گفتگو، حقوق بشر : رهیابی و راهکار

احسان شریعتی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۳

تعداد صفحه : ۱۸

آخرین بررسی : ۸۷/۰۱

تاریخ تحریر : ۱۳۸۱

موضوع : ضرورتِ گفتگو و توافقِ عملی در مواردِ نقضِ حقوقِ بشر

بنام آنکه جان را فکرت آموخت!

با سلام به همهٔ هموطنان و دوستانی که قدم رنجه فرموده و تشریف آورده‌اند تا امروز پیرامونِ موضوعِ حقوقِ بشر بعنوانِ یک راهکار و برای رهیابی، به گفتگو بنشینیم ؛ و با سپاس از برگزارکنندگانِ این جلسه، نشریهٔ شهروند و کانونِ اندیشه و گفتگو ؛ و به یادِ همهٔ زندانیانِ قربانیِ اعدام‌های سال ۶۷، در سالگردِ این واقعه که یکی از بزرگترین فجایعِ ملّیِ دو دههٔ گذشتهٔ ایران محسوب می‌شود.

فرهنگِ گفتگو، رهنمایِ تحوّلِ سیاسی

مسئلهٔ استقرارِ یک حاکمیّتِ قانون بنیاد و مردم سالاری در سطحِ سیاسی برای رسیدن به نظامی که حقوقِ انسانی و آزادی‌های شهروندی را به رسمیّت شناسد و در عمل رعایت کند، چنانکه می‌دانیم، خواستِ عمومی و کنونیِ مردمِ ایران است که به تکرّر و هر جا که توانسته‌اند، آن را نشان داده‌اند.

نهادهای دمکراتیکِ مدنی و سازمان‌هایِ غیردولتی، هرچند راهِ مقاومت در برابرِ خودکامگی‌های قدرت سیاسی را هموار می‌سازند، خود از جنسِ بدیل و آلترناتیوِ سیاسی و حکومتی نیستند. برای نمونه، مبارزاتِ حقوقِ بشری زمینه سازِ دمکراسی‌اند، اما خود نمی‌توانند بدیلِ مشخصِ سیاسی ترسیم کنند. این مهم، از وظایفِ احزاب و سازمان‌های سیاسی است. در دو دههٔ گذشته به دلیلِ اختناقِ سیاسی، از سال‌های شصت بدین سو با حذف و مهاجرتِ نیروهایِ سیاسیِ اپوزیسیون، جامعهٔ ما فاقدِ چنین ساختارها و تشکّلاتی است. تنها گزینه‌ای که در سال‌های اخیر تحمّل می‌شد، فعّالیتْ در قالبِ احزابِ درونِ حاکمیت و دو گزینهٔ محافظه‌کاران و اصلاح طلبان بود. نیروی سوّمِ ملّی ـ مذهبی که تنها بخشِ اپوزیسیونِ خارج از حاکمیّت محسوب می‌شد، امروزه ممنوع و محکوم اعلام شده است. در شرایطی که بحثِ خروج از حاکمیتِ اصلاح طلبان مطرح است، نمی‌توان به امکانِ شناساییِ یک اپوزیسیونِ قانونی امید بست. لذا ما در موقعیّتِ ویژه‌ای قرار داریم که آن را نه اختناقِ مطلق از نوع سال‌های ۶۰ و نه گشایشِ فضایِ سیاسی و حتی آزادیِ نسبی می‌توان نامید. به عبارتِ دیگر، در فضایی قفل شده به سر می‌بریم که آینده‌ای ناروشن و خطیر را ترسیم می‌کند.

مداخلهٔ نظامیِ خارجی و اختناقِ نظامیِ داخلی دو خطر بر سرِ راهِ ملّتِ ما و نیروهای آگاهِ اوست. نه مبارزاتِ قانونیِ درونِ نظام چشم اندازِ توفیق و پیروزیِ قطعی دارند (زیرا محافظه کاران قواعدِ بازیِ دمکراتیک را نمی‌پذیرند) و نه مبارزاتِ مخفیِ مسلحانه و برانداز شانسِ بهره گیری از "شرایطِ انقلابیِ" مفروض را دارند (زیرا جامعه از خشونت می‌پرهیزد).

هر بدیلِ سیاسیِ طبیعی که برآمده از متنِ مبارزاتِ مردم در داخلِ کشور باشد را نمی توان از خارج توسطِ نیروهای روشنفکری و سیاسیِ پراکنده طراحی کرد. از آلترناتیوهایی چون بازگشت به نظامِ گذشته و یا وعدهٔ نظامِ آینده، که داعیانِ آن طیِ این دو دهه نتوانسته‌اند در دنیای آزاد، اصولِ مردم‌سالاری و حقوقِ بشر را به شکلِ نهادهایی سراسری و سیاسی در میانِ ایرانیان ایجاد و جلبِ اعتمادِ عمومی کنند، چگونه می‌توان انتظار داشت به ناگهان برای میهن و مردم آزادی و بهروزی به ارمغان آرند؟

به‌رغمِ همهٔ این پیچیدگیِ حال و پوشیدگیِ آینده، تنها می‌توان گفت که چون هیچ‌کس از شرایطِ موجود خشنود نیست، تحوّلی اساسی در راه است. نشانه‌های اعتقادی و اجتماعیِ تغییراتِ عمیق از هم اکنون آشکار شده اند. در چنین شرایطِ بغرنجی، پرسش از بدیل و آلترناتیو به شدت رواج یافته است. طراحیِ نظامِ مطلوبِ ملی و مردمی و تصحیحِ تصوراتِ سطحیِ سابق، شاملِ زیر مجموعه‌ای از مسایلِ بنیادی ترِ دیگر در همهٔ حوزه هاست : حقوقِ بشر در برابرِ فقهِ ایستا، جمهوری و دمکراسی در برابرِ انواعِ نظام‌های قیمومت و اقتدارگرا از هرنوع، ولایی، سلطنتی، سانترالیستی، سکولاریسم و لائیسیته در شرایطِ ایران و اسلام، استقلالِ ملی و مدلِ اقتصادیِ مطلوب در عصرِ جهانی شدن، با دو دغدغهٔ عدالتِ اجتماعی از سویی و مقتضیّاتِ توسعه و رونق از دیگر سو و...، در رأسِ همهٔ روش و خطِ مشی و شگردهای تمرین و تحققِ دمکراسی، از میانِ خودمان گرفته تا جامعه و نظامِ فعلی و آتیِ کشور. خلاصه، تفاهمِ ملّی بر سرِ شرایطِ نظریِ بدیلِ سیاسی ـ اجتماعیِ ایرانِ فردا، مهمترین بخشِ پروژهٔ آلترنانس و پیش شرطِ برون رفت از بن بستِ کنونی است.

