

تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۸/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۲۲

نسبت‌سنجی نظام بین‌المللی حقوق بشر و آموزه‌های اسلامی

مسعود راعی^۱

۱. مسعود راعی، عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، اصفهان، ایران.

چکیده

یکی از اصلی‌ترین مباحث مطرح در حوزه فلسفه حقوق بشر و فلسفه فقه تعیین نسبت بین گزاره‌های موجود در این دو حوزه در رابطه با کلیدی‌ترین مسئله یعنی حقوق بشر است. به طور طبیعی تعیین نسبت بین این گزاره‌ها با تکیه بر منابع، مبانی، اهداف و ضمانت‌اجراهای موجود در هر کدام قابل بررسی است. حقوق بشر به عنوان مجموعه امتیازهایی که یک فرد فارغ از هرگونه تمایزی در جامعه جهانی از آن برخوردار است و دولتها متعهد به شناسایی و اجرای آن شده‌اند با سؤالات و چالشهای زیادی مواجه شده است. یکی از مهم‌ترین این سؤالات آموزه‌های دینی به ویژه شرع مقدس اسلام است. در این باره شاهد وجود تعارضهایی در حوزه‌های پیش‌گفته هستیم. تلاش این مقاله بررسی و نسبت‌سنجی کلیات حاکم بر گزاره‌های حقوق بشری از دو دیدگاه

^۱- نویسنده مسئول: m.raei@gmail.com

نظام بین‌المللی حقوق بشر و شرع مقدس اسلام است. ادعا آن است که با توجه به مبنا، منبع، هدف و ضمانت اجراهای موجود در فقه اسلام به‌ویژه فقه شیعه، جایگاه ممتازی برای حقوق بشر و کرامت انسانی تعیین می‌شود. این جایگاه هم از نظر زمانی و تقدم آن بر اسناد بین‌المللی حقوق بشر و حتی نظام عرفی حقوق بشری و هم از نظر محتوایی و کیفی آن قابل اثبات است.

کلید واژه‌ها: نظام بین‌المللی حقوق بشر، فقه اسلامی، گزاره‌های حقوق بشری، کرامت انسانی



مقدمه

حقوق بشر از جمله مسائلی است که در صحنه جهانی مورد توجه زیادی واقع شده است. محققان بسیاری در اطراف این مسئله به کنکاش پرداخته‌اند. برخی صرفاً مسائل ماهوی را بررسی کرده و برخی دیگر نیز به مسائل شکلی پرداخته‌اند. بررسی فلسفه حقوق بشر، مبانی، اهداف و منابع از جمله مباحثی است که در زمره مسائل ماهوی مطرح می‌گردد. نوشته حاضر در یک تحلیل فقهی و حقوقی به بررسی نظام بین‌المللی حقوق بشر و حقوق بشر اسلامی پرداخته است. سؤال مطرح در این باره آن است که آیا این دو با یکدیگر قابل جمع هستند یا دارای تعارض کلی و یا دارای نقاط اشتراک و افتراق می‌باشند؟ بررسی این موضوع نیاز به تحقیق دربارهٔ تدوین اهداف، مبانی، منابع و ضمانت اجرای موجود در هر یک دارد. در نگاهی دیگر لازم است به محتوای حقوق موجود، هم در نظام عرفی و هم در نظام مدون حقوق بشر و هم در منابع فقه اسلامی توجه کرد. آیا بشری که موضوع اسناد حقوق بشری است، در هر دو دیدگاه یک تفسیر دارد یا خیر؟ و همچنین مفهوم کرامت بشری دارای معنای یکسانی است یا باید به دو گونه کرامت در ارتباط با انسان معتقد شد؟ آیا اعتقاد به تک‌بعدی بودن انسان با «حیثیت ذاتی او» قابل جمع هستند؟ آیا بالاترین آمال بشر را در آزادی عقیده و بیان و فارغ از هر نوع ترس و فقر باید دید؟ مسئلهٔ تساوی حقوق زن و مرد و ارزش افراد انسانی را چگونه باید تفسیر کرد، در حالی که عملکرد حاکم بر روابط بین‌المللی با اعتقادات مذهبی ملل مسلمان تفاوت دارد؟ آیا تدوین‌کنندگان اعلامیه بر این عقیده بودند که با اجرای مواد مندرج در صحنه بین‌المللی می‌توانند مدینه فاضله‌ای را ترسیم بکنند که بشر بتواند به کمال حقیقی خود برسد و اصلاً چنین ایده‌ای مد نظر آنها بوده است و در این فرض کمال حقیقی را چگونه تفسیر کرده‌اند؟ هرچند این تحقیق در پی پاسخ دادن به تمام سؤالات فوق نیست؛ چرا که هر کدام تحقیقی مستقل می‌طلبند؛ اما به دنبال ترسیم خطوط کلی موجود که حاکم بر گزاره‌های حقوق بشری در هر دو نظام است خواهد بود.

حقوق و بشر

پرداختن به این دو واژه و بیان ارتباط آن دو و جایگاه این حقوق، موضوع بحث این قسمت است. آیا مفهوم حقوق بشر مفهومی نسبی است یا مطلق؟ آیا این حقوق ذاتی و لا یتغیر هستند؟ این حقوق بر چه پایه‌ای استوار هستند؟ نوع آن حقوق کدام است و کدامین حقوق را باید به عنوان حق بشر تلقی کرد؟ آیا انسان در اعلامیه موجودی است تک‌بعدی یا به صورت موجودی دو بُعدی بدان نظر شده است؟ عده‌ای معتقدند که حقوق بشر مفهومی تاریخی - اجتماعی است و از دیدی می‌توان آن را نسبی پنداشت؛ یعنی حقوقی که تا به حال جزء حقوق بشر قلمداد نمی‌شده‌اند، به واسطه طبیعت رو به پیشرفت جامعه بین‌المللی جزء حقوق بشر قلمداد شدند؛ لذا این حقوق را تابع شرایط زمانی و مکانی قلمداد می‌کنند. از سوی دیگر هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد که حقوق بشر لا یتغیر هستند، مقوله حقوق بشر نیز مواجه با تغییر است و شعاع دایره آن رو به گستردگی است. در زمان ما حقوق بشر بر پایه ارزش و کرامت فزاینده بشری است؛ اما مشکل اصلی در خصوص ارائه معنایی باز از کرامت بشری است که در پذیرش آن اجماع وجود داشته باشد و مکاتب مختلف اعم از مذهبی یا فکری و فرهنگی آن را بپذیرا شوند. (دبیری، ۱۳۷۲: ۱۷۷).

قبل از آن که به تجزیه و تحلیل این ادعا پرداخته شود نیاز به تعریف و شناسایی مفهوم بشر هستیم و از آنجا که دیدگاه‌های اندیشمندان حقوق بشری متفاوت است، لازم است که به این مفهوم توجه شود. (کاسه سه، ۱۳۷۵: ۳۵۵).

۱. نظریه امیل دورکیم.

انسان فاقد طبیعت ثابت است و این اجتماع است که انسان را می‌سازد. افراد انسانی در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارد. این نوع تلقی از انسان است. (مطهری: ۱۳۸۶: ۱۲۰) این دیدگاه، مبنای ایدئولوژی مارکسیستی شده است. شخصیت فردی و اعتماد به اراده و اختیار و نقش آن در سیر و تحول جامعه را امری موهوم دانسته و تولد انسان‌های نو با فکر و اندیشه تکامل یافته را تنها با تکامل ابزار تولید امکان‌پذیر می‌داند. بنابراین، انسان در تمام ابعاد ساخته و پرداخته محیط اجتماعی است. اگر قرار باشد که انسان محصول فرهنگ و محیط اجتماعی باشد، باید پذیرفت که تعداد فرهنگها و سلیقه‌های اجتماعی انسان داریم که هم می‌توانند در

مقابل محیط اجتماعی بایستند و هم قواعد یکسان اساساً معنا ندارد؛ همچنان که از قطعیت نیز برخوردار نیستند. با این تفسیر در مورد انسان نمیتوان به حقوق مربوط به بشر پرداخت؛ چرا که هر فرهنگی ممکن است حق خاصی را به بشر بدهد؛ لذا جنبه جهانی پیدا نمی‌کند.

