

مقایسه تطبیقی حقوق بشر در دموکراسی‌های غربی و اسلام

با تأکید بر گفتمان سیاسی امام خمینی (ره)

دکتر سید محمد موسوی

چکیده

هرگونه نگرشی نسبت به بحث و بررسی نظریات فلسفی حقوق بشر، بدون پرداختن به مبانی و افکاری که ساختار حقوق بشر را شکل داده‌اند، مبهم و مشوش خواهد بود. حقوق بشر مورد نظر اعلامیه جهانی، جهان‌بینی خاص غربی را ترسیم می‌کند. به همین دلیل، تلاش برای فهم این حقوق، بر اساس فرهنگی متمایز از فرهنگ غربی، از ضرورت برخوردار است. هدف از نوشتار حاضر بررسی تطبیقی حقوق بشر در دموکراسی‌های غربی و اسلام با تأکید بر گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) است. مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی سرانجام یافته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اشتباه اساسی حقوق بشر غربی، فاصله گرفتن از رویکرد توحیدی و فرجام‌باوری نسبت به جهان

و انسان است؛ همان اصولی که فقه اسلامی بر پایه آن‌ها شکل گرفته است. رویکرد متعالی فقه اسلامی در زمینه حقوق بشر بر اساس اصول نظری ویژه می‌تواند الهام‌بخش تدوین و تنظیم و اجرای حقوق بشر جهانی قرار بگیرد. دیگر این‌که امام خمینی (ره)، در تبیین حقوق بشر، اسلام را تنها منادی اصلی حقوق انسان‌ها در اعصار و جوامع مختلف بیان می‌کنند و تحقق مصادیق مربوط به حقوق بشر از جمله آزادی، حقوق زنان، اقلیت‌ها و حقوق اجتماعی و شهروندی را تنها در سایه دین‌باوری می‌دانند.

کلیدواژه

حقوق بشر، دموکراسی، غرب، اسلام، امام خمینی (ره)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه و بیان مسئله

نخستین سنگ بنای حقوق بشر (human rights) با لایحه‌ی مورخ ۱۶۸۶ انگلستان نهاده شد و تقریباً یکصد سال بعد، یعنی در ۴ ژوئیه ۱۷۷۶، اعلامیه‌ی استقلال آمریکا به تصویب رسید. هم‌زمان با رویداد انقلاب کبیر فرانسه و تدوین قانون اساسی آن در سال ۱۷۸۹، اصول حقوق بشر با عنوان «اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند» در دیپاچه‌ی آن درج شد. در واقع، «حقوق بشر» تقریباً اصطلاح جدیدی تلقی می‌شود که پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ وارد ادبیات عمومی شده است. (حبیبی مجنده، ۱۳۷۹: ۹۵) در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در اجلاس پاریس، بر اساس قطعنامه کمیسیون حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر را به تصویب رساند. این اعلامیه یک مقدمه، ۳۰ ماده و سه قطع‌نامه ضمیمه شده دارد. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) این اعلامیه مشتمل بر ارزش‌های زیر بود: حق حیات، حق برخورداری از آزادی و امنیت فردی، شناسایی هر فرد به عنوان یک انسان در برابر قانون، ضرورت آزادی از بردگی، منع کار اجباری و شکنجه یا برخوردهای خشن و غیرانسانی و اهانت‌آمیز، برابری انسان‌ها و حمایت یکسان قانون از فرد، ضرورت آزادی افراد از توقیف خودسرانه و بازداشت یا تبعید، تضمین امنیت قضایی متهمین به جرائم و حق دفاع آنان در یک محاکمه‌ی عادلانه، تأکید بر اصل براءت و منحصر بودن مجازات به آنچه که در قانون مقرر گردیده است، لزوم اجتناب از عطف قانون به ما سبق، تأکید بر ضرورت آزادی افراد، از مداخلات خودسرانه در زندگی خصوصی و خانوادگی، تأکید بر ممنوعیت باز کردن و تفتیش مکاتبات بین افراد، آزادی سفر و اقامت و حق ترک کشور برای افراد، برابری مرد و زن در عقد زناشویی و انحلال آن، آزادی

عقیده و بیان، آزادی اجتماعات و انجمن‌ها، برابری شهروندان در استخدام دولتی و مشارکت آنان در امر حکومت. (والترز، ۱۳۸۴: ۱۶۴-۱۶۳)

در عصر حاضر، حقوق بشر بنیادی‌ترین حقوق تلقی شده و زندگی بشر بر پایه آن استوار است و به معنای حقوقی است که انسان‌ها صرفاً به دلیل انسان بودن دارای آن هستند و برای برخورداری از آن حقوق، شرایط گوناگون اجتماعی، سیاسی و مذهبی در نظر گرفته نشده و صرف انسان بودن کافی است. به همین دلیل حقوق بشر، به لحاظ سرشتی که دارد، باید جهان‌شمول باشد و زمان و مکان نشناسد و این امر نکته‌ای است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر بدان تأکید شده است. (درخشه و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۲)

حقوق بشر غربی به معنای حقوقی است که انسان‌ها صرفاً به دلیل انسان بودن از آن برخوردارند و سرشت دینی و الهی بشر، در این حقوق نادیده انگاشته شده است. این حقوق با محوریت تفکر لیبرالی، الحادگرایی، فردگرایی و با نادیده گرفتن مبدأ و منتهای جهان و هستی، غفلت از تکالیف و به ویژه فرمالیسم، منظومه فکری بسته‌ای را شکل داده است که هر آن‌چه غیر غربی خوانده شود از این منظومه طرد می‌شود و دیگر به آن حقوق بشر اطلاق نمی‌شود و به جای توجه به اندیشه تعالی بشر، هویت واقعی انسان را نادیده می‌گیرد و در نتیجه، هرگونه تفاوت، مانند تفاوت عقیدتی، سیاسی، فرهنگی، نژادی، را با چالش جدی مواجه می‌کند؛ زیرا هریک از این تفاوت‌ها سبب شکل‌گیری هویتی متفاوت از دیگری می‌شود. (درخشه و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۱)

به سبب همین نقصان است که حقوق بشر غربی همواره چالش برانگیز بوده و بسیاری از جوامع و اندیشمندان را به موضع‌گیری واداشته است، چنان‌که کشورهای اسلامی اعلامیه حقوق بشر اسلامی را در قاهره تصویب کردند تا

دیدگاه‌های اسلام را در این زمینه مطرح کنند و اندیشمندان مسلمان در سراسر دنیای اسلام، اعم از شیعه و سنی، نیز هریک به وسع خویش در برابر مفاهیم مندرج در این اعلامیه موضع خود را اعلان کنند و از آن انتقاد کنند. (کرمی، ۱۳۷۵: ۸۸)

با توجه به نگاه ناعادلانه غربی نسبت به حقوق بشر، در برخی از کشورها، اسلامی کردن حقوق بشر به مثابه روش نوینی برای دموکراتیزه کردن کشور و همراهی با معیارهای بین‌المللی شمرده می‌شود. موضوعی که امام خمینی (ره) به آن توجه نموده و در صدد اسلامی کردن حقوق بشر در ابعاد مختلف آن بوده است و مقاله حاضر نیز بر این موضوع تمرکز دارد. بدین‌سان، در نوشتار حاضر ضمن مقایسه تطبیقی حقوق بشر در اسلام و دموکراسی غربی، جایگاه حقوق بشر را در گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

ماهیت حقوق بشر

آنچه امروز به عنوان نظام حقوق بشری مطرح است، منشأ نزدیک آن اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۲۶ اوت ۱۷۸۹ فرانسه است. در واقع، می‌توان گفت اصطلاح حقوق بشر نخستین بار در این اعلامیه به کار رفت. همین عنوان و تقریباً همان مبنا و بیانی که از حقوق بشر در این اعلامیه شده، بعدها در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نظیر منشور سازمان ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و حقوق مدنی و سیاسی مورد استفاده قرار گرفته است. آنچه امروزه تحت عنوان حقوق بشر مطرح می‌باشد، اصول و قواعد و مفاهیمی است که مبانی نزدیک آن اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه و اندیشه‌های متفکران سازنده آن اعلامیه یعنی فیلسوفان قرن هجدهم اروپا چون ژان ژاک روسو، منتسکیو، است.

