

حقوق بشر



جهان شمولی یا نسیت دینی / فرهنگی؟

مفاهیم بنیادین و اصول اساسی سازنده حقوق بشر، همان باور داشتن به شأن، حیثیت و کرامت انسان: Human Dignity به مثابه انسان است.

جهت عملی و نظری، ایراداتی نیز بر آن از سوی گروه‌ها و افراد وارد شده است. از جمله:

اولاً، در حیات فرد و جامعه باید بین دو ارزش مهم آزادی / کرامت انسانی و حقوق بشر از یک سوی و امنیت و حفظ نظم عمومی از سوی دیگر، معادله‌ای مناسب منظور شود. اگر همه انسان‌ها به حکومت قانون و حفظ حدود و ثغور قانونی تن در دهند، مشکلی در میان نیست، اما مشکل از آنجا ناشی می‌شود که بعضی افراد بشر در جهت رسیدن به اهداف خود تابع هیچ قانونی نیستند. این است که در عرصه عمل، بسیاری از متصدیان اجرای قوانین جزایی و مسؤولان مبارزه با «جرایم عادی و سیاسی» در نظام‌های حقوق داخلی، قائل اند که سخنان اخلاقی فلسفه بافان حقوق بشری جواب گوی نیاز تأمین امنیت جامعه نیست. چرا که معدودی از افراد که به قول معتقدان حقوق بشر جهانی «شهروند جهانی» و به تعبیر دین باوران «حامل امانت الهی» شمرده می‌شوند، مثل حیوان‌های درنده به دیگر افراد بشر می‌پزند و آنها را می‌کشند، زخمی می‌کنند، و در مثل چنان که در یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ دیده شد، تعداد قلیلی از افراد، با هواپیما ربایی و عملیات تروریستی جمعیت بی‌گناهی را از کارمند و خدمه و آریاب رجوع در دو آسمان خراش نیویورک به کار مشغول بوهند، به قتل رسانیدند، با چنین تجربه‌ای انتقام جویان می‌گویند:

مفاهیم بنیادین و اصول اساسی سازنده حقوق بشر، همان باور داشتن به شأن، حیثیت و کرامت انسان: Human Dignity به مثابه انسان است. به این معنی که نه تنها کودکان شیر خوار و بزرگسالان بیمار و بستری که هیچ خدمتی از ایشان برای مشارکت در تولید مادی و معنوی متصور نیست، بلکه حتی بزهکاران و مجرمان محکوم به زندان یا سربازان اسیر دشمن در صحنه جنگ هم مشمول آن‌اند.

ریشه اعتقاد به کرامت انسان در تمام مکتب‌های فلسفی، همه ادیان الهی و بشری، همه تمدن‌ها و همه نظام‌های بزرگ حقوقی جهان بازیافته می‌شود. همه ادیان آریایی و سامی و همه مذاهب بزرگ جهانی، انسان را اشرف مخلوقات و خلیفه خدا بر روی زمین می‌دانند. این تعبیر ظریف الهیات مسیحی که خدا انسان را *in his own image* تمام نمای خود آفرید:

God Created Man in his own image
در سرشت انسان، لطیفه‌ای آسمانی به ودیعت گذاشته است که شایسته ارج بسیار است. در عرفان ما همین مفهوم، چنین انعکاس یافته است که: خلق لله آدم علی صورتہ. اگرچه باورهای مذهبی، اندیشه‌های فلسفی و حتی مراتب و مدارج آگاهی یا محدودیت‌های زمانی و مکانی هر صاحب نظری بر طول تاریخ، در شکل‌گیری رویکرد او به حقوق و تکالیف افراد بشر مؤثر است، همه صاحب نظران بر آنند که انسان از حیثیت و کرامتی خاص در فرینش برخوردار است و به عبارت دیگر به تعبیر ادیان الهی «حامل امانت الهی» و «اشرف مخلوقات» است. پیامبران الهی، فلاسفه یونان، حقوق‌دانان، مثالیان مسیحی، حکیمان و عارفان مسلمان، پیشوایان اخلاق و آداب و لافسه همه مصلحان و نیک اندیشان و روشنگران در شرق و غرب جهان همه در نهایت پیام کرامت انسان و برابری انسانها را تأکید می‌کنند. همه یونان، ماهیت و سرشت انسان سرنوشته او را نتیجه اراده الهی می‌دانند. در این اسلام نیز، بشر هم موضوع حق و هم موضوع تکلیف قرار می‌گیرد و زه همان تکلیف هم در بخشی که مرتبط با حق الناس (در برابر حق الله) است، مستلزم رعایت حقوق دیگران است، به این معنی که تکلیف یک نفر برابر یک نفر دیگر، برای نفر دوم ایجاد حق می‌کند.

اهمیت حیاتی احترام به کرامت انسانی و رعایت حقوق بشر، متکی به مولد مقبول همه ادیان و توافق همگانی و وفاق بین المللی است، اما از

ترحم بر پلنگ تیز دندان
ستم کاری بود بر گوسپندان
بنابراین نه تنها گروهی به حکم شرع، اجرای قصاص و حدود را واجب می‌شمارند و مخالفان آن را ملحد می‌انگارند، بلکه بنا به عقیده دسته‌ای از «اهل عمل»، نیز، مجازات‌ها باید شدید باشد، قاتلان عامد بی‌ترحم باید اعدام و زنا کاران متجاوز به عفت باید سنگسار و دست زندان باید بریده و خائنان به دولت و ملت باید قلع و قمع شوند و لذا می‌گویند که در مثل کسی را که به عمد با قاچاق مواد مخدر موجبات مرگ هزاران جوان و از هم پاشدگی صدها خانواده را فراهم کرده است، پس از دستگیری و مجاکمه نباید با دلسوزی به زندان گرم و نرم هدایت کرد تا در آنجا به بازی و ورزش بپردازد و به خلاف قربانیانش که زندگی شان بر باد رفته، آسوده بخورد و بخوابد! چنان که در موردی جوانی که با زورگیری و چاقو زدن به شهروندان بی‌آزار مال آنان را گرفته و جان ایشان را به خطر انداخته بود، در یک مورد گرفتار شده و به شکایت شاکي و اقرار خود محکوم شده بود، اما پس از صدور

رای آشکارا شادی می‌کرد و به نظام قضایی و انتظامی مملکتی که صدها جرم دیگر او را نامکشوف نهاده و اکنون او را به مبلغی ناچیز به عنوان دیه محکوم کرده بود، می‌خندید. ثانیاً، از دیرباز مناقشه‌های عقیدتی و فلسفی و کلامی زیادی درباره مفاهیم بنیادین حقوق بشر و ریشه‌ها و اهداف نهایی آن و از جمله جهان شمولی آن یا تنوع دینی و فرهنگی آن وجود داشته است. طرفداران حقوق بشر جهانی تأکید دارند که حقوق بین الملل بشر برابر آن چه در اعلامیه جهانی حقوق بشر *The Universal Declaration of Human Rights* و کنوانسیون‌های حقوق بشری تدوین شده است، جهان شمول است و صرف نظر از این که منشأ و خاستگاه فلسفی یا تاریخی حقوق بشر، آسمانی باشد یا زمینی، غربی باشد یا شرقی، مسیحی باشد یا چند دینی، محتوای آن باید در سرتاسر جهان به نحو واحد نسبت به آحاد بشر اجرا شود. اما تنوع میانی و مفاهیم فلسفی حقوق بشر و تکرار ارزش‌های فرهنگی و دینی، ناگزیر به جریان‌های تئوریک و کاربردی متنوعی دلالت می‌کند که موضوع بحث ماست.

۲- مبانی نظری حقوق بشر در غرب

در فلسفه حقوق بشر در غرب دو مکتب عمده داریم:

اول - مکتب حقوق طبیعی

معتقدان به حقوق طبیعی یا فطری *Natural Law* که در گذشته عمدتاً ارباب دینانان و آباء کلیسا بودند، مفاهیم بنیادین حقوق فطری را بیشتر از اناجیل اربعه، الهیات مسیحی، و آداب و رسوم دول و ملل اروپایی اتخاذ کردند. آنان، اصول و مبانی حقوق فطری را از قوانین موضوعه *positive Law* برتر دانستند و گفتند که قانونگذار بشری نمی‌تواند قوانین و مقرراتی وضع کند که معارض و مخالف این اصول برتر الهی و فطری باشد. سن توماس آکوئینس *St. Thomas Aquinas* (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) فیلسوف متاله و مدرسی کاتولیک حقوق بشر را جزئی از ناموس خلقت و احکام الهی می‌دانست و این تفکر دینی مقبول در الهیات مسیحی قرن‌ها پایه اصلی حقوق بشر شمرده می‌شد، تا آن‌که هیوگروسیوس هلندی *Hugo Grotius* (۱۵۸۳-۱۶۴۵) برای نخستین بار از حقوق بشر تفسیری لائیک و دنیوی به دست داد. بعد از او جان لاک انگلیسی *John Locke* (۱۶۳۳-۱۷۰۴) همزمان با انکار تئوری مستند بودن قدرت سیاسی (سلطنت) به حقوق مذهبی، اظهار داشت که حقوق بشر نیز پیش از آن‌که به قانون الهی و فوق بشری مستند باشد، در ردیف حقوق مدنی و شهروندی اوست. بدین گونه، اندیشه لاک همان اصول حقوق بشر مقبول گروسیوس هلندی را توسعه و تکمیل کرد. اما در برابر لاک، تامس پین انگلیسی *Thomas Paine* (۱۷۳۷-۱۸۰۹) مؤلف اولین رساله حقوق بشر با عنوان *The Rights of Man* (۱۷۹۱) حقوق بشر را از حقوق شهروندی مستقل دانست و آن را زاییده «موجودیت انسان» (ولو بیرون از حوزه جامعه مدنی و شهروندی دولت‌ها) شناساند. در همان اوان، ایمانوئل کانت آلمانی *Emmanuel Kant* (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نیز حقوق طبیعی را مبنای حقوق بین الملل عمومی و در نهایت حقوق بشر دانست. بدین گونه، مکتب حقوق طبیعی کلاسیک اروپا که حقوق طبیعی را دارای منشأ عقلی می‌داند و از جهت تئوریک به طرز تفکر معتزله و شیعه امامیه که به «حسن و قبح عقلی» معتقدند، بی‌شبهت نیست، سنگ بنای اصلی حقوق بشر لائیک قرار گرفت.

