یا نشود، ارتباط با آن و پرداختن به مسایل آن، نتیجه‌اش تعالی و ارتقای مناسبات انسانی است.

پس در این نگاه، به سراغ محیط زیست صرفاً به این دلیل که در «تهدید» است نمی‌رویم، بلکه بدان جهت به طبیعت روی می‌آوریم که برای ما آدمیان «فرصت‌ساز» است و بدان نیاز داریم. سوژه محیط زیست، ظرفیت آن را دارد تا بر مدار آن به اخلاق، آرامش، دوستی و... برسیم، که گمشده بشر جدید است. در این حالت، نگاه به محیط زیست، صرفاً برای محیط زیست نیست، بلکه محیط زیست برای ساخته شدن من و ماست.

نگاه آخر مورد بحث (پارادایم تازه)، را می‌توان با آموزه‌های دینی نیز پیوند زد و مثلاً پرسید چرا در بدو خلقت، آدم و حوا به زمین هبوط یافتند؟ اجمالاً به نظرم، فلسفه ناسوتی شدن آدمیان در «قوس نزول»

خلقت، آن است که آدمی با اراده و انتخاب و مسئولیت‌پذیری مسیر ملکوت، جبروت و خدا، را از درون طبیعت و در «قوسی صعودی» طی نماید. از این رو به تعبیر اسوگان دینی، گفته شد دنیا محل عروج است. در این زمینه، در اخلاق، فلسفه اخلاق و به ویژه عرفان و نیز الهیات، سخنان بسیاری می‌توان گفت که جایش در این یادداشت کوتاه نیست. در ارتباط با مناسبات انسان با طبیعت، در کتاب «صلح در ابعاد گوناگون: با خود، با خدا، با طبیعت و با دیگران» (نشر جوان پویا: ۱۴۰۰) بالای ۱۰۰ صفحه بحث آوردم.





حقوق بشر در اندیشه مرحوم آیت‌الله العظمی منتظری

* هادی قابل - پژوهشگر و نواندیش دینی

با سلام و تشکر بابت وقتی که در اختیار کوچه قرار دادید.

۱. در ابتدا بفرمایید که وقتی مرحوم منتظری از تعبیر «حقوق بشر» بهره می‌برد، چه مرادی را مد نظر داشت؟ آیا در اندیشه‌ی ایشان میان «حقوق بشر اسلامی» و «حقوق بشر غربی» در مفهوم و مصداق، تفاوتی بود؟

بسم الله الرحمن الرحيم. در رابطه با حقوق بشر، مفهومی که آقای منتظری مورد توجهشان بود، حقوق طبیعی انسان است. و این حقوق طبیعی انسان، که عقل بشر به آن اذعان دارد و قبولش دارد، شرع هم در همان چارچوب به حقوق انسان نگاه می‌کند. بنابراین در شرع هم حقوق طبیعی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد - این که انسان آزاد است، هم در حوزه‌ی عقیده، هم در حوزه‌ی بیان، هم در نحوه و جایگاه زندگی، در انتخاب شغل، و در دیگر انتخاب‌های خود آزاد است. و خوب این‌ها جزو حقوق اولیه‌ی انسان است که اسلام هم آن‌ها را تأیید کرده و رد نمی‌کند. بنابراین ایشان حقوق بشر را همان حقوق طبیعی انسان‌ها می‌داند که عقول بشر بر آن اعتراف و اذعان دارند. و همان مفاهیمی که امروز تحت عنوان «منشور حقوق بشر» مطرح شده، ایشان هم بر همان صحنه می‌گذارد و تأیید می‌کند. البته همان‌طور که می‌دانید همه‌ی این حقوق یک چارچوبی دارد که این چارچوب باید رعایت شود؛ این‌گونه نیست که وقتی ما در باب حقوق صحبت می‌کنیم، این حق، حق مطلق باشد. بلکه هیچ حقی مطلق نیست و همیشه یک چارچوبی وجود دارد. برای مثال حق من نباید به حقوق دیگران تجاوز کند یا آسیب برساند؛ اعمال حق من باید طوری باشد که به حقوق افراد دیگر آسیبی نرساند. و از آن‌جا که ما در جامعه زندگی می‌کنیم، طبیعی است که باید به چنین مسائل هم توجه شود.

۲. از مهمترین چالش‌ها در مناطق مسلمان‌نشین (که امری سابقه‌دار است و در ادبیات ما با عنوان «محتسب» به آن اشاره شده)، موضوع «امر به معروف و نهی از منکر» است. استنباط مرحوم منتظری از دو مفهوم «معروف» و «منکر» چه بود و چه رفتارهایی را مصداق این دو می‌دانست؟ به نظر ایشان، با تمسک به احکام این حوزه، در چه محدوده‌ای می‌توان در زندگی شهروندان جامعه مداخله کرد؟

ببینید، متأسفانه بحث امر به معروف را خیلی بد تفسیر و معنا کرده‌اند. از خود واژه‌های استفاده شده در این دو عبارت کاملاً روشن است: «امر» به معروف، یعنی سفارش. کلمه امر الزاماً به معنی امر الزامی و اجباری و اکراهی نیست. ما در دستورات ادبیات عرب هم داریم که امر گاهی اوقات امر ارشادی است، گاهی امر ابلاغی است، گاهی امر دستوری، و گاهی هم امر نصیحتی. و همه‌ی این‌ها جزو اوامر و دستورات حساب می‌شود.

حالا، ما در جامعه‌ی بشری یک سری «معروف» داریم و یک سری «منکر». معروف آن چیزی است که عرف جامعه آن را بپسندد و قبول داشته باشد. منکر آن چیزی است که عرف جامعه و عقلای جامعه آن را ناپسند بشمارند. و خوب طبیعتاً این بحث ما هم بحث از فضای اجتماعی است، و گرنه فرد در درون خانه‌ی خودش مختار است که هر کاری می‌خواهد بکند و فقط در نزد خدا باید پاسخگو باشد. حالا او هست و خدایش و با خدایش معامله می‌کند. اما بحث ما بحث مقوله‌ای اجتماعی است. در مقوله‌های اجتماعی، بحث معروف و منکری است که خود جامعه آن معروف و منکر را پذیرفته باشد. خوب در این جا می‌گویند که وقتی یک نفر معروف را رعایت نمی‌کند، شما او را نصیحت بکنید. دستور نیست. امر و اجبار و اکراه نیست، بلکه نصیحت و موعظه و ارشاد است. او را راهنمایی بکنید. همان‌طور که ممکن است شما ببینید که در چهارراهی چراغ عابر پیاده قرمز است و عابری می‌خواهد با این حال رد شود. خوب شما در آن جا می‌توانید به او بگویید که آقا، خانم، لطفاً صبر کن تا چراغ سبز شود، بعدش شما رد شو تا خطری برای شما و ماشین‌ها ایجاد نشود، و ضمناً ترافیک هم ایجاد نشود. خوب این یک نصیحت است،