(مهرپور، ۱۳۹۴: ۳۰۱-۳۰۲)

مبنای حقوق بشر غربی، منبعث از مکتب حقوق فطری یا طبیعی و مکتب اصالت فرد بر مبنای محوریت عقل انسان و نفی هر نوع سلطه قومی، مذهبی و فرهنگی بر انسان است. هرچند حقوق بشر غربی، غیرمذهبی است، ولی ضدمذهبی نیست. جهان‌بینی غربی به انسان مرکزیت اصلی می‌دهد و هدف حقوق غیرمذهبی نمی‌تواند فراتر از سعادت دنیوی افراد باشد. (آقامیر سلیم، ۱۳۸۶: ۱۳)

این‌که مبنای حقوق بشر غربی، همین اصالت انسان است، یک مسئله مسلمی است؛ اما این‌که همین اصالت انسان در فرهنگ‌ها و رویکردهای دینی دیگر نیز همین بوده است، جای بسی تأمل دارد. به عبارتی دیگر از زاویه مقابل، یعنی دیدگاه دینی، رویکرد لائیک پذیرفتنی نیست و اشکالات وارد شده از سوی این رویکرد به امکان مرجعیت ارزش‌های دینی برای حقوق بشر، دارای پاسخ و مردود است. دین‌باوران معتقدند، لائیک‌ها برای دین‌زدایی از عرصه عمومی به مبنایی اثبات نشده و قابل مناقشه اتکا می‌کنند و با اتکا به آن مبنا برای خود حقوق ویژه و امتیازاتی قائل می‌شوند که به هیچ وجه قابل دفاع نیست. دین‌باوران دیدگاه خود را درباره نحوه حضور دین در قلمرو حقوقی بشر، طی چند نکته تبیین می‌کنند:

نکته اول؛ انسان‌ها در برخورداری از حقوق بشر کاملاً مساوی هستند. دین‌باوران و دین‌ناباوران به لحاظ حقوقی برابرنند. اعتقاد به هیچ دین و آیینی برای پیروان آن، حق ویژه یا امتیاز ایجاد نمی‌کند. بر همین اساس دین‌ناباوران و لائیک‌ها نیز نباید از حق ویژه یا امتیازی برخوردار باشند. این‌که پیروان ادیان در حوزه عمومی (ویژه ادارات دولتی، نهادهای آموزشی و بهداشتی) حق

استفاده از نمادهای دینی خود را نداشته باشند، نقض آزادی‌های دینی مطرح در مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و تبعیض منفی علیه ادیان و به نفع لائیسیته است. حوزه عمومی ملک مشاع همه شهروندان است و عدم جواز استفاده شخصی از نمادهای دینی از جمله پوشش زنان مسلمان در حوزه عمومی (در کشورهایی مانند فرانسه، آلمان و ترکیه) مخالف حقوق بشر و فاقد مستندات لازم حقوقی است.

نکته دوم: ادیان موجود به ویژه ادیانی که بیشترین پیروان را در سطح جهان دارند، از جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) که بیش از نیمی از مردم جهان از پیروان آن‌ها به شمار می‌روند، دارای تعالیم و ارزش‌های مشترک متعددی هستند. این مشترکات به حدی است که می‌توان از پیروان ادیان خصوصاً ادیان ابراهیمی اردوگاهی تشکیل داد که در حوزه حقوق بشر از مطالبات و انتظارات یکسانی برخوردار باشد. مطالبات و انتظاراتی که در تقابل با لائیسیته قرار دارند. اعتقاد به کرامت انسان، معنی بخشی خداوند به زندگی، باور به جهان دیگر، جایگاه رفیع اخلاق در زندگی، ممنوعیت امور خلاف اخلاق و امنیت عمومی و احترام خانواده از جمله این ارزش‌ها و تعالیم مشترک ادیان است. قرار نیست مستند مواد حقوق بشر، موارد اختلافی ادیان و مذاهب و قرائت‌های متفاوت آن‌ها باشد تا بحث از تعیین این دین و آن مذهب و آن قرائت مطرح شود و نتیجه کنار گذاشتن مطلق ارزش‌های دینی باشد. بنابراین اشکال لائیک‌ها در این حوزه پذیرفتنی نیست.

نکته سوم: هرکسی در امور شخصی، در حوزه خصوصی و در جامعه مدنی مجاز است هرگونه که میل دارد، زندگی کند. افراد در حوزه عمومی نیز از حقوق کاملاً برابری برخوردارند. در این دو امر میان دین‌داران و دین‌ناباوران

تفاوتی نیست. اما بحث اصلی در حقوق و قوانین و مقررات حوزه عمومی از جمله حقوق بشر و حقوق شهروندی است. (کدیور، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۱)

از این رو، مقاله تلاش می‌کند تا مصادیق حقوق بشر (حق حیات، آزادی، عدالت، برابری، کرامت، حق تعیین سرنوشت یا دموکراسی) را از دیدگاه دموکراسی‌های غربی و اسلام بررسی نماید تا تمایزات و تشابهات هریک از دیگری نمایان گردد.

مصادیق حقوق بشر در دموکراسی‌های غربی

۱. حق حیات

حق حیات، یکی از اساسی‌ترین حقوقی است که هر فرد از آن برخوردار است. به طوری که وجود دیگر حقوق به آن وابسته است. یکی از حقوق اساسی است که زیربنای دیگر حقوق بشری می‌باشد. (احسانی مطلق و مفتاح، ۱۳۹۴: ۱۲۶) حق حیات در اندیشه طرفداران حقوق بشر مدرن حقی مطلق و بنیادی و پایه سایر حقوق است. بنابراین محدودیت بردار و سلب‌پذیر نیست. از سوی دیگر حیات، از نظر آن‌ها فقط زندگی مادی و جسمانی است و همین بعد از حیات است که پایه دیگر ابعاد حیات تلقی می‌شود. (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۱۴)

بیشا Bicha می‌گوید: «حیات مجموعه‌ای است که در برابر مرگ مقاومت می‌کند». کابانی: «زندگی کردن به جز دریافت تحریکات و اجرای حرکات حاصله از آن‌ها چیز دیگری نیست». لیتره: «حیات، عبارت است از تظاهر خصوصیتی که ویژه ماده زنده می‌باشد و مادامی که در حال تشکل است این خصوصیات در آن برقرارند و از همه این تظاهرات مهم‌تر عمل تغذیه است.» پروفیسور روویر «H. Rouvier»: «حیات یک حالت پویایی (دینامیک) است که



از اسلاف به اعقاب ادامه پیدا می‌کند و به جز از خودش از چیز دیگری پدید نمی‌آید و بالأخص به موجودی تعلق دارد که بر پا دارنده آن است و حتماً با همگامی فعالیت‌های مختلف سلولی که به نحوی درخشان سبب جاودانی حیات می‌گردد، مشخص می‌شود. (آگاه، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۲)

۲. آزادی

آزادی از مهم‌ترین ارزش‌های جامعه مدرن است. واژه آزادی دو جنبه سلبی و ایجابی یا منفی و مثبت است. آیزایا برلین در تفاوت این دو مفهوم از آزادی می‌گوید: «آزادی به این مفهوم که شخص خود صاحب اختیار خویش باشد و آزادی به این معنا که کسی مانع گزینش‌های شخص نباشد، دو مفهوم‌اند که منطقاً از هم دور نیستند و فاصله‌شان از یکدیگر به همان اندازه است که مطلبی را ایجابی و سلبی بیان کنیم.» (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۲۹) معنی مثبت آزادی از تمایل فرد به این‌که آقا و صاحب اختیار خود باشد برمی‌خیزد. آرزوی من آن است که زندگی که می‌کنم و تصمیماتی که می‌گیرم در اختیار خودم باشد و به هیچ نیرویی از خارج وابسته نباشد. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۹-۲۵۰) مفهوم آزادی منفی؛ به طور ساده عبارت است از قلمروی که در داخل آن، شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند. اگر من در موردی به سبب دخالت دیگران نتوانم کاری را که می‌خواهم انجام دهم، آزادی خود را به همان مقدار از دست داده‌ام و اگر دخالت دیگران آن قدر گسترش پیدا کند که دامنه عمل من از حداقلی هم کمتر گردد، می‌توان گفت که من از نظر فردی به صورت مجبور و حتی برده درآمده‌ام. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷)

البته در میان اندیشمندان متأخر غربی، تعریف‌های گوناگونی از آزادی می‌بینیم که از اختلاف در نگرش آنان نسبت به انسان برمی‌خیزد. برای نمونه،

