

## تحدید نظریه امتناع اسلامی در رواداری دینی و کثرت‌گرایی حقوقی در نیل به

### صلح پایدار

### ابوذر عبدی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۳

### چکیده

دو قطب امتناع و امکان نظری و عملی در تمامی اندیشه‌ها قابل‌ملاحظه بوده که در حقوق اسلامی نیز مشهود است. گروه ممتنعین در رواداری دینی و کثرت‌گرایی حقوقی علی‌رغم ورود به دوران مدرنیته و پست‌مدرن همچنان نظرات درخور و قابل‌ارائه می‌کنند. از این دید رواداری دینی با دیگران یا غیرممکن و یا در صورت امکان در محدوده‌هایی خاص از شریعت قابل وصول است. به تبع آن کثرت‌گرایی در حقوق هم برای آنان در همین حول معنا می‌یابد.

در مقابل گروهی که عمدتاً هم از نواندیشان دینی هستند، برانند که شریعت اسلامی قابل تفسیر و تقسیم به ساحت‌های گوناگون است. در این طیف نیز برخی این امکان را تا جایی می‌کشند که شریعت نه همه حقیقت که بخشی از حقیقت است. طیفی دیگر علی‌رغم ترسیم نسبت تساوی بین شریعت و حقیقت، راه‌های وصول به آن را متعدد می‌دانند.

این تکرر درون‌گفتمانی باید با سایر ادیان، اندیشه‌ها و گفتمان‌ها لاجرم قرین شود؛ زیرا لازمه صلح جهانی این است که در نقاطی با سایرین متصل شد، خصوصاً اگر دنبال صلح پایدار باشیم. صلح پایدار در حوزه حقوق بین‌الملل تنها نبود جنگ نیست بلکه گامی به‌سوی توسعه انسانی است. اگرچه واقعیت‌ها چیز دیگری را نشان می‌دهد.

این قلم در جهت تبیین و تحدید نظریه امتناع و رهیافت‌هایی در رواداری دینی و کثرت‌گرایی حقوقی و تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر و امکان نیل به صلح پایدار از این طریق است. در حقوق بین‌الملل که عرصه حضور دولت‌هاست، در این خصوص نشانه‌هایی از رواداری را می‌توان ملاحظه کرد. پس باید در این خصوص درنگی نیز داشت.

<sup>۱</sup> پژوهشگر حقوق بین‌الملل و مدرس دانشگاه [abozzarabdi@yahoo.com](mailto:abozzarabdi@yahoo.com)

سؤالات اصلی که قابل طرح است اینکه آیا امکان رواداری دینی از نظر ممتنعین وجود دارد؟ در صورت امکان حدود آن کجاست؟  
روش به کار گرفته شده در این اثر تحلیلی- کاربردی است. بر این اساس با بررسی مفاهیم، روابط و حوزه‌های هرکدام از عناصر به کار گرفته شده در این اثر تبیین می‌شود تا با رهیافت‌های عملی از طریق رواداری دینی و تکثر حقوقی امکان نیل به صلح پایدار در عرصه جهانی حاصل شود.

**کلمات کلیدی:** شریعت، نظریه امتناع اسلامی، رواداری دینی، کثرت‌گرایی حقوقی، صلح پایدار

#### مقدمه:

یکی از موضوعات کهن نظری با تبعات فراوان عملی موضوع رواداری یا مداراست. موضوعی که اگرچه از جهتی مبنایی ولی از جهتی تأثیری است. مبنای آن در حقوق مدرن اصل برابری انسان‌هاست که اثر آن رواداری است که رواداری خود موجب تکثرگرایی می‌شود. از گذشته نحله‌های دینی با این موضوع مسئله داشته‌اند و تا امروز هم این بحث دامنه‌دار ادامه دارد.

جان هیک دین‌پژوه معاصر این نحله‌ها را در سه قسم درآورده که دو قسم آن به تعبیر ما در گروه ممتنعین جای می‌گیرند. این گروه‌ها اگرچه با موضوع رواداری سخت کنار می‌آیند ولی در جهت اهداف خود از جمله همزیستی مسالمت‌آمیز به‌عنوان راه‌گزینه‌ناپذیر جهان متکثر فعلی مجبور به هم‌نشینی با سایر «هست‌ها» البته با ترسیم حدود می‌شوند.

این مقال در سه حوزه رواداری، کثرت‌گرایی حقوقی و صلح پایدار به دنبال کنکاش حدود ترسیمی از سوی ممتنعین است. هر سه قلمرو بر یکدیگر حالت تأثیر و تأثر دارند. البته ادعا این نیست که در این وجیزه<sup>۱</sup> بتوان به‌صورت دقیق و مبسوط موضوع را کنکاش کرد که خود هم‌توان بالاتر و هم فضای گسترده‌تری همچون کتاب یا رساله می‌طلبد. ولی شاید بتوان گفت که این مقاله علیرغم مباحث و تألیفات گسترده در این حوزه موضوعی را انتخاب کرده که در نوع خود کم‌نظیر است؛ زیرا سه حوزه نظری از

<sup>۱</sup>کلام مختصر

نظرگاه ممتنعین واکاویده شده است. نیک واقفم که این قلم از خطا مصون نیست ولی باب گفتگو باز و نگارنده نظرات ارباب فضل را به جان می‌خرد تا بیش‌ازپیش پرده‌های غفلت زدوده و راه روشن‌تر شود.

در ابتدا، واژه‌های راهبردی، سپس موضوعات رواداری، کثرت‌گرایی حقوقی و نیل به صلح پایدار با آثار مطرح‌شده، بررسی می‌شوند. جهت جلوگیری از اطناب کلام خوانندگان محترم را متن ارجاع می‌دهم و پیشاپیش از قصور حاصل‌شده پوزش می‌خواهم.

### ۱- شبکه معانی

در این قسمت قبل از ورود به مباحث اصلی مواد تحقیق مورد تعریف قرار می‌گیرند. این مواد، شبکه درهم‌تنیده و مهم هستند که لازم است قبل از ورود به بخش‌های بعد، مورد تبیین قرار گیرند.

#### ۱-۱- شریعت - دین

راغب اصفهانی در معنای شرع گفته که شرع به معنای راه روشن و واضح است. (الشرع نهجُ الطریق الواضح) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶: ۲۵۶) دربیانی دیگر گفته‌شده در کلام عرب شرع و شریعه جای برداشتن آب است و محل ورود آشامندگان که وارد آب می‌شوند و می‌نوشند. (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق: ۸۶).

در اصطلاح نیز به‌طور عام باید گفت شریعت اعم از آنچه را که خداوند از اعمال، گفتار و اعتقادات بر بندگانش مقرر کرده است، در بر می‌گیرد. (معروف الحسینی، ۱۳۶۱: ۸).

در روایتی آمده است علم بر سه قسم است: آیه محکم، فریضه عادل و سنت پابرجا (کلینی، ۱۴۳۹ ق: ۷۶). آیه محکم تعبیر به اعتقادات، فریضه عادل به اخلاقیات و سنت پابرجا به احکام تعبیر شده است. این تقسیم‌بندی از سوی گروه بزرگی از صاحب‌نظران مورد اعتنا و استناد قرار گرفته است. فقهای اسلامی نیز کلمه فقه را در مورد قسم اخیر اصطلاح کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۱۱). این تقسیم‌بندی از سوی نگارنده هم مورد پذیرش قرار می‌گیرد و در مباحث بعدی به فراخور دنبال می‌شود.

اینکه آیا شریعت و دین یکی هستند در لغت و معنا اختلاف نظر وجود دارد. ولی به نظر می‌رسد با دقت در آن‌ها تفاوت‌هایی مشهود است. بدون ورود به این حوزه باید گفت که اگر شریعت را به معنای عام مدنظر قرار دهیم، همان معنای دین را خواهد داشت؛ یعنی

قلمرویی که هر سه حوزه اعتقادات، اخلاقیات و احکام را شامل می‌شود. در این صورت نسبت بین شریعت و دین تساوی خواهد بود؛ اما اگر شریعت به معنای خاص ملاک باشد شامل احکام خواهد بود و نسب آن به «دین» عموم و خصوص مطلق می‌شود.<sup>۱</sup>

### ۱-۲- رواداری<sup>۲</sup>

این کلمه از جمله واژه‌هایی است که در زبان فارسی مشترک لفظی است<sup>۳</sup> و معادل واژه‌هایی مانند تساهل، مدارا و تسامح است.