۲. دیدگاه اومانیسم:

در این نظریه انسان موجودی مختار است نه مجبور؛ ولی انسان همان است که می‌خواهد و انتخاب می‌کند که مجموعه این انتخابها هویت او را شکل می‌دهد. مکتب اگزیستانسیالیسم که اغلب به اصالت انسان و بشر ترجمه شده است، اوج افراط‌گری در مورد انسان است. (همانجا)

اگر انسان محور تام است و او را تکلیفی نیست؛ بلکه تنها مُحق است، چگونه می‌توان به یک امر مشترک دست پیدا کرد؟ این دید از انسان نمی‌تواند با حقوق و وضع قوانین که یک سری تکالیف بر دوش او بار می‌کند تطبیق داشته باشد. با توجه به آزادی بدون قید انسان، معیارهای اخلاقی و حقوقی عملاً جایگاهی نخواهد داشت. اشکال دیگری که بر هردو دیدگاه مطرح است این است که انسان را بریده از مبدأ و معاد تصور می‌کنند و انسانی که فقط به نیازهای مادی او توجه شود نمی‌تواند دارای کرامت ذاتی باشد. اگر منشأ حق برخاسته از نیازهای انسانی است، چرا در اعلامیه تنها به نیازهای مادی انسان توجه شده است؟!

۳. دیدگاه مذهبی

سومین دیدگاهی که در مورد انسان وجود دارد، تفکر مذهبی است. در این دید انسان دارای نیازهای مشترک است که از آن به فطرت تعبیر می‌شود، این اشتراک باعث از بین رفتن تعارض بین فرد و جامعه می‌شود. انسان دارای اهدافی است که در راستای مبدأ و معاد تصویر می‌شود و این موجود برای رسیدن به آن اهداف باید تلاش کند. انسان همان‌طور که در برابر خداوند وظیفه بندگی دارد، در برابر دیگران نیز مسئولیت دارد.

ارزش و کرامت انسانی، آن هم کرامت ارزشی نه ذاتی، در سایه اتصاف به اوصاف جمیله و دوری از رذایل و تمسک به حبل المتین الهی تأمین می‌شود.^۱ این دید، قابل انطباق با

۱. برخلاف آنچه در اسناد حقوق بشر کلاسیک مطرح شده که مذهب را در کنار نژاد قرار می‌دهند؛ ما معتقدیم نژاد

معارف اسلامی است. وجود نیازهای مشترک باعث تحقق یافتن نظام اجتماعی، حقوقی و فرهنگی می‌شود. اسلام تنها مکتبی است که با ارائه تعریف روشن از انسان، زمینه جهانی را برای پذیرش هدف، آرمان و حرکتی مشترک فراهم آورده است. دلیل این مطلب در جای خود قطعی است (جمعی از نویسندگان درسنامه فلسفه حقوق، ۱۳۸۹: ۲۱)، اما آنچه به طور خلاصه می‌توان گفت اینکه از دیدگاه اسلام، بشر موجودی است که هم دارای حق و هم دارای تکلیف است. تمام قوانین نیز باید ناظر به هردو بُعد باشد، انسان تک‌بعدی از نظر ارزشی ناقص است. اصولاً تمام مفاهیم مندرج در اعلامیه مثل ارزش ذاتی، تساوی و خانواده بشری همه در این راستا معنای حقیقی خود را پیدا می‌کند که همانا رسانیدن انسان به آرمان کمال جوی خود است. حال این سؤال مطرح است که ملاک خانواده بشری در اعلامیه حقوق بشر چیست؟ اگر «الله محوری» سنگ زیرین خانواده بشری را شکل ندهد و نظام حقوقی حالت سکولار به خود بگیرد، چگونه می‌توان به خانواده بشری رسید؟ اگر قرار است این اعلامیه جنبه جهانی پیدا بکند، باید نگاه خود را به همه افراد جهان بیفکند و این نگاه در قالب مشترکات معنا پیدا خواهد کرد. در هر ایدئولوژی الهی می‌توان به این مشترکات رسید و همانها را نیز محور جامعه جهانی قرار داد؛ چنانچه به اهل کتاب خطاب شده است: «تعالوا الی کلمه سواء». (آل عمران / ۶۴) مشکل اساسی اعلامیه جهانی حقوق بشر بی‌اعتنایی به مشترکات موجود در ادیان الهی است. اگر به مذهب به عنوان عامل اختلاف نگریسته شود و این اعتقاد وجود داشته باشد که مذهب نیز ارزشی همانند سایر عوامل طبیعی مانند قومیت، نژاد و رنگ انسانها دارد باید پذیرفت که در یک وادی اختلاف‌انگیزی قدم گذاشته شده است. قابل انکار نیست که دین نمی‌تواند ارزشی برابر با سایر عوامل مؤثر در تفاوت انسانها داشته باشد؛ بلکه دین اساس و پایه همه ارزشهای انسانی را به خود اختصاص می‌دهد.

با این بیان باید به یک نتیجه مشخرسید. اگر دین را به‌عنوان مبنا و منبع حقوق بشر مد نظر قرار دهیم این واقعیت قابل انکار نیست که حقوق نه‌تنها بریده از تکالیف انسان نیست؛ بلکه در راستای تأمین نیازهای مادی و معنوی او نیز می‌باشد. انسان از آنجا که بنده خداوند است وظیفه بندگی را باید به نحو احسن انجام دهد و از این بعد، او عبد محض است و این

و رنگ امری غیر اختیاری و اصولاً ملاک ارزش نیست؛ ولی دین امری اختیاری و ملاک ارزش است. به نظر می‌رسد این یک تفاوت ماهوی در بین دو نظام حقوقی است.

عبودیت بهترین مسیر برای رسیدن او به کمال حقیقی است. درعین حال خداوند براساس نیازهای انسان در راه رسیدن به تکامل، امتیازاتی به او بخشیده که از آن به حقوق تعبیر می‌کنیم. این اعطاء چیزی جز تجلی صفات جمال و جلال خداوند نیست؛ به او حیات طیبه بخشید تا بتواند از این موهبت الهی در راه تحصیل معارف به وسیله نیروی عقل قدم بردارد. او را موجودی آزاد و مختار آفرید تا بتواند مسئولیت پذیر باشد. او را حقوق مساوی بخشید تا چیزی سد راه او نشود. زن و مرد به تناسب خلقت خود نیازهایی خا خود دارند، همچنان که مشترکاتی نیز دارند و خداوند به اعتبار این نیازها، امکاناتی را برای آنها قرار داده است و این نه به معنای تبعیض است که تبعیض فرع بر تساوی است و بدون تساوی، فرق‌گذاری را نمی‌توان تبعیض قلمداد کرد. بنابراین، حقوق برای بشر، باید ناظر به هردو بعد باشد و درعین حال او موجودی مکلف است و حقوق مبتنی بر نیازهای مادی و معنوی انسان است؛ انسانی که در راه رسیدن به تکامل حقیقی خود باید از امکانات لازم برخوردار باشد. این حقوق براساس تعریف دقیق از بشر تبیین حقیقی پیدا می‌کند و آن نیز براساس معیارهای ایدئولوژیکی و جهان بینی استوار می‌گردد.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که هیچ زمینه مشترکی در این وادی نمی‌توان پیدا کرد که بدون فرهنگ و ایدئولوژی باشد و لذا خداوند از انسان می‌خواهد به سراغ دین حنیف برود؛ دینی که همگام با فطرت پاک انسانی است، دینی که خصایمشترک را با بیان زیبایی مطرح کرده و هیچ امتیازی را برای کسی در نظر نگرفته مگر در سایه ارزشها و در رأس آنها، تقوا به عنوان یک امر اکتسابی پایه‌گذار شخصیت انسان تلقی گردیده است. اینجا است که دین نقش محوری خود را در مبانی و مفاهیم ماهوی ایفا می‌کند. آنگاه اگر انسان با این اوصاف که از آن به مؤمن تعبیر می‌کنیم دارای حقی شد - که می‌شود - این حق به همان کیفیتی که به او اعطا شده خواهد بود و نه به آن صورتی که او می‌خواهد؛ بنابراین آزادی مطلق در نزد او یعنی رهیدن از تعلقات و وابستگیها و آنچه شخصیت انسانی او را معیوب می‌کند. در این صورت بحث ارتداد، حقوق زن، رفع همه تبعیضات علیه زنان و... که از دیدگاه اسلامی تفسیر خا خود را دارند، توجیه منطقی پیدا می‌کند.

