

آیین بودا و حقوق بشر*

جیمز فردریکز
علیرضا شجاعی**

اشاره

بخش عمده کردارهای بودایی، در حوزه اخلاق بودایی قرار دارد. دستورهای بودایی مجموعه‌ای است از قواعد اخلاقی که وظیفه فرد را در قبال خود و دیگران معین می‌کند. قانون «آهیمسا»، به معنای نیاززدن خود و دیگران، محوری‌ترین آموزه اخلاقی بودایی است. «پنج تعهد» این‌گونه آغاز می‌شود: تعهد می‌کنم به خویش‌تنداری از آزار جانداران، دزدی، بی‌عفتی، دروغ‌گویی و می‌خواری. حال آیا می‌توان حقوق بشر را در دل این آموزه‌ها نشان داد؟ آیا ماده‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر با مطالبات اخلاق بودایی مطابقت دارند؟ آیا تأکید بر حقوق دیگری روی وظیفه دینی فرد پرده نمی‌کشد؟ نویسنده در این نوشتار، پاسخ‌های متفاوت دانشمندان بودایی را بررسی کرده است. وی همچنین نقدهای بوداییان بر اعلامیه جهانی حقوق بشر را نیز ارائه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آیین بودا، حقوق بشر، اخلاق بودایی، غمخواری، راه هشت‌گانه

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

James Fredericks (2003), "Buddhism and Human Rights: The Recent Buddhist Discussion and Its Implications for Christianity" in *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Sharma (Eds.), Oxford: Oneworld, p. 247-264.

** عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

«مسئله حقوق بشر اساساً اهمیت زیادی دارد و نباید در این باره اختلاف نظری وجود داشته باشد».^۱ این گفته دالای لاما است که در کنفرانس جهانی حقوق بشر سازمان ملل (در ۱۵ ژوئن ۱۹۹۳) در ویننا اظهار شد و مورد تأیید و استقبال گسترده قرار گرفت. اما در واقع، درباره مسئله حقوق بشر، نظریات بسیار متفاوتی وجود دارد. برخی حکومت‌های آسیایی، چنان‌که مشهور است، به حرف‌هایی که تاکنون درباره حقوق بشر زده شده است خرده می‌گیرند و آن را شکل دیگری از استعمار نو می‌خوانند. بعدها، دالای لاما در سخنرانی خود در ویننا، در سازمان ملل، گفت مخالفت با مفهوم حقوق بشر عمدتاً از «رژیم‌های اقتدارگرا و انحصارطلب» برمی‌خیزد.^۲ اگرچه این حرف تا حد زیادی درست است، اما در سنت دینی خود دالای لاما، یعنی آیین بودا، سر این مسئله به شدت دعواست.

من به عنوان یک الاهدان مسیحی، این گفت‌وگوی مستمر را، به ویژه در میان بوداییان، پربار یافته‌ام. در این فصل، مروری خواهم داشت به برخی بحث‌های بودایی رایج پیرامون حقوق بشر و سپس (در غایت اختصار) اهمیتی را که این بحث می‌تواند برای مسیحیان داشته باشد، نشان خواهم داد.

آیین بودا و حقوق بشر

بی. آر. امبدکر (B. R. Ambedkar)، اولین وزیر دادگستری هند و یکی از معماران اصلی قانون اساسی هند، در سال ۱۹۵۶ بودایی شد. امبدکر در میان کاست (طبقه) مهَر (Mahar)، جمعیتی که «نجس» خوانده می‌شدند، به دنیا آمد. او پس از سال‌ها مبارزه با بی‌عدالتی نظام کاست، امید خود را برای تحقق یک هندوئیسم «پروتستانی» (هندوئیسمی عاری از اختلاف‌های طبقاتی نظام کاست) در یک هند مستقل، از دست داده بود. آیین بودا، که از آغاز نظام کاست را کنار گذاشته بود، برای هندوهای وابسته به کاست پایین‌ترین امید به شمار می‌آمد تا با تکیه بر آن از حقوق انسانی‌شان دفاع کنند.^۳

امبدکر تنها کسی نبود که دریافت آیین بودا از حقوق بشر حمایت می‌کند. دکتر تیلوکه‌سوندری کریاواسَم (Tilokasundari Kariyawasam)، رئیس انجمن زنان بودایی جهان، مدعی است «آیین بودا یک فلسفه همه‌گیر و دینی است که از حقوق بشر یا حقوق همه

- موجودات، مرد، زن، حیوان و محیط زیست آنها، سخت دفاع می‌کند».^۴
- اما عده‌ای از بوداییان در به کار بردن مفهوم حقوق بشر برای دینشان تردید دارند. دغدغه‌های آنان را می‌توان در پرسش‌های بحث‌برانگیز زیر خلاصه کرد:
۱. آیا می‌توان در سنت بودایی پیشامدرن یک آموزه حقوق بشری نهفته یافت؟
 ۲. آیا مفهوم حقوق بشر، به‌عنوان یک چارچوب، خواست‌های اخلاق بودایی را برآورده می‌کند؟
 ۳. آیا مفهوم حقوق بشر با آموزه‌های بودایی سازگار است؟
 ۴. آیا دفاعی که بوداییان از حقوق بشر می‌کنند با دفاع لیبرال‌های سکولار غربی از حقوق بشر یک و همان است؟
- بحث «حقوق بشر در آیین بودا» کاملاً پیچیده و دشوار است، و تحمیل این چارچوب بر آن، ناگزیر به قلب واقعیت‌ها می‌انجامد. با این همه، من بر این باورم که سازمان‌دهی موضوعات اصلی بحث، زیر عنوان‌های بالا، در جمع‌بندی بسیاری از مطالب سودمند خواهد بود.

آموزه حقوق بشر نهفته در آیین بودا

آنده گوروگ (Ananda Gurige)، دیپلمات و دانشمند بودایی سریلانکایی، در نوشته‌ای درباره اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل می‌نویسد: «همه ماده‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر — حتی حقوق کارگر با دستمزد عادلانه، فراغت و رفاه — که به آنها اشاره شده است، به شکل قانع‌کننده‌ای از جانب بودا حمایت شدند و به شکل معناداری در یک چشم‌انداز جامع از زندگی و جامعه گنجانده شدند».^۵ گوروگ در ایمان خود به وجود پیشینی مفهوم حقوق بشر در سنت بودایی آغازین با سوِلاک سیواراکسا (Sulak Sivaraksa)، یک فعال اجتماعی بودایی با اعتبار جهانی مستقر در بانکوک، سهیم است. سوِلاک مدعی است مفهوم حقوق بشر را می‌توان در ارزش‌ها و آیین‌های بودایی جامعه تایلند سنتی یافت. پیش از جریان تأثیر فرهنگ غربی، جامعه تایلندی مانند آرمان نخستین انجمن رهروان بودایی اش (بودای تاریخی و شاگردانش)، به انجمنی آزاد از همه وابستگی‌های خودپرستانه (egoistic) رسید. از نظر سوِلاک، حقوق بشر به‌طور طبیعی از چنین ناوابستگی به خود (ego) سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، مردم تایلند امروزه برای

شناخت حقوق بشر نباید به سوی غرب مدرن، که اغلب به عنوان زادگاه مفهوم حقوق بشر معرفی می‌شود، بروند؛ برعکس، رعایت حقوق بشر بدین معناست که تایلندی‌ها باید تأثیرهای غرب مدرن (مانند مصرف‌گرایی) را رد کنند و به ارزش‌های دیرینه سنت بودایی خودشان، با آموزه حقوق بشر نهفته‌اش، بازگردند.^۶