دوم - مکتب حقوق وضعی یا تحقیقی (اثبات گرا)

معتقدان به حقوق وضعی یا تحقیقی *Positivism* مکتب حقوق طبیعی و مستندات عقلانی و اخلاقی آن را درباره نظام‌های حقوقی قبول ندارند و

منشأ حقوق بشر را به عنوان بخشی از حقوق بین الملل، نظام قوانین مثبت و آرای متوافق دولت‌ها می‌دانند. این دسته - مثل اشعریان در حوزه فرهنگ اسلامی - حقوق طبیعی و تفکرات اخلاقی و حسن و قبح عقلی را کنار می‌گذارند و حقوق را اختیاراتی می‌دانستند که هیأت حاکمه وضع کرده و اجرای آن را ضمانت می‌کند. به قول شیخ شهبستری، شارع و واضع را از «قیاسات خیالی» یعنی اندیشه‌های عقلانی یا آموزه‌های اخلاقی فراتر می‌شمارند:

جناب حق تعالی لاابالی است منزّه از قیاسات خیالی است^۱

یکی از نامورترین اثبات‌گرایان و رهبران مکتب تحقیقی، جان استوارت میل اسکاتلندی *John Stuart Mill* است. او برای حقوق، منشأ الهی یا طبیعی قائل نیست، بلکه انواع حقوق را به شرایط ایجاد و تعیین حق منصرف دانسته و حقوق بشر را به نسبت سودمندی و کارایی آن بنا به مصلحت قانونگذار و هیأت حاکمه در زمان و مکان‌های مختلف معتبر خواند. در نتیجه، او، با حذف زیر بنای عقلانی و اخلاقی حقوق بشر، قوانین ملی و محلی را معتبرتر و مقدم بر قوانین بین المللی شمرد. نتیجه عملی و غایی این طرز تفکر با اندیشه‌های مارکسیستی که برای «فرد» بیرون از حوزه اجتماعی و زمینه مادی و تاریخی، حقی قائل نیست و حتی با نگرش‌های ضد حقوق بشری دولت‌های مختلف که مصالح سیاسی خود - از منظر تنگ منافع هیأت حاکمه - را بر حقوق بشر ترجیح می‌دهند، تفاوت نمی‌کند.

در مقام فرار از این توالی فاسد که با ظهور نازیسم در آلمان و فاشیسم در ایتالیا به نهایت رسید، متفکران و حقوقدانان غرب دوباره به فکر احیاء مکتب حقوق طبیعی افتادند. به این معنی که قبول کردند که در واقع اصول نظری و مفاهیم بنیادین حقوق بشر، اصولی نیستند که فی‌المثل دولت‌ها با اعمال حاکمیت خود به عنوان واضع قانون، حق رد و نفی آن اصول عالی را داشته باشند، بلکه به اصطلاح از حقوق فطری و ناموس طبیعت سرچشمه می‌گیرند. مستند این فکر جدید، قاعده‌ای است که ایمانوئل کانت با عنوان «الزام مطلق» *Categorical Imperative* بیان می‌کند. به قول کانت کرامت انسان در سرشت و طبیعت فرد فرد نوع بشر مفسور است. انسان دارای حقوقی است که در هیچ وضعی نباید از او سلب شود. به عبارت دیگر، انسان هرگز نباید به عنوان یک «وسیله» تلقی شود، بلکه خود او همیشه «هدف» است. تحقق اهداف بشر، مستلزم آزادی، حق انتخاب، اختیار و برابری انسانها با یکدیگر است. همین تفکرات بود که پس از جنگ جهانی دوم و تشکیل سازمان ملل متحد، به تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر انجامید. همچنین بسیاری از قوانین ملی همچون قانون اساسی فدرال آلمان پس از جنگ تحت تأثیر این افکار تدوین شد. چنان که دادگاه قانون اساسی فدرال آلمان در رأی مورخ ۲۳ اکتوبر ۱۹۵۲ خود می‌گوید:

«فرد همیشه دارای چنان استقلالی است که باید آزادی و مساوات او را جزئی لاینفک و اساسی برای سازمان سیاسی کشور تلقی کرد»^۲

این رأی، تلفیقی از دو مکتب است. اگر صدر این جمله که می‌گوید هر «فرد» فی‌نفسه منشأ حق است، مورد قبول قرار گیرد، نتیجه منطقی آن این است که حقوق بشر یک مفهوم جهان شمول و تفکیک‌ناپذیر است. در حالی که ذیل این رأی، زمینه ایجاد و ضمانت اجرای این حقوق را «سازمان سیاسی» کشور خوانده و لذا قائل است که حق در محدوده دولت آلمان حائز ضمانت اجراست.

منابع حقوق بشر جهانی

منابع حقوق بشر جهانی، همان منابع حقوق بین الملل عمومی است که



می توان آنها را به دو بخش تقسیم نمود: منابع ناشی از ابزار اراده اتباع حقوق بین الملل (منابع ارادی)، منابع ناشی از فرایند طبیعی تشکیل قواعد حقوقی (منابع طبیعی).

این منابع و مبانی لایبیک در حقوق بین الملل بشر که مبتنی بر توافق جمعی و عقل بشری است، نقطه مقابل رویکردهای مذهبی و جهان بینی های دینی است که منابع آن فوق بشری اند. حقوق بین الملل به عکس حقوق اسلامی که برای عقل بشری - جز در مقام استنباط احکام از ادله شرعیه کتاب و سنت و انطباق آن احکام بر مصادیق خارجی - نقشی دیگر قائل نیست، محور اصلی برای تعیین و تبیین مفاهیم و اصول مرتبط با حقوق بشر را عقل استقرایی بشر می داند. از منظر حقوق بین الملل بشر، نوع اعتقادات دینی و علایق مذهبی یا حتی بی دینی مسکوت و مغفول عنه می ماند، بلکه کثرت گرای دینی، بالضروره، حقانیت کامل دین واحد یا رسمیت داشتن دین و مذهب مشخصی را در سبلح حقوق داخلی یک واحد سیاسی ملی زیر سؤال می برد. در حقوق بین الملل بشر، همه افراد بشر، محق اند، در حالی که در جهان بینی شرقی و سنتی و دینی - اگرچه کرامت انسانی منظور شده است - همه افراد و احاد بشری به مثابه امانت داران امانت الهی - به مضمون انا عرضنا الامانة علی السموات والارض ... - موظف و مکلف اند.

مهم تر از همه آن که در این جهان بینی جدید، به خلاف قوانین دینی و حیانی و احکام فقهی که جاودانه تلقی می شوند، قوانین بالضروره ثابت و مستمر نیستند، بلکه قابل تغییر و متغیرند و به همین دلیل، حقوق بشر نیز از جهت تعمیم و تعمیق پیوسته در حال تحول است.

منابع حقوق بین الملل برابر مکتب علمی تحقیقی Positivists عبارتند از: آرای متوافق دولتها (معاهده / عرف و عادت) و برابر مکتب علمی تعیینی objectivists عبارتند از: اولاً منابع خلأقی یا مادی (افکار عمومی، مفهوم عدالت، وجدان جمعی، اعمال اقتصادی، ملاحظات سیاسی، عقیدتی، اخلاقی یا مذهبی) و ثانیاً، منابع غیر خلأقی یا صوری (معاهدات و عرف و عادت).

در مکتب علمی تعیینی، توجه بیشتر به عوامل ماورای حقوقی وضع حق است، در حالی که به معنای واقعی، منابع واقعی حقوق بین الملل در نظم موضوعه، منابع صوری اند و این منابع عبارتند از:

الف - ماده ۷ موافقت نامه ۱۹۰۷ راجع به دیوان بین الملل اخذ غنائم، منابع مورد استفاده دیوان را اولاً، موافقت نامه های معتبر، ثانیاً، مقررات حقوق بین المللی، ثالثاً، اصول عمومی حقوق و عدل و نصفت.

ب - ماده ۲۸ اساسنامه دیوان دائمی دادگستری بین المللی مورخ ۱۹۲۰ که بعدها به منشور ملل متحد منضم شد، منابع دیوان را به شرح زیر معرفی می کند: اولاً، موافقت های بین المللی، ثانیاً، عرف بین المللی، ثالثاً، اصول عمومی حقوق که توسط ملل تمدن به رسمیت شناخته شده است، رابعاً، به شرط رعایت ماده ۵۹ تصمیمات قضایی و عقاید متبحرترین حقوقدانان و نویسندگان سیاسی به عنوان وسیله فرعی تعیین قواعد حقوقی.

۳- مبانی نظری حقوق بشر در اسلام

قرآن مجید مفاهیم بنیادین حقوق بشر و به اختصاص اصل کرامت انسان را مکرر گوشزد می کند:

«و لقد کرمنا بنی آدم، و حملنا هم فی البرز و البحر و رزقناهم من الطیبات و ضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفصیلاً»^۲

یعنی: ما آدمی زادگان را گرامی داشتیم و آنان را بر خشکی و دریا مسلط

کردیم و چیزهای پاک را به آنان روزی کردیم و بر بسیاری از آفریدگان خود برتری کامل دادیم.

مهم تر آن که انسان در قرآن به مضمون «انی جاعل فی الارض خلیفه» وارث زمین و خلیفه خدا و به مضمون «انا عرضنا الامانة ... فحملها الانسان» امانت دار خدا بر روی زمین است. یعنی خدا پار سنگین امانت و مسئولیت همیشگی را که آسمان و زمین از تحمل آن تأبئ کردند، بر دوش بشر نهاد و او را حامل آن قرار داد:

«انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فاین ان یتحملنها و اشفقن علیها و حملها الانسان»^۳

یعنی: ما پار امانت را به آسمان ها و زمین و کوهها عرضه کردیم، آنها از حمل آن ابا کردند و از آن هراسیدند، اما انسان آن را پذیرفت.

