

جهان شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در رویکرد اسلام و رویه‌ی دولت‌های اسلامی

سید باقر میرعباسی^۱

لیلا رئیسی^۲

سید طه موسوی میرکلانی^۳

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۱۰ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۰۸/۰۳)

چکیده

در خصوص قلمرو حقوق بشر دو رهیافت کلان در حقوق بین الملل وجود دارد. رهیافت نخست به سبب فطرت و حیثیت یکسان و کرامت ذاتی انسان‌ها، قائل به جهان شمولی حقوق بشر است. در مقابل، رهیافت دوم با تأکید بر لحاظ نمودن تفاوت‌های مذهبی، قومیتی و فرهنگی در وضع قواعد حقوق بشر، معتقد به نسبی‌گرایی حقوق بشر است. در این میان، رهیافت اسلامی حقوق بشر، نظر به دعوت عام اسلام خطاب به کلیه‌ی انسان‌ها و محوریت فطرت و طبیعت انسانی در وضع قواعد، حکایت از جهان‌شمولی دارد و ملیت‌ها و قومیت‌ها در این برداشت صرفاً طریقی برای بازشناسی افراد از یکدیگر بوده و موضوعیت ندارند. با این وجود دولت‌های اسلامی در عرصه‌ی بین‌المللی به رغم جهان‌بینی اسلامی با رهیافت نسبی‌گرایی حقوق بشر همسو گردیده‌اند. مقاله‌ی حاضر رویه دولت‌های اسلامی را در تطابق با رویکرد اسلامی ارزیابی می‌نماید.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، اسلام، جهان شمولی، نسبی‌گرایی.

۱- نویسنده‌ی مسئول- استاد حقوق بین الملل عمومی، دانشگاه تهران. Email: mirabbassi@parsilo.com

۲- استادیار حقوق بین الملل عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان.

۳- دانشجوی دکتری حقوق بین الملل عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان.

مقدمه

حقوق بشر مفهومی است که در قالب سه گفتمان متفاوت متجلی شده است. در گفتمان نخست خاستگاه حقوق بشر مد نظر قرار گرفته است که همانا کرامت، منزلت و حیثیت ذاتی انسان است. در این تلقی که گفتمان نظری حقوق بشر نامیده می‌شود، انسان فارغ از هر وصفی ذی حق تلقی می‌شود. در گفتمان دوم قاعده و تعهد حقوقی است که در کانون توجه قرار دارد. در چنین برداشتی الزامی شدن ارزش‌های نظری منوط به تدوین در شاکله منابع حقوق بین‌الملل است و از این رو به گفتمان قانونی حقوق بشر موسوم است. گفتمان سوم ناظر به مرحله‌ی اجرایی است و زمانی مطرح می‌شود که اجرای موازین و تعهدات حقوق بشری با سیاست‌های حاکمیتی اصطکاک می‌یابد؛ لذا به آن گفتمان اجرایی - سیاسی گفته می‌شود (شریفی طرازکوهی، ۱۳۹۰، ۸-۹). تعاریف ارائه شده از حقوق بشر غالباً چنان عموم و شمولیتی دارد که دربرگیرنده‌ی هر سه گفتمان حقوق بشر می‌شود. به عنوان نمونه در مفهومی موسع می‌توان اذعان داشت که حقوق بشر مطالبات حقوقی و سیاسی انسانی است در مقیاسی جهانی که هدف از آن تأمین آزادی برابر برای بشریت است (Bielefeldt, 1995, P. 589).

در میان سه گفتمان مطروحه آن چه سنگ بنا و اساس دو گفتمان دیگر را تشکیل می‌دهد، بی‌تردید گفتمان نظری حقوق بشر است. چرا که این گفتمان به آن چه هست توجه دارد و باید را از هست انتزاع می‌کند. بر این اساس ملاک و معیار قرار گرفتن حقی در زمره‌ی حقوق بشر در این امر نهفته است که انسان به دلیل انسان بودن و فارغ از اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت فردی از آن برخوردار است (زارعی هک، ۱۳۹۰، ص. ۳۷). نظر به گفتمان‌های سه گانه مزبور، به منظور تلقی حقی به عنوان حقوق بشر وجود شرایطی لازم است: اول - حقی اساساً جهان‌شمول - در گفتمان نظری - وجود داشته باشد؛ دوم - اعمال ضمانت اجرای حق مزبور و قابلیت مطالبه‌ی آن - در گفتمان اجرایی - از جانب هر دولتی مقدور باشد؛ سوم - حق مورد نظر در حقوق بین‌الملل - یعنی در گفتمان قانونی - به رسمیت شناخته شده باشد (Skorupski, 2010, P. 369).

گفتمان نظری حقوق بشر رویکردهای متفاوتی از حقوق بشر را ترسیم نموده است: رویکرد غربی که بر حقوق مدنی و سیاسی و حق مالکیت خصوصی تأکید دارد؛ رویکرد

سوسیالیستی که بر حقوق اجتماعی و اقتصادی تأکید می‌نماید؛ رویکرد دولت‌ها در حال توسعه که بر حق تعیین سرنوشت و توسعه اقتصادی تأکید می‌ورزد (دانلی، ۱۳۸۰، ص ۹۳). هر یک از سه رویکرد مورد بحث - به منزله گفتمان نظری - بستر ساز تدوین اسنادی در حقوق بین‌الملل گردیده و گفتمان قانونی حقوق بشر را در پی داشته است. به عنوان نمونه میثاق حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) برآیند رویکرد نخست، میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) حاصل رویکرد دوم و منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم (۱۹۸۱) زاییده‌ی رویکرد سوم است. ریشه‌های گفتمان سیاسی - اجرایی حقوق بشر که از مواضع دولت‌ها، اعلامیه‌های یک جانبه، حق شرط‌ها و ... قابل احراز است را نیز نمی‌توان خارج از گفتمان نظری تصور نمود. در نتیجه در حوزه حقوق بشر اسناد و رویه همواره تالی و پیرو نظریه هستند.

از جمله رویکردهای موجود در گفتمان نظری حقوق بشر، رویکرد اسلامی حقوق بشر است که بر فطرت یگانه‌ی انسان و ماهیت یگانه‌ی جوامع انسانی تأکید دارد. گفتمان قانونی این رویکرد در سطح بین‌المللی در اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰) تجلی می‌یابد. رویه دولت‌های اسلامی در قبال کنوانسیون‌های حقوق بشری شامل حق شرط‌های این دولت‌ها بر اسناد مزبور و اقدامات ملی و منطقه‌ای آن‌ها جهت تشکیل نهادهای حقوق بشری، بیانگر گفتمان سیاسی-اجرایی این رویکرد است. در نتیجه رویکرد اسلامی حقوق بشر یا رویکرد مکتبی اسلام به مقوله‌ی حقوق بشر در مرتبه‌ی قانونی و سیاسی-اجرایی با رویه دولت‌های اسلامی در عرصه‌ی بین‌المللی در ارتباط تام است.

مقاله‌ی حاضر بر آن است تا رویکرد و رویه‌ی دولت‌های اسلامی یا گفتمان‌های سه گانه حقوق بشر اسلامی را در خصوص جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر واکاوی نماید. بر این مبنا مسائل اساسی مطروحه در نوشتار حاضر آن است که آیا رویکرد مکتبی اسلام به حقوق بشر فرازمانی و فرامکانی بوده یا محدوده‌های جغرافیایی و فرهنگ‌های مختلف از نفوذ قواعد آن می‌کاهد؟ رویه‌ی دولت‌های اسلامی در مواجهه با موازین بین‌المللی حقوق بشر با کدام یک از دو دیدگاه جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی مطابقت دارد؟ آیا رویه‌ی دولت‌های اسلامی و نظرگاه اسلام در این زمینه بر یکدیگر منطبق هستند؟

نوشتار حاضر ابتدا مفاهیم جهان شمولی و نسبی‌گرایی را در حقوق بین‌الملل موجود تبیین نموده و سپس با بررسی رویکرد اسلام و رویه‌ی دولت‌های اسلامی به این مسأله، مغایرت رویه‌ی دولت‌های اسلامی با رویکرد اسلام در این خصوص را تحلیل می‌نماید.