در دهه‌های اخیر با توجه به فراگیری گفتمان حقوق بشری و اندیشه‌های برآمده از مدرنیته و پست‌مدرن، این واژه نیز غالب شده است. بر این اساس و اصول اخلاقی برآمده از آن رواداری به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی مطرح شده است (Fiala, 2005: 1). ریشه فضیلت مطروحه را می‌توان در اصل برابری انسان‌ها دانست؛ زیرا وقتی همه انسان‌ها باهم برابرند و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد، همه باید با یکدیگر از دریچه تحمل برخورد کنند و تکثر در انواع خود را اعم از فرهنگی، سیاسی و اجتماعی پذیرا شوند. امری که بنا بر نظری از سوی جان استوارت میل بیان و پایه‌گذاری شده است (Rainer, 2012: 4). جنگ‌های جهانی اول و دوم هم با توجه به آثار مهیبی که بر جای گذاشت تقویت‌کننده این دیدگاه شد (قربانی دهناری، ۱۳۹۲: ۱۴۷).

### ۱-۳- کثرت‌گرایی حقوقی<sup>۴</sup>

کثرت‌گرایی حقوقی را می‌توان در برابر وحدت‌گرایی حقوقی نهاد. در مورد تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. ولی در تمامی نظرات می‌توان یک وجه مشترک پیدا کرد و اینکه حقوق محدود به نهادهای دولت و زیرمجموعه‌های آن نیست (Tamanaha, 2008: 376). به عبارت دیگر یگانه مرجع مشروع متابعت، قانون دولتی نیست. به باور

<sup>۱</sup> - لازم به ذکر است در یک تقسیم‌بندی، تعاریف از دین به دو قسم کارکردگرا و ماهیت‌گرا تقسیم می‌شود. نگاه کارکردگرا به کارکرد دین در امور اجتماعی، روانی و غیره می‌پردازد (سراج زاده، ۱۳۷۷: ۱۰۵). در این راستا می‌توان به نظریه امیل دورکیم اشاره کرد که دین را عبارت از دستگاهی از باورها و اعمال می‌داند که عده‌ای را در یک اجتماع اخلاقی متحد می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۳)؛ اما نگاه ماهیت‌گرا به آنچه جوهر دین است توجه می‌شود و با تعیین حدود آن، غیر آن را خارج از دین می‌داند. تعاریف کارکردگرا نسبت به نظریه‌های ماهیت‌گرا از انبساط بیشتر در پذیرش دیگران برخوردار است. اگرچه نگاه‌های تلفیقی هم در این خصوص به وجود آمده ولی اساساً می‌توان گفت عمده تعاریف حول دو محور فوق می‌چرخد و نگاه تلفیقی جمع این دو می‌تواند باشد.

با توجه به این نکته می‌توان گفت تعریف این اثر از نوع ماهیت‌گراست. تعریفی که الزاماً نه از سر رغبت بلکه عمده با توجه به بررسی نظر ممتنعین لحاظ شده است.

<sup>۲</sup> - Tolerance

<sup>۳</sup> - در قسمت دوم به آن خواهیم پرداخت.

<sup>۴</sup> - Legal Ploralism

کثرت‌گرایان در همه حوزه‌های اجتماعی می‌توان تکثر قوانین و هنجارهای حقوقی را داشت (Tamanaha, 1993: 217).

کثرت‌گرایی حقوقی را می‌توان در دو نوع شکلی و ماهوی دنبال کرد. کثرت‌گرایی حقوقی شکلی که بر صورت‌های قاعده تکیه دارد به نظام‌های حقوقی و مکانیسم‌های حقوقی تقسیم می‌شود.<sup>۱</sup> کثرت‌گرایی حقوقی ماهوی در مورد مبانی الزام‌آوری قواعد حقوقی بحث می‌کند. اینکه چه عاملی موجب التزام به قاعده حقوقی است. در کثرت‌گرایی حقوقی ماهوی همه این مبانی از اراده الهی، اراده دولت، عقلانیت و غیره مورد بحث و پذیرش قرار می‌گیرند. این نوع کثرت‌گرایی خود به دو نوع کثرت‌گرایی استقلالی و کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی تقسیم می‌شود. در کثرت‌گرایی استقلالی کلیه مبانی مورد بحث در عرض هم و به یک اندازه معتبر هستند؛ اما در کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی مبانی مختلف در طول هم بوده و یک یا چند مبنا به‌عنوان اساس و بقیه مبانی در ذیل آن‌ها قرار می‌گیرد (شهابی، همان، ۱۴۲).

#### ۱-۴- صلح پایدار<sup>۲</sup>

صلح به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف بشری از موضوعات پر مناقشه در عرصه نظری و عملی است؛ بنابراین در مورد تعریف آن نیز اتفاق نظر وجود ندارد. همچنین در صورت ارائه هر تعریفی از آن، جنبه‌ای نسبی و نه مطلق دارد. صورت مطلق آن وقتی به دست می‌آید که از ضد خودش که جنگ است رها شود که این امر جز در عالم لاهوت میسر نیست. به‌عبارت‌دیگر در عالم ناسوت صلح همیشه با جنگ همراه است. هرچند در پی دور کردن آن از خود باشد (فلسفی، ۱۳۹۰: ۱۰).

در منشور ملل متحد هرگونه تهدید یا استفاده از زور ممنوع شده است (Charter of United Nations, art.2). در ماده یک نیز دستیابی به صلح را یکی از مقاصد سازمان دانسته است؛ اما با زیرکی از تعریف آن طفره می‌رود و امر را به زمان و مکان می‌سپرد؛ اما در این سند منطق جنگ، زور دانسته شده که حتی تهدید استفاده از آن را مغایر دستیابی به صلح می‌داند.

<sup>۱</sup> - برای مطالعه بیشتر رج: شهابی، مهدی، کثرت‌گرایی حقوقی: تأملی در چیستی مبانی التزام‌آوری قاعده حقوقی و متغیرهای تحول نظام حقوقی، پژوهش حقوق عمومی، سال ۱۷، شماره ۴۸، پاییز ۱۳۹۴، ص ۱۳۷ به بعد.

<sup>۲</sup> - perpetual peace

در یک تقسیم‌بندی کلی صلح در سه معنا به کار می‌رود: الف) معنای لغوی که دوستی، آشتی و سازش است. ب) معنای حقوقی که پایان یافتن نزاع و ناسازگاری بین دو یا چند نفر است. پ) در معنای سیاسی که پایان اختلاف و جنگ بین کشورها یا همزیستی مسالمت‌آمیز بین آن‌ها (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۳: ۹).

## ۲- هم‌آورد امتناع و رواداری

نظریه امتناع در قلمرو اندیشه‌های اسلامی شامل طیف‌های گوناگونی از جمله سنت‌گرایان و نواندیشان است. حتی کسانی هم ممکن است مسلمان نباشند ولی در این حوزه قرار بگیرند.

این نظریه همت خود را مصروف این می‌کند که رواداری در اسلام وجود ندارد یا به فرض موجود بودن محدوده مشخصی دارد. اینکه علت این گرایش چیست، بحث ما نیست. بلکه درصدد توصیف این نظریه تا حد امکان با تعیین ابعادش و با رهیافت‌هایی عملی هستیم. لذا لازم است بعد از طیف‌شناسی کلی در این رابطه تا حد امکان گره از مفهوم رواداری بکشاییم.

### ۲-۱- طیف‌شناسی

وجود متن به‌ناچار بحث هرمنوتیک را به میان می‌آورد. اینکه برداشت‌های مختلفی از یک متن واحد وجود دارد بسته به عوامل متعددی دارد که نقش مفسر در این میان مهم جلوه می‌کند. در دنیای اسلام نیز این امر وجود دارد. طیف مهمی از نظریه‌پردازان را نواندیشان دینی شکل می‌دهند که درصدد آشتی مفاهیم دین و مدرنیته هستند. این طیف برای اثبات نظرات خود از آیات قرآن بهره می‌برند، مفاهیم عقلی را پررنگ می‌کنند و از تجربه‌های بشری ذکر می‌کنند. لذا لازم است ابتدا اشاراتی به این گروه شود.

به باور عبدالمجید شرفی، دین اسلام دارای سه حوزه معنایی مجزاست. اول شامل قرآن است. دوم به امر تاریخی مربوط می‌شود که پس از انقطاع وحی به وجود آمده و دارای جنبه بشری و غیر قدسی است. حوزه سوم هم به ایمان فردی مرتبط است (الشرفی، ۲۰۰۸: ۱۴).

محمد ارکون نویسنده الجزایری الاصل هم برای ساحت اسلام دو برداشت متفاوت ترسیم می‌کند. در قسمت نخست اسلام نمود یافته در آیات قرآنی و احادیث پیامبر است.

این بخش قسمتی مطلق، ثابت و کثرت‌ناپذیر است؛ اما برداشت دوم بافتی باز دارد که در یک فرآیند تاریخی در حرکت است و طبق شرایط زمانی و مکانی قابلیت تعریف دارد (ارکون، ۱۹۹۶: ۵۶-۵۱).<sup>۱</sup>

عبدالکریم سروش نیز با تفکیک سه نوع دین‌داری اعلام می‌کند که هر کدام از این حوزه‌ها کارکرد مخصوص خود را دارند. از نظر وی سه نوع دین‌داری معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش و معیشت‌اندیش وجود دارد.

در دین‌داری معرفت‌اندیش، دین امری معرفتی است؛ یعنی حوزه‌ای تفاهمی و تحقیقی است که به دنبال طرح سؤال و انتظار برای پاسخ است. این نوع دین‌داری جزمیت را نمی‌پذیرد و جای پذیرش نظرات گوناگون را در خود دارد؛ بنابراین در این نوع، کثرت‌گرایی وجود دارد.

دین‌داری تجربت‌اندیش، فضای شهود و اکتشاف عرفانی دارد؛ یعنی تجربه‌های فردی شهودی که انسان را به مراتب بالاتر راهنمایی می‌کند.

دین‌داری معیشت‌اندیش به دنبال رتق و فتق امور دنیوی بوده که سیاست به‌عنوان ابزاری مهم در دست دین قرار می‌گیرد (سروش، ۱۳۹۲: ۱۳۰ به بعد).<sup>۲</sup>

نظرات فوق و بسیاری دیگر که قابل‌عرضه در وسعت این مقاله نیست به‌طور عمده در طیف نو‌اندیشان دینی قرار می‌گیرند و جملگی اشاره به چند ساحتی بودن دین دارند که عموماً هم به دنبال اتصال تجدد و سنت و به‌تبع آن جواز رواداری با سایر نحل و ادیان هستند. لازم به ذکر است همین نظرات هم بعضاً ممکن است رواداری را تا ساحت‌هایی خاص مجاز بدانند.

در مقابل نظراتی دیگر موجود است که یا رواداری را با انگاره‌های خود محال دانسته و یا بر خط باریکی که ترسیم می‌کنند، ممکن می‌دانند. در اینجا ما از هر دو این گروه‌ها به

<sup>۱</sup> - نویسنده دیگری که نظراتش در این راستا قابل‌بررسی است، نصر ابو حامد زید است که از اسلام خوانش‌های سه‌گانه ارائه می‌دهد. برای مطالعه بیشتر رش: ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی، ترجمه حسین یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ اول، تهران: نشر یادآور.

<sup>۲</sup> - البته ذکر این موارد به معنای تأیید نظرات ارائه‌شده نیست، بلکه همان‌طور که در مباحث آتی خواهیم دید این نظرات نمی‌تواند ممتنعین را قانع کند. خصوصاً اینکه به سروش در خصوص وحی و نبوت در چارچوب فکری وی، انتقادهای مهمی از جمله در محث تجربه نبوی وارد شده و آن اینکه این تجربه برای غیر «نبی» قابل‌دستیابی نیست زیرا محدوده وحی برای پیامبران ترسیم‌شده است. عرفا اگر در این خصوص دارای کرامتی بوده‌اند به معنای این نیست که برگزیده و حامل وحی هستند. در این خصوص برای مطالعه بیشتر رش: ربانی گلپایگانی، (۱۳۸۲)

ممتنعین یاد می‌کنیم. در این طیف نظرات درون دینی<sup>۱</sup> می‌گویند که اسلام نه‌تنها دینی مطلق و بر حق است که حقیقتی ورای آن وجود ندارد. باین‌حال رهیافت‌های مثبت عملی برای برخورد با سایرین هم ممکن است ارائه کنند. به‌عبارت‌دیگر درصدد محدود کردن تأثیرات عملی عقاید خود هستند (دورینگر، ۱۳۸۶: ۸۸).

نکته مهمی که قبلاً اشاره شد ترجمه واژه **Tolerance** است که بین دو طیف جدال معنایی ایجاد کرده است. در زبان فارسی که بر اساس مباحث هرمنوتیکی می‌توان آن را به سایر زبان‌ها تعمیم داد، رواداری با واژه‌هایی مانند مدارا، تسامح، تساهل و تحمل قرابت معنایی دارد. لکن در فضای گفتمانی موجود در مقابل مدارا می‌نشیند. شایسته است اندکی در این موضوع تأمل کنیم.

## ۲-۲- مدارا یا رواداری؟

**tolerance** در زبان انگلیسی به **allow** (مجاز بودن) و **endure** (تاب‌آوری) ترجمه شده است (Oxford Dic onary, 1998: 1258) و (آشوری، ۲۰۰۶). در زبان فارسی آن را به جهت محتوایی با دو خط سیر با دو معنای متفاوت به رواداری و مدارا ترجمه کرده‌اند. برخی رواداری را در معنای حقوق بشری، کثرت‌گرایانه و نسبی به‌کاربرده‌اند (اسلامی، رضا و گل‌پور، سهیلا، ۱۳۹۲: ۷۱ به بعد). عده‌ای دیگر هم در عین تحمل دیگران، رواداری به معنای فوق‌را رد و دفاع از وحدت‌گرایی می‌کنند. این گروه از واژه مدارا در جهت مقصود استفاده می‌کنند (رجبی، محمدرضا و نصیری، محمد، ۱۳۹۴: ۵۴۵ به بعد).

در تلقی اول ضمن وجود آزادی در معنای بسیط (عقیده، بیان، مذهب و غیره) به‌عنوان یک حق، تکلیف تحمل دیگران در معنای بسیط (نظر و عمل) برای افراد وجود دارد (Agius and Ambrosewicz, 2003: 10). حقوق بشر معاصر بر این مبنا شکل گرفته است. در این راستا اسناد متعددی از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق حقوق مدنی و سیاسی، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی و اعلامیه اصول رواداری شکل گرفته‌اند که همگی بر این سیاق هستند.

از منظر تلقی دوم، معنای فوق در فضای سیاسی-حقوقی و تاریخی اروپا شکل گرفته و سپس آرام‌آرام وارد گفتمان اخلاقی شده است. اینان ضمن رد تلقی اول، می‌گویند حقیقت امری واحد است و نسبیت در این خصوص معنا ندارد. لذا با تعریف حوزه‌هایی

<sup>۱</sup>-نظرات درون دینی در برابر برون دینی قرار می‌گیرد و در هر دو طیف ممتنعین وجود دارند. توضیح بیشتر داده شود.



خاص مرزهایی را مشخص کرده و در عمل و بدون اینکه باور به حقانیت سایر گروه‌ها داشته باشند، از در مدارا وارد می‌شوند (بشیری، ۱۳۷۴: ۸۷).

جان هیک برای نشان دادن این طبقات سه رویکرد را ارائه می‌دهد.<sup>۱</sup> از نظر وی در این خصوص می‌توان سه رویکرد انحصارگرا، شمول‌گرا و کثرت‌گرا را نشان داد که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

انحصارگرایی<sup>۲</sup>: این شق همان وحدت‌گرایی است. در این معنا همان‌طور که اشاره‌هایی رفت تمامی حقیقت در دین واحدی متجلی شده و سایر ادیان بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند. این قسم خود به انحصارگرایی نظری و نجات‌دهنده تقسیم می‌شود. در انحصارگرایی نظری، آموزه‌های یک دین معین کاملاً درست و آموزه‌های دیگران تا وقتی که به آموزه‌های این دین معین در تعارض باشد، نادرست است. در انحصارگرایی نجات‌دهنده، تنها راه رستگاری صرفاً در یک دین متجلی است و ما باید تلاش کنیم دریابیم اراده پروردگار در کدام دین متجلی است. هرگاه این موضوع را درک کردیم حماقت‌آمیز است که برای رستگاری به سراغ سایر ادیان برویم (پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۰۲).

شمول‌گرایی<sup>۳</sup>: در این معنا حقیقت مطلق اگرچه نزد یک دین است ولی سایر ادیان و اندیشه‌ها نیز بهره‌ای از حقیقت دارند؛ بنابراین برای رستگاری باید به یک دین ملحق شد اما اگر کسی به سایر ادیان وصل شد به حقیقت کامل و مطلق دست نیافته است، هرچند احتمال رستگاری وی باشد (Quinn, 1995: 35). در این مقوله می‌توان گفت که واقعیت تکثر ادیان موردقبول ولی حقیقت ادیان یک دین است.

هانس کونگ و کارل رانر (Hick, 2001) و مرتضی مطهری در این گروه قرار می‌گیرند (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۹۹).

کثرت‌گرایی<sup>۴</sup>: در قبل به آن پرداخته شد. هیک در این خصوص داستان مردان کور و فیل که در مثنوی معنوی آمده را مثال می‌زند:

برای گروهی از مردان کور که با فیل مواجه نشده بودند، فیلی آوردند. یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و گفت ستونی بزرگ است. دیگری خُراطوم فیل را لمس کرد

<sup>۱</sup> - هیک این سه‌گانه را درباره دین مسیحیت مطرح کرده ولی با توجه به بیان کلی قابل‌تعمیم است. همچنین استفاده از این آموزه به معنای تأیید برداشت هیک از دین نیست.

<sup>۲</sup> - Exclusivism

<sup>۳</sup> - Inclusivism

<sup>۴</sup> - Pluralism

و گفت ماری بزرگ است. سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت شبیه گاواهن است و الی آخر. البته همه آن‌ها درست می‌گفتند اما مقصود هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کرد (همان: ۴۰۷ و Hick, 1977: 140). در این مثال ما نمی‌توانیم بگوییم کدام نظر صحیح است. چون همه ما انسان‌های کوری هستیم که در بند مفاهیم شخصی خودیم.<sup>۱</sup> باری در این جدال معنایی بین معنای رواداری، ممتنعین را می‌توان در قسم انحصارگرایان و شمول‌گرایان دانست که در نهایت قائل به مدارای عملی با دیگران هستند. حال باید دید از نظر حقوقی چه آثاری، این امر در پی دارد.

### ۳- رهیافت کثرت‌گرایی حقوقی

در این قسمت در پی این هستیم که آیا در عرصه حقوق ملی و بین‌المللی با این شیب تند امتناع وجود دارد؟ به عبارتی در نظر و عمل امتناع مطلق است یا توقف‌هایی وجود دارد؟ هم در حقوق ملی و هم در حقوق بین‌الملل با توجه به ضرورت‌های زندگی در این دوران، مصالحی موجود است که اگر در نظر گرفته نشوند، هم حضور در جامعه بین‌المللی سخت و حتی ناممکن خواهد بود و هم حکمرانی بر اتباع حقوق داخلی با دشواری روبه‌رو خواهد شد. لذا موضوع در دو قسمت با تفصیل بیشتری بررسی می‌شود.

#### ۳-۱- حقوق دولت‌های مسلمان

استفاده از واژه‌های دولت‌های اسلامی یا دولت‌های مسلمان نوعی تناقض ناماست؛ زیرا کشورهای اسلامی با خوانش‌های متفاوت از اسلام، هر کدام مدعی اسلامی بودن هستند. آیا امروزه همه این کشورها وفق مقررات اسلامی اداره می‌شوند؟ آیا مسلمانی با اسلامیت یکی است؟ در این صورت استفاده از دولت‌های مسلمان چه ضرورتی دارد؟

<sup>۱</sup> - نویسنده‌ای در معنا از موارد فوق به این شرح نام می‌برد: گروه کثرت‌گرایان از رواداری به‌عنوان ضرورت، شمول‌گرایان به‌عنوان التزام و انحصارگرایان به‌عنوان امتناع یاد می‌کنند (حامد، ۱۳۷۸: ۲۱۰). ما در اینجا دو گروه اخیر را نیز به‌عنوان ممتنعین در نظر می‌گیریم، زیرا هر دو گروه در نظر با تفاوت‌هایی پذیرش دیگران را نمی‌پذیرند. هرچند ممکن است رهیافت‌های عملی آن‌ها متفاوت باشد.

واقعیت این است که همان‌طور که انور آمون بیان کرده، مفهوم حقوق اسلامی در دوران مدرن باید با توجه به تعدد منابع حقوقی که امروزه درون دولت‌های اسلامی وجود دارد، روشن شود. امروزه حقوق اسلامی تنها یکی از منابع حقوقی متکثری است که درون دولت‌های مذکور وجود دارد. دولت‌هایی که در وضع و اجرای قوانین خود از آبخوره‌های معرفتی گوناگونی بهره می‌برند (Emon, 2016: 63). بر این اساس وحدت منبع (همان حقوق اسلامی) به فرض خوانشی واحد از اسلام، وجود ندارد. به‌عنوان مثال در خصوص ایران و ملیت ایرانی امروزه با چهار حوزه کاملاً مجزای معرفتی روبه‌رو هستیم. امروزه ایران و ایرانی از یک‌طرف با فلسفه یونان، از طرفی با اندیشه ایران باستان با تمام ملحقات آن، از طرف دیگر با شریعت اسلامی و درنهایت با گفتمان مدرنیته روبه‌روست؛ بنابراین رهیافت نهایی حقوق ایرانی به‌عنوان یک دولت مسلمان با لحاظ این چهار شبکه معرفتی باید باشد (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۳۵ به بعد). از این جهت استفاده از حقوق دولت‌های مسلمان مناسب‌تر از حقوق دولت‌های اسلامی در این اثر است.<sup>۱</sup>

### ۳-۱-۱- تکثر در مبانی یا تکثر در منابع؟

مسئله بعدی این است که در دولت‌های مسلمان آیا با تکثر در منابع مواجه هستیم یا تکثر در مبانی؟

مبنا در حقوق به دنبال پاسخ به این سؤال است که چرا باید از قانون یا قاعده اطاعت کرد؟ یا چه نیرویی پشتیبان آن است؟ و یا چه جاذبه‌ای ما را به اجرای قاعده حقوقی وادار می‌سازد؟ (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۹) تکثر در مبنا یعنی نیروها و جاذبه‌های متفاوتی که تابعان حقوق را هم‌زمان ملزم به تبعیت می‌کنند.

اما منبع در حقوق وضعیتی متفاوت دارد. منابع حقوق صورت‌های ایجاد قواعد حقوقی است (همان: ۱۱۹). به عبارتی دیگر از طریق این صورت‌ها قاعده حقوقی بر تابعان آن تحمیل می‌شود. مهم‌ترین منابع در حقوق داخلی قانون و عرف است.

گفته شد که دولت‌های مسلمان برای وضع قاعده حقوقی با کثرت در منابع روبه‌رو هستند. سؤال این است که منظور از این منابع، مبانی به شرح فوق است یا منبع به معنای اخص؟

<sup>۱</sup> - بنابراین هرگاه از واژه دولت‌های اسلامی استفاده شود منظور با این توضیحات است.

به نظر می‌رسد استفاده از واژه منبع در محمول انور آمون با مسامحه صورت گرفته است و مقصود اصلی از آن میناست.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر می‌توان گفت دولت‌های مسلمان امروزه با تکثر در مبانی در درجه اول و تکثر در منابع در درجه بعدی روبه‌رو هستند. از این جهت می‌توان گفت دولت‌های مسلمان در عصر فعلی حداقل با دو مبنا حقوقی روبه‌رو هستند: شریعت اسلامی و مدرنیته.

در خصوص تعریف مدرنیته رویکرد واحدی وجود ندارد ولی در مجموع می‌توان عناصر مؤلفه آن را به دو عنوان عناصر عینی و عناصر معرفتی خلاصه کرد. عناصر عینی عبارت از دولت ملی و جامعه متکثر است و عناصر معرفتی شامل عقل خود بنیاد و «حق» است (راسخ، ۱۳۸۶: ۱۲ و ۱۳).

در مورد تعریف شریعت اشارتی در قسمت اول شد ولی در مجموع باید گفت مهم‌ترین مظاهر شریعت کتاب و سنت است. لذا قانون‌گذار مسلمان باید در وضع قاعده از این دو مجرا عبور و تحلیل کند.

در اینجا این موضوع پیش می‌آید که با این دو حوزه متفاوت و گاه متضاد دولت اسلامی چگونه باید تدبیر جامعه کند؟ امری که به نظر می‌رسد در چارچوب عنوان مقاصد شریعت قابل پیگیری باشد.

### ۳-۱-۲- مقاصد شریعت: عبور از تنگنا

مقاصد شریعت حکایت از غایت احکام و فرمان‌ها الهی که در چارچوب دین اسلام جاری است، دارد. به عبارت دیگر اینکه دین برای چه هدف یا اهدافی توسط پیامبران الهی ارائه شده است. این امر می‌تواند در شکل‌دهی و جهت‌یابی قواعد مؤثر باشد (رسیونی، ۱۴۳۵ هـ: ۹-۳۵).

تمسک به مقاصد شریعت که سابقه‌ای دراز (قرن دوم هجری) در فقه (خصوصاً اهل سنت) دارد، مجموعه قواعد و احکام دین را به‌مثابه منظومه‌ای در نظر می‌گیرد و به آن‌ها هدف<sup>۲</sup> می‌دهد (علومی و وکیل زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۲).

<sup>۱</sup> - البته نویسنده مذکور از واژه‌هایی مانند source یا base استفاده نکرده است. بلکه درصدد بیان ارتباط حقوق اسلامی و نهادهای (institutions) سازنده آن است.

<sup>۲</sup> - در خصوص اینکه اهداف شریعت با مقاصد شریعت یکی است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. برای مطالعه بیشتر رش: (رضا: ۱۳۹۳). لکن منظور ما در این اثر یکی بودن این دو است.

ابو حامد غزالی مقاصد شریعت را حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال می‌داند (غزالی، ۱۴۱۷ هـ: ۲۸۷). استاد وی، جوینی هم قبل‌تر همین اهداف را بیان کرده، (ریسونی، ۱۳۷۶: ۷۱) اما بیان غزالی مستحکم‌تر و نظام‌مندتر است.

بعد از غزالی تقریباً اکثر علمای اهل تسنن و برخی علمای تشیع از جمله شهید اول و میرزای قمی، بحث وی را دنبال نموده‌اند (شهید اول، بی تا: ۳۸) و (القمی، ۱۳۶۳: ۹۲). نکته اینکه اهداف مذکور در قرآن مقدس و روایات وارده ذکر نشده است. بلکه می‌توان آن را یک بحث عقلی دانست که از مجموع شریعت این پنج هدف استخراج شده است؛ زیرا در آیات قرآنی هدف اصلی از آفرینش، شناخت خداوند، عبادت او و رسیدن به رستگاری است.<sup>۱</sup> این آیات زمان و مکان نمی‌شناسند ولی اهداف مذکور در فضای هر مونیتهیکی و تعقل تا حدود زیادی با زمان و مکان قابل تطبیق هستند.

در ذیل مقاصد شریعت، می‌توان از مفهوم منطقه فراغ نام برد. منظور از آن حوزه‌ای از شریعت اسلامی است که به جهت ماهیت متغیر آن، احکام، موضوعات و عناوین می‌تواند متغیر باشد و شارع وضع قواعد مناسب با اوضاع و احوال و مقتضیات زمان و مکان را با حفظ ضوابط و در چارچوب معینی به عهده ولی امر گذاشته است (حکمت نیا، ۱۳۸۱: ۱۰۸). دربیانی کلی این مفهوم می‌تواند مکمل مقاصد شریعت باشد؛ یعنی حاکم اسلامی با توجه به مقاصد شریعت در منطقه فراغ با دست بازتری می‌تواند وضع قاعده نماید.<sup>۲</sup>

از این رهیافت می‌توان به‌عنوان ظرفیتی مهم برای حفظ شریعت از یک‌سوی و انطباق آن با روزگار جدید بهره برد. با توجه به مبنای فکری ممتنعین همین امر هم تا حدی امکان دارد؛ زیرا در کثرت‌گرایی حقوقی در بین مبانی متعدد، شریعت در رأس هرم قرار دارد و سایر مبانی در طول آن و به‌صورت سلسله‌مراتبی‌اند. البته پیداست که تعیین این سلسله‌مراتب و ارتباط آن‌ها در یک نظام معنایی درهم‌تنیده بسیار سخت است. همین است که عموم کشورهای اسلامی نتوانسته‌اند نمونه موفق در این خصوص ارائه کنند. آشفتگی نهادهایی مثل خانواده و اقتصاد نیز در برخی از این کشورها قبل از هر چیز به دلیل این ارتباط سازی منطقی است.

در بین کشورهای اسلامی در این خصوص رویه واحد وجود ندارد. برخی در مثال فوق همچنان در تعدد مبانی، شریعت را محور اصلی و برخی دیگر کاملاً مدرن (با لحاظ

<sup>۱</sup> - ذاریات: ۵۶، آل‌عمران: ۱۳۰، بروج: ۱۱ و انعام: ۱۶.

<sup>۲</sup> - در فقه اهل سنت این میحث با سابقه‌ای بیشتر و در قالب مفهوم منطقه العفو مطرح شده است (حسن پور و برزویی، ۱۳۹۴: ۵). نسبت سنجی منطقه فراغ با مقاصد شریعت امری مبسوط است که در این مختصر نمی‌گنجد.

مؤلفه‌های عینی و معرفتی) هستند. لذا گروه اخیر بیشتر از مبانی عقل‌گرایی و هرمنوتیک برخوردار هستند و از مقاصد شریعت به‌وفور بهره می‌برند. این گروه در بین نواندیشان دینی بسیار طرفدار دارد که در مواردی قائل به کثرت‌گرایی استقلالی بین شریعت و مدرنیته هستند.<sup>۱</sup>

با برآمدن مفهوم حاکمیت ملی در عصر جدید تمامی مسلمانان فوق با هر مبنایی در قالب دولت‌ها متکثر شده‌اند. لذا مفهوم امت واحده به مفهومی انتزاعی بدل شده است. این دولت‌ها باید با سازوکارهای گوناگون در قالب فوق، در کنار هم قرار گرفته و به دنبال خیرهای مشترک باشند (الغرباوی، ۱۳۹۹: ۱۲۸). امت واحده نیز با لحاظ مرزها می‌تواند یکی از این خیرها باشد. بهره‌گیری از مقاصد شریعت برای وصول به این امر راهگشاست. مسائلی مانند حقوق بشر و فلسطین نیز به نظر می‌رسد از مهم‌ترین ابزار مدرنیته یعنی دولت (های اسلامی) قابل‌حل خواهد بود (Discatorgi, 2010: 45). در این راستا حقوق بین‌الملل ابزارهایی را می‌تواند فراهم کند که به‌صورت اجمالی به برخی آن‌ها اشاره می‌شود.

### ۳-۲- منظره حقوق بین‌الملل

حقوق بین‌الملل علی‌رغم همه انبساط فضایی که برای حضور افراد به‌عنوان محق و مکلف داشته، ولی همچنان دولت‌ها به‌عنوان اصلی‌ترین بازیگران آن حضور دارند. دولت‌هایی با جوامع فرهنگی، سیاسی و اجتماعی متفاوت که برای حضور خود در عرصه بین‌المللی به‌ناچار باید بخشی از خواسته‌های خود را کوتاه کنند و یا کنار گذارند تا امکان زیست برایشان حاصل شود. طبیعی است که دولت‌های اسلامی هم از این امر جدا نیستند.

فضای غالب حقوق بین‌الملل اصولاً تعاملی است و دولت‌ها برای این امر با داشتن وظایفی، دارای اختیاراتی هم هستند که می‌توانند از آن بهره ببرند. در ذیل به برخی وجوه پرداخته می‌شود.

<sup>۱</sup> - در جهان اسلام تکثرت‌گرایی بیشتر از معتزله قابل‌استفاده است تا اشاعره؛ زیرا آن‌ها عقل محورند و برای زمینه بحث بر اساس زمان بسیار ارزش قائل هستند. لذا بهره‌برداری از مقاصد شریعت برای آن‌ها راحت‌تر و بازتر است. اینکه غزالی باینکه فلسفه ستیز و اشاعره مسلک است چگونه مقاصد شریعت را به‌داده، موضوعی قابل‌تأمل و قابل‌بررسی است.

### ۳-۲-۱- سازمان‌های بین‌المللی<sup>۱</sup>

بعد از دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی مهم‌ترین اتباع حقوق بین‌الملل محسوب می‌شوند. این موجودیت‌ها به‌عنوان آشکالی از همکاری بین‌المللی بر اساس معاهده‌ای برای رسیدن به هدف یا اهداف معینی شکل می‌گیرند ( Schermer and Blokker, 2003: 21-23).

ایجاد این سازمان‌ها با فراگیری موضوعات گوناگون برای فعالیت، در عرصه‌هایی صورت می‌گیرد که کاری از دست دولت‌ها به‌صورت انفرادی برنمی‌آید. به همین دلیل دولت‌ها مجبور هستند همکاری کنند و ضمن ایجاد یا عضویت در آن‌ها، در راستای ضرورت‌ها حرکت کنند (Lukashuk, 1987: 31).

در کنار سازمان‌های جهانی، سازمان‌های منطقه‌ای با معیار جغرافیایی و فرا منطقه‌ای بر اساس همبستگی‌های قومی، زبانی، دینی و غیره وجود دارند. در این راستا کشورهای اسلامی می‌توانند برای نیل به خیرهای مشترک خود مبادرت به تأسیس این سازمان‌ها نمایند.

نمونه نسبتاً ناموفق استفاده از این امر، سازمان همکاری اسلامی است.<sup>۲</sup> این سازمان که در سال ۱۹۶۹، برای وصول به اهداف متعددی شکل‌گرفته است (بیگ زاده، ۱۳۸۹: ۸۹۷). باوجود تلاش‌هایی که در این جهت داشته، ولی به برخی اهداف خود حتی به‌صورت محدود نرسیده است. شاید مهم‌ترین علت آن نیز تفرق و سردرگمی دولت‌های عضو بین آرمان‌ها و واقعیت‌ها باشد. امری که در بسیاری از امور جهان اسلام قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد همین امر در کنار اختلاف‌های فرهنگی و اجتماعی دولت‌های اسلامی مانع شکل‌گیری سازمانی دیگر شده است.

### ۳-۲-۲- عرف‌های خاص

در کنار سایر منابع، معاهدات، از مهم‌ترین منابع حقوق بین‌الملل عرفی محسوب می‌شود. هرچند حقوق بین‌الملل در تلاش برای به نگارش درآوردن عرف‌هاست ولی در وضعیت فعلی پایه‌پای معاهدات (و حتی بیشتر)، عرف درصدد صورت‌بندی رفتار دولت‌ها به‌طور خاص و سایر اتباع حقوق بین‌الملل به‌طور عام است. امری که هم در ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌الملل دادگستری و هم در رویه این نهاد مورد تأیید است.

<sup>۱</sup> - منظور از سازمان‌های بین‌المللی در این اثر سازمان‌های بین‌الدولی است.

<sup>۲</sup> Organisation of Islamic Cooperation

در تعریف عرف گفته شده است که مجموعه‌ای از عادات و عملکردهای شناخته شده کشورهای است که در زمان معین پایه‌گذار قاعده‌ای حقوقی می‌گردد (کلییار، ۱۳۶۸: ۴۹۴).

ایرادی که به این تعریف وارد است اینکه در شرایط فعلی تنها کشورها نیستند که پایه‌گذار قاعده‌ای عرفی می‌شوند؛ زیرا در کنار دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی به‌طور خاص در این خصوص نقش ایفا می‌کنند. انجمن حقوق بین‌الملل به این امر توجه داشته و از «تابعان حقوق بین‌الملل» نام برده است (Statement of Principles Application to The Formation of General Customary International Law, 2000, art.1).

در تعریف‌های ارائه شده برای عرف دو نوع عنصر مادی و معنوی برای آن ذکر شده است. عنصر مادی شامل اعمالی است که هر تابع حقوق بین‌الملل در آن مباشرت دارد و عنصر معنوی (روانی) که اعتقاد فاعلان رفتارهای فوق است مبنی بر الزام‌آور بودن این اعمال<sup>۱</sup> (همان، ۴۹۴).

قواعد عرفی از جهت دامنه شمول به دو نوع عام و خاص تقسیم می‌شوند. عرف‌های عام مقرراتی هستند که تمام یا اکثریت قابل توجهی از اتباع حقوق بین‌الملل از آن‌ها متابعت کنند. به عبارت دیگر تمام یا اکثریتی مهم در ایجاد آن‌ها نقش ایفا کرده‌اند. عرف‌های خاص برخلاف عرف‌های عام، شامل مقرراتی است که توسط تعدادی از دولت‌ها ایجاد شده است (موسی زاده، ۱۳۸۰: ۱۲۳-۱۲۴)؛ مانند عرف کشورهای آمریکای لاتین در مورد چگونگی شناسایی نظام‌های سیاسی که در اثر انقلاب تغییر می‌یابند. عرف‌های خاص حتی می‌توانند بین دو کشور ایجاد شوند (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

دولت‌های اسلامی ضمن مشارکت در ایجاد عرف‌های عام، می‌توانند با مبنای فکری خود و با رعایت چارچوب حقوق بین‌الملل از این منبع در جهت مبنای خود استفاده کنند. در این خصوص شاید بتوان از مفهوم حقوق بشر اسلامی نام برد که برخی کشورهای اسلامی از آن یاد می‌کنند. تبلور آن را می‌توان در اعلامیه حقوق بشر اسلامی دید. اینکه چقدر علیرغم مبنای فعلی مورد قبول این امر شدنی بوده، تحقیق جداگانه‌ای می‌طلبد.

<sup>۱</sup> - Opinio Juris



۳-۲-۳- حق شرط<sup>۱</sup>

حق شرط (رزرو یا حق تحفظ) در مورد معاهدات بین‌المللی به کار می‌رود. حق شرط عمل حقوقی یک‌جانبه‌ای است که از سوی هر دولتی دایر بر محدود کردن دامنه مقررات یک معاهده ابراز می‌شود. البته بسته به نوع معاهده، ممکن است برخی معاهدات چنین عملی را نپذیرند. در واقع می‌توان گفت پذیرش حق شرط از سوی هر معاهده‌ای جدال بین تمامت طلبی و تکثر پذیری است. اگر معاهده‌ای بخواهد تمامت معاهده را حفظ کند حق شرط را ممنوع، ولی اگر بخواهد اطراف بیشتری را جذب کند استفاده از حق شرط را مجاز می‌داند. عموم معاهدات از نوع دوم هستند.

البته اگر حتی معاهده‌ای حق شرط را هم مجاز بداند مطابق ماده ۱۹ معاهده ۱۹۶۹ وین در خصوص حقوق معاهدات، اعمال حق شرط با جمع موارد ذیل امکان‌پذیر است: الف) معاهده موردنظر برای شرط ممنوعیتی قائل نشده باشد. ب) معاهده شرط را نسبت به موارد خاصی مجاز شمارد و شرط موردنظر نیز نسبت به یکی از آن موارد باشد. پ) به‌طور کلی شرط موردنظر باهدف و موضوع معاهده مغایرتی نداشته باشد.<sup>۲</sup> قبل‌تر دیوان بین‌المللی دادگستری هم به این موضوع پرداخته بود.<sup>۳</sup>

این امر از سوی دولت‌های اسلامی در معاهده‌هایی که حق شرط را مجاز می‌دانند، استفاده می‌شود. تا هم در فضای حداکثری حقوق بین‌الملل حاضر باشند و هم در موارد تعارض بین حقوق داخلی و معاهده، تعهدات خود را محدود کنند.<sup>۴</sup>

اینکه استفاده دولت‌های اسلامی از این ابزارها تا چه حد بوده و یا به چه میزان موفق بوده است، موضوعی جداست. ولی باید گفت معمولاً دولت‌های فوق به نحو مفید و درست از این راهکارها بهره نمی‌برند. به‌عنوان مثال در موضوع حق شرط با

<sup>۱</sup>- Reservation

<sup>۲</sup>- The Vienna Convention on the Law of Treaties, 1969, art.19.

<sup>۳</sup>- The Genocide Convention (Reservation) Case, 1951 ICJ Rep. 15.

<sup>۴</sup>- در کنار حق شرط می‌توان از اعلامیه‌های تفسیری هم در این راستا نام برد. برای اطلاع بیشتر در این خصوص رش: موسی زاده، همان: ۱۶۵-۱۶۷.

عبارت‌پردازی‌های کلی و مبهم مانند «عدم مخالفت با شرع»، خود را از معرکه رها می‌کنند. بدون اینکه متقن و باظرافت موارد آن معاهده بررسی و اعلام شود. یا در مورد سازمان‌های بین‌المللی علی‌رغم داشتن جمعیت قابل‌توجه در کشورهای اسلامی، این ظرفیت مهم را رها و اختلافات قومی، زبانی، سیاسی، مذهبی و غیره را پررنگ می‌کنند. بسی مایه تأسف است که دولت‌های اسلامی توانایی همکاری در قالب سازمان‌های بین‌المللی را بین خود ندارند. نمونه موجود یعنی سازمان همکاری اسلامی نیز نشان از ضعف این دولت‌ها در همکاری دارد.

بنابراین باید گفت حقوق بین‌الملل امکان حضور متکثر همه دولت‌ها را فراهم می‌کند ولی این خود دولت‌ها هستند که باید با سازوکار موجود به این سمت حرکت کنند.

#### ۴- در تکاپوی صلح پایدار

در قسمت اول مقاله در معنای حقوقی و سیاسی صلح گفتیم که اگر این دو وجه حاصل شود صلح به معنای کامل حاصل است؛ اما چنین امری مخصوص گورستان‌هاست؛ زیرا آدمی طبیعی دوگانه دارد و همیشه در این دو قطب نوسان دارد. صلح نسبی ایجاد تعادل بین این دو قطب است. در عرصه‌های ملی و بین‌المللی هم این امر صادق است. هر طرحی که ارائه شود اصولاً در راستای سازش منافع متضاد است.

کانت که یکی از مهم‌ترین اندیشمندان این عرصه است و شاید زودتر از بقیه هم‌عصران خود در پی انداختن طرحی نو برای صلح پایدار بوده، در سطح جهانی دستیابی به این امر را با جمع سه موضوع می‌داند: الف) برقراری حکومت جمهوری در کشورها ب) تأسیس فدراسیونی از دولت‌های آزاد پ) شناسایی حق جهان شهری (Kant, 1917). اگرچه این آرمان تحقق کامل نیافته ولی تأثیر به‌سزایی در ایجاد سازمان ملل متحد و جامعه ملل داشته است.

دولت‌های اسلامی با داشتن جمعیت تقریبی یک‌چهارم جهان ناچار به زیست در جامعه‌ای متکثر در سطح جهان هستند. حضور در سازمان‌های بین‌المللی و استفاده حداکثری از ظرفیت‌های حقوق بین‌الملل از مهم‌ترین راه‌های ارائه مبانی حقوقی، سیاسی و دینی‌شان است. تکثری که رواداری را بطلید حتی در معنای انحصارگرایانه روشی مهم در دستیابی به صلح است. به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت با توجه به اسناد متعدد بین‌المللی و گفتمان حقوق بشری موجود امکان رواداری با مسلمانان وجود دارد.

در مقابل گفتمان‌های درون دینی از قبیل انحصارگرایان و شمول‌گرایان باید در این خصوص، روش خود را در جهت دستیابی به صلح بنمایانند. ابتدا اشاره‌ای بر هدف یا وسیله بودن صلح، سپس نیل‌نهایی به صلح از طریق گروه‌های فوق بررسی می‌شود.

#### ۴-۱- تناظر هدف و وسیله

در خصوص اینکه وصول به صلح هدف است یا خود وسیله‌ای است برای رسیدن به اهداف دیگر، اختلاف است. مسئله در هر موضوعی متفاوت خواهد بود. مثلاً در منشور سازمان ملل متحد (بند ۱ ماده ۱) یکی از اهداف تأسیس سازمان، حفظ صلح و امنیت بین‌المللی ذکر شده است. در فلسفه، جامعه‌شناسی، علم سیاست و غیره نیز این تعاطی وجود دارد.

به نظر می‌رسد که صلح را نمی‌توان به‌عنوان هدف غایی ذکر کرد. بلکه درنهایت باید از آن به‌عنوان حلقه واسط برای رسیدن به اهدافی دیگر نام برد. به‌عنوان نمونه در حقوق بنا بر نظری هدف رسیدن به نظم، عدالت و درنهایت توسعه است (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵۰۸). حال چنانچه حالت صلح برقرار نباشد، بدیهی است که رسیدن به این اهداف ممکن نخواهد بود. حتی در منشور ملل متحد هم اگرچه حفظ صلح و امنیت بین‌المللی به‌عنوان یکی از اهداف سازمان ذکر شده ولی این هدف علاوه بر سایر بندهای ماده ۱ این سند، بر اساس رویه‌های بعدی ارکان سازمان، هدف نهایی نیست. لذا در موضوع این اثر نیز وصول به صلح پایدار برای رسیدن به اهداف دیگر از جمله توسعه در مفهوم عام آن است.

#### ۴-۲- طرحی از صلح

نظریه‌های انحصارگرا و شمول‌گرا با رواداری روبه‌رو هستند و اینکه آیا صلح برای آن‌ها موضوعیت دارد یا خیر؟ عموم صاحب‌نظران این طیف پاسخ مثبت می‌دهند. این‌طور فکر می‌کنیم حتی اگر رواداری نظری را نپذیرند، در مرحله عملی استفاده از انگاره مقاصد شریعت و منطقه فراغ امکان پذیرش کثرت‌گرایی حقوقی سلسله مراتبی را فراهم می‌کند. این پذیرش از جمله موجب حفاظت از حقوق اقلیت‌ها و نیز مدارا به معنای به‌کاررفته شده می‌شود.

حقوق بین‌الملل هم با توجه به مبانی خود امکان حضور متکثرانه برای مسلمانان فراهم می‌کند و این خود امکانی برای همزیستی مسالمت‌آمیز است که رهیافتی حداقلی از

نظریه‌های فوق می‌تواند باشد؛ اما اینکه مدارا تا کجاست و از کدام نقطه به پایان می‌رسد، پاسخی واحد برای آن نمی‌توان یافت. این مهم می‌تواند از نظری تا نظر دیگر و از یک کشور تا کشوری دیگر متفاوت باشد.

بنابراین نکته پایانی را باید این‌گونه گفت که برداشت حداقلی از رواداری در عمل با تکیه بر تکثرگرایی سلسله مراتبی که در رأس آن شریعت با مقاصد مطروحه، می‌تواند موجب همزیستی مسالمت‌آمیز به‌عنوان ساحتی از صلح باشد. امری که در صورت وقوع گامی بزرگ است.

### نتیجه‌گیری:

جنگ و صلح در اسلام (و سایر ادیان) تقدس ذاتی ندارند. بلکه در صورتی که در راستای اهداف متعین دین باشد، قداست خواهند داشت. مفاهیمی مانند جهاد و مدارا نیز در این مسیر مطرح هستند. لکن به نظر ما راه صلح آسان‌تر خواهد بود در صورتی که راهکارهای برآمده از دین کاربست شود. اشاره شد که عمده این بن‌بست‌ها یا راهگشایی‌ها به برداشت خواننده از دین نیز برمی‌گردد (الغریب‌اوی، همان: ۲۰)

باری رواداری در مفهوم مدرن اگرچه در خوانش‌های انحصارگرا و شمول‌گرا سخت موردپذیرش قرار می‌گیرد ولی با مدارای عملی می‌توان از رهیافت‌های کثرت‌گرایی حقوقی سلسله مراتبی بهره برد و نقشی از صلح از طریق همزیستی مسالمت‌آمیز زد. هرچند مفهوم دهکده جهانی در این اندیشه ناممکن ولی عرصه‌های همکاری در حقوق بین‌الملل از جمله برای خود مسلمانان باز و عدم استفاده از آن نوعی خودزنی است.

## فهرست منابع

### منابع فارسی

#### کتاب

- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، دولت عقل (ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی)، چاپ اول، تهران: علوم نوین.
- بیگ زاده، ابراهیم (۱۳۸۹)، حقوق سازمان‌های بین‌المللی، چاپ اول، تهران: مجد.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دین، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۶)، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۲)، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، چاپ اول، تهران: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، سنت و سکولاریسم، چاپ ششم، تهران: صراط.
- ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۷)، حقوق بین‌الملل عمومی، چاپ سی و سوم، تهران: گنج دانش.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۹)، تأملی درباره ایران، جلد اول، چاپ چهارم، تهران: مینوی خرد.
- الغریاوی، ماجد (۱۳۹۹)، مدارا و ریشه‌های نامداری، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- فلسفی، هدایت الله (۱۳۹۰)، صلح جاویدان و حکومت قانون: دیالکتیک همانندی و تفاوت، چاپ اول، تهران: فرهنگ نشر نو.
- قربانی دهناری، احد (۱۳۹۲)، رواداری: روند شکل‌گیری، ژرفش و نهادینه شدن آن در غرب، جلد اول، چاپ اول، گوتنبرگ: نشر ماز.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، جلد اول، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵)، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، چاپ پنجاه و یکم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

کلییار، کلود آلبر (۱۳۶۸)، نهادهای روابط بین‌الملل، ترجمه هدایت الله فلسفی، جلد اول، چاپ اول، تهران: نشر نو.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، عدل الهی، چاپ هفتم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، کلیات علوم اسلامی، چاپ نهم، تهران: انتشارات صدرا.

موسی زاده، رضا (۱۳۸۰)، بایسته‌های حقوق بین‌الملل عمومی، چاپ اول، تهران: میزان.

نصر حامد، ابوزید (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسین یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ اول، تهران: یادآوران.

هیک، جان (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران: تبیان.

#### مقاله

آشوری، داریوش (۲۰۰۶)، چرا رواداری؟ مندرج در وبسایت جستار.

اسلامی، رضا و گل پور، سهیلا (۱۳۹۲)، رواداری (تلورانس) در نظام بین‌المللی حقوق بشر، پژوهش حقوق عمومی، سال ۱۵، شماره ۴۰، تهران: صص ۷۱-۱۱۳.

حسن‌پور، محمد حسن و برزویی، محمدرضا (۱۳۹۴)، واکاوی مزایا و محدودیت‌های کاربرد نظریه منطقه الفراغ شهید صدر در سیاست‌گذاری فرهنگی، دین و سیاست فرهنگی، شماره ۴، قم: صص ۴۷-۷۰.

حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸۱)، تبیین نظریه منطقه الفراغ، اقتصاد اسلامی، سال ۲، شماره ۸، تهران: صص ۱۰۷-۱۲۰.

دورینگر، هرمان (۱۳۸۶)، نقدی بر کاربرد واژه مدارا در گفتگوی بین فرهنگی و بین مذاهب، ترجمه عبدالله حیدری، علوم انسانی، سال ۱۶، شماره ۷۲، تهران: صص ۷۱-۹۵.

راسخ، محمد (۱۳۸۶)، مدرنیته و حقوق دینی، نامه مفید، دوره ۶۴، شماره ۲، قم: صص ۲۶-۳.

رجبی، محمدرضا و نصیری، محمد (۱۳۹۴)، فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۳، قم: صص ۵۴۵-۵۶۶.

سراج زاده، سید حسین (۱۳۸۰)، نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی و دلالت‌های آن برای نظریه سکولار شدن، نمایه پژوهش، سال ۲، شماره ۷ و ۸، تهران: صص ۱۰۵-۱۱۸.

شهبابی، مهدی (۱۳۹۴)، کثرت‌گرایی حقوقی: تأملی در چیستی مبنای التزام آوری قاعده حقوقی و متغیرهای تحول نظام حقوقی، پژوهش حقوق عمومی، سال ۱۷، شماره ۴۸، تهران: صص ۱۶۳-۱۳۵.

علوی، سید محمدتقی و وکیل زاده، رحیم (۱۳۹۰)، تأملی بر فلسفه احکام و مقاصد شرع، پژوهش‌های فلسفی، سال ۵، شماره ۸، تبریز: صص ۱۸۹-۱۶۱.

مهدوی راد، محمدعلی، فقیهی مقدس، نفیسه و خلجی، علی (۱۳۹۳)، اصول راهبردی صلح در اسلام، سیاست متعالیه، سال ۲، شماره ۴، قم: صص ۳۶-۷.

#### رساله

حامد، رضا (۱۳۸۷)، بررسی مبانی نظری اندیشه تساهل سیاسی در غرب و نقد آن از دیدگاه اسلام، رساله کارشناسی ارشد، استاد راهنما: حسین بشیریه، استاد مشاور: ناصر جمالزاده، تهران: دانشگاه امام صادق

#### منابع عربی

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ هـ)، لسان العرب، المجلد السابع، الطبعة الاولى، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ارکون، محمد (۱۹۹۶ م)، العلمنه و الدین: الإسلام، المسيحيه، الغرب، المترجم هاشم صالحی، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالساقی.

رضا، سید عبدالمطلب (۱۳۹۳)، فقه الاهداف فی فکر الشهيد الصدر و دوره فی اصلاح الخطاب دینی، قم: محبین.

ریسونی، احمد (۱۴۳۵ هـ)، محاضرات فی مقاصد الشریعه، الطبعة الاولى، القاهرة: دارالکلمه للنشر و التوزیع.

الشرفی، عبدالمجید (۲۰۰۸ م)، الاسلام بین الرساله و التاريخ، الطبعة الثانية، بیروت: لدار الطبعة للطباعة.

غزالی، ابوحامد بن محمد (۱۴۱۷ هـ)، المستصفی: فی علم الاصول، المجلد الاول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

القمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۶۳ هـ)، قوانین الاصول، تهران: علمیه اسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۹ هـ)، الکافی، المجلد الاول، قم: دارالحديث.

مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (بی تا)، القواعد و الفوائد، المجلد الاول، قم: منشورات مفید.

### منابع لاتین

#### **A) Books**

- Agius, Emmanuel and Ambrosewicz, Jalanta (2003), Toward a Culture of Tolerance and Peace, Montreal: International Bureau for Children's Rights.
- Emon, A.M (2016), Sharia and the Modern State, Edited by Robert. W, Henfer, Bloomington: Indian University Press.
- Fiala, Andrew (2005), Tolerance and Ethical Life, London: Bri sh Library Cataloguing.
- Forst, Rainer (2012), Tolera on, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward Nozalta (Ed). Frankfurt:
- Henry. G, Schermer and Niels M. Blokker (2003), Interna onal Institutional Law, Forth Revised Edition, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Hick. J (2001), Dialogues in the Philisophy of Religion, London: Palgrave.
- Hick. John (1977), God and Universe of Faiths, London: Macmillan.
- Kant. I (1977), Perpetual Peace: A Philosophical Essay, translated by: Campebell smith. M, Third Edition, London: Macmillan.
- Lukashuk.I.I, Recommendations of International Organizations in the Norma ve System, in the Butler.W.E (1987), Interna onal Law and the International System, Leiden: Martinus Nijhoff.
- Piscatori.J (2010), Islam in a World of Na on States, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn, Philip (1995), Religious Pluralism and Religious Relativism, in Lewis, Charls. M (Ed), Relativism and Religion, New York: Wake Forest University.



### **B) Articles**

Tamanaha, B.Z (1993) The Folly of the Social Scientific Concept of Legal Pluralism, Journal of Law and Society, Vol,20, pp. 192-217.

Tamanaha, B.Z (2008).Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Legal to Global, Sydney Law Review Vol.30, pp.375-411.

### **C) Documents**

Statement of Principles Application to The Formation of General Customary International Law, International Association on 2000.

The Genocide Convention (Reservation) Case, 1951 ICJ Rep.

The Vienna Convention on the Law of Treaties, 1969.

UNESCO Declaration of Principle on Tolerance (1995).