امام علی در نامه خود به مالک اشتر می نویسد که: مردم دو گروه اند: اقا الخ لک فی الدین، او نظیر لک فی الخلق: مردم یا در دین با تو برادر و یا در خلقت با تو برابرند. امام علی همچنین در یکی از اشعار منسوب به

حضرتش، همه انسان ها را برادر و زاده آدم و حوا می شناساند:

الناس من جهة التمثال اکفاه
ابوهم آدم و الام حواء
به قول سعدی:

بنی آدم اعضای یک پیکرند
که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار

در عرفان اسلامی، حقوق انسان، به حد و حدود اسلام محدود نمی شود؛ بایزید بسطامی بر سر در خانقاه خود نوشت: هر که در آید، نانمش دهد و از ایمانش مهرسید. مولانا می گوید:

هزار سال ره است از تو تا مسلمانی

هزار سال دگر تا به حد انسانی
اختلاف رویکرد مسلمانان با غربیان نسبت به حقوق بشر

با وجود چنین وجوه اشتراک در مبانی اساسی حقوق بشر دایره به اصل کرامت انسانی، اختلاف میان مسلمانان و غیر مسلمانان در طرز تلقی آنها از حقوق بشر، به دلایل مختلف - از جمله تفاوت در اهداف و تفاوت تلقی آنها

از «دین» - محرز است. شواهد این اختلاف در رویکرد نشان می دهند که: اولاً، در حقوق بین الملل بشر، تضمین آزادی های بشر برای دست

یافتن او به سعادت این جهانی است و انسان مختار است که دین داشته باشد یا نداشته باشد. در حقوق اسلامی - به منطوق قرآن که «و ما خلقت الانس و الجن الا لیبعدون» - غرض و غایت از خلقت بشر خداپرستی و خداشناسی یعنی تدبیر او به دین و حیانی است. این تعارض جدی را بین

جهان بینی حقوق بشر جهانی از یک سوی و حقوق بشر اسلامی از سوی دیگر از جهت کلامی و فلسفی نمی توان انکار کرد.

ثانیاً، حقوق بین الملل بشر، مبتنی بر اندیشه های بشری، این جهانی، خرد ورزانه و فرد محورانه است. در فلسفه یونان، انسان را به «حیوان ناطق»

یعنی حیوانی که دارای قوه عقل و تمیز و تدبیر یا دارای نفس ناطقه و مذبحه به تعبیر فلاسفه مسلمان است، تعریف می کنند و به اصطلاح، فصل ممیز انسان و حیوان را «عقل» می دانند. نسقراط، افلاطون، ارسطو، پایه گذاران

این فلسفه فردگرایانه و انسان مدارانه اند.

ثالثاً، افزون بر این ریشه های فلسفی، از جهت تاریخی هم، حقوق بشر جهانی امروز، در حوزه تمدنی غرب رشد کرد. یعنی با منشور کبیر Magna Carta ۱۲۱۵ م، در خواست حقوق ۱۶۲۸ م، منشور حقوق ۱۶۸۹ م در

انگلستان، اعلامیه فرانسه و حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹: منشور حقوق

شهروندان آمریکایی ۱۷۹۶ آغاز شد و اندک اندک با تأسیس سازمان ملل متحد و تدوین بیش از هشتاد معاهده جهانی یا منطقه‌ای که اسناد الزام آور حقوق بین الملل بشر شمرده می‌شدند، به صورت امروزین گسترش یافت که مشهورترین آنها اعلامیه جهانی حقوق بشر است و امروز، حمایت از جهان شمولی حقوق بشر و نیز اصل کثرت‌گرایی و حمایت از اقلیت‌ها از پارامترهای نظم نوین جهانی تلقی می‌شود.^۵ بنابراین، از نظر عملی جهان شمولی شدن حقوق بشر، جز همسان سازی و منطبق کردن فرهنگ‌های دیگر با فرهنگ مسلط غرب نیست.

رابعاً، از جهت فلسفی، همه بحث در همین «جهان شمولی» یعنی یونیورسال بودن حقوق بشر است. بعضی ملل، در حقوق بشر به تنوع و نسبیّت Relativism قائل اند و یک سلسله حقوق یونیورسال را حاکم بر سراسر جهان و جهانیان نمی‌خواهند؛ برای مثال، کشورهای مسلمان با تدوین حقوق بشر اسلامی، و نیز بعضی کشورها مثل چین و کامبوج در خاور دور و بعضی کشورها مثل موزامبیک و نامیبیا Namibia در آفریقا از حقوق بشر آسیایی یا آفریقایی صحبت می‌کنند و جهانی بودن و جهان شمول بودن حقوق بشر را زیر سؤال برده‌اند. یعنی می‌گویند «حقوق بین الملل بشر» در حال حاضر، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌های حقوق بشری، همه مبتنی بر جهان شمول بودن بالقوه ارزش‌ها و مفاهیم غربی و منبث از تمدن و فرهنگ غربی است و لذا نباید بر تمدن‌های دیگر مثلاً آسیا یا آفریقا تحمیل شود. برای مثال رئیس جمهور نامیبیا در مصاحبه خود با بی‌بی‌سی در دوم سپتامبر ۲۰۰۲ که سلب مالکیت از سفید پوستان و تقسیم آن بین سیاه پوستان وسیله راپرت مگابی در ردزبای سابق را مخالف حقوق بشر دانست، صریحاً گفت که: حقوق بشر شما غربی‌ها مربوط به فرهنگ شماست. شما می‌خواهید فرهنگ خودتان را به نام حقوق بشر به آفریقا تحمیل کنید، ولی ما در آفریقا فرهنگ خودمان را داریم، ما نمی‌توانیم فرهنگ آفریقایی را به اروپا تحمیل کنیم، ولی اجازه هم نمی‌دهیم که شما به نام حقوق بشر فرهنگ خاص اروپایی را در آفریقا ترویج و تحمیل کنید. آن چه کسانی مثل ساموئل هانتینگتون Samuel Huntington (استاد علوم سیاسی در ایالات متحده) با طرح تئوری برخورد تمدن‌ها در این باب می‌گویند، عکس العمل همین موضع‌گیری‌های کشورهای آسیایی از یک سوی و کشورهای اسلامی از سوی دیگر است. از طرف دیگر، کسانی مانند استون لوکس Steven Lukes (جامعه‌شناس انگلیسی) و ادگار مورن Edgar Morin (جامعه‌شناس فرانسوی) قائل اند که حقوق بشر «جهان شمول» نیست. به این معنی که خود حقوق بین الملل بشر، مستلزم قبول آزادی بیان، آزادی نقد، آزادی مقاومت در برابر استبداد رأی و تحمیل عقیده است و لذا به این نتیجه منتج می‌شود که طرفداران جهان شمولی حقوق بشر نمی‌توانند منحصرأ خود را دارنده عقلائیّت و حقانیت تلقی کنند و باورها و ارزشهای ملل غیر غربی راست‌های خرافی و غیر عقلائی بخوانند.^۶ این افکار، دنباله اندیشه‌های کلود اشتراوس Claude Strauss (انسان‌شناس فرانسوی)، واضع نظریه «انسان‌شناسی ساختاری» و فرهنگ‌گوران دیگر اروپایی است که عموماً با صبغه‌ای از کثرت‌گرایی در مقام حمایت از مبارزات استقلال طلبانه کشورهای استعمار شده می‌گویند که همه فرهنگ‌های بشری دارای اعتبار و ارزش اند و غرب نباید با تحمیل فرهنگ و ارزش‌های خود به استعمار نو دامن یزند، بلکه باید به هویت ملی و ارزش‌های بومی کشورهای در حال توسعه احترام بگذارد. نتیجه منطقی این طرز تفکر، آن است که ارزش‌های حقوق بشری نیز

وابسته به اوضاع فرهنگ ملی و منطقه‌ای است و حقوق بشر در هر اقلیم باید براساس نسبیّت فرهنگی Cultural Relativism و با رعایت اصالت فرهنگی ملی / مذهبی / منطقه‌ای برآورده شود.

ایرادات وارد بر تئوری نسبیّت فرهنگی بر دو قسم است:

اول، این که بسیاری از دولت‌های اقتدارگرا از این اظهار نظرهای فرهنگی و انسان‌شناسانه راجع به اصل نسبیّت، برای نقض حقوق بشر (و نه برای ارتقاء و توسعه فرهنگ ملی و بومی) سوء استفاده کرده‌اند.

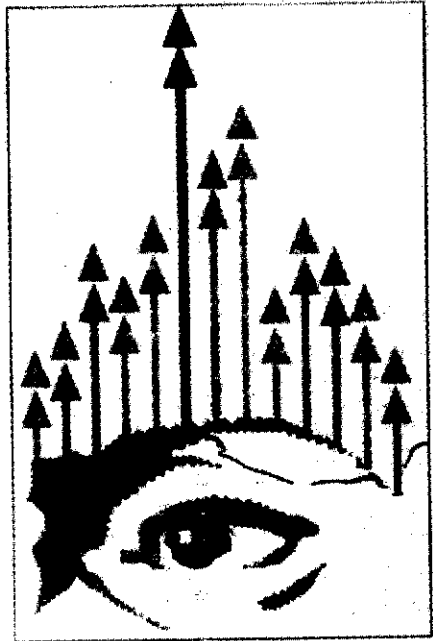
دوم، این که طرفداران جهان شمولی حقوق بشر استدلال می‌کنند که اگر ما به تنوع حقوق بشر بر اساس اختلاف دین و فرهنگ قائل شویم، دیگر صحبت از حقوق بشر در کار نیست، صحبت از حقوق شهروندان یک مملکت یا ساکنان یک منطقه دون بقیه افراد بشر یا پیروان یک دین دون پیروان دین دیگر است. به عبارت دیگر، قول نسبیّت فرهنگی در حقوق بشر، مستلزم قبول اصل تبعیض در اجرای حقوق بشر است. باز، در برابر این ایراد از سوی طرفداران جهان شمولی حقوق بشر، طرفداران تنوع و نسبیّت حقوق بشر بر وجود کنوانسیون‌های منطقه‌ای حقوق بشر در اروپا، آمریکا و آفریقا استدلال می‌کنند و می‌گویند که در مثل، داشتن حقوق بشر اسلامی نباید برای غربیان سؤال برانگیز باشد، چون در ۱۹۵۲ خود اروپایی‌ها کنوانسیون حقوق بشر اروپایی The European Convention of Human Rights را به همین دلیل تصویب کردند که استانداردهای اروپایی حقوق بشر را با استانداردهای اعلامیه جهانی حقوق بشر تا حدودی متفاوت می‌دانستند.

۴. دلایل مخالفت ایران و کشورهای جهان سوم با جهان شمولی حقوق بشر

در طی زمان، ایران در مقام یکی از معتقدان نسبیّت فرهنگی راجع به حقوق بشر، به جهان شمولی حقوق بین الملل بشر چند ایراد وارد کرده است، از جمله:

۱- اولین ایراد ایران بر دیدگاه‌های جهان‌گرا در حقوق بشر، چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب استفاده ابزاری غرب از مفهوم حقوق بشر برای دخالت در موضع‌گیری‌های کشورهای جهان سوم است. چنان که محمّد رضا شاه پهلوی به شهادت خاطرات آخرین سفیرش در انگلستان (پرویز راجی)،^۷ حمله‌های سازمان‌های حقوق بشری مثل «عفو بین الملل» Amnesty International و پخش آنها را از طریق صدا و سیمای دولتی انگلیس BBC، دسیسه و توطئه‌ای علیه دولت ایران می‌شمرد.^۸ به گزارش آخرین معاون مطبوعاتی وزارت خارجه ایران در روزهای پیش از انقلاب (پرویز عدل)، هنگامی که در اکتوبر ۱۹۷۷ سازمان «عفو بین المللی» که نقض حقوق بشر در ایران را جار می‌زد، برنده جایزه صلح نوبل شد، «شاهنشاه دستور دادند گفته شود: اعطاء کنندگان جایزه صلح نوبل، با این عمل، حیثیت و اعتبار این جایزه را ناچیز کرده‌اند، زیرا جایزه را به سازمانی داده‌اند که در برابر تجاوزات ابر قدرت‌ها به حقوق بشر، ساکت است و فقط در مواردی که مصلحت همین قدرت‌ها ایجاب می‌کند، با جعل و پخش دروغ، بعضی از ممالک جهان سوم را مورد سرزنش قرار می‌دهد.»^۹

محمّد رضا شاه پهلوی به اندازمای نظر خود را درباره حقانیت و مظلومیت «بعضی از کشورهای جهان سوم» و سکوت سازمان‌های حقوق بشری «در برابر تجاوزات ابر قدرت‌ها» صائب می‌شمرد، که در آخرین مصاحبه‌اش با کاترین گراهام Katharine Graham در قاهره چند ماه پیش از مرگش (با اشاره به گروهان‌گیری دیپلمات‌های آمریکایی) خطاب



به این خبرنگار گفت:

«شما دلالت برای حقوق بشر می‌سوخت؟ شما از فقدان آزادی‌های سیاسی و دموکراسی در ایران رنج می‌بردید؟ بفرمایید، این هم حقوق بشری که می‌خواستید!»^{۱۰}

مفهوم سخن محمدرضا شاه پهلوی، به حقیقت این است که آزادی و حقوق بشر بدون امنیت، ممکن نمی‌شود و مادام که امنیت کامل به دست حکومتی مقتدر و نیرومند تأمین نشود، امنیت فردی و جمعی همه کس در آن محیط متزلزل است و افراد ماجراجو در شرایط هرج و مرج و بیرون از اقتدار پلیس و نیروهای انتظامی به هر کار غیر قانونی و غیر مجاز دست می‌زنند. این افراد در یک محیط مذهبی ممکن است تحت تأثیر مذهب و در یک محیط غیر مذهب برای منافع اقتصادی و دزدی و قاچاق و فحشا دست به خشونت بزنند. لذا از نظر راهبردی، محمدرضا شاه پهلوی با چنین برخوردی نسبت به حقوق بشر جهانی و اعلان استفاده از آزادی ابرقدرت‌ها از مفاهیم و عناوین حقوق بشر، بر آن بود که دولت‌های اروپایی و سازمان‌های غربی نمی‌بایست از جمعی که با مخالفت با نظام سلطنت او، امنیت داخلی را برهم می‌زنند، به عنوان اینکه سرکوب آنان نقض حقوق بشر است. او به مدد درآمد نفت می‌خواهد ایران را به استانه «تمدن بزرگ» بپرساند و کسانی که در این مسیر سد راه او باشند، خائن اند و جای آنان یا زندان یا چوبه دار است. در عین حال، قابل توجه است که دولت شاهنشاهی ایران، «والا حضرت اشرف پهلوی» را به عنوان سخنگو و نماینده این کشور در مسائل حقوق بشر به کنفرانس‌های بین‌المللی اعزام می‌کرد و انتقاد بیگانگان را از نقض حقوق بشر در ایران مداخله در امور داخلی رژیم شاهنشاهی می‌دانست و می‌گفت که ایران حقوق بشر دارد، اما در چهارچوب فرهنگ ملی و نظام شاهنشاهی، یعنی یک نوع حقوق بشری که مزاحم و مخالف «امنیت» و «اقتدار» رژیم استبدادی شاه نباشد؛ درست مثل پارلمان ایرانی که نمایندگانی داشت ولی آن نمایندگان، هیچ‌گاه حق انتقاد از رضا شاه یا محمد رضا شاه را نداشتند، بلکه باید مطیع اراده‌ی اعلی حضرت وقت می‌بودند. به عبارت دیگر دولت ایران مدعی بود که شاهنشاهی دو هزار و

پانصد ساله ایرانی، مردم ایران را شاه دوست و شاه پرست کرده و این فرهنگ اجازه تقادی از شاه به دلیل نقض حقوق بشر را نمی‌دهد.

طرفداران جهان شمولی حقوق بشر در پاسخ ایرادهای این چینی راجع به فرهنگ ملی می‌گویند که یونیورسال بودن حقوق بشر اکنون به این نتیجه منتج شده است که اولاً، فرد فرد افراد بشر، خود موضوع Subject حقوق بین‌الملل بشر شده‌اند و لذا دفاع از حقوق آنها در یک کشور به مفهوم مداخله در امور داخلی آن کشور نیست، بلکه برای اجرای حقوق بین‌الملل بشر لازم است. دوم، آن‌که اصل حفظ صلح و امنیت، maintenance of peace and security اکنون دیگر نه تنها جنبه بین‌المللی دارد بلکه، همچنین درون ملی internal هم هست. این اصل دفاع از حقوق بشر در داخل کشورهای مختلف از دوره مخالفت با آپارتاید در آفریقای جنوبی شروع شد که با کمیسیون سازمان ملل پی‌گیری آپارتاید شروع شد. بنابراین دولت‌های متهم به نقض حقوق بشر نمی‌توانند رسیدگی به این اتهامات از سوی سازمان‌های بین‌المللی را، مداخله در امور داخلی خود تلقی کنند.

۲- دومین ایراد بر دیدگاه‌های جهانی و جهان شمول حقوق بشر از سوی کشورهای جهان سوم، غرب محوری فرهنگی و عقیدتی / سیاسی حقوق بشر جهانی است. این ایراد را مخصوصاً دولت جمهوری اسلامی ایران از آغاز انقلاب تا همین اواخر مطرح کرده است. به گفته رهبران نظام‌های سیاسی متعددی از کشورهای اسلامی و به اعتقاد بسیاری از اسلام باوران و اسلام شناسان، اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌های حقوق بشری، بر اساس پیش فرض‌هایی درباره انسان و جهان تدوین شده است که با مبانی و اعتقادات اسلامی همخوانی ندارد. خلاصه کلام آن‌که تحمل حقوق بشر جهانی، مساوی با تسلط یا homogenisation ارزش‌های فرهنگی غرب بر حوزه تمدنی اسلام است، حال آن‌که به اعتقاد اسلام باوران تنها شریعت الهی که از طریق وحی به خاتم پیغمبران نازل شده است، می‌تواند جهان شمول و ازلی و ابدی باشد.

قابل ملاحظه است که در دسامبر ۱۹۴۸ که اعلامیه جهانی حقوق بشر در سازمان ملل متحد تصویب شد، به غیر از کشورهای کمونیستی تنها دولت عربستان سعودی (به دلیل مخالفت دینی) و آفریقای جنوبی (به دلیل عقیده به تبعیض نژادی) به این اعلامیه، رأی ممتنع دادند. دکتر قاسم غنی هم که اولین نماینده ایران در کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد بود، به تصریح طرفداران حقوق بشر را «تاروف» خواند.^{۱۱} سی سال بعد، جمهوری اسلامی ایران هم که از آغاز گروگان‌گیری دیپلمات‌های آمریکایی تا اوایل ۲۰۰۲ (اردیبهشت ۱۳۸۱) همه ساله مرتب از سوی کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در ژنو که وظیفه و هدف آن نظارت بر عملکرد کشورهای عضو سازمان ملل در رعایت حقوق بشر جهانی است، به نقض حقوق بشر محکوم می‌شد، حقوق بشر جهانی را ابزار استعمار توصیف کرد. در سال ۱۳۸۱، دولت‌های مسلمان الجزایر، پاکستان، سودان، لیبی، و سوریه (و نیز دولت‌های سوسیالیست چین و کوبا) هم به حمایت از ایران برخاستند و برای اول بار، در بیست ساله پس از انقلاب، پیش نویس قطعنامه نقض حقوق بشر در ایران یا یک رأی به سود ایران مورد تصویب کمیسیون حقوق بشر گرفت.^{۱۲} این دسته از کشورهای مسلمان و سوسیالیست یا استناد به ارزش‌های بومی و منطقه‌ای و مذهبی مورد قبول خود، حقوق بشر جهانی را که برخاسته از فرهنگ غیر دینی / غربی / بورژوازی است، نوعی ابزار سیاسی برای مداخله در امور داخلی خود تلقی می‌کنند و کشورهای

مسلمانی مثل ایران را که قوانین داخلی آن مبتنی بر فقه اسلامی است، ناقض حقوق بشر نمی‌شناسند.

۳- سومین ایراد به جهان شمولی حقوق بین‌الملل بشر این است که بعضی از دولت‌ها و ملت‌های جهان سوم - از جمله جمهوری اسلامی ایران - می‌گویند که ترویج حقوق بشر جهانی که تنها ناشی و حامی ارزش‌های حوزه تمدنی غرب است و ارزش‌های ملل دیگر جهان و پیرامون ادیان غیر مسیحی را ملحوظ و منظور قرار نمی‌دهد، موجب انحطاط و فقر دیگر فرهنگ‌ها می‌شود و ادیان غیر مسیحی را در سطح جهانی به حاشیه می‌راند. دکتر علی مزروعی (مدیر مؤسسه مطالعات فرهنگی جهانی در دانشگاه نیویورک)، طی مقاله‌ای در مجله «امور خارجه» Foreign Affairs چاپ آمریکا از همین منظر به دفاع از ارزش‌های اسلامی در برابر ارزش‌های غرب برخاست. او با تأکید بر اختلاف فرهنگ اسلامی و غربی، مجازات اعدام را که «پاسداران حقوق بشر» Human Rights Watch و کلیسای کاتولیک آمریکا با ادامه آن مخالفاند، ولی همچنان در بعضی از ایالت‌های آمریکا قانوناً اجرا می‌شود، نمونه‌ای از اختلاف معیارهای فرهنگی در درون آمریکا خواند، و لذا اختلاف فرهنگی بین کشورهای مسلمان و کشورهای غربی را امری بدیهی خواند که نباید مورد انتقاد طرفداران حقوق بشر قرار گیرد. وی همچنین در مقام دفاع از کشورهای اسلامی نوشت که در کشورهای اسلامی، به علت کمتر بودن فحشا و روابط آزاد جنسی، بیماری ایدز بسیار کم‌تر از اروپا و آمریکا است. یا این که آمریکا هنوز رییس جمهور زن نداشته است، اما در کشورهای مسلمان همچون پاکستان بی‌نظیر بوتو در بتگلادش خالده ضیا و حسینیه واجد و در ترکیه تنسو چیلر به نخست‌وزیری رسیده‌اند. یا آن‌که در «تهران» پایتخت جمهوری اسلامی ایران ... خانواده‌ها با کودکان خود تا نیمه شب در بوستان‌ها و خیابان‌ها به گشت و گذار و پیک نیک می‌گذرانند، اما در شهرهای واشنگتن و نیویورک مردم شب‌ها جرأت پیاده روی ندارند.»^{۱۳}