دامین کیون (Damien Keown)، بودایی غربی، قبول می‌کند که هیچ واژه خاصی را، چه در زبان پالی و چه در زبان سنسکریت، معادل «حق انسانی» نمی‌توان یافت که بتوان از آن حق یا مصونیت فردی را فهمید. با این همه، او در این باور که در سنت بودایی یک مفهوم حقوق نهفته یا «جنینی» وجود دارد با گوروگ، سوئلاک و دیگران هم‌عقیده است.^۷ بنابراین، برای آگاهی از سهم آیین بودای باستان در نهضت حقوق بشر امروز، باید میان یک ارزش (حقوق) و مفهوم روشن از آن فرق بگذاریم. از نظر کیون، مفهوم حقوق بشر نهفته آیین بودا را می‌توان در دستورهای (Precept) بودایی یافت. دستورها علاوه بر تعیین تکلیف هر بودایی، وظیفه آنان را در قبال دیگران نیز روشن می‌کنند. بنابراین، تعیین وظیفه من مطابق دستورها، مساوی با تعیین حق دیگری است. کیون این را نیز قبول می‌کند که اخلاق بودایی، مطابق سنت، ترجیح می‌دهد از وظیفه و تکلیف سخن بگوید تا از حقوق. مثلاً دستورها می‌گویند وظیفه شوهر است که از همسرش حمایت کند، بی‌آنکه به صراحت بگویند همسر حق حمایت دارد. اگرچه کیون معتقد است عبارت «وظیفه شوهر» به‌طور ضمنی به «حق همسر» نیز اشاره دارد.^۸

سلی کینگ (Sallie King)، شخصیت برجسته نهضت «آیین بودای فعال اجتماعی»، نیز آموزه حقوق بشر نهفته در دستورهای بودایی را تأیید می‌کند. او مانند کیون دلیل می‌آورد که تأکید صریح دستورها بر انجام وظایف و تعهدات، این تأکید ضمنی را در بر دارد که دیگران هم حقوقی دارند. در واقع، از نظر بوداییان، «حقوق و تعهدات تقریباً در مرز یگانگی قرار دارند، و وابسته به هم‌اند».^۹ این نظر آن‌قدر شایع است که کینگ به این باور می‌رسد که شاید بهتر باشد بوداییان به جای «حقوق» و «تعهدات» از «تعهد متقابل» سخن بگویند.^{۱۰}

کیون می‌پرسد چرا مفهوم جنینی حقوق بشر این همه در زهدان مانده است. او در جواب این سؤال خود اشاره می‌کند که اگرچه آیین بودا برای نقد نظام طبقاتی اجتماعی توانایی زیادی دارد — یعنی خصلت برابری خواهی و یا نهادهای دموکراتیک این آیین

می‌توانند شرایط لازم برای پیدایش یک آموزه حقوق بشری نهفته را پدید بیاورند — اما «هیچ‌یک از اینها تا پیش از دوره مدرن، خصلت‌های بارز بدنه سیاسی حکومت‌های آسیایی نبوده‌اند».^{۱۱} گویا کیون و سوئلاک در وجود یک آموزه نهفته در سنت وفاق نظر دارند، اما در نقش نفوذ غربی در آشکارکردن آن توافق ندارند.

رابرت تِرمِن (Robert Thurman)، متخصص آیین بودای تبتی و مترجم آثار دالای لاما، با گوروگ هم‌عقیده است که با اطمینان می‌گوید: «بنیادهای حقوق بشر، همه در آموزه‌های اولیه بودا وجود دارند».^{۱۲} او با سوئلاک نیز موافق است که می‌افزاید این بنیادهای حقوق بشر در انجمن دیری اولیه بودای تاریخی تجسم یافته بود. ترمِن با کیون نیز در این نظر هم‌عقیده است که بنیادهای حقوق بشر بودایی «به هیچ نوعی از دموکراسی نهادینه نینجامید، مگر در دوره‌های مدرن که تنها با کمک بیرونی اتفاق افتاد».^{۱۳} ترمِن تبت پیش از ۱۹۵۹ را به شکل یک جامعه نمونه مبتنی بر مفهوم حقوق بشری آیین بودا معرفی می‌کند: «[تبت] به‌عنوان نمونه کوشش بودایی در کمک به حقوق اجتماعی و فرهنگی انسانی، الگوی یک تجربه عملی بلندمدت بودایی است».^{۱۴} آیا می‌توان در سنت بودایی پیشامدرن یک آموزه حقوق بشری نهفته یافت؟ سوراج هونگلاداروم (Soraj Hongladarom)، یک ناظر آیین بودای تایلندی، گویا با نظر سوئلاک موافق نیست. از نظر سوراج، واژه تایلندی برای حقوق بشر، *سیتی مانوسایاچوم* (*sithi manussayachon*) است که برای اکثر تایلندی‌ها، یادآور تصویر کسی است که «الگوی سنتی مصالحه و سازگاری در روابط اجتماعی را کنار گذاشته است؛ کسی که از آداب و رسوم سنتی تایلندی کاملاً بی‌اطلاع است».^{۱۵}

کریگ ایهارا (Kraig Ihara)، در جواب کیون، با صراحت می‌گوید: «مفهوم حقوق در آیین بودای اولیه نیست» و طرح چنین مفهومی «سرشت اخلاق بودایی را به کلی قلب می‌کند».^{۱۶} مفهوم حقوق می‌تواند بر تعهدات دلالت کند، اما عکس آن صادق نیست؛ در واقع دستورهای بودایی که تعهدات رهروان بودایی را معین می‌کنند بر این دلالت نمی‌کنند که غیررهروان، یا بوداییان معمولی حق یا مصونیت دارند. بگذارید یک مثال مشخص بیاورم: دکتر هاینگ انگور (Haing Ngor)، پزشک کامبوجی که در فیلم قتلگاه‌ها (*The Killing Fields*) نقش دیت پرن (Dith pran) روزنامه‌نگار را داشت، خود یکی از بازماندگان انقلاب فرهنگی خمرهای سرخ (Khmer Rouge) بود. هاینگ چهار سال مانند

برده در حومه شهر کار اجباری می‌کرد و سه بار به دلایل مختلف به شکل فجیعی شکنجه شد. یک بار، پن تپ (pen tip)، طیب حاذقی که هاینگ را در پنوم پن (phnom penh)، پیش از «آزادسازی»، می‌شناخت، او را به مأموران شکنجه‌گر نشان داد. پن هاینگ را به دزدیدن غذا متهم کرد و، از آن بدتر، به آنان گفت که او پیش از «سال صفر» (۱۹۷۵، سال سقوط پنوم پن phnom penh) پزشک بوده است. پن با خیانت به هاینگ، موقعیت بهتری در اردوگاه‌های کار اجباری پیدا کرد. با هجوم ویتنامی‌های شمال کامبوج به این کشور و به هم ریختن اوضاع، هاینگ از فرصت استفاده کرد و خود را به کانون پناهندگان تایلند رساند. او آنجا کار پزشکی را از سرگرفت، و با پشتکار به مداوای پناهندگان مشغول شد. در این اردوگاه، هاینگ از دیدن حال و روز کسی که به او خیانت کرده بود شگفت‌زده شد. حالا که پن در کانون پناهندگان بیمار شده و نیازمند مداواست، او چه باید بکند؟

مطابق دستورهای بودایی، هاینگ متعهد است کسی را که به او خیانت کرده است با مهر و غمخوارگی مداوا کند. وظیفه هاینگ به‌عنوان یک بودایی روشن است. آیا وظیفه دینی این پزشک متضمن این است که این خائن نیز حق مداوا دارد؟ برداشت‌های غیردینی از حقوق بشر تأیید می‌کنند که این خائن حق مداوا دارد، اما اصراری ندارند که دکتر هاینگ، پزشک معالج او باشد. اخلاق بودایی ایجاب می‌کند که دکتر هاینگ کسی را که به او خیانت کرده است مداوا کند، اما از «حق» مداوا برای خائن چیزی نمی‌گوید؛ در واقع، اصرار بر حق مداوا برای خائن، روی مفهوم وظیفه دینی هاینگ انگور سایه می‌افکند.^{۱۷}