«هابز، آزادی را به معنای نبودن مانع بر سر راه فعالیت انسان می‌داند. جان لاک معتقد است آزادی انسان در آن است که جز قانون طبیعت، قدرتی بر او فرمانروا نباشد. (مقدم، ۱۳۴۴: ۱۲۵) آنتونی کوئینتن، آزادی را قدرت یا اختیار انجام دادن آن چیزی می‌داند که آدمی خواسته باشد فارغ از مداخله دیگران انجام دهد. (کوئینتن، ۱۳۷۱: ۳۶۴) هارلد لاسکی در کتاب آزادی در دولت امروز می‌نویسد: منظور از آزادی، نبودن مانع برای اوضاع و شرایط اجتماعی است که وجود آن‌ها در تمدن امروز لازمه خوش بختی فرد است. (کوئینتن، ۱۳۷۱: ۱۸۵) روسو متفکر مشهور فرانسوی در این زمینه می‌گوید: همه افراد بشر آزاد و مساوی آفریده شده‌اند و کسی که از آزادی صرف نظر کند، از مقام آدمیت، از حقوق و حتی از وظایف بشری صرف نظر نموده و هیچ چیزی نمی‌تواند این خسارت را جبران کند. جان استوارت میل نیز ضمن دفاع از آزادی فرد معتقد است که اگر جامعه‌ای آزادی فرد را محدود کند، افراد جامعه را کم عقل، کم جرأت و به طور خلاصه کم استعداد بار می‌آورد. اگر همه مردم عقیده واحدی داشتند و تنها یک نفر عقیده مخالف می‌داشت، همه مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر، نیز اگر قدرت در دست او بود، حق نداشت همه مردم را خاموش سازد. جان لاک انگلیسی در تمجید آزادی آن را مترادف با هستی و وجود انسان می‌داند: «این آزادی از قدرت مطلق خودسر، چنان ضروری و چنان با اساس هستی ما مربوط است که اگر آن را از دست بدهیم، بقاء و هستی خود را از دست داده‌ایم، زیرا حق بقای آدمی با خود او نیست تا بتواند با پیمان بستن و با رضا و رغبت در قید بندگی درآید. (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۳۲۳-۳۲۴)

۳. برابری

برابری از ارزش‌های بنیادی حقوق بشر مدرن است. برابری از این دیدگاه به معنای تساوی همه افراد در برابر قانون و حمایت یکسان قانون از همگان است. (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۵۴)

۴. عدالت

در نظام فکری فلسفی غرب، تحلیل‌ها و تفسیرهای گوناگونی از مفهوم عدالت صورت گرفته است. در فلسفه سیاسی یکی از مشکلات درباره مفهوم عدالت، گستردگی تعاریف و برداشت‌هاست. از جمله این‌که اساساً چه چیز عادلانه و چه چیز غیرعادلانه است. از نظر مکاتب غربی لازمه آزادی و تأمین حقوق مردم و حق بهره‌مندی مردم از حقوق خود، عدالت است. از این رو مهم‌ترین پیش‌شرط‌های عدالت، به رسمیت شناختن این حقوق و نیز نبود ظلم است. ولی مفهوم ظلم، یعنی تعدی به حقوق و قلمرو آزادی‌های شخصی افراد و بی‌عدالتی در واقع به معنای نفی حقوق دیگران و به رسمیت نشناختن و به حساب نیاوردن حق حیات، حق آزادی، حق بهره‌مندی مردم از حقوق اجتماعی، فکری و حق تعیین سرنوشت و حق انتخاب زندگی برای افراد است. از همین جا ریشه‌های نگاه اومانستی به این ارزش را می‌توان دریافت. از منظر چنین نگاهی، عدالت تنها به عنوان ابزار توزیع مساوی یا عادلانه اشیا و حقوقی است که بشر غربی بر اساس نگاه اومانستی به رسمیت شناخته و برای خود ترسیم نموده است و نه بیش از آن. در بین اندیشمندان غربی نوعی عدم تیقن و تعین درباره مفهوم عدالت وجود دارد. عدالت گاهی مترادف با حقوق و گاهی متمایز و عالی‌تر و مشرف بر آن است. از این رو در گفتمان

غرب درباره مفهوم عدالت، وفاق و اشتراک نظر دیده نمی‌شود. این فراز و فرود و منحنی پر پیچ و خم برای دستیابی به مفهوم واقعی عدالت اجتماعی، نوعی ابهام و نسبیت در حوزه مفهومی این مسئله را به همراه دارد. افلاطون در طرح «جمهوریت» خود، عدالت را به معنای پرداختن هر کس به کار ویژه و وظیفه خاص خویش می‌داند. از نظر ارسطو عدل به معنای «اعطای حق به میزان لیاقت و شایستگی افراد» تعریف شده است. ارسطو عدل را نه در برابری و یکسان‌انگاری همه چیزها و همه افراد، بلکه در تناسب می‌یابد. از این رو به نظر او باید در تعریف عدالت، استحقاق هر چیزی را در نظر داشت. از نظر ارسطو نیز عدالت به معنای تفاوت و تبعیض نهادن در حقوق شهروندان، پس از ملاحظه تفاوت‌ها و استعدادهای آنان تفسیر شده است. (افروغ، ۱۳۹۲: ۱۵۶)

در تفکر جدید غرب، نظریه جان رالز درباره عدالت مورد توجه بسیاری قرار دارد. وی نظریات خود را در کتاب مشهور نظریه‌ای در باب عدالت ارائه کرده است. او می‌کوشد عدالت را متلائم با اصول لیبرالیسم غربی به نوعی با اصل اخلاقی انصاف و برابری اجتماعی پیوند زند. تمام کوشش وی بر این محور متمرکز است که منفعت‌گرایی و فردگرایی لیبرالیسم را با اصول اخلاقی جامعه‌گرایانه آشتی دهد. بی‌گمان با توجه به مبانی فلسفی کانتی که او به آن‌ها وفادار است، چنین امری مستلزم پارادوکس در مبانی فکری و فلسفه عدالت است. اگرچه او به ظاهر می‌کوشد نگاه ابزارگرایانه و منفعت‌گرایانه افرادی مانند هیوم را رد کند، ولی خود او نیز در دام اصل آزادی فردی و اصل منفعت لیبرالی گرفتار است و نمی‌تواند از این مبانی و اصول، اصول عام اخلاقی و اجتماعی را نتیجه بگیرد. (افروغ، ۱۳۹۲: ۱۵۷)

۵. کرامت انسانی

در دوران معاصر، برخی از نظام‌های حقوقی دنیا و به خصوص، دیدگاه غرب کرامت انسانی را که از جلوه‌های حق حیات است، در کرامت ذاتی محصور کرده‌اند و از کرامت ارزشی سخنی به میان نمی‌آورند؛ حیات انسان را در بعد مادی نگریسته‌اند و حیات معنوی را نادیده انگاشته‌اند. (باقری و ملک‌شاه، ۱۳۹۰: ۱)

ایده‌ی منزلت و کرامت انسان به عنوان یکی از مفاهیم اصلی حقوق بشر معاصر و ریشه در فلسفه‌ی یونان باستان دارد که این منزلت را ناشی از خردمندی ذات انسان آزاد و آزادی اراده‌ی او می‌دید. در دوران جدید و در قوانین اساسی دولت‌های دموکراتیک، منزلت انسان، عالی‌ترین هنجار به حساب می‌آید و خدشه‌ناپذیر است. ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ عصر روشنگری، در رساله‌ای به نام بنیاد متافیزیک اخلاق تعریف دقیقی از منزلت انسان ارائه داده است، وی می‌گوید: در قلمرو غایت‌ها، همه چیز یا دارای قیمت است یا منزلت؛ آن چیز که دارای قیمت است، می‌توان به جای آن معادلی را برنشاند، اما در مقابل، آن چیزی که والاتر از همه‌ی قیمت‌ها قرار دارد و معادلی برای آن مجاز نیست، دارای منزلت است. برای کانت، انسان با توجه به چنین جایگاهی، از ارزش مطلق برخوردار است که آن را می‌توان تقدس بشری در وجود تک تک افراد نامید. وی به همین دلیل تصریح می‌کرد که اگر چه انسان آن‌گونه که باید مقدس نیست، اما بر او بایسته است تا انسانیتی را که در اوست با تقدس بنگرد. (هاشمی، ۱۳۸۸: ۱۹۸)

۶. حق تعیین سرنوشت (دموکراسی)

از نظر حقوق بشر غرب آزادی سیاسی، آن است که فرد بتواند در اداره زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی

شرکت جوید و یا به تصدی مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور خود نایل آید و یا در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید. (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۵۰) واژه دموکراسی (Democracy) ترکیبی است از دو واژه (Demos) به مفهوم توده مردم و (Keratos) که به معنای قانون، اقتدار و حکومت است. این واژه اولین بار در یونان باستان و در شهر آتن توسط کلیستن به کار رفت (۵۱۰ ق.م). او پس از خاتمه دادن به حکومت هیپارک و برادرش هیپارس با انجام اصلاحاتی در قانون، حکومت را به دست روستاییان و فقیران (Demos) سپرد. در این نوع دموکراسی (مستقیم) همه مردم (به جز زنان و بردگان) شخصاً در وضع قوانین شرکت می‌کردند و به نوبت و با قرعه عهده‌دار سمت‌های اجرایی می‌شدند، اما در این عهد اندیشمندان و فرهیختگان، دموکراسی را عقلانی و انسانی نمی‌پنداشتند. (دی تنسی، ۱۳۷۹: ۱۶۵)

اما دموکراسی با انقلاب فرانسه و از قرن نوزدهم به بعد در اروپا نهادینه شد. همگان انقلاب فرانسه را خاستگاه دموکراسی می‌دانند که شعارهای اصلی آن «آزادی، برابری و برادری» بود. خاستگاه دوم دموکراسی نوین، ایالات متحده آمریکا و انقلاب آن بود که شعار معروف «حکومت مردم به وسیله مردم و برای مردم» آبراهام لینکلن ریشه در آن دارد و سه مفهوم حاکمیت و فرادستی مردم، ضرورت رضایت از (مشروعیت) حکومت و اعمال آن به دست مردم، حاکی از مشارکت آنان و در عین حال تأمین رفاه و سعادت مردم توسط حکومت، در آن مستتر است. ژان ژاک روسو نظریه‌پرداز شهیر دموکراسی می‌گوید: «در دموکراسی توده‌ای اراده عمومی کاملاً متجلی می‌شود و اطاعت از اراده عمومی به معنی اطاعت از اراده خدا است.» (بشیریه، ۱۳۷۸-۱۳۷۶: ۲۳) از دید روسو این اراده عمومی قابل توکیل نیست و مظهر منافع عمومی است.