ما در این بخش از مقاله به تجزیه و تحلیل هر کدام از این ایرادها و تبیین جواب‌های حلی و نقضی معارضان و مخالفان جهان شمولی حقوق بشر می‌پردازیم:

از نظر تئوریک، دولت جمهوری اسلامی ایران خود را در محدودهٔ اسلامیت و عقلائیات اسلامی به حقوق بشر ملتزم معرفی می‌کند. البته، «اسلامیت» نظام مستلزم نفی «آزادی تشریح و تقنین» است. به عبارت دیگر آزادی انسان، محدود به حدود شرعی است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در بند ۶ از اصل دوم از «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» سخن می‌گوید، اما همه جا حقوق شهروندی را به حدود اسلامی، آن هم با دآوری نهایی ولی فقیه در نظام جمهوری اسلامی، محدود می‌کند و این امر، از منظر لائیک به نوعی پارادوکس در مشروعیت الهی و نظارت مردمی منجر می‌شود. بدین معنی که وقتی حق حکومت و مشروعیت حکومت را اسلامی (منسوب به وحی: ارادهٔ الهی) بدانیم، موضوع حق نظارت مردم یا دخالت آنها در قانونگذاری یا مشارکت سیاسی منتفی می‌شود. اما در نظام دموکراتیک، مردم به دلیل انسان بودن حق مشارکت سیاسی، حق نقد و نظارت بر حاکم و حق نصب و عزل او را دارند. این حق، حقوق بشری، غیر دینی و غیر حکومتی و لازمهٔ دموکراسی، کثرت‌گرایی و آزادی‌های قانونی و به عبارت دیگر تفکیک دین از سیاست است.

پس از محکوم شدن جمهوری اسلامی ایران، به نقض حقوق بشر از

سوی کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، ایران، سخنگوی دولت‌های معترض به جهان شمولی حقوق بشر جهانی بوده است. برای مثال: اولاً، نمایندهٔ جمهوری اسلامی ایران در کنفرانس حقوق بشر وین در ۱۹۹۳ گفت که: غرب در زمینهٔ حقوق بشر می‌خواهد نقش دادستان، قاضی و هیأت منصفه و حتی قانونگذار را یک تنه به عهده بگیرد.

ثانیاً، آقای سعید رجایی خراسانی (نمایندهٔ سابق جمهوری اسلامی ایران در سازمان ملل متحد)، موضع ایران را در کمیتهٔ سوم مجمع عمومی سازمان ملل متحد چنین شرح و بسط داده است:

«سازمان ملل متحد، یک مجمع لائیک (سکولار) است؛ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز یک ابزار لائیک (سکولار) است ... ویژگی کنوانسیون‌های حقوق مدنی و سیاسی این است که از مفهوم «دین» ذکی نادرست و مبهم دارند. ما معتقدیم که مجامع لائیک (سکولار)، صلاحیت پرداختن به مسائل دینی و امور عقیدتی را ندارند. اما آنها مسلمانان را به احترام به درخواست‌های چنین مجامعی متعهد و ملزم می‌کنند.»

ثالثاً، آقای سید خادای خسروشاهی (سفیر سابق جمهوری اسلامی ایران در واتیکان) هم صریحاً مز آنجا گفته بود: اگر تعهدات بین‌المللی ما برابر کنوانسیون‌های حقوق بشری با احکام اسلام تعارض پیدا کند، ما از احکام اسلام پیروی می‌کنیم.

اعمال دولت جمهوری اسلامی ایران، توأم با ترشح این گونه اظهارات از سوی نمایندگان رسمی ایران، جای شبهه برای تعارض بین جمهوری اسلامی با مدافعان جهان شمولی حقوق بشر باقی نگذاشت. در نتیجه از آغاز انقلاب، دولت‌های غربی به سرکردگی آمریکا در همهٔ سازمان‌های بین‌المللی از جمله در کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، پیوسته موضع رسمی جمهوری اسلامی ایران را در انتقاد از حقوق بشر جهانی و نیز عملکرد دولت ایران را در زمینهٔ نقض حقوق بشر، محکوم کردند. حتی در آوریل ۲۰۰۲ هم که قطعنامهٔ پیشنهادی دولت‌های غربی برای محکومیت ایران به نقض حقوق بشر از سوی کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل، رد شد، این رد در نتیجهٔ یک رأی مخالف به سود ایران پایان یافت. به عبارت دیگر ۱۹ (نوزده) کشور دنیا به محکومیت ایران رأی دادند و ۱۴ (چهارده) کشور رأی ممتنع دادند و تنها ۲۰ (بیست) دولت که کشورهایایی از ناقضان حقوق بشر همچون کوبا و چین هم در بین آنان دیده می‌شد، ایران را از اتهام نقض حقوق بشر تبرئه کردند.^{۱۴}

ما در اینجا وارد صحت و سقم مدافعات ایران در برابر اتهامات وارد بر جمهوری اسلامی ایران دایرهٔ نقض حقوق بشر نمی‌شویم، بلکه صرفاً از منظر تئوریک به آن می‌پردازیم. خلاصهٔ کلام آن‌که ایران و بعضی دیگر کشورهای اسلامی می‌گویند که حقوق بشر باید، با استناد به ارزش‌ها و اندیشه‌های دین متبع ایشان (اسلام)، تعریف و تفسیر شود. بعضی از دانشوران آسیایی و آفریقایی امثال دکتر علی مزروعی نیز همین نظر را تقویت می‌کنند. دکتر مزروعی، می‌گوید که حوزهٔ تمدنی اسلام اگرچه در قرن حاضر از مردم سالاری به دور مانده است، باز هم از فرهنگ‌های مسیحی و بودایی و کنفوسیوسی بهتر است، زیرا بعضی کشورهای مسیحی مانند آلمان، ایتالیا، روسیه و چکسلواکی بستر حاصل خیزی برای رشد نژاد پرستی حزب نازی، فاشیسم موسولینی و کمونیسم استالینی بوده‌اند. بعضی از کشورهای بودایی و کنفوسیوسی مانند ژاپن (در قبل و هم‌زمان با جنگ بین‌الملل دوم)، کامبوج، ویتنام، کرهٔ شمالی و چین نیز طالب نظام‌های سیاسی نامطلوبی بوده‌اند که روی نظام‌های سیاسی کشورهای اسلامی را



سفید می‌کند. مزروعی سپس می‌نویسد که:

«در فرهنگ اسلام، چیزی شبیه کوره‌های آدم سوزی نازی‌های آلمان، یا قتل عام‌های وحشیانه‌ای که فاتحان اروپایی در آمریکا و استرالیا نسبت به بومیان محلی مرتکب شده‌اند، یا خشونت استالین در روسیه و پل پوت PoI PoI در کامبوج، یا تبعیض نژادی آفریقای جنوبی (آپارتید) سابقه دارد.»^{۱۵}

به این ترتیب مدافعان تنوع و نسبیّت فرهنگی در مفاهیم حقوق بشری می‌گویند که ارزش‌های اسلامی ممکن است با ارزش‌های اروپایی متفاوت شد، ولی مادون آنها نیست و نباید نادیده گرفته شود، بلکه حقوق بشر جهانی تا حدّی که معارض ارزش‌های اسلامی است، باید نادیده انگاشته شود. در مقابل، طرفداران حقوق بشر جهانی می‌گویند که حقوق بشر ربطی دیانت ندارد و برخاسته از اراده‌ی الهی (وحی) نیست، بلکه برخاسته از خرد معنی نوع بشر است. از قدیم هم در فرهنگ غربی، مثلاً پان و مستکلان مسوی، قوانین غیر وحیانی را که به حکم عقل استنباط شده باشد، «موس طبیعت» می‌خواندند و همین پیشینه فرهنگی بود که موجب شد ده‌ها در قرن هیجدهم، علمای فلسفه حقوق در اروپا با تأکید بر حقوق لری، اظهار کردند که یک سلسله آزادی‌های پایه‌ای حقوق بشر - مانند حق حیات، حق آزادی، حق مالکیت، حق جستجوی سعادت - به عنوان حقوق فطری بر قوانین موضوعه و احکام تأسیس مقدم بوده‌اند.

دولت‌های غربی در پاسخ دومین ایراد کشورهای مسلمان و آسیایی در خصوص ابتدائی حقوق بشر جهانی بر فرهنگ غرب، می‌گویند که اگرچه هم حقوق بشر جهانی از جهت تاریخی ابتدا در غرب مطرح شده است، امروز همه ملت‌ها و پیروان همه ادیان به نوعی با اصول بنیادین حقوق بشر تفاهم و توافق دارند. روشنفکران و نویسندگان آمریکایی طی پیام نویی که در آغاز سال ۲۰۰۲ به جورج دبلیو بوش رییس جمهور آمریکا ستاداند به یک حقیقت اخلاقی جهان شمول Universal moral truth ناد کردند و آن را به نوع انسان و نه غریبان تنها، مرتبط دانستند. چنین، کوفی عنان دبیر کل سازمان ملل متحد چند سال قبل در مقاله‌ای در مجله حقوق بشر دانشگاه هاروارد نوشته بود، حقوق بشر را «جهانی و ترک» خوانده و گفته است:

«این حقوق مدنی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، اساساً همسان سازی روابط میان افراد، گروه‌ها و ملت‌ها، جهانی، مشترک، نقل و همبسته‌اند.»^{۱۶}

در مقام ارائه شواهد اشتراک تمدن‌ها در مفاهیم بنیادین حقوق لمل بشر، تکرار شده است که در اسلام، کرامت انسانی و حقوق بشر، سته از کتاب و سنت است. به علاوه در تاریخ تمدن‌های مشرق زمین، میه حقوق بشر در بابل توسط کوروش کبیر در ۵۳۹ ق.م. می‌تواند برای ن دادن تسامح و آسان‌گیری Tolerance دولت هخامنشی نسبت به ان اقلیت‌های دینی و قومی و زبانی آموزنده باشد. پیش از کوروش، های آشور و بابل نسبت به اقوام و ملل تحت سلطه خود تبعیض و می‌کردند. اساساً کوروش به دعوت و درخواست کاهنان مردوک (خدای و با استقبال اکثریت مردم به فتح بابل شتافت. کوروش تسامح و گیری در عقاید و بی‌تعصبی نسبت به مناقشه‌های مذهبی اقوام و گ‌های مختلف و همزیستی مسالمت‌آمیز بین همه اقوام را از اصول داری خود قرار داد.

هم‌تر از همه آن‌که مدافعان جهان شمولی حقوق بین‌الملل بشر

می‌گویند که اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان در قوانین اساسی خود یا اتحادیه‌ها و سازمان‌های منطقه‌ای که به عضویت آنها پیوسته‌اند، عملاً جهان شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر را تأیید کرده‌اند. مثلاً شورای اروپا در کنوانسیون حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی (زم، ۱۹۵۰) دولت‌های عضو را به رعایت اعلامیه جهانی حقوق بشر ملزم کرده است و مهم‌تر آن‌که سازمان وحدت آفریقا در میثاق خاص خود (ادیس بابا، ۱۹۶۳) اعلامیه جهانی حقوق بشر را از عوامل و وسائل مهم توسعه همکاری‌های بین‌المللی دانسته است. همچنان که موافقت نامه آمریکایی حقوق بشر با مشارکت کشورهای آمریکای لاتین (سن خوزه، کوستاریکا، ۱۹۶۹) اعلامیه جهانی حقوق بشر را از اصول مقبول خود اعلام کرده است. باز سازمان امنیت و همکاری اروپا در اعلامیه معروف خود (هلسینکی، ۱۹۷۵) بر اهمیت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی انسان‌ها که در نظام کمونیستی رعایت نمی‌شد، تأکید کرد.

کشورهای عضو جنبش عدم تعهد نیز در اسناد مختلف (جاکارتا، ۱۹۹۲) جهان شمولی حقوق بشر را تأکید کردند و سرانجام دومین کنفرانس جهانی حقوق بشر (وین، ۱۹۹۳) با مشارکت ۱۷۱ کشور جهان، طی اعلامیه و برنامه عمل خود تصریح کرد که: «تمامی انواع حقوق بشر، جهان شمول و تقسیم‌ناپذیراند و با هم وابستگی متقابل و ارتباط تنگاتنگ دارند.»^{۱۷}

در سال‌های اخیر، موضع‌گیری‌های کشورهای جهان سوم در تقابل با جهان شمول بودن حقوق بشر تعدیل شده است. یعنی این کشورها، به عوض این که بگویند ما باید معیارهای لائیک و غیر دینی را که اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌های حقوق بشری اعلام می‌کند، مخدوش و مخالف فرهنگ خودی - اعم از تمدن آسیایی یا شرایع دینی - بخوانیم، می‌گویند ما باید با ظرافت به تفسیر جدید مفاهیم بپردازیم؛ یعنی از یک سوی، خواستار تفسیر جدیدی از مفاهیم حقوق بشری و از سوی دیگر تفسیر جدیدی از مفاهیم شریعت باشیم. چنان که این هر دو رویکرد در عمل قابل ارائه است:

اول - جمهوری اسلامی ایران در برابر قطع نامه‌های مکرر کمیسیون حقوق بشر که تا سال ۱۳۸۱ ایران را به نقض حقوق بین‌الملل بشر متهم می‌کرد، تا قبل از انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری، مفاهیم حقوق بشر جهانی را ابزار تسلط قدرتهای غربی و وسیله تحمیل ارزش‌های غربی معرفی می‌کرد. اما سرانجام، کارگاه حقوق بشر تهران Tehran Human Rights Workshop با مشارکت کشورهای همفکر در ۱۹۹۸ به این نتیجه رسید که جهان شمولی و تجزیه‌ناپذیری و ارتباط متقابل انواع حقوق بشر را بپذیرد. همراه با این تغییر رویکرد، دولت‌ها و ملت‌های غربی نیز به اعتراضات کشورهای جهان سوم در این مقوله بها دادند و فی‌المثل ژاک شیراک رییس جمهور فرانسه در سخنرانی خود در مراسم افتتاحیه سی‌ویکمین اجلاس کنفرانس عمومی یونسکو و همچنین خانم مری رایینسون در سمینار کشورهای منطقه آسیا و اقیانوسیه که در سال ۲۰۰۱ در بیروت تشکیل شد، بر برابری شأن و منزلت تمامی فرهنگ‌ها و نیاز حیاتی همه آنها به تأثیر بر یکدیگر در همه زمینه‌ها تأکید کردند. در مثل، جمعی از روحانیون صاحب قلم و اندیشه (همچون مرتضی مطهری، محمّد باقر صدر، مهدی جابری یزدی، محمّد تقی جعفری تبریزی)، عقل جزئی و محدود اندیش بشر را که در فلسفه غربی زمینه ساز تضییع مبانی اعتقادی و اخلاقی بشر امروزی و به قولی اباحه‌گری شده است، به نقد کشیده و تفاوت تفکر فلاسفه اسلامی را در نقد عقل نظری و عملی و از نظر

شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، فلسفه علم و فلسفه اخلاق، حقوق بشر و به ویژه مباحثی همچون آزادی و اصالت و حقوق بشر را با مسئولیت‌ها و تکالیف بشر در معرض بحث قرار داده‌اند.^{۱۷}

برآیند همه این عوامل یعنی اولاً مناقشه‌های نظری و فلسفی، ثانیاً تغییر مشی سیاسی ایران و باز کردن باب گفتگوی تمدنها، و ثالثاً قبول اصل نسبیّت یا تنوع و تکرر فرهنگی حقوق بشر از سوی غربی‌ها و دیگر ملاحظاتی نظری و عملی آن شد که در نهایت، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، پس از آن که بیست سال پی در پی، یعنی از آغاز انقلاب تا سال ۱۳۸۱ / ۲۰۰۲ ایران را همه ساله یکی از کشورهای ناقص حقوق بشر قلمداد کرده بود، به خلاف پیشنهاد اتحادیه اروپا و به رغم حمایت امریکا، در نشست آوریل ۲۰۰۲ خود - ولو با رأی ضعیفی - از محکوم کردن ایران به نقض حقوق بشر خودداری کرد.

نوم - در ایران و حوزه فرهنگ اسلامی به تدریج تفسیرهای جدید و خلاقی از مفاهیم سنتی شریعت و خاتمیت و مهدویت ارائه شده است که با مبانی عقلی و مفاهیم بنیادین حقوق بشر معارض نیست. این تفسیرهای نوین، به خلاف رویکردهای سنتی ضد حقوق بشری، خردورزی و عقل جمعی را مجبور قرار می‌دهد. برای نمونه، گروهی از نوآندیشان مذهبی به دنباله روی از علامه محمّد اقبال لاهوری و پید دکتر علی شریعتی و امثال آنان، مسأله تعارض‌های احتمالی قوانین موضوعه ملی و بین‌المللی مصوب عقلای قوم را با احکام کهن شرعی چنین حل کرده‌اند که می‌گویند تا قبل از بعثت حضرت خاتم الانبیا (ص) به علت عدم رشد عقل بشری، همه جزئیات قوانین باید با فرستادن پیامبران پی در پی از طریق تشریح وحیانی به بشر ابلاغ می‌شد، اما چون پیامبر اسلام (ص)، وقتی مبعوث شد که بشر به رشد و بلوغ عقلانی رسیده بود، خداوند او را خاتم الانبیا و آخرین پیامبران خود قرار داد، به این معنی که بشر پس از بعثت حضرت رسول، می‌تواند با حفظ چهارچوبه تئوریک دیانت اسلام، بدون تجدید وحی و بدون نبوت جدیدی، با تعقل و خردورزی خودش امور خود را اداره کند و روی پای خودش بایستد.^{۱۸} البته اکثریت عالمان دینی و روحانی از جمله مرحوم استاد مرتضی مطهری بر این اقوال خرده گرفته و گفته‌اند که چنین تفسیری مستلزم آن است که خداوند عقل جزئی تجربی و استقرایی بشر ناقص را جانشین هدایت وحیانی کند و این مخالف ضروریات دین و مذهب است.^{۱۹} و همه می‌دانیم که هرکس منکر ضروری دین و مذهب شود، کافر و مرتد و مهدورالدم می‌شود. اما نقل کفر، کفر نیست و ما که در مقام تبیین مبانی جهانی حقوق بشریم، ناگزیر، باید اقوال همه موافقان و مخالفان و جهان بینی‌های افراطی و تفریطی همه را طی این مقاله ارائه کنیم، تا واکنش‌های مختلفی که نسبت به این اظهارات پیش می‌آید، شاهدی دیگر باشد بر این که آیا حقوق بشر، جهانی و جهان شمول است، یا باید به اقتضای محیط متنوع باشد، به این معنی که اظهار این مطالب - ولو کفریات باشد - امروز در جامعه مدنی در غرب، هیچ عکس العملی را موجب نمی‌شود، اما بیان آن‌ها در حوزه‌های تمدنی و فرهنگی مشرق زمین ممکن است برابر مقررات شرع انور، به متهم شدن گوینده به ارتداد او تغییر شود.

مسلم است که در انقلاب ایران در آغاز تأکید بر آزادی‌های مردم و حقوق مردم بود، ولی پس از پیروزی قطعی انقلاب تأکید بر تکلیف مردم به قبول هنجارهای دینی و احکام شرعی به طور فزاینده‌ای بیشتر شده است، ولی بحث ما منحصر به مباحث نظری نسبت و ارتباط حق و تکلیف و تلازم بین آن دو از جهات فلسفی و کلامی است، نه از جهت سیاسی و اجتماعی.