۱- جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در نظریه و اسناد

جهان‌شمولی حقوق بشر مبتنی بر این برداشت است که نظر به فطرت و ذات یگانه انسان‌ها، حقوق انسانی آن‌ها در هر نقطه از جهان و تحت سیطره هر فرهنگی باید یکسان باشد. مبنای جهان‌شمولی خواه در حقوق طبیعی، خواه در ادیان و خواه در حقوق بین‌الملل معاصر کرامت و حیثیت انسانی بوده است. در مقابل نسبی‌گرایی حقوق بشر مبتنی بر آن است که حقیقت امری نسبی و وابسته به زمان و مکان است. واقعیت موجود در جهان معاصر که حاکی از ادیان و مذاهب، فرهنگ‌ها و قومیت‌های متفاوتی است، اندیشه نسبیت را معطوف به خود نموده و نظریه نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر (Cultural Relativism of Human Rights) را دامن زده است. به طور کلی گرایش به نسبی‌گرایی در جهان پسامدرن ناشی از این واقعیت است که اندیشه‌ی فلسفی در این دوران، قطب و محور واحد را برنتابیده و کثرت را بر وحدت ترجیح داده است.^۱

۱-۱- جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر: نظریه‌ها

جهان‌شمولی حقوق بشر مشتمل بر دو رکن است: نخست آن که هر انسانی محترم، مقدس و غیر قابل تعرض است و دوم آن که به سبب محترم بودن هر انسانی امور معینی نباید در مورد هیچ انسانی روا داشته شود و امور معین دیگری باید در مورد هر انسانی رعایت شود. نسبی‌گرایی حقوق بشر هر دو این ارکان را به چالش می‌کشد. چالش موجود

۱. به طور کلی تا پیش از مدرنیته اندیشه غالب آن بود که مبادی جهان‌شمولی حقوق ریشه در طبیعت یا حقوق طبیعی دارد. در مقابل در فلسفه مدرن جهان‌شمولی در فرایند ذهنی فردگرایی ادغام گردید. در نگرش پسامدرن عقیده به وجود اصولی که تمام افراد بشری بر اساس واقعیت حتمی و بدیهی عقلانیت خود آن‌ها را می‌پذیرند، صرفاً یک خیال است (Dellavalle, 2010, p. 773).

در خصوص رکن اول، به ادعای محترم بودن هر انسانی معترض است. چرا که پس از مرگ خدا در دیدگاه نیچه (Nietzsche) و پس از سقوط متافیزیک در اندیشه‌ی هابرماس (Habermas)، محترم بودن انسان نمی‌تواند مسلم باشد. وفق چالش دیگر که معطوف به رکن دوم است، چه هر انسانی محترم باشد یا نه، هیچ چیزی وجود ندارد که نباید در مورد هیچ انسانی روا داشته شود و هیچ چیزی وجود ندارد که باید در مورد هر انسانی رعایت شود. لذا در اندیشه‌ی نسبیت حقوق بشر هیچ حقی و هیچ باید و نبایدی جهان‌شمول نیست (Perry, 1997, P. 462).

برداشت غالب از مفهوم جهان‌شمولی حقوق بشر حاکی از مطلق‌انگاری است؛ بدین معنا که حقوق بشر اختصاص به فرهنگ، جامعه، کشور و یا زمانی خاص نداشته و از این منظر غیر مقید است. بر اساس این نظریه، نمی‌توان معتقد بود که استانداردهای جهان‌شمول حقوق بشری تعلق به فرهنگی خاص دارند. این استانداردها ترجمان حقوقی ارزش‌های اخلاقی هستند که تمام فرهنگ‌های انسانی می‌توانند در پرتو آن نمو داشته باشند. ادعای اختصاص این هنجارها به فرهنگی خاص از یک سو اهانت به سایر فرهنگ‌ها است و از سوی دیگر اعطای اعتبار و حیثیت مضاعف به آن فرهنگ خاص است (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، صص ۱۷۷-۱۷۱). وفق این تعبیر حقوق بشری در مقیاس جهانی موجود است که برای کلیه‌ی دولت‌ها معتبر و الزام‌آور است. بنابر این جهان‌شمولی به مثابه اعتبار و قابلیت اعمال جهانی است (Donnelly, 2007, p. 282).

لکن نسبیت فرهنگی اساساً مفهومی مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است که بدون دقت لازم در نظریه‌ی نسبی‌گرایی فلسفی و اخلاقی مد نظر قرار گرفته است. تصور این است که فرهنگ‌ها مبین مجموعه‌ای گسترده و متفاوت از اولویت‌ها، اصول اخلاقی و ارزشیابی‌ها هستند که وفق آن‌ها نمی‌توان اصول حقوق بشر را بدیهی و قابل پذیرش در هر زمان و مکانی دانست (Shestack, 1998, P. 232). این دیدگاه متضمن آن است که ارزش‌ها متناسب با جامعه‌ای است که فرد در آن پرورش یافته و مختص زمان و مکان ویژه‌ای است. از این نگاه تعریفی جهان‌شمول از حقوق بشر وجود نداشته و هر کشور

حق دارد با در نظر گرفتن ویژگی‌های فرهنگی خود، تعریفی اختصاصی از موازین حقوق بشر ارائه دهد (جاوید، ۱۳۸۶، ص ۸۱).

۱-۲- جهان شمولی و نسبی گرایی حقوق بشر در اسناد بین المللی

اسناد بین المللی متعددی اعم از معاهدات و اعلامیه ها، جهان شمولی یا نسبی گرایی حقوق بشر را وارد گفتمان قانونی حقوق بشر نموده اند. منشور ملل متحد (۱۹۴۵) در بند ۳ ماده‌ی ۱، یکی از اهداف ملل متحد را «تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی های اساسی برای همه» (Charte of the United Nations, 1945, Art. 1) قلمداد نموده است. وفق ماده‌ی ۱ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) «تمام افراد بشر آزاد و دارای حیثیت برابر به دنیا می آیند» (Universal Declaration of Human Rights, 1948, Art. 1). در این راستا میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) نیز وفق ماده‌ی ۱ دولت ها متعهد را متعهد به تضمین ذاتی حیات نموده است. همچنین اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰) در ماده‌ی ۱ به برابری همه‌ی مردم در اصل شرافت انسانی و در ماده‌ی ۴ به حیثیت انسانی اشاره می نماید. اعلامیه‌ی آمریکایی حقوق و تکالیف بشر (۱۹۴۸) هم در بند ۱ دیباچه به برابری منزلت انسانی اشاره دارد.