نه دستور. «آقا، خانم، لطفاً این قانون را رعایت نکنید.»^۱ یا در اتوبوسی سوار هستید و یک نفر سیگارش را روشن کرده است - مخصوصاً در فصل‌های پاییز و زمستان که پنجره‌های اتوبوس را هم می‌بندند تا سرما وارد نشود. حالا این دود دارد در اتوبوس پخش می‌شود. یک نفر در آن جا نصیحت می‌کند و می‌گوید: «آقا، در فضای عمومی کسی سیگار نمی‌کشد. لطفاً این جا سیگار نکشید.» این حرف یک دستور نیست، یک نوع پیشنهاد، ارشاد و نصیحت است. و خب اگر فرد سیگار به دست قبول نکند هم گوینده کاری ندارد؛^۲ نه مشتی به او می‌زند نه لگدی. و خب طبیعی هم هست که خود فرد هم متوجه می‌شود که کارش کار پسندیده‌ای نیست.

ما در جامعه‌ی بشری یک سری «معروف» داریم و یک سری «منکر». معروف آن چیزی است که عرف جامعه آن را بپسندد و قبول داشته باشد. منکر آن چیزی است که عرف جامعه و عقلای جامعه آن را ناپسند بشمارند. و خب طبیعتاً این بحث ما هم بحث از فضای اجتماعی است، وگرنه فرد در درون خانه‌ی خودش مختار است که هر کاری می‌خواهد بکند و فقط در نزد خدا باید پاسخگو باشد.

دستورات شرعی هم به همین گونه است. یک سری دستورات شرعی داریم که این‌ها به مقوله‌های اجتماعی هم مرتبط می‌شوند. خب آن چیزی که به مقوله‌های اجتماعی منتهی می‌شود، اسلام هم در آن جا نصیحت می‌کند، می‌گوید شما اگر می‌بینید که کسی تخلف می‌کند، به او نصیحت کنید. برای مثال حرمت ناموس مردم باید نگه داشته شود. اگر می‌بینیم کسی به ناموس مردم متعرض شده است، ما می‌بایست او را نصیحت کنیم، که آقا این کار درست و مورد

۱. نسخه‌ی اصلی این متن گفتاری است، و این جمله با لحنی غیردستوری و به حالت خواهش بیان شد، که طبیعتاً در متن نوشتاری خیلی قابل انتقال نیست.

۲. منظور نویسنده این نیست که فرد راضی یا بیخیال شود؛ منظور این است که برای اجبار فرد دیگر به «معروف» دست به اعمال زور نمی‌زند.

پسند نیست، که آیا اگر کسی با ناموس تو چنین رفتاری داشته باشد خوب است، که تو الان داری با ناموس مردم این کار را می‌کنی؟ این می‌شود امر به معروف و نهی از منکر. یعنی جلوگیری از کار ناپسند، یا کار معروف و خوب را توصیه بکنیم.

اما اگر در زندگی اولیای الهی به دستورات امر به معروف و نهی از منکر نگاه بکنیم، می‌بینیم که اکثرشان در حوزه‌ی حکومت‌ها بوده، نه در حوزه‌ی مردم و مسائل شخصیه‌ی آن‌ها. بله، اگر موردی بوده که رفتار فرد داشته آسیبی به جامعه می‌رسانده، او را نصیحت و موعظه می‌کردند. ببینید انجام عمل امر به معروف و نهی از منکر نیازمند شرایط بسیاری است. اولاً کسی که می‌خواهد امر به معروف و نهی از منکر کند خودش باید معروف و منکر را بشناسد؛ هم معروف و منکر شرعی را، و هم مدل عرفی را. نکته دوم این است که وقتی فرد می‌خواهد امر به معروف یا نهی از منکر بکند باید احتمال تأثیر را حساب کند. اگر واقعاً احتمال می‌دهد که این کارش تأثیری ندارد یا حتی واکنش منفی و برعکسی خواهد داشت، اصلاً آن‌جا دیگر جای آن کار نیست. نباید چیزی بگوید، ولو این‌که شاید کار خلافی هم در آن‌جا دارد صورت می‌گیرد. ولی اگر در جایی احتمال تأثیرگذاری را می‌بیند، بله در آن‌جا طرف را از کار منکر و ناپسند باز بدارد و به کار معروف تشویق بکند.

اگر در زندگی اولیای الهی به دستورات امر به معروف و نهی از منکر نگاه بکنیم، می‌بینیم که اکثرشان در حوزه‌ی حکومت‌ها بوده، نه در حوزه‌ی مردم و مسائل شخصیه‌ی آن‌ها. بله، اگر موردی بوده که رفتار فرد داشته آسیبی به جامعه می‌رسانده، او را نصیحت و موعظه می‌کردند.

نظر مرحوم آقای منتظری هم در باب مسئله‌ی امر به معروف و نهی از منکر همین است. اگر شما به فرمایشات ایشان دقت کرده باشید، بارها تذکر داده‌اند که امر به معروف و نهی از منکر این نیست که شما به چهار

تا تار موی زنان گیر بدهید ولی به مفاسدی که در حکومت وجود دارد توجهی نکنید و آن‌ها را نادیده بگیرید. این به انحراف کشیدن اصل امر به معروف و نهی از منکر است. نگاه ایشان در این زمینه این است که، اولاً بایستی معروف و منکر شناخته شده باشد، یعنی آن را معروف و منکر بدانند، و بعد هم کسی که امر و نهی را انجام می‌دهد خودش به موضوع [امر و نهی‌اش] آشنا باشد و احتمال تأثیر هم بدهد. اگر احتمال تأثیر ندهد وظیفه ندارد که این کار را بکند، و بایست هم این کار را بکند.

