

«فطرت» یا «طبیعت» بشر مناطی برای سدّ «نسبیت» در حقوق بشر

محمد جواد جاوید* - مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۷)

چکیده

امروزه به‌سادگی از «نسبیت» حقوق بشر سخن به میان می‌آید. شاید این نسبیت ناخواسته باشد، اما چنین رویکردی معلول نگاه وضعی به حقوق بشر است. حقوق بشر معاصر از آن‌رو که مرزی سلیم و صحیح بین حقوق بشر با حقوق شهروندی نگذارده است، لاجرم در دام نسبیتی افتاده که مخالف هدف اولیه و جهان‌شمولی او بوده است. این نقض غرض که در وادی تفسیر اسناد بین‌المللی، راه را بر هر نوع نسبیتی باز می‌کند، مفروض نوشتار حاضر است. لذا فرضیه نگارنده این است که حقوق بشر به فرض نسبیت نمی‌تواند جهان‌شمول باشد. برای این منظور، نوشتار حاضر به تأسیس حقوقی جهان‌شمول مبتنی بر به‌رسمیت شناختن نوعی انسان‌شناسی از حقوق بشر میل می‌کند که در آن در هر عصر و شهری، طبیعت آدمی، بنیان و جوهر حقوق او تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، حقوق طبیعی، حقوق وضعی، طبیعت، فطرت، اسلام

مقدمه

بسیار سخت است که گفته شود، عدالت در جوهر خود هم نسبی باشد؛ همان گونه که حقوق بشر، نسبی یا مقید است. این بیان، جز در باور سوفسطاییان قدیم، در اندیشه پسامدرن‌های معاصر هم، سخت مقبول افتاده است، غافل از اینکه هر نوع نسبییتی خارج از حقوق شهروندی، منجر به عدم امکان شمولیت است. البته حقوق اسلامی با این باور همسو نیست. توضیح آنکه هرچند طرح موضوع حقوق بشر، تباری به قدمت تاریخ تکامل بشری دارد (Blackburn; Boczek, 1997: 1-2) باید توجه داشت که متون دینی سهم عظیمی در تداوم و تقویت حقوق بشر و شهروند داشته است.^۱ البته در اعلامیه حقوق بشر، برخی از حقوق طبیعی انسان مدنظر قرار گرفته است ولی اساساً پیدایش نظام‌مند آن در دل مکاتب حقوق وضعی، محصول ضرورت‌های اجتماعی به‌ویژه پس از جنگ جهانی اول و دوم است، به‌نحوی که در قالب قواعد تعهدآور حقوقی ریخته شد و ناشی از افراط و تفریط بوده و بیش از اینکه از خاستگاه فلسفی و فکری و بنیادهای اصیل و جهان‌شمولی که مبتنی بر طبیعت انسان به‌عنوان خلیفه‌الله در زمین است برخوردار باشد،^۲ تابع ضرورت‌های اجتماعی و مبانی جامعه‌شناختی است. از این رو اعلامیه جهانی حقوق بشر نمی‌تواند جهان‌شمول و در جهت تعالی ارزش‌ها و کرامت‌های ذاتی انسان، مفید باشد. در زمان کنونی، قلم‌فرسایی‌هایی در زمینه اثبات یا نفی «جهان‌شمولی» یا «نسبی‌گرایی» حقوق بشر صورت گرفته است زیرا در عین حال که حقوق بشر دارای ویژگی «جهان‌شمولی» است، در اعمال و اجرا به سبب محدودیت‌های ناشی از اقتضاهای زندگی اجتماعی بشر، ویژگی «نسبیت» به خود گرفته است و بدین سبب، به فراخور بحث تبارشناسی حقوق بشر تبیین شده است. بنابراین، پرسش اصلی این نوشتار این است که با توجه به این مفروض که حقوق بشر، مبتنی بر طبیعت انسان است، این حقوق در اسلام، مبتنی بر چه جوهر بنیادینی می‌تواند باشد و آیا اساساً حقوق بشر مطلق است یا نسبییت‌پذیر؟ به تبع آن سؤالات دیگری مطرح است که آیا نظریه‌های موجود حقوق بشر، نسبت‌پذیر هستند؟ ماهیت و ویژگی‌های جوهر بنیادین انسان چیست؟ پایه مشترک نظریه‌های مطرح در این زمینه چیست؟ و همچنین، ربط حقوق بشر با حقوق شهروندی چیست و چه تأثیری دارد؟

تعاریفی در خصوص حقوق بشر ذکر شده است: «حقوقی که به‌صورت خاص، متعلق به هر فرد و ناظر به جوهر و هستی انسانی است» (Encyclopedia Britannica, 2011). «حقوق بشر به معنای

۱. بررسی آثار گذشتگان نشان می‌دهد که حقوق دینی در اغلب موارد، هم‌آوا با حقوق انسانی ترسیم شده است. از قوانین حمورابی و اولین منشور حقوق انسانی کوروش کبیر در ایران باستان و تأثیر دین زرتشت بر آن گرفته تا اولین قانون اساسی شهروندان در مدینه‌النبی به تاسی از پیامبر خاتم (ص) و تأثیر دین مبین اسلام، همگی را باید میراث مغفول معاصر در ترسیم تبار حقوق بشر مدرن نامید. یکی از مهم‌ترین ارمان‌های این میراث، تعریف جهان‌شمولی حقوق بوده است.
 ۲. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰).

امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است» (فلسفی، ۱۳۷۵: ۹۵)، «حقوق بشر، حقوق مبتنی بر طبیعت هر فرد انسانی است» (جاوید، ۱۳۸۸: ۳۲). در کنار تعاریف مذکور، شاید بتوان گفت که «حقوق بشر، حقوق بنیادین و پایه‌ای است که هر انسان از آن جهت که انسان است، فارغ از رنگ، نژاد، زبان، ملیت، جغرافیا و اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت ممتاز و فردی و هر عنوان عارضی دیگر بر او، از خداوند دریافت کرده است» (باقرزاده، ۱۳۸۴: ۵). برخی از این تعاریف، جامع نیست یعنی حقوق بشر باید فارغ از هر گونه قید و شرط و محدودیتی برای انسان از آن جهت که انسان است، قابل استیفا باشد و نباید مشروط به شروط و اعمال محدودیت‌ها باشد.^۱ در این نوشتار سعی شده است تا در دو بخش با بررسی نظریات مطرح در زمینه حقوق بشر از منظر نسبیت‌پذیری، از جمله «نظریه حقوق طبیعی» و «نظریه حقوق قراردادی» و نقد این نظریات به طرح «نظریه حقوق اسلامی» پرداخته شود و در بخش دوم، «اطلاق یا تقیید حقوق بشر در اندیشه اسلامی» تبیین شود. در پاسخ به سؤالات مطرح شده، تعریف خود از حقوق بشر را این گونه بیان می‌داریم که «حقوق بشر در واقع حقوق هر فرد بر حسب طبیعت انسانی است» که در زبان دینی بعضاً به حقوقی با ابتنا بر «فطرت» از آن یاد می‌شود. بنابراین، جوهره بنیادین حقوق بشر، در نظریات مطرح، «طبیعت» انسانی است که پایه‌های مشترک دو مکتب حقوق طبیعی و حقوق فطری را تشکیل می‌دهد و هر گاه و هر جا که به واسطه امور غیر طبیعی و محیطی، بلکه به دلیل امر و وضع انسانی مقید شود، آنجا سخن از حوزه «حقوق شهروندی» است و در واقع، جایی برای بحث از حقوق بشر وجود ندارد؛ با این توضیح که عامل اطلاق و جهان‌شمولی حقوق بشر، «طبیعت» بشر است و آنچه «تقیید» و سپس «نسبیت» را در «حقوق شهروندی» به وجود می‌آورد و برای آدمی معقول جلوه می‌دهد، «فرهنگ» بشر است. برای تبیین این تعریف و اثبات فرضیه ترسیمی، سعی شده است تا مباحث این نوشتار با رویکردی توصیفی-تحلیلی، به صورت گزیده و به شیوه کتابخانه‌ای در دو بخش ارائه شود.

۱. نسبیت یا اطلاق حقوق بشر در نظریه‌های حقوقی موجود

در خصوص تبیین جوهر حقوق بشر می‌توان نظریه‌های موجود را در سه دسته نظریه حقوق طبیعی، نظریه حقوق قراردادی و نظریه حقوق اسلامی قرار داد. در زیر سعی شده است تا با

۱. برخی بیان کرده‌اند که استیفای حقوق بشر به موجب میثاقین (میثاق حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) سه شرط دارد: «نخستین شرط، متضمن تکالیفی است که مستقیماً به افراد ذی‌نفع مربوط می‌گردد. دومین شرط، مشتمل بر تکالیفی است که به طور غیرمستقیم و از طریق قانون داخلی بر عهده افراد گذاشته می‌شود و سومین شرط، آن تکالیفی را دربر می‌گیرد که بر عهده دولت‌ها گذارده شده و از لحاظ اجرایی در سرنوشت این حقوق، بسیار مؤثر است» (فلسفی، ۱۳۷۵: ۱۲۳-۱۲۲) در حالی که باید گفت این حقوق بشر، ناظر به توافقات و قراردادهایی است که انسان‌ها برای اجرای آن قرار می‌دهند نه اینکه به صرف انسان بودن قابل استیفا باشد. لذا دیگر شاید نتوان اسم آن را حقوق بشری که ناظر به طبیعت جهان‌شمول انسان باشد گذاشت.

استفاده از نظریه‌های اندیشمندان، هریک از نظریه‌های آن‌ها تبیین شود.