با توجه به تفاسیر متعددی که از بشر به عمل آمده و از طرفی متن اعلامیه جهانی حقوق بشر ناظر به کل بشر است، باید این دو مسئله به گونه‌ای تبیین شود که در عین ارتباط روش

آنها، نظر جمع‌گرای آن نیز توجیه‌پذیر باشد. همچنان که علامه جعفری نیز تصریح کردند که تفسیر انسان در حوزه ارزشها باید نخستین حق انسانی تلقی گردد. انسان این حق را دارا است که حقیقت او را در حوزه ارزشها تفسیر کنند. این سؤال از بنیان اعلامیه وجود دارد که مراد شما از بشر کدام بشر است، بشری که انبیا(ع) آن را توصیف کردند و یا بشری که ماکیاول و یا هابس آن را تعریف می‌کنند؟ نتایجی که از مطلب فوق بدست می‌آید بدین صورت قابل تبیین است:

۱. اگر چه در مورد بشر سه دیدگاه کلی وجود دارد؛ اما تنها دیدگاه اسلامی توانسته است با رویکردی جامع‌نگر تفسیر واقعی انسان را بیان کند؛
۲. هرچند در تعیین نوع حقوقی که باید جزء حقوق بشر باشد اختلاف وجود دارد، اما با لحاظ مبانی، منابع، اهداف می‌توان به حل این مسئله کمک کرد؛
۳. ارتباط حقوق و بشر بدون روشن کردن واقعیت «انسان» و تعیین جایگاه «حقوق» که آن هم بر اساس ایدئولوژیها متفاوت است، امکان ندارد.

اهداف و چراییها

به منظور یافتن اهداف و چراییهای موضوع حقوق بشر اعم از نظام عرفی و غیره عرفی آن لازم است نگاهی به نظریات مختلف که در باره تدوین حقوق بشر وجود دارد انداخت. محور چنین نگاهی را باید در اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب سال ۱۹۴۸ به عنوان یک سند بنیادی که سایر اسناد حقوق بشری از آن ناشی شده‌اند دانست:

۱. اعلامیه جامع‌ترین و کامل‌ترین سندی است که در این زمینه تدوین شده است. اعلامیه چکیده‌ای از سایر اعلامیه‌ها و تعالیم دینی و نظریات حقوقدانان سابق است. این اعلامیه با نظر کردن به تعالیم مذهبی، به تمام ابعاد قضیه توجه کرده است. این دیدگاه همان‌طور که مرحوم علامه جعفری می‌فرماید حالت افراط به خود گرفته چرا که تعالیم مذهبی فراتر از این اعلامیه حرکت می‌کنند؛ هم در نوع حقوق انسانی و هم در نحوه تفسیر آن و هم در چگونگی اجراء آنها.

۲. برداشت دوّم مربوط به جهان سوم است؛ آنها چون در تدوین، تصویب و حتی اجرای آن نقشی نداشته‌اند، این اعلامیه را یک اعلامیه غربی که تأمین‌کننده منافع آنها و ابزاری

برای سلطه آنها در شکل جدید استعمار می‌باشد تلقی می‌کنند. عدم پذیرش این اعلامیه توسط کشورهای جهان سوم نیز به همین جهت می‌باشد.

این برداشت که می‌تواند با واقعیتهای موجود - که با تأمل در گستره تاریخ به دست می‌آید - هماهنگ گردد، اگر در راستای تکمیل و نه انکار قرار گیرد، می‌تواند موقعیت مطلوب تری را برای اجرایی شدن حقوق انسانها فراهم کند.

۳. این اعلامیه به عنوان یک حداقل می‌تواند مانع بسیاری از تجاوزات گردد ولی چون حالت جمع‌نگری در آن رعایت نشده، هم از شمول در مقام اجرا و هم در مقام تدوین برخوردار نیست.

با توجه به موارد پیش گفته و با رجوع به محتوای اعلامیه جهانی حقوق بشر بویژه مقدمه آن به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

الف: شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری؛

ب: رسیدن به دنیایی فارغ از هر نوع ترس و فقر به عنوان بالاترین آمال بشری؛

ج: آزادی بیان و عقیده؛

د: حمایت قانونی از حقوق بشر در مقام اجرا؛

هـ: توسعه روابط دوستانه بین الملل؛

و: تساوی حقوق زن و مرد؛

ز: همکاری دولتها با سازمان ملل در این راستا؛

ح: حسن تفاهم مشترک نسبت به این حقوق.

مجمع عمومی نیز این امور را به عنوان آرمان مشترکی برای کلیه ملل اعلام می‌کند تا در نتیجه این حقوق در سطح بین‌المللی مورد شناسایی و اجرا قرار گیرد.

این انگیزه‌ها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: اول، عناوینی که نیازمند تفسیر جامع و کامل هستند و دوم، عناوینی که نیازمند اجرای بدون تبعیض می‌باشند. بدون تحقق این دو بعد هرگز نمی‌توان آن را اعلامیه‌ای جامع تلقی کرد که آرمان مشترک ملل را شکل دهد. تحلیل این اهداف در ادامه بحث خواهد آمد.

اگر چه الفاظ مطرح شده دارای مقبولیت جهانی است ولی انگیزه نوشتن این الفاظ دارای سرشتی روشن نبوده است. این نظریه که توسط روزولت رئیس جمهور آمریکا مطرح شد،

معتقد است: در جهان پر از هرج و مرج فعلی و در چنین شرایطی، نمی‌توان تصور کرد که بشود تجدید سازمان ملل را توصیه نمود؛ زیرا که به خاطر وسعت و اندازه آن، دچار مخالفتها و بلاتصمیمی‌ها می‌گردد در نتیجه دلیلی وجود ندارد که اصل تحت الحمایگی و قیمومت در امور خصوصی، نباید در امور بین‌الملل جاری گردد. قیمومت بر پایه اصول ارائه خدمات غیر خودخواهانه قرار دارد. در هر دوره‌ای تعداد زیادی بچه‌ها هستند که در میان ملت‌های جهان در رابطه با خود و سایر ملت‌ها و مردم نیاز به قیم دارند همان‌طور که بسیاری از ملت‌ها و مردم بزرگ تر وجود دارند که باید سر جای خود نشاند شوند و در جهت خیر هدایت گردند. از طرف دیگر برای فریب و جلب رضایت کشورهای کوچک جهان باید به طریقی آنها را دخالت داد که اولاً، نادیده گرفته نشوند و ثانیاً، در اداره جامعه جهانی نقش اجرایی نداشته باشند...