در میان اسناد مذکور اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ به طور خاص مبین جهان شمولی حقوق بشر بوده و در مقدمه اهمیت جهانی این حقوق را با عنوان «معیار عام پیروزی برای کلیه افراد و ملل» (Ibid) مورد تأکید قرار می دهد. تصویب اعلامیه جهانی از جانب دولت های گوناگون از فرهنگ های نسبتاً متنوع بدون هیچ رأی مخالفی، نکته ای حائز اهمیت است؛ لکن غیبت برخی دولت ها از جمله برخی دولت های اسلامی در جریان تصویب اعلامیه جای تأمل داشته و می‌تواند حمل بر مواضع ایدئولوژیک اسلامی و تاثیر آن بر رویه این دولت ها گردد. بسیاری دولت ها هم در زمان تصویب اعلامیه مزبور مستعمره بوده و در فرآیند تدوین و تصویب مشارکتی نداشتند (فاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، صص ۱۶۸-۱۶۹). تأثیر اعلامیه بر جملگی سازمان های بین المللی و نیز بر ترتیبات منطقه ای - از جمله سازمان وحدت افریقا، شورای اروپا، موافقتنامه آمریکایی حقوق بشر، اعلامیه هلسینکی (۱۹۷۵)، میثاق عربی حقوق بشر و اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره - از

دیگر دلایل جهان‌شمولی آن است (ذاکریان، ۱۳۸۱، صص ۵۴-۵۶). لکن اعلامیه و برنامه عمل وین ۱۹۹۳ با چنین وضعیتی مواجه نبوده و با حضور نمایندگان دولت‌ها دارای فرهنگ‌ها و رویکردهای متنوع تدوین می‌گردد. این اعلامیه بر جهان‌شمول بودن حقوق بشر تصریح می‌کند، گرچه به صراحت از احترام به فرهنگ‌های مختلف سخن به میان می‌آورد. بند ۵ بخش اول اعلامیه مقرر می‌دارد: «حقوق بشر تماماً جهانی، جدایی‌ناپذیر، وابسته و عمیقاً مرتبط با یکدیگرند... اما ویژگی‌های منطقه‌ای و تنوع تاریخی، فرهنگی و مذهبی و نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ناشی از آن ویژگی‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت. با وجود این تنوع، دولت‌ها موظف به ارتقاء و حمایت از تمامی حقوق و آزادی‌های بنیادین می‌باشند» (Vienna Declaration and Programme of Action, 1993, Sect. 5). علی‌رغم به رسمیت شناخته شدن فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف در این ماده برخی حقوق‌دانان معتقدند که قسمت اخیر ماده مبنی بر حمایت از آزادی‌های بنیادین بدون توجه به نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، حکایت از جهان‌شمولی دارد (Perry, Op Cit., P. 504). با این وجود مد نظر قرار دادن تنوع‌ها و تفاوت‌ها در تدوین هنجارها می‌تواند بیانگر نوعی نسبی‌گرایی حداقلی باشد.

اشاره به اهمیت تنوع فرهنگی در مقوله‌ی حقوق بشر در برخی دیگر از اسناد بین‌المللی نیز مشهود است. ماده‌ی ۱ اعلامیه‌ی جهانی تنوع فرهنگی ۲۰۰۱ (Universal Declaration on Cultural Diversity, 2001) تنوع فرهنگی را میراث مشترک بشریت اعلام می‌نماید و در ماده‌ی ۲ بر تکثر فرهنگی تأکید می‌نماید و در ماده‌ی ۳ آن را عاملی در جهت توسعه می‌شمارد. در عین حال به موجب ماده‌ی ۴ هیچ‌کس نمی‌تواند تنوع فرهنگی را به مثابه دلیلی بر نقض یا محدود نمودن حقوق بشر بین‌المللی مورد استناد قرار دهد. یونسکو در ادامه این روند، با تصویب کنوانسیون حمایت و ترویج تنوع نمادهای فرهنگی ۲۰۰۵ (UNESCO Convention on Cultural Expressions, 2005) گامی دیگر در شناسایی اهمیت تنوع فرهنگی برداشت. بند ۲ از ماده‌ی ۲ این کنوانسیون ذیل عنوان اصل حاکمیت مقرر می‌دارد: «دولت‌ها بر اساس منشور ملل متحد و حقوق بین‌الملل، در زمینه تدوین اقدامات و سیاست‌های خود به منظور حمایت و ترویج تنوع نمادهای

فرهنگی در قلمرو سرزمینی خود از حق حاکمیتی برخوردارند» (Ibid, Art. 2). بند ۳ از همین ماده در مقام ترویج تنوع نمادهای فرهنگی، پیش فرض شناسایی کرامت برابر همه‌ی فرهنگ ها را مد نظر قرار می دهد.

۲- رویکرد مکتبی اسلام به مقوله‌ی حقوق بشر: جهان شمولی یا نسبی گرایی؟

مقصود از رویکرد دولت های اسلامی به مسأله‌ی جهان شمولی و نسبی گرایی حقوق بشر، باید نقطه نظرانی باشد که اولاً برای کلیه‌ی مسلمانان و دولت های اسلامی قابلیت پذیرش داشته باشد و ثانیاً با عامل وحدت بخش و فلسفه‌ی وجودی این مجموعه - یعنی دین اسلام - در تطابق کامل باشد. از این رو مراد از رویکرد دولت های اسلامی در نوشتار حاضر همان مکتب همه جانبه‌ی اسلام است. در این مکتب حسب دیدگاه ها و آثار اسلام-شناسان، موضوع جهان شمولی یا نسبی گرایی حقوق به طور عام - و حقوق بشر به طور خاص - به همراه مبادی آن تا اندازه ای مورد بحث قرار گرفته است.

۲-۱- جهان شمولی و نسبی گرایی قواعد اسلامی در آینه‌ی بینش فلسفی اسلام

در فلسفه‌ی اسلامی مقوله‌ی نسبیت حقیقت مباحث گسترده ای را به خود اختصاص داده است. چکیده‌ی مباحث مزبور آن است که واقع و نفس الامر که قضیه ذهنی از آن حکایت می کند، ممکن است موقت باشد یا دائمی. واقعیت های خاص مادی در عالم خارج موقت است؛ زیرا ماده و روابط اجزای آن دائماً در حال تغییر است. ولی نوعی واقعیت های مستمر و ابدی نیز در طبیعت موجود است مانند واقعیت حرکت که به موجب آن ماده همواره در حرکت است. حال سؤال این است که آیا حقایق یعنی مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقعیات خارجی (خواه موقت و خواه دائمی) موقت است یا دائمی؟ حتی اگر محتوای ذهنی بیانگر یک واقعیت متغیر و مربوط به لحظه ای خاص از زمان باشد، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع ابدی است و اختصاص به یک لحظه معین از

زمان ندارد.^۱ لذا یک مفهوم ذهنی یا اصلاً حقیقت نیست و غلط است و یا اگر حقیقی بود و از یک واقع حکایت کرد، همیشه مطابق با آن واقع است (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۱۴۴-۱۴۵). البته فلاسفه‌ی اسلامی این امر را مربوط به علوم حقیقی دانسته اند که در علوم اعتباری جاری نیست. مثلاً در مورد قوانین یا آداب اجتماعی که مصداق عینی و خارجی ندارند و تابع اعتبار قانون‌گذاران هستند، ممکن است برای یک مدت محدود چیزی حقیقت شناخته شود و با تغییر شرایط، آن حقیقت از بین برود. اما به لحاظ فلسفی این امور در زمره حقایق به شمار نمی‌روند. لذا موقت بودن قانون اجتماعی دلیل بر موقت بودن حقایق نیست (همان، ص ۱۴۵). خواسته‌ی مردم یک زمان از یک حقیقت بیرونی حکایت نمی‌کند، لذا نسبت آن مانعی ندارد؛ ولی اندیشه از یک واقع بیرونی حکایت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۳، صص ۱۷۷-۱۷۸).

برخی به غلط می‌پندارند که ملاک حقیقت بودن مطابقت با سلیقه‌ی مردم است: موجودی که امروز بشر نامیده نمی‌شود ممکن است در دوره‌ای دیگر بشر نامیده شود؛ به تعبیر دیگر، این که چه چیزی داخل در مفهوم بشر قرار می‌گیرد به قبول یا رد مردم بر می‌گردد و البته اقبال مردم ممکن است در گذر زمان دست‌خوش تغییر شود. این که چه مواردی جزو حقوق بشر است نیز به همین طریق معنی‌شناختی قابل تعیین است (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۲). لکن باید دانست که در فلسفه‌ی اسلامی سلیقه‌ی مردم در پذیرش موجودی به عنوان انسان، چنانچه با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشد، حقیقت بوده و در غیر این صورت خالی از حقیقت است.