برآوردن خواست‌های اخلاق بودایی

مفهوم حقوق بشر را، به‌عنوان یک چارچوب اخلاقی، شاید بتوان به «اخلاق حداقلی» (minimalist ethics) یا «حداقل اخلاق» (moral floor) وصف کرد. اینجا باید میان رویکردهای به مسایل اجتماعی که مبتنی بر مفهوم حقوق بشر هستند و اخلاق اجتماعی بودایی فرق زیادی بگذاریم. آیا رویکرد حقوق بشر با خواست‌های اخلاق بودایی سازگار است؟ کیون، در این مسئله، قبول دارد که فهرست‌های گوناگون حقوق بشری خاص، گزارش کاملی را از خیر شکل نمی‌دهند، بلکه، یک راهنمای حداقلی صرف برای

رفتار اجتماعی می‌سازند. کیون برای تهیه یک گزارش کامل از خیر و لوازم اخلاقی حاصل از آن، ما را به سمت سنت‌های دینی راهنمایی می‌کند.^{۱۸} ایهارا این موضوع را گسترش می‌دهد و با دلیل نشان می‌دهد که اگرچه باورهای حقوق بشری می‌توانند از برخی خیرهای محدود در مسائل اجتماعی پیدا شوند، اما دیدگاه حقوق بشر مسئله ریشه‌های رنج را، که هدف اخلاق بودایی است، چندان فرو نمی‌کاهد. در واقع، رویکرد حقوق بشر، با تقویت یک روحیه جدلی، این توان را می‌یابد که عملاً رقابت با آموزه غمخوارگی بودایی را شروع کند.^{۱۹} بنابراین، حقوق بشر با برآورده نکردن خواست‌های اخلاقی بودایی، می‌تواند سنگ راه رهروان بودایی شود. ایهارا، با این ملاحظات، نتیجه می‌گیرد که «احتمالاً ورود مفهوم حقوق در اخلاق بودایی خطاست».^{۲۰}

جی گارفیلد (Jay Garfield)، که از دالای لاما برای به کار بردن زبان حقوق بشر دفاع می‌کند، نیز بر محدودیت‌های رویکرد حقوق بشر در آیین بودا تأکید می‌کند. ریشه‌های حداقل‌گرایی (minimalism) اخلاقی را، که نشان‌دهنده دفاع از حقوق بشر است، باید در پیش‌فرض‌های نظریه سیاسی لیبرال یافت؛ نظریه‌ای که برای نخستین بار به مفهوم حقوق بشر هستی بخشید. از نظر گارفیلد، خواست‌های اخلاقی آیین بودا بیش از لیبرالیسم غربی است. اخلاق بودایی بر خواست غمخوارگی بی‌کران مبتنی است، نه مطالبه حقوق. وقتی حقوق بشر در جای غمخوارگی — که نقطه آغازین اخلاق است — می‌نشیند، جا برای شر و بی‌تفاوتی شدید در قبال رنج باز می‌شود. از دید لیبرالیسم غربی، جامعه یک مفهوم قراردادی است که از افراد خودگردان و رقیب تشکیل شده است. در چنین جامعه‌ای روابط اجتماعی ناگزیر با حقوق تنظیم می‌شوند. در این فهم از جامعه، غمخوارگی به قلمرو حق انتخاب شخصی، یعنی یکی از چند راه صرفاً اختیاری جواب‌گویی به دیگران در قالب قرارداد اجتماعی، تنزل می‌یابد. بنابراین، فهم لیبرالی با فهم بودایی از جامعه و همبستگی اجتماعی اختلاف زیادی دارد. دفاع از حقوق بشر شاید مغایر با آموزه‌های بودایی نباشد، اما خواست‌های اخلاق بودایی را برآورده نمی‌کند.^{۲۱}

پر دمه‌پیدوک (phra Dhammapidok)، یک رهرو تایلندی است که به سبب دانش و مهارتش در متون دینی، و نوشته‌هایش درباره جنبه‌های نهفته اجتماعی آیین بودا از

احترام زیادی برخوردار است و عنوان‌های افتخارآمیز زیادی از پادشاه تایلند گرفته است.^{۲۲} پرَ دَمَه پیدوک، برخلاف سوَلاک سیواراکسا، به‌طور کلی در آنچه خود «نگاه حقوق بشری» می‌خواند کلاً تردید دارد. او گرچه قبول دارد که مطالبه حقوق ممکن است برخی مزایا را برای جامعه تایلند امروز در بر داشته باشد،^{۲۳} اما معتقد است حقوق بشر در پی این نیست که نیازهای انسان مدرن را برآورده کند یا با خواست‌های اخلاق بودایی هم‌سنگ باشد:

گرچه حقوق بشر در چارچوب بحث سودمند است، اما تأثیر چندانی ندارد. حقوق بشر فقط یک سازش است. سازش نمی‌تواند انسان‌ها را به وحدت و هماهنگی حقیقی برساند. سازش موقعیتی است که در آن طرفین توافق می‌کنند که در قبال برخی مزایا، به طرف مقابل کمی امتیاز بدهند؛ ویژگی‌ای که زور یا تسلیم و رضای قلبی را در پی دارد.^{۲۴}

در واقع پرَ دَمَه پیدوک با تردید به حقوق بشر نگاه می‌کند؛ زیرا حقوق بشر خود را به شکل درمان نهایی نشان می‌دهد، در حالی که عملاً فقط دردمون‌ها را درمان می‌کند و بیماری واقعی، یعنی رنج (دوکه *dukkha*)، را دست‌نخورده رها می‌کند. از آن بدتر، حقوق بشر با درمان دردمون‌ها حواس ما را از ضرورت مبارزه با ریشه این بیماری، یعنی تشنگی (تانا *tanha*)، پرت می‌کند. مطالبه حقوق مستلزم سازشی است که آرامشی گذرا در بر دارد، اما آرامش حقیقی مستلزم این است که انسان شیوه‌های تفکر گذشته، از جمله نگاه حقوق بشری، را به تدریج کنار بگذارد.^{۲۵}

سازگاری با آموزه‌های بودایی

از میان صداهایی که در این گفت‌وگوی بودایی شنیده می‌شوند، یک صدا از همه رساتر است؛ به ویژه آنکه با بودایی‌هایی که زبان حقوق بشر را قبول کرده‌اند، مخالف است. پیتر جونگر (Peter Junger)، یکی از پیروان غربی آیین بودا و کارشناس قانون مشترک انگلیسی - امریکایی، به هیچ‌وجه از شکنجه یا بردگی، استثمار اقتصادی یا سرکوبگری سیاسی به هر شکلی، حمایت نمی‌کند، اما معتقد است خود مفهوم حقوق بشر در تقابل با آیین بوداست و بودایی‌ها نباید آن را قبول کنند.^{۲۶}

جونگر دلیل می‌آورد که حقوق بشر یک مفهوم غربی، بیگانه با اخلاق بودایی، و ناسازگار با آموزه‌های بوداست. او در اینجا در برابر بودایی‌هایی مانند سوئلک، ترمن، گوروگ، کیون و کینگ موضعی مخالف می‌گیرد. جونگر بیش از ایهارا و حتی پر دم‌پیدوک، با بودایی‌هایی که نگرش حقوق بشری به مسائل اجتماعی را قبول دارند، مخالف است. بسیاری از حق‌هایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر سال ۱۹۴۸ سازمان ملل برشمرده شده‌اند، بر مصونیت‌ها از مداخله تأکید می‌کنند. چنین حق‌هایی مستلزم «تصور منفی از آزادی» هستند، یعنی آزادی، به‌ویژه در فهم غربی مدرن، به‌عنوان مصونیت از مداخله فهمیده می‌شود که مبتنی بر استقلال ذاتی فرد است. آیین بودا چنین فردی را نمی‌شناسد. بعضی از حق‌هایی که در اعلامیه سازمان ملل فهرست شده‌اند، مدام از حقوق حرف می‌زنند، و از وظایف اجتماعی، تعهدات اخلاقی یا فضایل بودایی مانند غمخوارگی چیزی نمی‌گویند. تأکید بر حقوق بشر، چه زیر نام مصونیت‌ها و چه زیر نام حقوق، گرفتاری‌هایی را برای آیین بودا پدید می‌آورد.