(بروس، ۱۳۸۱: ۳۸)

نظریه سوم معتقد است که اعلامیه یک اهرم در برابر روح تجاوزکار انسان است و از طرفی چون احساسات بشری را باید درک کرد، علاقه جدی به شؤون ارزشی او داد و تا می‌توان از دردهای او کاست، طرح چنین اعلامیه‌ای را بنا نهادند؛ در واقع آنچه انگیزه اصلی را شکل می‌داد، جلوگیری از تعدی افراد و دولت‌ها بود. (آمارتیا، ۱۳۸۱: ۹۸)

اما باید توجه داشت که تنزل شأن و منزلت انسان تا بدین حد، با حیثیت ذاتی و کرامت انسان سازگاری ندارد. بنابراین، دیدگاه سوم اگر چه با واقعیت هماهنگ تر است، خصوصاً آنجا که خالی بودن دنیا را از هر نوع فقر و ترسی به عنوان والاترین آمال بشری تلقی می‌کند، اما نمی‌تواند توجیه گر عناوینی همچون خانواده بشری و کرامت باشد.

در زمان تصویب اعلامیه (۱۹۴۸) از میان ۵۸ عضو وقت سازمان که اعلامیه را امضا کردند، ۴۸ کشور غربی بودند. (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰، ۹۲) از طرف دیگر، آمریکا به عنوان تنها کشوری که پیروزی را با کم‌ترین خسارات، به دست آورده بود، نمی‌خواست به انزوای سابق برگردد. در این اوضاع و احوال، نظریه کانت را که معتقد بود بگذارید مردم خودشان در مورد جنگ و صلح تصمیم بگیرند مطرح کردند. در چنین شرایطی طرح مباحث حقوق بشری بعنوان یک برون رفت از شرایط موجود بویژه در اروپا طرح مناسب و خوبی تلقی می‌شد اما نباید و نمی‌توان آن را بعنوان یک طرح مطلوب تلقی کرد چرا که توجه به یک واقعیت حداقلی هرگز نمی‌تواند آرمان‌های جامعه انسانی را پوشش دهد.

هدف نظام بین‌المللی حقوق بشر

الف: در ابتدا ضروری است به موضوع حیثیت ذاتی انسان بمنظور یافتن هدف نظام بین‌المللی حقوق بشر توجه کرد. در این رابطه سوالهای چندی قابل طرح است بعنوان مثال: منظور از حیثیت ذاتی انسان چیست؟ چگونه می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد و چگونه می‌توان از آن صیانت نمود؟ با فرض اینکه انسان موجودی است تک بعدی که نهایتاً گرفتار خاک می‌شود، آیا با چنین برداشتی از انسان می‌توان از حیثیت ذاتی او صحبت کرد.

سوال مهم دیگر مربوط به خانواده بشریست بطور مشخص محور اصلی در خانواده بشری چیست و مبنای آن کدام است؟ با توجه به خودکامگی و هوی و هوس انسانها، چگونه می‌توان آنها را در یک خانواده جمع کرد؟! اعتقاد بر آنست که تنها زمانی که انبیا(علیهم السلام) در جامعه حضور داشته‌اند و شعار الله محوری را مطرح می‌کردند، این خانواده شکل گرفت؛ همان گونه که قرآن کریم خطاب به اهل کتاب می‌فرماید: «بیایید همگی حول محور مشترک جمع شویم...» (آل عمران: ۶۴) چنانچه در ادامه این آیه شریفه مطرح شده است آن محور چیزی جز الله نمی‌باشد.

ب: عناوینی از قبیل حیثیت ذاتی، صلح و... نیاز به اثبات شایستگی انسانها برای محبت به همدیگر دارد ولی این مسأله با برداشتی که از انسان وجود دارد و او را موجودی گرگ صفت می‌داند و معتقد است همه وسیله هستند و او هدف، چگونه قابل جمع است؟ از طرف دیگر در مقام اجرا با توجه به سرکش بودن امیال انسانی و عدم وسیله‌ای برای کنترل آن نیز مشکل وجود دارد.

ج: در مورد اینکه عدم شناسایی حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه می‌شود، باید گفت، علت این تصور، دید جامعه غربی به انسان است. آنها با معلول مبارزه می‌کنند و حال آنکه علت را باید از بین برد. و از طرفی این بسیار کوتاه نظری است که بالاترین آرمان بشر را در رهایی از ترس و فقر بدانیم! اینها گرچه ارزشمند هستند، ولی همه وسیله هستند و نه هدف.

د: اجرای قانون تنها راه حمایت از حقوق انسان نیست؛ چرا که این اجرا نیز خود محتاج

به ضمانت اجرا می‌باشد. حمایت واقعی از حقوق بشر، کمک همه جانبه به دور از هر نوع فریبکاری و ایجاد انحراف در هدف او می‌باشد. دادن آزادی مطلق به بشر، چیزی جز وارد آوردن ضربات روحی به او که مانع رسیدن انسان به هدف مطلوب و کمال حقیقی فطری می‌گردد، نخواهد بود.

و: توسعه روابط دوستانه اگر چه امری است مطلوب، ولی به شرط آنکه به دور از منفعت طلبی باشد. بنابراین حتی اگر این معیارها و انگیزه‌ها با نیتی صادقانه تدوین شده باشد، نمی‌تواند از اثرات فرهنگی غرب محفوظ مانده باشد، بلکه به اعتراف خود حقوقدانان غربی، فلسفه غربی در حقوق بشر کاملاً مؤثر و نافذ بوده است. (راسخ، ۱۳۸۱: ۲۵) با رجوع به منشور کبیر انگلیس، اعلامیه حقوق بشر آمریکا و اعلامیه حقوق بشر فرانسه و نوع آزادیها و حقوقی که در آنها تعیین شده و مقایسه آنها با اعلامیه جهانی حقوق بشر، به خوبی ثابت خواهد شد که اعلامیه کاملاً غربی است و بدون بینش فلسفی غرب به انسان نیز تدوین نشده است.

انگیزه‌های حقوق بشری در اسلام

در ترسیم این انگیزه‌ها باید توجه نمود که نظام اسلامی، نظامی دینی است و توجه به مبدأ و معاد در آن دارای اهمیت وافر است. انسان بریده از گذشته و آینده اش، یک انسان ناقاست و شناخت نسبت به او نیز ناقتر. در این نظام، انسان موجودی است دارای مبدأ و معاد، دو نوع حیات و دو نوع نیاز؛ بنابراین، تدوین قانون نیز باید برای هر دو نوع نیاز او باشد. آنچه در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی آمده نیز در همین چارچوب تفسیر می‌شود.

اگر بر جهان، اراده خداوند حاکم است و اگر انسان در برابر او وظیفه بندگی دارد، و اگر هدف رسیدن به کمال مطلق است - که جز با وصول به قرب الهی محقق نمی‌شود، و اگر تلاش تمامی انبیا(علیهم السلام) نیز جامه عمل پوشاندن به این هدف بوده است و اگر انسان در برابر هم نوع خود مسؤولیت و در کنار حق، تکلیف نیز دارد، پس باید مقرراتی وضع نمود که او را در این مسیر یاری نماید. و این جز با تحقق بخشیدن به آن شریعت جاودانی که میان روح و جسم جامعه و فرد الفت برقرار کرده، نمی‌شود.

تأمین حق حیات بشر، به رسمیت شناختن آزادی و احترام به این آزادی، فراهم نمودن

امکانات رشد او ... می‌تواند در راستای هدف اصلی قرار گیرد.