مسئله‌ای که گاه به صورت فلسفی مطرح می‌شود آن است که در جهان همه چیز در تغییر است و هیچ چیز ثابت و یکنواخت باقی نمی‌ماند. اجتماع بشر نیز از این قاعده مستثنی نیست و ممکن نیست که یک سلسله قوانین طبیعی برای همیشه ثابت بماند. به

۱. مثلاً اگر بگوییم «ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد شاگرد افلاطون بوده است»، یکی از اجزای متغیر طبیعت را بیان کرده ایم، زیرا این امر مربوط به یک قطعه خاص از زمان است. اما این حقیقت که در فکر ما آمده همیشه با واقع خود مطابقت دارد و در همه زمان‌ها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است.

لحاظ فلسفی پاسخ واضح است؛ آن چیزی که همواره در تغییر است، مواد و ترکیبات مادی این جهان است؛ لکن قوانین جهان ثابت هستند. مثلاً موجودات زنده طبق قوانین خاصی تکامل پیدا می‌کنند، اما خود قوانین تکامل ثابت هستند. در این بحث تفاوت نمی‌کند قوانین مورد نظر قوانین طبیعی باشند یا قوانین وضعی و قراردادی؛ چرا که ممکن است یک قانون وضعی و قراردادی نیز از طبیعت و فطرت سرچشمه گرفته باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۹).

وضع قواعد اسلامی نیز جدای از جهان بینی فلسفی اسلام نبوده و اعتقاد به این جهان‌بینی منجر به امکان وضع قواعد ثابت، فرامکانی و فرازمانی می‌شود. به منظور دستیابی به چنین قواعدی در وضع آن‌ها ویژگی‌هایی مد نظر قرار گرفته است. از جمله این ویژگی‌ها آن است که قواعد اسلامی به شکل زندگی که وابستگی تامی به میزان دانش بشر دارد، نپرداخته است، بلکه مربوط است به روح و هدف زندگی و بهترین راهی که بشر باید برای نیل به آن هدف‌ها پیش‌گیرد؛ لذا علم نمی‌تواند بدل آن باشد. علم نه هدف و روح زندگی را عوض می‌کند و نه راه مناسب تری به سوی هدف‌های زندگی ارائه می‌نماید. بلکه علم همواره وسائل بهتر و کامل تری برای پیمودن راه وصول به هدف‌های زندگی در اختیار قرار می‌دهد. اسلام با قرار دادن هدف‌ها در قلمرو خود و واگذاشتن شکل‌ها در قلمرو علم و فن از هر گونه تلاقی با توسعه فرهنگ و تمدن پرهیز نموده است (همان، ص ۱۰۳).

ویژگی دیگر آن که قواعد اسلامی در قالب قضایای حقیقه تدوین شده‌اند. در علم منطق، قضیه بر دو قسم است: حقیقه و خارجی. قضیه‌ی خارجی در عین این که کلی است، ولی افراد معینی در نظر گرفته شده و حکم نسبت به آن افراد بیان می‌شود؛ مانند این قضیه که مردم ایران در حال حاضر مسلمان هستند. اما در قضایای حقیقه حکم نه به افراد که به یک عنوان کلی تعلق می‌گیرد و لذا هر چه ذیل آن عنوان قرار گیرد، همواره دارای خاصیت مذکور در حکم خواهد بود؛ مانند آن که هر مثلی دارای قاعده و ارتفاع است. علمای اسلامی بر این عقیده‌اند که اسلام در وضع قانون قضایای حقیقه را به کار برده است (مطهری، ۱۳۸۶، صص ۱۱-۱۳). از جمله نتایج انعطاف‌پذیری قواعد اسلامی آن است که استنباط‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و حتی گاه در یک زمان و مکان فرق

می‌کند. بدین ترتیب علی‌رغم بینش جهان‌شمول اسلام در خصوص حقوق بشر و امکان وضع قواعد فرامکانی و فرازمانی، جوانب متغیر زندگی بشر نیز تا اندازه‌ای در وضع قوانین اسلامی لحاظ می‌شوند.

۲-۲- ماهیت یگانه و اشکال چندگونه‌ی جوامع انسانی در بینش اسلامی

انسان نوع واحد است، نه انواع و به حکم فطرت اجتماعی نیز هست. روح انسان برای آن که به کمال برسد، گرایش اجتماعی دارد. روح جمعی نیز به منزله‌ی وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. با این وجود این نوعیت انسان است که مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند. به بیان دیگر تکیه‌گاه روح جمعی نیز روح فردی یا همان فطرت انسانی است و چون انسان نوع واحد است، جوامع انسانی نیز طبیعت و ماهیت یگانه دارند. بنابر نظریه‌ی اصالت فطرت، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن و در نهایت در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۹، صص ۵۰-۵۳). فرهنگ یگانه مد نظر اسلام نیز در واقع فرهنگ بشری است نه فرهنگ ملی.

از نظر اسلام تعیین نقش و جایگاه فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و ملیت‌ها در راستای احراز ماهیت و فرهنگ یگانه برای جوامع میسر است. در این خصوص لازم به ذکر است که به طور کلی ایدئولوژی‌ها بر دو گونه هستند: انسانی و گروهی. مخاطب ایدئولوژی‌های انسانی نوع انسان و مخاطب ایدئولوژی‌های گروهی طبقه یا گروه یا قوم خاص است. ایدئولوژی فطرت مدار اسلامی از نوع نخست بوده و مخاطب اسلام ناس یا عموم مردم هستند (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۱۸-۱۹).

از این رو در نگرش اسلامی چنانچه چیزی متعلق به یک فرهنگ یا قومیت یا ملیت خاص، رنگ آن ملت خاص را داشته باشد، برای سایرین بیگانه و اجنبی محسوب می‌شود؛ مانند نازیسم آلمان و صهیونیسم یهود که رنگ ملیت خاصی را دارند. اما اگر موضوع مورد بحث رنگ مخصوصی نداشته و نسبتش با همه ملت‌ها یکسان باشد، یعنی شعارهای کلی، عمومی و انسانی باشد، آن موضوع اجنبی شمرده نمی‌شود. مثلاً ایرانیان در تنظیم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مشارکت نداشته‌اند؛ با این وجود احساسات ملی

ایجاب نمی‌کند که به حکم سابقه‌ی تاریخی و به حکم این که این اعلامیه از خارج از مرزها نشأت گرفته، با آن مبارزه شود. ملاک این است که آیا اولاً موضوع مورد بحث رنگ ملت خاصی را دارد یا عمومی و جهانی است و ثانیاً آیا ملت آن را با میل و رغبت پذیرفته است یا با زور و اکراه (مطهری، ۱۳۸۸، صص ۵۸-۶۰).

در دین اسلام ملیت و قومیت و فرهنگ ملی به معنایی که امروزه میان مردم مصطلح است، هیچ اعتباری نداشته و این دین همه اقوام و ملل مختلف جهان را به یک چشم می‌نگرد. در قرآن مجید آیاتی هست که نزول آن‌ها در مکه و اوایل بعثت بوده و در عین حال جنبه جهانی دارند. برای نمونه آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی تکویر که می‌فرماید «همانا این قرآن تذکری برای تمام جهانیان است»؛ یا آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی سباء که «تو را نفرستادیم مگر آن که برای همه مردم بشارت دهنده و بیم دهنده باشی»؛ یا آیه‌ی ۱۵۸ سوره اعراف که «ای مردم من فرستاده خدا بر همه شما هستم». همچنین اسلام نه تنها به احساسات تعصب آمیز و تفاخر به قبیله و نژاد اعتنایی نکرد، بلکه به شدت با آن مبارزه کرد. قرآن کریم در آیه‌ی ۱۳ سوره حجرات در کمال صراحت می‌فرماید «ای مردم ما همه شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را گروه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بشناسید».