۲- تقابل حقوق بشر دینی با حقوق بشر جهانی

آیا تفاوت حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر جهانی در چیست؟

به این پرسش می‌توان چنین پاسخ گفت که حقوق بشر جهانی، بر آزادی انسان مداری، فردگرایی، لیبرالیسم، تعقل و خردورزی مبتنی است یکی از مؤثرترین چهره‌های فرهنگی انگلیس، دکتر ساموئل جانسون Samuel Johnson (۱۷۰۹ - ۱۷۸۳ م) می‌گوید: «قانون، آخرین نتیجه‌ای است که از عقل بشر به اعتبار تجارب بشر و به سود عموم افراد بشر گرفته شود.» در نتیجه می‌بینیم که در فرهنگ فلسفی غرب، حقوق بشر، مبتنی بر عقل جمعی نوع بشر، به صورت اسناد الزام آور بین‌المللی و منطقی‌های تدوین و اجرا می‌شود برعکس، در فرهنگ دینی و سنتی شرق، از جمله در الهیات اسلامی، عقل بشری را ناقص می‌دانند و انسان‌ها را از تدوین قانونی که مصالح عام بشر و نجات نهایی او را تضمین کند، ناتوان می‌انگارند و به همین دلیل به قاعده لطف، ارسال رسل و انزال کتب را بر خدا واجب می‌شمارند، برای نمونه علامه طباطبایی در کتاب شعبه در اسلام در مبحثی با عنوان «خرد و قانون» می‌نویسد:

«قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است ... تا کنون در دوره‌های گوناگون زندگی بشر چنین قانونی که تنظیم یافته عقل و خرد باشد، درک نشده است ... و به عیارت روشن تر، قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تأمین کند ... از چنین قانونی تا کنون خبری نیست و قوانینی که ... تا کنون در جامعه‌های بشری جریان یافته، برای جمعی، مسلم و برای غیر آنان، غیر مسلم است و دسته‌ای، از آن با اطلاع و دسته‌ای، بی‌اطلاع می‌باشند و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهزند، درک مشترکی در این باب ندارند ... روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تأمین کند، فرد درک نمی‌کند ... خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل ... تأیید می‌کند ... پیغامبران ... مراد دین خدا را که همان قانون سعادت بخش خدایی است به مردم تبلیغ نموده در دسترس عموم گذاشتند»^{۲۰}

توجهات علامه طباطبایی نشان می‌دهد که فیلسوفان مثاله حکیمان و متکلمان ما، علی‌الاصول، عقل جزئی استقرایی بشری را تدوین قوانین جهان شمول عاجز می‌دانند و تنها شرایع الهی و ادیان وحیانی را کافل سعادت بشر و جهان شمول می‌شمارند. وحی هم، درست مقابل عقل و حس است. باز علامه طباطبایی در همان کتاب شعبه اسلام تصریح می‌کند که وحی نوعی «شعور مرموز» است که غیر از عقل حس است و در بین نوع بشر، تنها معدودی به خلعت نبوت و دریافت وحی سرفراز می‌شوند و به اصطلاح به پیامبری مبعوث و برانگیخته می‌شوند. علامه طباطبایی، نوع بشر را - در مقام مقایسه با انبیا - به افراد ناهای تشبیه کرده و در مقام تمثیل می‌گوید که قدرت تناسل و تولید نسل بچه‌های نابالغ نیست و تنها وقتی انسان به سن بلوغ می‌رسد، این قدرت پیدا می‌کند. تصور درک لذت جنسی و تولید مثل برای بچه نابالغ مرموز است، ولی برای شخص بالغ و متأهل، عادی می‌شود. همین طور، شعور و دریافت وحیانی برای نوع بشر مرموز اما برای انبیا عادی است.^{۲۱}

علاوه بر این که متألهان و متکلمان ادیان الهی، نوع بشر را از تدوین قوانین جهان شمولی و حقوق بشری عاجز می‌دانند، در دین مبین اسلام اصل خاتمیت پیامبر اکرم (ص) و جامعیت شریعت اسلام هم مقتضی مستلزم آن است که به دین دیگر و نظام حقوقی دیگری نیاز نباشد و عبارات دیگر سنن وحیانی و جاودانه اسلام، به منطوق «حلال محفد خطای



مدرسه راه ندهند، یا در اجازات حدیث توصیه می‌شد که طلاب علوم عقلی را تدریس نکنند، بلکه در بغداد، وراقان و کتاب فروشان را قسم می‌دادند که کتاب فلسفه و کلام و جدل به کسی نرروشند و خلاصه سنت عقل را نعوذ بالله - معارض شریعت نبوی دانستند و گفتند:

فَطْلُنَا الْاِخْوَةَ عَنْ مَعْرِشٍ بهم مرض من کتاب الشفا ...
فَعَاتُوا عَلِي دِينَ رَسْطَالِسٍ و متنا علی مذهب المصطفی

ج - در نظام فکری اسلام، انسان با رسیدن به سن بلوغ به «سن تکلیف» می‌رسد و علی الاصل، بشر، موجودی موظف و مکلف است که اگر تکالیف شرعی اش را - چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع و چه در خلوت و چه در جلوت - انجام ندهد، مرتکب گناه و مستوجب عذاب است. اما در فرهنگ حقوقی / اجتماعی فردگرای لیبرال غربی، آزادی‌های فردی تا سرحد زناي محصنه یا همجنس بازی مادام که با رضایت طرفین بالغ باشد، مستوجب مجازات نیست. البته در فرهنگ فلسفی اسلام هم در روزگاران گذشته، جمعی بودند که وجود تکلیف را منکر بودند و انجام هرچه خواسته بشر باشد، حق او می‌دانستند، چنان که مولانا در تعریض به ایشان می‌گوید:

این اباحت زین جماعت فاش شد رخصت هر مفسس قلاش شد
مخالفتی که در فرهنگ سنتی اسلامی با مفهوم آزادی دیده می‌شود، به دلیل همین جنبه‌های منفی آن یعنی اباحت گری است، یعنی آزادی و رهایی انسان از همه قیود و احکام و قوانین است.

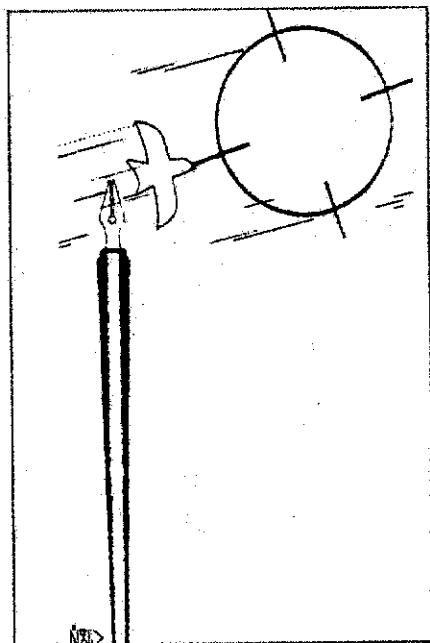
د - حقوق بشر اسلامی - به هر شکل و مفهومی که تعریف شود - منابع آن مثل هر بخش دیگر از حقوق اسلامی (اعم از عبادات، معاملات و سیاست)، همان ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) است؛ در حالی که منابع حقوق بشر جهانی، به هیچ روی چنین محدودیتی ندارد و منابع آن همان منابع حقوق بین‌الملل است که پیش از این مذکور افتاد.

نتیجه گیری کلی

کرامت انسانی و حقوق بشر در همه ادیان و به ویژه در مسیحیت و اسلام و نیز در همه مکتب‌های فلسفی و اخلاقی کاملاً ملحوظ است. خطابات الهی که ناظر به شخص «person» یا «انسان» است و لذا تجاوز و تعدی به شخصیت / پرسنالیته انسان را تحریم می‌کند، به حقوق بشر، منشأ الهی و وحیانی می‌دهد. اما حقوق بین‌الملل بشر، از منظر فلسفه لائیک چه در مکتب‌هایی که به استقلال برای هر «فرد» انسانی حقوقی قائل‌اند و چه در مکتب‌هایی که با عنایت به محیط و زمینه اجتماعی و مادی برای انسان حقوقی قائل‌اند، بر عقل استقرایی و خرد جمعی مبتنی است.

منشأ حقوق بین‌الملل بشر به شرح تدوین شده در منابع حقوقی موجود بر فلسفه لیبرال غرب است که منابع فلسفی و تمدنی آن، ولو متعدد و متکثر باشد، بیشتر بر تمدن غرب مسیحی و حقوق فطری، مبتنی است. اما گسترش و تعمیم و توسعه حقوق بشر در آینده، نباید همان روند تاریخی را دنبال کند، بلکه باید به مکتب‌های غیر غربی نیز بها بدهد، زیرا مکتب‌های معرفتی انسان جدید، منحصر به یک حوزه تمدنی، یا یک ملت، یا یک دین، یا یک دسته یا یک طبقه خاص نیست و به علاوه پیوسته در حال پویایی و تغییر است.

دعوی دولت‌ها و اندیشمندان معارض با جهان شمولی حقوق بشر، این است که همان پلورالیسم و کثرت‌گرایی که حقوق بشر آن را تأیید می‌کند، در منابع و مبانی خود حقوق بشر هم باید وجود داشته باشد. اینجا به اصطلاح،



الی یوم القیامه و حرام محمّد حرام الی یوم القیامه» آخرین نسخه همه دردهای بشر تا روز قیامت معرفی شود. این است که آیت الله العظمی خمینی در ۱۳۳۳ در کتاب کشف الاسرار تصریح کرده است که: «کسی جز خدا، حق قانونگذاری ندارد. تنها قانونی رسمی و اطاعتش لازم است که از شرع رسیده باشد و قانون‌های دیگر، همه من در آوردی است.»^{۲۲} باز یکی از قرآن پژوهان معاصر نوشته است:

«احکام و دین آن حضرت [محمّد (ص)] ... و جامعیت آن و تأمین احتیاجات فرد و اجتماع و مادی و معنوی به حدی است که دیگر احتیاج به قانون و پیغمبر جدید نیست.»^{۲۳}

لذا در فرهنگ اسلامی، به طور عام اکثر مسلمانان در مقام انتقاد از قوانین عقلانی در برابر شریعت وحیانی، برآمده‌اند و برای مثال:
الف - اکثر شاعران، فلسفه را نکوهیده‌اند. چنان که خاقانی اقوال ارسطو را در برابر شریعت و ملت اسلام که احسن الملل است، اسطوره‌های بیش ندانسته است:

فلسفی مرد دین میندارید چیز را جفت سام یل منهید
قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهید
یا عطار گفته است:

کاف کفر اینک بحق المعرفه خوشترم آید ز فاء فلسفه
یا شیخ محمّد شبستری گفته است:
دو چشم فلسفی چون بود احوال

ز واحد دیدن حق شد معطل
ب - اکثر اهل سنت و جماعت در رد فلسفه یونان بلکه منطوق و حتی طبع و حساب و هندسه کتابها و رساله‌های فراوانی نوشته‌اند، از جمله: تهافت الفلاسفه، ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان، یا رشف النصاب الایمانیه فی کشف فضایح الیونانیه، یا القول المشرق فی تحریم المنطوق. به همین دلیل، علوم عقلی، تحریم و فلاسفه، تکفیر شدند. در وقف نامه‌های مدارس تأکید می‌شد که طلاب علوم عقلی را در مدرسه راه ندهند، یا در اجازات حدیث توصیه می‌شد که طلاب علوم عقلی را در

دور و تسلسل نیست، بلکه تلازم و تقارن است. حقوق بشر، مقتضی کثرت گرایي و آزادی عقیده و آزادی بیان و آزادی مذهب است. هم زمان و در عین حال، همین آزادی‌ها و تنوع و تکثر عقیده‌ها و مذهب‌ها، مستلزم آن است که مبانی حقوق بشر هم، متنوع و متکثر باشد و به یک مکتب، یک فرهنگ یا یک جهان بینی اختصاص و انحصار نداشته باشد. انسان امروز به یمن جهان شمولی حقوق بشر، خود را تحت سیطره یک منبع و یک شیوه فکری خاص نمی‌بیند. مبانی حقوق بشر هم از این اصل مستثنی نیست. این سخن، تا جایی که به توسعه و تعمیق حقوق بشر در آینده متوجه شود، امری معقول و قابل قبول است. اما آن چه پذیرفتنی نیست این است که دولت‌هایی یا تکیه بر چنین مدافعاتی بخواهند تعهدات خود را که برابر میثاق‌های حقوق بشر بدان متعهدند، نقض کنند.