در کنار همه اینها توجه به مسائل اخلاقی و معنوی نیز در اسلام از اهمیت فراوانی برخوردار می‌باشد، که بدون آن، راه رسیدن به کمال بسیار ناهموار خواهد بود. بنابراین، در اینجا کسی قصد سلطه پیدا کردن، فریب دادن و... را ندارد. فراهم آوردن امکانات لازم برای رشد انسان در تمام ابعاد ضروری است، از جمله این ابرازها شناسایی حقوق اصلی انسان است که بدون آنها حیات بشری نیز دستخوش مشکلات جدی خواهد بود. و این هنر اسلام است که چه زیبا این حقوق را ترسیم کرد تا هیچ عذر و بهانه‌ای برای انسان باقی نماند.

در اینجا بشر به عنوان فردی که نیاز به قیم داشته باشد فرض نمی‌شود. نظام تحت‌الحمایگی که مساوی با عدم تساوی در ارزش ذاتی انسان است در نظام اسلام جایگاهی ندارد. همه چون در برابر خداوند مسؤول هستند، تلاش می‌کنند عمل آنان خدمت به دیگران باشد. خدمت کردن به ابناء بشر از طریق آشنا کردن او به حقوق و تکالیفی که در این جهان دارا هست، آن هم در راه تحصیل رضایت خداوند.

با توجه به این مقدمه کلی می‌توان به انگیزه‌های زیر که بعضی از آنها جنبه مقدمی دارد اشاره کرد:

۱. تحصیل رضایت الهی؛ چرا که قدم برداشتن در این مسیر بهترین خدمت به بشریت می‌باشد.
۲. تحقق بخشیدن به مسأله تعلیم و تربیت که در صورت اجرای صحیح آن در سطح جهانی، هدف خلقت نیز تحقق می‌یابد.
۳. ایجاد یک جامعه توحیدی بر محور الله.
۴. ایجاد رفاه و آسایش دنیوی؛ آسایشی که بتواند او را در انجام وظایف خویش یاری رساند.

در یک مقایسه کوتاه به خوبی تفاوت این دو نظام روشن می‌شود. آنچه در اسلام مطرح شده، علاوه بر جامعیت و قابلیت پذیرش همگانی داشتن، از بار ارزشی خوبی نیز برخوردار است؛ انسان را در راستای هدف خلقت می‌بیند و لذا هر اقدامی نیز برای او می‌خواهد انجام بدهد با همین بینش صورت می‌گیرد. در حالیکه در نظام غربی نه این جامعیت وجود دارد و نه دارای بار ارزشی می‌باشد.

مبانی و اهداف

قبل از بررسی اصل بحث یاد آوری چند مطلب ضروریست:

۱. تعریف مبانی و اهداف: اصول و قواعد کلی که مشروعیت و الزام آوری مقررات حقوقی را باعث می‌شود به عنوان مبنا شناخته می‌شود. و اهداف اموری هستند که این اصول برای رسیدن به آنها تدوین شده‌اند. و به عبارت دیگر علت غایی که در فلسفه مطرح است را می‌توان بر اهداف تطبیق نمود.

۲. تدوین قواعد حقوقی نیازمند طی سه مرحله می‌باشد. به عنوان مثال در زمینه حقوق کودک، به مبانی مسأله (که به حقوق بشر برمی‌گردد) و منابع مربوطه و ایدئولوژی آن حقوقدانان باید توجه نمود. (عنایت، ۱۳۸۴: ۲۸)

۳. برای پیدا نمودن مبانی به ناچار باید به افکار و نظریات مکاتب حقوقی وارد شد تا روشن شود در هر یک از این مکاتب مبنای حقوق عدالت یا تعاون و یا هر دو و یا چیز دیگری می‌باشد؟ مذهب در حقوق چه نقشی دارد؟ آیا اخلاق سازنده حقوق است؟ عادات و رسوم اقوام چه نقشی و تأثیری در ایجاد حقوق داشته‌اند؟ (فلسفی، ۱۳۸۴: ۹۰)

از نظر مکتب حقوق طبیعی، مبنای حق ریشه در فطرت و طبیعت دارد، این حقوق با وصف دائمی بودن سعادت بخش بشری خواهند بود، با آرزوی بشر تطبیق دارند، بالاتر از اراده حکومتها است و قوانین موضوعه نیز در راستای این امور باید قرار بگیرند. البته در تفسیر و تبیین اصول این حقوق بین طرفداران حقوق طبیعی اختلاف وجود دارد. ولی به هر حال همه محققین این مکتب پذیرفته‌اند که ریشه این حقوق در فطرت و طبیعت وجود دارد. و همین نیز علت الزام آوری حقوق را شکل می‌دهد. هماهنگی این حقوق با عدالت و سرچشمه گرفتن از طبیعت و فطرت دو علت اساسی الزام آوری این حقوق را شکل می‌دهد.

از دیدگاه مکتب حقوق وضعی، مبنا در واقع خود دولت است که با تدوین و تصویب قواعدی ضمانت اجرای آن را تضمین می‌کند. پس مبنای اصلی حقوق قوانینی است که قوه مقننه وضع و تصویب می‌کند.

از نظر اهداف حقوق به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. عدالت: دولت، از طرفی اجتماع را سامان می‌دهد و از طرفی عدالت را بین افراد توزیع می‌کند و نهایتاً چون دارای حاکمیت مطلقه و مصدر ایجاد حقوق بر اساس مصالحی که خود می‌بیند، می‌باشد، افراد ملزم به رعایت قوانین می‌باشند.

۲. آزادی: این مبنای حقوق طبیعی است، این حقوق را طبیعت بخشیده و دولت نیز باید آنها را رعایت کند.

۳. قرارداد اجتماعی: بین مردم و هیأت حاکمه یک قرارداد غیر مکتوب وجود دارد و افراد بعضی از حقوق خود را به دولت تفویض می‌کنند تا او بتواند وظیفه خود را انجام دهد. طرفداران این نظریه دچار اختلاف شده‌اند؛ هابز می‌گوید حاکم قدرت مطلقه دارد و جان لاک معتقد است اختیار دولت همان مقدار است که به او تفویض شده است. روسو می‌گوید: طرفین این قرارداد مساوی هستند و چون افراد به نفع اجتماع از حقوق خود صرف نظر کرده‌اند، نظام اجتماعی یک نظام مقدسی خواهد بود و همان نیز اساس حقوق است و چون همه در برابر آن حقوق مساوی هستند، نباید به حقوق افراد در قانون جمعی ظلمی صورت گیرد. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۷۹: ۸۶)

مبانی و اهداف در حقوق اسلام

اصولاً مبنا و هدف دو مشخصه مهمی هستند که یک قانونگذار در تدوین قواعد حقوقی و غیر آن باید سخت بدان توجه کند و در حقیقت تفسیر و دفاع از نظام حقوقی بدون داشتن مبنا و هدف غیرممکن است. در اسلام رابطه بین دنیا و آخرت یک موضوع مهمی را شکل می‌دهد؛ اگر دنیا در راستای آخرت قرار گیرد نه تنها مذموم نیست، بلکه حسن و نیکو نیز هست. برای پرهیز از اطاله بحث و روشن تر شدن موضوع، فقط به دو روایت بسنده می‌کنیم:

«عن عمرو بن جمیع قال: سمعت ابا عبدالله (علیه السلام) يقول: لاخیر فیمن لایحِب جمع المال من حلال یکف به وجهه و یقضی به دینه و یصل به رحمه» و «عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: اسألوا الله العنی فی الدنیا و العافیة و فی الآخرة المغفرة و الجنة»^۱. از آنجا که همه انسان‌ها آزادی و عدالت را دوست دارند، قدر مسلم یک جهت مشترک در همه آنها وجود دارد. این جهت مشترک از دیدگاه اسلام همان فطرت الهی است که همه انسانها بر اساس

۱. وسایل، ج ۱۷، باب ۳۳، ۷، روایت ۲۱۹۰۸ و ۲۱۹۰۹.