در یک نظام دموکراتیک چهار عنصر یا رکن اصلی وجود دارد: برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه، وجود دولت شفاف و پاسخگو، رعایت حقوق مدنی و سیاسی و وجود جامعه دموکراتیک یا مدنی. (بیتهام، ۱۳۷۶: ۵۵-۵۳) انتخاب مرتب و دقیق مقامات دولتی در انتخاباتی آزاد و رقابت‌آمیز ابزار اولیه کنترل و نظارت مردم در سیستم‌های دموکراتیک است و در عین حال برگزاری انتخابات نشانگر این است که قدرت سیاسی همواره از مردم نشأت می‌گیرد و برای آنها نیز حفظ می‌شود و نیز نشانگر این که سیاستمداران باید پاسخ‌گویی مردم باشند. (بیتهام، ۱۳۷۶: ۵۷ و ۵۸)

هابرماس دموکراسی را در شکل لیبرالی و محدود آن قبول ندارد و معتقد به نوعی دموکراسی مشارکتی و مستقیم است. او در کتاب «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی» به یک مطالعه تاریخی در مورد رشد جوامع و باشگاه‌ها در قرن هجدهم می‌پردازد که فضاهای اجتماعی را برای نقد عقلانی اقدامات دولت به وسیله افراد آگاه بیرون از آن فراهم می‌نمود. او چیزی شبیه این نقش را برای جنبش‌های اجتماعی در ذهن دارد، هر چند او تحقق این امر را در قرن بیستم بسیار مشکل‌تر از اوایل عصر مدرنیته می‌داند. (نش، ۱۳۸۰: ۲۶۶) هابرماس از این نگران است که تأثیر پول و قدرت از تأثیرات ایجاد شده به وسیله حوزه عمومی و تعهد ایجاد شده به وسیله حوزه درونی بیشتر است و حوزه جهان زیست (حوزه عمومی) به طور مداوم از سوی سلطه تجاری شدن و اداره بوروکراتیک که بر زندگانی اجتماعی و شخصی چنگ انداخته‌اند و ارتباطات بشری را کنترل و مختل نموده‌اند، تهدید می‌شود.

دموکراسی به عنوان شیوه زندگی سیاسی در جهان مدرن بر مبنای و اصولی استوار است که در طی فرایند دراز مدت مبارزه برای ایجاد حکومت

دموکراتیک، تکوین یافته‌اند. جوهر این اصول و مبانی را می‌توان در اصالت برابری انسان‌ها، اصالت فرد، اصالت قانون، اصالت حاکمیت مردم و تأکید بر حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی انسان‌ها یافت. منظور از اصالت برابری این است که در دموکراسی افراد، گروه‌ها و طبقات مردم نسبت به یکدیگر از لحاظ حق حکومت کردن برتری و امتیازی ندارند. حق حکومت برای همیشه به هیچ فرد یا گروهی واگذار نشده و هیچ گروهی نمی‌تواند به عنوان برتری فکری یا ذاتی بر دیگران حکومت کند. مشروعیت قدرت تنها بر رضایت مردم در پیروی از حکومت مبتنی است. اصالت فرد به این معنی است که انسان اصولاً موجودی خردمند به شمار می‌رود و از این رو باید در تشخیص مصلحت فردی خود در حدود نظام اجتماعی آزاد و مختار باشد. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۰)

حقوق بشر در اسلام

مفهوم حقوق بشر در جامعه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون فرایافته‌های گوناگون داشته؛ زیرا مفهوم حقوق بشر و گونه‌های این حقوق در اصل پیوند استواری با انگاره‌های ما از انسان دارد. اگر انسان در نگاه ما فردی آزاد، صاحب کرامت و مالک عقل و هوش باشد و توان انتخاب و اختیار اخلاقی و دست یاری صحیح در امور را داشته باشد و خود توان دآوری درست درباره مصالح خویش را دارا باشد، ناگزیر حقوق چنین انسانی برابر همین انگاره و انگاشت ما از شأن و جایگاه و ویژگی‌های یاد شده او خواهد بود.

در قرآن کریم که بنیاد و سرچشمه اساسی شریعت اسلام است، می‌بینیم که خداوند آدم را تکریم کرده است و او را در نیکوترین سازواری‌ها آفریده است. به او عقلی بخشیده که می‌تواند خیر را از شرّ باز شناسد و او را علم و حکمت بخشیده و همه اسماء را به او آموخته است. این ویژگی‌ها انسان را چنان

شایستگی بخشیده که می‌تواند جانشین خداوند در زمین باشد و این شایستگی را یافته تا مسجود فرشتگان گردد و ابلیسی که او را سجده نکرده از رحمت خدا دور گردد. این تصویر انسان و جایگاه او در اسلام است که به او سزاواری و شایستگی خلیفگی بخشیده و چنین انسانی باید از حقوقی برخوردار شود که شایسته جایگاه والای اوست تا بتواند وظیفه بزرگی را که خداوند به عهده او نهاده به خوبی انجام دهد.

مستند کردن حقوق انسان در مفهوم اسلامی به خالق بشر که آن را وجوب دینی بخشیده از نظر اندیشه‌ورزان اسلامی ویژگی‌هایی به این حقوق می‌بخشد که عبارتند از:

الف) با قداست بخشیدن به حقوق انسان میزان نفوذ و اجرای آن را چنان فزونی بخشیده که هر فرد انسانی وظیفه پشتیبانی از آن را به عهده دارد و این حقوق امانت الهی در گردن او خواهد بود و واجب دینی هر مسلمان به شمار می‌آید.

ب) این حقوق به سبب قداست دینی و الهی چنان بلندمرتبه شده‌اند که از چیرگی هر پادشاه و سلطان یا حزبی دورند و آنان نمی‌توانند این حقوق را بازیچه خود قرار دهند.

ج) خداوند متعال این حقوق را به انسان بخشیده او که آگاه‌ترین به نیازهای انسان است، انسانی که او را آفریده و به جانشینی خویش در زمین واداشته است. به همین دلیل این حقوق به عنوان واجبات دینی چنان بُعد انسانی به خود گرفته که همه مرزهای موجود میان انسان‌ها، جنسیت، جغرافیا و دین را درنوردیده است.

گذشته از این که دیدگاه اسلامی حقوق بشر بازتاب دهنده فراگیر بودن دایره حقوق انسانی و انسانیت و جهانی بودن آن است، اهمیت پیوند و پیوستگی میان حقوق فردی و مصلحت اجتماعی و عمومی را نیز نشان می‌دهد؛ زیرا هر حق شخصی، دربردارنده حقی اجتماعی است، هرچند در موردها و جاهای تزامم اولویت با حقوق جمعی خواهد بود.