۱-۱. نظریه حقوق طبیعی

این نظریه، سترگ‌ترین نظریه حقوق بشر است که مبتنی بر قرائتی طبیعت‌گرایانه از حقوق بشر بوده است. به نظر برخی، اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۸۹) یکی از نمادهای پیروزی این مکتب بر حقوق موضوعه است (Cobast, 1998: 30). با وجود اینکه این نظریه، سابقه‌ای بسیار طولانی و مذهبی دارد، هنوز از بین نرفته است (Tebbit, 2006: 10). در این نظریه، حقوق بشر از «طبیعت بشری» قابل درک است زیرا این حقوق دربردارنده حقوقی است که انسان‌ها از زمان تولد، دارا هستند (Rawls, 2005: 506). در واقع، باید بیان داشت که بحث بر چیستی انسان است و «همه چیز از آنجا پیدا شده است که کسی اطلاع ندارد، انسان چیست» (خمینی، ج ۹: ۱۴۴) یا اینکه «همه فلسفه‌ها می‌توانند به سؤال زیر محدود شوند: انسان چیست؟» (Lecomte, 1996: 19). به نظر برخی، تمامی علوم در علم به طبیعت بشری جای می‌گیرد (Hume, 1740: 23) و در نتیجه از انسان، موجودی مرکب ترسیم می‌شود (Lecomte, 1996: 19). همین سؤال نیز در مورد طبیعت بشری و حقوق طبیعی قابل طرح است، بخصوص در زمینه تحقق عدالت طبیعی که در زمان کنونی از طریق فهم طبیعت بشر دشوارتر شده است (Binmore, 2005: 14).

کانت معتقد است «آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن می‌گوید و این کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم، دقت کنیم» (Kant, 1963: 4)؛ یعنی «مادر حقوق طبیعی»، خود «طبیعت بشر» است که او را برای زندگی اجتماعی به معامله با هم‌نوعان خود می‌کشاند، هرچند به آن‌ها هیچ نیازی نداشته باشد (Grotius, 1993: 82). البته ضروری است که دو مسئله تبیین شود تا نظریه حقوق طبیعی قابل درک شود. چه کسی به انسان اجازه می‌دهد که یک بخش مشخص از دنیای مادی را بدن خود بنامد؟ انسان چگونه موجودات عاقل همسان خود و خارج از خود را پذیرفته و به رسمیت شناخته است؟ (Fichte, 1969: 44-45). در این نظریه، «حقوق بشر»، ریشه در «حقوق طبیعی بشر» دارد و «حقوق طبیعی بشر» نیز نشأت گرفته از «قوانین طبیعی» عالم است که به‌طور «ثابت»، «لایتغیر» و «جهان‌شمول» وجود دارد. بنابراین، منظور از حقوق بشر در این نظریه، حقوق انسانی است که مبتنی بر قوانین طبیعی است. در واقع، مجموعه این قوانین جهان‌شمول و ثابت، جوهره‌ای را تأسیس می‌کند که بر مبنای این نظریه، «طبیعت انسانی» انسان نامیده می‌شود و بر این اساس، از لحاظ نظری، حقوق بشر مطلق و جهان‌شمول است و نسبت به آن راه ندارد. با وجود این، مفهوم «طبیعت بشری» که مفهوم «حقوق بشر» بر آن مبتنی است، بسیار مبهم و دوپهلوی است و همین امر سبب شده تا حقوق ناشی

از طبیعت، دستخوش نسبیت قرار گیرد. بنابراین، ضروری است تا با بازسازی دوباره این نظریه، جوهر انسان یا خصوصیت طبیعت بشر که موجب جهان‌شمولی آن است، تشریح و تبیین شود که آیا واقعاً طبیعت بشری دارای ارزش منطقه‌ای است یا جهانی؟ و آیا حقوق بشر، مبتنی بر این نظریه مطلق است یا نسبی؟ اکنون می‌توان به شرح زیر، مقومات این نظریه را تبیین کرد:

۱- طبیعت و قانون طبیعی: قوانین ناظر به ماهیت انسان از زمره قوانین جبری و تخلف‌ناپذیر خلقت وی است که ترمرد از آن، موجب کیفر طبیعی است، چرا که قوانین طبیعی انسان به دنبال قوانین عالم طبیعت است و انسان علاوه بر قوه اختیار و عقل، به عنوان عضوی از این طبیعت، از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است. در نظر محقق سبزواری، بُعد معنوی انسان، «فطرت» است، به نحوی که میان طبیعت و فطرت تفاوت می‌گذارند و حقوق حقیقی انسان را ناظر به فطرت می‌دانند تا طبیعت (لک‌زایی، ۱۳۷۶: ۱۴۹). با این توضیح، اصطلاح «حقوق فطری» یا «حقوق طبیعی» در برابر «حقوق موضوعه» به کار می‌رود تا نشان دهد که قواعد ثابتی نیز وجود دارد که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان (حقوق وضعی) است^۱ و قانونگذار باید بکوشد تا نسبت به آن‌ها آگاهی یابد (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۲۰) زیرا کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم و با آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن می‌گوید، دقت شود (Kant, 1963: 4). در نهایت، انسان‌ها ملزم به رعایت قانون هستند، چرا که قانونمندی سبب امنیت و بقای فردی و جمعی است و گریزی از آن نیست (Hobbes, 2000: 224; Kant, 1964: 37).

۲- عقل و قانون طبیعی: در مکتب «حقوق طبیعی مدرن»، «عقل» جایگزین «طبیعت» شده است و حقوق طبیعی را ناشی از «عقل» می‌دانند یعنی «عقل» انسان، پایگاه قانون طبیعی انسان و خاستگاه حقوق انسانی اوست که به مثابه قانون طبیعی برای دستیابی به حقوق طبیعی انسان عمل می‌کند و وسیله سنجش کاستی‌ها یا فزونی‌هاست و در نهایت، نقش حقیقی‌اش، ایجاد تعادل بین قوانین طبیعی انسان است (Metral-stiker, 2002: 189) یعنی در مرکز «طبع» و «غریزه» و «فطرت» قرار دارد و برای برقراری تعادل و هماهنگی آن‌ها عمل می‌کند، به این صورت که با گذر از مجموعه خطرات، انسان را به سوی قوانینی اخلاقی هدایت می‌کند که همان قوانین طبیعی است (Kant, 2003: 126) و حقوق بشر به دلیل اینکه مکشوف عقل است، حقوق طبیعی است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۱) و درک آن امری تجربی است نه با استناد به اصل کلی متافیزیکی (Hume, 1975: 174). به نظر برخی نیز منظور از عقل در حقوق، عقل مطابق طبیعت است (Cireron, 1991: 22).

۱. به بیان دیگر، باید گفت که در اینجا منظور از آنچه در حقوق موضوعه از آن بحث می‌شود و بر آن تکیه می‌شود، «آنچه هست»، است ولی در حقوق طبیعی به «آنچه باید باشد» تکیه می‌شود و این قوانین و قواعد را برتر از اراده قانونگذار دانسته‌اند که قانونگذار، ملزم به پیروی از آن‌هاست.

۳- تقدم «قانون طبیعی» بر «حقوق طبیعی»: اصالت با «قانون طبیعی» است نه «حقوق طبیعی» زیرا تمام «حقوق» باید مبتنی بر «قوانین» باشد و به این سبب، «حقوق طبیعی انسان» نیز باید مبتنی بر «قوانین طبیعی انسان» باشد که خود ریشه در «قوانین طبیعی خلقت انسان» دارد «و آدمی را از عمل یا ترک عملی که موجب فناى او می‌شود و حیات و موجودیت او را به مخاطره می‌اندازد، منع می‌کند» (موحد، ۱۳۸۱: ۲۴۶). بنابراین، «طبیعت»، معیار است، معیاری که بین جمادات، نباتات و حیوانات مشترک است که بیانگر اصولی ثابت در نهمان برخاسته از طبیعت موجودات عالم است و در نهایت، قوانین طبیعی، جزئی از انسانیت انسان است و منشأ حق طبیعی قرار گرفته (Wolff, 1995: 45) و حقوق انسانی ناشی از این قوانین طبیعی است (David, 1968: 33). بنابراین، مادی‌گرایان، آنارشیست‌ها، فایده‌گرایان و پوزیتیویست‌ها که برای بشر، طبیعتی قایل نیستند یا انسان را دارای طینتی ضروری می‌دانند، درحقیقت به حقوق طبیعی اعتراض می‌کنند (Bekaert, 2001: 237). برخی دیگر، ایده حقوق طبیعی را تخیلی و استدلال‌های مدافع آن را لفاظی‌های پوچ و بی‌معنا می‌دانند (Bentham, 1983: 500). این در حالی است که مخالفان حقوق طبیعی اصولاً تحلیل خود را به حقوق موضوعه محدود می‌کنند و حقوق طبیعی را احساسی، غیراستدلالی، غیرقابل تعیین و مابعدالطبیعی و در نتیجه، بی‌فایده تلقی می‌کنند (مایکل، ۱۳۸۲: ۶ و ۲۶) و معتقدند که افراد، حقوقی را به جامعه می‌آورند که از جامعه منشأ نگرفته است و مدعی‌اند که این حقوق را می‌توان علیه جامعه به کار برد. آن‌ها حقوق فردی را از وظایف افراد در قبال جامعه خود جدا می‌کنند (مایکل، ۱۳۸۲: ۲۸-۲۷) و مبنای حقوق در آن را حقیقتی واحد نمی‌دانند، بلکه معتقدند متافیزیک است (Rorty, 1991: 31).