فطرت توحیدی خلق شده‌اند. البته اختلافات در این زمینه ناشی از نوع تعبیر بشر از مبانی و اهداف و یا مصادیق این امور است؛ همه آزادی را قبول دارند ولی در تفسیر آن دچار اختلاف شده‌اند. در اسلام، انسان به عنوان موجودی است که دارای مبدأ و معاد است و دارای یک سری وظایف و حقوق می‌باشد؛ این انسان در برابر خداوند و دیگران و نیز خود مسئولیت دارد.

منابع نظام بین‌المللی حقوق بشر

در مورد تعریف اصطلاحی منبع که معادل لفظ (Source) قرار می‌گیرد، بحث‌های زیادی انجام گرفته؛ اما در این مورد نتیجه روشنی بدست نیامده است، به طوری که بعضی ادعای ابهام (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۴۴) نسبت به آن کرده‌اند. جدای از این اختلافات، به طور کلی می‌توان گفت منبع دارای دو کاربرد است:

الف) کاربرد عام. که دو نوع تعریف شده: «هر مدرکی که بتواند اطلاعات ما را نسبت به حقوق کشوری اضافه کند» (مهرپور، ۱۳۷۴: ۱۱۶۷)، یا «آن دلیل قانع‌کننده‌ای که می‌گوید چرا حقوق توسعه پیدا می‌کند (کاسه سه، ۱۳۷۹: ۳۵۵).

ب) کاربرد خاص. منابع عوامل و عناصر شکل‌گیری قواعد و مقررات حقوقی است که از نظام خامی جوشد. به گفته والس: «منابع می‌گویند که چه چیزی حقوق است و در کجا می‌توان آن را پیدا کرد» (والس، ۱۹۹۷: ۸۶)

از جمله سؤلهایی که در باره منبع بودن مطرح است، این است که آیا الزام بالفعل شرط است و یا همین قدر که توانایی پاسخ دادن به دعوی طرفین را داشته باشد کافی است. اگر الزام بالفعل را بپذیریم باید بگوییم آنچه در اسلام منبع است، فقط در روابط بین کشورهای اسلامی معنا پیدا خواهد کرد؛ چرا که سایر کشورها ملزم به پذیرش آن نیستند، مگر آن موارد که با منابع بین‌المللی یکسان باشد، مثل اصل وفای به عهد و تمسک به عدالت و انصاف و اما اگر به معنای دوم باشد (یعنی قابلیت و الزام بالقوه را داشته باشد) منبع بودن به طور عام خواهد بود؛ بنابراین لازم است در خصوص این موضوع دیدگاه روشنی ارائه شود و بدون توجه به آن نمی‌توان به جواب روشنی دست پیدا کرد و می‌توان گفت منشأ قانون و منبع چه مستقیم و چه غیرمستقیم به وحی الهی بر می‌گردد؛ ولی در حقوق بین‌الملل، منبع رضایت دولتها است که یا صریحاً وجود دارد (معاهدات) و یا ضمنی (عرف) (کایلسون، ۱۳۷۶: ۴۴).

از آنجا که وضع قانون، محتاج به شناخت است و بدون شناخت کامل از یک موضوع نمی‌توان در مورد آن قانونی وضع نمود، در مورد انسان نیز قضیه همین‌طور است؛ هر نوع قانون، زمانی مناسب خواهد بود که با توجه به شناخت دقیق موضوع انجام شده باشد. چگونه می‌توان قانونی را نوشت و حال آنکه شناخت ناقصی از موضوع در اختیار است؟ آیا بنیان حقوق بشر از این موجود اطلاع کامل داشته‌اند؟ شواهد تاریخی، نظریات محققان و قوانین مدوّن موجود، نشانگر این معنا نیست. مسئله نفوذ فلسفه غربی بر حقوق بشر، مبین این معنا است که قوانین موجود ناظر به بعد مادی انسان است؛ لذا الفاظ موجود در اعلامیه، مثل کرامت انسانی، حیثیت ذاتی و سایر مفاهیم نیز در همین راستا تفسیر می‌شود. ممکن است این سؤال مطرح شود که: اصولاً آیا قانونی که برای حل اختلافات زندگی دنیایی افراد و جوامع و دولتها وضع شده، ضرورت دارد که به ابعاد معنوی هم توجه کند؟ این سؤال مهم‌ترین و اساسی‌ترین سؤال در این زمینه است. بازگشت این سؤال در واقع به هدف از وضع قانون است. اگر هدف از وضع قانون روشن شود، این سؤال نیز خود به خود منتفی خواهد شد. آنچه در این ارتباط می‌توان گفت آنست که هدف از حیات انسانی، رسیدن به کمال مطلوب و حقیقی است و برای رسیدن به این مقصود ابزار لازم باید فراهم باشد. حیات شایسته انسانی بدون تحقق آن ارزشها امکان ندارد. فراهم کردن ابزار مناسب به معنای شناسایی حقوقی است که به هر دو بعد انسان توجه دارد؛ یعنی به هر نوع حیات انسان و هر نوع نیازهای انسان توجه دارد. اگر انسان در حیات مادی و معنوی خود دارای دو نوع نیاز است، چرا قانون باید فقط یک بعد از احتیاجات او را برطرف کند؟! آنچه هدف از وضع قانون را شکل می‌دهد، چیزی جز رسانیدن انسان به کمال معنوی و حیات شایسته نیست و عدول از این هدف یعنی انکار حقیقت و واقعیت انسان. اگر هدف این‌گونه ترسیم شد، حداقل چیزی که قانونگذار باید رعایت کند این است که خود را در تعارض با این ارزشها نبیند. قانونی که فقط به جهات مادی توجه کند، از نظر انسانهای آزاده و ارزش‌خواه مطرود است. قانون مطلوب آن است که ضمن تأمین منافع مادی، با نیازها و ارزشهای معنوی انسان نیز هماهنگ باشد (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

از آنجا که حقوق بشر زیر مجموعه حقوق بین‌الملل عمومی قرار می‌گیرد، طبیعی است که منابع آن همان منابع حقوق بین‌الملل باشد. اگرچه این ادعا وجود دارد که تأثیر حقوق

طبیعی بر اعلامیه بیشتر از حقوق وضعی است، بطوری که این را به عنوان احیای تفکر حقوق تلقی کردن (گنجی، ج ۱: ۳۹). بر اساس آنچه در ماده ۳۸ اساسنامه دیوان مطرح شده، منابع حقوق بین‌الملل شامل دو دسته منبع اصلی یعنی معاهدات عرف و اصول کلی حقوقی و منبع فرعی یعنی اندیشه‌های حقوقی و رویه قضایی بین‌المللی است؛ هر چند بعضی از حقوقدانان با بیان این مطلب که اینها اسباب موجه حکم هستند نه منابع، معتقد شدند که منابع یا گفتار و نوشتار (معاهده) و یا فعل (عرف) دولتها هستند (مدنی، ۲۲ و ۴۷). نکته‌ای که می‌توان اضافه کرد آنست که با تحولاتی که در زمینه حقوق فطری به وجود آمد و قرائتهای مختلفی که از آن شکل گرفت باید گفت حقوق بشر از منابع دیگری نیز برخوردار شدند. و به‌طور مشخصه توجه به خواست و نیازهای انسان که در زمینه تحولات حقوق فطری در مقطع تجربی خود را نشان داده است می‌توان اشاره کرد. (کاپلسون، ۱۳۸۷: ۸۳)

منابع حقوق بشر در اسلام

از آنجا که اسلام ادعای جهانشمولی داشته و معتقد است که مقررات آن در تمام زمانها کارایی دارد و نیز ربوبیت تشریحی را به طور استقلالی مختذات حق می‌داند؛ بنابراین منابع آن نظام نیز باید واجد چنین ویژگی باشند. خداوند از دو طریق اصلی ما را با احکام خود آشنا کرده است: قرآن و سنت. در ارتباط با این دو منبع، بحثهای زیادی مطرح است که از همه آنها صرف نظر می‌کنیم و تنها به توضیحی پیرامون «عقل» می‌پردازیم:

عقل به عنوان «حجت الهی که امتثال آن لازم است»، «حاکم عدلی که احکام آن مطابق با واقع است» و «چراغی که اگر نبود، شرع شناخته نمی‌شد» معرفی شده است. ظاهراً شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳) نخستین فقیهی بوده که به دلیل عقل اشاره کرده است. ایشان عقل را طریقی برای معرفت حجیت قرآن و دلایل اخبار می‌داند. با ظهور مکتب ظاهریه در اهل سنت و اخباری‌گری در شیعه، حجیت عقل به شدت زیر سؤال رفت و تنها چیزی که منبع قرار گرفت سنت بود (موحد، ۱۳۸۱: ۹۸).