مصادیق حقوق بشر در اسلام

۱. حق حیات و امنیت

حیات در قرآن به گونه‌ای بسیار جدی مطرح شده است، تا آن‌جا که شاید در میان حقوق، حقی به این اندازه مهم تلقی نشده باشد. در تلقی قرآن حیات بالاترین موهبت الهی به انسان است و زندگی اساسی‌ترین هدیه‌ای است که به انسان‌ها داده شده است. «کیف تکفرون بالله و کتتم أمواتاً فأحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم إلیه ترجعون؛ چگونه به خدا کفر می‌ورزید، در حالی که شما مرده بودید خدا شما را زنده کرد، پس از آن شما را می‌میراند و سپس شما را زنده می‌کند و پس از آن به سوی او بر می‌گردید.» (سوره بقره، آیه ۲۸) «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛ نفسی را که خدا برای آن حرمت قرار داده است، جز به حق، به قتل نرسانید.» (سوره اسراء، آیه ۳۳) «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم و لا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم رحیماً؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید... و خودتان را نکشید، بی‌تردید خدا بر شما مهربان است.» (سوره نساء، آیه ۲۹)

در اهمیت حفظ حیات قرآن مطلبی را بیان می‌کند که در هیچ قانونی نیامده است؛ احیای یک شخص را به منزله احیای تمام بشریت دانسته و قتل یک شخص را نیز کشتن تمام بشریت تلقی کرده است. قرآن کریم می‌فرماید:



«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...»؛ (سوره مائده، آیه ۳۲) برای همین بر بنی اسرائیل نوشتیم (واجب کردیم) هر کس شخصی را بکشد بدون این که قتل او انجام داده یا در زمین فساد کرده باشد، مانند این است که تمام انسان‌ها را کشته است و کسی که یک شخص را زنده کند، مانند این است که تمام انسان‌ها را زنده کرده است. (آگاه، ۱۳۸۲: ۱۶۶-۱۶۷)

حیات انسانی رحمت الهی و نمودی از مشیت رحمانیت خداوندی بر روی زمین است؛ بنابراین، قتل و وارد کردن آسیب به همه آنانی که لباس رحمت و کرامت الهی را تحت عنوان حیات پوشیده‌اند شدیداً حرام است. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۵۳)

مهم‌ترین حق انسان حق حیات است و سایر حقوق از این حق نشأت می‌گیرد... حیات و زندگی بزرگ‌ترین موهبت الهی است که به انسان اعطا شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۹)

آیات قرآنی که با استوارترین بیان از حق حیات انسان‌ها سخن گفته است، حق حیات را مشروط می‌داند و این شرط‌ها و قلمروها و حدود، خود لازمه حرمت نهادن به حیات انسان‌هاست: «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق» (سوره انعام، آیه ۱۵۱) «ولا يقتلون النفس التي حرم الله بالحق ولا يزنون» (سوره فرقان، آیه ۶۸). (آگاه، ۱۳۸۲: ۱۷۸)

از دیدگاه قرآن حق حیات تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و از این رو تنها از سوی خداوند می‌تواند در آن تصرف کرد. حیات دو گونه مادی و معنوی است و هیچ کس حق سلب آن را از خود یا دیگران ندارد. سلب حیات مادی

با قتل و سلب حیات معنوی با گمراهی تحقق می‌یابد و کسی که دیگران را به هر طریق گمراه کند، حیات معنوی آن‌ها را سلب کرده است و به همین دلیل قرآن کریم، مردم تسلیم شده به فرهنگ جاهلیت را مرده می‌داند: «کنتم امواتاً فاحیاکم» شما مرده بودید خداوند زندگی تان بخشید. (سوره بقره، آیه ۲۸)

اسلام خودکشی و دیگرکشی را قویاً محکوم کرده است و خداوند در آیات فراوانی از آن نهی نموده و بلکه بر نگاه داشتن حرمت خون انسان‌ها پیمان گرفته است: «و اذ اخذنا میثاقکم لا تسفکون دمائکم» یاد آورید که از شما پیمان گرفتیم تا خون‌های خود را نریزید. (سوره بقره، آیه ۸۴) استاد جوادی آملی در ذیل این آیه ادامه می‌دهد این پیمان ویژه گروهی خاص نیست، بلکه از آن همه شرایع الهی است. هم‌چنین حکم قصاص نیز که ابزاری برای بازدارندگی از خونریزی است در همه شرایع الهی جریان داشته و مورد پذیرش اسلام هم قرار گرفت. همان‌گونه که سلب حیات مادی دارای کیفری است که جهت حفظ حیات مادی است، سلب حیات معنوی نیز دارای کیفر است. از نظر اسلام حیات معنوی برتر از حیات دنیوی است. (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۳۹-۱۴۰)

۲. آزادی

آزادی موهبتی است که خدای متعال به انسان‌ها عطا کرده است، ولی این حق در بسیاری از موارد به زور از مردم گرفته می‌شود. ارائه تعریف واحدی از آزادی که به روشنی معانی آن را بیان کند کار دشواری است. آزادی عبارت است از این‌که انسان، حق داشته باشد، هر کاری را که قانون اجازه داده است، انجام دهد و آنچه قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد. (قربانی، ۱۳۸۳: ۱۸۴)

آزادی عبارت است از این‌که اشخاص بتوانند هر کاری را که مایل به آن باشند انجام دهند، مشروط بر این‌که عمل آنان به حقوق دیگران صدمه‌ای وارد

نسازد. (قاسم‌زاده، ۱۳۳۶: ۴۴)



استاد مطهری درباره اهمیت و ارزش آزادی می‌نویسد: آزادی یکی از بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های انسانی است... آزادی برای انسان ارزشی مافوق ارزش‌های مادی است. انسان‌هایی که بویی از انسانیت برده‌اند، حاضرند با شکم گرسنه و تن برهنه و در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند، ولی در اسارت یک انسان دیگر نباشند، محکوم انسان دیگر نباشند، آزاد زندگی کنند. (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۸) آزادی از حقوق انسانی و «مقدسات بشری» است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۲) آزادی در جامعه‌های بشری، چنان ارزشمند و والاست که مخالفان آزادی، مبارزه خود را با عنوان دفاع از آزادی آغاز می‌کنند؛ زیرا دفاع از آزادی، مفهوم مقدسی است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۵)

از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای؛ مسئله آزادی یکی از مقولاتی است که در قرآن کریم و کلمات ائمه علیهم السلام به طور مؤکد و مکرر روی آن تأکید شده است. (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۲۰) حریت جزء فطرت انسانی است: «و قد خلقک الله حراً» (همان: ۱۶)

در مکتب غربی لیبرالیسم، آزادی انسان منهای حقیقتی به نام دین و خداست. لذا ریشه آزادی را هرگز خدادادگی نمی‌دانند، در حالی که در اسلام، ریشه الهی دارد. بنا بر منطق اسلام، حرکت علیه آزادی حرکت علیه یک پدیده الهی است؛ یعنی در طرف مقابل یک تکلیف دینی به وجود می‌آورد، اما در غرب چنین چیزی نیست. در تفکر اسلامی، مبارزه برای آزادی یک تکلیف است؛ چون مبارزه برای یک امر الهی است. (همان: ۲۵ و ۲۶) آزادی در تفکر لیبرالیسم غربی با تکلیف منافات دارد. آزادی؛ یعنی آزادی از تکلیف. در اسلام، آزادی آن روی سکه تکلیف است. اصلاً انسان‌ها آزادند؛ چون مکلفند. آزادی هم مثل حق حیات است و مقدمه‌ای است برای عبودیت. اسلام آزادی را همراه با تکلیف برای انسان دانسته که انسان بتواند با این آزادی، تکالیف را

صحیح انجام بدهد. (همان: ۲۶ - ۳۹)



۳. برابری

انسان‌ها دارای ارزش ذاتی و فطری یکسان هستند. بارزترین معنای برابری، «تساوی» و «همتایی» است و در فرهنگ سیاسی و حقوقی نیز همین مفهوم متبادر به ذهن می‌شود. اصل برابری، دو چهره سیاسی و مدنی دارد. اگرچه مفهوم برابری در هر دو یکسان است، اما لوازم آن در امور مدنی و سیاسی تفاوت دارد و همین امر، تقسیم ارزش برابری را به دو گروه سیاسی و مدنی توجیه می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۶۱)

مهم‌ترین اصل اسلام، برابری بی‌قید و شرط انسان‌ها است و دو اصل دیگر، یعنی آزادی و برادری، از آن پدید آمده‌اند؛ به بیان دیگر، آزادی و برادری نتیجه اجرای اصل برابری است. (قربانی، ۱۳۸۳: ۴۴)

از دیدگاه اسلام همه انسان‌ها مخلوقات خداوند هستند و یکسان خلق شده‌اند و از این جهت با هم برابرند. کسی را بر دیگری برتری نیست. حیثیت انسانی همگان به یک میزان است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ.. ای مردم پروا کنید از پروردگارتان که شما را از یک تن آفرید..» (سوره نساء، آیه ۱) سیوطی در تفسیر الدرالمنثور از جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند: «پیامبر اکرم (ص) در ایام تشریق، در حجه‌الوداع در منطقه منی برای ما سخنرانی نمود و فرمود: ای مردمان! همانا پروردگار شما یکی است و پدر شما یکی است. هیچ برتری نه برای عرب بر عجم و نه برای عجم بر عرب و نه برای سیاه بر سرخ و نه برای سرخ بر سیاه وجود ندارد، مگر به سبب تقوا هر آینه بزرگوارترین شما نزد خدا پروا مندترین شماست.» در روایت مشهور نبوی آمده است: «الناس سواء كاسنان المشط؛ مردم مانند دندانه‌های یک شانه برابرند.» (میر موسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۵۵-۲۵۷)

۴. عدالت

راغب اصفهانی در مفردات، عدل و عدالت را به معنای مساوات قرار داده و گفته است: «عدل، تقسیم کردن به طور مساوی است و بر این اساس، روایت شده است که آسمان و زمین بر پایه عدالت برقرار شده است، برای آگاهی دادن به این که اگر یک رکن از چهار رکن جهان بر دیگری بیشتر و یا کمتر باشد، بر مقتضای حکمت جهان با نظم نخواهد بود.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۳۳۶) استاد مطهری می‌فرماید: «عدالت قطع نظر از اجتماع عبارت است از «اعطاء حق به ذی حق یا عدم تجاوز به حق ذی حق.» (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۶)

در آیات بسیاری واژه عدل به عنوان یکی از ارزش‌های اسلام مورد تأکید قرار گرفته است: آیه ۸ سوره مائده «اعدلوا هو اقرب للتقوی» عدالت را اجرا کنید که به تقوی و پرهیزگاری نزدیک‌تر است و در آیه ۵۸ سوره نساء، «و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل» و هرگاه میان مردم داوری می‌کنید از روی عدالت داوری (حکم) کنید و آیه ۹۰ سوره نحل: «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» همانا خداوند فرمان به اجرای عدالت و نیکی کردن می‌دهد.