۳. از نظر ایشان احکام خاصی که بعضاً «نقض حقوق بشر» به حساب می‌آیند، مانند «اعدام مرتد»، «لغو حقوق شهروندی برخی ادیان و فرقه‌ها»، و امثال این‌ها، به چه میزانی اعتبار دارند؟ استنباط ایشان از منقولاتی که متضمن چنین احکامی هستند، چه بود؟

نظر مرحوم آیت‌الله منتظری در باب ارتداد این است که مرتدی حکمش اعدام است که «معاند» باشد، یعنی کسی که قصد آسیب رساندن به دین و جامعه را داشته باشد. ولی اگر معاند نباشد، اگر فردی دیروز مسلمان بوده و الان، به هر حال بر اساس تحقیقاتی که کرده، به این نتیجه رسیده که مثلاً مسیحی یا یهودی یا زرتشتی بشود، یا اصلاً از دین دست بکشد، حکم چنین فردی از نظر آقای منتظری اعدام نیست. و در فتوای ایشان هم این قضیه موجود است. حتی اگر ما فکر می‌کنیم که تحقیقات او کامل نیست، ما اگر توانایی داریم باید بنشینیم و با او صحبت کنیم، بحث کنیم، استدلال بیاوریم، و او را از اشتباهش در بیاوریم.

ولی کسی که معاند است، یعنی با علم اطلاع به این که دین اسلام دین حق است، برای ضربه زدن به دین و مؤمنین فعالیت عامدانه می‌کند. این مانند این است که دارد با دین و متدینین جنگ می‌کند. چنین فردی را مرتدی می‌دانند که حکمش اعدام است. در بسیاری از ادیان دیگر هم این مسئله همین‌طور است، و این‌گونه نیست که اختصاص به دین اسلام داشته باشد.

نظر مرحوم آیت‌الله منتظری در باب ارتداد این است که مرتدی حکمش اعدام است که «معاند» باشد، یعنی کسی که قصد آسیب رساندن به دین و جامعه را داشته باشد. ولی اگر معاند نباشد، اگر فردی دیروز مسلمان بوده و الان، به هر حال بر اساس تحقیقاتی که کرده، به این نتیجه رسیده که مثلاً مسیحی یا یهودی یا زرتشتی بشود، یا اصلاً از دین دست بکشد، حکم چنین فردی از نظر آقای منتظری اعدام نیست.

و اما در مورد بحث حقوق شهروندی ادیان و فرقه‌ها. آیت‌الله منتظری بر این باور هستند که تمام کسانی که در یک جامعه و یک کشور زندگی می‌کنند، با هر دین و مرام و مسلک و مذهبی که باشند، این‌ها شهروند آن جامعه هستند، و به فرمایش مولا امیرالمؤمنین علی (ع)، که در نامه‌ای به مالک می‌فرمایند: مردم دو دسته هستند؛ یا در دین با تو برادر دینی هستند، و هم‌کیش و هم‌آیین و هم‌مذهب تو هستند، یا این‌که بالاخره در آفرینش و خلقتشان مثل تو انسان‌اند، و برادر انسانی تو هستند. بنابراین هر دوی این‌ها وقتی در چتر یک جامعه و یک کشور قرار گرفتند، شهروند آن کشور محسوب می‌شوند. آن‌هایی که هم‌آیین تو نیستند هم باید از تمام حقوق طبیعی که تو برخوردار باشی برخوردار باشند. به هیچ عنوان نباید آن‌ها را از حقوق خودشان سلب کرد. این‌که مثلاً در امر آموزش برای آن‌ها موانع و مشکلاتی ایجاد بکنیم، این کار درستی نیست. در امر استخدام برایشان تزییقاتی ایجاد بکنیم، در شغل و کسب‌وکار و محل سکونتشان سختی و ناراحتی بوجود بیاوریم، این‌ها هم خلاف حقوق انسانی و طبیعی آن‌هاست، و هم خلاف معاهدات دینی و دستور خود معصومین است. مردم چه مسیحی باشند، چه یهودی، چه زرتشتی، چه کسانی که به خدا اعتقاد ندارند (که در زمان خود معصومین هم وجود داشتند و از آن‌ها با عنوان «دهریون» یاد می‌کردند و ما امروز به آن‌ها می‌گوییم «لاییک»)، بالاخره همه‌ی این‌ها

بشوند، انسانند. و آن حقوق اولیه‌ای که همه‌ی انسان‌ها از آن برخوردارند برای این‌ها هم هست، و بایستی هم در جامعه از این حقوق برخوردار باشند، و نباید هم در جامعه برای آن‌ها تزییقاتی به‌وجود بیاید.

خب می‌دانید که در اواخر عمر آیت‌الله منتظری استفتایی از ایشان شد و ایشان هم پاسخ دادند، که آن هم برای مخالفین ایشان جنجال‌ساز شد. و استفتا در رابطه‌ی با بهاییانی بود که در زندان بودند. ایشان گفتند کسانی که در زندان هستند، چه بهایی چه غیربهایی، همه‌ی این‌ها از حقوق انسانی برخوردار هستند و بایستی حق وکیل داشته باشند، حق دفاع داشته باشند، حق تماس با خانواده و ملاقات را داشته باشند، و همه‌ی آن حقوقی که بقیه‌ی زندانیان برخوردار هستند، این‌ها هم بایستی از آن حقوق برخوردار باشند، و نمی‌شود بخاطر بهایی بودن این‌ها را از این حقوق محروم کرد. یک عده هم علیه ایشان جنجال راه انداختند که از بهائیت طرفداری کرده. ایشان از انسانیت طرفداری کرد، و اعتقادش هم واقعاً همین بود، و در بحث ادیان و فرقه‌ها هم نگاه ایشان نگاه حقوق بشری بود.

ایشان گفتند کسانی که در زندان هستند، چه بهایی چه غیربهایی، همه‌ی این‌ها از حقوق انسانی برخوردار هستند و بایستی حق وکیل داشته باشند، حق دفاع داشته باشند، حق تماس با خانواده و ملاقات را داشته باشند، و همه‌ی آن حقوقی که بقیه‌ی زندانیان برخوردار هستند، این‌ها هم بایستی از آن حقوق برخوردار باشند، و نمی‌شود بخاطر بهایی بودن این‌ها را از این حقوق محروم کرد.

۴. از مهمترین مطالبات عدالت خواهان رفع «تبعیض های جنسیتی» است. به توجه به تفاوت هایی که میان مرد و زن در برخی از احکام فقهی (مانند ارث، دیه و غیره) وجود دارد، چگونه می توان آرمان عدالت را با التزام به آنها تحقق بخشید؟

ببینید، این که ما در مفهوم عدالت «عدم تبعیض» را بگنجانیم، این حرف منطقی نیست. عدالت «اعطاءً کلّ ذی حقّ حقّه» هست؛ یعنی این که بتوانیم حق هر صاحب حقی را به او بدهیم. اگر ما می خواهیم حق هر صاحب حق را ادا کنیم، این جا تبعیض لازم خواهد بود. شما اگر به سیستم اداری نگاه کنید، که در همه ی کشورها هم وجود دارد، کسی که مدرکش بالاتر است از حقوق بالاتری برخوردار است؛ کسی که سنوات کاری اش بالاتر است از حقوق بالاتری برخوردار است؛ همین طور برای سَمَت. این مسئله عین عدالت است، نه این که ما بگوییم این تبعیض و در نتیجه ناعدالتی است. شما نمی توانید حقوق یک کارگر ساده را با یک متخصص فنی یکی بکنید که بگویید ما می خواهیم عدم تبعیض باشد! نه، این جا عدم تبعیض مفهوم ندارد. عدالت اقتضا می کند که به آن متخصص فنی حقتش را بدهی، به آن کارگر ساده هم حقتش را بدهی. این عین عدالت است.



این مسئله را داشته باشیم. حالا می‌رویم به بحث جنسیت. ببینید، در احکام دین یک سری علل ذکر شده، ما یک قاعده داریم که: «اذا انتفع عله ینتفع معلول.» وقتی که علتی ذکر می‌شود، بر آن یک حکمی را بنا

می‌کنند. خب، در رابطه با ارث، خود قرآن تأکید دارد که چرا مثلاً ارث مرد دو برابر زن است. آیا این تبعیض خلاف عدالت است؟ خب در این جا هم آیه‌ی قرآن صریحی وجود دارد و هم روایات. چه می‌گویید؟ دقت کنید که این جا بحث بحث ارث بردن است، نه بحث حقوق گرفتن که هر دو در درجه‌ی علمی و موقعیت شغلی یکسانی داشته باشند و به زن حقوق کمتری بدهند که ناعدالتی حساب می‌شود. می‌گویید که چون مرد متکفل هزینه‌ی زندگی خانواده‌اش است، و مرد است که باید نفقه‌ی زن و بچه‌هایش را بدهد، و مرد است که موقع ازدواج به اصطلاح قدیم باید شیربها بدهد، که ما امروز آن را با اصطلاح مهریه تعبیر می‌کنیم. رقم مهریه‌ها هم که کم نیست. خب، این دو مورد به مرد برمی‌گردد. و حالا فرض کنید که مهمانی به خانه بیاید. خب این مرد است که هزینه‌ی این مهمانی را می‌دهد، چه مهمان از اقوام زن باشد، چه از اقوام مرد، چه دوستان زن باشد چه دوستان مرد. وقتی بنا بر این است که هزینه‌ی زندگی را مرد بدهد، و وقتی بناست که مهریه را مرد به زن بدهد، بر اساس قرآن و روایات گفته می‌شود که مرد باید دو برابر زن از ارث سهمیم باشد. و این عدالت است، خلاف عدالت نیست. چون آن چه زن بگیرد، چه از ارث و چه از حقوق خودش، برای خودش است و پس‌انداز می‌کند. لازم نیست که برای غیر خودش خرج بکند. البته که هستند زنانی که آن قدر با مردانشان صمیمی هستند که می‌خواهند زندگی را با هم به جلو ببرند. آن یک بحث دیگری است. ولی به صورت قاعده‌ی کلی، به هیچ عنوان شرط نیست که آنچه زن کسب می‌کند برای زندگی مرد یا خانواده خرج شود. مرد هم نمی‌تواند به او بگوید که شما درآمدی را که کسب می‌کنی بیا و در زندگی مشترکمان خرج کن، یا آن ارثی که بردی را بیاور و در زندگی من خرج بکن. نه. می‌تواند برای خودش سرمایه‌گذاری یا پس‌انداز کند و هیچ هم در زندگی مشترک خرج نکند. تمام مخارج زن، اعم از خوراک و لباس و سفر و درمان و غیره، به عهده‌ی مرد است. خب، مردی که همه‌ی هزینه‌های زندگی به عهده‌ی

اوست، وقتی پای ارث به وسط می‌آید می‌گویند باید دو سهم برای او در نظر گرفت چون او زن و فرزند دارد، و فردا باید این فرزندان را عروس و داماد بکند و هزینه‌ی آن را هم بدهد. پس به او دو سهم بدهید. و خانم

هم چون این وظایف بر عهده‌اش نیست یک سهم ببرد و می‌تواند این سهم را هر طور که می‌خواهد استفاده کند؛ برود آن را پس‌انداز یا سرمایه‌گذاری کند که سرمایه‌اش رشد هم پیدا کند. آیا این عدالت است یا رفع تبعیض جنسیتی در ارث؟ اگر بخواهیم در این جا از مفهوم عدالت استفاده کنیم، طبیعتاً عدالت همین است که دین گفته.

حالا، آمدیم و دیدیم که روال جامعه عوض شد، مثلاً مانند جامعه‌ی هندوستان شد که در آن زن‌ها به خواستگاری مردها می‌روند و کلی هم هزینه می‌دهند. یعنی در واقع آن «مهریه» را زن‌ها هستند که به مردها می‌دهند. و حتی در زندگی هم کلی خرج می‌کنند. اگر دیدیم جامعه مانند این مثال عوض شد، خب طبیعی است که وقتی علت از بین برود، موضوع و حکم هم از بین می‌رود. باید به این نکته توجه داشته باشیم. این یک مسئله.

در بحث دیه هم خب اختلاف نظر وجود دارد. بحث دیه این‌گونه [یعنی مانند بحث ارث] نیست. برخی افراد، مانند مرحوم آیت‌الله صانعی نظرشان این بود که دیه‌ی زن و مرد برابر است و اختلافی ندارد. با استدلال هم می‌گفت، یعنی استدلال از آیات و روایات. البته آیت‌الله منتظری در این مسئله چنین نظری نداشتند. این برمی‌گردد به نوع مبنای فقهی که افراد دارند. مرحوم آیت‌الله صانعی در بحث‌های فقهی خود عقل را یکی از مبانی اصلی استنباط می‌دانند و بعد می‌گویند اگر چیزی خلاف عقل باشد ما نمی‌توانیم بپسندیم و بپذیریم. و بر همین اساس می‌گویند این خلاف عقل است، و از طرفی دیگر هم می‌گویند خلاف عدل است که بخواهیم دیه‌ی زن را نصف حساب بکنیم. بر این اساس ایشان فتوای خود را تغییر دادند. ولی مرحوم آقای منتظری این‌طور نبود. خدا مرحوم آقای منتظری و همچنین مرحوم آقای صانعی را رحمت کند - اگر کمی زمان بیشتر می‌گذشت و مرحوم آقای منتظری زنده بود، با توجه به مطالعات و اشرافی که ایشان نسبت به حقوق بشر داشتند، و گفت‌وگوها و بحث‌هایی که شاگردان ایشان با او

داشتند، ایشان هم داشت می‌رفت به سمت فقه عقل‌گرا. و باز خدا رحمت کند مرحوم اخوی ما، حاج احمد آقا را، که ایشان هم خودش فقهش عقل‌گرا بود و به شریعت عقلانی معتقد بود، و سر این خیلی با استادمان

آیت‌الله عظمی منتظری بحث و گفت‌وگو می‌کردند، و آن مرحوم خیلی هم نسبت به اخوی بنده مشوق بودند و این برداشت او را هم تأیید می‌کردند. بنابراین اگر عجل به ایشان فرصت می‌داد، قطعاً نگاه ایشان تغییر می‌کرد، همانند آقای صانعی که برگشتند به فقه عقل‌گرا و عدل‌گرا. قطعاً ما شکی نداشتیم که مرحوم آقای منتظری هم داشتند این روند را جلو می‌بردند، اما دیگر عجل مهلت نداد.

بنابراین من معتقد هستم که ما در بحث عدالت باید دقت کنیم که مفهوم عدالت را با عدم یا رفع تبعیض یکی نگیریم. این دو یکی نیستند. خیلی جاها تبعیض عین عدالت است. نمی‌توان عدم تبعیض را عین عدالت دانست، همان‌طور که نمونه‌هایی را برای شما مثال زدم. این جا هم مسئله همین است؛ علت و حکم کاملاً روشن است، که چون مرد متکفل به این موارد خرج خانواده و زندگی مشترک و مهریه است و زن این موارد را متکفل نیست، بنابراین مرد باید هزینه‌ی بیشتری را متقبل شود تا زندگی را اداره بکند، و به همین دلیل گفته‌اند که باید سهم بیشتری از ارث به مرد تعلق بگیرد و سهم کمتری به زن داده شود. —————
موفق باشید.

بنابراین من معتقد هستم که ما در بحث عدالت باید دقت کنیم که مفهوم عدالت را با عدم یا رفع تبعیض یکی نگیریم. این دو یکی نیستند. خیلی جاها تبعیض عین عدالت است. نمی‌توان عدم تبعیض را عین عدالت دانست، همان‌طور که نمونه‌هایی را برای شما مثال زدم.

بشر و حق انتخاب دین



* ناصر مهدوی

پژوهشگر دین و استاد دانشگاه

در یکی از بصیرت‌های دائود جینگ گفته شده: وقتی اموری بیش از اندازه بزرگ می‌شوند، امور دیگر بیش از اندازه کوچک می‌شوند و حقیقت تحریف می‌شود. عبارات فوق حکایت رابطه‌ی دین به معنی اعم و نسبت عالمان مسلمان با پیروان خود به صورت اخص است. به این معنا که، بیشتر فقیهان و برخی از فیلسوفان و متکلمان مسلمان، چنان بر طبل دین محکم می‌کوبیدند که تو گویی همه‌ی آدمیان باید بدون تأمل کافی و بدون تحقیق و پرسش‌های لازم در برابر عقیده‌ی دینی سر فرود آورند و باور کنند که یک روزن برای نجات و رستگاری آن‌ها در دنیا و آخرت گشوده شده که همانا روزن دین است و اگر کسی نسبت به آن بی‌اعتنایی ورزد هیچ چاره‌ای جز بر تن کردن لباس شقاوت ندارد. به عبارت دیگر، دین امری است متعالی که فراتر از حقیقت انسان بوده و انسان‌ها برای رهایی می‌بایست سر در برابر فرامین آن فرود آورند و چنین امر مقدس والایی را به جان خریدار باشند. این که چگونه شد که معلمان برجسته‌ی دینی به چنین قرائتی از دین دست یافتند خود حدیث دیگری است و به مجال دیگری نیازمند است.

در یکی از بصیرت‌های دائود جینگ گفته شده: وقتی اموری بیش از اندازه بزرگ می‌شوند، امور دیگر بیش از اندازه کوچک می‌شوند و حقیقت تحریف می‌شود. عبارات فوق حکایت رابطه‌ی دین به معنی اعم و نسبت عالمان مسلمان با پیروان خود به صورت اخص است.

بیشتر روحانیون ادیان بزرگ، با قبول آن چه بیان شد خوب می دانستند که در صورت برجسته کردن جنبه‌های معنوی ادیان و تجویز انتخاب به انسان‌ها، عملاً خودشان از صحنه بیرون می‌رفتند و مردم می‌توانستند در یک تجربه‌ی شخصی به پیام پیامبران روی آورند و از فراورده‌های آن سود جویند. برای آن که روحانیون نیز سهمی داشته و عرصه‌ای را برای خود بگشایند، تصویری حداکثری از دین ارائه کردند و با القای این سخن که آدمی موجودی است به شدت آسیب‌پذیر و به لحاظ اخلاقی خون‌ریز و متجاوز، و این که راه کنترل او پیروی از دین است، به این نسخه‌ای رسیدند که مفسران دین نیز روحانیون هستند و انسان‌ها برای دوری از تاریکی و دست یافتن به روشنایی باید از آن‌ها تبعیت کنند، زیرا این تنها مسیری است که می‌تواند از آن طریق به سوی رستگاری پیش روند. روحانیون به همین منظور در طول قرن‌ها و در میان بیشتر پیروان ادیان زنده‌ی جهان، به ویژه ادیان ابراهیمی و دین زرتشت، برای رسیدن به هدف خود دین را چنان فربه کردند که تنها با پذیرش بی‌مقداری انسان می‌توان از میوه‌ی درخت آن تناول کرد و این انسان است که باید سر در برابر فرامین دینی فرود آورد و تبعیت و تسلیم آن را به جان بخرد. تصویر سنتی از دین چنان بوده که گویا این انسان است که باید در پیشگاه دین قربانی شود.

روحانیون به همین منظور در طول قرن‌ها و در میان بیشتر پیروان ادیان زنده‌ی جهان، به ویژه ادیان ابراهیمی و دین زرتشت، برای رسیدن به هدف خود دین را چنان فربه کردند که تنها با پذیرش بی‌مقداری انسان می‌توان از میوه‌ی درخت آن تناول کرد و این انسان است که باید سر در برابر فرامین دینی فرود آورد و تبعیت و تسلیم آن را به جان بخرد. تصویر سنتی از دین چنان بوده که گویا این انسان است که باید در پیشگاه دین قربانی شود.

به همین دلیل است که در نگاه سنتی و تلقی حداکثری از دین، افرادی که باورها و تعالیم دینی را جدی نمی‌گیرند، حتی تا مرز مرگ و حکم‌های سنگین پیش می‌روند. کافی است نظری به کتاب‌های کلاسیک فقهی اندازیم تا روشن شود که حکم ترک عمومی نماز، روزه، و یا نوشیدن شراب سرانجام به کجا کشیده می‌شود.

اما سخن اصلی این است که چه به‌لحاظ نگاه به درون دین، به‌ویژه کتاب قرآن، و چه به‌لحاظ تحولاتی که در حوزه‌ی انسان‌شناسی و فلسفه‌ی روان‌شناسی به‌وجود آمد، آیا می‌توان از یک چنین نگاه رادیکال حداکثری دفاع کرد و آدمی را محکوم در برابر پذیرش باور دینی دانست؟ پاسخ نگارنده کاملاً منفی است. به این معنا که با نظر به محتوای قرآن و نیز تحولات برون‌دینی، آن‌چه به‌دست می‌آید این است که در حقیقت پدیده‌ی دین، تنها و تنها یک امکان از میان امکانات مختلف برای شکوفایی انسان است و این آدمی است که در انتخاب یا عدم انتخاب فرمان‌های دینی مختار و مجاز است. به‌عبارتی روشن‌تر، این آدمی است که حق دارد دینی را برگزیند یا آن را برنتابد، و نمی‌توان با هر بهانه‌ای عقیده و یا باوری را بر انسان تحمیل کرد و از بیرون او را وادار به پذیرش آن نمود. اما چرا این ادعا را دارم؟

این آدمی است که حق دارد دینی را برگزیند یا آن را برنتابد، و نمی‌توان با هر بهانه‌ای عقیده و یا باوری را بر انسان تحمیل کرد و از بیرون او را وادار به پذیرش آن نمود.

الف) به دلایل درون‌دینی (مرادم از دین در این بخش به‌طور ویژه اسلام و توجه بیشتر به قرآن است).

ب) به دلایل تحولات حوزه‌های علوم انسانی، به‌ویژه فلسفه و روان‌شناسی

الف) دلایل درون دینی

به نظر نگارنده، می‌توان قرائتی حداقلی از دین ارائه نمود که در آن روشن می‌شود که پدیده‌ای به نام ارسال پیامبران و به همراه آوردن پیامی برای نجات و رستگاری انسان، هدیه‌ای بوده از جانب خداوند برای انسان (البته در این مقام در پی اعلام نظر پیرامون کیفیت وحی نیستیم).

دلیل اول قرآنی - شما با قرائت قرآن به یک اصل مهم و نتیجه‌ای کاملاً روشن دست پیدا می‌کنید که خداوند به پیامبر و سایر پیامبران هشدار می‌دهد که می‌بایست چنان رفتار کنید که معلوم شود که در پی دریافت مزد یا گشودن مغازه و دکان نیستید و تنها و تنها از روی عشق به نزد آدمیان آمده‌اید و بی هیچ توقعی قصد ابلاغ پیامی را دارید که هدف آن کمک به نجات انسان و سیر در مسیر کمال است.

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ، إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ^۱ (شعراء، ۱۰۹ و ۱۲۷)

هنگامی که رفتاری بی‌توقع و بی‌مزد می‌شود و فاعل رفتار هدفی جز رساندن خیر به دیگری ندارد، می‌توان از آن فهمید که در این عمل اجبار و اکراهی در کار نیست. زیرا با فرض اجباری بودن پذیرش پیام، بی‌مزد و منت انگاشتن آن بی‌معنا می‌شود. علاوه بر آیاتی که تأکید بر بی‌مزدی و بی‌توقعی پیامبران دارد، خداوند به فرستادگان خود هشدار می‌دهد که مبادا از طریق ارسال پیام قصد سلطه بر انسان‌ها داشته باشید و خود را قیّم و صاحب‌اختیار دیگران بیندارید.

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ^۲ (غاشیه، ۲۲)

وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ^۳ (انعام، ۱۰۷)

و یا تأکید می‌کند که مبادا همچون جبّاران با خلق خدا رفتار کنید:

وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ^۴ (ق، ۴۵)

۱. و من از شما بر ابلاغ رسالتم هیچ پاداشی نمی‌خواهم، پاداش من فقط بر عهده پروردگار جهانیان است. (ترجمه‌ی آیات از نسخه‌ی ترجمه‌ی انصاریان است).

۲. تو بر آنان مسلط نیستی [که به قبول ایمان مجبورشان کنی].

۳. و ما تو را بر آنان نگهبان و کارساز قرار ندادیم [تا آنان را به اجبار به پذیرش دین وادار کنی].

۴. و تو را بر آنان تسلطی نیست [که به قبول حقایق وادارشان کنی].

و بالاخره می فرماید:

عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ^۵ (رعد، ۴۰)

إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ^۶ (شوری، ۴۸)

یعنی وظیفه‌ی اصلی پیامبر تنها و فقط ابلاغ پیام است، و داوری درباره‌ی مردم فقط بر عهده‌ی خداوند است. از آیات بالا می‌توان به روشنی دریافت که پیامبران حق تحمیل عقیده یا واداشتن افراد به قبول پیامشان را نداشتند، و تنها وظیفه‌ی آنان عرضه کردن پیام، بدون اجبار و خشونت و بدون احساس سلطه و جبر، آن هم بی‌مزد و منت بوده است. این یعنی نوعی شفقت و مهربانی با آدمیان با این پیش‌فرض که آن‌ها حق دارند پیامی را که ابلاغ می‌شود بپذیرند، یا آن را با دلایلی عقلانی انکار کنند. به‌نظر می‌رسد بستن همه‌ی راه‌های نجات و وادار کردن انسان‌ها برای پذیرش دعوت پیامبران با آیات یاد شده سر ناسازگاری دارد.

از آیات بالا می‌توان به روشنی دریافت که پیامبران حق تحمیل عقیده یا واداشتن افراد به قبول پیامشان را نداشتند، و تنها وظیفه‌ی آنان عرضه کردن پیام، بدون اجبار و خشونت و بدون احساس سلطه و جبر، آن هم بی‌مزد و منت بوده است. این یعنی نوعی شفقت و مهربانی با آدمیان با این پیش‌فرض که آن‌ها حق دارند پیامی را که ابلاغ می‌شود بپذیرند،

دلیل دوم قرآنی - نکته‌ی بعدی که تفکر حداکثری فهم دینی را به چالش می‌کشد، دست کم وجود آیاتی در قرآن است که خداوند به‌طور واضح به پیامبر می‌فرماید هرگز به فکر این مباش که مردم را با جبر و زور به‌سوی خودت دعوت کنی. مانند آیه‌ی ۹۹ سوره‌ی یونس: اگر پروردگارت

۵. تنها وظیفه تو ابلاغ [وحی] است و حسابرسی بر عهده ماست.

۶. جز رساندن [پیام وحی] بر عهده تو نیست.

می‌خواست، تمامی اهل زمین ایمان می‌آوردند، ولی آیا تو می‌خواهی مردم را به اکراه به ایمان وا داری؟^۷

معنای آیه‌ی بالا این است که خداوند نمی‌خواهد مردم را با اجبار به سوی ایمان دعوت کند، زیرا اساساً ایمان یک کیفیت نفسانی است که تنها با انتخاب و ذوق و البته آگاهی و شعور می‌توان آن را در دل نشانید و در زندگی تجربه کرد. و اگر چنین فرضی درست است، این یعنی تجربه‌ی ایمان از نگاه قرآن به انتخاب و آگاهی آدمی بستگی دارد و حقی است که بر عهده‌ی انسان‌هاست و نمی‌توان آن را فراتر از انسان دید و با اکراه و خشونت به او تحمیل کرد.

دلیل سوم قرآنی - دلیل دیگر درون‌دینی که می‌توان به نفع قرائت حدائق از دین و حق انتخاب آن از جانب انسان اقامه کرد، شیوه‌ی گفت‌وگوی خداوند با پیامبران است که در حقیقت به آن‌ها مأموریت بسیار دشواری محول می‌کند و از پیامبران می‌خواهد که حتی با به خطر انداختن جان خود و پرهیز از ترس و واهمه به سراغ انسان‌ها بروند، و در نهایت محبت و فروتنی دعوت خود را به آن‌ها ابلاغ نمایند؛ به عبارتی دیگر خود را فدای انسان‌ها کنند تا انسان‌ها طعم رهایی از تاریکی و ظلمت را بچشند. در گفت‌وگوی نمادین خدا با موسی (ع) خداوند به موسی می‌گوید: فرعون طغیان کرد و در پی تحقیر و سلطه بر بندگان من است، او دختران را نگه می‌دارد و پسران را می‌کشد. به نزد او برو و بخواه تا بندگان مرا رها سازد. موسی (ع) به خدا می‌گوید: خدایا من هم لکنت زبان دارم و هم نزد فرعون شناخته شده‌ام و هم کسی را کشته‌ام که در صورت ملاقات با فرعون مجازات سختی در انتظارم خواهد بود. خداوند می‌فرماید: برای رهایی بندگانم بدون ترس و آشوب اقدام کن و بدان که من همواره حامی تو خواهم بود. غرض از بیان این گفت‌وگو تأکید بر این اصل است که دین و فرامین آن، به عبارتی دیگر هدف اصلی از ارسال پیامبران، کمک به رهایی و نجات انسان بوده، چه از سلطه‌ی جباران بیرون و چه از سلطه‌ی نفس و جبار درون، و دین امکانی است برای انسان و برای شکوفایی رهایی او.

۷. اگر پروردگارت می‌خواست یقیناً همه کسانی که روی زمین‌اند اجباراً ایمان می‌آوردند؛ ای پیامبر! در حالی که خدا از بندگانش ایمان اجباری نخواست [پس آیا تو مردم را وادار می‌کنی تا به اجبار مؤمن شوند؟! (ترجمه‌ی انصاریان از آیه)

به نظر نگارنده دلایل دیگری از متن قرآن می‌توان ارائه کرد که در قرائت حداکثری از دین و تقویت برداشت حداقل از دین به کار می‌رود و روشن می‌سازد که بر خلاف تفکر سنتی که معمولاً انسان‌ها در برابر عقیده کوچک شمرده شده و عقاید بر آن‌ها تحمیل شده است، این آدمیان هستند که می‌بایست دست به انتخاب آگاهانه بزنند و پس از طی مراحل آگاهی، با خود صادقانه روبرو شده و بپرسند که آیا به خدمات و حسنات دین نیازمند هستند و یا خیر. پرواضح است که مراد نگارنده ترویج نوعی اباحیگری و هرج و مرج ذهنی نیست. من خود مسلمان‌ام و با ایمان دینی‌ام زندگی‌ام را معنا می‌بخشم. اما مخاطب من در این نوشتار افراد اهل نظری هستند که با خرد آن‌ها سخن می‌گویم و اطمینان دارم که حرف‌ها را پس از آزمودن عقلانی قبول یا انکار می‌کنند. وقتی می‌گویم دین پدیده‌ای است که حق انتخاب آن با آدمیان است، مرادم انتخابی است که مراحل اخلاق معرفت را طی کند و اگر فردی دینی را می‌پذیرد با دلایل و نشان‌های کافی باشد و اگر انکار می‌کند با دلایل و نشانه‌های خردپسند باشد. در این نگاه جا برای انتخاب یا انکار از روی هوس بسته است.

وقتی می‌گویم دین پدیده‌ای است که حق انتخاب آن با آدمیان است، مرادم انتخابی است که مراحل اخلاق معرفت را طی کند و اگر فردی دینی را می‌پذیرد با دلایل و نشان‌های کافی باشد و اگر انکار می‌کند با دلایل و نشانه‌های خردپسند باشد. در این نگاه جا برای انتخاب یا انکار از روی هوس بسته است.

ب) نگاه برون‌دینی

در نگاه برون‌دینی و تحولاتی که در حوزه‌ی معرفت انسانی به‌عمل آمد، بیشتر روشن شد که دین برای آدمی است و او حق دارد که با انتخاب آزادانه‌ی آن، در صورت داشتن محتوایی معنوی

و عقلانی از دین بهره جوید و به زندگی خویش معنا بخشید. شاید آن چه سبب شده بود تا قرن‌ها آدمیان بپذیرند که تنها راه سعادت آنان از اطاعت بی‌چون‌وچرا از معلمان دینی است، تلاشی بوده که در برهه‌ای از زمان موبدان زرتشتی، استادان هندو و بودایی، و در زمانی طولانی کشیشان مسیحی و روحانیون مسلمان به‌کار بردند تا به انسان‌ها تحمیل کنند که عقلشان خطاپذیر بوده و راهی جز پناه بردن به شرع و تمرین‌های معنوی استادان بزرگ ندارند.

اما رویدادهای مهمی که شاید در ابتدا از جهان غرب آغاز شد، به‌ویژه با گسترش دوره‌ی روشن‌گری، کم‌کم این باور تحقیرآمیز که «ما در درون هیچ نیستیم الا زمانی که از بیرون دست ما را بگیرند و به ما روش زندگی بیاموزند.» فرو ریخت و صداهایی بلند شد که آدمیان را دعوت می‌کرد تا از نابالغی خودخواسته‌ی خویش بیرون آیند و باور کنند که تا چه اندازه قدرت خلاقیت و مدیریت امور و توان تغییر زندگی در دستان آن‌ها نهاده شده‌است. البته صدای بلند باور داشتن به توانایی‌های خویش از قرن پانزدهم میلادی آغاز شده بود، اما میوه‌های شیرین آن از قرن هجدهم چیده شد و تحولات عظیمی که در حوزه‌ی کیهان‌شناسی و نجوم و فلسفه و معرفت‌شناسی آغاز شده بود، به حوزه‌ی انسان‌شناسی و کشف نبردهای نهفته در وجود انسان کشیده شد. به این ترتیب، همراه با صدها تحول چشمگیر در حوزه‌های مختلف مانند کشتی‌رانی، کشف سرزمین‌های ناشناخته، و توسعه‌ی صنعت بخار و صنعت چاپ، آدمی نیز باور کرد که نیروی خرد او سازنده است و می‌تواند راه‌های بهتری را برای دستیابی به زندگی آسوده در برابرش قرار دهد. از این نقطه‌ی عطف بود که انسان‌ها دریافتند که موجودی نیستند که تنها مکلف باشند و برای نجات چشم به دستان افراد به‌قول خودشان فرادست بدوزند. انسان جدید پذیرفت که خرد او به شکل‌های گوناگون ممکن است خطا کند، اما راه پیش‌گیری از خطا نه در پناه بردن به کلیسا و مسجد، بلکه در تعامل و تکاپوی انسانی در قالب گفت‌وگو و نقد و نظر و آزمایش نهفته است. آری، عقل در مواقعی خطا می‌کند، ولی البته در موافق بسیاری نیز ترمیم خطا به کمک همان عقل می‌تواند رخ دهد.

بنابراین انسان مکلف نیست که برای زندگی بهتر و دوری از هرج و مرج و بی‌نظمی تکالیفی را بر عهده بگیرد، بلکه انسان موجودی است محق که مستحق آن است که تدبیر زندگی‌اش را خود بر عهده بگیرد و با مدیریت درست احساسات و خرد آن را پیش برد.

درباره‌ی دین

پس از چنین تحولات خیره‌کننده‌ی عقلانی و فراورده‌های علمی بود که پرسش نسبت انسان با دین باز هم مطرح شد، و در این نوبت سه گروه در برابر هم صف‌آرایی کردند. گروهی متأثر از چنین رویدادهایی و البته پرونده‌ی تاریکی که روحانیت ادیان از خود به‌جای گذاشته بودند، به اصل و اساس دین تاختند و آن را ناشی از غفلت انسان و بی‌خبری او از قابلیت‌های خویش دانستند. گروه دیگر همچنان بر آن باورهای سنتی اصرار ورزیدند و در کنار کلیسا ماندند. اما گروهی راهی بهتر و شاید عقلانی‌تر برگزیدند. این جماعت بر این باور بودند و هستند که دین و تجربه‌های معنوی پیامبران می‌تواند در انگیزه‌بخشی بر زندگی اخلاقی، کمک به تعالی انسان، و نیز معنا بخشیدن به زندگی مؤثر باشد - البته در صورتی که بتوان از آن تصویر و قرائتی اخلاقی و انسانی ارائه کرد. اما هرگز نمی‌توان دین و پیام پیامبران را با اکراه و اجبار بر آدمیان تحمیل کرد. زیرا یافته‌های درخشان فلسفی و به‌تبع آن روان‌شناسی، روشن‌تر کرده است که آدمی در برابر جبر و زور مقاومت باطنی می‌کند، یعنی حتی اگر در ظاهر هم رام شود، عملی که از روی ذوق و اشتیاق آگاهانه نباشد چندان در شخصیت انسان تأثیر نمی‌گذارد و بیهوده عمر آدمی را تلف می‌کند. شما توجه کنید که ما مسلمانان که قرن‌ها از روی ترس از خدا و تقلید از فقیهان دین خود را سامان بخشیدیم، این کار چه اثری جز انجام مناسک ظاهری و عدم پیراسته‌شدن اوصاف ناصواب باطنی داشته؟ چرا نماز می‌خوانیم ولی همزمان به‌راحتی دروغ می‌گوییم، خشم می‌ورزیم و به حقوق یکدیگر چشم می‌دوزیم؟ زیرا آن‌چه را که به‌عنوان باور دینی پذیرفته‌ایم اغلب از روی تقلید از گذشتگان و ترس از عقوبت دنیوی و اخروی بوده است.

شما توجه کنید که ما مسلمانان که قرن‌ها از روی ترس از خدا و تقلید از فقیهان دین خود را سامان بخشیدیم، این کار چه اثری جز انجام مناسک ظاهری و عدم پیراسته‌شدن اوصاف ناصواب باطنی داشته؟ چرا نماز می‌خوانیم ولی همزمان به راحتی دروغ می‌گوییم، خشم می‌ورزیم و به حقوق یکدیگر چشم می‌دوزیم؟ زیرا آن‌چه را که به‌عنوان باور دینی پذیرفته‌ایم اغلب از روی تقلید از گذشتگان و ترس از عقوبت دنیوی و اخروی بوده است.

به این ترتیب باور دینی اگر قرار است مؤثر واقع شود، بدون تردید باید همراه با هنر انتخاب و آگاهی و از روی ذوق باشد و آدمی حق برگزیدن آن را بر عهده گیرد. در غیر این صورت [دین‌داری او] فقط نمایش خسته‌کننده‌ای خواهد بود که در ظاهر به آدمی هویت می‌بخشد ولی در باطن هیچ حقیقت ارزشمندی را در آدمی پرورش نمی‌دهد. —◆
والسلام.