البته در محدوده اعمال عقل اختلاف نظر وجود دارد. قدر مسلم حاکمیت عقل در مستقلات عقلی است. علمای اسلام در دایره حسن و قبح حجیت عقل را پذیرفته‌اند. در مورد اینکه آیا عقل حجیت مستقلی است و یا کاشف از حکم شرعی، به طوری که

خود هیچ استقلالی نداشته باشد و عملاً به کتاب و سنت رجوع داده شود، بحثهایی وجود دارد تا جایی که عده‌ای از فقها منابع را مختبه کتاب و سنت کرده‌اند. بعضی از محققان گفته‌اند: «معنای استقلال منبع عقلی آن نیست که خود عقل ذاتاً فتوا می‌دهد؛ بلکه به معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است. همان‌طور که ظاهر قرآن کریم یا سنت معصوم (ع) استقلال در کاشفیت از اراده خداوندی دارند، نه آنکه بدون کاشفیت از اراده الهی منبع مستقل علوم انسانی باشند. عقل در برابر نقل قرار می‌گیرد نه در برابر شرع؛ زیرا در هر حکم شرعی گاهی از عقل و زمانی از نقل استفاده می‌شود (جمعی از محققین دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۴: ۱۶۸).

حضرت علی (ع) در ردّ و انکار این نوع منابع که ناشی از یک سری گمانها است و به طور قطع نمی‌توان آنها را به شارع استناد داد می‌فرماید: «ام انزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا و عليه ان يرضى ام انزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول (ص) عن تبليغه و ادائه و الله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء و فيه تبيان كل شيء»: آیا خداوند دین ناقصی را فرستاد تا اینکه از آنها کمک بگیرد، درحالی که آن را اتمام کرده است؟! و آیا اینها شریک خداوند هستند تا حق اظهار نظر داشته باشند و بر خداوند نیز پذیرش آن لازم باشد؟ و آیا خداوند دین کاملی را فرو فرستاد؛ اما پیامبر در ابلاغ آن کوتاهی کرد و حال آنکه خداوند می‌فرماید: ما در این قرآن از هیچ چیز فروگذار نکردیم، و در آن برای هر چیزی بیان وجود دارد؟ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۵، ۲۸۸).

ضمانت اجرا

در رابطه با ضمانت اجرا سوال مطرح آنست که چه نیرویی می‌تواند دولت‌ها را وادار کند که به تعهدات خود عمل کنند و یا اصلاً در صحنه بین‌المللی تعهدی را پذیرا باشند؟ کشورها توجه اصلی را به منافع ملی و امنیت ملی معطوف می‌کنند و در موارد متعددی با استناد به این مبنا تعهدات خود را تعریف می‌کند. تنها چیزی که تضمین کننده تعهدات دولت‌ها است، رضایت آنها است و این رضایت نیز نامحدود نیست. در مسئله حقوق بشر کشورها به اصل عدم مداخله در امور داخلی خود و همچنین رویکردهای سیاسی توجه کرده‌اند.^۱ این

۱. اینها می‌گویند: پوزیتیویسم حقوقی در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ پیروزمندانه با انکار هر منبعی برای حقوق بین‌المللی خارج از اراده و توافق محض دولت‌ها، مکتب حقوق طبیعی را تحت الشعاع قرار داد.... احیای مجدد

مشکل تنها در زمینه حقوق بشر نیست، در مسائلی همچون سلاحهای هسته‌ای و محیط زیست نیز وجود دارد. فقدان ضمانت اجراء، اصل حقوق بین‌الملل را زیر سؤال برده است؛ لذا بحث در ارتباط با الزام‌آوری مقررات حقوق بین‌الملل هنوز نیز وجود دارد. مسئله مخفی‌کاری و پنهان‌کاری دولتها نیز مشکل دیگری است و از جهت دیگر، مسئولیت دولتها نیز کاملاً مشخص شده است؛ اینکه آیا این امور جزء صلاحیت ذاتی دولتها است و یا جزء اموری است که سازمان ملل مجاز به دخالت است؟ حقوق بین‌الملل به منظور رسیدن به اهداف خود به ضمانت اجراهای مختلفی توجه کرده است از جمله الزام به حفظ منافع متقابل، احساس مسئولیت اخلاقی، ترس از اقدامات قهری توسط طرف مقابل و فشار افکار عمومی. دیوان دادگستری در خصوص مسئله ماهیگیری در سواحل اقیانوس اطلس (۱۹۱۰) ضمن اعلام رأی، ضمانت اجرای دیگری را پذیرفت که شامل جلب توجه افکار عمومی، انتشار اسناد حاکی از اعمال خلاف قانون، اتخاذ تصمیم از طرف یک مرجع جهانی علیه خطاکار، قطع رابطه و مقابله به مثل (والس، ۱۹۹۷: ۳۵).

روشن است که تمام این عوامل به‌تنهایی نمی‌تواند مانع از نقض مقررات بین‌المللی توسط کشورها گردد و حتی در صورت اجتماع نیز، معلوم نیست که کشورها چقدر انگیزه داشته باشند که بدانها عمل نکنند. در جریان جنگ در منطقه بالکان، صربستان از سوی مجمع عمومی تحریم شد، شورای امنیت نیز این تصمیم را به اجرا گذاشت؛ ولی گزارشهای ارائه شده توسط مجامع بین‌المللی به کرات نقض مقررات بین‌المللی را نشان می‌داد (کریون، ۱۳۸۷: ۹۰).

ضمانت اجرا در اسلام

در مکتب اسلام عوامل متعددی باعث می‌شود که نه‌تنها یک فرد به وظایف خود عمل کند؛ بلکه در بعضی مواقع از حقوق خود به نفع دیگران صرف نظر کند. مهم‌ترین این عوامل به طور خلاصه عبارتند:

الف) وجود اعتقاد مذهبی. این اعتقاد موجب می‌شود که هر فردی وظایف خود را چه در آشکار و چه در پنهان انجام دهد. اعتقاد هم چون ناظری است که یک لحظه از او جدا

حقوق طبیعی، تزلزلی بر پایه‌های استوار پوزیتیویسم در افکند و این تحول بر اثر تجارب ناشی از وقایع پیش از جنگ جهانی دوم رو به گسترش نهاد. (رک: خلیلیان و ۱۳۶۲: ۳۹ و ۸۴).

نمی‌شود. اعتقاد مذهبی می‌تواند در موارد متعددی نمود پیدا کند.