از نظر استاد مطهری عدالت رعایت استحقاق‌هاست و یکی از حقوق مهم انسان، آزادی است که آزادی بیان و تفکر و اندیشه از مهم‌ترین اشکال آن است. (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۶۱)

استاد مطهری در مورد عدالت اجتماعی می‌گوید: «خلاصه‌ی سخن این شد که معنای عدالت و مساوات این است که ناهمواری‌ها و پستی بلندی‌ها و بالا و پایین‌ها و تبعیض‌هایی که منشأ آن سنت‌ها و عادت یا زور و ظلم است باید محو شود و از بین برود و اما آن اختلاف‌ها و نفاق‌هایی، (یعنی پستی و بلندی) که منشأ آن لیاقت و استعداد و عمل و کار و فعالیت افراد است باید محفوظ

بماند. همان‌طور که در مسابقه میدان مسابقه باید هموار باشد، مساوی و هم سطح باشد، برای همه یک جور باشد، امکانات اجتماعی باید برای همه فراهم شود، شرایط شرکت در مسابقه اجتماعی باید برای همه فراهم شود. (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۴۳)

۵. کرامت انسانی

به اعتقاد برخی از محققان، کرامت عبارت است از: عزت، تفوق و برتری در نفس و ذات چیزی بدون آن‌که نسبت به دیگری سنجیده شود و بخشندگی و سخاوت و ... از آثار و لوازم آن است. (مصطفوی تبریزی، ۱۳۷۴: ۴۶)

اسلام یکی از پیشستازترین مکاتب فکری است که به مسئله کرامت انسان پرداخته و شأن و منزلت انسانی را به عنوان ارزشمندترین گوهر موجود در عالم خلقت، ارج نهاده و مورد تأکید قرار داده است. از نظر اسلام اگر چه خمیر مایه وجود انسان از گل بد بو (سوره حجر، آیه ۲۶) سرشته شده ولی خداوند خود این گل را پخته و به آن حالت داده و او را به بهترین شکل یعنی به صورت انسان در آورده است (سوره تین، آیه ۴) آن‌گاه از روح خود در او دمیده و به او روح خدایی بخشیده است. (سوره حجر، آیه ۲۹)

در آیه ۱۴ سوره مومنون؛ سپس خداوند به خاطر این کار عظیم و هنرمندانه خلقت انسان، به خودش تبریک می‌گوید و خود را بهترین خالقین معرفی می‌کند. (هاشمی، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد: کرامت انسان طبق دلیل عقلی و نقلی پذیرفته شده است و سند تام کرامت وی همانا خلافت او است، یعنی چون وی خلیفه خدای کریم است از کرامت بهره‌مند است. (جوادی آملی،

۱۳۸۸: ۲۸۷)



در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارتند از:

کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی و کرامت ارزشی. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹)

الف) کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی: که همه انسان‌ها، مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت برخویشتن و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند. کرامت ذاتی را خداوند به همه انسان‌ها عنایت فرموده است. آیات و روایات معتبری که بر این کرامت دلالت می‌کند متعدد است، از جمله آیه ۷۰ سوره اسراء: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و ما تحقیقاً فرزندان آدم را تکریم نمودیم و آنان را در خشکی و دریا به حرکت درآوردیم و از مواد پاکیزه بر آنان روزی مقرر ساختیم و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که آفریدیم برتری دادیم.»

این آیه با کمال صراحت اثبات می‌کند که خداوند متعال فرزندان آدم (ع) را ذاتاً مورد تکریم قرار داده و آنان را بر مقداری فراوان از کائنات برتری داده است. به همین دلیل قاطع و صریح، همه افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را برای همدیگر به عنوان یک حق بشناسند و خود را در برابر آن حق مکلف ببینند. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹-۲۸۰)

ب) کرامت ارزشی یا اکتسابی: که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌گردد. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹) کرامت انسانی الهی، عبارت از شرف و حیثیت ارزشی است که انسان با کوشش و تلاش اختیاری خویش در مسیر تزکیه نفس و تحصیل معرفت و هستی‌یابی و تقرب به پروردگار متعال که شناخت و احترام به کرامت انسانی یکی از مقدمات ضروری آن است، به دست آورد. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۹۰)

۶. حق تعیین سرنوشت (دموکراسی)

بر اساس بینش توحیدی، مالکیت مطلق و حقیقی مخلوقات از آن خداوند است. اوست که بر تمام جهان و جهانیان سلطه دارد و از این رو منبع تمام قدرت‌ها اوست و چون انسان مخلوق و بنده اوست، جز اطاعت از خداوند متعال، اطاعت هیچ کس دیگر بر او لازم نیست. نتیجه این نگرش آن است که اصل در رابطه انسان‌ها با یکدیگر، عدم سلطه است و مشروعیت دولت حتماً باید مورد تأیید شارع قرار گرفته باشد.

ناسازگاری‌های حقوق بشر غربی با دیدگاه اسلام و امام خمینی(ره)

در بسیاری از موارد حقوق بشر با مبانی اندیشه اسلامی و هم‌چنین دیدگاه‌های امام خمینی(ره) سازگاری ندارد. در این جا به مواردی از آن اشاره می‌شود:

۱. نادیده گرفتن مبدأ جهان هستی

در همان ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر، بدون اشاره به هستی بخش جهان و پروردگار متعال آمده است: همه‌ی انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند، اما در برابر این سوال که آیا این انسان مخلوق خداست و در برابر او وظایفی دارد یا نه، ساکت و بی تفاوت است. حقوق بشر غربی مبتنی بر اصل خویشتن مالکی است، چنان که آیزا برلین تصریح می‌کند: «زندگی هرکس دارای خود اوست و خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد و می‌تواند با آن هر طور مایل است، رفتار کند.» و یا مک فرسون می‌گوید: «فردی که موضوع حقوق بشر است، در اصل مالک شخص خویش و استعدادهایی است که به خاطر آن دینی نسبت به جامعه ندارد.»

اما در اندیشه دینی سه اصل اساسی: وابستگی وجودی انسان به خدا، هدف آفرینش و ویژگی‌های بنیادین انسان عوامل تاثیرگذار بر حقوق انسان است. به همین

دلیل در بینش اسلامی حقوق بشر با چشم‌پوشی از پیوند انسان با خدا، بی‌معناست و با پذیرش خدامحوری است که شاکله نظام حقوقی اسلام معین می‌شود.

۲. فرجام‌انگاری

غایت‌اندیشی و باور به این‌که جهان آفرینش و از جمله انسان‌ها، منزلگاه و مقصودی دارند و رفتار انسان باید بر مبنای آن اهداف و غایات تنظیم گردد، در دوران مدرنیته رخت بریست و به جای آن، امیال، غرایز هوا و هوس بشری جانشین شد. به گفته‌ی ماگارت مک دونالد: «انسان‌ها مانند پیاویری که برای تولید صداهای خاصی ساخته شده، برای هدف خاصی خلق نشده‌اند، این هدف برای ما مشخص نیست.» آیا این طرز فکر پیامدی جز نهیلیسم و پوچ‌انگاری به دنبال ندارد؟ آیا در چنین نگرشی، جایی برای بحث از اخلاق و رسالت انسانی و خودسازی و تهذیب نفس می‌ماند؟ در نگرش دینی، انسان از خداست و به سوی او در حرکت است، انسان عبث و بیهوده آفریده نشده است. بنابراین، انسان باید رفتارهای خود را طوری تنظیم کند که او را به سعادت ابدی و بهشت جاویدان رحمت الهی سوق دهد. به همین دلیل محدودیت آزادی‌ها صرفاً بر اساس نظم عمومی و رفاه همگانی تنظیم نمی‌شود بلکه ارزش‌های اخلاقی، برای صیانت از مقام شامخ انسانی و کسب فضیلت، یک عامل مهم به شمار می‌آیند.

۳. بنیاد مادی و الحادی

مبنای اعتبار حقوق بشر مادی و الحادی است، از این رو پایه‌ی مشروعیت همه‌ی قوانین و بنیاد هر حکومت و حاکمیتی صرفاً به میل و درخواست انسان می‌باشد. هم اصل اعتبار حقوق و آزادی‌ها بر خواهش‌ها و تمنیات او مبتنی می‌شود و هم دامنه‌ی آن‌ها با عقل خود بنیاد بشر تعیین می‌گردد. در اندیشه‌ی دینی، سراسر جهان هستی آفریده‌ی خدای تعالی و ملک اوست. از این رو با

تأکید بر منشأ الهی حق، انسان مانند سایر موجودات، مخلوق و وابسته به آفریدگار است و از خود چیزی ندارد، جز آنچه خدا موهبت فرموده است. پس صدور هرگونه رفتاری از او باید با اجازه‌ی پروردگار باشد، وگرنه آن کار تصرف غاصبانه است.

۴. ساختار سکولاریستی

حقوق بشر غربی مبتنی بر اندیشه‌ی سکولار، با اتکا به راسیونالیسم هیچ مرجعی را به جز عقل بشر برای داوری در باب ادعاهای اخلاقی و حقوقی به رسمیت نمی‌شناسد و با اتکا به اومانیزم تأکید می‌کند که این حقوق با شخص انسان آغاز و با او به پایان می‌رسد. از این رو منشأ اعتبار و مفهوم این حقوق، صرفاً انسانی است و نمی‌توان آن‌ها را به فراتر از شخص انسان گسترش داد. در نگرش دینی، عالی‌ترین حقوق برای بشر منظور شده است، اما به لحاظ تعالی در بینش و نگرش دینی نسبت به انسان، این حقوق به حیات طیبه و شایسته انسانی و فرانباتی و فراحیوانی بشر ارتباط می‌یابند و پایه اعتبار و نقطه آغاز و پایان آن‌ها خداست، نه انسان.

۵. فردگرایی

حقوق بشر غربی بازتاب یافته در اعلامیه جهانی حقوق بشر، با نگرش لیبرالیستی که فردگرایی، هسته متافیزیکی و هستی شناختی آن است، متهد به آزادی، تساهل، تسامح و حقوق فردی است. بر این اساس فرد باید خود ارزش‌های خویش را برگزیند و کسی نباید در رفتارهای فردی او دخالت کند و جز رفتارهایی که موجب آسیب رساندن به دیگران و عدم رضایت آنان شود، همه‌ی رفتارهای انسان، در حوزه‌ی امور خصوصی قرار دارند. تمام ارزش‌ها، متعلق به فردند و اگر چیزی برای جامعه ارزشمند باشد، باید ثابت کرد به برای فرد نیز یک ارزش است. اما در نگرش اسلامی

ضمن احترام به حقوق و آزادی‌های فردی، بر اساس نظام احسن و تقدم مصلحت‌های عموم مردم بر منافع افراد، حقوق فردی نمی‌توانند در تعارض با حق جامعه، مانند تربیت دینی و حاکمیت خداپرستی باشد و به همین دلیل دایره محدودیت‌های آزادی در نگرش اسلامی بیشتر است.

۶. لذت‌گرایی و خوش‌باشی

با رخت برپستن غایت‌اندیشی طبیعی است که لذت‌گرایی به اندیشه تعالی و تکلیف انسان بنشیند و اساساً خیر و سعادت به معنای هر چیزی باشد که لذت‌آفرین است. آنچه در تفکر اومانیستی اصالت دارد، خواسته‌ها و امیال انسان است و اگر دینی هم باشد، باید در جهت تأمین هوا و هوس‌های افراد و هماهنگ با آن باشد؛ زیرا در این نگرش الحادی، انسان جایگزین خدا شده محور همه‌ی ارزش‌ها قلمداد می‌شود و حقوق و قانون چیزی است که انسان‌ها بر اساس خواسته و میل خود وضع می‌کنند. این جاست که اومانیسم به لیبرالیسم و اباحه‌گری منتهی می‌شود؛ زیرا غفلت از خدا و فراموش کردن خدا، به خود فراموشی و از خود بیگانگی می‌انجامد و کسی که کرامت انسانی خود را از یاد ببرد، راه هرگونه آلودگی بر او هموار خواهد شد.

۷. مسئولیت‌گریزی

حقوق با تکالیف، رابطه متقابل دارند؛ زیرا متلازم‌اند، اما حقوق بشر غربی، برخلاف این اصل منطقی و عقلایی، همواره انسان را محق و تکلیف را یک محدودیت، مانع و ضد ارزش قلمداد می‌کند. ناگفته پیداست که با توجه به حکمت الهی، آفرینش انسان غایتمند است و برای تعالی بشر که همانا نیل به کمال و شکوفایی استعدادهای انسانی اوست، انجام تکالیف و رعایت برخی محدودیت‌های رفتاری ضروری است.

نتیجه‌گیری

حقوق بشر از مباحث مهم و در عین حال، چالش‌برانگیز نظام‌های حقوقی به شمار می‌رود، اهمیت آن به دلیل ارتباط حقوق بشر با انسان است. چالش حقوق بشر بر ایند برداشت متفاوت نظام‌های حقوقی از انسان و جهان است. عدم توانایی نظام‌های حقوق بشری، بر شناخت حقیقت انسان موجب ابهام در خصوص منزلت انسان و چالش‌هایی در زمینه حقوق بشر گردیده است.

در فقه اسلامی، انسان از مقام والایی برخوردار است. او خلیفه خدا در زمین و دارای روح ماندگار است، به گونه‌ای که زوال و نابودی در حقیقت وی راه ندارد. فقه اسلامی با چنین شناختی دقیق از انسان و بر پایه اصول نظری ویژه حقوق بشر را تشریح نموده است. از منظر فقه اسلامی، اصل توحید که بنیادی‌ترین اصل نظری اسلام است، فقط یک باور صرف نیست، بلکه یک الگوی کامل و برنامه جامع برای انسانی زیستن است؛ جامعه‌ای که در آن انسان کرامت دارد و حقوق بشر باید در حد متعالی رعایت گردد. در نگاه فقهی، توحید اسلامی تمام ابعاد و زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی بشر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مهم‌ترین پیامدهای نظری بینش توحیدی در زمینه حقوق بشر، دو چیز است: یکی احساس وابستگی و نیاز انسان به خدا در اصل وجود و تداوم حیات در همه زمینه‌ها، از جمله حقوق بشر؛ دیگری شناسایی حق خدا به عنوان منشأ حقوق بشر است؛ خداوندی که اراده او خاستگاه تکوین و تشریح است و حق او مقدم بر همه حقوق فردی و اجتماعی بشر است. این دو اصلی که نظام‌های حقوقی بشری از آن بیگانه‌اند. اصل معاد، هستی انسان را فراتر از دنیای مادی تعریف نموده و زندگی دنیا را مقدمه حیات آخرت اعلام می‌دارد. در رویکرد فرجام‌باوری، رابطه

زندگی دنیا و آخرت به گونه‌ای در هم تنیده است که مصالح دنیایی فقط در راستای سعادت اخروی قابل تفسیر است. چنان‌که تحقق سعادت ابدی نیز بدون نظم صحیح و رفتار عادلانه در زندگی دنیا امکان‌پذیر نیست. البته، آخرت‌گرایی در اسلام، هرگز به معنای نادیده‌انگاشتن زندگی دنیا و غفلت از منافع دنیایی نیست. بی‌تردید، این رویکرد متعالی فقه اسلامی نقش بسیار برجسته در تضمین و رعایت حقوق بشر ایفا می‌کند.

اسلام بر اساس اصل حکمت، خاستگاه حق و تکلیف و تفاوت‌های آن را «حکمت بالغه الهی» می‌داند. حکمت الگویی از نظام آفرینش است. خدای متعال «حکیم» است. حکیم به کسی اطلاق می‌شود که از اسرار همه چیز آگاه است، خداوند عالم را برای هدف شایسته‌ای آفریده است. از تناسب کار با هدف است که «بایدها و نبایدهای حقوقی» انتزاع می‌گردد. حقوق بشر اسلامی بر اساس اصل حکمت، که الگو نظام آفرینش است، تشریح گردیده است.

اصل حقیقت‌محوری، یعنی اعتقاد به حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن اساس عقلانیت دینی و حقوق بشر در اسلام است. تلاش فطری و بی‌وقفه بشر، برای کشف ناشناخته‌ها و شناخت واقعیت‌های پیرامون خود، دلیلی بر وجود حقایق و امکان دست‌یابی به آن است. حقوق بشر در فقه اسلامی، بر این اساس قابل تفسیر و تبیین است.