از نظر جونگر، نگاه حقوق بشری با چهار حقیقت جلیل ناسازگار است. «حقوق» صرفاً یک ساختار روانی ناپایدار است. حقوق بشر، به‌عنوان نمونه‌ای از همه ساختارهای روانی، نوعی پیدایش با واسطه (*pratitya-samupada*) است و از این رو مشروط است نه مطلق. از آنجا که حقوق هستی ذاتی ندارند، برای یک بودایی ادعای مسلم بودن حقوق نامفهوم است. بنابراین چسبیدن به حقوق بشر، تأکید بر کلیت حقوق، و بالاتر از همه، تأکید بر حقوق خویش، همچنان شکل دیگری از تشنگی است که، بنا بر دومین حقیقت که «رنج از تشنگی برمی‌خیزد»، به رنج بیشتر می‌انجامد. از نظر جونگر مطالبه حقوق به رد و انکار اولین حقیقت می‌انجامد، که کلیت رنج را می‌آموزد. آیین بودا نمی‌آموزد که انسان حق دارد از رنج در امان باشد یا از حقیقت نپایندگی (*anicca*) مصون بماند. رنج و نپایندگی، که آیین بودا آنها را «نشانه هستی» می‌خواند، واقعیت‌های کلی و گریزناپذیرند، صرف نظر از این که «حقوق» بتواند به‌عنوان چیزی «جدایی‌ناپذیر» به انسان نسبت داده شود.^{۲۷}

جونگر، به‌عنوان یک حقوق‌دان نظریه‌پرداز، به این نکته اشاره می‌کند که مفهوم حقوق بشر یک تحول تاریخی متأخر، و حاصل هم‌نوایی دو قانون‌نامه غربی است: قانون مدنی قاره‌ای و قانون مشترک انگلیسی - امریکایی.^{۲۸} انصاف و عدالت، به معنای

واقعی کلمه، دغدغه اصلی فعالان حقوق بشر هستند، اما دغدغه بودایی‌ها نیستند، گرچه این دو می‌توانند در زندگی اجتماعی و سیاسی مطلوب باشند.^{۲۹} بنا بر اولین حقیقت جلیل، بی‌انصافی و بی‌عدالتی حقایق اجتناب‌ناپذیری هستند. هر باور دیگری جز این، به معنای چسبیدن به نادانی است که فقط رنج بیشتر به بار می‌آورد. جونگر عقیده دارد ریشه‌های نگاه حقوق بشری، به نظریه قانون فطری مسیحی نیز بازمی‌گردد. کاتولیک‌های رومی، مانند ژاک ماریتن (Jacques Maritain) که سهم چشم‌گیری در شکل‌گیری اعلامیه ۱۹۴۸ سازمان ملل داشت، دلیل آوردند که قانون فطری ایجاب می‌کند همه انسان‌ها دریابند حقوق بشر، که خداوند آن را با یک عظمت ذاتی اعطا کرده است، ریشه در فطرت انسان دارد.^{۳۰} از نظر جونگر این دلیل برای بوداییان نامفهوم است.^{۳۱}

همان‌گونه که در بالا اشاره شد، جونگر حقوق بشر به معنای سیاست‌ها و آرمان‌های غیردینی قانونی را رد نمی‌کند، اما وقتی بودایی‌ها نگاه حقوق بشری را به‌عنوان بیانی از درمه بودا قبول می‌کنند، مشکلات خودبه‌خود ظاهر می‌شوند:

وقتی به مفهوم اروپایی غربی «حقوق بشر» از درون آن سنت بنگریم، آن را اندکی خطا و تا حد زیادی درست می‌یابیم؛ اما وقتی تلاش می‌کنیم آن مفهوم را با همه پیرایه‌های غربی‌اش بر سنت‌های دیگر، که مفاهیم کاملاً متفاوتی دارند، تحمیل کنیم — مشابه تلاش برای آیین بودا — مشکلات پیدا می‌شوند، فقط به این دلیل که این سنت‌ها تاریخ‌های کاملاً متفاوتی دارند.^{۳۲}

یک بودایی خوب به حقوق خود نمی‌چسبد. این نچسبیدن به حقوق همان «کردار درست» را می‌سازد که از راه هشت‌گانه بودا فهمیده می‌شود. به همین دلیل، زبان حقوق بشر، به‌ویژه برای بودایی‌ها، مفید نیست و شاید زیان‌آور نیز باشد؛ به‌ویژه برای بودایی‌هایی که می‌کوشند با مهارت با مردمی تعامل کنند که در شمار جوامعی نیستند که بر مبنای جهانی لیبرال غربی شکل گرفته‌اند.^{۳۳}

آیا حقوق بودایی همان حقوق غربی است؟

وقتی بودایی‌ها حقوق بشر را تأیید می‌کنند، آیا مرادشان همان حقوق بشری است که

لیبرال‌های غربی سکولار از آن حرف می‌زنند؟ آخرین موضوع در گفت‌وگوی رایج میان بودایی‌ها دربارهٔ حقوق بشر، لزوم تمایز میان حقوق بشر بودایی و حقوق بشر سکولار است.

کینگ که زبان حقوق بشر را می‌پذیرد و، همان‌گونه که در بالا اشاره شد، وجود آموزه حقوق بشر نهفته در سنت بودایی را قبول می‌کند، این را نیز می‌پذیرد که باید میان حقوق بودایی و مفهوم حقوق لیبرالی غربی فرق بگذاریم. این کار لازم است چون «جهان مفهومی‌ای که زبان حقوق بشر بودایی در آن به کار می‌رود... با مفاهیم غربی فرق بنیادین دارد».^{۳۴}

از نظر کینگ، تفاوت‌ها میان حقوق بودایی و حقوق لیبرال بنیادین است. این تفاوت‌ها که بودایی‌ها را از لیبرال‌های غربی جدا می‌کنند باید متناسب با سرشت جامعه و فرد باشند. آیین بودا این اندیشه را که جامعه بر رابطه قراردادی افراد ناسازگار مبتنی است رد می‌کند و در عوض، این نگرش را آغاز می‌کند که زندگی اجتماعی از هم‌بستگی بنیادین همه جانداران پیدا می‌شود. این کاملاً قابل درک است که زندگی اجتماعی دور از دشمنی و مجادله باشد.