۲-۱. نظریه حقوق قراردادی

این نظریه، ریشه در «قرارداد و اراده» انسانی با تأکید بر «تجربه تاریخی» از حقوق دارد زیرا تجربه به انسان می‌آموزد که چگونه به اهداف خود دست یابد (کانت، ۱۳۸۰: ۴۸). یعنی این نظریه، نفی طبیعت و جوهره انسانی بشر را مبنایی برای «وضع» حقوق بشر می‌داند و با تجربه تاریخی خود از حقوق بشر، اراده انسان را به جای طبیعت، جهت پی‌بردن به حقوق انسان، در قالب توافق به‌عنوان مبنای سازنده حقوق بشر مدنظر قرار می‌دهد. بنابراین، هیچ فردی ذاتاً دارای حقوقی نیست و این جامعه است که به انسان‌ها حق و تکلیف اعطا می‌کند و فرد، بیرون از جامعه، موضوع حق و تکلیف واقع نمی‌شود. در خصوص شکل‌گیری توافق باید بیان داشت که در عمل، امکان مشارکت اراده همه انسان‌ها در تعیین حقوق خود به‌علاوه شکل‌گیری حقوق بشری با ویژگی جهان‌شمول و لایتغیر صورت نمی‌گیرد زیرا دولت‌ها به‌عنوان نماینده اراده افراد

جامعه، سعی در وضع حقوق و تکالیف دارند و فارغ از طبیعت مادی و معنوی انسانی به‌عنوان بنیانی واحد و سترگ، سعی در وضع حقوق بشر دارند. در این نوع نگاه، عموماً بر تفکیک انسان و جهان، «آن‌چنان‌که هست» از انسان و جهان، «آن‌چنان‌که باید باشد» به‌شدت تأکید شده است. باوجود این، در مکتب‌های فلسفی شرقی، ضمن نزدیکی با نظریه حقوق طبیعی، کمال بشریت را جهت انسجام و هماهنگی این دو قلمرو مورد توجه قرار می‌دهند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۳ و ۲۹). اکنون می‌توان به شرح زیر، مقومات این نظریه را تبیین کرد:

۱- عدالت وضعی و عدالت طبیعی: سابقه اندیشه در خصوص «عدالت»، به اندازه خود «اندیشیدن»، کهن است. هر صحبتی راجع به عدالت و قانون، جزء نخستین اندیشه‌های فکری بشر بوده است که با نگاه به جامعه‌های آغازین، اهمیت عدالت‌خواهی را در میان آنان می‌توان دید (ساکت، ۱۳۷۰: ۲۲) به‌نحوی که آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، موضوع حقوق را «عدالت» می‌داند (Villey, 2006: 279-364) و ارسطو عدالت طبیعی را عدالتی می‌داند که نظام خلقت، آن را به رسمیت شناخته، درحالی‌که عدالت موجود جامعه، ساخته دولت‌هاست (سلطان، ۱۹۸۳: ۷۵) یعنی دو نوع عدالت خصوصی و عمومی وجود دارد که اولی ناظر به نظام خلقت و دیگری ناظر بر اوضاع جامعه است (Villey, 1998: 43). در این دیدگاه، «عدالت»، اصیل‌ترین غایت حقوق، سبب تنش در حقوق بشر شده است، درحالی‌که عدالت طبیعی، سنگ بنای استوار طبیعت است و چون طبیعت عادلانه است، قوانین ناشی از آن نیز عادلانه است و در نتیجه، حقوق مبتنی بر آن نیز عادلانه است و قوانین موضوعه جامعه، تنها در صورت هماهنگی یا عدم تعارض، مشروع تلقی می‌شود و آنگاه حتی با توافق و قرارداد اشخاص جامعه، این حقوق فقط دارای وصف «قانونی» است، نه مشروع، و عادلانه بودن آن‌ها فقط از منظر آن جامعه است، نه واقعیت امر. به‌علاوه، توسعه آن در عرصه بین‌الملل نیز از ناعادلانه و نامشروع بودن آن نمی‌کاهد.

۲- قانونی‌شدن و مشروع‌بودن: در نظریه حقوق طبیعی، مراد از «مشروع»، «عادلانه» است و مراد از عادلانه، امر «مطابق قوانین طبیعی» است،^۱ درحالی‌که در این نظریه، مقبولیت عامه موردنظر است یعنی امر مشروع، امری «قانونی» است (Weber, 1996: 595) و در دیدگاه پوزیتیویستی، نتایج احتمالی حاصل از قانون، مبتنی بر اراده و تجربه. این است که قانون در جهت اهداف انسان قرار می‌گیرد. (هایک، ۱۳۸۰: ۴۶). بنابراین، «مشروع» بودن امری، برابر با «قانونی» بودن آن است. البته، صرف قانون، ولو مقبول همه، لزوماً مشروع یا عادلانه نیست و تنها

۱. در واقع، مراد از قانونی‌بودن به معنای برخاستن آنان از اراده قانونگذار و مبتنی‌بودن آنان بر اراده عمومی است. بنابراین، این حقوق در صورتی مشروع است که مصوب در جامعه باشد و نص قانون است که برای همگان الزام‌آور است و دولت، ضامن اجرای آن است.

قانونی مشروع و عادلانه است که ریشه در طبیعت داشته باشد. نتیجه کلان چنین قوانینی عموماً حرکت به سوی عدالت وضعی است، به نحوی که رابطه قانون در این جامعه با حقوق، همانند رابطه اجبار و آزادی است (Hobbes, 2000: 230-231). لذا این رویکرد به حقوق، سیال است زیرا در عمل، عرصه اجتماعی به تبع زندگی انسان در صورت است، هر چند معلوم نیست به قول پسامدرن‌ها این حرکت لزوماً رو به رونق و پیشرفت تکاملی باشد (Maffesoli, 2000). بنابراین، به سبب اختلاف در تدوین قوانین، عملاً انسان‌ها سعی در افزایش حداکثری نفع خود و نادیده گرفتن حداقل حقوق برای سایرین، ولو به ضرر ایشان دارند.

۳- حقوق عینی و حقوق ذهنی: حقوق بشر قراردادی با حقوق بشر طبیعی، در خصوص «حقوق عینی»^۱ و «حقوق ذهنی»^۲ در چالش است.^۳ بنابراین در این نظریه، حقوق بشر باید به وسیله حقوق موضوعه و ناشی از توافق عامه و اراده قانونگذاری رسمیت یابد، در حالی که هر انسانی به ما هو انسان از «حقوق ذهنی» برخوردار است که عملاً مترادف با «حقوق طبیعی» است، ولی در زمان کنونی به حقوقی اطلاق می‌شود که توسط حقوق عینی و وضعی برای افراد انسانی به رسمیت شناخته می‌شود و در مواردی نیز دولت باید از توسعه گسترده آن جلوگیری کند. منطبق بر حقوق، مبتنی بر بیرون‌گرایی و اجتماع‌گزینی در محدوده تبیین قوانین و حقوق ناظر به آن است زیرا هدف آن، نوعی «جعل مدنی» است و «هست‌ها» از «بایدها» جدا نمی‌شود (Falk, 1997: 551) و این امر سبب تقلیل قانون طبیعی علیت شده است (Hume, 1748: 7). به علاوه، هر امری در هر جامعه‌ای منبعث از نیازهای خاص آن جامعه است که قابلیت تسری به جوامع دیگر را ندارد. لذا حقوق بشر در مفهوم کلاسیک حقوق طبیعی آن در این نظریه بی‌معناست یا اینکه چیزی جز تعمیم حقوق خاص یک جامعه به سایر جوامع نیست. این امر نیز چیزی جز توافق دولت‌های صاحب حقوق عینی با ذهنیتی عامه‌پسندتر نیست که منجر به نسبی‌پذیر شدن حقوق بشر شده است. در این نوع نگاه، «حقوق بشر» نسبی‌پذیر می‌شود زیرا حقوق بشر، مجموعه‌ای از حقوق قراردادی و قانونی افراد در سطح بین‌الملل و بین دولت‌هاست و به سبب ماهیت سیال آن، از هیچ ثباتی برخوردار نیست و حسب زمان، مکان و موضوع حق، حقوق و تکالیف بنیادین انسان نیز متغیر می‌شود. بنابراین در این نظریه، حقوق بشر فی حد ذاته

1. Droit Objectif.

2. Droit Subjectif.

۳. نباید آن را با اصطلاح حقوق عینی مطرح در حقوق خصوصی اشتباه کرد؛ زیرا «حقوق عینی» مورد بحث عموماً ناظر به حقوقی است که بر اساس قواعد و قوانین حقوقی در درون یک کشور با لحاظ نوعی اجبار، ترسیم و تعقیب از سوی حکومت در جهت «امنیت و نظم» شکل گرفته است؛ یعنی حقوق و امتیازات، توسط عقل جمعی برای تأمین نظم و امنیت رسمیت یافته است و دولت موظف است تا در جهت اهداف آن جامعه، به حفاظت از منافع و حقوق مشروع (قانونی) پردازد و با منافع نامشروع با این حقوق مبارزه کند.

نسبیت پذیر است و جایی برای طرح جهان‌شمولی آن وجود ندارد.

۱-۳. نظریه حقوق اسلامی

جهت تبیین این نظریه، لازم است تا با شناخت دقیق عناصر و مبانی این نظریه به جهت اینکه فلسفه هر علم، عهده‌دار تبیین مبادی تصویری و تصدیقی آن است، بررسی شود. بنابراین شایسته است در ابتدا به «تبارشناسی حقوق بشر در نظریه حقوق اسلامی» و سپس تبیین «ماهیت دوگانه طبیعت انسان» و در نهایت، «طبیعت انسان به‌عنوان جوهره بنیادین حقوق بشر» در این نظریه پرداخته شود.

الف. تبارشناسی حقوق بشر در نظریه حقوق اسلامی

جهت درک صحیح از مقومات این نظریه، ابتدا باید مفاهیم این حوزه را که شامل «تبارشناسی حق» و «تبارشناسی فطرت» است به شرح زیر تبیین کرد:

۱- تبارشناسی «حق»: اصل حق به معنی «مطابقت و موافقت» است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۴۶). برخی آن را به معنای «ثابت» و «ضد باطل» دانسته‌اند (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۵۹). بنابراین، حق، مطابقت و وقوع شیء در محل خویش است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۵۹). این کلمه در لغت عرب به معنای «ثبوت» و «تحقق» است و کلمه «تحقق» نیز برگرفته از ریشه «حق» است که در صورت تحقق چیزی، مراد ثبوت آن است (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۰). گاه معادل آن در زبان فارسی، «هستی پایدار» استعمال شده است و چیزی که از ثبات و پایداری برخوردار باشد، حق است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۴). در فقه اهل سنت، از حق تعریفی ارائه نشده است (مدرس، ۱۳۷۵: ۲۷). برخی از فقهای شیعه، حق را سلطه ضعیف بر مال یا منفعت می‌دانند (نائینی، ۱۴۱۸: ۱۰۶). بنابراین، حق، مرتبه ضعیفی از ملک و بلکه نوعی از ملکیت است. در حقوق نیز برخی (سعد، ۲۰۰۲: ۴۳۱) آن را به معنای سود و منفعتی که قانون مقرر می‌کند و همچنین، اختصاصی که قانون معین می‌کند (حزبون، ۱۹۸۵: ۱۲۳) دانسته‌اند. بنابراین، حق، به معنای «آنچه باید باشد» مورد نظر است، خواه آن چیز باشد یا نباشد. در واقع، «حق» و «تکلیف»، ناظر به «بایدها» و «نبایدها»ی تشریحی است که خود نیز ریشه در «هست‌ها» و «نیست‌ها»ی تکوینی دارد و دلالت بر ثبوت و پایداری امری در متعلق خود دارد، به‌نحوی که مقتضای وجود آن موجود، اقتضای ثبوت آن امر را در خود دارد و در خصوص حقوق بشر، به معنای این است که این‌گونه امور مربوط به انسان، مقتضای وجودی انسان است، به‌نحوی که طبیعت وی با آن‌ها آمیخته است.