اصل کرامت ذاتی انسان در نظام حقوقی اسلام، بر این حقیقت تأکید دارد که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زندگی کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد. حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد.

اصل تلازم حق و تکلیف اقتضا دارد که حق و تکلیف همواره متلازم اند؛ هیچ حقی برای کسی ثابت نمی‌شود، مگر آن‌که متقابلاً تکلیفی بر عهده او نهاده می‌شود. هیچ تکلیفی بر عهده کسی قرار نمی‌گیرد، مگر این‌که حقی برای او ثابت می‌شود. تنها کسی که دارای حق است و تکلیفی ندارد، خدای سبحان است.

اصل عدالت در نظام توحیدی اسلام که نظام امامت عدل است نه امام عادل، تبیین شفاف‌تری می‌یابد. عدل پس از توحید، معیار ارزیابی و سنجش حقوق بشر است و رویکرد عدالت‌محوری اسلام در تشریح حقوق به طور عام و در زمینه حقوق بشر، به طور خاص نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد.

اشتباه اساسی نظام‌های حقوق بشری و حقوق بشر غربی، فاصله گرفتن از رویکرد توحیدی و فرجام‌باوری نسبت به جهان و انسان است؛ همان اصولی که فقه اسلامی بر پایه آن‌ها شکل گرفته است. سکولارها با غفلت یا تغافل از مبدأ و معاد و حکمت آفرینش بشر، برای وی حقوق بشر تدوین می‌کنند. انسان را که دارای روح ماندگار است و زوال و نابودی در حقیقت وی راه ندارد، فناپذیر می‌پندارند. این‌ها ناشی از درک ناقص از حیات واقعی انسان است؛ زیرا زندگی بشر را محدود در دایره تنگ تولد و مرگ می‌بینند. در صورتی که حقیقت زندگی انسان و حقوق بشر فقط در پرتو جهان‌بینی توحیدی قابل تبیین و تفسیر است. مادامی که بشر به این درک و شناخت نائل نگردد، اوضاع آشفته و نابسامان حقوق بشر به نظم و سامان واقعی نخواهد رسید. رویکرد متعالی فقه اسلامی در زمینه حقوق بشر بر اساس اصول نظری ویژه می‌تواند، الهام‌بخش تدوین و تنظیم و اجرای حقوق بشر جهانی قرار بگیرد. امام خمینی(ره)، در تبیین حقوق بشر، اسلام را تنها منادی اصلی حقوق انسان‌ها

در اعصار و جوامع مختلف بیان می‌کنند و تحقق مصادیق مربوط به حقوق بشر از جمله آزادی، حقوق زنان، اقلیت‌ها و حقوق اجتماعی و شهروندی را تنها در سایه دین‌باوری می‌دانند. در صحیفه امام، به وضوح تقابل دیدگاه ایشان با آنچه که غرب به عنوان دفاع از حقوق انسانی نامیده می‌شود، وجود دارد. بنیان‌گذار انقلاب اسلامی با انتقاد از دول غربی، حقوق بشر را تنها ابزاری جهت وصول اهداف و منافع شوم آن‌ها معرفی می‌نماید و با انتقاد از اعلامیه حقوق بشر، آن را سندی جدی در تبعیض میان انسان‌ها و جوامع می‌دانند. یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در آثار امام خمینی (ره) که در آثار مختلف ایشان اعم از فلسفی، عرفانی، اخلاقی، فقهی و سیاسی فراوان به کار برده‌اند حق، حقوق، مشتقات و اضافاتی از ریشه حق است که روی هم ۲۳۷۳۱ بار در ۱۷۳ شکل واژه به کار رفته و بیانگر خمیرمایه نگاه حقوقی ایشان به موضوعات مختلف می‌باشد. با بررسی آن‌ها به نظر می‌رسد که حقوق انسان، بشر، بنی آدم، حقوق زنان، حقوق کودک و حتی حقوق حیوانات در اندیشه ایشان جایگاهی چنان والا دارد که هر حرکتی در جهت آن از سوی حتی افرادی غیر دین‌مدار هم مورد تأیید ایشان می‌باشد.

منابع و ماخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- آقامیر سلیم، مرضیه السادات (۱۳۸۶)، جایگاه مجازات اعدام در حقوق بشر اسلام و غرب، خبرنامه انجمن ایرانی حقوق جزا، شماره ۷.
- ۴- آگاه، حمید (۱۳۸۲)، قرآن حق حیات و چالش‌های موجود، پژوهش‌های قرآنی، پاییز و زمستان، شماره ۳۵ و ۳۶.
- ۵- احسانی مطلق، محمدرضا و مفتاح، احمدرضا (۱۳۹۴)، حق حیات در ادیان توحیدی، مجله علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، پاییز و زمستان، سال ششم، شماره چهاردهم.
- ۶- افروغ، سهرابعلی (۱۳۹۲)، مبانی تحقق توسعه عدالت جهانی؛ عدالت مهدوی یا عدالت غربی؟، مجله پژوهش‌های مهدوی، شماره ۴.
- ۷- باقری، شهلا و ملک‌شاه، آرزو (۱۳۹۰)، مطالعه تطبیقی حق حیات زن از دیدگاه اسلام و غرب، پژوهش‌نامه زنان، پاییز و زمستان سال دوم، شماره ۲.
- ۸- برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه؛ محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۹- بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی معاصر، تهران: نشر نی.
- ۱۰- بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، درس‌های دموکراسی برای همه (مبانی علم سیاست تأسیسی)، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۱۱- بیتنام، دیوید و کوئل بویل (۱۳۷۶)، دموکراسی چیست؟ ترجمه بهرام نقش تبریزی، تهران: ققنوس

- ۱۲- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، فلسفه حقوق بشر از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، فصل نامه اسراء، بهار سال سوم، پیاپی هفتم، شماره سوم.
- ۱۳- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۰)، حقوق بشر جهانی؛ تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، ناشر دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
- ۱۴- حبیبی مجنده، محمد (۱۳۷۹)، مبانی فلسفی حقوق بشر، بیست و هفتم مرداد، فصل نامه مفید، شماره ۲۲.
- ۱۵- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۷)، منشور آزادی، قم، حوزه علمیه، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۶- درخشه، جلال (۱۳۹۱)، بررسی جهان‌شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانیستی آن، جستارهای سیاسی معاصر، سال سوم، شماره ۲.
- ۱۷- دی تنسی، استفان (۱۳۷۹)، مبانی علم سیاست. ترجمه حمیدرضا ملک محمدی. تهران: نشر دادگستر.
- ۱۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳)، مفردات ألفاظ قرآن، مترجم: غلامرضا خسروی حسینی، تهران: نشر مرتضوی.
- ۱۹- ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۷)، حقوق بین الملل عمومی، تهران: گنج دانش.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۳)، تفسیرالمیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد سیزدهم، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۲۱- قربانی، زین العابدین (۱۳۸۳)، اسلام و حقوق بشر، تهران، نشر سایه.
- ۲۲- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، مبانی حقوق عمومی، تهران، پاییز، چاپ اول، نشر دادگستر.

۲۳- کدیور، محسن (۱۳۸۵)، حقوق بشر، لائیسیته و دین، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷۹.

۲۴- کرمی، جهانگیر (۱۳۷۵)، شورای امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

۲۵- کوئینتن، آنتونی (۱۳۷۱)، فلاسفه سیاسی، ترجمه: مرتضی اسعدی، تهران: نشر بین‌المللی هدی.

۲۶- مصطفوی تبریزی، حسن (۱۳۷۴)، التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۷- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، چاپ چهارم، صدرا.

۲۸- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا.

۲۹- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.

۳۰- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، جهاد، تهران، انتشارات صدرا.

۳۱- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، انسان کامل، قم، انتشارات صدرا.

۳۲- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت.

۳۳- منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۷۴)، سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام، تهران: چاپ اول، انتشارات تابان.

۳۴- مهرپور، حسین (۱۳۹۴)، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران: چاپ ششم، نشر اطلاعات.

۳۵- میرموسوی، سید علی و حقیقت، سید صادق (۱۳۸۸)، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- ۳۶- میرموسوی، سید علی و حقیقت، سید صادق (۱۳۷۶)، حقوق نظری یا مبانی حقوق بشر، فصلنامه قیاسات، پاییز و زمستان، شماره ۵ و ۶.
- ۳۷- نش، کیت (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، جهانی شدن، سیاست، قدرت، ترجمه محمد تقی افروز، تهران، نشر کویر.
- ۳۸- والتز، سوزان (۱۳۸۴)، احیا و بازسازی تاریخ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ترجمه عباس خلجی، مجله مصباح، شماره ۶۱.
- ۳۹- هاشمی، سیدیحیی (۱۳۸۸)، مبانی و مفاهیم حقوق بشر در اسلام و حقوق بشر معاصر، فصلنامه سفیر سال سوم، شماره ۱۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