از این رو منطقِ گفت و گو برای رهیابیِ ملی به سمتِ مردم‌سالاری، یا آن نوع اندیشیدن و تضاربِ آرایی که ناظر بر مسایلِ مبتلا به جامعهٔ ما و معطوف به تغییر و تحوّلاتِ بنیادی در ساختارهای سنتی باشد، خودْ به مقامِ یک "راهبرد" و استراتژیِ مبارزهٔ سیاسی ارتقاء یافته است.

از سوی دیگر در غیابِ یک بدیل، مشی و تشکّلِ سیاسیِ موردِ پذیرش و اجماعِ عمومی، مبارزاتِ حقوقِ بشری به عنوانِ تنها "راهکارِ" عملی و دریچه‌ای قابلِ اتکاء در مسیرِ تحقّقِ تدریجی اما بنیادینِ مردم‌سالاری، مکمّلِ لازمِ منطقِ گفتگوست. و این دو مبارزهٔ نظری و عملی اگر به صورتِ پژوهشگرانه و ریشه‌ای پیگیری شوند نه فقط حاکمینِ امروز و فردا که "چگونه حکومت کردن" را نشانه می‌گیرند.

حقوقِ بشر، معیارِ مبارزهٔ جهانشمول

مبارزه در راهِ احقاقِ حقوقِ بشر به معنایِ جامعِ کلمه یعنی در همهٔ عرصه‌های فردی و اجتماعی، ملّی و بین المللی، معیارِ واحدی است که به‌شکلِ سراسری، مبارزاتِ دموکراتیکِ ملی و منطقه‌ای و جهانی را به یکدیگر متصل می‌سازد. بر پایهٔ منطقِ منسجمی ما را هم‌زمان با قدر قدرت‌های استعماری و محافظه کارانِ مستبدِ محلّی مواجه و رویارو می‌سازد. انواعِ گوناگونِ مبارزاتِ حق طلبانه را در اقصی نقاطِ جهان به هم پیوند می‌زند. حال آنکه استراتژی‌های سیاسیِ خاص ولو برحق، محدود به دلیل و مورد (cause & case) ویژهٔ هر مبارزه‌اند و نسبت به سایرِ موارد مسکوت می‌مانند. از این‌رو، هر مبارزهٔ سیاسی باید به مشیِ عامِ مبارزهٔ حقوقِ بشری مشروط و مقیّد شود و نه بالعکس.

مبارزاتِ حقوقِ بشری بنابر تعریف، ماهیتی غیرِ دولتی دارند (non-governmental). از همهٔ قدرت‌ها و دولت‌ها مستقل‌اند و نسبت به همه، ناظر و منتقد. پس تنها بر نهادهایی از نوعِ خود، تکیه می‌کنند. مثلاً در سطحِ بین المللی "کمیساریای عالیِ حقوقِ بشرِ سازمانِ ملل" را مخاطب قرار می‌دهند و در تقویتِ این نهاد در برابرِ اِعمالِ نفوذِ دولتها و قدرت‌های بزرگ، می‌کوشند. هرچند نوعِ این فشارها و اِعمالِ نظرها، که هم اکنون از سوی آمریکا و اسرائیل علیهِ کمیسرِ عالیِ حقوقِ بشرِ ملل متحد، خانم رابینسون اِعمال می‌شود، منجر به نزولِ سازمانِ ملل در حدِ یک مقامِ تشریفاتی و نصیحت گو شده باشد.

عارضهٔ کلیِ گریبانگیرِ این مبارزات، صوری و انتزاعی و نامؤثر ماندنِ آن اصول در عمل است.

مسلّم است که همهٔ ما جریحه‌داریم و دلی آکنده از کینه داریم نسبت به نقضِ حقوق و هتکِ حیثیتِ انسانی و عاملین و آمرینِ همهٔ جُور و جـفـاهایی

که بر بشریت روا می‌دارند. اما انگیزهٔ تلاش در راهِ لغو و محوِ این بی‌عدالتی‌ها نیازمندِ بینش و باوری عمیق و همه‌جانبه است، تا با همان عشق و شور و ایثار و حرارتی که در جوانی در راهِ آرمان و مرام و ایمانِ‌مان فداکاری می‌کردیم، به حرکت آییم. امروزه اما، پس از همهٔ شکست‌ها، سرخوردگی‌ها و فروپاشیِ ارزش‌ها، تماشاچیِ صحنه‌های فجیع در همهٔ عرصه‌ها شده‌ایم. رسانه‌های جمعی بطورِ بی‌وقفه و مستمر حجمِ عظیمی از اطلاعات و تصاویر را به ما می‌رسانند و هر روز بر انفعال و بی تفاوتیِ جهانیان می‌افزایند. برای نمونه، دیگر به کشته شدنِ روزانهٔ فلسطینیان عادت کرده‌ایم و اگر روزی خبری در این مورد نشنویم، تعجّب می‌کنیم! گاه نیز می‌شنویم که تبلیغاتِ رادیو و تلویزیونِ ایران در این زمینه همان تتمهٔ همدردیِ انسانی را در بسیاری از ما ایرانیان و حتی نسلِ جوانْ تهی ساخته و تهاجمِ قوهٔ قضائیهٔ کشورِ خودمان به حیثیتِ اشخاص، جا و مجالی برای برانگیختنِ حسِ همبستگیِ ملی و بین‌المللی نگذارده است.

ما را به رندی، افسانه کردند، پیرانِ جاهل، شیخانِ گمراه

از دستِ زاهد،کردیم توبه، و از فعلِ عابد، استغفرالله!

درحالِ حاضر، فعّالانِ این حوزه به دو بخش تقسیم می‌شوند : وکلایی که به کارِ تخصصی (lobbying) در نهادهای رسمی مشغولند و مبارزانی که داوطلبانه می‌کوشند در عرصهٔ اجتماعی و افکارِ عمومی بر روندِ حوادث تأثیر بگذارند. تلاش‌های هیچ یک از این دو گروه به تنهایی کافی نیست. همهٔ تلاش‌ها باید به یک هماهنگیِ عمومی در طرحِ خواست‌های "حقوقیِ" مشخص و عملی برسند (و نه شعارهای کلی یا خطوطِ استراتژیکِ سیاسی، که به‌معنای معیّنِ آن توسطِ احزابِ سیاسی مطرح می‌شوند)

حقوق‌دانان و وکلا می‌توانند این خواست‌ها را با بیانِ فنیِ خود فرموله کنند اما برای به کرسی نشاندنِ حرف، بسیجِ عمومی لازم است. نیروهای سیاسی و احزاب نیز باید در اینجا نقش بازی کنند. البته بی چشم‌داشتِ بهره برداریِ صرف و وابسته‌سازیِ مبارزهٔ حقوقی به اغراضِ خاصِ سیاسی و آمیختنِ دو حوزه‌ای که به طبع باید از یکدیگر مستقل و منفک بمانند تا حوزهٔ حقوقی همچون ناظرِ صحنهٔ اجتماعی، هر روز بیش از پیش استقلال و اعتبار یابد.

برای مؤثر نمودنِ مبارزاتِ حقوقِ بشری، علاوه بر بسیجِ سراسریِ ملی و بین‌المللی و هماهنگیِ همهٔ نیروها در همهٔ عرصه ها، اندیشیدن به شیوه‌های مبتکرانهٔ جدید، ضروری است، مثلاً از نوعِ فعالیت‌های مبارزانِ جنبش علیهِ جهانی شدن و جنبشِ صلح، که به یاریِ رسانه‌های جمعی و انقلابِ اطلاعاتی ـ ارتباطیِ عصرِ سیبرنتیک و انفورماتیک و اینترنت، و با حضور و تظاهرات در محل، بر افکارِ عمومیِ جهانی و بر روندِ تصمیم گیری‌های سیاسی تاثیر می گذارند. مبارزانِ حقوقِ بشریِ ایرانی نیز باید علاوه بر همبستگی و حضورِ کلی در همهٔ این عرصه‌های اعتراضی و روشنگر، این‌گونه شیوه‌های جدید را بیاموزند و تنها به ماشینِ صدورِ بیانیهٔ محکومیت و نفرینِ دائمی بدل نشوند. خلاصه، طرحِ خواست‌های مشخص و روش‌های موثرِ اِعمالِ آنها کاری است که به نوآوریِ مستمر نیازمند است.

در موردِ ایران، هم اکنون آماجِ مبارزاتِ حقوقِ بشری باید متوجهٔ وضعیتِ اسف بارِ دستگاهِ قضاییِ حاکم باشد. در رأسِ هر تحول و اصلاحِ واقعی، پایان دادن به این "بی قانونی در لباسِ قانون" قرار دارد.

یکی از طرح‌های دوستان در اروپا مثلاً برپاییِ سمیناری بین‌المللی است پیرامونِ موضوعِ "شکنجهٔ روانی" و پیگردِ زندانیانِ عقیدتی که در سالهای اخیر در موردِ روزنامه نگاران، دانشجویان و تلاشگرانِ سیاسی اِعمال شده است، با شرکتِ شخصیت‌های فرهنگی، مطبوعاتی، حقوقی، سیاسی و مذهبیِ مطرح در سطحِ بین‌المللی است، برای بحث و بررسیِ نظری و ارائهٔ پژوهش‌هایی در موردِ پیامدهای روانی و همه جانبهٔ این نوع رفتارِ ضدِانسانی که هم ارزشِ علمی داشته باشد و هم تاثیرِ مبارزاتی، و هم تصویرِ روشنی از اوضاعِ واقعیِ ایران به افکارِ عمومیِ جهان عرضه کند. می‌دانیم که در ایران، وضعیتِ پیچیده و متناقضی حاکم است و هر آنکه بخواهد واقعا به مبارزاتِ دمکراتیکِ مردم و نیروهای پیشروِ ایران یاری رساند باید موقعیتِ آنها را بشناسد و متناسب با نیازمندی‌های آنها و در تماس و مشورتِ با ایشان گام بردارد.

مسئولیتِ ما به عنوانِ روشنفکر

همین موقعیتِ خطیرِ ایران و جایگاهِ ما در جهانِ امروز، پرسش‌های تازه‌ای را در برابرِ "روشنفکران" می‌نهد. روشنفکران به معنای عام و شاملِ همهٔ

اقشارِ آگاه و پیشروی جامعه و بویژه در معنای خاصِ آن به عنوانِ "ناظرِ نقّادِ" جامعه و فرهنگ. نخستین پرسشی که برای منِ روشنفکرِ امروزه و در این موقعیتی که توصیف کردم، مطرح می‌شود این است که : ما با تکیه بر کدام معیارِ جهانشمول می‌توانیم به جنگِ مصائب و مشکلاتِ امروز ایران و جهان بشتابیم؟ محوری که می‌کوشیم در حدِ حوصلهٔ این جلسه قدری و آن هم بیشتر در بُعدِ فلسفی و اعتقادی ریشه یابی کنیم.

و این محور دو بُعد دارد : اول، شناساییِ اصلِ کرامتِ ذاتیِ انسان، فارغ از هر رنگِ عقیدتی و سیاسی، قومی و طبقاتی، جنسیتی و نسلی. دوم، به پرسش و گفتگو گذاردنِ تعریف و فلسفهٔ خودِ انسان.

در اینجا دو پرسشِ اساسی برای دو گروه از روشنفکران مطرح می‌شود :

۱. ما به‌عنوانِ روشنفکرانی که هم‌زمان در جامعه‌ای پیش‌مدرن و در جهانی پسا ـ صنعتی می‌زییم، یعنی در جامعه‌ای که برای حق و حیثیتِ فردِ انسانی و برقراریِ حداقلِ عقلانیت و آزادی و مردم‌سالاری و توسعهٔ علمی و فنی، که آرمان‌های سده‌های پیشینِ میلادی بوده‌اند، در برابرِ موانع و ساختارهای بازدارنده و محافظه کارِ حاکم، مبارزه می‌کنیم، و از سوی دیگر، در جهانی که هرگونه قطعیت و یقین جای خود را به نسبیتِ مطلق سپرده، چگونه می‌توانیم از فلسفهٔ حقوقِ بشر، تبیینی روشن و راهنمایی برای عمل داشته باشیم؟ می‌بینیم که با یک معادلهٔ دو مجهولی روبروییم و با توجه به رشدِ وسایلِ ارتباطِ جمعی، پاسخ و راه حلی که ارائه می‌دهیم تیری باید باشد با دو نشان. معنای این حرف آنست که "جغرافیای حرف" امروزه نسبی‌تر از گذشته شده است و ما نمی‌توانیم مثلاً در تورنتو حرفی بزنیم ناظر بر شرایطِ اینجا و در مشهد حرفِ دیگری مربوط به آنجا. چون به‌طورِ هم‌زمان و در همین لحظه، در هر دو جا به حرفِ ما گوش می‌دهند، ولو در دو جهان و دو زمانِ اجتماعیِ کاملاً متباین. پس در آنِ واحد و توامان، باید هنرِ حرف زدنِ "جهان‌شمول و چند جغرافیایی" را تمرین کنیم.

۲. پرسشِ دوم برای روشنفکرانی مطرح است که در زمینهٔ درون دینی به پیرایش و اصلاح و تصفیهٔ دین از زنگارهای ارتجاع و واپس گراییِ قرون می‌اندیشند. اینان چه درکی از منزلتِ انسان که مبنای عقل و حق و آزادی و عدالت و توسعه و تجدد است، ارائه می‌دهند؟ هدفِ اینان تحققِ آزادیِ مدرن

است یا فلاحِ معنوی؟ و دمکراسیِ دینی چه صیغه و معجونِ تازه ایست؟

پرسش از مبانیِ حقوقِ انسان

مسئله این‌است : چگونه می‌توان به اندیشهِ حقوقِ بشر اندیشید و بدان به‌عنوانِ آرمان و ارزشی برین ایمان آورد؟ بخشِ اول، کار روشنفکران است. بخشِ دوم، امری عمومی و فراخوانی همگانی است.

امروزه همگان رسماً اعلامیهٔ جهانیِ حقوقِ بشر را پذیرفته‌اند (به استثنای برخی کشورهای کمونیستی و اسلامی که ملاحظاتی بر برخی از موادِ آن داشته اند). لیکن هر روز شاهدِ نقضِ مستمرِ آنیم به نام‌های گوناگون : دین و مرام، قوم و قبیله و ... حتی، به نامِ خودِ آزادی و حقوقِ بشر! چرا چنین وضعی بر ایران و جهان حاکم شده و بالفعل (de facto) ، بدل به روالِ معمول و فراگیر و وضعِ موجود (status quo) شده ؟ دلایلِ سیاسی و منافعِ اقتصادیِ حاصل از چنین اوضاعِ بی سر و پایی را همه می دانیم. درکِ خودِ این اصل و ضرورتِ رعایتِ حقوقِ بشر نیز به ظاهر دشوار نمی‌نماید. پس مشکل کجاست و راهِ حل کدام؟ تمامِ عریضهٔ امروزِ من نشان دادنِ پوشیدگی و پیچش و بغرنجیِ همین سادگی و بداهت است. به پرسشِ ساده نمای انسان، و آزادی و حقوقِ او، باید بارِ دیگر اندیشید.

نخستین معضل آن‌است که ما در عصرِ نیاندیشیدن به سر می بریم. یعنی شیوهٔ زیست و تولیدِ فکر و علم و زندگی نه بر پایهٔ تامل (meditation) که مبتنی بر تعامل (interaction) تعیین می‌شود. عصری که در آن از مرگِ خدایان و فراروایات و مکاتب و تاریخ و انسان و ...، سخن می‌رود و فرمول‌وار و مسامحتاً، "شرایطِ پَسامدرن" نامیده می‌شود (لیوتار). همه چیز زیرِ پرسش است و تنها "عدمِ قطعیت" قطعی است. در راسِ همهٔ سوالات، خودِ انسان قرار دارد که ناشناختهٔ اصلی است. انسانِ عصرِ مدرن به گفتهٔ بلومنبرگ با کشف و فهمِ خویش به عنوانِ یک بُن ـ ذهنِ درون سر، در برابرِ خدای مطلق و فراباشنده، و طبیعتِ بی‌نظمِ درون باشنده و تهدیداتش، به "سرفرازی" رسید . به همه‌جا سرکشید، سرکشی کرد، و در نهایت دریافت که او فقط دانستن نیست، خواستن است. مجموعه‌ای است از خواهش‌ها، کشش‌ها و رانش‌های در حالِ نزاع (نیچه). بیشترینهٔ روانِ او فرو رفته در ناخودآگاه است (فروید).

شیوهٔ زیستِ اوست که منشاءِ افکار و شکل دهندهٔ تخیلاتِ اوست (مارکس). اساساً خودِ خودآگاه و خودمختارِ مطلقی در کار نیست. انسان گشودگی بر گشایشِ هستی است (هایدگر).

چو غنچه گرچه فروبستگی است کارِ جهان تـو همـچو بادِ بهاری گـره گـشـا می‌باش!

پس از نقدهای سه آموزگارِ ظَنٌّ و شبهه، به تعبیرِ پل ریکور، یعنی نیچه و مارکس و فروید، باورهای پیشین به مطلقُ العَنانیّتِ عقل و آگاهیِ راسیونالیستی رخت بر بست و جای خود را به استروکتورالیسم و پُست مدرن داد. پس آن انسانِ مدرن، به معنای سوبژکتیویتهٔ مطلقاً بریده از هستی (خدا ـ طبیعت)، به قولِ میشل فوکو "یک اختراعِ جدید است که هم اکنون در حالِ اضمحلال است و بزودی هم از میان خواهد رفت! " خلاصهٔ کلام آنکه سرنوشتِ انسان و به تعبیرِ نیچه "آخرین انسان" باز امروزه خود، بدل به یکِ پرسش شده است و اوجِ علم به جهلی عالمانه نسبت به خود بدل گشته است.

برخی از فلاسفهٔ موسوم به "پُست مدرن" که خود از مبارزانِ جنبش‌های ترقی خواه و حقوقِ بشری اند، در تبیینِ فلسفهٔ غیرِ متافیزیکیِ حقوقِ بشر دست به تجزیه و ساختارشکنیِ تمامیتِ مدرنیته می‌زنند و نشان می‌دهند که درکِ یکپارچه و تلقیِ بلوک‌وار از تجدّد بر پایهٔ درون ـ ذهنیت و روندِ عقلانیتِ مدرن که ریشه در تحلیل‌های ماکس وبر و مارتین هایدگر دارند، اساساً تحلیلی ناقص و تقلیلی است. مدرنیته اجزای ناهمخوانی دارد و آبشخورهای متفاوت و حتی متناقضی، مانند جریانِ عقل گراییِ دکارتی، اومانیسمِ رنسانسِ اراسموس، رفرمِ پرتستانِ لوتری، مکتبِ حقِ طبیعیِ اسپینوزائی و ...، که هر کدام در تبیینِ عالَم و آدم و در انسان شناسی و فلسفهٔ حقوقِ بشر، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند.

اومانیسمِ عصرِ رنسانس اساساً گرایشی بود مذهبی (کاتولیسیسمِ رفرم شده از رنسانس و کنتر رفرم تا مکتبِ اسپریتوالیتهٔ فرانسه و...)، که انسان را میانِ خدا و طبیعت، حاملِ امانتِ اولی و پاسخگو در برابرِ دیگری می‌خواست. البته بخشی از نویسندگانِ اومانیست متاثر از افلاطون بودند. می‌بینیم که داستانِ اومانیسم و حقوقِ بشر از داستانِ مدرنیتهٔ راسیونالیست جداست. مدرنیته می‌تواند لیبرال و دموکراتیک باشد یا توتالیتر، زیرا موضوع و حوزهٔ کارش چیز و جای دیگری است. در فلسفهٔ سیاسی به‌طورِ مشخص میان جمهوری‌خواهی و دمکراتیسم، حقوقِ بشر و لیبرالیسم باید فرق نهاد. لُبِّ کلام این که جریانِ

اومانیسم و حقوقِ بشرِ ناشی از آن، که در آغاز ریشه در فکرِ دینیِ مسیحی داشته (ایدهٔ شخصیت و نفسِ انسانی) و در قرونِ جدید، عصری و عرفی شده را باید از روندِ عقل گراییِ فلسفی، علمی و فنی جدا دانست و بارِ دیگر حقوق را اعتبار بخشید، اعادهٔ حیثیت کرد، و آن را واردِ حوزهٔ سیاست کرد.

اگر در گذشته، توتالیته‌های مدرن در قالبِ تصورات و تصاویرِ جهان، جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها، و حتی هویّت گرایی‌های دینی و قومی که به‌ظاهر بنیاد گرا و محافظه کارند، اما با لواقع، واکنش‌های مدرن و انقلابی نمایند، کرامتِ انسانی را به سُخره می گرفتند، امروزه در کنارِ پرسش از انسان، شاهدِ پیدایشِ جنبش‌های جدیدِ حقوقِ بشری‌ایم . زیرا انسان پرسشی است شایستهٔ اندیشیدن، احترام و تکریم. وانگهی، کرامتِ انسان همچون یک پرسش، بیشتر محترم می‌ماند تا به عنوانِ یک پاسخ و اعلامِ هر یقینی. هم‌چنانکه پرسش از خدا و خدا همچون یک پرسش، بیشتر یادآورِ خداوندیِ خدا بود تا تمامیِ دلایلِ اثباتِ وجودِ خدا. زیرا خدایی که وجودش محتاجِ به اثبات باشد دیگر خدا نیست! خدایی که خدایی نمی‌کند وجودش زیرِ سؤال می‌رود و نیازمندِ اثبات می‌شود. انسانیتِ انسان نیز در همین پرسشگریِ اوست. پرسشگری کیشِ اندیشه است و ما بقی استخوان و ریشه. کرامتِ انسانی در اینجا دیگر نه به معنای کبر و خودمحوریِ ذهنی بلکه به‌معنای شایستگیِ موجودِ زنده ایست که توانِ به پرسش کشیدنِ خود را دارد. از خودگذشتگی در یک کلام شرطِ هر پرسشگری و خودآگاهی می‌شود. خودآگاهی یعنی آگاهی از خود به‌عنوانِ دیگری (ریکور). آگاهی، درون مایهٔ گویش است. گویش نیازمندِ گوش سپردن. آگاهی همان گفت و شنودِ من و تو، خودی و غیرخودی است : نیوشا خرد. خرد "برخلاف آمدِ عادت" به وجود و به زبان می آید. مخالف همان دیگری است. شیطنت همان آگاهی است. شیطان اما فرشتهٔ گوش به فرمانِ خداست.

مَلَک در سجدهٔ آدم زمین بوسِ تو نیّت کرد که در حُسنِ تو لطفی دید بیش از حدِ انسانی!

خودآگاهیِ انسان در داستانِ آفرینشِ آدم، مشیّتِ خدا بود از طریقِ فرستادنِ شیطان. مسئولّیت، تنها متوجهٔ انسانِ آگاه است و نه انسانِ بهشتی. اندیشه تنها وقتی شایستهٔ این نام می‌شود که علیه خود بیاندیشد. ایمان نیز بقولِ کی یِر کِگارد محتاج کفری است که تهدیدش کند تا هر خطش خطری شود و هر قدمش اقدامی. ایمانی که خطر را نبیند، پیشاپیش از کف رفته است.

نصیبِ ماست بهشت، ای خداشناس برو　　کـه مستحقِ کرامـت گناهکارانند

بیـا به میکـده و چهـــره ارغـوانی کن　　مرو به صومعه کآنجا سیاه کارانند

اندیشه نیز به نقد نیاز دارد. هر گفتی به گویی. زبان، تنها صدا نیست. سکوت، گاه بیشتر از هر صدایی حرف می‌زند. پرسش همواره از پاسخ غنی‌تر است. ایرادِ همهٔ وراجی‌های حاکم بر جهان و رسانه‌های جمعی و شایعات و مشهوراتِ بی‌ریشه آنست که اصیل نیستند، یعنی خودِ موضوعِ موردِ بحث، مجهول می‌ماند و بدل به"هرزه" گویی می‌شود. به‌رغمِ باز بودنِ بحث بر رویِ همه و برای همگان، دایره‌ای بسته می‌شود، حلقهٔ اوراد و مجلسِ افسانه و آیتِ افسون گری(فردید). این حلقه، آنگاه شکسته و باز می‌شود که دیگری، مخالف، آگاهی، گفتگو، پرسش و اندیشه پدیدار شوند. تا برخلاف آمدِ عادت، ما را به فکر بیاندازد! می‌بینیم که سرزمینِ اندیشه و ایمان هر دو با مرزهای شک و کفر ترسیم می‌شوند.

شایستگیِ ذاتی و کرامتِ نفسِ انسانی از اینجاست که وجودِ او همواره پرسش از همین ذات و امکانِ گسترش و فرا روییدنِ قدّ و قامتِ همین انسانیت است. انسان، موجودی است که می‌تواند از خود پست تر شود یا از خود برتر رود.

شما می‌توانید با این تعریف مخالف باشید. به شما خوش آمد و خیرِ مقدم می‌گوییم. این جزوِ خودِ تعریف است. قاعدهٔ بازی است. خودی با نه خودی تعریف می‌شود. برای آنکه "گفت و گو آیینِ درویشی" شود، کافیست ضمنِ جدل و حینِ مناقشه، شایستگیِ شخصیتِ انسانیِ مرا پاس داری. همین.

از این دست ظرایفِ زبانی و حکمی که بگذریم و برگردیم به مبنای نظریِ مبارزهٔ حقوقِ بشری، در یک کلام، همان طور که در بحثِ دمکراسی امثالِ کلود لوفور گفته اند، ما با یک "فضای خالی" به لحاظِ متافیزیکی، مواجهیم. بر این فضای میان تهی، تنها یک قاعدهٔ بازی حکم می‌راند : به انسان همچون شخصیتی که خود را به پرسش گذارده است، ارج بنه! این فقط یک قولِ معقولِ فلسفی نیست، بلکه از اصولِ عقایدِ هر دینِ انسانی و مردمی است. کشتنِ هر نَفْس و شخصیت، ولو نَفْسِ خود، کشتنِ تمامِ بشریت و اکبرِ معاصیِ کبیره است. کمدیِ تراژیک اما، اینجاست که بزرگترین گناهانِ دینی گاه به نامِ

دین انجام می‌شود!

رعایتِ حقوقِ بشر به شکلِ تمام عیارِ آن، می‌تواند از سوی تمامِ مذاهب و مکاتب موردِ پذیرش قرار گیرد. چرا که همه به خودِ انسان به عنوانِ مخاطبِ پیامِ شان نیاز دارند، خواه به عنوانِ تصویر و جانشینِ خدا در زمین و یا برهمنِ هستی در ادیانِ بی خدا، و خواه به عنوانِ خلّاقِ تاریخ در ایدئولوژی‌های جدید. هر مکتب و مذهبی هم، اما، می‌تواند آن را "بنامِ" آرمانِ والای خود، خدا، ملت، نژاد، طبقه، جنسیت، و حتی آزادی، نقض و پایمال کند. خودِ ما که به این نکته قائلیم نیز می‌توانیم آن را در مقامِ یک اندیشهٔ میان مایه، اساساً شایستهٔ پرسش ندانیم و این اصل و این نوع مبارزه را امری پیشِ پا افتاده و در حدِ تلاش‌های انسان دوستانهٔ (philanthropic - humanitarian)، خیریه‌ای و حسناتی (charitable) تلقّی کنیم و انگیزه‌ای برای کوشش در تحقّقِ آن و تغییرِ جهان بر این اساس در خود نیابیم. شاید تا جوهرِ این حقوق که همان کرامتِ انسان است، واردِ ایمانِ آدمیان نگردد و بدل به اخلاق و دینِ مردمان نشود، تضمینی برای پایداری و رعایتِ آن نباشد.

آگاهی را خواه به معنای خود آگاهیِ عقلانیِ صِرف بگیریم و خواه به معنای دل آگاهیِ اشراقی، نیازمندِ پرسش و بازگشت به فقرِ اولیّه ایم. سقراط می‌گفت : برخلافِ خدایان ـ در فرهنگِ ما فرشتگان ـ که "آگاهی را دارند"، حیوانات که "آنرا نمی‌خواهند"، فیلو ـ سوف فقیر و مستحق و عاشقِ فرزانگی است.

یکی دیگر از مشخصاتِ رویکردِ فطری و طبیعی به انسان، دیدنِ او با دو چشم و درکِ همهٔ ابعادِ وجودیِ اوست در قلمروهای خودشان. از همین عقلِ جزئی باید در برابرِ انواعِ جهل و جنون و جنایت دفاع کرد و چراغش را روشن نگاه داشت تا شرایطِ اولیّهٔ بزرگداشتِ عقلِ کل و تعقّل به قلب فراهم آید. عقلِ علمی و نقّاد و به‌قولِ کانت و هگل "فهم" (Verstand) شرطِ نخستِ "عقل" (Vernunft) و عشق است. آنچه عرفای بزرگِ ما بدان حمله می‌برند، پای چوبینِ استدلالیونِ راسیونالیست است در نیلِ به حقیقتِ نهایی و درکِ تمامیتِ وجودِ آدمی و ربط اش با هستی. آنچه در عقلِ مدرنِ پسادکارتی موردِ نقد است نه نَفْسِ عقل و علم که بریدگیِ سوژه (res cogitans) و ابُژه (res extensa) است و سلاخیِ هستی (کشتنِ خدا و نابودیِ طبیعت). و

اسکیزوفرنیِ بین معنا و ماده، انسان و هستی، و ...، که خودْ نقضِ غرض و هتکِ انسانیتِ انسان است و نامِ دیگرش نیهیلیسم و مرگِ معنا است. امری که در مدرنیته نوعی گرایش و گسستِ متفاوت در کیفیت محسوب می‌شود پروسهٔ حلول و درون‌مند شدنِ (immanentisme) امور یا تعالی و تقدس زداییِ (désacralisation) ارزش‌هاست.

اگر دقت کنیم. تاکنون ما با ملاک‌های مدرن به نقدِ سنت پرداخته‌ایم. حقوقِ بشر در برابرِ حقوقِ خدا. آزادی در برابرِ رستگاری. و بی‌شماری از این دو راهی‌های انتخاب. روشِ دیگری که ما، پیش می‌نهیم و پی می‌گیریم، نقدِ نمایندگانِ هر حوزه با مبانیِ خودشان است. نقدِ نمایندگانِ خدا با تعالیمِ خدا و قیاسِ کارِ قدرت‌های مدعیِ حقوقِ بشر و آزادی با خودِ این معیارها. بعد می‌بینیم که بینی و بینَ الله رفتارِ متولیانِ دین پیش و بیش از آنکه دموکراتیک نباشد، دینی نیست و اَعمالِ مدعیانِ دموکراسی، غیرِ دموکراتیک‌است.

امروزه بسیاری از خانواده‌های سنتیِ مذهبی برای حفظِ سلامتیِ اخلاقِ فرزندانِ شان، از جمهوریِ اسلامی به کانادا مهاجرت می‌کنند. این نتیجهٔ کارِ دو دهه حکومتِ دینیِ روحانی است. از سوی دیگر، در سالگردِ یازدهِ سپتامبر هستیم و می‌دانیم در سالِ گذشته بنامِ انتقامِ قربانیانِ این جنایتِ بزرگ چه جنایاتِ دیگری در خاورمیانه تکرار شد و بنامِ دفاع از تمدن علیهِ توحش، چه وحشیگری‌هایی توسطِ قدرت‌های بزرگ رخ داد.

نشاندنِ حوزه‌های متفاوتی که ماهیت و هدف و کارکردِ شان نه متناقض، بلکه متفاوتند، مانند عقل و عشق، در برابرِ یکدیگر، چه دردی از ما دوا می‌کند؟ این درست تکرارِ همان کاریست که طرفِ مقابل می‌کند. بنامِ انسان، به خدا تاختن، واکنشی در برابرِ شیوهٔ آخوندها و تئوکرات‌هاست. ما به سادگی می‌توانیم نشان دهیم که تا انسانی نباشد که خدا را دریابد، این خدا مخاطب و وجودِ ذهنی ـ روانی نمی‌تواند داشت. بالعکس، بدونِ اندیشهٔ رستگاری از آزادی جز نفی و سرگردانی و ادامهٔ بقاء و میان‌مایگی باقی نمی ماند. چرا که زندگی جنگِ ارزش هاست. مسئولِ عواقبِ کار اما نه خودِ ارزشها که شیوه‌های تحقق و آکتورهای اجتماعی‌اند. بدترین ایده‌ها و ارزش‌ها در عالمِ ذهن و نظر می‌توانند بهترین خدمات را بکنند و بهترینِ آنها هنگامی که به خدمتِ شیوه‌ها و بازیگران و نمایندگانِ شریر درآیند، فاجعه می‌آفرینند. مگر نه که تمامیِ جهنم‌ها را در پیِ تحققِ اُتوپی‌ها و آرمان‌های بزرگِ بشری برپا کرده‌اند و به قولِ

فرانسویان، اصلاً جهنم از نیّاتِ خیر سنگفرش شده است.

در اعصارِ دینی، همهٔ جنگ‌ها جنگِ مذهب علیه مذهب‌اند. همهٔ پیامبران، نخست در برابرِ شریعت و روحانیتِ زمانِ خود ایستاده‌اند. عیسی پسرِ مریم می‌گفت : "صریحاً به شما می‌گویم که اگر عدالتِ شما از عدلی که ملّایان و فَریسیان مدّعیِ آنند، فرا نرود، هرگز به ملکوتِ آسمان‌ها وارد نخواهید شد!" بزرگترین تئوکراسیِ تاریخ، بنامِ گویندهٔ همین آیهٔ انجیل، برپا شد. تا آنکه لوتری آمد و فریاد زد :

تنها ایمان، تنها متن، تنها رحمت! همهٔ مسیحیان روحانی‌اند! (sola fide, sola scriptura, sola gratia)

تاریخِ اسلام و تشیع نیز تاریخِ جنگِ دینِ انسان، بردگان ، مصلحان و اولیاء، با دینِ متولیانِ آسمان و حاکمانِ زمین بود : انواعِ تَسنّن، از حَنَفی و مالِکی و شافِعی و حَنبَلی و انواعِ تشیع از زِیدی و اسماعیلی و امامی، انواعِ نِحَل از مُعتَزله و مجبره و اَشاعِره، حُکماء و عُرفاء در برابر فقها، اَخباریون و اُصولیون، و انواعِ فِرَقِ شیخی و بابی و بهایی و ...، تا به امروز، که حتی در میانِ روحانیون با انواعِ اسلام‌ها سر وکار داریم.

در عصرِ مدرن نیز شاهدِ جنگِ میانِ انواعِ درک و تلقی‌های گوناگون از آزادیِ انسان و مردم‌سالاری‌ایم. بلافاصله پس از انقلابِ فرانسه، آنارشیست‌ها از لیبرال‌ها در گسترشِ آزادی پیشتر می‌روند و از کُمونِ پاریس تا سوسیال دمکراسی، خواستارِ دمکراسیِ اجتماعی و نه فقط سیاسی می‌شوند و انواعِ مکاتب و جنبش‌ها در این راستا پدیدار می‌شوند. جنبش‌های نوین مانندِ مدافعانِ محیطِ زیست، صلح، ضدِ جهانی شدن، زنان، مهاجران، حاشیه‌نشینان و ...، جملگی بر دیکتاتوریِ عقلِ صنعتی و سرمایه‌سالاری و جهان‌خواری می‌تازند.

کرامتِ انسان، هستهٔ مرکزیِ فکرِ حقوقِ بشر

در توحیدِ ادیانِ ابراهیمی، برای نخستین بار مفهومِ جهانشمولِ "شخصیتِ" انسانی شکل گرفت. پیشتر، فردِ انسانی، آنتروپوسِ یونانی و هوموی لاتینی همچون اتم‌ها و عناصرِ لایَتَجَزّایِ مُتعلق به مجموعهٔ طبیعت (فوزیس)، شهروندْ عنصری بود سازندهٔ شهر (پولیس) و فی‌نفسه دارای هیچ امتیازِ متعالی

نبود. ایزونومیِ یونانی (برابری در برابرِ قانون و ناموس) مبنایی عقلانی، منطقی و قراردادی داشت و تساوی را تنها برای آنهایی می‌خواست که شرایط و امکاناتاش را داشتند، لذا به شهروندانِ مردِ میانسالِ آزاد و از طبقهٔ متوسط محدود می‌شد و زنان و کودکان و بردگان و دیوانگان و بیگانگان و...و سایرِ بشریت را حذف می‌کرد.

پایهٔ اُولی و غاییِ حقوقِ بشر همین تصور از انسان و اَرجِ شخصیتِ او (human dignity) و احترامِ به طبیعت و فطرتِ اوست. چرا که انسان‌ها اَعم از هر جنس و نژاد و ملیّت و مذهب و طبقه، از "نَفْسِ واحد" و با "فطرت" و آفرینشی مشترک زاده می‌شوند و بالطبع در برابرِ خدا و وجدان برابرند. "**یا أَیهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** (نساء، ۱)".

خود شناسیِ (اگولوژی) توحید، عالیترین ممیزهٔ این موجودِ ناشناخته را نه در حیوانیّت و عقلانیّت (به معنای متافیزیکِ یونانیِ لوگوس، عقل و نطق) و مدنیّت (سیاست ـ پلیتیک)، که در استعدادِ "فرارفتن از خویش" می‌یافت و میانِ اومانیسم و تئیسم (انسان و هستی : خدا ـ طبیعت) تعلقِ متقابل بود و دو "ایسم" به تعلیق در می‌آمد. این همبستگی همان "انس" بود که جوهرِ انسان است و اما ذاتِ خدا کدام؟ عشق. آگاپه (انجیلِ یوحنا ۴، ۸) "آنکه دوست نمی دارد، خدا را نشناخته، زیرا خدا همان عشق است." یا در قرآن از آغاز خدا با رحیم و رحمان و رَحم و مهرِ مادری نامیده می‌شد. خدای ادیان برخلافِ خدای فلسفه و کلام یا الهیات، که علتِ العلل و موتورِ اولیه و سببِ بی سبب(causa sui) پنداشته می‌شد، نه یک موجود بود و نه یک مفهوم. او را نه می‌توان شناخت و نه دید. این خدا خود گفته بود : (Sum qui sum) "من همانم که هستم" (عهدِ قدیم، سفر خروج، ۳، ۱۴) . "آنم که می‌خواهم باشم." هستیِ او را فقط با نفیِ هر آنچه می‌اندیشیم اوست، و تنزیهِ همهٔ هویت‌ها و بُت‌ها، می‌توان فهمید. پس او را تنها تجربه می‌توان کرد. نامِ این تجربه عشق، مهر، رحمت و انس است

در اینجا، عشقِ به خدا (از راهِ کشفِ خود) بلاواسطه به دیگری، هم‌نوع، مردم منتقل می‌شود. تورات می‌گفت : "ربات، خدایت را دوست خواهی داشت با تمامِ قلبت، تمامِ روانت، تمامِ نیرویت، تمامِ اندیشه‌ات و هم‌نوعات را دوست خواهی داشت" (لوقا، ۱۰:۲۷). انجیل می‌افزود :

"... شما (در عهدِ قدیم) آموخته بودید که :همنوعِ خود را دوست بدارید و دشمنانِ تان را دشمن، اما من به شما می‌گویم دشمنانِ تان را دوست بدارید...، مگر مشرکین نیز دوستانِ شان را دوست نمی‌دارند و دشمنانِ شان را دشمن؟ پس شما چه مزیّتی بر آنان دارید؟..."

و قرآن می‌آموخت : "مِنْ أَجْلِ ذَلِکَ کَتَبْنَا عَلَى بَنِی إِسْرَائِیلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیعًا وَمَنْ أَحْیاهَا فَکَأَنَّمَا أَحْیا النَّاسَ جَمِیعًا" (مائده،۳۲). آنکه نَفْسی را به ناحق بکشد، یعنی بی‌آنکه او کسی را کشته باشد، گویی همهٔ مردم را یکجا کشته است و هر که شخصی را زنده سازد تمامیِ مردم را اِحیاء کرده است!

عرفان، کشفِ همین دانهٔ قدسی در خودِ آدمی است و پروراندن‌اش (فلاح). کلِ داستانِ هبوط و رها ساختنِ بُستانِ بهشت به تعبیرِ حافظ، جستجوی "سبزهٔ خطِ عشق است و آمدن به طلبکاریِ این مهرِ گیاه" در دلِ کویر. نزدیک شدن به درختِ جاودانگی، بهشتِ ابدی را "در پیشِ چشمِ آدم زمین کرد" (م آ ۲۵، ص ۳۷) و زمانِ رنج و کین و صِیرورت و شدنِ تاریخی آغاز شد. هبوط، تنها "به خود وانهادگیِ" اگزیستانسیالِ فردِ آدمی نیست، ورودِ به تاریخ و عصریّت و عُرفیّت (پروفان) نیز هست. این تاریخ، عرصهٔ جنگ و تنازعِ بقاءِ زندگی و قدرت و ثروت و فریب است. عرفانِ توحید می‌آموزد که روشنفکر در این درگیری، موضع دارد و مسئول و متعهد است و یکی از اهدافِ رسالتِ انبیاء قیامِ مردم به "قِسط" توصیف شده است.

بنابراین اگر در طرحِ اجتماعی از "آزادی" می‌آغازیم، در تبیینِ اخلاقی و در شناختِ موجودِ ناشناخته‌ای بنامِ انسان باید از "فطرتِ" انسانی شروع کنیم. فطرت یعنی طبیعتِ انسان به هنگامِ زاده شدن. انسان به صِرفِ داشتنِ همین فطرتِ طبیعی از هنگامِ تولد، نفس و شخصیتی می شود قابلِ احترام. ریشهٔ فکرِ حقوقِ بشر در مکتبِ "حقِ طبیعی" است که در تاریخِ فلسفهٔ غرب توسطِ اَمثالِ اِسپینوزا و لاک و هابز و ... پرداخته شده است (jus naturale) (در برابرِ حقوقِ موضوعه ـ پوزیتیو). و مادهٔ دوم از نخستین "اعلامیهٔ حقوقِ بشر و شهروندِ" سال ۱۷۸۹ انقلابِ فرانسه نیز تصریح می‌کند : "هدفِ هر اجتماعِ سیاسی، حفظِ حقوقِ طبیعی و لایتغیرِ بشر است" (یعنی حقوقِ نانوشته، تجویز نشده و غیرِ دستخوشِ مرورِ زمان imprescriptibles) این حقوق عبارتند از : "آزادی، مالکیت، امنیت، و مقاومت در برابرِ اختناق".

عشقِ به همنوع و انسان، همان ضرورتِ درون دینی و عرفانی است که بر اساسِ آن می‌توان به پیکارِ زندگی و اجتماع لبیک گفت. این عرفان ابعاد و افق‌های خویش را به حوزهٔ عمل و پیکارِ زندگی و اجتماع فرو نمی‌کاهد، که بالعکس، دومی را به سطح و مرتبتِ اولی بر می‌کشد. و در این تعالی بخشی نیز برخلافِ تجربه‌های دین گراییِ بنیاد گرا یا تمامت خواه (فاندمنتالیستی ـ انتگریستی که در آن دین و سیاست ابزارِ یکدیگر می‌شوند)، خودمختاریِ حوزهٔ سیاست را خدشه دار نمی‌سازد و به تفکیکِ حوزه‌ها قائل است. حوزه‌های منفک اما، در تمامیتِ وجود و طرزِ تلقّیِ درونیِ عارفِ مجاهد به هماهنگی می‌رسند، نه با درهم آمیختنِ نهادهای متفاوتِ حیاتِ اجتماعیِ آدمیان.

با پذیرشِ تنوع و چندگانگی و اِمکانِ تعارض و تناوبِ ادیان و ایدئولوژی‌ها، نه تنها هیچ برداشتی از (قبیل) حاکمیّتِ انحصاری، رسمی و اجباری نمی‌توان داشت، بلکه هیچ یک از تحلیل‌ها و مواضعِ سیاسیِ خودِ مُوَّحدان نیز تقدس و قطعیّتِ دینی و ایدئولوژیک ندارند، چرا که تابعِ نقد پذیریِ مستمرِ عقلانیّتی پویااند. مسالهٔ چگونگیِ تفکیک و هماهنگی و نسبتِ دو حوزهٔ عرفان و آزادی ، بدین نحو راهِ‌حل می یابد که در حینِ پذیرشِ اصلِ تفکیک و خودمختاری و مفصل‌بندیِ عقلانی،و علمی ـ فنیِ هر حوزه، انفصال و انقطاعِ کاملِ حوزه‌ها پذیرفتنی نیست و سعادتِ هر یک، شرطِ تعالیِ دیگری و ارتقایِ تمامیتِ وجودیِ آدمی در بُعدِ فردی و جمعی است.

معنای هبوط و پرتاب شدگی، لحظهٔ آزادی، انتخاب و آگاهی است و توانِ "نه" گفتن به نهیِ الهی (میوهٔ ممنوعه، آزادیِ منفی، رهایی) که در جهان بینیِ توحید، خودْ بخشی از مشیّت و خواستِ خداست. و از این راه، انسان را جانشین و "خلیفهٔ" خود در زمین می‌سازد. سپس، انسان، داوطلبانه و خود مختار و خودآگاه به ندایِ هستی لبیک می گوید (آزادیِ مثبت) و این دو حوزهٔ به ظاهر متعارض، وجودِ دو اراده، در طرحِ کلی و باطنی یکی می‌شوند و ارزش و ارج و تَشخُّصِ انسانی این چنین دو چندان می‌شود.

در گزارشِ امروز هدف، نشان دادنِ دو معضلِ سیاسی و فکریِ کنونیِ ما بود و اینکه در هر دو حوزه بجز ادامهٔ مشیِ گفتگو چاره‌ای نداریم. حاصلِ این گفتگوها هم سخنی و تفاهمِ دیالوژیک بر سرِ مواردِ اشتراک و اختلافِ نظرات است و نه نیل به یگانگیِ نظری و عقیدتی. پس تنها معیاری که همه باید بر

سرِ آن به توافقِ عملی برسیم، آنست که به هنگامِ شنیدنِ آژیرِ خطر در هر موردِ نقضِ حقوقِ بشری و هتکِ حیثیتِ انسانی، با هر عقیده و خطِ سیاسی‌ای که داریم، بسیج و متّحد شویم و واردِ میدانِ عمل و اقدام.

سخنرانی در تورنتو،کانادا، شنبه ۹ شهریور ۱۳۸۱ برابر با اوت ۲۰۰۲.