۲- تبارشناسی «فطرت»: برای درک ماهیت فطرت باید به تبیین آن در زبان آیات قرآنی پرداخت. «فطرت» از ریشه «فطر» و به معنای شکافتن چیزی از طول است (اصفهان‌ی، ۱۴۱۲: ۴۶۰) و

همچنین به معنای آغاز و اختراع (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۷۸۱) و ناظر به معنای خلقت (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۵۵) آمده و در برخی از آیات قرآن (روم/۳۰؛ انعام/۱۴ و ۷۹؛ فاطر/۱) به معنای خلقت و آفرینش و «فاطر» به معنای خالق و آفریدگار آمده است. بنابراین، کلمه «فطرت» بر وزن «فعلت»، بیانگر بنای «نوع خلقت» است و در آیه ۳۰ سوره روم نیز به معنای «نوعی از خلقت» است که در واقع اشاره به همان خلقت و سرشت خاص انسانی است. در نهایت، به تبع این معانی باید گفت که مراد از «امور فطری»، اموری است که به اقتضای خلقت انسان، بین انسان‌ها مشترک و ثابت پذیر است.

ب. ماهیت دوگانه طبیعت انسان

در این خصوص باید به ماهیت انسان و اینکه آیا ماهیت انسان فقط موجود مادی است یا فقط مابعدالطبیعی است یا اینکه انسان، جامع اطراف است پرداخته شود. به علاوه اینکه ماهیت طبع، غریزه و فطرت چیست و با ماهیت انسان، چه ارتباطی دارد؟ هگل معتقد است، «تنها جانوران قوانین‌شان غریزی است، درحالی که آدمیان قانون‌شان مبتنی بر عرف است. البته این رویکرد بیش از آنکه طبیعی باشد، وضعی خواهد بود» (هگل گئورگ، ۱۳۷۸: ۲۵۷). ولی باید بیان داشت که «طبع»، حالت ذاتی و ناآگاهانه مختص بی‌جان‌ها، «غریزه» حالت نیمه‌آگاهانه مختص جانداران و «فطرت»، سرشتی آگاهانه‌تر از غریزه نسبت به انسان است. بنابراین، «طبع»، ویژگی خاص بی‌جان‌هاست که در جانداران به سبب اشتراک آن جنبه‌ها وجود دارد و «غریزه» از مختصات حیوان‌هاست که در خصوص انسان نیز استفاده می‌شود و «فطرت»، مختص به جنبه تکوینی انسان است؛ با این توضیح که غریزه نسبت به جنبه‌های مادی و فطریات نسبت به جنبه‌های انسانی و ماوراءالطبیعی استعمال می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۵-۲۰). بنابراین، انسان دارای سرشتی است که بیش از یک سعادت یا شقاوت ندارد و درعمل نیز سنتی ثابت برایش مقرر است و بدین سبب است که بعد از عبارت «فِطْرَهُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» عبارت «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» اضافه شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۷۲) و از این روست که «سنت و نظامات لایتغیر الهی» در آیات (احزاب/۶۲؛ انبیاء/۱۰۵؛ اعراف/۱۲۸؛ رعد/۱۱) قرآن ذکر شده است. بنابراین، ماهیت انسان، طبیعت وجودی او (مجموعه‌ای از «طبع»، «غریزه» و «فطرت») است که منبع حق و تکلیف مشترک بین انسان‌هاست و باید توجه داشت که طرح بحث «فطرت» و تمرکز بر آن در مباحث خود در میان اندیشمندان اسلامی، به معنای نفی سایر حقوق انسانی نسبت به «غریزه» و «طبع» نیست، تا جایی که برخی معتقدند با رعایت حقوق فطری، حقوق سایر عناصر طبیعت انسان نیز تأمین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰۲). بنابراین، نوع انسان دارای ماهیت «طبیعی» و «ماوراءالطبیعی» است و در واقع، مجموعه‌ای از آن دو است و

«فطرت» نیز از عناصر سازنده ماهیت منحصر به فرد انسان است که در معنای عام مستعمل، «طبیعت» را نیز در بر می‌گیرد و همانند نوع نگاه در نظریه حقوق طبیعی، وضعی بودن این حقوق نسبت به چنین ماهیتی قابل پذیرش نیست. لذا حقوق ناظر به طبیعت انسانی نسبت پذیر نمی‌شود، بلکه به سبب طبیعت ثابت و لایتغیر انسانی، حقوق بشر ناظر به آن نیز ثابت و لایتغیر است و بر این مبنا می‌توان آن را به عنوان حقوقی جهان‌شمول و مانعی برای رسوخ نسبیت در حقوق بشر دانست زیرا در این نوع نگاه، همانند نوع نگاه نظریه حقوق طبیعی، مبنای حقوق، طبیعت انسان با اوصاف مختص به خود است.

ج. «طبیعت» به عنوان جوهره بنیادین حقوق بشر

بر اساس نظریه فطرت، دین نیازی است که از متن وجود بشر جوشیده و با تاروپود هستی انسان تنیده است و فطرت سالم انسانی دعوت الهی (دین) را استجاب می‌کند. البته به دلیل فطری بودن دین، مبارزه با آن، جنگ با طبیعت و نیمی از هستی وجودی انسان است که در نهایت، محکوم به شکست است (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۴). بنابراین، دین، تنها راه رهنمود انسان به تکامل الهی و ذاتی، ارزش‌ها و واقعیت‌های ذاتی مختص انسان است و پاسخ به تمایلات فطری بشر، پاسخ به تمایلات طبیعی بشر (تمایلات «طبع»، «غریزه» و «فطرت») است یعنی منشأ حقوق انسان، «طبیعت» اوست و تساوی و آزادی انسان‌ها در حقوق طبیعی، برخاسته از متن خلقت است. لذا اندیشمندان طرفدار تساوی و آزادی به عنوان حقوق فطری انسان‌ها نیز دلیلی جز این نداشتند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۷) به عبارت دیگر، «قوانین علمی کلی حاکم بر طبیعت، واقعیت عینی دارند اما واقعیت عینی آن‌ها و رای این واقعیت عینی است که دو اتم ئیدوزون و یک اتم اکسیژن می‌دهد آب» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰: ۷۵)؛ بنابراین، «حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است، سوق می‌دهد. پس یگانه مرجع صلاحیت‌دار برای شناسایی حقوق واقعی انسان‌ها کتاب پرارزش آفرینش است» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۷۹) زیرا با وجود اینکه عالم طبیعت به‌طور مستمر در حال تغییر، تحول و تبدیل است، بر این تطور و تغیر، قوانین ثابتی حکومت می‌کند و موجب می‌شود که یک مجموعه یکپارچه را تشکیل دهد (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۶۲). در واقع، این همان «طبع»، «غریزه» و «فطرت» انسانی است که در صورت تخلف از قوانین آن، جلوی مسیر تکامل جسمی و روحی او را گرفته و موجب نقض غایت تکوینی انسانی می‌شود، چرا که هر «غریزه طبیعی» به مثابه «قانونی طبیعی»، مبنای یک «حق طبیعی» است (مطهری، ۱۳۷۱: ۷۹) و با توجه به اینکه در بررسی دینی، همه علل در طول علت‌العلل قرار می‌گیرند و اینکه واژه «فطرت» در رابطه انسان با خدا به کار رفته است (روم/۳۰)،

می‌توان اصل فطرت را به‌عنوان یکی از مؤیدات وجود قانون طبیعی در انسان ذکر کرد. در این نظریه، «عقل»، معیار سنجش قوانین عرفی است و انسان به سبب این قانون طبیعی، دارای استعداد لازم برای برطرف کردن نیازهای خود و تدبیر قوانین طبیعی، بدون افراط یا تفریط است، به‌نحوی که عقل بین سایر قوای طبیعت او، نقش تعادل‌بخشی را دارد. بنابراین، عقل و اختیار انسانی است که او را از حیوانات متمایز می‌سازد زیرا حیوانات در بسیاری از امور، حتی فطرت نیز قابلیت‌های مشابهی با انسان دارند و از آن جهات با وی دارای اشتراک هستند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۱۱۱). بنابراین، برداشت‌های نظریه حقوق طبیعی تأیید می‌شود، چرا که به عقیده طرفداران این نظریه، فطرت، همان نحوه خلق کردن یا خلق شدن است (Sinaceur, 1982: 221) و به دنبال خلقت فطرت، قوانین شرعی نیز ارسال شده است و در نتیجه، قوانین شرعی، منشأ مشترکی با قوانین طبیعی اولیه انسانی دارند و بدین جهت، می‌توان آن‌ها را نوعی «قانون طبیعی» نامید (Abdel Hamid, 1970: 406). البته باید توجه داشت که اگرچه عقل، انسان را به حقوق طبیعی خویش هدایت می‌کند و مطابق تصویر زیر، طبق قانون بنیادین طبیعت، بشر مخلوق پرودگار است، اما مراد از شرع در آن، قوانین موضوعه است که کشف آن فقط از مسیر عدم تعارض با قوانین طبیعی حاصل می‌شود و به دلیل اینکه مدعی عدم تعارض قوانین موضوعه با قوانین طبیعی است، جهان‌شمولی آن نیز به سبب هماهنگی آن با طبیعت بشری لازم می‌آید و در نهایت، رعایت حقوق بنیادین انسان را در هر مکان و هر زمان محترم می‌داند. بنابراین، قواعد ناظر به حقوق بنیادین بشر (حقوق طبیعی) دارای ویژگی «جهان‌شمولی» است و هیچ‌گونه تقییدی نسبت بدان وارد نمی‌شود و در نتیجه، مدعای اکثریت فلاسفه مسلمان، مبنی بر عدم تناقض قوانین الهی و قوانین طبیعی تأیید می‌شود (Ben Achour, 1997: 172) زیرا این حقوق، مقید به امری نیست و علی‌الاطلاق بر «طبیعت» انسان بار شده است. لذا باید گفت که اصل حقوق (مثل اصل حق بر خوردن، آشامیدن، پرستش، حیات و ...) رعایت می‌شود، ولی وقتی سخن از محدودیت نسبت به دامنه اعمال آن‌ها می‌شود، حوزه استیفاء این حقوق، متفاوت از حوزه اصل وجودی آن‌هاست، چرا که این حقوق در حوزه «حقوق وضعی» قرار دارد و حقوق وضعی همان گونه که در نظریه حقوق قراردادی تبیین شد، «نسبیت‌پذیر» است. در واقع، حیطه حقوق وضعی، همان «حقوق شهروندی» است که متمایز از «حقوق بشر» است. لذا باید تمام تقییدها و نسبیت‌های حقوق انسانی را در حوزه حقوق شهروندی تبیین و بررسی کرد.

۲. اطلاق یا تقیید حقوق بشر در اندیشه اسلامی

در خصوص تبیین اطلاق یا تقیید حقوق بشر در اندیشه اسلامی می‌توان مباحث قابل طرح را به ترتیب، تحت عناوین «عدالت اجتماعی، تقییدی بر حقوق شهروندی»، «اطلاق حقوق بشر و

تقیید حقوق شهروندی» و «بنای نسبیت در حقوق شهروندی و حقوق بشر» تبیین کرد.

۲-۱. عدالت اجتماعی؛ تقییدی بر حقوق شهروندی

«مگر هدف از تشکیل اجتماع، چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت است؟ چگونه ممکن است اجتماعی فرض شود که اهل آن معتقد به عدالت اجتماعی نباشند؟ یعنی دادن حق هر ذی حقی را، به اندازه‌ای که منافی با حقوق دیگران نباشد، واجب ندانند یا جلب منافع را به آن مقدار که به حال دیگران ضرر نزنند، لازم ندانند یا دفع مضرات به مصالح اجتماعی را به آن مقدار که سزاوار باشد، تشخیص ندهند یا به عملی که منافع انسان را از مضارش جدا کند، اعتنا نکنند و آن را فضیلت بشمارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۷۱). باید توجه داشت که «عدالت، جزء اولین پایه‌های عبوری حقوق بشر است» (ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۵۱). به علاوه، به هر میزان عدالت‌ورزی بر مبنای استعدادهای طبیعی بیشتر باشد، جوامع از قوام و دوام بیشتری برخوردارند.^۱ در این خصوص می‌توان بیان داشت که طبیعت انسان، دلالت بر وجود «قانون طبیعی» انسان دارد که انسان برای پاسخ‌گویی به تمام نیازهای خود در جامعه باید وضع جامعه را به گونه‌ای سامان دهد که مسیر لازم جهت نیل بدان اهداف فراهم باشد. نیاز به قانون، ویژگی زندگی اجتماعی انسان است یعنی در صورتی افراد جامعه انسانی می‌توانند رابطه حقیقی با یکدیگر و جامعه داشته باشند که سلسله‌ای از قوا و خواص نیرومند اجتماعی در جامعه حاکم باشد تا در صورت تعارض بین منافع اشخاص با یکدیگر، فرد را ملزم به اطاعت از اجتماع نماید (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱۴-۱۳). البته هر اندازه عدالت‌ورزی بر مبنای استعدادهای طبیعی بیشتر باشد، جوامع از عدالت بیشتری بهره‌مندند و به همین دلیل است که پاسکال، حکیم فرانسوی بیان می‌کند: «اشخاص نمی‌توانند درباره معنی عدالت با هم توافق کنند. پس عاقلانه‌تر این است که به جای کاوش درباره وجود و چگونگی حقوق عام و تغییرناپذیر، به قواعد موجود و واقعی توجه کنند» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۳۸)^۲ زیرا عدالت با حقوق طبیعی در افراد بشر همراه است و برای وجود خارجی عدالت، لزوم رعایت حقوق و تکالیف طبیعی حاصل می‌آید یعنی «اگر بپذیریم که مردم صاحب حق‌هایی هستند که ممکن است در تعارض واقع شوند، در این صورت حق‌های

۱. در این میان، طبعاً جامعه ایمانی با جامعه غیرایمانی هیچ تفاوتی ندارد که از معصوم (علیه‌السلام) نقل شده که «الملک یقی مع الکفر و لایقی مع الظلم»: «سلطنت و حکومت با بی‌عدالتی نماند اما ممکن است با بی‌ایمانی بماند»؛ چرا که در عدل الهی، عدالت تکوینی و تشریحی نیز نهفته است. عدالت تکوینی یا طبیعی آن است که خداوند به هر کس به اندازه استحقاق وجود و استعداد و کمالات وجودی اعطا کند و عدالت تشریحی یا وضعی بدین معناست که خداوند در هر زمانی به وسیله انبیا و اوصیا، آنچه را موجب رشد و کمال انسان‌هاست به آنان گوشزد کند و با شریعت، وسایل اعتدال دنیا و آخرتشان را هم فراهم سازد.

۲. در عدل الهی، عدالت تکوینی و تشریحی نیز نهفته است. عدالت تکوینی یا طبیعی آن است که خداوند به هر کس به اندازه استحقاقش وجود و استعداد و کمالات وجودی عطا کند و عدالت تشریحی یا وضعی بدین معناست که خداوند در هر زمان به وسیله انبیا و اوصیا، آنچه را موجب رشد و کمال انسان‌هاست به آنان گوشزد کند.

مزبور را باید با یک تئوری عدالت اجتماعی که مسایل توزیعی ناشی از حق‌ها را جدی می‌گیرد، قرار دهیم» (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۷۴).

بنابراین، مسئله مدنیت و اجتماعی‌زندی کردن، جزء طبیعت انسان نیست و چنین نیست که از ناحیه طبیعت بر این مفهوم هدایت شود، بلکه او طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن، به وجود آمدن قهری مدنیت و شهروندی است. بنابراین، نظام حقوقی حاکم بر آن جامعه باید بتواند شرایط محیطی برای رشد و تعالی نوع انسان در جهت پاسخ به نیازهای طبیعی‌اش را فراهم آورد تا از این طریق بتوان گفت که عدالت اجتماعی در عرصه داخلی کشورها رعایت شده است و قابل تعمیم به عرصه بین‌المللی است. در این خصوص بیان شده است که «پیش از آنکه انسان قوانینی را وضع کند، روابط عادلانه‌ای بر اساس قوانین بین موجودات امکان‌پذیر بود. وجود این روابط، موجب وضع قوانین شده است. حال اگر گفته شود، جز قوانین واقعی و اولیه که امرونهی می‌کنند، هیچ امر عادلانه یا ظالمانه دیگر وجود ندارد، مثل این است که گفته شود قبل از ترسیم دایره، تمام شعاع‌های آن دایره مساوی نیستند» (Montesquieu, 1748: 23).

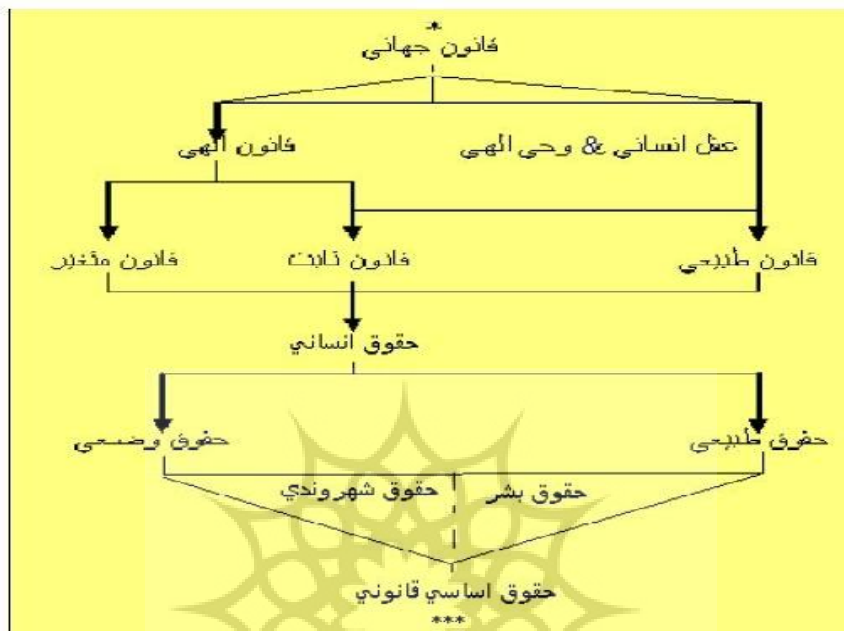
بنابراین، پایه عدالت، حقوق طبیعی است و رعایت آن به نحوی است که حق هر فردی به او داده شود (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۰۱). عدالت با حقوق طبیعی در افراد بشر همراه است و برای تحقق آن باید حقوق و تکالیف طبیعی رعایت شود. عدالتی که از طریق قوانین ناظر به طبیعت وضع شود، «عدالت طبیعی» را به وجود می‌آورد، هرچند واضعان، آن را «عدالت وضعی» بنامند و برعکس، «زیرا این حقوق که قانون الهی و همزاد با آدمی است بر کلیه احکام دیگر تقدم دارد و اطاعت آن برای همه جهانیان در همه زمان‌ها و مکان‌ها واجب است و هیچ قانون بشری که خلاف آن باشد، نمی‌تواند اعتباری داشته باشد» (Commentaries on Law of England)، به نقل از موحد، (۱۳۸۱: ۱۹۹). به علاوه، سنت‌ها و قوانین مطرح در جامعه باید به صورت قضایایی کلی و آمرانه باشد که در قالب «نباید چنین کرد»، «فلان چیز حرام است» و «فلان چیز جایز است»، مطرح شود. بنابراین، «یکی از مصادیق حق، حق مالی و سایر حقوق اجتماعی است که در نظر اجتماع، امری ثابت است جز اینکه قرآن کریم، هر چیزی را حق نمی‌داند، هرچند که مردم آن را حق بپندارند، بلکه حق را تنها عبارت از چیزی می‌داند که خدا آن را محقق و دارای ثبوت کرده باشد، چه در عالم ایجاد و چه در عالم تشریح، پس حق در عالم تشریح و در ظرف اجتماع دینی عبارت است از چیزی که خدا آن را حق کرده باشد، مانند حقوق مالی و حقوق برادران و حقوقی که پدر و مادر بر فرزند دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۳۹). البته در نظریه حقوق طبیعی نیز بیان داشته‌اند که «مگر نه این است که خداوند متعال، نظمی طبیعی آفرید و آن را بر عالم تحمیل کرد و هر آنچه در خلقت است به طبع میل او آراسته شده است؟ پس عدالت، چیزی

جز اطاعت از این نظم طبیعی هم نخواهد بود. لذا کفار بی‌ایمان هم در قید این عدالت‌اند چون در بند قوانین طبیعی‌اند و از آن‌گریزی نیست. تنها راه کمال و هدایت‌شان همین است و نه قانون عقل مستقل از خالق» (Russ, 2000: 109-110).

پس انسان‌ها در ورود به زندگی جمعی، ضمن آنکه باید از حقوق اولیه طبیعی و انسانی خود برخوردار باشند، می‌توانند بنا به مصالح، بر اساس نوع قرارداد، به تخصیص امتیازها و حقوق خود بر اساس قوانین رایج جامعه پردازند (حقوق وضعی). البته باید توجه داشت که ویژگی تمامی این حقوق آن است که به تبار اصلی خود وفادار بمانند و در صورت تخلف، عملاً نامشروع تلقی می‌شوند؛ با این توضیح که قسم اول ناظر به حقوق بنیادین و طبیعی بشر و از زمره حقوق ثابت و لایتغیر است و می‌توان از آن‌ها تحت عنوان «حقوق بشر» نام برد و قسم دوم که تخصیص خورده است، ناظر به حقوق اشخاص جامعه است که حقوقی «نسبیت‌پذیر» است و می‌توان از آن تحت عنوان «حقوق شهروندی» نام برد. اگر حقوق بشر، قابلیت «تقیید» و «نسبیت» را دارد، «عدالت» به عنوان یکی از حقوق بنیادین بشر نیز قابلیت تقیید و نسبیت پیدا می‌کند، در حالی که با توضیحاتی که گذشت، چنین فرضیه‌ای مردود است.

در حقوق شهروندی، انسان به مثابه شهروند باید از حقوقی سخن بگوید که ناظر به زاییده شدن در جامعه و در نتیجه منافع، مصالح، اخلاق و سیاست‌ها و در یک کلام، عقل جمعی و عمومی است و دولت به مثابه شخصیتی حقوقی اکنون محور ترسیم حقوق شهروندان و متعهد به محدودیت‌ها و مسئولیت‌هاست. این حق بر محور دو اصل طلایی «وفاداری» به آرمان‌های جمعی و «کار مثبت» شکل می‌گیرد. حکومت و دولت، نمایندگی این سعادت جمعی را بر عهده دارد. در تبیین رابطه شهروندی باید توجه کرد که حقوق شهروندی ناظر به امتیازاتی است که دولت‌ها بر اساس وفاداری به شهروندانی خاص در برهه‌های خاص زمانی و مکانی اعطا می‌کند یا از برخی دیگر در شرایطی متفاوت بازپس می‌گیرد. این موضوعی است که ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر به آن اشاره کرده و حاکی از آن است که حقوق بنیادین بشر در این حالت، قابلیت تقیید پیدا می‌کند و در واقع، این سند به دولت‌ها اجازه مقید کردن حقوق بشر را برحسب قوانین داخلی خود داده است و اشخاص را نیز به سبب حقوقی که از جامعه کسب کرده‌اند، ملزم به تبعیت از تکالیف اجتماعی دانسته است و به جامعه این حق را داده است تا دامن استیفای حقوق را برای عضو جامعه محدود کند، ولی با این شرط که اصل حقوق وی حفظ شود. مسئله کلیدی در حقوق شهروندی، فهم مثالی است که جامعه، دولت و شهروند، هریک در رأس این مثلث هستند که در اثر وضعیتی متفاوت برحسب تأکید بر فرد، طبیعت و جمعیت شکل گرفته است. برای فهم حقوق شهروندی باید از وضعیت طبیعی در حقوق انسانی

به وضعیت مدنی در حقوق شهروندی گذر کرد تا به درک نسبی بودن حقوق شهروندی پی برد.



سرشت دوگانه قوانین اسلامی و جایگاه حقوق شهروندی



عناصر دخیل در تاسیس، ترسیم و شناخت حقوق شهروندی

۲-۲. اطلاق «حقوق بشر» و تقیید «حقوق شهروندی»

هرگاه و هر جا حقوق بشر به واسطه‌ای غیر از امور طبیعی و محیطی، بلکه به دلیل امر و وضع انسانی مقید شد، آنجا حوزه «حقوق شهروندی» است و نه «حقوق بشر»؛ با این توضیح که آنجا حوزه جمع است و نه فرد و در این حالت، بسیاری از امور، سببه تکوینی و حقیقی ندارند و از طرف دیگر نیز حیات اجتماعی انسان بدان وابسته و از زمره امور قراردادی، وضعی و اعتباری است مثل زوجیت، ملکیت که در «ظرف اجتماع» شکل می‌گیرند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۵۰) و آنچه این اطلاق حقوق بشر را توجیه می‌کند، طبیعت بشر است، همان‌گونه که هوکر در قوانین کلیسایی حکومت بیان داشته است: «قوانینی که پیش از آن بدان اشاره شد [قوانین طبیعت]، آن قدر اطلاق دارند که حتی می‌توانند انسان‌ها را هم محدود کنند، اما از آنجا که این قوانین، فراتر از مقام جوامع انسانی قرار داشت، هرگز توافقی هم میان پیروان آن برای جمع باید‌ها و نباید‌ها صورت نگرفته است، ولی از آنجا که ما خودمان به تنهایی و بدون کمک دیگران نمی‌توانیم شرایط مطلوبی را که در شأن انسان است، برای خود فراهم آوریم و اگر بخواهیم تنها و منزوی برای خودمان زندگی کنیم، توانایی برآوردن همه نواقص و کاستی‌ها را نخواهیم داشت، طبیعتاً به مشارکت و همکاری با دیگران روی می‌آوریم و به این علت، انسان‌ها در ابتدا در جوامع سیاسی با هم متحد شدند» (Jakob S.J., 1968: 33). بنابراین، آنچه «تقیید» و سپس «نسبیت» را در حقوق شهروندی آدمی معقول جلوه می‌دهد، «فرهنگ بشر» است. «طبیعت» و «فرهنگ»، دو وضع زندگی فردی و جمعی آدمی را به تصویر می‌کشد. این دو، نه مخالف هم، بلکه همچون حقوق بشر و شهروندی مکمل هم بوده و در رابطه طولی دارای نسبت عموم و خصوص مطلق هستند. هیچ حق شهروندی نیست که تهی از حقوق بشری باشد. لذا هر حق بشری، حق شهروندی هم هست، اما برخی از حقوق شهروندی، حقوق بشری هستند به آن دلیل که بر اساس علل نزدیک، پایه و جوهر خود را در حقوق بنیادین بشر می‌یابند مثل حق بیمه بیکاری و حق بازنشستگی یا بسیاری از حقوق اجتماعی دیگر که به دلیل مرتبط بودن این وضعیت با حق حیات آدمی در جمع، به نوعی تداوم حقوق بشر در وضع مدنی هستند. اما برخی از حقوق شهروندی لزوماً و مستقیماً حقوق بشری نیستند، بلکه بنا به علل دور می‌توان آن‌ها را به هسته حقوق بشر پیوند زد اما در بدو امر شاید مقرون به حقوق بشر نباشند. بنابراین، وقتی از حقوق شهروندی سخن به میان می‌آید، در واقع، صحبت از حقوق و اموری است که اعتباری‌اند و با وضع قانونگذار به رسمیت شناخته شده‌اند^۱ و ریشه در حقوق بنیادین و طبیعی (امور تکوینی)

۱. علامه طباطبایی اعتباریات را به دو دسته قبل و بعد اجتماع تقسیم می‌کند. برای مطالعه بیشتر، ن.ک: طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۰۲ و ۲۱۶.

ندارند و البته این به معنای آن نیست که فاقد مبنا و ملاک هستند بلکه می توان از آن‌ها به «بنای عقلا» یاد کرد که فرهنگ و هنجارهای حاکم در آن جامعه، در نوع و آثار هریک از این حقوق مؤثر است، لذا از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. این امر سبب شده است تا چنین حقوقی نسبت پذیر شود و در مقام اجرای حقوق بشر، آن را «محدود» کند، نه «ممنوع».

این دسته از حقوق، چون با واسطه بسیاری از حقوق دیگر به حق‌های بشری می‌رسند، عملاً رنگ حقوق شهروندی آنان غالب شده است. لذا می‌توان گفت که این دسته از حقوق، حقوق شهروندی است و نه لزوماً بشری. مثلاً در مجموعه‌ای از حقوق سیاسی، بالاترین حق، حق تابعیت است^۱، اما نداشتن تابعیت به معنای مرگ آدمی نیست بلکه شخص بدون تابعیت، از مجموعه‌ای از حقوق از جمله حقوق سیاسی محروم می‌شود. او می‌تواند ازدواج کند اما ثبت نمی‌شود؛ می‌تواند رأی دهد اما محاسبه نمی‌شود؛ می‌تواند تحصیل کند اما نه رایگان؛ می‌تواند آزادانه بنویسد اما نمی‌تواند چاپ کند و امثال این‌ها. مثال ساده‌تر، حق رأی دادن است. ممکن است این حق در هر جامعه‌ای شرایط خاص خود را داشته باشد که لزوماً ربطی به انسان بودن افراد ندارد، بلکه معیار آن، جمع تعهدات و تکالیف شهروندی است. لذا سن، عقل، بلوغ، مال، جنس، شهرت و مشابه آن می‌تواند معیار بهره‌مندی از حقی باشد که ندادن آن به فرد انسانی هرچند ممکن است مخل رفاه جمعی و حیات اجتماعی او باشد، اما لزوماً مخل حیات فردی و امنیت، بهداشت و معیشت او نیست. بنابراین، هرچند مفروض است که تمام حقوق شهروندی بر پایه طبیعت آدمی باشد، اما علل دور و نزدیک از این مرکز می‌تواند وصف شهروندی یا بشری بودن را اندکی قریب و بعید سازد. پس به این اعتبار می‌توان گفت نسبت این دو حق، عموم و خصوص مطلق است.

حقوق شهروندی

حقوق بشر

۱. اگر حق تابعیت به وضعیتی منجر شود که نداشتن آن باعث نابودی حقوق پایه و اولیه چون حق حیات، سلامت و امنیت شود، این حق تابعیت هم حقوق بشری است و نه صرف شهروندی.



لذا در نمود معکوس حلزونی یا مدل خورشیدی می‌توان نمای حقوق بشر به سوی حقوق شهروندی را چنان که در تصویر فوق و ذیل آمده است، وضعیتی از خُرد به کلان و نحیف به فربه‌تر دانست که از کاشت هسته‌ای تا تجلی درخت پرشاخ و برگ در امتداد است.

۲-۳. بنای «نسبیت» در حقوق شهروندی و حقوق بشر

طبق تفکیک حقوق بشر و شهروندی و در صورت تمیز درست وظایف حکومت و دولت، می‌توان گفت که با در نظر گرفتن دولت به‌عنوان بازوی اجرایی حکومت در اهداف کلان ملی، اولین وظیفه دولت در تحقق حقوق شهروندی، آموزش حقوق و تکالیف شهروندان است. این مهم در اغلب قوانین اساسی کشورها بر عهده دولت نهاده شده است و اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم دولت را مکلف به تکالیفی دانسته است که بخش مهمی از آن، مستقیم یا غیرمستقیم با حقوق شهروندی شهروندان ارتباط دارد و بخشی نیز معطوف به حقوق بشر آن‌هاست. حقوق بشر به‌عنوان حقوق پایه و اولیه، تکلیف و تعهدی بنیادین است که مشروعیت آن به طرح و تصریح در قانون اساسی هم نیست و در صورت عدم طرح، هر دولتی مکلف به آن‌هاست، اما حقوق شهروندی این‌گونه نیست و نیاز به تصویب و قانونگذاری دارد. این همان مطلبی است که ماده ۲۹ اعلامیه مدنظر قرار داده و اشخاص را مکلف به تبعیت از چنین قوانینی دانسته است، با این توضیح که حقوق شهروندی تنها در رابطه «حق و تکلیف وضعی» قابل تحقق است یعنی به‌موازات هر حقی که برای شهروند به رسمیت شناخته شود، تکلیفی هم برای او در پی دارد. به همین نسبت، هر حقی برای دولت، تکلیفی برای او هم به دنبال دارد. حقوق و تکالیف شهروندان و دولت در این معادله با هم پیش می‌رود و هیچ‌یک تماماً حق، و دیگری تماماً تکلیف نیست.

البته باید توجه داشت که نباید جهت اعمال و رعایت حقوق شهروندی و شهروند، حقوق بنیادین هر موجودی بخصوص جنین را که همگان بر انسان بودن آن اذعان دارند، نادیده گرفت و او

را فاقد هرگونه حقی دانست. فیلسوفان لیبرال مدعی هستند که جنین، انسان نیست یعنی شهروند نیست و تا زمانی که به دنیای شهر یا شهر دنیا نیامده، از حقوق انسانی برخوردار نشده است و بدین جهت، تضمینی برای تأمین حقوق وی وجود ندارد. لذا حمایت دولتی از او نیز طبیعتاً مجاز نیست (Sandel J, 1989: 521-538) از این رو به عنوان مثال، سقط جنین درحقیقت، قتل انسان نیست چون جنین اساساً انسان نیست و انسانیت او با تولد به وجود می‌آید (Pettit, 1998: 57).

تنها تفاوت تعهد حقوق شهروندی دولت با تعهد دولت بر حقوق بشر برای شهروندان خود در این است که حقوق بشر بدون پیش شرط و شرط، قابل تحقق است. به عبارت منطقیون، حقوق بشر، لا به شرط بوده، لذا مطلق است به این معنا که دولت از وضع تکلیفی شهروند در قبال تکلیف خود نمی‌کاهد تا حقوق بشر او را مشروط به عمل خوب یا بد شهروند خود، تأمین کند، بلکه همین که انسانی در حوزه حاکمیت اوست هرچند غیرشهروند هم باشد، دولت اسلامی (و هر دولتی) در حدّ توان، مکلف به تأمین حقوق بشر اوست، اما حقوق شهروندی چنین نیست. به عبارت دیگر، برخلاف حقوق بشر، در حقوق شهروندی، شروع کننده دولت نیست بلکه اتفاقاً شروع کننده شهروند است یعنی او باید صلاحیت خود را به مثابه شهروند خوب ثابت کند تا بر اساس اولویت نسبت به دیگران از حقوق شهروندی بیشتری برخوردار شود. در اینجا طبعاً حقوق شهروندی به شرط لا و البته نسبی است و برحسب هر جامعه و موقعیت هر شهروند متفاوت است.

شهروند با قرار گرفتن در «فضای جغرافیای سیاسی خاص» که همسو با فرهنگ و همگون با ارزش‌های اجتماعی است باید کاری کند تا لایق حمایت درخور شود. اولین گام شهروند برای این منظور، نداشتن نیت سوء به حاکمیت و امور حاکمیتی است. گام دوم، اثبات نیت خوب است. راه کشف موارد اخیر، کار مفید و فعالیت همسو با اهداف عمومی حاکمیت است؛ اشتغالی که موجب تقویت بیش از پیش حاکمیت و سعادت همگانی بشود که غایت حاکمیت است. از این مسئله به «اصل وفاداری» یاد می‌کنیم. به هر میزان شهروند در راستای «اولویت‌های دولت» تلاش کند، به همان میزان به دولت مقرب‌تر می‌شود و به همان نسبت، وفاداری او قابل ارزیابی است و حقوق شهروندی او هم به همان نسبت از نظر کمیت و کیفیت قابل توسعه و تضییق است. در این نگاه، شهروندان می‌توانند سطوح مختلفی داشته باشند یا به عبارتی، در این رابطه دارای درجه‌بندی باشند. آنان که تماماً در راستای اهداف دولت که همان منافع و سعادت عمومی همگان است گام برمی‌دارند، اینان مقربان‌اند؛ آنان که خشی عمل می‌کنند یعنی اگر سود چندانی نمی‌رسانند، حداقل آسیب اندک هم نمی‌رسانند و مانع حرکت رو به جلوی حاکمیت در تأمین حقوق عمومی نیستند، اینان متعادل‌اند و آنان که با اتخاذ رفتار یا اشتغال

خاص یا به عبارتی فعل یا ترک فعل مثبت خود، عملاً خواسته یا ناخواسته، مستقیم و غیرمستقیم در حرکت رو به جلوی حاکمیت، اختلال ایجاد می‌کنند که نتیجه‌اش، اصرار به خود و دیگران و درنهایت، کل جامعه و مدیریت کلان آن است در زمره شهروندان درجه سه قرار دارند. این دسته، شهروندانی با تشکیک یا تعمد در وفاداری به سعادت عمومی جامعه که نماینده مشروع آن حاکمیت است، فارغ از حق خود در برخورداری از حقوق بشری، نباید انتظار حقوق شهروندی متناسب و هم‌سطح با دیگر اعضای جامعه داشته باشند. البته حاکمیت نیز در صورتی می‌تواند اینان را با تضییق و تحدید یا حتی با تعطیلی موقت حقوق شهروندی تنبیه کند که پیش‌تر از طریق دستگاه‌های مختلف خود، آنان را در این خصوص آموزش داده باشد و عمل اینان عامدانه و نه جاهلانه باشد. بنابراین می‌توان به این جمع‌بندی مختصر اکتفا کرد که اولین گام در تحقق حقوق شهروندی توسط دستگاه‌های حاکمیتی، وجود اراده‌ای سیاسی مبنی بر آموزش مؤثر حقوق شهروندی به همه شهروندان است. این وظیفه نه به مثابه حقوق شهروندی، بلکه خود جزئی از حقوق بشر شهروندان تلقی می‌شود. از این منظر، اغلب حکومت‌ها چنین تکلیفی را بر طبق قانون اساسی بر عهده دولت نهاده‌اند تا در ضمن آموزش همگانی، این مقوله را نیز لحاظ کنند چرا که جوامع حق‌بنیان، عدالت‌خواه و دین‌محور، بدون توجه به تقویت و تعالی آموزش همگانی و به‌ویژه آموزش حقوق شهروندی نمی‌توانند به آرمان‌های متعالی خویش دست یابند؛ هدفی که البته به‌عمد در حکومت‌های استبدادی مغفول می‌ماند.

نتیجه‌گیری

با مقایسه مبانی سه نظریه حقوق طبیعی، حقوق قراردادی و حقوق اسلامی بخصوص در زمینه اعلامیه جهانی حقوق بشر، این نتیجه به دست می‌آید که بنیان‌های دو نظام فکری و فلسفی حقوق طبیعی و حقوق اسلامی، مثل حق حیات، حق کرامت، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی و حق مساوی در برابر حقوق و قوانین و ... مشترک است و تأکید هر دو نظریه بر جوهری اساسی به نام «طبیعت» است؛ با این توضیح که «طبیعت» در نظریه حقوق طبیعی و «فطرت» در نظریه حقوق اسلامی دارای مصادیق و ویژگی‌های یکسان، ولی با تعاریف متفاوت هستند. نظام حقوقی اسلام، نظامی مبتنی بر فطرت (طبیعت) انسان است که حاوی حقوق اساسی و بنیادین بشر برای تکامل و تعالی مادی و معنوی او به‌منظور سعادت دنیوی و اخروی است. در نظریه حقوق اسلامی، سخن از رابطه انسان با خدا، انسان با جهان هستی و انسان با انسان در قالب «بایدها و نبایدها» (اعتبارات) که خود مبتنی بر «هست‌ها» و «نیست‌ها» (تکوینیات) است، قرار دارد یعنی ریشه تشریح در تکوین (طبیعت) قرار دارد. همچنین این تمایلات بشر، بنیانی

جهان‌شمول چون فطرت دارد (كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ) (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۳). بنابراین، پایه مشترک دو نظریه حقوق طبیعی و حقوق اسلامی درباره جوهر حقوق بشر، مبتنی بر جوهره‌ای واحد است که مبتنی بر خلقت و طبیعت انسان است و قوانین بنیادین این دو نظریه، دارای وجه اشتراک است و مبانی طبیعی و عقلانی، بیشترین نزدیکی را با اصول حقوقی اسلام دارند و به تبع، مکتب حقوق طبیعی، نزدیک‌ترین ارتباط را دارد. برخلاف دو نظریه دیگر که «حقوق بشر» مبتنی بر طبیعت انسان و برخورداری از ثبات و اطلاق است، نظریه حقوق قراردادی، فی‌نفسه نسبیست‌پذیر است و جهان‌شمول نیست زیرا در این نگاه، حقوق بشر، حقوقی وضعی و قراردادی (ماهیتی سیال) است که بر حسب اراده‌ی واضعان، زمان و مکان، تغییر می‌کند. «حقوق بشر»، حقوقی ناظر به حقوق بنیادین و طبیعی بشر (اصل حق) است که از زمره حقوق ثابت و لایتغیر است. «حقوق شهروندی» حقوقی ناظر به شخص در جامعه است (دامنه اعمال حقوق بشری) که قابلیت «نسبیست‌پذیری» دارد؛ با این توضیح که هرگاه و هر جا حقوق بشر به واسطه وضع انسانی مقید و محدود شد، آنجا حوزه «حقوق شهروندی» است، نه «حقوق بشر»، زیرا در این حالت، حوزه جمع و حیات اجتماعی انسان به آن وابسته است و از زمره امور قراردادی، وضعی و اعتباری است. آنچه «تقیید» و سپس «نسبیست» را در حقوق شهروندی معقول می‌کند، «طبیعت» و «فرهنگ بشر» است که دو وضع زندگی «فردی» و «جمعی» آدمی را ترسیم می‌کند. می‌توان گفت که هر حق بشری، حق شهروندی هم هست، اما برخی از حقوق شهروندی، حقوق بشری است، به آن دلیل که بر اساس علل نزدیک، پایه و جوهر خود را در حقوق بنیادین بشر می‌یابد و تنها تفاوت حقوق شهروندی با حقوق بشر در این است که حقوق بشر بدون پیش‌شرط قابل تحقق است، درحالی‌که در حقوق شهروندی، شهروند با قرارگرفتن در فضای جغرافیای سیاسی خاص که همسو با فرهنگ و همگون با ارزش‌های اجتماعی است، در صورت انجام عملی درخور، لایق حمایت درخور (حقوق شهروندی) می‌شود. البته آموزش مؤثر حقوق شهروندی به همه شهروندان، خود جزئی از حقوق بشر شهروندان تلقی می‌شود و از این منظر، اغلب حکومت‌ها و جوامع حق‌بنیان، عدالت‌خواه و دین‌محور، چنین تکلیفی را طبق قانون اساسی بر عهده دولت نهاده‌اند تا در ضمن آموزش همگانی و شهروندی به آرمان خویش دست یابند.

منابع

الف) فارسی و عربی

کتاب

- ابراهیمی، جهانبخش. (۱۳۸۲). *سیری در حقوق بشر*، تهران: انتشارات زوار.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴). *لسان العرب*، جلد ۱۵، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- اصفهانی، حسین بن محمد راغب. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، صفوان عدنان داودی، لبنان: دار العلم - الدار الشامیه.
- جاوید، محمدجواد. (۱۳۸۸). *نظریه نسبیت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی*، تهران: گرایش.
- جعفری تبریزی، محمد تقی. (۱۳۷۶). *مقدمه بر کتاب: آلفرد نورث وایتهد، سرگذشت اندیشه ها*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰). *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه*، عطار احمد عبد الغفور، بیروت: دار العلم للملایین.
- حسینی بهشتی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). *شناخت از دیدگاه فطرت*، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی.
- راسخ، محمد. (۱۳۸۱). *حق و مصلحت*، تهران: انتشارات طرح نو.
- ساکت، محمدحسین. (۱۳۷۰). *نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق*، تهران: انتشارات جهان معاصر.
- سلطان، انور. (۱۹۸۳). *المبادئ القانونية العامه، بیروت: دارالنهضة العربیه*.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مطهری، مرتضی، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد‌های ۱ و ۲ و ۱۶، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۶۵). *روابط اجتماعی در اسلام*، قم: انتشارات آزادی؛ سازمان چاپ مهر.
- عباس الصراف، جورج حزبون. (۱۹۸۵ م.). *المدخل الی علم القانون*، عمان: نشر بدهم من الجامعه الاردنيه.

- فریدن، مایکل. (۱۳۸۲). *مبانی حقوق بشر*، ترجمه: فریدون مجلسی، تهران: وزارت امور خارجه مرکز چاپ و انتشارات.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲). *قاموس قرآن*، ۷ جلد، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). *فلسفه حقوق*، ۳ جلد، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۸۸). *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کانت، امانوئل. (۱۳۸۰). *فلسفه حقوق*، ترجمه: صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). *الکافی*، علی اکبر غفاری، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مدرّس، علی اصغر. (۱۳۷۵). *حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر*، تبریز: نویل.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۷). *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفی جمال، نبیل ابراهیم سعد. (۲۰۰۲م). *النظریه العامه للقانون*، بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۶۹). *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۰). *فلسفه تاریخ*، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۲). *انسان و سرنوشت*، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۸۳). *سیری در سیره نبوی*، تهران: انتشارات صدرا.
- منتسکیو. (۱۳۶۲). *روح القوانين*، ترجمه: علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۱). *در هوای حق و عدالت؛ از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران: کارگاه نشر کار نامه.
- موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹). *صحیفه امام*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و

نشر آثار امام خمینی.

- نائینی، میرزا محمد حسین غروی. (۱۴۱۸). *منیه الطالب فی حاشیه المکاسب*، تهران: المکتبه المحمديه.

- هابز، توماس. (۱۳۸۰). *لویاتان*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

- هابک، فردریش فون. (۱۳۸۰). *قانون، قانونگذاری و آزادی*، ترجمه: مهشید معیری و موسی غنی نژاد، تهران: نشر طرح نو.

- هگل گئورگ، ویلهلم فریدریش. (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، ترجمه: مهبد ایرانی طلب، تهران: انتشارات پروین.

مقاله

- باقرزاده، محمدرضا. (۱۳۸۴). «اندیشه جهان‌شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه‌ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، کتاب نقد، شماره ۳۶.

- فلسفی، هدایت‌الله. (۱۳۷۵). «تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین‌المللی»، مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره‌های ۱۶ و ۱۷.

(ب) انگلیسی و فرانسه

Books:

- Mohamed Samir, Abdel Hamid; Tageldin, Yassin Mohamed. (1970). *le monde arabo-islamique, dans revue internationale des sciences sociales*, Paris.
- Achour Yadh, Ben. (1997), *Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites, dans les droits fondamentaux*. Actes des premières Journées scientifiques du Réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruxelles : Bruylant.
- Bentham, Jermey. (1983). *Anarchical Fallacies, in Collected Works of Jermey Benthan*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Binmore, Ken, (2005), *Natural Justice*, Oxford University Press.
- Blackburn, R. And A. Boczek. (1997), *Human Rights for 21st Century*, London: Oxford University Press.
- Ciceron. (1991), *De la république; des lois, trad.* Appuhn, Garnier-Flammarion.

-
- David Jakob S.J. (1968), *Loi naturelle et autorité de l'église*, Paris: Cerf.
- Fichte, Johann Gottlieb. (1796-1797), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science, présentation*, traduction et notes par Alain Renaul, Paris: PUF, 1984.
- Flak, W. D. (1997). “Hume on "is" and "ought"”.
- Grotius. (1993), *Discours préliminaire, 17. cité par seriaux (alain), le droit naturel*, Presses Universitaires de France: Paris.
- Hobbes Thomas. (2000), *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'état chrétien et civil, traduction et notes par mairret (gérard)*, Paris: Gallimard.
- Hume David. (1975), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. (1758), *Les essais philosophiques sur l'entendement humain*, Avec les quatre Philosophes du mêmes Auteur. Traduit de l'Anglois, Volume 2.
- Jakob S.J, David. (1968), *Loi naturelle et autorite de l'église*, paris: Cerf.
- Kant Emmanuel. (1963), *Fondements de la métaphysique des mœurs, trad.* Hatier, éd. Hatier: Paris.
- Kant. (2003), *Critique de la raison pratique*, Paris: PUF.
- Lecomte Jacques. (1996), *Regards multiples sur l'être humain*, Sciences humaines n°64, Aout-septembre.
- Maffesoli, Michel. (2000), *Sur la post-modernité, centre d'études sur l'actuel et le quotidien sorbonne*: Paris: universalis.
- Métral-Stiker. (2002), *Droit naturel, in encyclopédie universalis*, Paris: universalis.
- Montesquieu. (1964), *Oeuvres complètes de montesquieu*, préface G. Vedel, paris: le seuil.
- Rawls, John. (2005), *A Theory of Justice*, Harvard: Harvard University Press.
- Rorty Richard. (1991) *Solidarity or Objectivity?, In: Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russ J., (2000), *Les chemins de la pensée*, Paris: Terminales, Bordas.
- Sinaceur M. A. (1982), *Déclaration islamique universelle des droits de*

l'homme, dans droits de l'homme, droits des peuples, paris: puf.

– Tebbit, Mark. (2006), *Philosophy of Law*, Routledge: London and New York.

– Villey, Michel. (2006), *La formation de la pensee juridique moderne*, puf: paris.

– Weber Max. (1971), *economie et société, traduction française*, Plon, Paris, par jean-henry-samuel formey, Tome premier.

– Wolff Christian. (1995), *Principes du droit de la nature et des gens*, Paris: éd .

Weber, M. (1921), *Economie et Société*, traduction française en du tome 1, Paris, Plon.

Articles:

– Cf. Michael Sandel J. (1989), “Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality”, *California Law Review*, Vol. 77.

– Philip, Pettit. (1998), “Reworking Sandel’s Republicanism”, *Journal of Philosophy*, Vol. 9.

منابع اینترنتی:

– <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/275840/human-rights> (Last Visited: 2011, 07, 21).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی