

## مبانی حقوق بشر در آیین هندو\*

آرویند شارما

سید سعیدرضا منتظری\*\*

### اشاره

تاکنون تعریف درستی از اصطلاح حقوق بشر که مورد پذیرش تمام اقوام و ملت‌ها باشد، ارائه نشده است. بسیاری از حقوق‌دانان علت این امر را در این می‌دانند که هر دین و فرهنگی به یک دسته از ارزش‌ها، عقاید و مبانی اهمیت می‌دهد که چه بسا در دین و فرهنگ دیگری این قبیل ارزش‌ها اهمیت چندانی نداشته باشد. با وجود این، حقوق‌دانان بسیاری کوشیده‌اند ارزش‌های مرتبط با انسان و حقوق او را در بین تمام ملت‌ها و ادیان و سنن بیابند و بر اساس آن، تعریف درستی به همراه الزامات آن ارائه کنند. از موضوعاتی که به این امر کمک شایانی می‌کند، بررسی مبانی حقوق بشر در میان ادیان مختلف است. هندویسم از جمله ادیانی است که اهمیت زیادی برای انسان و حقوقش و رابطه او با محیط اطرافش قائل است. در این مقاله، نویسنده می‌کوشد حقوق بشر را در هندویسم از منظر حقوقی، اخلاقی، دینی و غیره بررسی کرده و سپس با استفاده از منابع اصلی هندویسم، پایه‌های اصلی حقوق بشر در آیین هندو را بکاود و ارتباطی بین این پایه‌ها و ارزش‌هایی چون مکشه، دهرمه، ارته در هندویسم برقرار کند. او در پایان بیان می‌کند که دهرمه یا اخلاق می‌تواند امن‌ترین تکیه‌گاه برای حقوق بشر در هندویسم باشد.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، هندویسم، کرمه، دهرمه، ارته

---

\* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Sharma, Arvind (2006), "Bases of Human Rights in Hinduism" in: *Hinduism and Human Rights*, Oxford university press, pp.4-30.

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

به منظور پیش‌درآمدی بر شناخت مبانی حقوق بشر در آیین هندو، بر فرض وجود، بهتر است با بررسی شالوده‌های حقوق بشر در غرب آغاز کنیم. ادبیات متداول غرب چهار بنیان را برای این موضوع مشخص می‌کند. این مبانی را به لحاظ مفهومی، به طور خلاصه، می‌توان حقوقی، اخلاقیاتی (moral)، اخلاقی (ethical) و دینی خواند.<sup>۱</sup>

### حقوق بشر از منظر حقوقی

حقوق بشر از چشم‌انداز حقوقی یا فلسفه تحقیقی صرفاً نهاده‌ای حقوقی است. بر این اساس، حقوق بشر «آن چیزهایی است که قوانین بر آن صحنه می‌گذارند» (Forsythe, 1983: 3). این خود دو پرسش را برمی‌انگیزد: قوانین چه می‌گویند، و قوانینی که چنین می‌گویند، چیست؟ اگر حداقلی بنگریم، این قوانین شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر است که مجمع عمومی ملل متحد در دهم دسامبر ۱۹۴۸ صادر کرد؛ اما اگر حداقلی نگاه کنیم، «به تعبیری عملی، همین که موضوعی در معاهده‌ای آمده باشد، از مقوله حقوق بشر است» (Traer, 1991: 11). عینی‌تر بگوییم، در این بخش، اصطلاح حقوق بشر را برای حکایت از ملاحظاتی به کار می‌برند که در سندهای زیر آورده شده است: اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، پیمان بین‌المللی بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶)، پیمان بین‌المللی بر حقوق شهروندی و سیاسی (۱۹۶۶) و دو موافقت‌نامه اختیاری پیوست پیمان‌نامه اخیر.

چنین دیدگاهی در باب حقوق بشر، برای نمونه ناشی از این تعبیر جیمز نیکل (James Nickel) است: تنظیم اعلامیه جهانی حقوق بشر به وسیله ملل متحد در ۱۹۴۸، زمینه‌ای مناسب برای شکوفایی بعدی حقوق بشر فراهم آورد (Nickel, 1987: xi)؛ اما روبرت ترر (Robert Traer) معتقد است دلایل برآمدن حقوق بشر پیچیده‌تر از اینهاست. با وجود این، اگر نگوئیم انعقاد نطفه، اما تولد حقوق بشر را می‌توان به طور منطقی با اعلامیه جهانی حقوق بشر منطبق دانست.

### حقوق بشر از منظر اخلاقیات

نگرش اخلاقی به حقوق بشر، بر این تلقی استوار شده که حقوق بشر به عنوان ذوات

حقوقی، از نگرشی اخلاقی در باب جهان ریشه می‌گیرد که در آن این ذوات مقوم نوعی بیان حقوقی می‌شوند. حقوق بشر، به تعبیر لویس هنکین، از چنین زاویه دیدی، همان مدعیات اخلاقی و سیاسی است که به عقیده عموم معاصران، هر جامعه و دولتی موظف به برآوردن آن است (Henkin, 1975: 405).

ممکن است بگوییم مفهوم حقوق بشر می‌تواند از چشم‌اندازی اخلاقی برآمده باشد که ریشه در سنت‌های مختلف دینی بشر دارد. این دیدگاه را با سلسله‌ای از گام‌های منطقی می‌توان اثبات کرد. برای نخستین گام می‌توان استدلال کرد که ادیان جهان اخلاقیاتی دارند که تا حد زیادی با یکدیگر مشترک‌اند. همه این ادیان قتل، دروغ، دزدی، رفتارهای ناشایست جنسی و مانند آن را نهی می‌کنند. افزون بر این، حتی اصول کلی‌تری نیز هست که در میان ادیان جهان مشترک است؛ مثلاً در خصوص چگونگی رفتار با دیگران، عقیده مشابهی در سنت‌های چینی، هندو، بودایی، زرتشتی، مسیحی و اسلامی و غیر آن وجود دارد:

آنچه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند.

منتخبات، پانزدهم: ۲۴، کنفوسیوس (۴۷۹-۵۵۱ م)

هرگز نباید با دیگران کاری کرد که آن را برای خود زیان‌بار می‌شماریم. این خلاصه قانون دهرمه (dharma) است. با تسلیم شدن در برابر خواهش‌ها و عمل به خلاف این، انسان مرتکب آذهرمه می‌شود.

مهابهاراته، دوازدهم: ۱۱۳، ۸

کسی که برای شادمانی خود به دیگران که آنان نیز در پی شادی‌اند، آسیب می‌رساند، در سرای دیگر شادمانی نخواهد یافت.

کسی که به خاطر شادمانی خود به دیگران که آنان نیز در پی شادی‌اند، آسیب نمی‌رساند، در سرای دیگر شادمانی خواهد یافت.

ذمه پده، ۱۳۱:۲

سرشت آدمی تنها زمانی نیک است که آنچه را برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران نپسندد.

دادستان دینیک، ۹۴:۵

همسایه‌ات را همچون خویشان دوست بدار.

انجیل مَرُفَس، ۱۲:۳۳

مؤمن نیست مگر کسی که برای برادرش همان را بخواهد که برای خویش می‌پسندد.

از احادیث پیامبر اسلام [صلی‌الله‌علیه‌وآله] (Runzo, 2001:183-8)

[در گام دوم] جوزف رونزو این دیدگاه را در چهار مؤلفه زیر خلاصه کرده است:

۱. دیگران را در کارهای خویش به حساب آوردن، به این دلیل که آنها انسان‌اند.
۲. تمایل آدمی به اینکه با در نظر گرفتن خیر همگان به نحو برابر، چگونه رفتار او بر دیگران اثر می‌گذارد.
۳. وفاداری به اصل قابلیت جهانی‌سازی، یعنی عزم بر اینکه فقط اعمالی را به لحاظ اخلاقی قابل ستایش بداند که مشابه آن کارها در شرایطی همانند، از جانب دیگران به همان اندازه قابل ستایش یا روا باشد. همچنین تنها کارهایی را از نظر اخلاقی ناروا بداند که مشابه آن کارها از خودش به همان اندازه سزاوار سرزنش باشد.
۴. عزم بر اینکه به مجموعه‌ای از اصول هنجاری اخلاقی پای‌بند باشد (Ibid.: 188).

در گام سوم، حضور یا غلبه این عناصر در سنت‌های دینی مختلف را می‌توان چنین شرح داد:

البته اگر این مؤلفه‌ها را از آخر در نظر بگیریم سنت‌های دینی مختلف و فرهنگ‌های گوناگون ممکن است به طرق مختلفی به این اصل هنجاری (normative principle) تصریح کنند، اما همه سنت‌ها در قابلیت عمومیت بخشیدن مشترک‌اند؛ زیرا چنان‌که در هنگام بازشناسی اخلاقیات کانت دیدیم، این ویژگی منطقی هر اخلاقی است. عزم بر به حساب آوردن دیگران، ویژگی روان‌شناختی زندگی اخلاقی است، و همه ادیان جهان در این نیز مشترک‌اند؛ این ما را به عنصر مشترک و کلیدی اخلاقیات دینی میان همه ادیان جهان سوق می‌دهد، یعنی به حساب آوردن دیگران در اعمال خود به این سبب که آنان را «شخص» محترم می‌دانیم. این فشرده مطلب در اتخاذ دیدگاه اخلاقی و نیز لب مطلب در اخلاقیات مشترک میان ادیان جهان است (Ibid.).

بر این اساس، در گام چهارم ممکن است ارتباط داشتن (relationality) را عنصر کلیدی مشترکی بدانیم که همه اینها را در بر می‌گیرد؛ بدین گونه، پیوند با دیگر اشخاص می‌تواند به عاملی کلیدی در ضرورت اخلاقی تبدیل شود. این در رأی کانتی‌ها آشکار است که می‌گویند ما باید «همیشه با دیگران چنان رفتار کنیم که گویی آنان به خودی خود مقصودند، نه اینکه صرفاً ابزارهایی برای رسیدن به مقصودی باشند». همچنین این در قاعده «من-تو» بوبری‌ها آشکار است: «آنگاه که من با انسانی به مثابه "تو"ی خودم روبه‌رو می‌شوم و بر مبنای واژگان پایه "من-تو" با وی سخن می‌گویم، بدین گونه او شیئی میان اشیا یا مشتمل بر اشیا نیست»؛ به عبارت دیگر، تفاوت است میان اینکه با مردم به سان شیء یا به مثابه شخص رفتار کنیم. طبق نظر بوبر، با اشخاص مانند اشیا رفتار کردن منجر به این می‌شود که به جای آنکه آنان را «تو» بدانیم، «این» بینگاریم. این نیز بدان معناست که با انسان‌ها همچون کمتر از انسان رفتار کنیم (Ibid.).

این مطلب بحث را به فضای اخلاقی می‌کشاند. اما

الزام به اتخاذ دیدگاه اخلاقی، الزامی اخلاقی نیست؛ زیرا چنین چیزی مستلزم دور است. با این وصف، ارتباط داشتن با یکدیگر، الزامی دینی است، زیرا از منظر ادیان جهان، شخص نمی‌تواند با امر متعالی ارتباط برقرار کند، مگر اینکه با اشخاص دیگر در ارتباط باشد. پس اتخاذ نگرشی اخلاقی، الزامی دینی است. در نتیجه، دین ناگهان به حوزه اخلاق وارد می‌شود؛ بدین معنا که دین، آن را احاطه می‌کند؛ اما صرفاً نگرشی اخلاقی نیست. دقیقاً همان طوری که نگرش اخلاقی در خصوص ارزش و حقایق اخلاقی، همچون سرچشمه و نقطه آغاز همگانی بودن و عمومیت عمل می‌کند، نگرش دینی نیز به همین صورت است، هرچند پیروان ادیان جهان، نگرش دینی ویژه و کاملاً متفاوتی دارند (Ibid.: 188-9).

گام نهایی مبتنی بر درک این مسئله است که اعتقاد به ارزش ذاتی اشخاص، عنصری تعیین‌کننده در این دیدگاه است:

جیمز کلنبرگر (James Kellenberger) در کتاب *اخلاقیات ناظر به ارتباط (Relationship Morality)*، در توضیح نگرش اخلاقی می‌گوید: «پایه اصلی الزام و در نهایت تمام اخلاقیات، رابطه‌ای یگانه، اما جهان‌شمول بین شخص و همه اشخاص است». همچنین بیان می‌کند درک این «رابطه شخص / شخص» با

دیگران است که «احساس وظیفه‌ای را ایجاد می‌کند که ریشه در درک ارزش ذاتی افراد دارد». از آنجایی که دین به حوزه اخلاق وارد می‌شود، اگر بخواهیم واقعاً دینی باشیم، باید رابطه شخص / شخصی را که کلبرگر تشخیص داده، درک کنیم و آن را با بُعد افزوده یا تأثیرگذار درک یک رابطه منفرد جهان‌شمول، هم در میان تمام اشخاص به عنوان ارواح و هم رابطه شخص با امر متعالی همراه کنیم. من این رابطه دینی جهان‌شمول را یک رابطه «روح-روح» می‌نامم.

چنین اعتقادی، مفهوم اصلی اخلاقی حقوق بشر را تشکیل می‌دهد.

### حقوق بشر از منظر اخلاقی

به رغم اینکه در بحث بالا از حقوق بشر در فضای ادیان به تفصیل سخن گفتیم، می‌توان ریشه دیدگاه اخلاقی حقوق بشر را به جان لاک بازگرداند؛ با این حال می‌توان ریشه اخلاقیات را در آرای بنتام (Bentham) یافت - علی‌رغم توصیف وی از حقوق بشر با عنوان «مهملاتی بر پایه‌های چوبی» (paulet, 1986: 11) - به ویژه اینکه پیرو وی، جان استوارت میل (John Stuart Mill) می‌گوید: «آنچه حقوق محکم و استوار را در دو حوزه مشارکت دموکراتیک و آزادی عمل فردی تأیید می‌کند، امر سودگرایانه (utilitarian) آینده‌نگر و مبتنی بر دریافت حسی است» (Gibbard, 1986: 92).

البته سودگرایی همیشه نشان‌دهنده جنبه‌ای از اخلاقیات نیست، حتی ممکن است آن را وارونه جلوه دهد؛ مثلاً داروین‌یسم اجتماعی می‌گوید: گفتنی است قضاوت‌های صورت گرفته در جامعه‌ای بدوی درباره رفتار افراد و جامعه، به اصلاح طبیعت درونی آنها بستگی ندارد، بلکه با رفاه جمعی آنها مرتبط است. بر همین اساس، استدلال کرده‌اند که آن نوع رفتارهایی که موجب بقای جامعه می‌شود، به خودی خود ستایش شده و آنهایی که این نتیجه را در پی ندارند، نکوهش می‌شوند. آنچه برای کندو خوب یا بد است، حقیقتاً برای زنبور نیز خوب یا بد است. در طول زمان، این انگیزه سودگرایانه آغازین فراموش شد، اما شیوه‌های رفتاری باقی ماند و این، تأسیس آنچه را که امروزه به نام فضیلت متداول شده، بیان می‌کند (Hirianna, 1975: 11).

به عبارت دیگر، هنگام صحبت از حق، احساس خوبی داریم؛ زیرا با تأکید بر

حقوق دیگران، در واقع ایمنی و سلامت کلی خود را تأمین می‌کنیم. این نحوه استدلال جذاب به نظر می‌رسد؛ اما طبق نظر فیلسوف هندی، هیریانه (Hiriyanna) غلط‌انداز است. او در ادامه می‌گوید: حتی هنگامی که پذیرفتیم آنچه ما ارزش والا می‌نامیم، ریشه در شیوه‌های رفتاری‌ای دارند که زمانی فقط اهداف سودگرایانه داشتند، خصیصه‌ای ناظر به آنها وجود خواهد داشت که نیازمند توضیح مناسب است. در مرحله‌ای از این فرآیند استحاله، آنها تفاوت کیفی را نشان داده‌اند؛ و این معنای ضمنی را دارند که آنها را باید بر آنهایی که فقط ویژگی سودگرایانه دارند، ترجیح داد. پس نظریه تکوینی درباره ظهور این تفاوت یا «استحاله از بودن به نبودن» چیزی ارائه نمی‌دهد؛ و باید گفت این نظریه نکته‌ای اساسی را در باب ماهیت ارزش‌ها — مانند آنچه در بالا بدان اشاره شد — کاملاً ناکفته باقی می‌گذارد، بنابراین، می‌توان گفت امر منحصر به فردی در سرشت بشر وجود دارد که به عنوان شرط لازم برای زندگی مطلوب عمل می‌کند و همان‌طوری که گفته شد، در سرشت انسان، ذاتی وجود دارد که احساساتش را توجیه می‌کند و می‌گوید وی صرفاً حیوانی بهتر و برتر نیست... (Ibid.).

در نتیجه، فضایی ارزش‌شناختی (axiological) برای ظهور حقوق بشر به وجود می‌آید. همچنین متوجه می‌شویم که این فاصله‌گیری از حساب سودگرایانه، اشاره به سمت و سویی اخلاقی دارد.

### حقوق بشر از منظر دینی

پیش از این به نگرش اخلاقی به عنوان پیشینه حقوق بشر اشاره شد. چنین نگرش اخلاقی‌ای می‌تواند مستقلاً بروز کند یا از دیدگاهی سکولار به جهان مطرح شود و یا در نگرش دینی ریشه داشته باشد. ظاهراً روبرت ترر به دیدگاه آخر تمایل بیشتری داشته است. او می‌نویسد:

حقوق بشر در مرکز یک زبان اخلاقی جهانی قرار دارد که از سوی اعضای فرهنگ‌های مختلف دینی توجیه و تشریح شده و مورد حمایت قرار می‌گیرد. این نه تنها در غرب، بلکه در آفریقا و آسیا، و نه تنها در کشورهای صنعتی و لیبرال در حال توسعه، که در آنها نظریه‌های حقوق بشری سوسیالیستی و لیبرال توسعه یافته‌اند، بلکه در جهان سوم نیز صادق است. یهودیان، مسیحیان،

مسلمانان، هندوها، بوداییان و پیروان سنن دینی بومی آفریقا و آسیا نیز با حقوق بشر موافق‌اند (Traer, 1991: 10-11).

پس، حقوق بشر، دست‌کم به طور بالقوه، می‌تواند نه تنها از دنیای مشترک اخلاقی، بلکه از سنن دینی مختلف جهان نشئت بگیرد.

## ۲

اکنون می‌توان مزایا و معایب نسبی حقوق بشر بنیادی را بر اساس این چهار اصل مورد توجه قرار داد. مزیت بزرگ نگرش قانونی به حقوق بشر این است که بدین صورت آنها قابل دادرسی‌اند و می‌توانند در مراجع قانونی به اجرا گذاشته شوند. از سوی دیگر، خطر بزرگ اتخاذ نگرشی قانونی به حقوق بشر این است که آنچه قانون اعطا کرده، ممکن است به وسیله همان قانون پس گرفته شود. تجربه هندی از این لحاظ آموزنده است. حقوق بنیادی قانون اساسی هند، طبق اعلان وضعیت فوق‌العاده از سوی خانم گاندی در ۱۹۷۵، در عمل به تعلیق درآمد؛ به همین علت، مزیت نگرش اخلاقی به حقوق بشر این است که آنها طبیعی و بنابراین انتقال‌ناپذیرند.