از آنجا که کینگ این تفاوت‌ها را در پیش‌فرض‌های بنیادین بوداها و لیبرال‌های غربی می‌داند، پس، از نظر او، تفاوت‌های میان حقوق بودایی و حقوق غربی نیز باید متنوع باشند:

۱. از نظر آیین بودا حقوق بشر باید متناسب با همه جوامع باشد. بودایی‌ها پندار استقلال فردی را در نظر نمی‌گیرند و از آن حمایت نمی‌کنند. حقوق بشر بودایی عملاً از استقلال فردی حمایت نمی‌کند؛ بلکه خواهان حفظ رفاه همگانی است.
۲. پس زبان حقوق بشر بودایی، بنابر وجدان کاری و در حمایت از سخن گفتن از غمخوارگی دور از خودخواهی، از خودپیش‌بری (self-assertion) پرهیز می‌کند. حقوق فقط وقتی فهمیده می‌شوند که خودپیش‌بری ترک شود.
۳. از این رو حقوق بشر بودایی در قیاس با حقوق در فهم لیبرالیسم غربی خصمانه نیست.
۴. وانگهی، حقوق بودایی در واقع برای فرد ارزش قائل است، اما نه به شیوه لیبرالیسم غربی. آیین بودا به جای مطالبه مصونیت‌ها و حقوق افراد مستقل، از

ارزش بالقوه هر فرد برای رسیدن به بوداگی، که مطلوب هر جاننداری است، جاننداری می‌کند.

۵. افزون بر این، حقوق بشر از منظر بودایی اصولاً به ساختارهای حکومتی و سیاسی با تردید نمی‌نگرد، بلکه همبستگی حقیقی همه جانداران را، با شناسایی توانایی‌های پنهان تمام نهادهای اجتماعی برای کمک به روشن‌شدگی همه، نشان می‌دهد.

۶. و سرانجام فهم بودایی از حقوق، در قیاس با برداشت‌های بشرمدارانه لیبرال غربی از حقوق بشر، هرگز خیر انسان را مقابل خیر سایر جانداران نمی‌نشانند.

لزوم تمایز میان حقوق بشر بودایی و حقوق بشر غربی سکولار، نیروی محرکه‌ای است برای دفاع گارفیلد از دالای‌لاما در استفاده از زبان حقوق بشر. در واقع، گارفیلد دلیل می‌آورد که استفاده بودایی‌ها از زبان حقوق بشر تنها در صورتی منطقی است که میان دفاع بودایی از حقوق و دفاعی که لیبرال‌های غربی از حقوق می‌کنند کاملاً فرق بگذاریم. از نظر گارفیلد، آغاز تمایز میان حقوق غربی و بودایی در سرآغازهای خاص آنهاست. انتظار لیبرالیسم از حقوق بشر، همان‌گونه که کینگ هم دلیل می‌آورد، مبتنی بر یک نظریه قرارداد اجتماعی است که فرض می‌گیرد افراد مستقل اصولاً اهل رقابت‌اند و از این رو باید در قبال «حقوق» شان خودپیش‌بر باشند. در مقابل، بنیاد دفاع از حقوق بشر در آیین بودا بر فضیلت غمخوارگی نهاده شده است. از این حیث، باورهای بودایی به حقوق با باورهای لیبرال‌های غربی فرق کیفی دارند. مفهوم حقوق بشر در سنت لیبرال غربی، با پیش‌فرض آغازینی که به آن داده‌اند، سازنده یک اخلاق حداقلی محدودیت‌دار است که به افراد اهل رقابت تحمیل می‌شود. در این طرح، یک اخلاق فضیلت‌مدار، مانند آیین بودا، به حوزه خصوصی انتخاب فردی تنزل می‌یابد. بنابراین، فضیلت غمخوارگی به‌عنوان مبنایی کافی برای تأیید حقوق بشر اصلاً مناسب نیست. از این حیث، باور به حقوق بشر در اندیشه شخصیت‌های بودایی مانند دالای‌لاما با باور لیبرال‌های غربی فرق کیفی دارد.^{۳۵} البته گارفیلد به‌شدت معتقد است که بودایی‌هایی مانند دالای‌لاما باید در دفاع از حقوق بشر همچنان بی‌پروا حرف بزنند، اما نه بر مبنای جهان‌بینی لیبرالیسم غربی.

صدای اختلاف میان تصور کاملاً بودایی از حقوق بشر با تصور غربی را نه فقط میان بودایی‌هایی مانند گارفیلد، که به دنبال توجیه دفاع بودایی از حقوق بشرند، بلکه

میان بودایی‌هایی که اصولاً به حقوق بشر شک دارند نیز می‌توان شنید؛ برای مثال، پرّ دمّه‌پیدوک ابتدا دلیل می‌آورد که حقوق بشر از نظر تاریخی نوآوری‌های احتمالی انسانی است که نشان‌دهنده نگاه مبتنی بر اختلاف و رقابت است و به انگیزه‌های روحی، که در هسته مسائل اجتماعی قرار دارند، اشاره‌ای نمی‌کند. سپس برهان می‌آورد که برای نگاه به حقوق بشر یک راه بودایی خاص وجود دارد. آیین بودا میان دو نوع قانون فرق می‌گذارد: یکی، دمّه (Dhamma)، یا «واقعیت حقیقی» است، یعنی راه حقیقی چیزها چنان‌که هستند و دیگری، وینیه (Vinaya)، قانون حاکم بر جامعه بودایی است. وینیه، برخلاف دمّه، صرفاً یک قرارداد بشری است که در یاری انسان برای یافتن راه‌هایی از رنج کمابیش سودمند است. از نظر پرّ دمّه‌پیدوک، حقوق بشر به‌عنوان یک جنبه از وینیه می‌تواند مورد تأیید قرار گیرد. از این حیث، تأیید حقوق بشر فقط تا آنجاست که برای شناخت دمّه مفید باشد. بنابراین، بوداییان می‌توانند حقوق بشر را تأیید کنند، اما به شیوه‌ای متفاوت با لیبرال‌های غربی. از دید بوداییان، حقوق بشر مطلق نیست، بلکه تابع قراردادهای بشری است و تا ابد پا برجا نمی‌ماند. بنابراین، گرچه حقوق «طبیعی» یا مطلق نیستند، ممکن است برای رسیدن به مقصد بودایی، در شرایط خاص، سودمندی‌هایی در بر داشته باشند.

ایهارا، مانند پرّ دمّه‌پیدوک، در کل به باور بودایی به حقوق بشر شک دارد. زبان حقوق بشر با آیین بودای باستان بیگانه است، و رواج این زبان امکان دگرگونی سنت بودایی را به همراه دارد. به همین دلیل، او به مسئله حقوق بشر، با یک «فرض عقلانی» ضد آن، نزدیک می‌شود. با این همه، ایهارا قبول می‌کند که در «بعضی شرایط» بوداییان ناچارند از این زبان استفاده کنند.^{۳۶} «شاید که... سخن گفتن از حقوق بهترین راه تعامل با یک جهان بدون آداب و رسوم مشترک باشد»؛ اما برای آن بودایی‌هایی که ناچار به استفاده از این زبان‌اند، صرف دقت به این نکته کافی نیست. ایهارا دلیل می‌آورد که حتی اگر زبان حقوق بشر، امروزه نوعی گفتمان جهانی را پیش روی بشر قرار دهد، بوداییان باید دریابند که آیا قادرند زبان حقوق بشر را با مهارت به کار برند؛ یعنی به شیوه‌ای که از یک سو درمه را قلب نکند، و از سوی دیگر به هدایت بشر در یافتن راه‌هایی از رنج کمک کند. جالب آنکه ایهارا به وجود اطلاعاتی در سنت اشاره می‌کند که انجام این کار را برای بوداییان ممکن می‌کند.^{۳۷}

مسیحیت و حقوق بشر

مسیحیانی که مدافع حقوق بشرند روی دو مسئله مهم وفاق نظر دارند: نخست آنکه ریشه‌های حقوق بشر، دست‌کم تا حدی، به خود مسیحیت بازمی‌گردند؛ دوم آنکه دفاع مسیحیت از حقوق بشر نه تنها باید قرص و محکم باشد، بلکه باید روشن و بی‌ابهام نیز باشد. تردید در این دو پیش‌فرض فقط اندیشه مسیحی را درباره حقوق بشر غنی می‌کند؛ بحث میان بوداییان درباره نقش حقوق بشر در سنتشان، از این حیث برای مسیحیان سودمند است.