گفتنی است که مناقشه‌ها و مناظره‌های علمای فلسفه حقوق، در مخالفت با جهان شمولی حقوق بشر، اگر چه اندک اندک کم رنگ تر شده است، برای ترسیم تحولات آینده حقوق بشر در سطح جهان بسیار سودمند و مؤثر است. آن چه مناقشه در آن روا نیست لزوم اجرای تعهدات حقوق بشری در سطح جهان از سوی همه دولت‌های ناقض حقوق بشر است. امروز، افزون بر اثبات اشتراک همه فرهنگ‌ها و ادیان و تمدن‌های جهان در ارزش‌های اصولی و مفاهیم بنیادین حقوق بشر، جهان شمولی حقوق بشر به طور فزاینده‌ای در عقل جمعی و وجدان عام انسان امروزین جا افتاده است. باز مهم تر آن که این عقل جمعی و وجدان عمومی در پنجاه و چهار ساله اخیر، از ۱۹۴۸ تا امروز، در اسناد الزام آور حقوق بین الملل بشر متبلور شده است. ایران هم، به طور رسمی این میثاق‌های بین المللی را به تصویب مجالس قانونگزاری خود رسانده است. به علاوه، در سال‌های اخیر طرح گفت و گوی تمدن‌ها در روابط بین المللی و سیاست وفاق ملی در سطح داخلی در حال حاضر همه نشانه‌های قبول همین وجدان مشترک بشری در راستای جهان شمولی حقوق بشر و رفع مناقشه‌های فلسفی و کلامی و دینی در این مقوله است. با این همه، در مسیر توسعه و تحول حقوق بشر، ایران یا هر کشور دیگر می‌تواند بر اساس مصالح ملی و منطقی‌ای خود در مقام تأثیر گذاری در روند تحول آینده حقوق بین الملل بشر باشد. به عبارت دیگر، همان طور که یک فرد یا گروه در نظام سیاسی داخلی مادام که قوانین مصوب پارلمان به طور قانونی و در نتیجه آراء قوه مقننه عوض نشده است، به پیروی از آن موظف‌اند، در نظام بین الملل نیز دولت‌ها حق همه گونه اظهار نظر موافق و مخالف نسبت به حقوق بین الملل بشر دارند، اما بعد که دولتی آن را تصویب کرد، حق نقض آن را ندارد.

منابع و مآخذ

الف - منابع و مآخذ حقوق بشر (بخش فارسی)

- امین، سید حسن، حقوق بشر و کثرت گرایي دینی، تهران، انتشارات ترفند، ۱۳۷۹
- امین، سید حسن، «حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها»، چستی گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه مقالات، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، صص ۲۳۳-۲۵۰
- امین، سید حسن، «نظام بین الملل و جمهوری اسلامی ایران»، نامه پژوهش، سال سوم و چهارم، شماره ۱۲ و ۱۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۸)، صص ۱۴۳-۱۸۲
- توانا، کامبیز، «پروفسور سید حسن امین در گفت و گوی مکتوب با کامبیز توانا: حقوق بشر در ایران توسط خود شهروندان نقض می‌شود»، روزنامه اعتماد، ۹ مرداد ۱۳۸۱
- جعفری، محمد تقی، رساله فقهی، تهران، نشر کرامت، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۴۳-۲۲۷
- خمینی، آیت‌الله سید روح الله الموسوی، کشف الاسرار، تهران، بی‌تا
- رابینسون، مری، «دورنمای حقوق بشر در اجلاس تهران»، جامعه، سال یکم، شماره ۳۰ (۲۵ اسفند ۱۳۷۶)، ص ۱۱
- رجایی خراسانی، سعید، «سلسله گفتگوی جامعه در رابطه با حقوق بشر»، جامعه، سال یکم، شماره ۷ (۲۶ بهمن ۱۳۷۶)، ص ۱۱

- شریعتی، علی، مجموعه آثار، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰
- ضیایی بیگدلی، محمد رضا، «حقوق بین الملل بشر در استازده قرن بیست و یکم»، پژوهش حقوق و سیاست، سال اول و دوم، شماره دوم و سوم (بهار - زمستان ۱۳۷۹)، صص ۱۵۵-۱۷۵
- طباطبایی، علامه محمد حسین، فقه در اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا
- عبادی، شبرین، تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، تهران، روشنگران، ۱۳۷۳
- عنان، کوفی، سخنرانی میر گل سازمان ملل متحد به مناسبت پنجاهمین سالگرد اعلامیه جهانی حقوق بشر در دانشگاه تهران، تهران، نمایندگی سازمان ملل در تهران، ۱۳۷۶
- فلسفی، هدایت الله، «تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین المللی»، سیمه سخنات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۶- (پاییز ۱۳۷۶ - بهار ۱۳۷۵)، صص ۹۵-۱۳۵

- قرشی، سید علی اکبر، لائوس فرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۸
- مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، قم، انتشارات صدرا، بی‌تا
- مورن، ادگار، «مصاحبه» (گفت و گو از امیر نیک بی)، ترجمه افشین جهانپنده، روزنامه ایران، ۲۷ فروردین ۱۳۸۱، ص ۶

- نمایندگی سازمان ملل متحد در تهران، کنفرانس جهانی حقوق بشر: اعلامیه و برنامه عمل وین ۱۹۹۳، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶

ب - منابع و مآخذ حقوق بشر (بخش انگلیسی)

- Anan, Kofi, "Strengthening United Nations action in the field of human rights", *Harvard Human Rights Journal*, vol.10, Spring 1977, PP.1-15
- Boyle, Kevin, Influence of the Universal Declaration at the National Level, Strasbourg, I.H.R., 1998
- Carl, Friedrich, The Philosophy of Law in Historical Jurisprudence, the University of Chicago press, 2001
- Marcus - Helmons, Silvia, The Historical Development of Human Rights, Strasbourg, I.H.R., 1998
- O'Connell, D, International Law, 2vols., 1965
- Oppenheim, L, International Law, vol.1: Law of Peace, 8 the edn., 1955
- Shesstack, Jerome S., The Philosophic Foundations of Human Rights, John Hopkins University, 1998

پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ محمد شهبازی، گلشن راز
۲. امین، سید حسن، «حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها»، چستی گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه مقالات، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۷، صص ۲۳۳ به بعد
۳. قرآن مجید، سوره بنی اسرائیل، آیه ۷۰
۴. قرآن مجید، سوره احزاب، آیه ۷۲
۵. امین، سید حسن، حقوق بشر و کثرت گرایي دینی، تهران، ترفند، ۱۳۷۹
۶. ادگار مورن، «مصاحبه (گفت و گو از امیر نیک بی)، ترجمه افشین جهانپنده، روزنامه ایران، ۲۷ فروردین ۱۳۸۱، ص ۶
۷. انتصاب پرویز راجی (دوست جوان اشرف پهلوی) به سمت سفارت ایران در لندن (به عنوان جانشین راجی) مانند سید حسن تقی زاده، علی سهیلی، حسین علاه و عباسقلی گلشاییان (واقعا رسوایی دستگاه اداری کشور را در آن سال‌ها نشان می‌دهد، چون در این انتصاب، هیچ یک از ضوابط وزارت خارجه رعایت نشد.
۸. راجی، پرویز، خدمتگزار تخت طاووس، ترجمه ج. ا. مهران، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴، اکثر صفحات.
۹. عدل، پرویز، «برگهایی از دفتر روزنامه خاطرات»، رهاورد، شماره ۵۴ (تابستان ۱۳۷۹)، صص ۲۶۹
10. International Herald Tribune, 28 May 1980
۱۱. امین، سید حسن، کارنامه غنی، تهران، دایرةالمعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۱
۱۲. روزنامه، اطلاعات، ۳ اردیبهشت ۱۳۸۱، صص ۱۶؛ روزنامه نوروز، ۵ اردیبهشت ۱۳۸۱، صص ۳

- 13. "Islamic and Western Values", in Foreign Affairs, Vol.76, issue 5, Sep-Oct 1997

- ۱۴. روزنامه توسعه، شماره ۲۸۰، ۳ اردیبهشت ۱۳۸۱، ص ۱
- 15- Foreign Affairs, vol. 76, issue 5, Sep / Oct 9997

- 16- Anana, Kofi, "Strengthening U.N. action, Harvard Human Rights Journal vol.10, Spring 1997, pp 1-15

۱۷. جعفری، محمد تقی، «مقایسه حقوق بشر در اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر»، رساله فقهی، تهران، مؤسسه نشر کرامت، ۱۳۷۷، صص ۱۴۱-۲۲۸
۱۸. شریعتی، علی، مجموعه آثار، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۳، صص ۶۳
۱۹. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، قم، صدرا، بی‌تا، صص ۵۶
۲۰. طباطبایی، علامه محمد حسین، شیعیه در اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌تا، صص ۸۳-۸۵
۲۱. طباطبایی، همانجا، صص ۸۴-۸۵
۲۲. خمینی، آیت الله العظمی سید روح الله، کشف الاسرار، صص ۱۸۴
۲۳. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، قم، ج ۲-۱ / صص ۲۲۸