ضعف مبانی اخلاقی حقوق بشر، در طبیعت مورد بحث اخلاقیات عام نهفته است؛ مفهومی که باید از مفهوم وجدان اخلاقی عام متمایز شود. شاید مستدلاً بتوان ادعا کرد که وجدان اخلاقی، پدیده‌ای عام است؛ یعنی هر شخصی درکی از درست و نادرست دارد؛ البته ممکن است اشخاص درباره‌ی اینکه چه چیزهایی درست یا چه چیزهایی نادرست است، با یکدیگر توافق نداشته باشند. بر این اساس، پرسش از اخلاقیات عام می‌تواند به یک مسئله تبدیل شود؛ مثلاً در میان تاجران آمریکایی این عقیده وجود دارد که باید اخلاقیات کنفوسیوسی چینی را از دیگر تمدن‌ها جدا کرد؛ دیدگاهی که گاهی اوقات کمونیست‌های چینی نیز بدان اعتقاد دارند (Baryandweiming, 1988: xiii).

... مزیت نگرش اخلاقی به حقوق بشر، در تعدیلی است که با در نظر گرفتن نفع همگانی، علیه اتخاذ دیدگاهی بسیار شخصی درباره‌ی حقوق بشر انجام می‌گیرد. برخی از این موارد در مواد ۲۲-۲۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر منعکس شده است. چنین تمهیداتی پذیرش یک دیدگاه جهان‌سومی را در این اعلامیه میسر می‌کند؛ نگرشی که ریشه‌اش را در بسیاری از فرم‌های اجتماعی نظام سوسیالیستی می‌توان دید. بدین معنا که

تاریخ، نبردی دسته‌جمعی علیه امپریالیسم در دوره استعماری است که نهایتاً منجر به اتخاذ گسترده جهت‌گیری سوسیالیستی در دوره پسااستعماری می‌شود. نقص این رویکرد اخلاقی آن است که این رویکرد مستلزم شیء‌انگاری فرد به منظور رعایت مصلحت عمومی و انتزاعی است. یک مثال مبالغه‌آمیز ممکن است به فهم بیشتر موضوع کمک کند. از آنجایی که درآمد سرانه، بر پایه درآمد تقسیم‌شده بر جمعیت به دست می‌آید، ممکن است این تصور پیش بیاید که کاهش جمعیت می‌تواند موجب افزایش درآمد سالانه شود. پس انسان باید میان نسل‌کشی و برنامه‌ریزی خانواده، به عنوان راه‌هایی برای افزایش درآمد سالیانه، تمایز قائل شود.

نقطه قوت نگرش دینی به حقوق بشر، توانایی آن برای استفاده از عقاید محکم و رایج سنن مختلف دینی و حتی کمک به فراهم کردن سکوی مشترکی است که بتوان شور و تعصبات دینی را حول آن به گردش درآورد؛ البته، این نقطه قوت می‌تواند به نقطه ضعفی تبدیل شود و این در صورتی رخ می‌دهد که آن تعصب دینی در ساختاری قانونی یا کم و بیش قانونی، کانالیزه شده باشد و بخشی از آن مخالف حقوق بشر باشد. مثال‌های مشخص این تحول، شریعت در اسلام و نظام طبقاتی در هندویسم است. اگرچه ممکن است بتوان از این موانع عبور کرد، ولی به هرحال نوعی مانع‌اند، هرچند روبرت ترر اخیراً به شدت سعی در تثبیت سنت حقوق بشر در ابعاد حقوقی-پوزیتیویستی سنت‌های مختلف دینی داشته است (Traer: 1991, 163). پس، بر این اساس، می‌توان پرسش زیر را بررسی کرد:

پرسش جالبی که پیش می‌آید این است که آیا فرهنگ‌های متفاوت می‌توانند از راه‌های مختلف به نتیجه‌ای مشابه درباره حقوق برسند؟ بعضی‌ها از طریق فلسفه‌پردازی صریح، مانند لاک، کانت و دیگران در غرب، بعضی‌ها از طریق تأمل در متون و وظایف دینی همانند میاماسا و گیتا در هند، و مضافاً دیگران با بهره‌گیری از عقاید رفتار آیینی و اجرایی در قبال اشخاص دیگر، مثلاً لی (Li) در چین به عنوان یک منبع حقوقی. اگر این تحقق یابد نتیجه خوبی در پی خواهد داشت؛ چراکه چنین دستاوردی اجازه خواهد داد مدل درهم‌آمیخته جامعه جهانی، خود را تثبیت کند؛ نمونه‌ای که در آن تمدن‌های مختلف همانند رودهای بسیاری در هم می‌آمیزند، مانند حالت برعکس یک دلتا (Smart and Thakur, 1993: xi).

از دیدگاه هندو، هر یک از این مبانی حقوق بشر را می‌توان با یکی از چهار جهت‌گیری ارزش‌شناختی بنیادین، که پوروشارته‌ها (Purusārthas) نامیده می‌شوند، هم‌سو دانست. این جهت‌گیری‌ها عبارت‌اند از کامه (Kāma)، ارته (Artha)، دهرمه (Dharma) و مکشه (Mokṣa) که به بیان دیگر به ابعاد شعوری، سیاسی-اقتصادی، اخلاقی و متافیزیکی هستی بشر اشاره می‌کند. نگرش اخلاقی به حقوق بشر به جنبه کامه مربوط می‌شود؛ چراکه شامل سنجش نسبی مزایای عناصر دلخواه (کامه = خواست) فرد در مقابل جامعه است. نگرش قانونی را می‌توان به ارته پیوند داد که نگرشی پوزیتیویستی به قانون دارد. همچنین می‌توان نگرش اخلاقی به حقوق بشر را با دهرمه و دیدگاه دینی را با مکشه در ارتباط دانست.

تمام این ارتباطات در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت؛ اما شاید بتوان نتیجه آن را پیش‌بینی کرد. تفکر هندویی به جد متمایل است ریشه حقوق بشر را در اخلاقیات یا دهرمه قرار دهد؛ چراکه قرار دادن آن در کامه بسیار لذت‌باورانه، در ارته بسیار مثبت‌گرایانه و خودسرانه و در مکشه بسیار بعید و حتی تجاوزکارانه خواهد بود. قرار دادن مبانی حقوق بشر بر دیدگاه اخلاقی، به معنای قرار دادن آنها بر پایه و اساس اصلی خودشان است.

در بالا گفته شد که ریشه اخلاقی حقوق بشر را می‌توان با ارزش کامه در هندو مطابقت داد. شاید این نکته در نگاه اول به دلایل مختلف عجیب به نظر برسد. دلیل نخست اینکه کامه در هندوئیسم خدای عشق است در زمانی که شیوه (Śiva) «در کوه مقدسش در هیمالیا (Himalaya) در جذبه یوگایی عمیق است» و «خدای هندوی هوس، کامه، می‌کوشد مراقبه (meditation) او را برهم زند، پس شیوه او را به خاکستر تبدیل می‌کند» (Kinsley, 1993: 93)، همچنین هنگامی که کرشمه آنتال (Āṅgāla)، سرسپرده کریشنا (Kṛṣṇa)، «در نهایت به اشتیاق برای ازدواج با او تبدیل می‌شود» و سپس «آنتال، در سرودهای عبادی‌اش، از کامه، خدای هندویی عشق و آرزو، می‌خواهد کریشنا را مجذوب او کند تا شوهر او شود» (Ibid.). این مسایل چه ارتباطی با حقوق بشر دارد؟ تا اینجا چیزی غیر از حقوق او برای ازدواج بر اساس ماده ۱۶ وجود ندارد، هرچند مطمئن نیستیم که آنتال «رضایت کامل و آزاد همسر خیالی»، یعنی خدا را داشته است.

به هر حال، کامه یا «جست وجوی لذت» (Renou, 1951: 106) به عنوان یک ارزش که معمولاً ارزشی پست به حساب می‌آید، وقتی به سوی خدا توجه داشت به بالاترین نقطه آسمان عروج می‌کرد. این امر به ما اجازه می‌دهد کامه را ارضای غایات مطلوب ترجمه کنیم، و حساب سودگرایانه و بیان موجز را وارد میدان می‌کند که نه تنها حق زندگی و آزادی، بلکه «طلب شادی» را در پی دارد.

... نگرشی قانونی به حقوق بشر، با ارزش هندویی ارته هم‌سویی دارد، مخصوصاً آن‌گونه که در ارته‌شاستره (Arthaśāstra) — که متنی معروف درباره حکومت است (Scharfe, 1989: 21) و یا در بخش‌های دیگری از ادبیات مکتوب که در این باره مطالبی دارند — تشریح شده است (Ibid.). از منظر «قانون‌گرایان» ارزش ارته والاترین است (Kane, op.cit., III: 9) و از دهرمه یا اخلاقیات به خودی خود برتر است (Scharfe, 1989: 215). این روند به نارکسمرتی (Nāradaśmṛti) می‌انجامد که فرمان پادشاهی را منبع نهایی دهرمه قرار می‌دهد (Majumdar, 1968: 348-9). عقیده بر این است که با توجه به این ارزش، حکومت مورد استقبال آنانی است که به دنبال شکوفایی و ثروت‌اند. ثروت شخصی، آفریده حکومت است. به سبب ترس از پادشاه، مال شخص ضعیف، امنیت می‌یابد. اگر پادشاه وظیفه حفاظت خود را انجام نمی‌داد، توانمندان اموال ضعیفان را به زور تصاحب می‌کردند و اگر ضعیفان حاضر به تسلیم مال خود نبودند، زندگی‌های بسیاری گرفته می‌شد. در این صورت کسی نمی‌توانست درباره دارایی‌اش بگوید «این مال من است» (Organ, 1970: 124).

نگرش دینی به حقوق بشر با ارزش مکشه هم‌سوست. مشکل پذیرش این نگرش به عنوان مبنایی برای حقوق بشر، از طرفی متعالی بودن و از سوی دنیوی بودن آن است، به ویژه هنگامی که از دیدگاه مکتب فکری هندی ادویته ودانته (Advaita vedānta) به آن بنگریم. شخصی که در این زندگی به خیر برین نائل شده، هرچند در زندگی فعال باشد، اما دیگر از روی «انگیزه‌ای خودخواهانه و یا حتی حس وظیفه در برابر دیگران» عمل نمی‌کند. در واقع «قوانین رایج اخلاق و آیین اجتماعی که فقط درباره کسی که در صدد حصول کمال است، اهمیت می‌یابد، برای وی بی‌معنا می‌شود» تا آنجا که «انگیزه و آرزو برای او یکی می‌شوند». او دیگر فضیلت را درک نمی‌کند، بلکه

آن را آشکار می‌سازد (Hiriyana, 1932: 381). روشن است که در این شکل از آزادی (مکشه)، فرد آزاد ممکن است شخص دیگری را نبیند تا حقوقش را در برابر او مطالبه کند.

کل مسئله حقوق بشر مبتنی بر تفاوت بین موجودات بشری و اشیاست؛ اما این جهان‌بینی کلی را دیدگاه‌های بخش هندویسم، که ویژگی وحدت‌بخش بارزی دارد، تضعیف می‌کند.

هیریانه (Hiriyana) به وضوح این نکته را تبیین کرده است:

اکنون چنین نگرشی به واقعیت نهایی، چه تأثیری بر زندگی روزمره ما می‌گذارد؟ مهم‌ترین ویژگی مورد آخر اعتقادی است که در آن گنجانده شده است؛ به عبارت دیگر، چنین تنوعی واقعی و نهایی است. اگر نگوئیم همه، اما پیش‌فرض اکثر فعالیت‌های زندگی این است که شخصی با شخص دیگر تفاوت دارد. تلاش‌های فراوان سازمان‌های اجتماعی و سیاسی برای اتحاد انسان‌ها، دلالت بر این دارد که آنان خود را متمایز می‌دانند. اگرچه انسان با انسان متفاوت است، تفاوت او با محیط فیزیکی‌اش واضح‌تر است. این تنها انسان نیست که از ماده جداست، خود ماده نیز، چه آنهایی که همچون جزیی از خود عمل می‌کنند مانند بدن و ابزارهای حسی و چه آنهایی که به عنوان محیط آن عمل می‌کنند به نظر می‌رسد به لحاظ ویژگی‌ها و خصایص متنوع است. هر شیء دارای فردیت خویش است و یا همان‌طوری که در اوپانیشادها (Upanishad) آمده، دارای نام (nāma) و شکل (rūpa) خویش است. واضح است که اگر یگانه‌انگاری یک حقیقت باشد، هیچ بخشی از این گوناگونی، نهایی نخواهد بود. تا جایی که به اعتقادات مشترکمان مربوط می‌شود، این نکته‌ای مهم از آموزه‌های اوپانیشادهاست (Hiriyana, 1949: 245).

جهت‌گیری ارزش‌شناختی هندویسم، به وسیله ارزش دهرمه به وجود می‌آید، احتمالاً اساس محکم‌تری را برای حقوق بشر نوید می‌دهد؛ ولی باید در این باره احتیاط کرد. اگرچه واژه دهرمه معانی و تداعی‌های زیادی دارد، باید سه معنای به کار رفته در متن حاضر را شناخت و بین آنها تمایز قائل شد. نخستین کاربرد کلمه دهرمه در زمینه آیینی، مثلاً در مکتب میماسا (Mīmāṃsā) است. نکته مهمی که باید مد نظر داشت، دیدگاه میماساست:

وده، دهرمه (وظیفه دینی) را می‌آموزد. دهرمه چیست؟ دهرمه چیزی است که در وده سفارش می‌شود. [البته] دستورات وده را نباید با اصول اخلاقی معمولی اشتباه گرفت؛ [هرچند] این درست است که اصول اخلاقی معمولی نیز برای شخص قبل از به دست آوردن توانایی برای اجرای مراسم مورد سفارش وده‌ها ضروری است (Mohadervn, 1971: 135).

کلمه دهرمه معنای دیگری نیز دارد. وظایف [دهرمه] از دیدگاهی دیگر «مربوط به طبقات» (Varna-dharma) و «مربوط به مراحل زندگی» (āśrama-dharma) است (Ibid.: 69). این دو مشترکاً به ورناشرمه دهرمه (Varnāśrama-dharma) اشاره دارند و ظاهراً در متن حاضر زیاد مفید نخواهند بود؛ چراکه آنها مختص به طبقه و جایگاه در زندگی‌اند.

ما اکنون به معنای سوم کلمه دهرمه، سادهارته-دهرمه (Sādharma-dharma) یا وظایف عمومی همه، بدون در نظر گرفتن طبقه یا جایگاه زندگی می‌پردازیم. شأن آنها در هندویسم، آن‌گونه که سزاوار است، مورد توجه قرار نگرفته است. آنها معمولاً زیر سایه ورناشرمه دهرمه زندگی کرده‌اند و اغلب در درجه دوم اهمیت نسبت به آن قرار داشته‌اند، هرچند این مسئله‌ای قابل بحث است. پس اجازه دهید نخست آنها را آن‌گونه که شایسته است بررسی کنیم. کانه (Kane)، صاحب‌نظر برجسته متن‌های هندی که با دهرمه سر و کار دارد، می‌نویسد:

غیر از ویژگی‌های خاصی که اعضای هر کدام از چهار ورنه نیاز دارند، تمام آثار دهرمه شاستره (Dharmaśāstra) اهمیت زیادی را برای ویژگی‌های خاص اخلاقی قائل می‌شوند و آنها را به تمام انسان‌ها سفارش می‌کنند. منو (63: 10)، یجوروده (2: 1) گوتمه دهرمه شاستره (25-23: 8) و متسیه پورانه (10-8: 52) برای تمام ورنه‌ها، یک سری اصول اخلاقی موجز را تجویز می‌کنند، مانند اهیمنسا (Ahimsā)، صداقت، دزدی نکردن، پاکی و کنترل احساسات. میتاکشرا (Mitākṣarā) در یجوروده (22: 1) توضیح می‌دهد که کلمه «سروشام» (Sarveṣām) به این اشاره دارد که اگر این ویژگی‌های اخلاقی به کار گرفته شوند، شیوه دهرمه برای تمام انسان‌ها می‌باشند، از براهمنه‌ها (Brāhmaṇa) گرفته تا چنдал‌ها (Caṇḍāla) (Kane, 1979, V/part II: 1637).

چنین ویژگی‌هایی هستند که شخص را به عنوان فردی پرهیزکار تثبیت می‌کنند؛ انسانی که به خود و دیگران توجه دارد. توانایی انجام چنین فضیلت‌هایی از ویژگی‌های بشر - نشانه ارزش و شأن بشر - است. این حقیقت که انسان در میان تمام موجودات، در بهترین شرایط برای رستگاری قرار دارد، این نظر را تقویت می‌کند. جست‌وجوی چنین رستگاری‌ای، پنج عمل مثبت و پنج عمل منفی را ایجاب می‌کند که ملاحظات زمانی و مکانی بر آنها تأثیر ندارند و بنابراین واقعاً جهانی‌اند (یوگه سوتره، 2:30-31). اینها در واقع با سادهارنه دهرمه‌ها (Sādhārṇa) یکی هستند (Miller, 1996: 53). پس، از نظر ما، نگرش هندو به مبانی حقوق بشر، ابتدای آنها بر اخلاقیات را، پذیرفتنی می‌کند؛ و این نوعی از اخلاقیات عام است که به آن اشاره شد.

شاید این را نیز بتوان افزود که هندویسم در خصوص ضعف‌های دیگر مبانی حقوق بشر - از جمله مبانی سودگرایانه، قانونی و دینی (= متافیزیکی) - آگاهی خاصی از خود نشان می‌دهد. در یک شعر آموزنده عامه‌پسند، که رویکرد سودگرایانه را نابخردانه برمی‌شمرد، آمده است که: «این کوتاه‌فکرانه است که بر اساس تمایلات خودم یا او حسابگری کنم. فرد پاک‌دل کل جهان را همچون خانواده‌ای می‌نگرد». به علاوه، تمایل سودگرایانه مبتنی بر قربانی کردن شخص برای «سود بیشتر»، با هندویسم چندان سازگار نیست.

درون‌مایه همیشه هندویسم این است که نهادها برای انسان به وجود آمده‌اند. وظیفه حکومت خدمت به منافع بشر است. هرچند مردم تا حدودی این حقیقت ساده را فراموش کرده‌اند. برادری بیشتر به امری در ملل متحد تبدیل شده تا مردم متحد. ملت‌ها بیشتر رقیب هم‌اند تا یاری‌بخش یکدیگر و بازی‌ای که ملت‌ها انجام می‌دهند، بسیار پرهزینه و خطرناک است. ملت‌ها تا کی می‌توانند بیش از نیمی از ثروت و تولیدشان را صرف تسلیحات جنگ کنند؟ فایده جنگ چیست در حالی که همه در آن بازنده‌اند؟ چرا باید جنگی آغاز شود که در آن هیچ‌کس باقی نماند؟ آیا قدرت ملت‌ها می‌تواند به جای دنده (قدرت جبری) بر پایه دهرمه قرار گیرد؟ هند با طرح چنین پرسش‌هایی از ورود به جنگ سرد خودداری کرده است. هند سیاست بین‌المللی عدم تعهد را برگزیده است. این بیانی از اومانیسم جهانی یا کاتولیسیسم بشری است که قرن‌ها در هند جریان داشته است. هند با توجه به سنت هندو ممکن است ملت‌های

جهان را وارد شکلی جدید از ناسیونالیسم کند که بیشتر اومانیستی است تا ناسیونالیستی. هندویسم از انسانیت در قبال ملت صحبت می‌کند. بشر در انتظار انجام هشدار وده‌ای باستانی است:

خواسته‌ها تان یکی و همچون همدیگر باشد و افکار تان سازگار. با اندیشه‌ای که همگان به احتمال با آن موافق‌اند، متحد و یک‌دست شوید (Organ, 1974: 372-3).

به طور کلی هندویسم از رویکرد کاملاً حقوقی دوری می‌جوید. مفهوم عصر طلایی در هندویسم، مفهومی است که در آن همه وظیفه خود را انجام می‌دهند، به صورتی که حقوق همه به طور هم‌زمان محترم شمرده می‌شود. پس حقوق بشر، حقوق ما به عنوان موجودات بشری است. این با بُعد دیگری از دهرمه گره می‌خورد که حق را با حقوق برابر می‌شمارد و نیازی به تأیید پوزیتیویستی نمی‌بیند؛ دیدگاهی که طبق نظر تروی ویلسون ارگان (Troy Wilson Organ)، به دلیل تأکیدش بر حقوق، کاملاً با دموکراسی سازگار است:

دو جنبه از هندویسم را می‌توان با تجربه دموکراتیک مرتبط دانست. یکی آموزه دهرمه است؛ یعنی امکان تأسیس حکومتی بسیار جذاب که مرکب از کسانی است که برای آنها وظیفه، کار اجباری تحت فشار نیست، بلکه آن را انجام یافتن امور در مسیر خود تلقی می‌کنند. هندو دهرمه‌اش را انجام می‌دهد، نه از آن‌رو که مجبور است و یا از انجام ندادنش بیم دارد یا از آن لذت می‌برد، بلکه به این دلیل که دهرمه‌اش درست همان چیزی است که انجام می‌دهد. ایده انجام ندادن دهرمه تقریباً برای هندو باورنکردنی است. مردمی که دهرمه انگیزه آنهاست، در فرآیند دموکراسی باید شهروندان بسیار خوبی شوند. جنبه دیگر هندویسم، که برای دموکراسی در هند و جهان مهم تلقی می‌شود، چیزی است که اومانیسم نامیده شود (Ibid: 372).

درباره مکشه یا جهت‌گیری دینی، تروی ویلسون ارگان بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که اومانیسم برای هندویسم کافی است. عنوان کتابش تلاش هندو برای کمال/انسان (The Hindu Quest for the Perfection of Man) است که متن زیر را از آن نقل می‌کنیم:

انسان کامل، انسان جهانی است. فردیت نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه تعالی می‌یابد و شأن بالاتری را به دست می‌آورد. زمانی که هر فرد به میزان استعداد خویش انسان ایدئال را منعکس کند، هم انسان و هم تمام افراد در امر کمال‌یابی شرکت می‌کنند؛ بنابراین، آزادمندی به طور ایدئالیستی (Idealistically) و کثرت‌گرایانه (pluralistically) پدیدار می‌شود. بدین صورت هندویسم به ویسوجَینِه (Visvajana)، دین آزادمنشانه تبدیل می‌شود.

... تروی ویلسون ارگان در ادامه اشاره می‌کند که چگونه تفکر وده‌ای به طور فزاینده‌ای انسان‌مدارانه می‌شود. در حالی که سرودهای مذهبی وده‌ای به خدایان می‌پردازند و متون براهمنه با مناسک و مراسم سر و کار دارند، تمرکز اوپانیشادها بیشتر بر موجودات بشری است؛ به همین دلیل این مفهوم به یک ویژگی همیشگی در تفکر هندو تبدیل می‌شود. بهیشمه (Bhīṣma) در *مهابهاراته* (Mahābhārata) از آن با عنوان حقیقة الحقائق نام می‌برد، همچون برترین تعالیم مخفی: «این تعالیم مخفی و برتر است که به شما اعلام می‌کنم. در جهان چیزی بالاتر از انسان وجود ندارد». در همین حال و هوا، تولسیداس (Tulsīdās) در *رام چریتمانه‌ها* (Rāmcaritāmānas) اظهار می‌دارد: «بدانید که پیرو رامه از رامه برتر است» در همین حال، چندیداسه (Caṇḍīdāsa)، شاعر معروف قرون وسطایی دیگر، می‌گوید: «گوش کن برادر، حقیقت انسان والاترین حقیقت است، فراتر از آن حقیقت وجود ندارد» (Organ, 1974: 333-4).

با این حال، بر اساس دیدگاه رایج هندو، این اخلاقیات است که انسان‌ها را [از سایر موجودات] متمایز می‌کند.

#### ۴

این نکته امروزه نیز اهمیت دارد. تفکر اصلی‌ای که باید در نظر گرفته شود این واقعیت است که اگرچه «قانون اساسی هند فهرست قابل توجهی از "حقوق اساسی" را ثبت کرده است...»، اما آنها ریشه در هیچ چیزی ندارند، چه در طبیعت فردی بشر، چه نیازهای جامعه بشری یا نیت آفریدگاران خدا. آنچه طی فرمان قانونی به وجود آمده، می‌تواند به همان صورت تغییر یابد یا برداشته شود (Carman, 1988: 120).

... شاید بتوان در میان هندوها مهاتما گاندی (۱۸۶۹-۱۹۴۸) را در این زمینه، دارای جایگاه خاصی دانست، هنگامی که نظر او را دربارهٔ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، قبل از تصویب آن در ۱۹۴۸، جویا شدند، اعلام کرد:

من از مادر بی‌سواد، اما خردمندم آموختم که تمام حقوق شایسته و محفوظ، از انجام درست و وظیفه به دست می‌آید؛ بنابراین، حق زندگی، هنگامی از آن ما می‌شود که وظیفهٔ شهروندی را در جهان به خوبی انجام دهیم. شاید از این گفتهٔ مهم بتوان نتیجه گرفت که وظیفهٔ زنان و مردان را می‌توان به آسانی تعریف کرد و هر حقی را منوط به وظیفهٔ متقابلی دانست که نخست باید انجام می‌گرفت (Traer, 1991: 131-2).

ما به این نتیجه رسیدیم که اگرچه می‌توان حقوق بشر را با هر کدام از چهار مؤلفهٔ تعالیم هندوی پور و شارته - چتوشتییه (Purṣārtha-catuṣṭaya) یا چتور - ورگه (-caturvarga) (آموزندهٔ چهار هدف زندگی) مرتبط دانست، اما به نظر می‌رسد جنبهٔ دهرمه یا [همان] اخلاق است که مطمئن‌ترین تکیه‌گاه را برای ما فراهم می‌کند. حقوق بشر، هنگامی که این‌گونه به کار گرفته شود، معمولاً، معنای وظیفه از آن استنباط می‌شود. در جای دیگری گاندی بیان می‌کند که «اعتبار آن حق‌ها، مستقیماً از وظیفه‌ای که خوب انجام گرفته، حاصل می‌شود» (Gandhi, 1958: 351). وارث سیاسی او پاندیت نهرو، در هنگام ادای نطق یادبود آزادی «هند امروز و فردا» در ۱۹۵۹ چنین اظهار تأسف می‌کند:

همهٔ ما اکنون از حقوق و امتیازات صحبت می‌کنیم و آنها را درخواست می‌کنیم اما آموزهٔ دهرمه کهن، دربارهٔ وظایف و تعهدات بود. حقوق، به دنبال وظایف محقق‌شده به دست می‌آید.

پرفسور کانه، محقق برجسته و جدید در قانون کلاسیک هندو، نیز چنین احساس شکایتی را دارد و به همین اندازه آن را در گفته‌های خود بیان می‌کند. او اظهار می‌دارد: «قانون اساسی، از عقاید سنتی مان کاملاً جدا افتاده است؛ در حالی که دهرمه سوتره‌ها (Dharmasūtra) و سمریتی‌ها (Smṛti) با دهرمه‌های (وظایف) مردم آغاز می‌شود

(ورنه‌ها و آشرمه‌ها) (Kane, 1664: V/II). او سپس گفته نهر و را نقل می‌کند که در بالا ذکر شد و بعد از اشاره به اینکه به نظر او «حقوق در پی تکالیف واجب شرعی می‌آیند»، می‌افزاید: «متأسفانه این تفکر در قانون اساسی جایگاهی ندارد» (Ibid.). جالب اینکه هنگامی که در مورد نوع دهرمه‌ای که باید در متن قانون اساسی گنجانده شود، سخن می‌گوید، نه به ورناشرْمه (Varnāśrama)، بلکه به سادهارنه دهرمه‌ها، یا وظایف مشترک همه، چنین اشاره می‌کند:

قابل توجه است که اصول رهنمودی سیاست حکومت، بیشتر شامل شروطی بر سیستم اقتصادی به منظور افزایش سطح استاندارد زندگی مردم است (ماده ۴۳، ۴۷ و غیره)؛ یعنی فقط بر امور مادی مردم تأکید شده است. ظاهراً، این طور به نظر می‌رسد که اگر منافع یا مزایای مادی تأمین شوند، آنگاه کار دیگری نیست که حکومت ملزم به انجام آن باشد. من احساس می‌کنم اصول رهنمودی باید تأکیدی مشابه و یا حتی بیشتر بر ارزش‌های اخلاقی و معنوی می‌داشت و می‌بایست حکومت را ترغیب می‌کرد که در میان مردم معیارهای اخلاقی، خودانضباطی، همکاری، حس وظیفه‌شناسی، مهربانی و تلاش زیاد را رواج دهد. انسان موجودی چندبُعدی است. ارضای نیازهای فیزیکی صرف کافی نیست. انسان خواست‌های فکری، روحی، فرهنگی و اجتماعی نیز دارد. الگوی اجتماعی- اقتصادی آینده باید مبتنی بر بنیان بهترین بخش‌های ستمان، آیین دهرمه و وظایف مشترک برای همه باشد که از سوی منو (63: 10) و یجوروده (22: 1) اعلام شده‌اند. حکومت سکولار به معنای حکومت بدون خدا یا حکومتی نیست که کاری به ارزش‌های اخلاقی و معنوی ندارد (Ibid.: 1669-70).

چنان‌که کارمن می‌گوید، می‌توان این نظر را «تأملات بیش از اندازه ایدئالیستی و غیرعملی پروفیسور بازنشسته» دانست؛ در آن زمان کانه ۸۲ ساله بود (Carman, 1988: 120). وی همچنین اشاره می‌کند که کانه احتمالاً نگرانی خود را درباره این واقعیت بیان کرده است که قانون اساسی به چیزی ماورای کلمات قانونی نمی‌پردازد و این نقصی است که شاید بتوان آن را با استفاده از دهرمه - نه دهرمه ویژه مراحل و مواضع زندگی، بلکه دهرمه‌ای که متشکل از «وظایف مشترک برای همه است» - اصلاح کرد.

آنچه کانه به طور ضمنی به آن اشاره کرده، پانديا صریحاً آن را بیان کرده است. وی «تأکید می‌کند که برای هندوها تمام حقوق از تکالیف شرعی برمی‌آید»، و بنابراین، اظهار می‌دارد که نخستین اصل حقوق بشر، در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر نهفته است: «هر شخصی نسبت به جامعه‌ای وظیفه دارد که فقط در آن، رشد آزادانه و کامل شخصیتش میسر است» (Traer, 1991: 132). این تغییر تأکید از بُعد شخصی به بعد اجتماعی دهرمه در هندویسم، پذیرفته شده است و بخش مهمی از تغییراتی را که مهاتما گاندی از راه فرمان و عمل انجام داده، شامل می‌شود. با وجود این، متن حاضر مشکلاتی را ایجاد می‌کند. هر اندازه که حقوق بر اساس وظایف تعیین شوند، به همان اندازه در معرض اختصار قرار می‌گیرند. می‌توان گفت حقوق، امیال و خواسته‌هایی را نشان می‌دهند که شاید هیچ‌وقت کاملاً تحقق پیدا نکنند. نکته این است که اگر آنها بدون تغییر دانسته شوند، هم در اصول و هم در عمل، در خطر اختصار قرار خواهند گرفت. باید در اینجا بین وعده عملی و اصول حقوقی تفاوت قائل شد. یکی از بیم‌هایی که وجود دارد این است که اگر آنها به عنوان مسئله‌ای بنیادی با وظایف دینی ربط داده شوند، در اصول نیز دچار سازش و مصالحه می‌گردند؛ البته هرچند ظاهراً این رابطه مهم به نظر می‌رسد، با وجود این، بهتر است حقوق چیزی بیش از یک هستی دوجانبه صرف داشته باشند و باید دارای جایگاهی اخلاقی باشند که به رغم هر تغییری در نظریه و عمل، به هستی خود ادامه دهند. دلیل مخالفت ما این است که نسبت این حقوق از نظر اخلاقی با وظایف، آنها را در مسیری قرار می‌دهد که باید از آن بسیار اجتناب کرد. این نکته با ذکر مثالی امروزی بیشتر روشن می‌شود؛ طی فوریت خانم ایندیرا گاندی در ماده A-۵۱ درباره وظایف شهروندان هندی، اصلاحیه‌ای در قانون اساسی هند، صورت گرفت. اگرچه به نظر می‌رسد هدف، تلاش برای پایه‌گذاری قانون اساسی در چیزی فراتر از آن، مانند دهرمه بود، اما حقیقت چیز دیگری را نشان می‌داد. طی این فوریت، بسیاری از حقوق اساسی معلق ماندند و شاید به طور اقلانگنده‌ای بتوان گفت هدف آن، افزایش وظیفه‌مداری مردم بود، به نحوی که درباره بسیاری از حقوقی که طی این فوریت معلق ماندند، کمتر مدعی باشند. اگر واقعاً این دلیل مد نظر بوده باشد، ملحق کردن بخشی درباره وظایف، بیشتر از آنکه عملی سیاسی باشد، ممکن است تلاش زیادی برای کاربرد مناسب

فرهنگ و حتی دینی بوده که مورد توجه قرار نگرفته، بلکه ناشناخته باقی مانده بود. وقتی پذیرفتیم که در متن هندو، حقوق بشر باید بر پایه اخلاقیات باشند و آن گونه که بود معلق باقی نمانند، پرسش دیگری که مطرح می شود این است: آیا باید به ارزش اخلاقی خاصی گره بخورند یا همانند گذشته، بدون ارتباط با گستره کامل ارزش های اخلاقی در هندوئیسم باقی بمانند؟ بی میلی ما به ارتباط دادن آنها با وظیفه، به معنای دقیق کلمه، نشان می دهد که این نیاز باید از این لحاظ خاص تر باشد. در اینجا می توان گفت که بر اساس متن زیر در بدیهدارنیکه - اوپانیشاد ( *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 1: 4,14*) حقوق بشر را می توان با واقعیت یا حقیقت نهایی، یعنی سَتیم (*satyam*) مرتبط ساخت که در آن، عدالت نقطه اتصال حیاتی بین آنهاست:

به درستی آنچه عدالت (*dharma*) است، حقیقت (*satyam*) است. پس آنها از شخصی سخن می گویند که حقیقت را می گوید. او از عدالت سخن می گوید یا از فردی سخن می گوید که عدالت را می گوید، و حقیقت را می گوید. به راستی هر دوی اینها یکی هستند (Radhakrishnan, 1922: 170)

### نتیجه گیری

ارزش شناسی هندویی رابطه تنگاتنگی با شبکه چهاربخشی پوروشارته ها (*Puruṣārtha*) دارد. در این مقاله دیدیم که ممکن است روابط گوناگونی - هم از نظر اصطلاحات هندی و هم تفکر غربی - بین حقوق بشر و ارزش هر کدام از چهارگانه های زیر وجود داشته باشد یا اینکه حقیقتاً وجود دارد.

دهرمه	ارته
کامه	مکشه

پس از بررسی روابط قابل ایجاد بین حقوق بشر و هر یک از ارزش ها، می توان گفت که دهرمه یا اخلاق می تواند امین ترین تکیه گاه را برای حقوق بشر در هندوئیسم ایجاد کند و این در صورتی است که این اصطلاح نشان دهنده مقوله ساده‌ارنه دهرمه (*Sādharma dharma*) یا سامانیه دهرمه (*Sāmānya dharm*) باشد.

البته این نتیجه‌گیری با نقدهایی نیز روبه‌روست که قبل از پذیرش این نتیجه‌گیری باید به آنها توجه کرد. می‌توان گفت که این نتیجه‌گیری تا حد بسیار زیادی بر پایه تقسیم‌بندی چهارگانه اهداف تلاش بشری است که پورشارته‌ها (Purśārtas) نام دارند. بر اساس این دیدگاه، چنین دسته‌بندی‌ای نظم خاصی به بحث ما می‌بخشد؛ اما در عوض باعث ساده‌سازی بیش از حد می‌شود. در این نقد، مزایای زیادی وجود دارد و می‌توان به طور قابل قبولی بیان کرد که دسته‌بندی چهارگانه، تلاش برای کاهش تعداد فراوان خواست‌های بشر به یک حد قابل کنترل است. حتی می‌توان گفت که عدد چهار در اینجا صرفاً یک رمز عددی برای تعداد بسیاری است. این منطق را نه تنها درباره عقاید چهار پورشارته‌ها، بلکه درباره عقاید چهار ورنه (یا طبقات)، چهار آشرمه (یا مراحل زندگی) و چهار یوگه (یا سنین) نیز به کار برده‌اند. بنابراین، شایان ذکر است که این عبارت به طبقات، دوران‌های زندگی و تقسیمات زمانی بسیار بیشتری دلالت دارد. این واقعیت که ناناورنه (nānāvāna) همچنین در ادبیات هند و همراه با چتورونه (caturrvana) آمده، این دیدگاه‌ها را بیشتر تأیید می‌کند. این نتیجه‌گیری را نیز می‌توان از جنبه دیگری مورد سؤال قرار داد. می‌توان پرسید «آیا چنین تفاوت‌هایی واقعاً در مقایسه با راه‌کار نظام‌یافته‌تر اتخاذی فلسفه هند و دسته‌بندی‌های عقلی خودشان ثمربخش است؟». طبق این دیدگاه‌ها، دسته‌بندی تلاش بشری به دهرمه، ارته، کامه، و مکشه بدون شک جنبه‌ای از ارزش‌شناسی هندویی است؛ اما این دسته‌بندی، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که چنین تقسیم‌بندی‌های واضحی در تفکر هندویی وجود ندارد و یا اینکه این تقسیم‌بندی‌ها در ذهن هندو و تفاسیر محققان وجود دارد؛ اما بیشتر توضیحات درباره روابط مشترک این چهار دسته‌بندی است. مسئله‌ای که مورد بحث قرار نگرفته و دست‌کم باید آن را مطرح کرد، این است که در تفکر هندویی موجود در تمام جهت‌گیری‌ها و توصیفات، دهرمه کم و بیش به عنوان مقوله‌ای برتر مطرح می‌شود که هر چهار عنصر را دربرمی‌گیرد. به راستی این اصطلاح، معانی مختلفی دارد. تمام اهداف زندگی بشری با دهرمه به عنوان انتظارات اصلی فرهنگی در ارتباط است که هر کس و هر چیزی باید در پی حفظ این نظام برتر، احتمالاً قانون حقوقی هندو، و نه اجرای برنامه حقوق بشر مدرن باشد.

این نقدها را می‌توان به عنوان هشدار علی‌ه تکیه بیش از حد بر دسته‌بندی چهارگانه، مفید دانست؛ اما از سوی دیگر، می‌توان معتقد بود که اهمیت این نقدها، با توجه به استدلال اصلی، به دلایل زیر محدود می‌شود. نکته اصلی اینکه مفهوم «حق بشر» را می‌توان با مفهوم «خواست بشری» در هندویسم که دست‌نخورده مانده بود، مرتبط دانست. آنچه مطرح است سطح دسته‌بندی است. هنگامی که از این جهت به آن بنگریم نقدها منجر به محکم شدن نتیجه‌گیری می‌شوند. زمانی که گفته می‌شود اهداف بشر ممکن است بیش از چهار، یا حتی بیشتر باشد، توجیه حقوق بشر را نیز می‌توان با پذیرش کثرت آنها گسترش داد؛ مثلاً نمونه ارته می‌تواند شامل هر دو نوع حقوق بشر باشد: حقوق سیاسی- مدنی و حقوق اجتماعی- اقتصادی؛ همچنین نمونه کامه می‌تواند حقوق تکثیری را مانند حقوق فرهنگی تحت پوشش قرار دهد. پس رابطه بین حقوق بشر و دکتین خواست‌های بشری در هندویسم قطع نمی‌شود، بلکه آن‌قدر نزدیک‌اند که در هنگام تغییر ارجاعات می‌تواند گسترش یا کاهش یابد. شاهد گویای این مدعا، آن است که تمرکز اولیه بر دهرمه نباید به وسیله دیگر پوروشارته‌ها مبهم و گنگ شود. پیش‌تر هم گفته شد که توجیه حقوق بشر در هندویسم، بیشتر از خود دهرمه استنباط می‌شود.

نقد مهم‌تر مربوط به فهم [ما از] دهرمه است به عنوان «نظم خود کنترل شونده ایدئالیستی ... که ریشه در حوزه فردی و محلی دارد و نه حوزه ملی و حتی بین‌المللی؛ و این حوزه نخستین جایگاه زایش اصول حقوق بشر در متون هندوست» (Ibid.). مفهوم دهرمه شامل این دیدگاه می‌شود؛ اما [...] این مفهوم به این دیدگاه یا به وسیله این دیدگاه محدود نمی‌شود، دقیقاً همان‌طوری که گفتمان حقوق بشر نمی‌تواند به یک بعد یا به وسیله یک بعد از آن گفتمان محدود شود.

### بی‌اعتباری (derogability) حقوق بشر

گفتمان سیاسی و حقوقی امروز به قدری آکنده از درخواست‌های حقوق بشری است که چشم‌پوشی از تأثیر این گفتمان حقوق بشر، در هیچ شرایطی موجب بی‌اعتباری آنها نمی‌شود. شاید از این نظر درست باشد که حقوق بشر ارائه‌دهندهٔ هنجارهایی است که ما به صورت آرمانی هرگز دوست نداریم خدشه‌دار شوند. بازخوانی اعلامیهٔ جهانی

حقوق بشر ۱۹۴۸ چنین برداشتی را تأیید می‌کند؛ البته این اعلامیه در پیمان‌هایی تجسم می‌یابد که کشورهای مختلف تشکیل‌دهنده سازمان ملل متحد پذیرفته‌اند. این مدارک، واقعیتی را تأیید می‌کنند که در شرایط خاص می‌توان حکومت را مسئول اجرای نمونه مطلوبی از حقوق بشر ندانست؛ به عبارت دیگر، در شرایط خاص، حقوق بشر می‌تواند شاهد کاهش اعتبار خود باشد.

این مسئله‌ای است که به دلایل نظری و عملی باید صریحاً بدان پرداخت، مخصوصاً به این دلیل که دو اتفاق نسبتاً جدید - یکی جدیدتر از دیگری - آسیب‌پذیری گفتمان حقوق بشر را به خوبی نشان می‌دهند. نخستین اتفاق فوریتی است که خانم ایندریا گاندی، در سمت نخست‌وزیری هند در ۱۹۷۵ مطرح کرد و دیگری جنگ علیه تروریسم است که آمریکا بعد از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ آغاز کرد. حقوق بشر در ابتدا به عنوان حقوق شهروندان در برابر قدرت حکومت مطرح شد؛ اما اگر خود دولت با خطرات عینی یا واقعی از رهگذر شورش‌های داخلی مورد تهدید قرار گیرد (مانند فوریت مطرح‌شده به وسیله خانم ایندریا گاندی) یا از ناحیه حملات خارجی احساس خطر کند (مثل جنگ کنونی و ضدتروریستی آمریکا)، چه باید کرد؟ تأثیر آبی بر هر دو مورد، کاهش حقوق شهروندان و سپس حقوق بشر بود. این امر تقریباً به وضوح در هند از ژوئن ۱۹۷۵ تا مارس ۱۹۷۷ در خلال این فوریت واقع شد (Jain, 1994: 142) و در مورد دیگر، ظاهراً همین مسئله پیامد جنگ کنونی با تروریسم در آمریکاست. در این باره چنین تفکری جاری است که «امنیت ملی بر حقوق بشر ارجحیت دارد» (Ignatieff, 2002: 29). از چنین تغییراتی که پایه حقوق بشر را نشانه می‌روند، چه برداشتی می‌توان داشت؟

آنچه بر اهمیت این مسئله می‌افزاید این است که این مسئله امری پیش‌بینی‌شده بود. پیمان‌هایی که قبلاً درباره آنها سخن گفتیم، امکان تغییرات را در هنگام ضرورت میسر کرده است؛ چنان‌که تمام قانون‌های اساسی نیز امکان تعلیق حقوق در زمان شورش داخلی یا تجاوز خارجی را فراهم کرده‌اند. به نظر می‌رسد تنها در چنین شرایطی می‌توان پرسید: اگر هندویسم پایه‌های حقوق بشر را مهیا ساخته، آیا بی‌اعتباری آنها را نیز می‌تواند میسر کند؟

به راستی اصول حقوقی و اخلاقی هندویسی متضمن مقوله‌ای است که کلاً با

کم‌اعتباری حقوق سازگار است، یعنی آپد-دهرمه (āpad-dharma) یا [به بیان] ساده‌تر آپد (āpad).

فصل کاملی از شاستره (śāstar) (که امروزه منسوخ است، و یا احتمالاً، بالعکس، تنها توجیه در نظر راست‌کیشان (Orthodox) درباره اقدامات نابهنجارشان) به آپد یعنی «زمان اضطرار» اختصاص دارد. این تعبیر ویژگی خود این احکام را روشن‌تر می‌کند. این، قانون شرایط استثنایی است. این نظریه درباره محدودیت قدرت‌هاست و جدیت جرایم و تخلفات اجتماعی را خود به خود در زمان اضطرار تغییر می‌دهد. منظور از مواقع اضطراری عموماً حمله دشمن، خشک‌سالی، قحطی، طاعون و موارد مشابه است. در این موارد، ازدواج‌هایی که نامناسب به نظر می‌رسند، آغاز می‌شوند، فرزندخواندگی غیرمعمول انجام می‌گیرد و حتی از سخت‌گیری معمول در برابر جرم و گناه تا حدودی کاسته می‌شود (Duncan, 1968: 95-6).

وی در ادامه می‌گوید:

به علاوه، همان‌گونه که در منو (9:16-18) می‌بینیم، یک برهمن در صورتی که سه روز غذا نخورده باشد می‌تواند به اندازه رفع گرسنگی از طبقه پایین‌تر خود غذا بدزدد. این وضعیت‌های اضطراری که در واقع بر حسب سهل‌گیری‌های متناسب با آپد تغییر نمی‌یابد، احتمالاً در جهت کاستن خشکی عادی قانون سودمند است. پس باید این نکته را به خاطر سپرد که تفسیر قانون کلاً امکان ندارد، مگر اینکه شرایط شخص گناهکار در نظر گرفته شود. به نظر می‌رسد امروزه قدرت کامل شاستره بدون آنکه آپد-دهرمه آن را تعدیل کند، برای اکثر هندوها، پذیرفتنی نیست، هرچند دادگاه‌ها هرگز چنین سیستم تغییراتی را به صورت آگاهانه به کار نگرفته‌اند (Ibid.). نمونه بارز به‌کارگیری آن، مثال زیر است: عضو یک «طبقه» معمولاً باید به دنبال حرفه مشخص شده خویش باشد؛ اما در زمان بحران (āpad-dharma)، وی می‌تواند شیوه زندگی دیگری - معمولاً شیوه زندگی طبقه پایین‌تر - را اتخاذ کند. حتی در چنین شرایطی که از اعتبار قانونی کم می‌شود، باید قوانین مسلم در نظر گرفته شوند؛ اما نکته اصلی همچنان مطرح است. بر همین قیاس، می‌توان گفت که آپد-دهرمه در اصول خود با مفهوم کاهش اعتبار انطباق دارد. با وجود این، باید با احتیاط با این مسئله روبه‌رو شد.

بحث آید. دهرمه در نظام قضایی هند، معمولاً در حوزه نظام طبقاتی یا آنچه ورنه- دهرمه نامیده می‌شود، مطرح است؛ البته مقوله ورنه- دهرمه معمولاً برای تمام چهار ورنه به کار می‌رود: روحانی (براهمنه: brāhmana)، جنگ‌جو (کشتریه: ksatriya)، کشاورز و بازرگان (ویشیه: vaisha)، و کارگران و خدمتکاران (شودره: sudra)؛ در حالی که مقوله کاهش اعتبار درباره حکومت به کار گرفته می‌شود. پس برخورد رایج با آید- دهرمه در نوشته‌های هندو و در سیاق فعلی دچار عدم تعین است. ظاهراً نظیر این موضوع را نه در سیستم ورنه، بلکه می‌توان در مقوله‌ای که راجه- دهرمه (raja-dharma) یا در اصطلاح نظام طبقاتی هندو، وظایف شاه نامیده می‌شود، پیدا کرد؛ نمونه‌ای که به معنای واقعی موضوع کشاتره- دهرمه (ksātra-dharma) را تشکیل می‌دهد. پس پرسشی که اکنون باید طرح کرد این است که متون هندویی درباره نقش آید- دهرمه در متن راجه- دهرمه و نه ورنه- دهرمه چه نظری دارند.

جالب است که نمونه آید- دهرمه، به معنای دقیق کلمه، درباره راجه- دهرمه به کار نمی‌رود. این وظیفه شاه است که در زمان بحران به مردم کمک کند. پس اگر ورنه‌ها نتوانستند حرفه‌های خود را پیش ببرند، این وظیفه شاه است که برهنه‌ها، کشتریه‌ها، ویشیه‌ها و شودره‌هایی را که نمی‌توانند خود را اداره کنند، مورد حمایت قرار دهد (kane, II: 59). این بدان معنا نیست که این متون دیدگاهی خوش‌بینانه به سیاست دارند؛ چراکه جالب این است که کتاب دوازدهم *مهابهاراته* به طور هم‌زمان به راجه- دهرمه و آید- دهرمه می‌پردازد (harmut:18). این امکان که سلسله‌ای ممکن است مورد تهدید قرار گیرد، تجسم می‌یابد. پس «زمانی که حیات سلسله‌ای مورد تهدید است، اقداماتی که در شرایط دیگر نادرست‌اند (adharna)، می‌توانند درست (dharma) واقع شوند و بالعکس» (Ibid.: 211-2). شاید این نکته آموزنده باشد که «این ابطال حقوق، قابل مقایسه است با اعمال نکردن قوانین غذایی در هنگام قحطی، همانند امکان دزدی گوشت سگ از سوی ویشوا میتره (Viśrāmitra) از یک فرد طبقه نجس (در هندویی)» (Ibid.: 21). مثال دیگر این است که «شاه می‌تواند با کشتن مردم و نابودی جاده‌ها و معادن حکومت دشمنش را ویران کند...».

گرچه، این شرایط به رفتار یک شاه با شهروندان [قلمرو] پادشاهی دیگر اشاره می‌کند، مثال مناسب دیگر می‌تواند اقداماتی باشد که شاه در هنگام بحران

در پادشاهی خود انجام می‌دهد؛ مثلاً در هنگام بحران اقتصادی، کانه اشاره می‌کند که: کاوت (Kaut, 5:2)، منو (manu, 10:118)، شانتی (Śānti, 87)، شوکره چهارم (Sūkra, 2:9-10)، شاه را مجاز می‌کنند که در هنگام ضرورت (āpad) یک سوم یا یک چهارم محصولات را بردارد. باید توجه کرد که کاوتیلیه (Kautliya) از شاه می‌خواهد که برای چنین مالیات سنگینی از مردم (یاچته: yāceta) کمک بطلبد. او کلمه درخواست (پرنیه: pranaya) را برای چنین خواسته‌هایی به کار می‌برد. چنین مالیات‌هایی نباید بر زمین‌های نامرغوب بسته شود و او به صراحت می‌گوید که چنین خواسته‌ای برای مالیات اضافی در مواقع ضروری فقط یک بار می‌تواند انجام گیرد و نه دو بار. شانتی (33-26: 87) نمونه‌ای از خطابه‌هایی را که شاه در مواقع ضروری — مثلاً زمانی که شاه درخواست مالیات سنگین‌تر بر مردم می‌کند — باید به مردم عرضه کند، آورده است؛ مثلاً اگر دشمن به شما حمله کند، شما همه چیز، حتی همسرانتان را از دست می‌دهید. دشمن آنچه را که از شما بدزدد، به شما باز نمی‌گرداند و غیره. کلمه «پرنیه» با این معنا در نوشته رودردامن (Rudradāman) جونگاده (Junagadh) آمده است (Ibid.).

این مالیات‌ها اگرچه سنگین‌اند، حقوق شهروندان را چندان ضایع نمی‌کنند. یکی از سوتره‌های (sūtra) پانینی (pānini, 6:10,3) نیز به برخی مالیات‌های خاص اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد اینها مالیات‌های مرسوم بودند که شاه در زمان‌های خاص، آنها را وضع می‌کرد تا هزینه‌های اضطراری را تأمین کند. بعضی از این مالیات‌ها را امروزه پاگ (pāg) (سرانه)، تاگ (tāg) (برای هر بزرگ‌سال در مالیات سرانه)، هار (hār) (برای هر زمین شخم‌زده) و غیره می‌نامند. باید توجه کرد که پانینی آنها را با کلمه رایج کره (kara) به معنای «مالیات» نمی‌نامد، بلکه آنها را با کلمه کارا (Kārā) که مؤکدانه‌تر است، می‌شناسد. پانینی دسته‌ای از صاحب‌منصبان ویژه‌ای را که کارا-کره (Kārā-kara) (2, 21: 3) نام دارند، ذکر می‌کند که ظاهراً وظیفه جمع‌آوری این‌گونه مالیات‌ها را بر عهده دارند. سَمَنَه - پَهله - سوته (samañña-phala-sutta) به صاحب‌منصبی اشاره می‌کند که کارا - کرکه (Kārā-karaka) نام دارد (Agrawala, 1963: 416-7) (2:38).

قید و شرط خاصی در ارته‌شاستره کاوتیلیا (ArthaŚāstra-kautilya) (2: 5) وجود دارد که بر اساس آن گرفتن ثروت از عناصر فتنه‌انگیز و غیرمذهبی در زمان بحران مجاز می‌شود؛ اصلی که نقض‌کننده حقوق بشر است. در کنار این واقعیت، باید این مطلب نیز

گفته شود که یاجنولکیه-سمرتی (yājñavalkya-smṛti) از پادشاه می‌خواهد که به رسوم فرقه‌های بدعت‌گذار در زمان‌های عادی قاعداً احترام بگذارد (Kane, III: 158)، هرچند گاهی این دستور محدود به فرقه‌هایی می‌شود که با وده‌ها مخالف نباشند (Ibid.: 164). این مثال‌ها عملکرد اصل آید-دهرمة در متن راجه-دهرمة را تبیین می‌کند.

مفهوم آید-دهرمة در متن راجه-دهرمة از نظر مفهومی با آید-دهرمة وقتی که دربارهٔ پُرجا-دهرمة (praJā - dharma) یا حقوق و وظایف شهروندان به کار می‌رود، هم‌خوانی دارد. *مه‌ابهارته* (انوشاسنه پروه: Anuśāsana parva, 3-32: 61) از مردم می‌خواهد که «خود را آماده سازند و شاه ظالمی را که از رعایایش محافظت نمی‌کند، از آنها مالیات می‌گیرد و به سادگی مال آنها را می‌دزدد، بکشند...» (Ibid.: 26). این قید و شرط‌ها در شانتی - پروه (Śānti-parva, 6: 92)، منو (7: 27, 34) و یاجنولکیه (yājñavalkya, 1: 356) با جدیت کمتری است و «به نظر می‌رسد دست‌کم برکناری شاه و نکشتن وی را توجیه می‌کنند» (Ibid.). در حالی ضعیف‌تر فقط کنار گذاشتن شاه مطرح است. در تیتیریه سمهیتا (Taittirīya samhitā, 2: 3, 1) نمونه‌هایی از شاهانی وجود دارد که برکنار شده‌اند و در واقع «ساوترمنی ایشتی (sautramani iṣṭi) به عنوان مراسمی مطرح می‌شود که در آن، شاه بتواند پادشاهی از دست رفته‌اش را دوباره به دست آورد» (Ibid.). اگر به دلایلی شاه را نتوان خلع کرد، رعایا می‌توانند سرزمین پادشاهی او را ترک و مسیر مقاومت حداقلی را در پیش بگیرند.

پس نظام قضایی هندو اعمال موارد استثنایی دربارهٔ وظایف طبقات را مجاز می‌کند. وظایف رعایا نسبت به شاه و وظایف شاه در قبال رعایا، از منظری، قابل مقایسه با کاهش اعتبار حقوق بشر است؛ بنابراین، می‌توان آن را مناسب پذیرش چنین مفهومی دانست.

### پی‌نوشت:

۱. در این متن moral ناظر به اخلاق هنجاری و ethical ناظر به اخلاق فلسفی یا فرااخلاق است. (م.)

## کتاب نامہ

- Agrawala, V.S. (1963). *India as Known to Pānini*, Varnasi: Prithvi Prakashan.
- Carman, John B. (1988). "Duties and Rights in Hindu Society" in: *Human Rights and the World's Religions*, (ed.) Ieroya. Rouner, Notre dame, Indian: University of Notre Dame Press.
- Duncan J., Derrett M. (1968). *Religion, Law and State in India*, Newyork; The Free Press.
- Forsythe, David P. (1983). *Human Rights and World Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gandhi, M. K. (1958). *Hindu Dharma*, Ahmedbad: Navajiran Publishing House.
- Gibbard, Allan (1986). "Utilitarianism and Human Rights" in: op. cit. (eds.) Ellen Frankel Paul.
- Henkin, Louis (1975). "Rights: American and Human", in: *Columbia Law Review* 79: 3: 405, April.
- Hiriyanna, M. (1932). *Outlines of Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_ (1949). *Essentials of Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Indian Conception of Values*, Mysore: Kavyalaya Publishers.
- Ignatieff, Michael (2002). "It's the Human Right Era Ending?," in: *The New York Times*, 5 February.
- Jain, Girilal (1994). *The Hindu Phenomenon*, New Delhi; USPBD Publishers Distributors Ltd.
- Kane, P. V. (1973). *History of Dharmasātra*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. III.
- Kinsley, David (1993). *Hinduism: A Cultural Perspective*, second edition, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Miller, Barbara Stoler (1996). *Yoga: Discipline of Freedom*, Berkeley: University of California Press.
- Nickel, James W. (1987). *Making Sense of Human Rights, Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, Berkeley: University of California Press.
- Organ, Troy Wilson (1970). *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Athens, Ohio: Ohio University.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Hinduism: Its Historical Development*, Woodbury, NY: Barron's Educational Services.
- Paulet, Ellen Frankel (1986). *Human Rights*, Oxford.

- Radhakrishnan, S. (1922). *The Principal Upaniṣads*, Atlantic highlands, JVI: Humanities Press.
- Ramachandra Rao, S. K. (1979). *Jivanmukti in Advaita*, Madras: JBH Prakashana.
- Renou, Louis (1951). *The Nature of Hinduism*, tr. Patrick Evans, New York: Walker and Company.
- Runzo, Joseph (2001). *Global Philosophy of Religions: A Short Introduction*, Oxford.
- Schafre, Hartmut (1987). *The State in Indian Tradition*, Leiden: E. J. Brill.
- Smart, Ninian, Thakur, Shivesh (1993). *Ethical and Political Dilemmas of Modern India*, New York: St. Martin's Press.
- The International Bill of Human Rights* (1993). New York: United Nations.
- Traer, Robert (1991). *Faith in Human Rights*, Washington D. C.: Georgetown University Press.