بر اساس این آیه، اسلام اصل انشعابات قومی را از این که در تکوین اجتماع نقش مؤثر داشته باشند، ملغی ساخت. عامل اصلی این انشعابات دو چیز است: یکی زندگی اجتماعی قبیله‌ای و دیگری اختلاف منطقه‌ی جغرافیایی. این عوامل اگرچه چیزی است که طبیعت انسان را به سوی آن سوق داده است، اما بر ضد مقتضای فطرت انسانی است که ایجاب می‌کند نوع انسان به صورت یک کل و یک واحد زیست نماید (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲).

در مجموع، از نگرش فلسفی اسلام به معیار حقیقت و خطا و نیز نقش شرایط زمانی در وضع قواعد اسلامی و سبک و سیاق وضع قاعده در اسلام که به صورت قضیه‌ی حقیقه است، این گونه استنباط می‌شود که رهیافت اسلامی به مقوله‌ی حقوق بشر مبتنی بر جهان‌شمولی است. فرهنگ و قومیت نیز در جهان‌بینی اسلامی موضوعیت نداشته و صرفاً طریقیّت دارد؛ در نتیجه نمی‌تواند دستاویزی جهت نسبیّت حقوق باشد.

۳- جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در رویه‌ی دولت‌های اسلامی

پس از احراز رویکرد جهان‌شمول اسلام به موضوع حقوق بشر، بررسی رویه‌ی دولتهای اسلامی در حوزه حقوق بشر، امکان ارزیابی رویه را در مقایسه با رویکرد فراهم می‌آورد. امروزه بسیاری از دولت‌ها تعریف کنونی حقوق بشر را به مثابه بخشی از میراث ایدئولوژیک تمدن غربی تلقی می‌نمایند. دولت‌های مزبور مدعی‌اند که غرب با تحمیل مفاهیم حقوق بشری خود بر آن‌ها در امور داخلی ایشان مداخله می‌نماید. دولت‌هایی چون چین، کلمبیا، کوبا، اندونزی، ایران، عراق، لیبی، مالزی، مکزیک، میانمار، پاکستان، سنگاپور، سوریه، ویتنام و یمن از این دسته‌اند (Cerna, 1994, PP. 740-741). بخش معتناهی از رویه‌ی موجود در خصوص مقابله با جهان‌شمولی حقوق بشر غربی مرهون اقدامات و موضع‌گیری‌های دولت‌های اسلامی است که بیانگر گونه‌ای نسبی‌گرایی است؛ گرچه رویکرد مکتبی دولت‌های مزبور گرایش به جهان‌شمولی دارد.

جهان‌شمولی حقوق بشر در رویکرد دولت‌های اسلامی را در اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر می‌توان مشاهده نمود که همچون اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر معترف به حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری بوده و به منع تبعیض از لحاظ نژاد، رنگ، زبان، جنسیت یا اعتقاد دینی (ماده‌ی ۱) تصریح نموده است. هر چند تأکید اعلامیه بر مطابقت حقوق و آزادی‌ها با شریعت اسلام (ماده‌ی ۲۴) زمینه‌ساز برداشت‌هایی شده که رنگ نسبی‌گرایی دارد.

۳-۱- مواضع دولت‌های اسلامی در خصوص اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاقین

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) به مثابه نخستین اعلامیه‌ی حقوق بشری عام در قرن حاضر، چه در فرآیند تدوین و تصویب و چه پس از آن از انتقادات دولت‌های اسلامی مصون نمانده است. اعلامیه‌ی جهانی با چهل و هشت رأی مثبت و بدون رأی مخالف تصویب می‌گردد که در میان آراء موافق هشت دولت اسلامی از اعضاء ملل متحد نیز وجود دارند: افغانستان، مصر، ایران، عراق، لبنان، پاکستان، سوریه و یمن. عربستان سعودی در کنار آفریقای جنوبی و شش عضو بلوک کمونیست یعنی بلاروس، چک-اسلواکی، لهستان، اکراین، جماهیر شوروی و یوگسلاوی از رأی دادن امتناع نمود. سفیر

عربستان سعودی در سازمان ملل متحد، به ماده‌ی ۱۸ اعلامیه اعتراض نمود. ماده‌ی مزبور مقرر می‌دارد «هر کس دارای حق آزادی اندیشه، وجدان و مذهب است، این حق شامل آزادی تغییر اندیشه و مذهب نیز می‌شود...» (Arzt, 1990, P. 216). اعتراض مورد بحث بر این اساس بود که قرآن کریم مسلمان را از تغییر دین منع می‌نماید. افغانستان، عراق، سوریه و پاکستان نیز در ابتدا همچون عربستان سعودی تقاضای حذف این بخش از ماده‌ی ۱۸ را نمودند و به لبنان که به این بند رأی داده بود، انتقاد کردند. با این وجود این دولت‌ها متعاقباً اعلامیه را تصویب نمودند (Ibid).

قائل شدن حق شرط توسط بسیاری از دولت‌ها نسبت به میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۳۴ دولت) و اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۳۵ دولت) می‌تواند مؤید نسبی بودن این اسناد باشد (مهرپور، ۱۳۷۴، صص ۳۵۱-۳۵۲). ماده‌ی ۱۸ میثاق حقوق مدنی و سیاسی مطابق با ماده‌ی ۱۸ اعلامیه است و «آزادی دارا بودن یا پذیرش یک دین یا عقیده بنا به انتخاب خود» (International Covenant on Civil and Political Rights, 1966, Art. 18) را مقرر می‌دارد. در خلال بحث در مورد میثاقین در سال‌های ۱۹۵۴ و ۱۹۶۰، نماینده‌ی عربستان سعودی، اعتراض خود به این مقرر را بر این اساس تکرار نمود که «این ماده تردیدهایی در ذهن مردم عادی که دین برایشان روش زندگی است، ایجاد می‌نماید» (Arzt, Op Cit., P. 217). در خصوص ماده‌ی ۹ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ناظر به حق تأمین اجتماعی برای افراد نیز نماینده‌ی عربستان با این استدلال که شریعت پیشاپیش از طریق زکات و وظیفه‌دستگیری از نیازمندان را مقرر داشته است، از متعهد نمودن دولتش در قبال مفهوم غربی تأمین اجتماعی خودداری نمود. با این وجود از اواخر ۱۹۸۸ دولت‌های افغانستان، مصر، ایران، عراق، اردن، لبنان، لیبی، مغرب، سودان، سوریه، تونس و یمن عمده دولت‌های اسلامی بودند که میثاقین را مورد تصویب یا پذیرش قرار دادند.^۱ هیچ یک از دولت‌های عرب پروتکل الحاقی به میثاق حقوق مدنی و

۱. با این وجود کنوانسیون بین‌المللی محو کلیه اشکال تبعیض نژادی (۱۹۶۵)، حمایت گسترده‌ای در جهان عرب به دست آورده است. مصر، گامبیا، گینه، نیجریه، سنگال، سیرالئون و تونس که دارای جمعیت مسلمان حائز اهمیتی هستند، منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم را تصویب نموده‌اند.

سیاسی را که به کمیته حقوق بشر در خصوص شکایات افراد قربانی نقض های حقوق بشر اعطاء صلاحیت می‌کرد، تصویب ننموده اند (Arzt, Op Cit., pp. 217-218).

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که حداقل یک سوم دولت های عرب تاکنون هیچ یک از این معاهدات اساسی حقوق بشر را تصویب ننموده اند. حتی آن دسته از دولت های عربی که معاهدات عمده‌ی حقوق بشری را تصویب نموده اند، به منظور مطابقت دادن قانون‌گذاری ملی خود با تعهدات بین المللی اصلاحات جدی به عمل نیاورده اند. همچنین دولت های عرب از ارائه گزارش های دوره ای به موجب کنوانسیون های حقوق بشری اجتناب نموده یا آن را به تأخیر انداخته اند. برای نمونه نیمی از دولت های عرب عضو میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، علی رغم تذکرات مکرر، از ارائه به موقع گزارشات خود استنکاف نموده اند (Abdullahi, 2001, Pp. 709-710).

به طور کلی مواضع دولت های اسلامی نسبت به کنوانسیون های حقوق بشری به شدت متأثر از قواعد اسلامی است. چرا که محتوای حقوق بشر اسلامی چه در مبانی و چه در قواعد تفاوت های غیر قابل انکاری با حقوق بشر غربی دارد. این امر موجب می شود که رویکرد اسلامی در مورد جهان شمولی حقوق بشر در رویه دولت های اسلامی در سطح بین المللی مجال بروز نیابد.

۳-۲- حق شرط های دولت های اسلامی نسبت به معاهدات حقوق بشری

در معاهدات حقوق بشری نفس امکان ایراد شرط می تواند از یک سو مفید و منجر به فراگیرتر شدن گفتمان حقوق بشر شود و از دیگر سو دستاویزی برای گریز از پذیرش معیارهای جهان شمولی حقوق بشر گردد (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱). حق شرط‌های گسترده هدف کنوانسیون های بین المللی در حوزه‌ی حقوق بشر را در معرض تهدید قرار می دهد. چنین حق شرط هایی از جانب دولت های اسلامی غالباً دو شکل دارند: یا قائل به اولویت حقوق داخلی بوده و یا قواعد شریعت را بر مفاد کنوانسیون مقدم می دارند. هر دو شکل مزبور در حق شرط ایران نسبت به کنوانسیون محو تمام اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) وجود دارد: «دولت جمهوری اسلامی ایران حق عدم اعمال هر مقررہ یا مادہ ای

از کنوانسیون را که مغایر با قوانین اسلامی یا قانونگذاری داخلی باشد برای خود محفوظ می‌دارد» (لایحه‌ی دولت جمهوری اسلامی ایران در مورد الحاق به کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۱۳۸۰). مشابه این عبارت در حق شرط دولت ایران در مورد معاهده حقوق کودک (۱۹۸۹) نیز مقرر شده است (ماده واحده‌ی تصویب کنوانسیون حقوق کودک توسط مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۲). از دیدگاه حقوق‌دانان غربی چنین حق شرط‌هایی هدف کنوانسیون‌های حقوق بشری را مخدوش می‌سازند؛ زیرا اولاً دولت شرط‌گذار به تنهایی می‌تواند قلمرو کنوانسیون را محدود نماید و ثانیاً دیگر طرفین کنوانسیون با ادعای ناسازگاری حق شرط با هدف و موضوع کنوانسیون آن را باطل می‌شمارند (Zemanek, 2000, P. 4). از نگاه غربی توجیه ارائه شده از جانب دولت‌های اسلامی در ثبت حق شرط‌هایی از این دست، مشخص نمودن حیطه‌ی هنجارها و خنثی نمودن اعمال جهانی آن‌ها است (Bayefsky, 1996, P. 51). حال آن‌که غالباً فلسفه اعمال حق شرط از جانب دولت‌های مسلمان آن است که دولت شرط‌گذار بنا به مصالحی از جمله عدم وجود بستر مناسب حقوق داخلی، مغایرت با نظم عمومی یا اخلاق حسنه‌ی جامعه خود، مناسبات فرهنگی ویژه و... از اجرای بخشی از تعهدات مندرج در یک کنوانسیون بین‌المللی سر باز می‌زند؛ امری که اساساً جدا از فلسفه‌ی وجودی حق شرط نبوده و مطابق با کلیات حقوق بین‌الملل در خصوص حاکمیت اراده است.

به منظور احراز مواضع دولت‌های اسلامی نسبت به اسناد حقوق بشری، مناسب است کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و کنوانسیون حقوق کودک به اختصار مورد مذاقه قرار گیرد. کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) مورد تصویب یا موافقت دولت‌های اسلامی بنگلادش، مصر، ایران، تونس و جمهوری دموکراتیک خلق یمن قرار گرفت. در مجموع ۲۷ کشور شامل ۲۱ کشور اسلامی و ۶ کشور غیر اسلامی، با تکیه بر مبانی فرهنگی، در خصوص ۸ ماده‌ی کنوانسیون از حق شرط استفاده نموده اند (مهرپور، ۱۳۹۰). ماده‌ی ۲، خط مشی عمومی کنوانسیون را اعلام می‌نماید و دربرگیرنده‌ی محکومیت کلی تبعیض علیه زنان و هفت اقدام تعهد آور خاص می‌شود. حق شرط دولت مصر متضمن آن است که محتوای ماده‌ی ۲ را تا جایی اجرا می‌نماید که در مقابل شریعت اسلامی قرار نگیرد. بنگلادش به ضرس قاطع اعلام نمود که ماده‌ی ۲ و دیگر مواد را در

صورتی که مغایر با قرآن کریم و سنت باشند، الزام آور تلقی نخواهد کرد. عراق خود را از ملزم شدن به بندهای واو (F) و زاء (G) ماده‌ی ۲ معاف نمود (Arzt, Op Cit., P. 219). بندهای مزبور تعهد به «اتخاذ تمام اقدامات مناسب از جمله قانون‌گذاری جهت تغییر یا نسخ حقوق، مقررات، عرف‌ها و رویه‌های موجود که تبعیض علیه زنان محسوب می‌شوند» (Convention to Eliminate all Forms of Discrimination against women, 1979, Art. 2) و «الغاء تمام مقررات کیفری ملی که تبعیض علیه زنان محسوب می‌شوند» (Ibid) را پیش‌بینی می‌نمود. ماده‌ی ۹ کنوانسیون به حقوق برابر زنان با مردان جهت تحصیل، تغییر یا ابقاء تابعیت خود یا تابعیت فرزندان‌شان اختصاص دارد. دولت مصر حق شرطی وارد نمود که تحصیل تابعیت پدر را به منظور «پیشگیری از تحصیل دو تابعیت توسط فرزند، در جایی که والدینش دارای تابعیت‌های متفاوت هستند» (Arzt, Op Cit) تجویز می‌نمود. مصر، عراق، اردن و تونس حق شرط‌هایی کلی در مورد ماده‌ی ۹ اعمال نمودند (Ibid).

مطابق بند ۴ ماده‌ی ۱۵ «دول عضو باید به مردان و زنان حقوق مشابهی در خصوص تغییر مکان اشخاص و آزادی انتخاب اقامتگاه و مسکن اعطاء نمایند» (Convention to Eliminate all Forms of Discrimination against women, 1979, Art. 15). اردن بدون توضیح حق شرطی نسبت به بند ۴ وارد نمود. تونس نیز حق شرطی نسبت به این بند اعمال نمود که مفاد آن «به گونه‌ای مورد تفسیر قرار نخواهد گرفت که مغایر با قانون وضعیت اشخاص تونس در این موضوع باشد» (Arzt, Op Cit. p. 220). شدیدترین حق شرط‌ها از جانب دولت‌های مصر و ایران نسبت به ماده‌ی ۱۶ کنوانسیون وارد گردید که برابری زن و مرد را در هشت مقوله‌ی خاص در زمینه‌ی ازدواج و روابط خانوادگی مقرر می‌داشت. وفق حق شرط ایران مفاد ماده مزبور «بدون پیش‌دآوری در خصوص مقررات شریعت اسلامی که به زنان حقوقی برابر با حقوق همسرانشان اعطا می‌نماید» (لایحه‌ی دولت جمهوری اسلامی ایران در مورد الحاق به کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۱۳۸۰) اجرا خواهد شد. مصر نیز اعلام داشت «ماده‌ی مزبور جدای از اجرای ماهیت مقدس عقاید مذهبی متقن است که بر روابط نکاح در مصر حاکم و غیر قابل بحث است...» (Arzt, Op. Cit). بنگلادش، اردن و تونس نیز حق شرط‌هایی ماهوی به بندهای مختلف ماده ۱۶ وارد نمودند (Ibid). در

مجموع برخورد دولت‌های اسلامی با کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان نه به صورت پذیرش مطلق و بی چون و چرا که به شکل پذیرش نسبی و همراه با گزینش بوده است. بدیهی است که مهم‌ترین معیار در چنین گزینشی را رویکرد مکتبی اسلام تشکیل داده است. کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹) مورد دیگری است که شایسته‌ی بررسی می باشد. شمار زیادی از دولت‌های آفریقایی و آسیایی حق شرط‌هایی بر کنوانسیون حقوق کودک وارد نمودند. برای نمونه کویت بر تمام مقررات کنوانسیون که مغایر با حقوق شریعت اسلام و قوانین داخلی باشد، حق شرط وارد نمود. به همین ترتیب افغانستان، مصر، ایران، اردن، مالدیو، پاکستان و قطر به حقوق اسلامی به عنوان مانعی جهت اجرای کامل مقررات کنوانسیون استناد نمودند. برخی دولت‌ها مانند جیبوتی متعهد شدند تا جایی به عضویت کنوانسیون درآیند که مقررات و مواد آن مغایر با قواعد مذهبی و سنت‌ها نباشد. دولت‌های دیگری نظیر اندونزی به هنگام تصویب اعلام داشتند که اقدام به تصویب به معنای پذیرش تعهدات خارج از محدوده قانون اساسی نبوده و همچنین متضمن پذیرش هیچ تعهدی که حقی فراتر از حقوق تعیین شده در قانون اساسی ایجاد نماید، نمی باشد. چند دولت غربی (فنلاند، ایرلند، آلمان، نروژ، پرتغال و سوئد) به حق شرط‌های مزبور از این جهت که مغایر با موضوع و هدف کنوانسیون است، اعتراض نمودند (Cerna, Op Cit., P. 749).

حق شرط‌های وارده دولت‌های اسلامی بر کنوانسیون‌های حقوق بشری از جمله مهم‌ترین مستندات است که رویه این گروه از دولت‌ها را در خصوص نسبی‌گرایی یا جهان‌شمولی منعکس می نماید. با بررسی نمونه‌های فوق از کنوانسیون‌های حقوق بشری می توان اذعان داشت که دولت‌های اسلامی در ایراد حق شرط همواره ملاحظات شرعی را مطمح نظر قرار داده و لذا در رویه خود گونه‌ای از نسبییت حقوق بشر را رقم زده اند.

نتیجه و پیشنهاد

توسعه‌ی مفهوم حقوق بشر و تعیین گستره‌ی آن در سده‌ی اخیر دستخوش دو رهیافت عمده قرار گرفته است: جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی. جهان‌شمولی حقوق بشر که دستاورد

دوران مدرن است بر وحدت فطرت و وجدان انسانی در سراسر جهان تأکید دارد و قائل به حقوق بشری یکسان و مشابه برای جملگی ابناء بشر در اقصی نقاط کره خاکی است. نسبی‌گرایی حقوق بشر که رهاورد دوره‌ی پسامدرن است بر کثرت فرهنگ‌ها و قومیت‌ها در اقصی نقاط جهان اتکاء نموده و حقوق بشری را نظر به تفاوت‌های مزبور میان انسان‌ها متکثر و نسبی می‌انگارد.

در نگرش مکتبی اسلام و به خصوص در قالب فلسفه‌ی اسلامی بحث گسترده‌ای پیرامون جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی ارزش‌ها و قواعد موجود است که در نهایت، اصول ثابت و جهان‌شمول دارای اصالت تلقی شده و ارزش‌ها و اصول کلی انسانیت وجهه جهان‌شمول دارد؛ هرچند که امور نسبی نیز مردود تلقی نشده، لکن موجودیت آن‌ها منوط به وجود و پذیرش اصول ثابت و جهان‌شمول تلقی می‌شود. این بینش مکتبی اسلام علاوه بر ایفای نقش در مرحله‌ی دعوت که مطلق انسان را مخاطب قرار می‌دهد، در مرتبه وضع قواعد اسلامی نیز بی‌تأثیر نبوده و احکام و حقوقی عام را رقم زده است که از ابتناء بر مصادیق و شکل متغیر زندگی مبری است.

مع الوصف دولت‌های اسلامی علی‌رغم دارا بودن این پیشینه‌ی عقیدتی و ایدئولوژیک جهان‌شمول، در مواجهه با داعیه‌ی جهان‌شمولی حقوق بشر از جانب دولت‌های غربی با نظریه‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر - که آن‌هم نظریه‌ای دارای ریشه غربی است - همسو گردیده و علیه جهان‌شمولی ادعایی غرب اتخاذ موضع نموده‌اند. از آنجا که در مورد جهان‌شمولی ایدئولوژیک حقوق بشر اسلامی کمترین تردیدی وجود ندارد، خط مشی یا رویه‌ی نسبی‌گرایانه دولت‌های مسلمان در این زمینه بنا به صبغه ایدئولوژیک جهان‌شمول آن‌ها قابل توجیه نبوده و می‌تواند از جانب دولت‌های غربی و حتی جریان روشنفکری دینی در معرض این ایراد قرار گیرد که با پایگاه مکتبی و ایدئولوژیک اسلامی تطابق و سازگاری ندارد.

علت این ناسازگاری را می‌توان در سیاسی و امنیتی شدن مقوله‌ی حقوق بشر در سالیان اخیر تلقی نمود که دولت‌های اسلامی را به اتخاذ موضعی مغایر با موضع

دولت‌های غربی که به دنبال تحمیل اصول حقوق بشر غربی بر دولت‌های اسلامی صرف نظر از باورهای مذهبی ایشان هستند، واداشته است. در توجیه و تحلیل خط مشی اتخاذی کنونی دولت‌های اسلامی و به منظور نفی ایراد مبتنی بر مغایرت این خط مشی با ایدئولوژی اسلامی، می‌توان اظهار داشت که این ایراد از این رو وارد نیست که دیدگاه ایدئولوژیک اسلامی برای دولت‌های اسلامی دارای جنبه‌ی ذهنی و خط مشی اتخاذی این دولت‌ها جنبه‌ی عینی دارد و جدایی این دو قلمرو ایراد مزبور را مرتفع می‌نماید. به بیان دیگر در ارزیابی رویکرد اسلام و رویه‌ی دولت‌های اسلامی، دو مرحله پدیدارشناسانه و غیر پدیدارشناسانه را باید از یکدیگر متمایز نمود. مرحله پدیدارشناسانه، یک پدیده را صرفاً از آن جهت که در حیات یا روابط انسانی بروز و ظهور یافته کاوش می‌نماید و در خصوص صدق و کذب نظری آن داوری نمی‌نماید؛ حال آن که مرحله غیرپدیدارشناسانه صدق و کذب و معقولیت مبانی نظری را مورد کاوش قرار می‌دهد. در موضوع مورد بحث رویه‌ی دولت‌های اسلامی جنبه‌ی پدیدارشناسانه و رویکرد مکتبی اسلام جنبه‌ی غیر پدیدارشناسانه دارد. همچنین می‌توان از این تفکیک فراتر رفته و اظهار داشت اگر رویکرد دولت‌های اسلامی جهان شمول و رویه دولت‌های اسلامی نسبی‌گرا تلقی شده است، آن رویکرد ناظر به یک نظام حقوق بشر و این رویه متوجه نظام حقوق بشر متفاوتی است. جهان شمولی در رویکرد دولت‌های اسلامی به نظام حقوق بشر اسلامی و اصول و موازین مورد تأیید مکتب اسلام نظر دارد؛ حال آن که نسبی‌گرایی در رویه این دولت‌ها به حقوق بشری نظر دارد که زائیده‌ی غرب و برآمده از جغرافیا، فرهنگ و اندیشه ویژه‌ای است غیر قابل تسری به همه فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و مناطق.

به علاوه مراد دولت‌های اسلامی از نسبی‌گرایی حقوق بشر، نسبت حقوقی است که در مواردی با فرهنگ و پیشینه عقیدتی غربی ممزوج گردیده و به سبب دارا بودن رنگ و لعاب یک فرهنگ خاص، قابلیت جهان شمولی را از دست داده است. این امر منافاتی ندارد با آن که بخشی از حقوق بشر موجود که صبغه فرهنگ غربی را ندارد و به فطرت انسانی متکی است، به عنوان اصول و قواعدی جهان شمول پذیرفته شود. بی تردید

چنانچه به جای موازین غربی حقوق بشر، موازین اسلامی حقوق بشر حاکم بر مناسبات بین‌المللی بود، رویه‌ی دولت‌های اسلامی به سوی جهان‌شمولی تغییر مسیر می‌داد و رویه در تطابق با نظریه قرار می‌گرفت. لذا نسبی‌گرایی موجود در رویه دولت‌های اسلامی اصالت نداشته و معطوف به ارزش‌های غالب نظام بین‌المللی حقوق بشر است.

شاید بتوان نظر به گفتمان‌های سه‌گانه حقوق بشر اذعان داشت که اگرچه هر یک از رهیافت‌های اسلامی و غربی حقوق بشر گفتمان نظری متعلق به خود را دارد، اما در شرایط حاضر که گفتمان قانونی حقوق بشر با گرایش به فرهنگ غرب تدوین شده است، گفتمان سیاسی-اجرایی دولت‌های اسلامی جهت‌گیری متفاوتی از گفتمان نظری اسلامی اتخاذ نموده است. از این رو نیل به تفاهم در خصوص گفتمان قانونی میان دو جبهه‌ی اسلامی و غربی و تدوین هنجارهایی مورد اتفاق و مطابق با گفتمان نظری اسلامی می‌تواند نسبی‌گرایی موجود در گفتمان سیاسی - اجرایی دولت‌های اسلامی را بدل به جهان‌شمولی نماید؛ امری که تحقق آن نیازمند مقدماتی بنیادی است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- جاوید، محمد جواد، (پائیز ۱۳۸۶)، حقوق بشر در عصر پسامدرن، انتقاد از شاهکاری فلسفی در فهم حقوق ذهنی، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره‌ی ۳۷، شماره‌ی ۳، صفحات ۶۳ تا ۹۶.
- دانلی، جک، (۱۳۸۰)، نظریه‌های حقوق بشر، حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)، تألیف و ترجمه: حسین شریفی طرازکوهی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ذاکریان، مهدی، (۱۳۸۱)، حقوق بشر در هزاره‌ی جدید، چاپ اول، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- زارعی‌هک، محمد و معصومه، (۱۳۹۰)، حقوق بشر توسعه‌ی پایدار، چاپ اول، تهران: کتاب آوا.
- شریفی طرازکوهی، حسین، (۱۳۹۰)، حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۳)، تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی، ۲۰ جلدی، جلد ۴، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

قاری سید فاطمی، سید محمد، (۱۳۸۸)، *حقوق بشر در جهان معاصر*، ۲ دفتر، دفتر یکم، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.

لایحه‌ی دولت جمهوری اسلامی ایران در مورد الحاق به کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۲۷ آذر ۱۳۸۰، قابل دسترسی در:

<http://www.andisheqom.com/Files/faq.php?level=4&id=4146&urlId=1386>.

ماده واحده‌ی تصویب کنوانسیون حقوق کودک توسط مجلس شورای اسلامی، ۱۹ دی ۱۳۷۲، قابل دسترسی در: <http://mehrkhane.com/fa/news/8513,1383>.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، *اسلام و نیازهای زمان*، ۲ جلدی، جلد‌های ۱ و ۲، چاپ بیست و چهارم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ جلدی، جلد ۱، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، *مسأله‌ی شناخت*، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مشخصات اسلام*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی ۵: جامعه و تاریخ*، چاپ بیستم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا.

موسوی اردبیلی، سید مسعود، (پنجم دی ۱۳۹۱)، *چرا حقوق بشر جهان شمول نشد؟ تبیین رویکرد فلسفی به مفهوم حقوق بشر*، روزنامه‌ی اعتماد، شماره ۲۵۷۷.

مهرپور، حسین، (۱۳۷۴)، *حقوق بشر در نظام بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*، چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات.

مهر پور، حسین، *جهانی شدن و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان*، رویت شده در:

<http://www.vista.ir/?view=context&id=233668> (1390).

Abdullahi, A. An-Na'im, (2001), **Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective**, Human Rights Quarterly, Vol. 23, Pp. 701-732.

- Arzt, Donna E., (1990), **The Application of International Human Rights Law in Islamic States**, Human Rights Quarterly, Vol. 12, Pp. 202-230.
- Bayefsky, Anne F., (1996), **Cultural Sovereignty, Relativism and the International Human Rights: New Excuses for Old Strategies**, Ratio Juris, Vol. 9, No. 1, Pp. 42-59.
- Bielefeldt, Heiner, (1995), **Muslim Voices in the Human Rights Debate**, Human Rights Quarterly, Vol. 17, Pp. 587-617.
- Cerna, Christian M., (1994), **Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Context**, Human Rights Quarterly, Vol. 16, Pp. 740-752.
- Charte of the United Nations, Adopted 26 June 1945, Art. 1.
- Convention to Eliminate all Forms of Discrimination against women, 18 Dec. 1979, Art. 15.
- Dellavalle, Sergio, (2010), **Beyond Particularism: Remarks on Some Recent Approaches to the Idea of a Universal Political and Legal Order**, The European Journal of International Law, Vol. 21, No. 3, Pp. 765-789.
- Donnelly, Jack, (May 2007), **The Relative Universality of Human Rights**, Human Rights Quarterly, Vol. 29, No. 2, Pp. 281-306.
- European Convention on Human Rights, adopted 4 Nov. 1950, Art. 1.
- International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, Adopted 16 Dec. 1966.
- Perry, Michael J., (1997), **Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters**, Human Rights Quarterly, Vol. 19, Pp. 461-509.
- Shestack, Jerome J., (1998), **The Philosophic Foundations of Human Rights**, Human Rights Quarterly, Vol. 20, Pp. 201-234.

Skorupski, John, (2010), **Human Rights**, in Besson, Samantha and John Tasioulas, The Philosophy of International Law, First Published, Oxford University Press, Pp. 357-373.

UNESCO convention on cultural expression – 2005.

Universal Declaration of Human Rights, Adopted 10 Dec. 1948, G.A. Res. 217A (III).

Universal Declaration on Cultural Diversity, Adopted by the General Conference of the UNESCO at its thirty-first session on 2 November 2001.

Vienna Declaration and Programme of Action of 25 June 1993.

Zemanek, Karl, (2000), **New Trends in the Enforcement of Erga Omnes Obligations**, Max Planck Yearbook of United Nations Law, No. 4, Pp. 1-52.