آیا می‌شود گفت مفهوم حقوق بشر در مسیحیت ریشه دارد؟ چنان‌که بسیاری از مسیحیان چنین می‌پندارند؛ مثلاً توماس هاپی (Thomas Hoppe) قبول می‌کند که در نظام فئودال قرون وسطای اروپایی «مفهوم حقوق اساسی و انسانی فرد، که قانوناً قابل دفاع باشد، ناشناخته بود»، اما او این را نیز مدعی است که ریشه‌های حقوق بشر را می‌توان در، به تعبیر او، «دین یهودی-مسیحی» یافت. هاینریک رومن (Heinrich Rommen) مدعی است «در سراسر دوران میانه... کوشش برای حفظ حقوق زندگی، آزادی و مالکیت ادامه داشت»، و این حقوق بر کرامت خاص فرد مبتنی بودند که به‌عنوان یک مسیحی، «شهروند والامقام شهرخدای حقیقی» خوانده می‌شد. تی. پایزس (T. Payzs) دلیل می‌آورد که «آن... تفسیر کلاسیک توماس قدیس قرن‌ها به‌منزله بنیاد فلسفی حقوق بشر شناخته می‌شد».^{۳۸}

آیا در سنت مسیحی آموزه حقوق بشر نهفته یافت می‌شود؟ این پرسش به‌طور خلاصه به یکی از موضوعات اصلی در بحث بودایی درباره حقوق بشر اشاره دارد. دانشمندان حوزه علوم سیاسی چون لوئیس هنکین (Louis Henkin) و جک دانلی (Jack Donnelly) تعجب می‌کنند وقتی می‌شنوند که مؤمنان (مسیحی، بودایی، یا دیگر ادیان) مدعی‌اند که ریشه مفهوم حقوق بشر را در همه جهان‌بینی‌های دینی می‌توان یافت.^{۳۹} هنکین، در یک مقاله تأثیرگذار، به مؤمنان خرده می‌گیرد که وقتی از دینشان صحبت می‌کنند دوست دارند حرف‌های آرمانی بزنند، بی‌آنکه به سابقه کاملاً ناهمگن ادیان در حقوق بشر توجه داشته باشند. مؤمنان وابسته به نهادهای دینی، با تکیه بر باورهای دینی، بارها حقوق بشر را نقض کرده‌اند و می‌کنند.^{۴۰} به دلیل سابقه ناهمگن مسیحیت در حقوق بشر، شایسته است ادعای وجود آموزه حقوق «جنینی» در مسیحیت، با همان

شدتی که در میان بوداییان بحث شد، در میان مسیحیان نیز به بحث گذاشته شود. موضوعی که کیون و دیگران پیش کشیدند شاید یک راه به‌ویژه سودمند برای مسیحیان باشد تا بحث خود را آغاز کنند: آیا وقتی مسیحیت یک وظیفه اخلاقی برای پیروانش وضع می‌کند بر این دلالت دارد که دیگران حقوقی دارند؟ مثالی که در بالا آورده شد، دکتر هاینگ‌انگور و کسی که به او خیانت کرده بود در فیلم «قتلگاه‌ها» ی کامبوج، نه فقط برای فهم بودایی از غمخوارگی در رابطه با حقوق، بلکه برای فهم مسیحی از عشق نیز یک نمونه آزموده مناسب است. وظیفه هاینگ، به‌عنوان یک بودایی، حکم می‌کند که جواب خیانت را با غمخوارگی (Karuna) بدهد؛ وظیفه مسیحی نیز حکم می‌کند که جواب بدی را با عشق (Agape) بدهد. آیا وظیفه دینی، در هر دو مورد، به‌طور ضمنی، حقی برای خائن محقق می‌کند؟ شاید خائن در واقع حق مداوا داشته باشد، اما مسئله‌ای که اخیراً بوداییان درباره آن بحث می‌کنند این است که در هر حال وظیفه دینی هاینگ این حق را محقق کرد تا غمخوارگی را نشان دهد. آیا اصرار بر اینکه وظیفه دینی حق بشری را محقق می‌کند، روی معنای دینی و بنیادین غمخوارگی برای بوداییان و عشق برای مسیحیان پرده می‌کشد؟ این پرسش ما را به دومین پیش‌فرض می‌رساند، که اغلب مدافعان حقوق بشر مسیحی آن را مطرح می‌کنند.

دفاع مسیحیت از حقوق بشر نه‌تنها باید قرص و محکم باشد، بلکه باید روشن و بی‌ابهام نیز باشد. این دومین پیش‌فرض است که اغلب میان مسیحیان مدافع حقوق بشر مطرح می‌شود. اینجا نیز بحث حقوق بشر بودایی پرسش‌های پرباری را پیش روی مسیحیان قرار می‌دهد. آیا رویکرد حقوق بشر خواست‌های اخلاق بودایی را برآورده می‌کند؟ آیا مطالبه حقوق بشر با آموزه‌های بودایی بنیادین سازگار است؟ آیا باید میان حقوق بشر در فهم کاملاً بودایی و حقوق بشری که لیبرالیسم غربی قبول دارد فرق بگذاریم؟ این پرسش‌های دشوار را، که تاکنون هیچ پاسخ روشنی به آنها داده نشده است، از مسیحیت نیز می‌توان پرسید. مسئله‌ای که در اینجا مطرح است، همان‌گونه که در آیین بودا بحث شد، این نیست که مسیحیان باید در قبال مسائل اجتماعی بی‌تفاوت باشند، بلکه بحث بر سر ویژگی دینی علاقه مسیحیت به حقوق بشر و مناسب بودن رویکرد حقوق بشر کنونی برای مسیحیان است.

در تایلند، پرِ دمه‌پیدوک بر حقوق بشر خرده می‌گیرد که صرفاً نقش مصالحه سیاسی («چسب زخم») دارد و به ریشه واقعی گرفتاری‌های اجتماعی، یعنی انگیزه روحی، نمی‌پردازد. بینش دینی دشوار اخلاق بودایی از محدودیت‌های نگاه حقوق بشری پا فراتر می‌گذارد. آیا این حرف را درباره حقوق بشری که با اخلاق مسیحی رابطه دارد هم می‌توان گفت؟ مسیحیان، به جای «انگیزه‌های روحی»، ریشه گرفتاری‌های اجتماعی را در «گناه شخصی و اصلی» می‌بینند. همه مخلوقات تنها با آمدن ملکوت خداوند در رستخیز از گناه رهایی می‌یابند. مسیحیان، تا آمدن ملکوت خداوند، ناگزیرند در قبال همه ساختارهای اجتماعی و نظام‌های سیاسی نگاه نقادانه داشته باشند. در زمانی که مسیحیت چشم به آمدن ملکوت خداوند در رستخیز دارد دفاع از حقوق بشر چه نقشی باید داشته باشد؟ عدالت این جهانی (حقوق بشر) لطف خداوند (ملکوت) را محقق نمی‌کند؛ اما آیا عدالت این جهانی ملکوت خداوند را نزدیک می‌کند؟ پرسش‌هایی از این دست حاکی از آن‌اند که مسیحیان باید به ملاحظات پرِ دمه‌پیدوک درباره حقوق بشر به منزله معیارهایی موقتی و احتمالاً ضروری بیندیشند، اما اینها راه حل نهایی گرفتاری‌های اجتماعی نیستند.

ایهارا معتقد است بودایی‌هایی که حقوق بشر را قبول می‌کنند برخلاف دینشان رفتار می‌کنند. مطالبه حقوق به منزله حق شخصی (مثلاً اشتغال) از یک روحیه آمیخته به دشمنی مغایر با اخلاق بودایی حمایت، و با عمل غمخوارگی شروع به رقابت می‌کند. بگذارید اینجا مثال خودم را بیاورم: ماده ۱۳/۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر ادیان جهان می‌گوید: «هر کسی حق آزادی دارد در هر جای دنیا که می‌خواهد ساکن شود». تأکید بر حق سکونت در «هر جای دنیا»، در مناطق مختلف جهان تأثیرهای متفاوتی دارد. آیا چینی‌های هِن (Han) حق سکونت در تبت را دارند؟ بوداییان تبت، که از دفاع از حقوق بشر ابایی ندارند، با این «حق» به شدت مخالفت کرده‌اند. با شهروندان چینی در تبت باید با غمخوارگی رفتار کرد، اما آنان «حق» سکونت در سرزمین برف‌ها را ندارند. این‌طور به نظر می‌رسد که تبت به مثابه سرزمین حق‌های آمیخته به دشمنی و اختلاف، با تبت به مثابه سرزمین غمخوارگی به رقابت برخاسته است. مسیحیان باید دغدغه‌های ایهارا درباره حقوق بشر را جدی بگیرند، هرچند ممکن است درباره نقش حقوق بشر در دین خودشان به نتایج کاملاً متفاوتی برسند. آیا شرایطی هست که مطالبه حقوق در

آن بتواند با عمل عشق شفا‌دهنده مسیحی شروع به رقابت کند؟ اگر مسیحیان بتوانند به این پرسش پاسخ آری بدهند، در این صورت آیا می‌توان نوع مشخصی از مطالبه حقوق بشر را یافت که با پیام سازگاری انجیل ناسازگار باشد؟

جونگر به ویژه نگران تأثیر قلب‌کننده مفهوم حقوق بشر بر آیین بوداست. بودای تاریخی تعلیم نداد که انسان‌ها حق ایمنی از رنج یا مصونیت از واقعیت نپایندگی را دارند. رنج و نپایندگی واقعیت‌هایی کلی هستند، و قطع نظر از اینکه کدام‌یک از این «حق‌ها» را می‌توان برای انسان‌ها «مسلم» دانست، گریزناپذیرند. رنج در معنویت مسیحی نیز نقش محوری دارد. آیا عیسی ناصری این را تعلیم می‌داد که شاگردانش «حق» رهایی از رنج و مرگ را دارند؟ برعکس، رنج رهاننده و بایستگی صلیب در موعظه‌های عیسی مضامین محوری به شمار می‌آیند. بهتر آن است که مسیحیان، با الگو قرار دادن جونگر، بپرسند الاهیات صلیب چگونه بر آنان حکم می‌کند تا از باورهایشان به حقوق بشر دست بردارند.^{۴۱}

امروزه بوداییانی چون کریگ ایهارا، سلی کینگ، جی گارفیلد و پِر دمه‌پیدوک مدعی‌اند که نباید فهم بودایی از حقوق بشر را با فهم لیبرال‌های غربی سکولار یکی گرفت. آیا در دفاع از حقوق بشر نباید با مسیحی هم‌صدا شد؟ مسیحیت با فردگرایی و سکولاریسم، که لیبرال‌های غربی را به مطالبه حقوقشان وادار می‌کنند، کاملاً ناسازگار است. بسیاری از مسیحیان آگاه‌اند که، گاه صراحتاً، باید میان دو چیز فرق گذاشت: یکی، آنچه آنان را به دفاع از حقوق بشر وامی‌دارد و دیگری، انگیزه‌های لیبرال‌های سکولار یا پیروان ادیان دیگر.^{۴۲} این بیانگر امکان هم‌یاری سازنده میان بوداییان و مسیحیانی است که برای دفاع از حقوق بشر یک مبنای دینی مشخص دارند. باورهای بودایی و مسیحی به حقوق چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند؟ بوداییان و مسیحیان در این خصوص از یکدیگر چه باید بیاموزند؟ آنان از لیبرال‌های سکولار چه باید بیاموزند؟

من به‌ویژه به گفت‌وگوی‌های بودایی – مسیحی درباره، به تعبیر چارلز تیلور، «هم‌رأیی هم‌پوش» (overlapping consensus) حقوق بشر علاقه‌مندم.^{۴۳} تیلور دلیل می‌آورد که می‌توان میان حق انسانی به‌عنوان یکی از معیارهای رفتار، و توجیه آن معیار فرق گذاشت. می‌توان روی معیارها توافق داشت، حتی اگر روی چگونگی توجیه آن معیارها

توافق چشم‌گیری نباشد. تیلور، در این خصوص، در امکان توافق وسیع (اگر نگوئیم کلی) روی معیارهای رفتار امیدوارتر است، گرچه روی توجیه این معیارها توافقی وجود ندارد. حقوق بشر به‌مثابه معیار، خاص غربی یا بودایی یا مسیحی نیست، اما توجیه معیار، در سنت‌های فرهنگی، سیاسی یا دینی خاص ریشه دارد. تیلور معتقد است که این «هم‌رأیی هم‌پوش» حقوق بشر شاید بتواند بنیاد یک بحث پربار را برای توجیحات متفاوت از حقوق بشر فراهم کند. این شاید نشان‌دهنده یک راه کاملاً عملی باشد که بوداییان و مسیحیان و لیبرال‌های سکولار بتوانند برای یک گفت‌وگوی پربار دور هم جمع شوند.

امروزه اغلب صدای بودایی و مسیحی را در دفاع از حقوق بشر می‌توان شنید. در دفاع از حقوق، من معتقدم در هر دو اجتماع میان برترین آموزه‌ها در سنت‌های دینی‌شان و آرمان‌های جنبش حقوق بشر مدرن، سازگاری درونی حقیقی وجود دارد. اما مسیحیان و بوداییان برای دوپهلوی حرف زدن از حقوق بشر دلایل قانع‌کننده‌ای دارند. بوداییان با نظرخواهی‌ها و در میان گذاشتن تردیدهایشان می‌توانند برای مسیحیان سودمند باشند، چون مسیحیان درمی‌یابند که چگونه باور مسیحی به حقوق بشر باید دوپهلوی باشد.

پی‌نوشت

1. Dalai Lama, *A Policy of Kindness: An Anthology of Writings by and about the Dalai Lama* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1990), p. xviii.
2. Ibid. p. xix.
3. Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (Glasgow: Windhorse Publications, 1986), pp. 162-163.
4. Robert Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1991), p. 139.
5. "Introduction" to L.P.N.Perera, *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights* (Colombo: Karunaratne & Sons, 1991), p. xi.
6. Sulak Sivaraksa, *A Socially Engaged Buddhism* (Bangkok: Khana Radom Tham, 1982), pp. 42-47. See also "Buddhism and Development – Athai Perspective," Ching Feng, 26 (1983), pp. 123-133.
7. Damien Keown, "Are There Human Rights in Buddhism?" in *Buddhism and Human Rights*, ed.

Damien Keown, Charles Prebish, and Wayne Husted (Richmond: Curzon, 1998), p. 20.

8. Ibid. pp. 20-23.

9. Sallie King, "Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism" in *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, ed. Roger R. Jackson and John J. Makransky (Richmond: Curzon, 2000), p.300.

10. Ibid.

11. Keown, "Are There Human Rights in Buddhism?", p. 22.

12. Robert Thurman, "Social and Cultural Rights in Buddhism," in *Human Rights and the World's Religions*, ed. Leroy S. Rouner (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), p. 148.

13. Ibid. Compare Thurman's idealized Tibet (pp. 160-161) with the views of David Lopez, *Prisoners of Shangti-La: Tibetan Buddhism and the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

14. Thurman, "Social and Cultural Rights in Buddhism," p. 161.

15. Soraj Hongladarom, "Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapadok (Prayudh Prayutto)", in *Buddhism and Human Rights*, ed. Keown, Prebish, and Husted, p. 97.