ب) از آنجا که یکی از صفات مؤمنان، انجام تعهدات است و تخلف از تعهد، به ایمان شخلطمه می‌زند، بنابراین، یک فرد مؤمن به راحتی به تعهدات خود عمل می‌کند و فرقی ندارد که این تعهد جنبه داخلی داشته باشد یا بین‌المللی و همچنین فرقی نمی‌کند که عمل عبادی باشد و یا غیر عبادی باشد. اصولاً توجه به نظارت الهی و بازخواست او و همچنین عشق به انجام وظایف برای تحصیل رضایت خداوند و بدست آوردن کمالات بیشتر و توجه به جاودانگی قوانین اسلام که ناشی از جامعیت و هماهنگی آن با فطرت و روح انسان است و همین‌طور پذیرش مجریانی که متعهد به اجرای قوانین الهی هستند و بالاتر از همه لحاظ امر به معروف و نهی از منکر و راهکردهای اجرایی آن به عنوان بهترین وسیله برای انجام تعهدات و وادار کردن دیگران به تعهدات خودشان از مهمترین ضمانت‌اجراهای حقوق بشری در اسلام است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۲).

در مقایسه این دو نوع ضمانت اجرا به تفاوت‌های زیر نایل می‌شویم:

۱. الزام ناشی از ضمانت اجرا در اسلام، به مراتب بیشتر و غیر قابل مقایسه با حقوق بین‌الملل است.
۲. عمل به مقررات در حقوق اسلام، ناشی از احساس مسئولیت است و نه منافع فردی یا جمعی.
۳. ضمانت اجرای موجود در اسلام، علاوه بر بعد حقوقی، دارای بعد ارزشی نیز هست؛ و لذا امر به معروف و نهی از منکر را عملی عبادی شمرده‌اند.

نتیجه‌گیری

نظام بین‌المللی حقوق بشر به مفهوم امروزی آن، از قرن بیستم مطرح شد و با پیشرفت جامعه جهانی نیز پیشرفت کرده است. این موضوع در مقایسه با سایر موضوعات حقوق بین‌الملل حساسیت ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است، به طوری که مورد توجه جهانیان واقع شده است. این موضوع از جهات متعددی مطرح و مورد بحث است. آنچه در این نوشتار دنبال شد، یک مقایسه و بحث تطبیقی راجع به نظام حقوق بشر موجود اعم از عرفی و مدون و نظام اسلامی بود. در دیدگاه نظام حقوق بشری، هر انسانی به صرف بشر بودن دارای یک

سری حقوق مطلق است که نمی‌توان آنها را از او سلب کرد. او موجودی تلقی می‌شود که تنها یک بعد دارد و این حقوق نیز ناظر به همان بعد دنیوی انسان است اصولاً از حقوق بشر در نظام بین‌المللی نمی‌توان و نباید انتظار دیگری داشت؛ هر چند برخی معتقدند که آنچه در اسناد اولیه حقوق بشر آمده است مربوط به حداقلها است؛ اما قابل انکار نیست که حد اکثرهای آن نیز براساس همین مبنا تعریف خواهد شد مگر آنکه بتوان تحولی در مبنای نگرش به انسان در نظام بین‌المللی حقوق بشر ایجاد کرد. در این دیدگاه انسان موجودی است بریده از آخرت و صرفاً دارای یک زندگی دنیوی است که باید حقوقی نیز در همین راستا برای او در نظر گرفت. بر همین اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر تنها ناظر به حقوق انسان بوده و اشاره‌ای به تکالیف انسان در برابر هستی ندارد و تنها به مسئولیت او در برابر انسانهای دیگر آن هم به صورت حد اقلی پرداخته است؛ مبنای چنین رویکردی آنست که انسان موجودی محق است و نه مکلف. حال آنکه در اسلام، انسان علاوه بر حق، تکلیف نیز دارد؛ خودش مبنا و منشأ حق نیست؛ بلکه مورد حق است؛ لذا بسته به شرایط خاصی این حقوق می‌تواند سلب و یا محدود شود. تمام مقررات و قوانین در راستای هر دو بُعد انسان است؛ هر دو نیاز روحی و مادی او را پاسخ داده است. اسلام، عامل اجرای حقوق را نه فقط در قانون؛ بلکه در شخصیت کمال طلب خود انسان می‌داند. انسان می‌تواند حتی فاقد کرامت ذاتی بشود؛ چنانچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی نیز آمده است. اگر چه لفظ بشر مشترک است؛ اما این لفظ بدون حاکمیت فلسفه‌های متعدد، وجود خارجی ندارد. انسان محوری در مقابل الله محوری یکی دیگر از تفاوت‌های دو دیدگاه است. حقوق در دیدگاه اسلام با توجه به مبانی، انگیزه‌ها و منابع، از ضمانت اجرای قوی‌تری برخوردار است و دوام و تناسب آن با هویت و حقیقت انسانی، آن را برهانی ساخته و از حالت تجربی صرف نیز بیرون آورده است.

منابع

- نهج البلاغه، شرح لابن ابی الحدید
- الزحیلی، محمد (۱۹۹۷)، *حقوق الانسان فی اسلام*، الطبعة الثانية، دمشق، بیروت: دارالکلم الطیب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، چاپ اول، تهران: دفتر خدمات حقوق بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
- دبیری، محمدرضا و همکاران (۱۳۷۲)، *حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی*، چاپ اول، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، *فلسفه حقوق*، ج ۱، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مهرپور، حسین (۱۳۷۴)، نگاهی به فعالیتهای سازمان ملل در زمینه حقوق بشر، مجله سیاست خارجی، ش ۳.
- کاسه‌سه، آنتونیو (۱۳۷۵)، *حقوق بین الملل در جهانی نامحدود*، ترجمه مرتضی کلانتریان، چاپ اول، تهران: دفتر خدمات حقوقی.
- کاسه‌سه آنتونیو (۱۳۷۹)، *حقوق بین الملل در جهانی نامحدود*، ترجمه مرتضی کلانتری.
- مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق*، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- گنجی، منوچهر (سال نیامده)، *حقوق بین الملل عمومی*، ج ۱.
- مدنی، جلال الدین (مبانی و کلیات علم حقوق).
- جمعی از محققین دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۴)، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، چاپ اول، تهران: سمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ اول، نشر اسراء.
- مطهری، مرتضی (جامعه و تاریخ، به نقل از اسماعیل منصوری لاریجانی (سیر و تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام)
Wallace. (1997), *International law, third edition*, London Maxwell.
- جمعی از نویسندگان درسنامه فلسفه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (۱۳۸۹)، قم.
قای سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۷۹)، ... «دادگاه جدید اروپایی حقوق بشر»، مجله حقوقی، شماره ۲۵، دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران.
قارسی سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۱)، نظریات اخلاقی در آیین حقوق، نامه مفید، شماره ۲۹۷
کاپلسون، فردریک (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه*، جلد ششم، از بنتام تاراسل ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش
کاپلسون، فردریک (۱۳۸۷) *تاریخ فلسفه*، جلد هفتم از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری،

انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۱) *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران، کارنامه
عنایت، حمید (۱۳۸۴)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، انتشارات زمستان فلسفی، هدایت الله (۱۳۸۴)
نوالی معاهدات بین‌المللی مربوط به حقوق بشر همبودی و تعارض تعهدات دولت‌ها، سالنامه ایران حقوق
بین‌الملل و تطبیقی ش ۱ اونی، بررس (۱۳۸۱)، کانت: نظریه اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، بوستان کتاب
قم.

جعفری تبریزی - محمدتقی (۱۳۷۰)، *تحقیق در دو نظام حقوقی جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و
غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر*، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
سن، آمارستا (۱۳۸۱)، *توسعه به مثابه آزادی*، ترجمه سیداحمد موثقی، انتشارات دانشکده حقوق
دانشگاه تهران.

راسخ، محمد (۱۳۸۱) *حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق*، فلسفه حق و فلسفه ارزش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی