

اسلام و حقوق بشر

علامیه جهانی حقوق بشر که در دهم دسامبر ۱۹۴۸م با چهل و هشت رأی موافق و هشت رأی ممتنع به تصویب رسید (۱) از همان ابتدای شکل گیری مقدمات آن، مناقشات مهمی را برانگیخت و تفاوت‌های بنیادی فراوانی را در ارزش‌ها و فرهنگ‌های ملل آشکار ساخت. این مناقشات و تفاوت‌ها، سرانجام در دو قلمروی «بین‌تمدنی» و «درون‌تمدنی»، و سه عرصه «فلسفی»، «تاریخی» و «عملی» آرایش یافت.

یکی از پایدارترین مسائل این بود که حقوق بشر را باید بر چه مبنایی اعلام کرد. تاریخچه اعلامیه مشخص می‌کند که مسائل مورد بحث در آن دوران و دیدگاه‌هایی که الهام‌بخش روایت نهایی «اعلامیه حقوق بشر» بودند، در اساس، به یک منظومه فلسفی غربی مربوط می‌شدند. سنت‌های فلسفی و حقوقی غیر غربی - که شاید می‌توانستند خواسته‌های آرمانی متفاوت یا تکمیلی حقوق بشر را مطرح سازند - به ندرت در مذاکرات و مشورت‌ها مدنظر قرار گرفتند. حتی آن بخش از اعضای کمیسیون حقوق بشر که نمایندگی کشورهای غیر غربی را بر عهده داشتند، در اغلب موارد، خود در غرب یا در مؤسساتی درس خوانده بودند که نمایندگان قدرت‌ها و اندیشه‌های غربی در کشورشان بودند. بنابراین اگرچه گهگاه به سنت‌های غیر غربی مانند آیین کنفوسیوس یا اسلام ارجاعاتی می‌شد، اما ارجاع به سنت‌های غربی بر نظرخواهی‌هایی که به تدوین نهایی «اعلامیه جهانی» انجامیدند، سخت مسلط بود. (۲)

بدین ترتیب، نخستین و مهم‌ترین مناقشات درون‌تمدنی در باب «اعلامیه حقوق بشر» به حوزه فرهنگ‌های غربی مربوط می‌شود؛ اما همین منازعات، به تدریج و با گسترش نشانه‌های فرهنگ و اندیشه غربی، به درون دیگر نظام‌ها و سنت‌های زیست اجتماعی تسری و تعمیم یافت. درست به همین جهت است که اکنون شاهد مناقشات مهم فلسفی، تاریخی و عملی «درون‌تمدنی» در جوامع اسلامی، و در باب مواد مهم اعلامیه حقوق بشر هستیم. در این مقاله، پس از اشاره به منازعات درون‌تمدنی غرب، به تحلیل نشانه‌شناختی این وضعیت در جوامع اسلامی می‌پردازیم.

الف. مبانی و مناقشات غربی

مناقشات درون‌تمدنی غربی‌ها درباره مبانی و مواد اعلامیه حقوق بشر را می‌توان در چهار مقوله اساسی دسته‌بندی کرد: مبانی الهی حقوق بشر؛ حقوق طبیعی؛ حقوق وضعی؛ و اندیشه‌های مارکسیستی. هر کدام از این دیدگاه‌ها، تصویر و توصیه‌های خاصی درباره مواد اعلامیه داشتند.

۱. حقوق الهی: در جریان نظرخواهی‌های کمیسیون حقوق بشر، هنگامی تفاوت‌های فلسفی آشکار شد که مسئله گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خداوند یا طبیعت، به مثابه منشأ حقوق بیان‌شده در «اعلامیه حقوق بشر»، مطرح گشت. هلندی‌ها به همراه چند کشور اروپایی و غیر اروپایی، در جریان سومین کمیته «کمیسیون»، سعی کردند پیش‌نویس اعلامیه را به سمت استناد به خداوند بکشانند. نماینده هلند در سخنرانی مجمع عمومی گفت:

در اعلامیه به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. در واقع، سرچشمه تمامی این حقوق، خود خدای متعال است که مسئولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده‌اند. نادیده گرفتن این پیوند، در حکم جدا کردن گیاه از ریشه‌های آن، یا ساختن خانه‌ای بدون پی است. (۳)

هرچند این دیدگاه هرگز به تصویب نرسید؛ اما قرائتی الهی از حقوق بشر همچنان به مثابه یکی از قرائت‌های مهم در ذاکره تاریخی ملل متحد باقی ماند و امتداد پیدا کرد. قرائت اسلامی از حقوق بشر، و چالش‌ها و چشم‌اندازهای درون‌تمدنی این برداشت در جهان اسلام، از جمله این دیدگاه‌هاست.

۲. حقوق طبیعی: حقوق ذاتی شخص انسان و مفاهیم مرتبط با آن، زاده سنت «حقوق طبیعی» است که گفته می‌شود مبنای مفروض و مسلط اعلامیه حقوق بشر بوده است. این مفهوم از حقوق بشر، حاصل نظریه‌ای است که گروهی از فیلسوفان سیاسی سده‌های هفدهم و هیجدهم، تحت عنوان مکتب قرارداد، تدوین کرده بودند. ظاهراً ماده اول اعلامیه حقوق بشر از این جمله روسو گرفته شده است که «انسان آزاد آفریده شده است؛ اما همه جا در بردگی به سر می‌برد» (۴). روسو در مورد آزادی طبیعی انسان با اغلب نظریه‌پردازان مکتب حقوق طبیعی وحدت نظر داشت؛ اما آنچه روسو را شاخص می‌کند این است که وی این آزادی طبیعی را از انسان جدایی‌ناپذیر می‌داند و قائل است هیچ کس در هیچ شرایطی حق ندارد انسان را از آزادی محروم نماید. به نظر روسو،

«دست کشیدن از آزادی خود، به معنای دست کشیدن از مقام انسانی خود، دست کشیدن از حقوق بشریت و حتی از وظایف خود است [...] چنین انصرافی با طبیعت انسان سازگار نیست» (۵).

۳. حقوق وضعی: همراه با نظریه «حقوق طبیعی»، دیدگاه بسیار متفاوتی درباره مبانی حقوق بشر پیدا شد که خواستار آن بود که فقط خواست‌ها و اعمال انسان‌ها و دولت‌ها، منشأ حقوق باشد. این دیدگاه که نشان‌دهنده تمایل بیشتر به عقل‌باوری بود، اعتقاد داشت که انسان‌ها، همانند دولت‌ها، به هیچ‌وجه تحت الزام قوانین برون‌بشری قرار ندارند، بلکه داوطلبانه و از روی عقل می‌پذیرند که رفتارهایشان را خود به گونه‌ای محدود و منظم کنند تا از بهترین امکانات برای تکامل فردی و ملی برخوردار شوند. بر اساس این دیدگاه، دولت‌ها با رعایت محدودیت‌هایی که برای اعمال خود وضع می‌کنند، تعیین محدوده و دامنه حقوق بشر را ممکن می‌سازند. (۶)

۴. حقوق مارکیستی: در عرصه فلسفی، برداشت مارکیستی از حقوق بشر، نه بر مبنای فرد، بلکه بر پایه جمع استوار شده بود. از نظر مارکیست‌ها، دستیابی به رفاه و آسایش اقتصادی، پیش شرط بهره‌مندی واقعی از حقوق مدنی و سیاسی شمرده می‌شد. بنابراین حقوق بشر، به اعتقاد مارکیست‌ها، فقط در چارچوب نیازها و حقوق جامعه تصورپذیر بود. مارکیست‌ها از یک سوی، بر حقوق اقلیت‌ها تأکید می‌کردند و این مستلزم پیوند حقوق فرد و جمع بود، و از سوی دیگر، تحقق سطحی از برابری اقتصادی را بر اعطای حقوق مدنی و سیاسی مقدم می‌دانستند. (۷)

به هر حال، منازعات چهارگانه فوق، اختلافات و تفاسیر درون تمدنی غربی‌ها را درباره حقوق بشر نشان می‌دهد و همچنان تنور مباحثات و تحلیل‌ها درباره اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد تفصیلی آن و سلسله مراتب اولویت‌ها و ترجیحات این سند بین المللی را گرم نگاه داشته است. این مناقشات، هرچند در شرایط کنونی جهان اهمیت دارند، پی‌گیری آنها با توجه به وضعیت دینی - سیاسی جامعه ما، اهمیت ثانوی دارد و تا حدودی دور از ما و مسائل حیاتی جامعه ماست. آنچه برای ما اهمیت دارد، جست‌وجوی وضعیت اعلامیه حقوق بشر در فضای فکری - سیاسی اسلامی و پیوند این وضعیت با سرنوشت کنونی ماست. در سطور زیر به ارزیابی این مسئله می‌پردازیم.

ب. اسلام، غرب و حقوق بشر؛ مناقشات برون تمدنی

چنان که گذشت، اعلامیه جهانی حقوق بشر، بر مبانی فرهنگ غرب، به‌ویژه فلسفه حقوق طبیعی، استوار است. بشر لیبرال غرب، چنان که جان راولز (John Rawls) به درستی توضیح می‌دهد، سه وجه اساسی دارد: نخست، حکومت مردم‌سالار مبتنی بر قانون اساسی مستدل، که منافع اساسی مردم را تأمین می‌کند؛ دوم، شهروندانی که به لحاظ یک رشته «تعلقات مشترک» (Common Sympathy) وحدت یافته‌اند؛ و سوم، یک طبیعت اخلاقی. (۸) به نظر راولز، وجه نخست امری حقوقی و نهادی است؛ وجه دوم فرهنگی و سرانجام، وجه سوم مستلزم انطباق دقیق با مفهومی سیاسی از حق و عدالت است. (۹)

مطالعه مواد مختلف اعلامیه حقوق بشر، ابتدا و التزام این اعلامیه به انسان‌شناسی فوق را نشان می‌دهد. هرچند تاکنون تلاش‌های زیادی برای انفکاک ملازمه حقوق بشر با انسان‌شناسی فلسفه

لیبرال غرب صورت گرفته و به تعمیم و تسری حقوق بشر به دیگر سنت‌های فکری - اجتماعی توجه شده است، اما در سال ۱۹۴۸ م (سال تصویب اعلامیه) چنین نبود. در این زمان، ملازمه میان مواد اعلامیه حقوق بشر و لیبرالیسم غرب مشهود بود. نماینده دولت عربستان در سومین کمیته مقدماتی کمیسیون حقوق بشر، با توجه به این ملازمه، برخی مواد اعلامیه را در حکم تعرض به اصول فرهنگ‌های دولت‌های اسلامی تلقی می‌کرد. قطعه زیر که از گزارش رسمی تفسیرهای عربستان سعودی در جریان مباحثات سومین کمیته نقل شده است، برخی تقابل‌های مهم اعلامیه با سنت‌های اسلامی را نشان می‌دهد: (۱۰)

نماینده عربستان سعودی خواستار یادآوری این نکته شد که بیشتر نویسندگان اعلامیه فقط هنجارهای پذیرفته غرب را در نظر گرفته و از تمدن‌های قدیمی تر غافل مانده‌اند؛ تمدن‌هایی که دیگر به هیچ وجه در مرحله تجربی نبوده و حکمتشان را در جریان قرن‌ها ثابت کرده‌اند. «کمیته» نایستی برتری یک تمدن را بر تمام دیگر تمدن‌ها اعلام می‌کرد یا هنجارهای واحدی را برای تمام کشورهای دنیا تعیین می‌ساخت. (۱۱)

منظور نماینده عربستان از تمدن‌های قدیمی، البته تمدن اسلامی بود. وی تفاوت تمدنی زیادی را در خصوص مواد مربوط به آزادی عقیده، تغییر دین، مقررات ازدواج و ... یادآور شد. بعضی دولت‌های عرب نیز مفاد ماده ۱۸ و ۱۹ (درباره آزادی عقیده و تغییر دین) را با تردید می‌نگریستند. تصور می‌شد که چنین مقرره‌ای به نحوی تفسیر شود که حق نو دینی و تغییر در عقاید دینی را، به هر شکل، در کشورهای اسلامی و برای مبلغان مذهبی - سیاسی مسیحی تضمین

کند. اما به رغم این نگرانی‌ها، اصلاحیه پیشنهادی این دولت‌ها، به ویژه عربستان، هر بار با اکثریتی قاطع رد می‌شد.

در این نوشته، در جست‌وجوی جزئیات این ابرام‌ها و انکارها نیستیم. اما آنچه از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارد، تضاد سنت‌های اسلامی رایج در آن دوره با مذاق کلی اعلامیه حقوق بشر، از یک سو، و عدم توازن قدرت میان نمایندگان دولت‌های اسلامی و غربی، از سوی دیگر است که همین امر، سرانجام اعلامیه را در امتداد مبانی غربی و بی‌توجه به دیگر سنت‌های فکری - از جمله اسلامی - در سال ۱۹۴۸م به تصویب نهایی رساند. از آن سال‌ها تا کنون، و حتی پیش از آن، از فروپاشی خلافت عثمانی (۴-۱۹۲۳ م) تا امروز، تحولات زیادی در حوزه زندگی، اندیشه و دین‌شناسی مسلمانان صورت گرفته است. بسیاری از مبانی و تلقی‌هایی که به عنوان مثال، مواضع نماینده عربستان در سومین کمیته کمیسیون حقوق بشر بر آن استوار بوده، اکنون به چالش کشیده شده و عملاً به حاشیه رانده شده است. در عوض، دیدگاه‌های جدیدتری درباره اسلام‌شناسی ظاهر شده است که کم و بیش با مذاق اعلامیه حقوق بشر تطابق دارند یا دست کم ناسازگار نیستند. این تحولات چگونه رخ داده است و قرائت‌های اسلامی جدید از حقوق بشر و مفاد اعلامیه چه ماهیتی دارند و چگونه شکل گرفته‌اند؟ برای درک اهمیت این پرسش‌ها، مروری نشانه‌شناسانه بر تحولات اندیشه و حقوق اسلامی در یک صد سال گذشته، ارزش نظری و عملی فراوانی دارد. در ادامه به این نکته می‌پردازیم.

ج. حقوق بشر در اسلام معاصر؛ تحولات درون فرهنگی

تأملات نشانه‌شناختی درباره نسبت حقوق بشر با اندیشه‌های اسلامی معاصر، سودمندی فراوانی دارد. نشانه‌شناسی، روند تبدیل حقوق بشر به یک «مسئله» (problematic/problem) برای سنت‌های اسلامی را توضیح می‌دهد. همچنین به فهم جریان‌ها و مناقشات درون‌فرهنگی مسلمانان درباره حقوق بشر کمک مؤثری می‌کند و ماهیت ابرام‌ها و انکارهای پایان‌ناپذیر نسبت به مواد اعلامیه را آشکار می‌کند.

واقعیت این است که ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که زمانه ما نیست. زبان این زمانه، زبان سنت‌های ما نیست. بنابراین ما نه تعیین‌کننده رویدادها و نه طراح «مسائل» آن هستیم. مسلمانان اکنون در دنیایی زندگی می‌کنند که با سنت‌های تاریخی آنها فاصله زیادی دارد. در یک صد سال گذشته، مباحثی از مجاری مختلف به جامعه اسلامی وارد شده که هیچ‌یک از درون سنت‌های ما برنخاسته است. مفهوم آزادی و حقوق بشر از جمله این مباحث است؛ مباحثی که خارج از دایره سنت‌های ما قرار دارد و نسبت به آنها «بی‌ربط» (irrelevant) می‌نماید. محمد طالبی، اندیشمند معاصر تونس، می‌نویسد:

امروز این مسئله به «مسئله زمانه»، به‌ویژه نسبت به اسلام، بدل شده است؛ خصوصاً بعد از تحقق نوعی «شبه اجماع» که در نیمه دوم قرن بیستم، پیرامون حقوق بشر حاصل شده است [...]. لکن گفتمان دینی همچنان بدون تغییر مانده است: در حالی که هر روز بر فاصله میان سلوک فعلی، و موضع اعتقادی سنتی که در حوزه‌های دینی، مسجدها و مدرسه‌ها تلقین می‌شود، افزوده می‌شود،

«مسئله» در سطح اصولی همچنان مبهم و معلق مانده است و تا زمانی که این دوگانگی «مانوی» بین «ظلمت» عملی رایج، از یک سوی، و «نور» آموزش‌های غالباً غیر منطبق با زمانه در تمام یا اکثر جهان اسلام، از سوی دیگر، وجود دارد، تعجب نیست که هر روز شاهد طوفان‌های تکان‌دهنده در جوامع خود، و گسترش خشونت‌ها باشیم که تا مرز تهدید کیان ما پیش می‌آید. به همین دلیل، باید این «مسئله» را به گونه‌ای مناسب علاج نمود. (۱۲)

طالبی با تأکید بر فروکش کردن ذخیره تفسیرهای سنتی، تأکید می‌کند که جهان اسلام نیازمند گفتمان دینی - تمدنی اقناع‌کننده است؛ گفتمان اسلامی صادق و مصدق و در عین حال «بدیل سنت»، که دو طرف طناب، وفای به میراث دینی و هم‌نشینی با کوب تجدد، را تعادل بخشد. (۱۳) این گفتمان جدید اسلامی البته در حال شکل‌گیری است و به تبع آن، رابطه جدیدی بین اصلاح‌طلبی دینی و حقوق بشر در حال ظهور است. کوشش می‌کنیم این تحول‌گفتمانی در حوزه دین‌شناسی را با تکیه بر مفاهیم نشانه‌شناسی دنبال کنیم.

۱. نشانه‌شناسی و نظام‌های معنایی مسلمانان

مفروض اصلی نشانه‌شناسی آن است که هر فرهنگی - و طبعاً فرهنگ اسلامی - زاده مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در روابط سازمان‌یافته با یکدیگر، زندگی مسلمانان را معنا می‌بخشند. توشی هیکو ایزوتسو، از جمله نخستین محققانی است که تحقیق خود درباره قرآن را با این دیدگاه دنبال کرده است. (۱۴) از دیدگاه او و دیگر محققان، فرهنگ اسلامی فرهنگی مبتنی بر نص (قرآن)

است و دیگر منابع مولد دانش مسلمانان - اعم از عقل، تجربه و شهود - همه با مرجعیت نصّ تعریف می شوند.

بدین سان، تصور این نکته مشکل نیست که قرآن حاوی مجموعه‌ای از واژگان - نشانه‌ها - است که بر مدار کلمه «الله» سازمان یافته‌اند. توحید، عالی‌ترین کلمه کانونی است که فرمانروای کل دستگاه مفهومی قرآن است و همه کلمات کلیدی قرآن بر پیرامون این والاترین تصور گرد آمده‌اند. اما این همه هرگز به معنای تصلّب و عدم گشودگی دستگاه معنایی قرآن نیست. درست به همین دلیل است که همواره متوجه وجود یا تغییر شکل در خرده‌سیستم‌های نشانه‌شناختی و مرتبط با نظام کلان معنایی قرآن هستیم. (۱۵)

چنین می‌نماید که قرآن، به رغم خطاب عام و فراگیرش، با مردمان هر زمانه و تاریخی، به گونه‌ای خاص سخن می‌گوید؛ زیرا جریان نص در تاریخ، همواره به وساطت تفسیر یا تفسیرهایی صورت می‌گیرد که برخاسته از «عقلانیت» (rationality) حاکم بر هر دوران است. ایزوتسو به درستی متوجه این وضعیت است و کوشش می‌کند با قطع ملازمه قطعی و نفی این‌همانی کامل بین نصوص دینی و دانش‌های اسلامی، ساخت معنایی این دو را مستقل از یکدیگر ببیند. ایزوتسو، به عنوان نمونه، به نسبت سنجی میان کلام سنتی مسلمانان و نظام واژگانی قرآن می‌پردازد و در تلاش برای تعمیم ارزیابی خود به دیگر نظام‌های معرفتی مسلمانان می‌نویسد:

اگر از یک سو، واژگان کلامی، به لحاظی، ادامه و گسترش واژگان قرآنی است و به همین جهت، بیشتر مصالح و مواد خود را از قرآن می‌گیرد و با وجود این، از سوی دیگر، با سازمان دادن

به کل مصالح، بنا بر اصل سازمان و ساخت بخشیدن به آنها، یک دستگاه تصویری مستقل است، آنگاه باید اختلاف میان این دو را به صورت عمده در جنبه «نسبی» اصطلاحات کلیدی جست‌وجو کرد. ولی اختلاف و تفاوت، در بسیاری از موارد، بسیار دقیق و ظریف و بازشناختن آن دشوار است؛ مخصوصاً اگر درست، کلمات واحدی تقریباً در زمینه‌های واحد به کار برده شده باشد. (۱۶)

عبارت ایزوتسو نکات و نتایج نشانه‌شناختی مهمی دارد؛ نخست آنکه دانش‌های اسلامی را، از آن حیث که واژگان و بیشتر مصالح خود را از قرآن می‌گیرند، باید امتداد نشانه‌شناختی قرآن تلقی کرد. دوم اینکه این دانش‌ها به لحاظ سازمان نشانه‌شناختی، زیرساختی متمایز از ساخت کلان معنایی قرآن دارند و لازم است که هر یک از این دانش‌ها را دستگاه‌های تصویری مستقل از قرآن تعریف کرد. نکته سوم، که نتیجه دومین نکته است، این است که با پذیرش استقلال نظام معنایی قرآن و علوم اسلامی، باید نسبت به اختلافات و تمایزات نسبی اصطلاحات کلیدی و غالباً مشابه، حساس و کنجکاو بود. همین‌جاست که اهمیت تحلیل‌های نشانه‌شناسانه ظاهر می‌شود. این تحلیل‌ها کوشش می‌کنند با ارزیابی ارزش و وزن نسبی مفاهیم در دو نظام معنایی متفاوت، از نوع آرایش نشانه‌ها و تقدم و تأخر آنها در هر نظام نشانه‌ای، نظام معنایی و معنایی از زندگی را که درون هر گفتمان تولید می‌شوند، بازشناسی کنند.

اکنون اگر بتوانیم منطق ایزوتسو را توسعه دهیم، نسبت مطالب بالا با موضوع حقوق بشر بیشتر روشن می‌شود: مسئله اساسی این است که واژگان و دستگاه تصویری حقوق بشر - چنان‌که

گذشت - یک «میدان» خاص مندرج در کلی بزرگ‌تر، یعنی نظام معنایی لیبرالیسم و مکتب قرارداد، است. از دیدگاه نشانه‌شناختی، آزادی و دیگر حقوق تعریف شده در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» از نشانه‌های کلیدی فلسفه لیبرال و مکتب قرارداد است که در درون «مغناطیس معنایی» این فلسفه زاده و ظاهر شده است. به لحاظ نظری، چه نسبتی بین حقوق بشر و نظام معنایی قرآن، از یک سوی، و دستگاه‌های تصویری یا حوزه‌های معناشناختی ملحوظ در دانش‌های سنتی مسلمانان، از سوی دیگر، وجود دارد؟

اینجا هشدار می‌دهم که از شناختن نوع و ماهیت روابط بین نظام‌های نشانه‌شناختی یا معناشناختی غفلت نکنیم؛ زیرا روابط بین نظام‌های نشانه، قواعد خاص و ظریفی دارد. توضیح آنکه هر نظام معناشناختی سه ویژگی اساسی دارد:

کلمات کلیدی. تحلیل نشانه‌شناختی، خواه در قرآن یا سنت اسلامی (دانش سنتی) یا حقوق بشر لیبرال، هرگز به معنای تحقیق در کل واژگان این نظام‌های معنایی نیست، بلکه فقط پژوهشی در خصوص آن کلمات و نشانه‌های مهمی است که ظاهراً نقشی قاطع در خصوصیت بخشیدن به نشانه و اندیشه غالب در یک نظام معنایی دارند و موقعیتی هژمونیک نسبت به دیگر نشانه‌ها پیدا کرده‌اند. همین کلمات کلیدی‌اند که خصوصیت تمام دستگاه را تعیین می‌کنند.

کلمات یا نشانه‌های کلیدی در هر نظام معنایی، به‌خصوص در نظام‌های معنایی تاریخی - بشری، معمولاً به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، واژگان ایستا و دائمی که به رغم تغییرات نسبی در معانی آنها، «همزمان» (synchronic) و هم‌نشین با دیگر واژگان یک نظام می‌شوند؛ و دوم،

واژگان متغیر تاریخی که وضعیت «درزمانی» (diachronic) دارند و در لحظه‌ای از حیات تاریخی یک نظام معنایی ظاهر شده، برای مدتی به واژگان فعال و غلیظ تبدیل می‌شوند و ممکن است پس از مدتی به حالت کما روند یا مرگ دائمی آنها فرارسد.

کلمه یا نشانه کانونی. همه واژگان کلیدی، در هر نظام معنایی، نشانه‌های مهمی هستند؛ اما از میان نشانه‌های کلیدی متعدد، همواره واژه یا نشانه‌ای، موقعیت کانونی پیدا می‌کند که ممکن است در دیگر نظام‌ها چنین موقعیتی برای چنین نشانه‌ای فراهم نشود. مفهوم «آزادی» یا «ایمان» در فلسفه غرب و جهان اسلام از جمله این واژگان است. بدین ترتیب، گروهی از واژگان مهم در اطراف کلمه‌ای کلیدی فراهم می‌آیند. کلمه کانونی، نقش وحدت‌بخش مفاهیم را به عهده می‌گیرد و دیگر واژگان به مثابه نماد تنوع و تشخیص و تمایز عمل می‌کنند. اگر مفهوم «آزادی» را مفهوم کانونی حقوق بشر در نظر بگیریم، دیگر واژگان و مواد اعلامیه - مانند حق برابری زن و مرد، حق تغییر دین، حق حاکمیت و حکومت و ... - تشخیصات منبعث از مفهوم کانونی را تمهید می‌کنند. طرح این برداشت نتایج مهمی در تمدن اسلامی معاصر دارد که بدان اشاره خواهیم کرد.

میدان معناشناختی. هر نظام معنایی، گرچه در حلقه‌های دور خود، تا حدودی، شفافیت مرزهایش را از دست می‌دهد، اما به هر حال میدان معناشناختی متمایزی دارد که آرایش واژگان کلیدی و نیز تبدیل یکی از آنها به موقعیت کانونی، نتیجه فعالیت و جاذبه‌های مغناطیسی این میدان است. بدین سان، هر میدان معناشناختی، یک حوزه مغناطیسی مستقل است که به لحاظ طبیعت و ماهیت،

کاملاً به واژگان خاص خود تعلق دارد. میدان معنانشناختی در این معنا، دستگاهی منتظم یا منظومه‌ای ترتیب یافته است؛ دستگاه سازمان‌داری از کلمات و تصورات کلیدی است.

ماهیت آنچه میدان مغناطیسی یا دستگاه معنایی نامیده می‌شود، مستلزم آن است که اگر نقطه مهمی در آن تغییر یا حرکت کند، در همه قسمت‌های بازمانده آن دستگاه، انعکاسی از آن تغییر و جابجایی احساس می‌شود (۱۷) و ساخت درونی نظام معنا دچار نوعی دگرگونی می‌شود. به نظر می‌رسد که نظام معنایی قرآن مختصات هندسی و گشودگی خاصی دارد؛ اما به هر حال، گسترش حقوق بشر به درون «نظام معنایی سنت» در جهان اسلام، یا گسترش مفهوم دین و مبانی توحیدی به درون مفاهیم و نشانه‌های حقوق بشر، نتایج نشانه‌شناختی تکان‌دهنده‌ای دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲. سنت اسلامی و حقوق بشر؛ حرکت در نشانه‌ها

سنت در این مقاله، نه به مفهوم رایج در اصول فقه، بلکه به معنای روش شناختی است که در مقابل «تجدد» قرار دارد و به مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می‌شود. از دیدگاه

نشانه‌شناسی، نظام‌های معنایی مسلمانان را می‌توان به چند دسته اساسی تقسیم کرد: (الف) نظام معنایی قرآن که در واقع «نص مبدأ» برای مسلمانان است. (ب) نصوص حمایت‌کننده یا تقویت‌کننده که در دو مجموعه «اخبار» در میان شیعه و «عمل صحابه» در اهل سنت ذخیره شده است و ما آن را نص نوع دوم یا نص مفسر می‌نامیم. در واقع، این نوع از نصوص و نشانه‌ها مهم‌ترین نشانه‌های عملیاتی مسلمانان هستند که بیشتر فرهنگ رفتاری مسلمانان با مرجعیت آنها

تعریف و مستند می‌شود. (ج) نظام معنایی سنتی، که همان دانش‌های دوره میانه اسلامی است. ایزوتسو این نوع نظام معنایی را «دستگاه‌های پس از قرآنی» می‌نامد که در عین ارتباط با واژگان قرآنی، ساخت معنایی متمایز دارند. (۱۸) متون تولید شده در این دوره، از آن جهت که نصوصی تاریخی - تمدنی است که فرهنگ تاریخی ما را تعین بخشیده است، نصوص فرهنگی نامیده می‌شود.

از این حیث که تاکنون نظام معنایی سنتی، یگانه نظام معنایی برای تولید معنا و توجیه زندگی مسلمانان بوده که به طور تاریخی شکل گرفته و در مواجهه با تجدد، ذخیره معنایی اش فروکش کرده و تحلیل رفته است، این نوشته به حرکت نشانه‌ها بین این نوع نظام معنایی اسلامی و نظام معنایی مولد حقوق بشر توجه کرده است.

۱-۲. الگوی حرکت در نشانه‌ها. هر نظام معنایی، اعم از سنت اسلامی یا حقوق بشر لیبرال، حاوی مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که ممکن است از لحاظ صوری یکسان باشند. برای مثال، مفاهیم «آزادی»، «انسان»، «حق»، «برابری» و ... همچنان که در نظام سنت اسلامی به چشم می‌خورد، در فلسفه لیبرال غرب نیز قرار دارد. اما هر یک از این نشانه‌ها یک معنای «ذاتی و اساسی» دارند و یک معنای «نسبی». تمایز در همین معنای «نسبی» ایجاد شده در درون یک شبکه معنایی است که یک نظام معنایی را از دیگر نظام‌های نشانه‌ای جدا می‌سازد. منظور از حرکت نشانه، حرکت این معنای نسبی از یک نظام معنایی و تلاش در ورود به درون نظام معنایی دیگر است. این نکته مستلزم فرض روش‌شناختی حداقل دو نظام نشانه‌ای در یک دوره تاریخی و در یک جهان -

زیست است که یکی نسبت به دیگری، در وضع استیلا (هژمونیک) قرار دارد و به صدور معنای نسبی نشانگان کلیدی خود به درون فرهنگ غیر مسلط اقدام می‌کند. به نظر می‌رسد که در قرن بیستم و در شرایط تنظیم اعلامیه جهانی حقوق بشر، نظام نشانه‌ای غرب، که به شدت فعال است، با حرکت دادن معنای نسبی واژگان کلیدی خود به درون دیگر فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ سنتی اسلامی، تلاطم نشانه‌شناختی مهمی در نظام‌های سنتی مسلمانان ایجاد کرده است.

با تکیه بر قاعده «هم‌زمانی» و «درزمانی» نشانه‌ها، هم‌زیستی اجباری سنت اسلامی با مدرنیته مسلط غرب، موجب شد که عناصر تازه‌ای (معنای نسبی تازه‌ای) وارد نظام معنایی سنت شود و نشانه‌های تازه‌ای درون شبکه نشان‌های قدیم شکل بگیرد. این امر، البته به دگرذیسی دوگانه و متقابل در نشانه‌ها منجر می‌شود. بند بعد به توضیح این مطلب می‌پردازد.

۲-۲. شالوده شکنی دوگانه نشانه‌ها. منظور از شالوده‌شکنی دوگانه این است که ورود مفاهیم جدید حقوق بشر در درون سنت اسلامی، از یک سو، موجب فروریختن عناصر کهن سنت اسلامی – که پیش از این نقطه تاریخی، نشانه‌های آن به دلایلی از فعالیت افتاده و ساکت یا ساقط شده‌اند – گشته و از طرف دیگر، به دلیل فعال بودن مغناطیس کانونی سنت اسلامی (مثل مفهوم توحید و اعتبار نصوص دینی)، عناصر تازه‌وارد تحت فشار این نقطه کانونی دچار نوعی انحنای دگرذیسی شده‌اند. در این وضعیت، بعضی از نشانه‌های تازه‌وارد یا حتی بعضی از وجوه مفهومی یک نشانه تازه‌وارد، جایگاه خوبی در دستگاه زبان اسلامی پیدا می‌کنند و برخی دیگر، به سرعت یا تدریجاً، محو می‌گردند و جای خود را به نشانه‌های جدیدتر می‌دهند. درست به همین دلیل

است که شاهد تضادها و تعارضات مکرر و نیز تلاش‌های مستمر برای بومی کردن مفهوم حقوق بشر، یعنی ظهور و زایش مفهوم و قرائتی اسلامی از حقوق بشر، در جوامع اسلامی هستیم.

۲-۳. گسترش و بومی شدن حقوق بشر در جهان اسلام. چنان که گذشت، حقوق بشر، نشانه‌ای از نشانه‌های کانونی فلسفه جدید است که خود را وارد نظام معنایی مسلمان‌ها کرده است. اصولاً مفاهیم بیگانه وقتی وارد یک نظام معنایی جدید می‌شوند، بعضی از آنها چنان بار معنایی قوی‌ای دارند که مغناطیس آنها حتی مهم‌ترین کانون نظام معنایی قبلی را می‌شکند. نیچه به این مسئله در تضاد و تداخل نظام‌های فکری مدرن و مسیحیت توجه کرده بود. به نظر او، مفاهیم مدرن چنان پیچیده‌اند و بار معنایی قوی دارند که کانونی‌ترین نشانه مسیحیت را متلاشی کرده‌اند، و آن، مفهوم و تعریف خدای مسیحی است. نیچه گمان می‌کند که «این تعریف» از خدا مرده است.

(۱۹)

اما در جهان اسلام چنین اتفاقی رخ نداده است. مفاهیم جدید، مثل حقوق بشر، وقتی وارد حوزه نشانه‌های ما شدند، در واقع، توانستند فقط نظام معنایی سنت را بشکنند؛ چیزی که ما از آن تحت عنوان نصوص فرهنگی یا نصوص نوع سوم یاد کردیم. نشانه‌های جدید حتی نتوانستند نصوص نوع دوم را مورد تعرض قرار دهند. این وضعیت نشان می‌دهد که ما اکنون با پدیده‌ای خاص مواجه هستیم و آن بحران نشانه‌شناختی در نظام سنت، در عین استمرار و فعالیت نظام معنایی قرآن با آن دو مخزن مفسر شیعی (اخبار) و سنی (عمل صحابه) است که هنوز نشکسته‌اند. از این جهت است که مفاهیمی وارداتی چون حقوق بشر هم تحت فشار مغناطیس معنایی قرآن، دچار

دگرگونی مفهومی شده، بومی می شوند. اگر واژگان جدید می توانستند مجموعه نصوص دوم و اول، به ویژه نص اول (قرآن) را بشکنند، آنگاه ما اصلاً نظام دانایی اسلامی نداشتیم؛ اما چنین نشده است. ظاهراً مفاهیم جدید فقط دستگاه‌های دانش سنتی ما را به چالش خوانده و برخی شبکه‌های نشانه‌ای آن را از هم پاشیده‌اند. (۲۰)

به هر حال، مفاهیم جدید وضعیت خاصی دارند: اولاً، بار معنایی جدید و متمایز را با خود حمل می کنند. ثانیاً، وقتی در شبکه معنایی مسلمان‌ها قرار می گیرند، ضمن تغییر در شبکه، به گونه‌ای، آن معنای قبلی خود را نیز از دست می دهند. برای مثال، وقتی مردم سالاری غربی وارد جهان اسلام می شود، به گونه‌ای، از بخشی از معنای قبلی و غربی خود خالی می شود و با هم‌زیستی با دیگر مفاهیم هم‌سنخ و نزدیک به خود در جهان اسلام، مفهوم جدیدی به نام شورا و بیعت پیدا می کند. اما این بیعت و شورا نیز، که با سیستم‌های انتخابات مدرن هم‌نشین شده و از نو معنایی شده است، دیگر آن بیعت سنتی نیست. مفهوم حقوق بشر نیز چنین است. مفهوم جدید حقوق بشر با بار معنایی خود، آنگاه که با نشانه‌های نسبتاً مترادف اما دارای یک نوع بار معنایی ویژه در نظام سنت اسلامی، برخورد می کند، به ناگزیر آن قدر از اصل خود فاصله می گیرد که گویی چیز تازه‌ای، مفهوم و نشانه تازه‌ای از حقوق بشر، یا همان حقوق بشر اسلامی متولد می شود. مقایسه موادی از اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸ م / ۱۳۲۷ ش) و اعلامیه اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰ م / ۱۳۶۹ ش) به وضوح این نکته نشانه‌شناختی را آشکار می کند.

د. بازتاب حقوق بشر در اعلامیه اسلامی حقوق بشر

این دو اعلامیه مشترکات زیادی دارند که حاکی از بازتاب مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر در اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره است. در عین حال، تفاوت‌هایی در معنای نسبی کلمات و نشانه‌ها دیده می‌شود که نشانگر انحنای آنها به اقتضای الزامات اصول عقاید اسلامی – و نه دستگاه‌های سنت – است. در موادی از اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: (۲۱)

ماده ۱- تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت، کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.

ماده ۲- هر کس می‌تواند بی‌هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد.

به عنوان قرینه مواد بالا در اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز آمده است. (۲۲)

ماده ۱۱- الف) انسان آزاد متولد می‌شود. هیچ‌کس حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را به غیر خدای متعال ندارد.

ماده ۱- بشر، به طور کلی، یک خانواده می‌باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم، آنها را گرد آورده است و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند؛ بدون هیچ‌گونه تبعیض از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا

وضع اجتماعی و غیره. ضمناً عقیده صحیح آنها تضمینی برای رشد این شرافت از راه تکامل انسان است.

دو اعلامیه حقوق بشر، در بسیاری موارد، از جمله درباره حقوق سیاسی و مذهبی نیز تعابیر مشابهی دارند. در ماده ۲۱ اعلامیه حقوق بشر تأکید شده است که:

۱. هرکس حق دارد که در اداره امور عمومی کشور خود، خواه مستقیماً و خواه با وساطت نمایندگان که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید.

۲. هرکس حق دارد با تساوی شرایط، به مشاغل عمومی کشور خود نایل آید.

۳. اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است. این اراده باید به وسیله انتخاباتی ابراز گردد... (۲۳).

در اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز، به رغم تفاوت‌های خاص، عبارات مشابهی به تصویب نمایندگان دولت‌های اسلامی رسیده است. ماده ۲۳ این اعلامیه چنین تنظیم شده است:

الف) ولایت امانتی است که استبداد یا سوءاستفاده از آن شدیداً ممنوع می‌باشد؛ زیرا که حقوق اساسی انسان از این راه تضمین می‌شود.

ب) هر انسانی حق دارد در اداره امور عمومی کشور خود، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، شرکت نماید. همچنین می‌تواند پست‌های عمومی را طبق احکام شریعت متصدی شود. (۲۴)

بحث آزادی «مذهب» نیز مورد توجه هر دو اعلامیه جهانی و اسلامی حقوق بشر قرار گرفته است و هر یک به گونه‌ای به آن نگریسته و با عبارات و نشانه‌های خاصی آن را ثبت کرده‌اند که این امر تمایز نظام معنایی آنها را نشان می‌دهد. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی می‌گوید:

هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است... (۲۵)

در ازای ماده ۱۸ اعلامیه جهانی، اعلامیه اسلامی موضع خاصی دارد. ماده ۱۰ اعلامیه اسلامی چنین است:

اسلام دین فطرت است و به کار گرفتن هر گونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌گیری از فقر یا جهل او جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد، جایز نمی‌باشد.

این موارد برگزیده، فقط بخشی از هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌های دو اعلامیه حقوق بشر است؛ اما به هر حال، تمایزات دو نظام معنایی اسلامی و غربی را نشان می‌دهد. تحلیل جزئیات نشانه‌شناختی همین موارد برگزیده نیز، مجال وسیع‌تری می‌طلبد. آنچه از دیدگاه کنونی مقاله اهمیت دارد این نکته است که موارد بالا، نقاط التقای دو نظام نشانه‌ای متفاوت را درباره مفهوم حقوق بشر نشان می‌دهد.

عرصه حقوق بشر، به ویژه مواد و صفحات دو اعلامیه، آشکارا تضادها و تشابهات نشانه‌ها را، حتی به‌رغم تمایل برخی تصویب‌کنندگان به پنهان‌سازی آنها، نشان می‌دهد. در چنین شرایطی، اگر یک معادله صوری ریاضی را در نظر بگیریم، سه وضعیت ریاضی بین این دو نظام نشانه متصور خواهد بود:

اسلامی > غربی

اسلامی < غربی

اسلامی = غربی

این نسبت‌سنجی‌های ریاضی، هرگز اعتقادی نیست، بلکه توجه به جرم یا وزن و حجم هر یک از دو تمدن در مقیاس جهانی امروز موردنظر است. با فرض ریاضی فوق، باید به دو نکته تحلیلی توجه کرد: نخست آنکه هم‌نشینی نظام‌های نشانه‌ای نه اختیاری است و نه اجتناب‌پذیر، بلکه امری ساختاری است که از قدرت معطوف به حیات (bio-power) ناشی می‌شود. ثانیاً، نظام‌های معنایی فقط در صورت تساوی، قادر به حفظ مختصات متضاد خود هستند و در غیر این صورت، نظامی بر نظام دیگر استیلا پیدا می‌کند. نظام نشانه‌ای فروتر ناگزیر به مراتبی از تجدیدنظرها در نشانه‌های معطوف به تضاد است. البته این انتخاب نیز انتخابی ارادی و آزادانه نیست، بلکه انتخابی است که منبعث از نوعی خودانتقادی و خودشناسی ناخودآگاه است که با توجه به شرایط جدید و ارزیابی این شرایط صورت می‌گیرد. این نکته را با مقایسه ماده ۳۰ اعلامیه جهانی و مواد ۲۴ و

۲۵ اعلامیه اسلامی حقوق بشر، بهتر می توان دید. این مواد از دو اعلامیه، به روشنی، بر اصرار دو نظام معنایی اسلامی و غربی بر مواضع و مبانی مشخص نظر دارند. ماده ۳۰ اعلامیه جهانی تأکید می کند که:

هیچ یک از مقررات اعلامیه حاضر نباید طوری تفسیر شود که متضمن حقی برای دولتی یا جمعیتی یا فردی باشد که به موجب آن بتواند هر یک از حقوق این اعلامیه را از بین ببرد و یا در آن راه فعالیتی نماید. (۲۶)

اما به رغم ماده فوق، اعلامیه اسلامی حقوق بشر در دو ماده پایانی این منشور به تأکید می گوید:

ماده ۲۴- کلیه حقوق و آزادی های مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی می باشد.

ماده ۲۵- شریعت اسلامی تنها مرجع برای تفسیر یا توضیح هر ماده از مواد این اعلامیه می باشد. (۲۷)

ملاحظات مندرج در مواد بالا، نوعی ملاحظات الزام آور هستند که مجموعه مواد مذکور در دو اعلامیه را حمایت و تضمین می کنند. روشن است که ماده ۳۰ اعلامیه جهانی، فارغ از هر گونه شریعت و مذهب، شکل گرفته است و بنابراین نشانه ای کانونی است که مفسر دیگر مواد اعلامیه بر مبنای حقوق طبیعی است. باز هم روشن است که شریعت اسلامی با برخی مفاد و مواد اساسی اعلامیه جهانی همسازی ندارد. در غیر این صورت، اقدام به تدوین اعلامیه ای اسلامی و مستقل

توسط کشورهای مسلمان، فاقد فلسفه، و عبث می‌نمود. درست به همین دلیل است که امضاکنندگان «مسلمان» اعلامیه «اسلامی»، با طرح این اعلامیه، در موضع «تہافت» برخی مواد اعلامیه جهانی برآمدند.

با این حال، بسیاری از کشورهای اسلامی، اعلامیه جهانی را امضا کرده‌اند. در سال ۱۹۴۸م و به هنگام تصویب اعلامیه جهانی، همه کشورهای اسلامی حاضر در یک‌صد و هشتاد و سومین اجلاس عمومی، به مفاد اعلامیه رأی موافق دادند. ایران، افغانستان، پاکستان، ترکیه، سوریه، عراق، لبنان و مصر کشورهای اسلامی حاضر در جلسه بودند که همگی رأی موافق دادند. از بین کشورهای اسلامی، تنها استثنا عربستان سعودی بود که در کنار کشورهای بلوک سوسیالیستی به اعلامیه رأی ممتنع داد. در عین حال، عربستان و هفت کشور بلوک شرق تأکید کردند که با مجموعه «اعلامیه مخالف نیستند، بلکه بعضی از مواد آن را تأیید نمی‌کنند». (۲۸) کشورهای اسلامی با اندک شرایطی، میثاق‌های اجرایی مرتبط را هم پذیرفتند.

این اشارات نشان می‌دهد که تعریف حقوق بشر، آن گونه که در اعلامیه جهانی نشانه‌گذاری شده است، به یکی از واژگان و کلمات کلیدی در کشورهای اسلامی و یا اکثر این کشورها تبدیل شده است. ممکن است گفته شود که در سال‌های پیرامون ۱۹۴۸م، تحت شرایط ویژه‌ای که بر جهان حاکم بود، اندیشه‌های اسلامی از قدرت و نفوذ چندانی برخوردار نبود و نمایندگان کشورهای مسلمان، در واقع، نمایندگان و حاکمان اسلامی نبوده‌اند. اما مهم این است که حتی امروز هم، در شرایطی که اسلام‌گرایی از دهه هفتاد تاکنون به جریانی مسلط و حاکم در

کشورهای مسلمان تبدیل شده است، هیچ کشور اسلامی آشکارا و رسماً از التزام به مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر استنکاف نکرده است.

بدین سان، باید این پرسش را دوباره مطرح کرد که به رغم التزام حداقل رسمی کشورهای اسلامی به مفاد اعلامیه جهانی، از یک سو، و مغایرت اعلامیه جهانی با نظام معنایی اسلامی سنتی، از سوی دیگر، و نیز مغایرت نظام سنتی ما با برخی وجوه نوگرایانه اعلامیه اسلامی قاهره، از طرف سوم، چه دلیلی برای طرح و تصویب اعلامیه اسلامی در سال ۱۹۹۰م/ ۱۳۶۹ش وجود دارد؟ توجیه نشانه‌شناختی این پدیده چیست؟ آیا نمی‌توان ظهور این اعلامیه و مفاد آن را دلیل نشانه‌شناختی برای ظهور واژگان و مفاهیم جدید در شبکه معنایی مسلمانان دانست و به تحلیل پیامدهای آن در جوامع اسلامی علاقه‌مند بود؟ طرح و ارزیابی این پرسش، از دیدگاهی که در این مقاله مورد توجه است ارزش اساسی دارد. اما قبل از تمرکز بر این مطلب، شاید اشاره به یک نکته نیز خالی از فایده نباشد و آن، گسترش حقوق بشر در درون قوانین اساسی و قوانین عادی کشورهای اسلامی است.

هـ بازتاب اعلامیه جهانی حقوق بشر در قوانین اساسی و عادی کشورهای اسلامی
اعلامیه جهانی، علاوه بر اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره، در اعلامیه‌ها و اسناد بین‌المللی دیگر نیز که کشورهای اسلامی در آن عضویت دارند، حضور دارد. حتی در سند نهایی یازدهمین اجلاس وزرای خارجه کشورهای عضو جنبش عدم تعهد که در سال ۱۹۹۴م/ ۱۳۷۳ش در قاهره برگزار شد، مرجعیت اعلامیه جهانی به چشم می‌خورد. نمایندگان کشورهای اسلامی، به رغم برخی

شروط و تحفظها، در بندهای ۹۵ و ۹۹ سند نهایی، تعهد جدی خود را به انجام الزامات مربوط به حقوق بشر، طبق منشور ملل متحد و دیگر اسناد بین المللی، اعلام داشتند. (۲۹)

در راستای همین دیدگاهها و استمرار آنها از زمان تصویب اعلامیه جهانی تاکنون است که شاهد حضور مستقیم یا غیر مستقیم نشانه‌های حقوق بشر در قوانین اساسی و عادی کشورهای اسلامی هستیم. از جمله می‌توان به قانون اساسی مراکش (۱۹۶۱م)، الجزایر (۱۹۶۳م)، امارات متحده عربی (۱۹۶۴م)، پاکستان (۱۹۶۴م)، (۳۰) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره کرد.

حسین مهرپور، جایگاه حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را به اجمال معرفی کرده است. وی به مواردی نظیر «آزادی»، «تساوی در برابر قانون»، «منع شکنجه»، «آموزش و پرورش»، «زن و خانواده» به عنوان اصول مشترک قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اعلامیه جهانی اشاره می‌کند. (۳۱) مهرپور با تأکید بر این نکته که «نقاط اشتراک ما با میثاق، خیلی بیش از نقاط افتراق است» می‌افزاید:

در آغاز باید موارد اختلاف و عدم انطباق مشخص شود؛ چون برخی از موارد که به نظر می‌رسد با موازین اسلامی تطابق ندارد و احیاناً با برخی مقررات قوانین موضوعه هم مغایر است، قابل حل می‌باشد؛ زیرا امکان اصلاح قوانین در راستای انطباق با میثاق (بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی)، بدون اینکه خللی به مبنای اسلامی وارد شود، وجود دارد. (۳۲)

مهرپور، به درستی، به چند نکته مهم اشاره می کند: نخست به تقابل یا استقلال دو نظام معنایی متفاوت، یعنی «مبانی اسلامی» و «حقوق بشر غربی»، توجه می کند که در مورد حقوق اساسی بشر با یکدیگر «نقاط اشتراک و افتراق» دارند. ثانیاً، به ضمانت اجرایی حقوق بشر با توجه به میثاق‌های لازم‌الاجرای بین‌المللی اشاره دارد که به هر حال، معطوف به قدرت است. سومین نکته در عبارت مهرپور، ضرورت اصلاح حداقل «برخی موارد» از قوانین جمهوری اسلامی ایران در «راستای انطباق» با میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است و سرانجام چهارمین نکته «قابل حل» بودن این اصلاح و انطباق‌ها بدون «خلل به مبانی اسلامی» است.

پرسش اساسی که بلافاصله ظاهر می شود این است که این اصلاح و انطباق‌ها چگونه «قابل حل» است و با تکیه بر کدام تعریف از «مبانی اسلامی». به عبارت دیگر، اگر این مسائل و مشکلات با تکیه بر مبانی دین‌شناختی سنتی اسلامی و بدون ایجاد خلل در آنها قابل حل است، پس چرا تاکنون حل نشده یا چرا اصلاً چنین تعارض و تفاوتی شکل گرفته است؟ اگر این کار مستلزم تفسیرهای نوگرایانه از مبانی اسلامی است، این تفسیرها چگونه می توانند در عرصه تصمیم‌گیری‌ها و قانون‌سازی‌ها قرار گیرند؟

به نظر می رسد گسترش نشانه‌های حقوق بشر در تمدن و کشورهای اسلامی، چنان درونی شده که مستلزم مباحثات درون‌تمدنی در درون فرهنگ اسلامی است. از این حیث، حقوق بشر نشانه‌ای از نشانه‌های مدرنیته است که مستلزم ظهور نوعی خودآگاهی و نوگرایی اسلامی، از یک سوی و تقابل تفسیرهای سنتی و نوگرایانه در جوامع اسلامی، از سوی دیگر است. شاید بتوان گفت که

امروزه نوعی از «مبانی اسلامی» با نوعی دیگر از «مبانی اسلامی» در تقابل قرار گرفته است و با طرح سنت‌گرایی اسلامی و نوگرایی اسلامی، منازعات مربوط به حقوق بشر، نه منازعه‌ای بین تمدنی، بلکه به منازعه‌ای درون‌فرهنگی - درون‌تمدنی در جهان اسلام بدل شده است. حال در ادامه به پیامدهای این وضعیت اشاره می‌کنیم.

و. پیامدها و نتایج

دو فرض نشانه‌شناختی را دوباره باید تکرار کرد: اولاً، نظام معنایی قرآن، همانند هر نظام نشانه‌ای دیگر، نظامی گشوده است و بنابراین علی‌الاصول، دایره معنایی آن بزرگ‌تر از دایره معنایی سنت یا دستگاه‌ها و دانش سنتی مسلمانان است. نتیجه این فرض نشانه‌شناختی آن است که اگر نشانه‌ای چون حقوق بشر، قابلیت طرح یا هم‌زیستی با شبکه معنایی سنت را نداشته باشد، این امر لزوماً به معنای مغایرت و ناسازگاری آن با کل نظام معنایی قرآن، و به طور کلی، مبانی اصلی اسلامی نمی‌باشد.

فرض دوم آن است که هم‌نشینی نظام‌های معنایی متعدد در جهان، به‌ویژه در جهان جهانی شده، ارادی و انتخابی نیست؛ زیرا نشانه‌ها به اعتبار اصل حیات‌مندی و حرکت، تمایل به گسترش دارند و به‌طور قهری، با نظام‌های معنایی موجود و زنده جهان همسایه می‌شوند. در نتیجه همین همسایگی قهری است که واژگان نظام‌های معنایی به درون یکدیگر حرکت می‌کنند و رنگ و لعاب درون‌فرهنگی پیدا می‌کنند. شاید بتوان این فرآیند را با الهام از نمودار زیر بیشتر توضیح داد: نمودار فوق، شاید بتواند بخشی از تحولات نشانه‌شناختی در یک‌صد سال اخیر جهان اسلام،

به ویژه درباره حقوق بشر، را بهتر نشان دهد. هم‌نشینی قهری و تداخل نشانه‌ها بین تمدن اسلام و غرب، نقاط تشابه و تضاد نشانه‌های جدید و قدیم را نه تنها بین دو فرهنگ اسلامی و غربی، بلکه حتی در درون فرهنگ اسلامی نیز تا حدودی برجسته نموده است. نتیجه این امر ظهور غیریت‌سازی‌های جدید درون‌تمدنی در نظام نشانه‌های اسلامی است.

اگر مجموعه نظام معنایی اسلام را در نظر بگیریم، به روشنی خواهیم دید که انسان مسلمان امروز، تحت تأثیر حاکمیت نشانه‌ها، آگاهی مفیدی نسبت به تمدن غرب، از یک سوی، و دستگاه‌های سنت اسلامی، از سوی دیگر، یافته است و کوشش می‌کند مرزهای خود را با غرب و سنت متمایز نماید. نقطه سفید در درون بخش رنگ‌شده نظام معنایی اسلامی، بیانگر این مطلب اساسی است که در درون دستگاه‌های سنت، مفاهیمی نیز وجود دارند که فی حد ذاته معنایی متضاد با مجموعه دستگاه سنت دارند، اما تحت فشار سنت، معنای نسبی‌ای پیدا کرده‌اند که متلازم با سنت است. نوگرایی اسلامی در شرایط جابه‌جایی نشانه‌ها، کوشش می‌کند این مفاهیم ناسازه را از فشار سنت رها کند و با معنایی ملازم و همسازه با نشانه‌های حقوق بشر پر کند. مفاهیمی نظیر بیعت، دموکراسی، شورا، آزادی، مساوات و ... از این گونه مفاهیم و نشانه‌ها محسوب می‌شوند.

بر عکس، نقطه رنگی در درون بخش سفید نظام معنایی اسلامی، به وضوح، این نکته را نشان می‌دهد که در درون تلاش‌های نوگرایی اسلامی، همواره بخشی از مفاهیم سنتی با پتانسیل معنایی ویژه حضور دارند و همین وضعیت موجب انحناها و مشکلات نشانه‌شناختی مهم در تفسیرهای نوگرایانه از اسلام نیز شده است. درست به همین دلیل است که مسلمانان، در مواجهه با مفهوم

حقوق بشر، با نوعی اضطراب و شک و یقین‌های متوالی دست به گریبان‌اند. با به خاطر سپردن این مطلب، می‌توان توصیف کرکگارد (Kierkegaard) از اضطراب را تعبیری دیگر از «امکان آزادی» دانست. از این دیدگاه، «اضطراب» به عنوان پدیده‌ای عام، ناشی از توانایی – و در حقیقت، ضرورت – اندیشیدن به آینده است؛ اندیشیدن و پیش‌بینی امکانات قابل‌تصور نسبت به عمل کنونی. ولی به تعبیری ژرف‌تر، اضطراب (یا احتمال فرارسیدن آن) از همان «ایمان» به موجودیت مستقل اشخاص و اشیا سرچشمه می‌گیرد که امنیت وجودی متضمن آن است». (۳۳)

هنگامی که کرکگارد اضطراب را به عنوان «مبارزه هستی در برابر ناهستی» به تحلیل می‌کشد، در واقع، به همین موضوع اشاره می‌کند: برای فرد انسانی، «بودن» یعنی آگاهی داشتن از هستی. برای انسان مسلمان امروز نیز وجود عبارت است از نوع «بودن-در-جهان». انسان مسلمان نیز در مبارزه هستی در برابر ناهستی، در تلاش دائمی است؛ نه برای «پذیرفتن» واقعیت جهان امروز، بلکه برای ایجاد نقاط مرجع هستی در درون عقاید و نصوص اسلامی، در جریان «ادامه» وقفه‌ناپذیر امور روزمره. انسان مسلمان نیز، همانند همه موجودات انسانی دیگر، از آن حیث که انسان است، با «انجام دادن» امور زندگی روزمره – که حقوق بشر نیز یکی از آنهاست – به پرسش خود درباره «چیستی هستی» پاسخ می‌دهد. اما پاسخ، که به اعتبار ماهیت جدید زندگی، پاسخی متفاوت از دستگاه معنایی سنتی است، در درون فرهنگ اسلامی واکنش‌های متقابل (interaction) ایجاد کرده است. اکنون ظهور نوعی بیماری تمدنی را شاهدیم که در اثر آن، فرهنگ اسلامی تولیداتی بر ضد خود ایجاد می‌کند؛ تولیدات متقابل از مفاهیم و سیگنال‌های سنتی ضد نوگرایی و نوگراییه

ضد مدرن که هستی تمدن اسلامی را به چالش کشیده است. این پدیده اکنون در کشورهای اسلامی در حال رخ دادن است. در این وضعیت، نشانه‌های قدیم و جدید در کنار یکدیگر قرار دارند و پتانسیل معنایی خود را علیه یکدیگر آزاد و رها می‌کنند. پرسشی که در مقاله دیگری باید دنبال کرد این است که سرانجام این کشاکش دو جانبه نشانه‌شناختی به کجا ختم خواهد شد؟ آیا انسجام و یک‌دستی لازم نشانه‌ها دوباره در جهان اسلام ظاهر خواهد شد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ‌ها، نظم آینده جهان اسلام، چگونه، با چه هزینه‌ای و بر مدار کدام واژگان و محورهای اساسی بازتنظیم خواهد شد؟ طرح و توضیح این مباحث را باید به فرصت دیگری وانهاد.

یادداشت‌ها و منابع

۱. گلن جانسون، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران،

نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۸۷.

۲. همان، ص ۶۹.

۳. همان، ص ۶۴؛ به نقل از: General Assembly, Summary Records, p. 874.

.Third Committee, Summary Records, pp. 755-756

۴. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن، ترجمه مرتضی کلانتری، تهران،

آگاه، ۱۳۷۹، ص ۵۶.

۵. همان، ص ۸۱.

۶. گلن جانسون، پیشین، ص ۶۳.

۷. Michael Akehurst, A Modern Introduction to International Law,

London, 1987, pp. 13-15

۸. John Rawls, The Law of Peoples, London, Harvard University Press,

2000, p. 23

۹. Ibid. , P. 24.

۱۰. Third Committee, Summary Records, op.cit, p. 370.

۱۱. گلن جانسون، پیشین، صص ۷۴-۷۵.

۱۲. محمد الطالبي، ام] الوسط؛ الاسلام و تحديات المعاصر، تونس، سراس للنشر، ۱۹۹۶،

صص ۱۱۷-۱۱۸.

۱۳. همان، ص ۸.

۱۴. توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ

اسلامی، ۱۳۷۳، صص ۵۱-۵۳.

۱۵. همان، ص ۵۳.

۱۶. همان، ص ۵۴.

۱۷. همان، ص ۶۶.

۱۸. همان، ص ۵۱.

۱۹. فردریش نیچه، اراده قدرت، ترجمه محمد جعفر شریف، تهران، جام، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱.

۲۰. به عنوان مثال، نگاه کنید به تفاوت دیدگاه‌های اقتدارگرایانه فارابی و ابن سینا با قوانین اساسی

جدید در کشورهای اسلامی: - ابونصر فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق علی ابوملجم،

بیروت، دارالهلل، ۱۹۹۵، ص ۱۱۷. - ابن سینا، رساله السیاسه، صص ۲ و ۳.

۲۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی، تهران، فرزانه، صص ۶ و ۷.

۲۲. حسین مهرپور، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و مواضع جمهوری اسلامی ایران، تهران،

اطلاعات، ۱۳۷۴، صص ۳۹۹-۳۹۷.

۲۳. اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی، پیشین، ص ۱۱.

۲۴. حسین مهرپور، پیشین، ص ۴۰۳.

۲۵. اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی، پیشین، ص ۱۰.

۲۶. حسین مهرپور، پیشین، ص ۳۹۹.

۲۷. اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی، پیشین، ص ۱۴.

۲۸. حسین مهرپور، پیشین، ص ۴۰۳.

۲۹. گلن جانسون، پیشین، ص ۸۷.

۳۰. حسین مهرپور، پیشین، ص ۱۳۹.

۳۱. همان، صص ۱۵۶-۱۵۵

۳۲. همان، صص ۴۴-۳۶

۳۳. آنتونی گیدنز، تجدد و تشخص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر

موفقیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۷۵.