مشابه این تعابیر را در جوامع آسیایی دیگر نیز می‌توان یافت. مثلاً اصطلاح جینکن (jinken) برابر نهادی است برای «حقوق بشر» در ژاپن، که به‌وضوح به‌معنای مدرن و بیگانه اشاره دارد. این واژه تا پیش از دوره مئی جی (۱۸۶۷-۱۹۱۲) وجود نداشت و پس از پایان جنگ جهانی دوم کاربرد عام پیدا کرد. واژه دیگری که سنتی‌تر است و بیشتر کاربرد داخلی دارد وا (Wa) به‌معنای «هماهنگی» است، که می‌توان آن را به همین شکل برای آرمان دفاع از حقوق بشر در ژاپن به کار برد.

16. Craig Ihara, "Why There are no Rights in Buddhism", in *ibid.* p. 44.

17. Haing Ngor and Roger Warner, *Haing Ngor: A Cambodian Odyssey* (New York: Macmillan, 1987).

18. Keown, "Are There Human Rights in Buddhism?" p. 31.

۱۹. ویژگی رقابتی حقوق بشر برای سلی کینگ مسئله مهمی است. کینگ، برخلاف ایهارا، دلیل می‌آورد که بوداییان می‌توانند حقوق بشر را تأیید کنند و با کار و تلاش، به شیوه غیررقابتی، از آن دفاع کنند. نگاه کنید به:

King, "Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism," pp. 298-300.

20. Ihara, "Why There are no Rights in Buddhism," p. 51.

21. Jay L. Garfield, "Human Rights and Compassion: Towards a Unified Framework", in *Buddhism and Human Rights*, ed. Keown, Prebish, and Husted, pp. 111-140.

۲۲. این تنوع نام‌ها گاهی شناسایی اثر او را مشکل می‌کند. نام اصلی این رهرو پریود پریوتو (Prayudh Prayutto) است. پراجه‌ورمونی (phra Rajavaramuni)، پریوددی (phra Depvedi)، و متأخرتر از همه پریدمه‌پیدوک، لقب‌های احترام‌آمیزی هستند که پادشاه به او اعطا کرده است. او همچنین شرح‌های

- معتبر زیادی بر مبانی آموزه‌های بودایی، بودادمه (Buddhadhamma) نگاشته است (Buddhadhamma: Bangkok; Kledthai Press, 1974).
23. For a comparison of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok on the question of human rights, see Hongladarom, "Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok (Prayudh Prayuttoj)", pp. 97-109.
24. As translated by Soraj Hongladarom, in *ibid.*, p. 104.
۲۵. ترمین، تا حدی مانند پرده‌پیدوک، از حقوق بشر به مثابه «چسب زخم بیهوده، یا شاید در نهایت بی‌اثر» غربی یاد می‌کند. «چسب زخم روی جراحی مهلک شرافت انسانی که اغلب از طریق مادی‌گرایی متافیزیکی مدرنیته، تجزیه‌گرایی روان‌شناختی و نسبی‌گرایی اخلاقی نیست‌انگارانه بر آن وارد می‌شود»، نگاه کنید به: Thurman, "Social and Cultural Rights in Buddhism", p. 149.
26. Peter Junger, "Why the Buddha has no Rights", in *Buddhism and Human Rights*, ed. Keown, Prebish, and Husted, Pp. 53-6.
27. *Ibid.* Pp. 60-61.
28. *Ibid.* p. 67.
29. *Ibid.* Pp. 81-82.
۳۰. درباره نظریه قانون فطری کاتولیک رومی، چونگر به طور مفصل از ژاک ماریتن نقل می‌کند: *The Rights of Man and Natural Law*, trans. Doris Anson (New York: Charles Scribner & Sons, 1943).
31. Junger, "Why the Buddha has no Rights", Pp. 74-75.
32. *Ibid.*, p. 56.
33. *Ibid.* pp.55-56.
34. King, "Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism", p. 293.
35. Garfield, "Human Rights and Compassion", Pp. 122-123.
36. Ihara, "Why There are no Rights in Buddhism", p. 49.
37. *Ibid.*, p. 50.
38. For Hoppe, see "Human Rights", in *The New Dictionary of Catholic Social Teaching*, ed. Judith Dwyer (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994), pp. 454-470, esp. pp. 455, 461. For Rommen, see "The Church and Human Rights", in *Modern Catholic Thinkers*, ed. R. Caponigri (New York: Harper Torchbooks, 1960), vol. 2, p. 398. For Payzs see his article on "Human Rights" in *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 7, p. 212.
39. Louis Henkin, "Religion, Religions and Human Rights", *Journal of Religious Ethics* 26, 2 (1998), pp. 229-230; Jack Donnelly, "Human Rights and Asian Values: A Defense of 'Western' Universalism", in *The East Asian Challenge for Human Rights*, ed. Joanne Bauer and Daniel Bell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Pp. 60-87.

۴۰. مسیحیت کاتولیک رومی یک نمونه روشن آن است. این ادعا که در سنت کاتولیک آموزه حقوق بشر نهفته وجود دارد، چندان قادر به پنهان کردن این حقیقت نیست که پاپ‌ها در این قرن اخیر در کل مخالف حقوق بشر بوده‌اند و فقط به گام نهادن در راه شناخت این مفهوم تن داده‌اند. بحث‌ها پیرامون آموزه حقوق بشر رسمی کاتولیک رومی در سال ۱۸۹۱، که لئوی سیزدهم روم نوواروم (Rerum Novarum)، اولین مجموعه «منشورهای اجتماعی» تصدیق‌کننده حقوق بشر را رسماً اعلام کرد، آغاز شد و تا امروز ادامه دارد. در واقع، آموزه حقوق بشر آشکار پاپی دست‌کم به سال ۱۷۹۱ باز می‌گردد، یعنی زمانی که پیوس ششم، در کوواد آلیکوانتم (Quod Aliquatumi)، اعلامیه حقوق بشر در دفاع از آزادی عقیده و بیان را رد کرد. در سال ۱۸۶۴، پیوس نهم آزادی دین را در نوشته خود به نام سیاهه خطاها (Syllabus of Errors) محکوم کرد. در واقع، نخستین بیانیه رسمی کلیسای کاتولیک رومی در دفاع از آزادی دین در سال ۱۹۶۳، با نام *سند آزادی دینی دومین شورای واتیکان*، صادر شد. چون پاپ‌ها همواره این را تعلیم می‌دهند که کرامت انسانی همه نقش‌های جنسی مجزا را در بر می‌گیرد، خیلی‌ها دلیل آورده‌اند که کلیسای کاتولیک رومی حالا باید حقوق انسانی زنان را به رسمیت بشناسد.

41. On this issue, see James V. Schall, "Human Rights: the 'So-Called' Iudaeo-Christian Tradition", *Communio*, 8 (1981), p. 56.

۴۲. این آگاهی به‌ویژه جدید نیست. ژاک ماریتن، اندیشمند کاتولیک رومی که کمک مؤثری به اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ سازمان ملل کرد، به‌خوبی آگاه بود که شیوه او در توجیه حقوق بشر گاه «کاملاً متفاوت» یا «مخالف» با شیوه توجیه کسان دیگری است که اعلامیه را امضا کردند. نگاه کنید به:

"Introduction" to UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations* (London: Allan Wingate, 1949), pp. 10--11.

۴۳. این عبارت از جان راولز (John Rawls) است. نگاه کنید به:

Fourth Lecture of his *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

برای کاربرد این مفهوم در مسئله خرده‌گیری برخی دولت‌های آسیای شرقی بر جنبش حقوق بشر، نگاه کنید به:

Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in *The East Asian Challenge for Human Rights*, ed. Bauer and Bell, pp. 124--144.

