

## فصلنامه بین المللی قانون یار

License Number: ۷۸۸۶۴ Article Cod: Y6SH21A610 ISSN-P: ۲۵۳۸-۳۷۰۱

### بررسی و شناخت مبانی اخلاقی حقوق بشر اسلامی در نظام بین المللی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۹/۱۵، تاریخ تصویب ۱۴۰۱/۰۲/۱۸)

سید پیام حسینی احمدوندی<sup>۱</sup>

#### چکیده

حقوق بشر، یکی از مقوله‌های بسیار مهم جهان معاصر است و توجه به آن قبل از اینکه یک بحث علمی باشد به عنوان پاسخی به یک مسأله بزرگ جهانی، مورد توجه قرار گرفت و این ایده مطرح شد که اگر بشر بخواهد در دنیای پیچیده معاصر با توجه به توانمندی دولت‌ها در جامعه زندگی کند و ارتقا یابد، اولین شرط آن این است که حقوق اولیه وی به عنوان یک انسان و فارغ از عناصر و عوارض توسط جامعه و دولت‌ها مورد شناسایی و حمایت قرار گیرد و در نهایت تلاش گردد که این حقوق اجرایی شود. بحث حقوق بشر اسلامی چه در سطح طراحی و چه در سطح مواجهه اسلامی با اسناد بین‌المللی هر دو از موضوعات مهم است و می‌تواند از موضوعات مهم همکاری کشورهای اسلامی در دو سطح ملی و بین‌المللی باشد. در سطح ملی در بیشتر مفاهیم حقوق بشری با تعهدات بین‌المللی حتی به لحاظ دینی هماهنگی وجود دارد، اما در مواردی تفاوت و تعارضاتی وجود دارد ولی در عین حال با برداشت از حقوق بشر اسلامی آنچه که به نظر می‌رسد اهمیت دارد طراحی برنامه اقدام برای تحقق حقوق بشر است که در سطح ملی صورت بگیرد و استلزامات این حقوق شناسایی شود و برنامه‌های اجرایی آن مشخص شود. با این تفاسیر باید توجه داشت در این مقاله قصد داریم در ابتدا به بررسی و شناخت حقوق بشر اسلامی بپردازیم سپس به بررسی اصول و مبانی اخلاقی حقوق بشر اسلامی در عرصه بین‌الملل و جوامع بین‌المللی پرداخته شود.

**واژگان کلیدی:** حقوق بشر اسلامی، کرامت انسانی، حقوق و اخلاق، جوامع بین‌المللی، تعهدات

بین‌المللی

## بخش اول: بررسی و تحلیل ماهیت حق

یکی از وجوه اساسی انسان در عصر مدرن، «ذی حق بودن» بالاصاله انسان در مقابل «مکلف بودن» بالاصاله او دانسته شده است.<sup>۱</sup> بر این اساس پیش از پرداختن به نظرگاه‌های مربوط به ماهیت حق و ارتباط آن با تکالیف، باید توجه نمود که اینگونه رویکرد نسبت به حق یعنی ذی حقی انسان در اسلام و در گفتمان حقوق بشر اسلامی سابقه چندانی ندارد و بیشتر رهاورد بحث‌های جدید در فلسفه مدرن می‌باشد که بر حوزه فهم دین نیز تأثیر گذارده است. در این مبحث بر اساس آنچه با گوهر شریعت تهافتی ندارد به بررسی سه دیدگاه در ارتباط با تحلیل ماهیت حق و ارتباط آن با تکلیف می‌پردازیم:<sup>۲</sup>

### بند اول: تکلیف مداری

رابطه تکلیف با حق در این منظر، چنین تبیین می‌شود که حقوق اصولاً از تکالیف انسانها نسبت به یکدیگر برمی‌خیزند. محور اصلی سخن در اینجا رابطه انسان با خداست. همچنان که معتقدان به این دیدگاه می‌گویند: خداوند علیم و حکیم است و در احکام و تکالیف خود همه حقوق و مصالح را برای انسان به نحو احسن رعایت کرده است. در این دیدگاه حق تشریح و قانونگذاری منحصرأ از آن خداوند و یا پیامبران و ائمه می‌باشد. نکته قابل توجه در نظرگاه اصالت تکلیف این می‌باشد که اگر فارغ از خداباوری مورد توجه قرار گیرد، در بین فلاسفه حقوقی معاصر شبیه دیدگاه پوزیتیویستها خواهد بود که بیان می‌دارند حق مستقل از حکم قانونگذار- که از طرف دولت یا قدرت عمومی حمایت می‌شود- مبنای دیگری ندارد.

### بند دوم: عبودیت مداری

در این دیدگاه بندگی و عبودیت انسان در پیشگاه الهی مبنای همه حقوق و تکالیف انسان می‌باشد. بنده می‌خواهد عبودیت کند و در عبادت خود به اسما و صفات جلال و جمال توجه پیدا می‌کند و با توجه به اسمای جلال و جمال، خوف و رجاء در وجودش پیدا می‌شود و با این خوف و رجاء حرکت می‌کند، تا هنگامی که به مرز رضا می‌رسد. این نهایت سلوک است که عبد راضی به ولایت الله بشود و به قضا و قدر الهی تن در دهد. در این نظریه سرنوشت انسان در گرو اعمال خویش است و خداوند نیز هدایت‌گر انسان است و بنابراین اگر انسان بر اساس مشیت بالغه الهی حرکت ننماید دچار مشکل و گرفتاری خواهد شد.

۱. ر.ک: سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت، صراط، تهران، ۱۳۷۶، ص ۴۲۱ به بعد.

۲. ر.ک: صرامی، سیف‌الله، حق، حکم و تکلیف، پیشین، صص ۶۷-۶۲.

### بند سوم: حق مداری

اگر بر اساس نظریه حق مداری به حقوق و آزادی‌های اساسی بنگریم به آزادی و حقوق حیثیت‌مند و کریمانه انسانی می‌رسیم، یعنی آزادی و حقوقی که کرامت انسانی در آن محفوظ باشد. آزادی کریمانه و حیثیت‌مند انسانی - که در آن به گونه‌ای جامع و مانع حقوق و آزادی‌های بنیادین بشری حفظ می‌گردد، - گونه‌ای از آزادی حاصل از نظریه حق مداری است که در آن هیچ تحمیلی بر انسان صورت نگرفته است چون خدا می‌خواهد که انسان از درون و آزادانه انتخاب نماید و فقط او را به تفکر و تعقل دعوت می‌نماید و بنابراین آدمی در پذیرش دین و حقوق و تکالیف دینی نیز آزاد است و با این ترتیب دینداری هم «حق» او می‌شود، زیرا همانطور که می‌دانیم خدا فقط به انسان گفته فکر کن و سپس انتخاب کن. و هیچ تحمیل نکرده که مرا پرستش کن. بدیهی است که انتخاب ناصحیح هم نوعی انتخاب است زیرا آزادی در انتخاب به دلالت التزام وقتی معنا پیدا می‌کند که بتوان برای انسان حق اشتباه کردن قائل شد.

### بخش دوم: نگاهی به فلسفه حق در حقوق بشر اسلامی

مشخص نمودن مبنای فلسفه حق و به تبع آن مبنای اخلاقی برای حقوق بشر در حقوق اسلامی امر بسیار مهمی است. این نکته یعنی اینکه بررسی نماییم حق از کجا پیدا می‌شود، یکی از مباحث مفصل در فلسفه حقوق اسلامی در مقایسه با فلسفه حقوق عرفی، یافتن مبنا برای حق می‌باشد. در اصطلاحات حقوق اسلامی ما هم، تعبیر حق بسیار بکار رفته در حالیکه در واقع امر حکم است و نه حق. مثلاً رساله حقوق امام زین‌العابدین همانگونه که پیشتر ذکر نمودیم درباره همین حق‌هایی که در واقع دارای ماهیت حکم می‌باشند، حق والدین، حق فرزندان، حق الطاعه و... که همه اینها یعنی حقوقی که شرع آنها را نسبت به خداوند واجب و مطاع می‌داند. بر این اساس باید توجه نمود که حق ذاتی حقی است که واقعاً از سوی خداوند باشد همانگونه که در قرآن آمده است. «قل الحق من ربکم<sup>۱</sup>». در مبنای اخلاقی حقوق ما، توجیه حق‌ها و ریشه حق‌ها در ذات مقدس باری تعالی می‌باشد. از نام‌های خداوند «حق الحق» می‌باشد. این نام بدین معناست که خود حق مبنای حق می‌باشد. از دیدگاه اسلامی اگر ما خدا را انکار نماییم آن وقت دیگر حقی موجود نیست و حق معنا ندارد. به اصطلاح علمای کلام غرب «خدا موجود است» از قضایای پایه‌ای یا زیربنایی یا Basic می‌باشد. انسان پیش از هر امری باید این مطلب

را بپذیرد که واقعیت خود یک امر ایجابی و موجود است. مرحوم علامه طباطبایی هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم و هم در حاشیه بر جلد ششم اسفار اربعه، در مسأله اثبات پروردگار بیان می‌دارد که قضیه «الله موجود» قضیه‌ای است که بر تمام قضایا مقدم است. یعنی حتی برای انکار خداوند نیز باید ابتدا این قضیه یعنی واقعیت این قضیه را به رسمیت شناخت که در غیر اینصورت حتی حق انکار شما نیز باطل خواهد بود. یکی از مسائل اصلی همین است که مطرح نمودیم و آن اینکه در حقوق بشر اسلامی از یک سو اگر به خدا باور نداشته باشیم، نمی‌دانیم حق از کجا آغاز می‌شود و از سوی دیگر با توجه به مسائل اعتقادی مان می‌توانیم با غریبان معتقد به فلسفه‌های غیردینی، عرفی و سکولار نیز در این رابطه اشتراک کنیم. واقعیت آن است که حتی کانت هم در نهایت در مسأله خوب و بد و خیر و شر، خدا را مبنای اصلی برای توجیه اخلاق و به تبع آن کرامت و حیثیت ذاتی انسان و حقوق بشر قرار داده است. زیرا در غیر اینصورت حق در یک معنای موسع به عنوان زیربنای اخلاقی برای حقوق بشر، اصولاً تحصیل نمی‌گردد. در حقوق بشر اسلامی مبنای حق واقعی است و جعلی و وضعی و اعتباری نمی‌باشد. برای نمونه حق مالکیت یک حق واقعی است، ولی در عین حال واقعیتش خود یک اعتبار است. حقوق بشر نیز واقعیتش برمی‌گردد به اصل خلقت و هستی و آفرینش انسان و جهان. یعنی حقاها در حقوق بشر اسلامی از جنس احکام تکلیفی، به معنای هستی می‌باشند و نه از جنس احکام وضعی و بایسته‌های اعتباری بر این اساس حقوق بشر اسلامی حقوق بشری است که چون مبنای آن پذیرش قضیه «الله موجود» می‌باشد، برخلاف حقوق بشر عرفی که «تدوین کردنی»، «تألیفی»، «تعلیمی» و «جعلی» می‌باشد، «شناختنی» [و «تربیتی» و «تعلیمی»، «حقانی» و «توصیفی»] است. آیات قرآن مملو از این گونه توضیحات است که بشر چنین است و چنان است، اما خداوند در این حوزه چیزی را جعل و اعتبار نمی‌کند و یا مثلاً در نهج البلاغه وقتی حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً»<sup>۱</sup> یعنی اینکه خداوند خواسته انسان آزاد آفریده شود.

### بخش سوم: بررسی و شناخت منابع و اسناد حقوق بشر عرفی

#### بند اول: منابع حق در حقوق بشر عرفی

در چند دهه اخیر، نظام بین‌المللی حقوق بشر در بعد معیارسازی و قاعده پروری توسعه‌ای شگرف را به تصویر کشیده است. این روند که با تأسیس سازمان ملل و صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال

۱ نهج البلاغه صبحی صالح، نامه ۳۱، بند ۷۸.

۱۹۴۸ آغاز گردید به تدریج آنچنان شتاب گرفت که در آغاز قرن بیست و یکم در قلمروی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، منظومه‌ای حقوقی به وسعت جامعه جهانی پدیدار گشته است.<sup>۱</sup> بر این اساس می‌توان بیان نمود منبع حقوق در حقوق بشر عرفی و غیردینی نیز اعلامیه‌ها، میثاق و قراردادهایی است که به صورت اسناد حقوق بشر در منظومه نظام بین‌الملل حقوق بشر موجود و در دسترس ما می‌باشند اما در رابطه با مناشی، خاستگاه‌ها و یا سرچشمه‌های حق در حقوق بشر عرفی و غیردینی تئوری‌های متفاوتی بیان گردیده است که نهایتاً همه آنها را ذیل دو عنوان کلی «نظریه قراردادمحوری» و «نظریه عینیت محوری» قرار خواهیم داد. باید توجه داشت که عنصر اساسی هر دو گروه این تئوری‌ها مفهوم کرامت و حیثیت ذاتی انسانی<sup>۲</sup> می‌باشد که بدون توجه به آن در نظر گرفتن هرگونه مبنای اخلاقی و نهایتاً توجیه حق‌های بنیادین در حقوق بشر عرفی غیرممکن می‌نماید. بر این اساس در این مبحث به نظریه قراردادمحوری و سپس نظریه عینیت مداری نظر خواهیم افکند و آنها را مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهیم داد.

### الف) نظریه قراردادمداری

از منظر اندیشمندان دوران مدرن جامعه وجود مستقلی از آدمیان ندارد و امری اعتباری محسوب می‌گردد و وجود آن نزد بیشتر ایشان ناشی از یک قرارداد اجتماعی<sup>۳</sup> می‌باشد. بدین سان اصحاب قرارداد محوری، تنها قرارداد اجتماعی را مورد حق‌های بشری می‌دانند و معتقدند حقوق بشر پس از بوجود آمدن جامعه ایجاد می‌گردد. بنابراین حقوق بشر نیز نمی‌تواند سرچشمه‌ای جز قرارداد داشته باشد. علاوه بر این اختلاف میان ملل گوناگون درباره حقوق انسان، دلیل دیگری بر فقدان مبنای واقعی برای حقوق است.<sup>۴</sup>

### ب) نظریه عینیت مداری<sup>۵</sup>

۱ زمانی، سیدقاسم؛ وکیل، امیر ساعد؛ عسکری، پوریا؛ نهادها و سازوکارهای منطقه‌ای حمایت از حقوق بشر، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۴. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: امیرسعاد وکیل، حقوق بشر صلح و امنیت بین‌المللی، انتشارات مجد، ۱۳۸۳.

۲ Human Dignity

۳ Social Contract

۴ حقیقت، سید صادق، و میرموسوی، سید علی، پیشین، ص ۱۵۹.

۵ objectivism

در برابر قرارداد محوران، عینیت مداران یا ابجکتیویست‌ها بر این باورند که هر حقی از لحاظ منشأ انتزاع باید بر یک امر عینی بیرونی<sup>۱</sup> قابل تحویل و فروکاستن باشد و از آن نشأت بگیرد. اصحاب این نظریه بنا نهادن منشأ حق بر شئون متفاوت مفهوم جامعه انسانی را رد می‌نمایند و با تأکید بر مفاهیم مشترک در باب حق‌های بشری که در طول حیات انسان موجود بوده‌اند - صرف وجود اختلاف در مصادیق این حق‌ها را دلیل بر اثبات عدم عینیت مناشئ حق‌های بشری و اعتباری بودن سرچشمه‌های حق نمی‌دانند. این دیدگاه مورد قبول اسلام نیز می‌باشد. زیرا فلاسفه اسلامی حق را دارای سرچشمه انتزاع عینی می‌دانند.<sup>۲</sup>

## بند دوم: اسناد حقوق بشر عرفی

### الف) اعلامیه و میثاقین

از دیدگاه نظام بین‌الملل حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر<sup>۳</sup> را بی‌گمان باید مهم‌ترین سند بین‌المللی حقوق بشر عرفی و سکولار دانست. این اعلامیه در دهم دسامبر ۱۹۴۸ میلادی (۱۹ آذرماه ۱۳۲۷ شمسی) با رأی مثبت ۴۸ دولت از ۵۶ دولت عضو سازمان ملل<sup>۴</sup>، طی قطعنامه شماره ۲۱۷A به تصویب رسید. اعلامیه جهانی حقوق بشر نخستین اعلامیه فراگیر حقوق بشر است که از سوی یک سازمان بین‌المللی اعلان شده است و طبعاً موقعیت معنوی و سیاسی ممتاز و مهمی به دست آورده است. این اعلامیه از لحاظ موقعیت تاریخی و معنوی در ردیف اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه و اعلامیه استقلال آمریکا قرار دارد که البته محتوای آن تا حد زیادی از اسناد مزبور گرفته شده ولی طبیعتاً موقعیت عملی وسیع‌تری پیدا کرده است.<sup>۵</sup> اعلامیه مشتمل است بر ارزش‌هایی مانند حق حیات، حق برخورداری از آزادی و امنیت فردی، شناسایی هر فرد به عنوان یک انسان در مقابل قانون، منع بردگی و شکنجه و کار اجباری و رفتارهای خشن و غیرانسانی و اهانت آمیز، برابری آدمیان، برابری زن و مرد، آزادی عقیده و بیان و اجتماعات و انجمن‌ها و تأکید بر برابری شهروندان در امر حکومت. همچنین بعداً از اعلامیه جهانی حقوق بشر دو سند که برخلاف آن اعلامیه، از همان ابتدا دارای

۱ objective

۲ ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۱۲۸-۱۲۷.

۳ The Universal Declaration of Human Rights ۱۹۴۸.

۴ جانسون، گلن، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمد جعفر پوینده، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۸۹.

۵ مهرپور، حسین، نظام بین‌الملل حقوق بشر، پیشین، ص ۴۳.

خصوصیت الزام آور بودند، متولد گشت.<sup>۱</sup> حقوق و آزادی‌هایی که در اعلامیه به رسمیت شناخته شده بود، با اندکی تغییر ولی با تفصیل و صراحت بیشتر در این دو سند الزام آور به طور مجزا تحت عناوین میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی<sup>۲</sup> و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی<sup>۳</sup> درج گردیده است. البته در این دو میثاق از حقوقی هم سخن به میان آمده است که در اعلامیه از آنها سخنی به میان نرفته است، مانند حق تعیین سرنوشت ملت‌ها و حق آزادی ملت‌ها در بهره‌برداری از منابع ثروت طبیعی یا ممنوعیت حبس افراد به علت ناتوانی از ایفای تعهدات قراردادی. امروزه اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، «منشور بین‌المللی حقوق بشر»<sup>۴</sup> نامیده می‌شود.

### ب) اعلامیه جهانی مسئولیت‌های بشر

«اعلامیه جهانی مسئولیت‌های بشر»<sup>۵</sup>، پیشنهاد شده توسط «شورای تعامل»<sup>۶</sup> در سال ۱۹۹۷ میلادی، سندی است برای تلفیق مفهوم مدرن حقوق بشر با مفهوم سنتی تکالیف اخلاقی در برابر هم‌نوعان که در بسیاری از فرهنگ‌های بشری به نحوی آشکار و برجسته، به چشم می‌خورند. این اعلامیه انعکاس دهنده این بینش است که «نوعی اخلاق جهانی برای دنیای امروز که دارای مشکلات فراوان و بالقوه فلج کننده است، ضروری می‌باشد»<sup>۷</sup>. مصائبی چون فقر، عدم تساهل و تسامح و تخریب محیط زیست. بر این اساس هدف اعلامیه جهانی مسئولیت بشر که به صورت قاعده عمومی اخلاقی «تکلیف و احساس مسئولیت در برابر هم‌نوعان»، در این اعلامیه مندرج گردیده است، تقویت اخلاقی و عملی اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب سازمان ملل متحد ۱۹۴۸ و پشتیبانی وظیفه‌گرایانه از این سند بین‌المللی می‌باشد.<sup>۸</sup> مواد این اعلامیه بسیار جالب توجه است. ماده ۲ اعلامیه «تلاش برای حفظ کرامت

۱ Paul Gordon Lavren: The Evolution of International Human Rights, University of Pennsylvania, Press ۲nd ed. ۲۰۰۳, P.۲۳۴-۲۳۵.

۲ The International Covenant on Civil and Political Rights ۱۹۶۶

۳ The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights ۱۹۶۶

۴ International Bill of Human Rights

۵ Universal Declaration of Human Rights Responsibilities, ۱۹۹۷.

۶ Interaction Council

۷ From the Universal Declaration of Human Responsibilities, Introductory Comment

۸ می‌توانید اطلاعات بیشتری را درباره اعلامیه جهانی مسئولیت بشر و شورای تعامل در آدرس اینترنتی زیر بیابید:

و عزت نفس هموعان» را توصیه می‌نماید. در ماده ۴ «پذیرش تکالیف در قبال همگان» با عبارت- کاری را که نمی‌پسندید در حق شما انجام دهند، شما هم نسبت به دیگران انجام ندهید، مطرح می- گردد که در واقع بیان‌کننده «قاعده طلایی اخلاق» می‌باشد. دعوت به «پرهیز از سخنان پیش‌داورانه و اعمال تبعیض‌آمیز نسبت به هموعان» نیز مفاد مواد هفتم و پانزدهم این اعلامیه هستند. به طور کلی مواد ۲، ۴، ۷ و ۱۵ اعلامیه نیز به حیطة رفتار فردی و اخلاقی انسانها توجه نموده و بیشتر لسانی‌تربیتی دارند و فحوای آنها به حوزه اخلاق فردی باز می‌گردد. همچنین این اعلامیه در مواد ۹، ۱۰ و ۱۱ خود که در رابطه با رفتارهای اقتصادی می‌باشند، گونه‌ای از سلوک اقتصادی را به آدمیان توصیه می‌نماید که به نفع همه افراد اجتماع باشد و بخصوص در ماده ۱۱ بیان می‌دارد:

«همهٔ اموال و ثروت‌ها باید مسئولانه و مطابق با عدالت و پیشرفت نوع بشر مورد استفاده قرار گیرد، که می‌توان از این بیان به مسئولیت عمومی همه صاحبان اموال در برابر هموعان خود در تمامی عالم تعبیر نمود. در دو ماده ۶ و ۱۳ این اعلامیه نیز از تکالیف دولت‌ها سخن به میان می‌آید. ماده ششم می‌گوید: «دولت‌ها و شهروندان باید به روشی صلح‌آمیز و به دور از خشونت عمل نمایند»، و ماده سیزدهم نیز بیان می‌دارد:

«دولتمردان و سیاستمداران از معیارهای عام اخلاقی مستثنی نیستند».

هر چند تقریباً تمامی مواد اعلامیه جهانی مسئولیت‌های بشر رفتارهای اخلاقی و پرهیز از رفتارهای خشونت‌آمیز و همچنین تلاش برای تسکین آلام و رنج‌های آدمیان در همه ابعاد جسمانی و روانی و مقابله با رفتارهای تبعیض‌آمیز و تعظیم و تقدیر کرامت و حیثیت انسانی را تجویز می‌نماید، اما نباید فراموش نمود که این اعلامیه دارای کاستی‌هایی به ویژه در باب عدم پرداختن به تکالیف و مسئولیت‌های دولتها نسبت به اشخاص و همچنین عدم توجه به نظریه‌ای جهانشمول در باب مشروعیت اخلاقی رفتار دولت‌ها می‌باشد. به هر روی این اعلامیه می‌تواند کوششی قابل تقدیر و تجلیل برای پرداختن به



حقوق بنیادین بشر و تحقق «اخلاق جهانی» محسوب گردد.<sup>۱</sup>

### بخش چهارم: بررسی اصول موضوعه حقوق بشر اسلامی

حقوق بشر اسلامی بر اصول موضوعه‌ای<sup>۲</sup> بنیان گذاری گردیده است که هم با جهان بینی و هستی-شناسی اسلامی و هم با مجموعه نظام ارزشی و بایدها و نبایدهای اخلاقی ناشی از آن جهان بینی اسلامی رابطه تنگاتنگ دارند. باید توجه داشت که این اصول بنیادین برخلاف آنچه در حقوق بشر عرفی و غیردینی مطرح می‌گردد ناشی از قرارداد و یا وضع و جعل و اعتبار نمی‌باشند و نباید این مطلب توهم شود که این مبانی قابل اثبات نمی‌باشند و بدون برهان پذیرفته گردیده‌اند. بلکه مبانی مزبور برهان پذیرند و هر کدام در جای خود در فلسفه، کلام، اخلاق اسلامی اثبات گردیده‌اند. و ما به دلیل پرهیز از ورود به این مباحث آنها را به عنوان مبانی بنیادین حقوق بشر اسلامی می‌پذیریم.

### بند اول: خداباوری

اساسی‌ترین مبنا در حقوق بشر اسلامی که زیربنای تمام حقوق و تکالیف را تشکیل می‌دهد خداباوری می‌باشد. بر پایه نظام فکری اسلام، خداوند هستی محض است و هستی محض هر کمالی را داراست و از هر نقصی به دور است. بنابراین همه دیدگاه‌ها و شناخت‌ها و قانونگذاری‌ها باید بر پایه پایگاه فکری، توحید و خداباوری استوار باشد.<sup>۳</sup> خداباوری مبنایی است که همه مسلمانان، با وجود تفاوت در برداشتها بر آن توافق دارند. بنابراین هر نظام حقوق بشری که این مبنا را انکار نماید در تعارض آشکار با نظام حقوق بشر اسلامی می‌باشد. هرچند ممکن است در قواعد حقوقی مشترکاتی میان آنها موجود باشد. باید توجه داشت که رابطه انسان با خدا عین فقر ذاتی و نیاز محض انسان به خداوند است. یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله.<sup>۴</sup> ای مردم شما نیازمند خداوندید. در این آیه هر دو حقیقت فقر ذاتی انسان و نیاز مطلق به او بیان شده است: نخست اینکه انسان دارای وجود مستقل نیست و دیگر آنکه ارتباط او

۱ گریس چنگک، «تقویت حقوق بشر با مسئولیت‌های بشر»، مترجم: هدایت یوسفی، مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر: مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴، صص ۵۱-۴۷؛ عنوان انگلیسی مقاله:

Reinforcing Human Rights with Human Responsibilities: Evaluating the "Universal Declaration of Human Responsibilities" Proposed by the Interaction Council ۱۹۹۷.

۲ ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، پیشین، صص ۸۳-۷۱.

۳ جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، پیشین، صص ۱۱۲-۱۱۱.

۴ فاطر/۱۵.

تنها با خداست و به هیچ موجود دیگری وابسته نیست.<sup>۱</sup> بر این اساس مبانی اخلاقی حقوق بشر اسلامی به گونه‌ای قابل تنظیم است که با خداباوری که مبنای اخلاقی محوری حقوق بشر اسلامی است، تعارضی نداشته باشد.

### بند دوم: جاودانگی باوری

یکی دیگر از مبانی اخلاقی حقوق بشر اسلامی جاودانگی باوری است. از دیدگاه قرآن کریم انسان موجودی جاودان است که نهایتاً از عالم فانی به دارالقرار آخرت سفر خواهد نمود. قرآن مجموعه عالم را مانند انسان در سیر الی الله می‌بیند و آن را شاهد بر اعمال انسانها می‌گیرد. در روایات آمده است که اجزای عالم در روز قیامت از برخی شکایت و برای برخی شهادت می‌دهند.<sup>۲</sup> و در قرآن نیز می‌خوانیم آنچه نزد شماست، میراست؛ و آنچه نزد خداست، جاودان خواهد بود.<sup>۳</sup> باید توجه داشت جاودانگی باوری با عقیده به معاد ارتباط تنگاتنگ دارد، قرآن کریم در ارتباط با هدفداری جهان تعبیر لنگرگاه را می‌نماید:

یسألونک عن الساعة ایان مُرساها؛ یعنی از تو می‌پرسند دنیا چه زمانی به لنگرگاه خود می‌رسد. لنگرگاه کشتی عالم و دارالقرار او همانا معاد است که تضمین کننده جاودانگی انسان است و این یعنی رسیدن به قرارگاه حقیقی و دیدار با پروردگار. بنابراین انسانی که می‌خواهد از طریق لقای پروردگار به آرامش و جاودانگی ابدی برسد هر فعل و ترک فعلی از او سر نمی‌زند و اینگونه است که هیچ حکمی را در معنای حقوق بشری در اسلام نمی‌توان یافت که با سرنوشت اخلاقی انسان بی‌ارتباط باشد. برای مثال رعایت حقوق دیگران در سرنوشت انسان دارای همان اثری نیست که تضییع حقوق انسانها دارد. زیرا گناه و عمل خلاف حق قلب انسان را تیره می‌سازد: «کلا بل رانَ علی قلوبهم ما کانوا یکسبون»<sup>۴</sup> [آنچه انجام داده‌اند، قلب‌های آنان را تیره ساخته است]. و همچنین است که انسان بر اثر گناه به همان تعبیری که آوردیم کور و کر و لال می‌گردد.<sup>۵</sup>

فأنها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب الّتی فی الصُّدور

۱ محقق داماد، سید مصطفی، دین، فلسفه، قانون، سخن، تهران، ۱۳۷۸، ص ۴۹۵.

۲ بحارالانوار، ج ۷، باب ۱۶.

۳ ما عندکم یفقد و ما عندالله باق، نحل/۹۶.

۴ مطفین/۱۴.

۵ حج/۴۶؛ بقره/۱۸ و ۱۸۱؛ انفال/۲۲.

پس بدرستی که چشم ظاهر انسان نابینا نیست بلکه چشم قلبی که در سینه‌هاست نابینا گردیده است. بنابراین به دلیل همین ارتباط تکوینی انسان با جهان هستی است که در تبیین مبانی اخلاقی حقوق بشر اسلامی باید بیان نمود که هر فعل موافق یا مخالف حق آدمی، بر سرنوشت ابدی او تأثیری عمیق می‌گذارد و آن را چنان می‌کند که گاه ترادفی میان عمل و صورت ظاهری عمل باقی نمی‌ماند.

### بند سوم: هدفمند بودن نظام آفرینش

توجه به حکمت الهی و هدفمندی نظام آفرینش در همه مسائل ارزشی، اخلاقی و حقوقی راه‌گشاست. تبیین و توجیه خردپسندانه اجزا و عناصر نظام حقوقی و اخلاقی اسلام جز با توجه تام به حکمت خدای متعال امکان پذیر نیست. نخستین و بنیادی‌ترین حقوق و تکالیف بشر فقط با استناد به اقتضای هدف آفرینش قابل تبیین است. خدای متعال حکیم است. حکیم به کسی گفته می‌شود که بر اساس خرد و دانایی به دنبال رسیدن به هدف خاصی می‌باشد. از تناسب هدف با کار حکیمانه باید‌ها و نباید‌ها (حقوق و تکالیف) ناشی می‌شود.<sup>۱</sup> و اینگونه است که حقوق بنیادین بشر در نظام حقوق بشر اسلامی اساس یک مبنای نفس‌الامری می‌تواند توجیه گردد. اصل هدف‌مندی نظام عالم نتیجه‌ای منطقی دارد و آن توصیه به حرکت به سوی کمال الهی می‌باشد. بر مبنای حکمت الهی انسانها وظیفه دارند در مسیر کمال حرکت نمایند تا کل هستی بدین گونه به سوی کمال رهنمون گردد. از این حقیقت دو نتیجه می‌توان بدست آورد. اول آنکه در موقع تزاحم حق‌ها، موجود ناقص باید فدای موجود کامل گردد. یعنی مثلاً در دوران امر میان زندگی یک فرد انسانی و حیات یک حیوان، از حیات حیوان در جهت آسودگی و حیات انسانی می‌توان صرف نظر نمود. در واقع اشکال اساسی نظام‌های حقوقی غیردینی و از جمله حقوق بشر عرفی (غیردینی) یا سکولار این است که نمی‌تواند حق تصرف انسان در موجودات عالم را با مبنایی اخلاقی توجیه نماید.<sup>۲</sup> و از این روست که اصحاب حقوق بشر غیردینی حق تصرف و تغییر در عالم را برای خویش امری مسلم و مطلق پنداشته‌اند و از این راه در توجیه اخلاقی حقوق بشر از آن روی که در مبنای اخلاقی دارای ناسازگاری درون سیستمی گشته‌اند به حربه قراردادگرایی و حقوق طبیعی متوسل گشته‌اند که نه تنها مسأله‌ای را از آنها حل ننموده، بلکه نظام اخلاقی و هنجاری ایشان را عملاً حل منحل نموده است.

### بند چهارم: ملازمه حق و تکلیف

۱ مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، پیشین، ص ۷۲.

۲ ر.ک.: مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، پیشین، صص ۱۷۴-۱۷۲.

مراد از ملازمه حق و تکلیف این است که قوانین اجتماعی و حقوقی از سویی برای اشخاص اثبات حق می‌نمایند و از سویی دیگر تکلیف به ارمغان می‌آورند. بدین معنا حق و تکلیف همواره متلازم محسوب می‌گردند. یعنی اعتبار حق به اعتبار تکلیفی است که در مقابل به آن عمل می‌شود. مثلاً اگر فقط یک انسان بر روی کره ارض دارای حیات باشد، در نظر آوردن حق برای او بی معنی و عبث می‌باشد زیرا باید شخص دیگری باشد تا او بتواند به عنوان محق در مقابل شخص مکلف از حق خود بهره برد. البته باید توجه داشت که اینگونه سخن گفتن از حق و تلازم حق و تکلیف مربوط به دایره حقوق بشر در جامعه و در میان مردمان عرفی گرامی باشد و گرنه حقوق صرفاً اخلاقی یا دینی اینگونه نیستند زیرا ماهیتاً اعتباری نمی‌باشند. بلکه نفس‌الامری هستند. باری بر این اساس هیچ گاه نمی‌توان بیان نمود که حق کوه دماوند است که در سلسله جبال البرز واقع گردد، زیرا کسی نیست که مکلف به رعایت این حق باشد. همانگونه که نمی‌توان برای رودخانه‌ای حق جاری شدن در سرزمین خاصی را قائل شد و آن را اعتبار کرد، چون این اعتبار لغو است. اما اگر برای گیاهان منزل شخصی حق آبیاری شدن قرار دهیم، این مسأله بیهوده نیست زیرا در آن صورت فردی هست که مکلف به آبیاری به این گیاهان می‌باشد و نکته اینجاست که لازم نیست ذی‌حق حتماً ذی‌شعور نیز باشد اما ضرورت دارد که من‌علیه الحق یا مکلف حتماً باشعور باشد تا بتوان نسبت به او بازخواست نمود. از همین روست که در اسلام مبنای اخلاقی برای حقوق حیوانات، نباتات و حتی جمادات موجود است و مسلمانان مکلف‌اند آن حقوق را مراعات کنند. مثلاً از حیوانات بار زیاد نکشند یا آنها را تشنه و گرسنه نگذارند و یا شکنجه و زجر ندهند و یا زمین‌های بی‌آب و علف را آباد کنند. مخلص کلام آنکه اعتبار حق در اسلام تنها زمانی مقبول است که انسانی مکلف به رعایت حقی گردد. در اسلام متضایف و متلازم بودن حق و تکلیف در درک ارتباط میان احکام وضعی و تکلیفی در علم اصول فقه بسیار حائز اهمیت می‌باشد. اصولیین در اینکه کدام از دیگری سرچشمه می‌گیرد بحث‌های بسیاری نموده‌اند. برخی احکام وضعی را ناشی از احکام تکلیفی و عده‌ای نیز موضوع را عکس دانسته‌اند. اما واقعیت آن است که این دو ملازم یکدیگرند و هیچ کدام را بدون وجود دیگری یارای حیات و زندگانی نیست. معنای وضع حق برای موجودی اثبات تکلیف برای سایر موجودات دارای اراده و اختیار انسانی است.<sup>۱</sup> در این مسأله بحث اصل انگاشتن حقوق و آزادیها و فرع دانستن تکالیف امری منتفی و سالبه به انتفاء موضوع است

۱ مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه حقوقی اسلام، پیشین، ج ۱، ص ۸۰-۷۹ و ج ۲، ص ۳۶.

زیرا حقوق و تکالیف دارای ماهیتی دیالکتیکی و متلازم می‌باشند و عمل اجتماعی است که واضع و مبدع آنهاست. بنابراین تأکید بسیاری که در حقوق بشر عرفی و غیردینی بر حقوق و آزادی‌ها می‌رود که معمولاً با بی‌توجهی به تکالیف نیز همراه است نه پسندیده و نه معقول است و هیچ نظام حقوقی خردپسندانه‌ای از جمله نظام حقوق بشر اسلامی نمی‌تواند نسبت به هیچ یک از حقوق و آزادی‌ها و تکالیف به گونه‌ای نامتعادل توجه نماید و همواره باید دقت نمود هیچ کدام از کفّه‌های ترازوی حق و تکلیف بر یکدیگر سبقت و پیشی نگیرند که در این صورت بنیادهای اخلاقی چنین نظام حقوقی‌ای بر باد و پایه معرفتی‌اش بر آب خواهد بود.

### بند پنجم: اختیار و آزادی

هدف آفرینش رسیدن انسان به کمال در جهان هستی می‌باشد. آنچه سبب ممتاز بودن انسان نسبت به دیگر موجودات می‌باشد داشتن اختیار انسانی است. تحصیل کمال در این جهان در بینش الهی و اسلامی فقط از طریق افعال اختیاری ممکن می‌گردد. بر این اساس به هر میزان که زمینه‌گزینش‌گری آزاد فراهم گردد، کمالات برتر و ارزشمندتری تحقق می‌یابد. از این رو در اداره و تدبیر جامعه، باید در حد امکان، افراد در انجام وظایف خود آزاد باشند. مثلاً اگر قرار باشد فعالیت‌های اقتصادی در مسیر خاصی انجام یابد یا بخشی از درآمد مردم به مصرف عمومی برسد، یا به افرادی برای تقویت نیروی دفاعی کشور نیاز باشد، همه اینها نخست باید به صورت پیشنهاد به مردم عرضه شود تا کسانی که می‌خواهند، با اختیار خود تکامل یابند. این روش از روشی که حکومت‌های توتالیتر به کار می‌گیرند بسیار بهتر و نیکوتر است. در نتیجه هر قدر انسان در انجام یک عمل صحیح آزاد باشد، کمال حاصل از آن کار برتر و ارجمندتر خواهد بود. بنابراین نظام حقوقی باید اصل را بر آزادی مردم قرار دهد تا آنان در گزینش روش زندگی و نوع حرفه و شغل در انجام وظایف اجتماعی آزادی کامل داشته باشند، تا زمینه تکامل آنان بیشتر فراهم گردد.<sup>۱</sup>

### بند ششم: حسن و قبح عقلی

یکی از اساسی‌ترین مباحثی که در باب ارزش‌های اخلاقی و عادلانه بودن هنجارها و قواعد حقوقی در حقوق بشر اسلامی مطرح می‌باشد، همانا مبحث حسن و قبح ذاتی و عقلی است. از همان قرون آغازین اسلام، علماء مسلمان با این پرسش روبرو بودند که آیا مفهوم عدالت و حسن انجام آن قابل دستیابی

۱ مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، پیشین، ص ۸۲.

عقل بشری است یا آنکه عدالت مفهومی است غیر قابل دستیابی برای عقل آدمی و خدا آن را باید به انسان معرفی نماید و اوست که به بشر می گوید که چه کاری عادلانه است. هر یک از این دو نظریه پیروانی پیدا نمود و عده‌ای بدان معتقد شدند. گروه اول در پاسخ به سؤال پیش گفته بیان می نمودند که عقل بشر هم حسن و نیکی عدالت را درک می کند و هم فهم و تبیین مفهوم آن برای بشر میسر می باشد، و اینکه می گوئیم خدا عادل است یعنی اینکه خدا عقلاً و بالضروره عدالت را در مفهومی که عقل بشری فهم می کند، مراد می نماید. اما گروه دوم معتقد بودند که خوبی و بدی و عدل و ظلم نسبتی ذاتی و گوهرین با افعال انسانی ندارند و آنها ترجمان و بیان کننده اراده الهی می باشند؛ یعنی اینکه هرچه را خدا اراده نماید عین عدالت و عادلانه و نیکوست و غیر آن ظالمانه و بد می باشد. در تاریخ تفکر اسلامی دسته نخست به «معتزله» و فرقه دوم به «اشاعره» شهرت یافتند و شیعیان از این جهت چون با نظریه معتزلی ها هم رأیند، فلذا آنان را «عدلیه» نامیده اند. شیعه معتقد است که عقل بشر ظلم و حُسن و قبح امور را درک می کند و ظلم نمودن بر خداوند متعال قبیح و محال است. بدین معنی که همان اموری که آدمیان آن را عادلانه می دانند مورد تعلق اراده خداوند قرار می گیرند، و محال است که جز آن باشد؛ به تعبیر دیگر شیعه خداوندی را می پرستد که اراده اش بر عدلی که او درک - می کند تعلق یافته و بشر را فرمان داده که به عدالت رفتار کند.<sup>۱</sup>

### بند هفتم: قبح عقاب بلا بیان

قاعده حقوق اسلامی «قبح عقاب بلا بیان» ظاهراً نخستین بار در تاریخ معرفت اسلامی توسط شیخ طوسی مطرح گردیده است. شیخ در تفسیر تبیان ذیل آیه شریفه ۱۵ سوره بنی اسرائیل می آورد: «این آیه بیانگر این مطلب می باشد که پروردگار هیچ فردی را بر گناه و معصیت عقوبت نمی دهد، مگر آنکه او را با حجت های الهی مانند پیامبران، آگاه کرده باشد». <sup>۲</sup> نظر شیخ بر آن است که محتوای این آیه شریفه بیان کننده حکم عقلی «قبح عقاب بلا بیان» می باشد. به هر روی این قاعده اجمالاً به این معناست که تا هنگامیکه عملی توسط شرع نهی نگردیده و آن نهی به مکلف ابلاغ نشده، چنانچه

۱ محقق داماد، سید مصطفی، «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام»، حقوق بشر در جهان معاصر: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، پیشین، ص ۵۸.

۲ فأنه لا یحسن من الله تعالی مع ذلك ان یعاقب احداً الا بعد ان یرفعه ما هو لطف له و مصلحه...، طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۵۸.

شخصی مرتکب گردد، مجازات او عقلاً قبیح است.<sup>۱</sup> این بیان بدان معنی می‌تواند انگاشته شود که حوزه شمول این قاعده بسی وسیع‌تر از اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها در حقوق عرفی، غیردینی و سکولار می‌باشد. بر تأیید این حکم عقلی که از اصول تخلف‌ناپذیر و مطلق حقوق بشر اسلامی می‌باشد، روایات و احادیثی نیز وارد گردیده است. از جمله محمد بن مسلم نقل می‌نماید: «از امام باقر(ع) سؤال کردم: شخصی را به اسلام دعوت نمودیم و او اسلام را پذیرفته است، اما پس از آن بدان علت که احکام حرام و حلال اسلام برای او بیان نشده بود، به شرب خمر و زنا و رباخواری پرداخته است. حال با توجه به اینکه او به این احکام جاهل بوده، آیا حد را می‌توان بر او جاری ساخت؟ امام در پاسخ فرمودند: خیر، مگر آنکه بی‌بینه و دلیلی بر علیه او اقامه شود که نشان دهد او می‌دانسته این اعمال حرامند».<sup>۲</sup> همچنین در روایت دیگری از امام جعفر صادق(ع) است که فرمودند: «در زمان ابوبکر مردی را که شرب خمر کرده بود به نزد خلیفه آوردند. آن شخص به شرب خمر اقرار کرد. ابوبکر از او پرسید: چرا با وجود حرام بودن این عمل مرتکب آن شدی؟ مرد پاسخ داد: من بر حرمت آن آگاه نبودم، و اگر می‌دانستم چنین کاری نمی‌کردم. خلیفه در حیرت فرو رفت با عمر مشورت کرد. عمر گفت: مسأله مشکلی است. قضیه را نزد علی(ع) بردند. آن حضرت فرمود: شخصی را با او همراه نمایید تا با هم به میان مهاجران و انصار بروند. اگر کسی گواهی داد که برای شخص مرتکب، آیه مربوط به حرمت خمر تلاوت شده، او را مجازات کنید و در غیر اینصورت او را رها سازید. به همین راهکار عمل گردید و چون کسی بر علیه او شهادت نداد، رهایش ساختند».<sup>۳</sup> بر این اساس باید بیان نمود که عقاب و مؤاخذه بر فعل یا ترک فعلی که به مرتکب هیچ گونه بیانی در مورد ممنوعیت و مجازات داشتن آن واصل نشده از مصادیق ظلم است و از این رو قبیح و زشت است و خردمندان، مجازاتگر را ستمگر دانسته، او را نفرین می‌کنند.<sup>۴</sup> در این باره فقیه عالیقدر مرحوم حضرت آیت‌الله خویی(ره) در مصباح الاصول بیان می‌دارند: «انَّ الْعِقَابَ عَلٰی مُخَالَفَةِ التَّكْلِيفِ الْغَيْرِ الْوَاصِلِ، مِنْ اَوْضَحِّ مَصَادِقِ

۱ محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه: بخش جزایی، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵.

۲ رجل دعونا الی جمله الاسلام فاقربه ثم شرب الخمر و زنی و اکل الربا و لم یبین له شیء من الحلال و الحرام اقیم علیه الحد اذا جهله؟ قال لا، الا ان یقوم بیینه انه قد کان اقر بتحریمها، شیخ محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۴.

۳ کلینی، محمد بن یعقوب، فروع کافی، دار صعب و دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ه.ق، ج ۷، ص ۲۴۹.

۴ محقق داماد، سید مصطفی، پیشین، ص ۱۹.



## بند هشتم: عدالت

الظلم<sup>۱</sup>. همانا مجازات به جهت تکلیف غیر واصل از واضح ترین مصادیق ظلم و ستم می باشد.

به تکرار شنیده‌اید که عدل عبارتست از «قرار دادن هر چیز در جای مناسب خویش»<sup>۲</sup> بی گمان عدالت بر اساس تعریف بالا که بیشتر برگرفته از تعالیم فلسفی می باشد و اسلام نیز مؤید و مؤید آن است، یک مفهوم عقلانی است و با عقل می توان به بررسی و ارزیابی آن پرداخت. قرآن از این اصطلاح تعریفی ارائه نمی دهد و با این کار در واقع عدالت را یک مفهوم انسانی تلقی می کند که برای قوه عقلانی بشر قابل وصول است. به چند آیه قرآن در مورد عدل توجه کنید:

«همانا ما پیامبران را همراه با آیات روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب و میزان نازل کردیم تا انسانها عدالت را برپا دارند»<sup>۳</sup>. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید، دشمنی با جمعیتی شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند، عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک تر است و از معصیت خدا پرهیزید که از آنچه انجام می دهید با خبر است»<sup>۴</sup>.

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کاملاً قیام به عدالت کنید برای خدا شهادت دهید، اگرچه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد. (چراکه) اگر آنها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند. بنابراین از هوی و هوس پیروی نکنید؛ که از حق منحرف خواهید شد و اگر حق را تحریف کنید، و یا از اظهار آن اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می دهید، آگاه است»<sup>۵</sup>.

در این صورت مسأله تعیین کننده این است که معیار ارزیابی عادلانه بودن یک عمل چیست؟ و

۱ خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، تقریرات درس اصول به قلم سیدمحمد سرور، نشر داوری، قم ۱۴۱۲ ه.ق، ج ۲، ص ۲۵۴.

۲ جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، پیشین، ص ۱۹۸.

۳ لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغیب ان الله قوی عزیز. حدید/۲۵.

۴ یا ایها الذین آمنوا كونوا قوامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنکم شأن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون. مائده/۸.

۵ یا ایها الذین آمنوا كونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین ان یکن غنیاً او فقیراً فالله اولی بهما فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا و ان تلوا او تعرضوا فان الله کان بما تعملون خبیراً، نساء/ ۱۳۵.



چگونه می‌توان [آن را] مورد ارزیابی قرار داد؟<sup>۱</sup> به نظر ما هنجارهای اجتماعی رفتار انسان‌ها را می‌توان مستقلاً از طریق عقل تشخیص داد. «اجماع بین الاذهانی»، که از راه بحث‌های عالمانه قابل حصول است، معیار اصلی برای موجه بودن چنین هنجارهایی بر اساس همین اجماع است. البته مفهوم بین الاذهانی ارتباط تنگاتنگی با مفهوم «معقول بودن»<sup>۲</sup> دارد. به عبارت دیگر، به عنوان مثال، هر هنجار حقوقی در صورتی عادلانه خواهد بود که معقول باشد. از سویی دیگر، کرامت انسانی در اسلام بیشتر به شکل یک اصل تئوریک و تکوینی مطرح گردیده است، اما در حقیقت می‌تواند جنبه عملی و تشریحی نیز به خود بگیرد. قرآن کرامت انسانی را به عنوان یک امر واقعی و نه وضعی و جعلی و اعتباری بیان می‌نماید. کرامت انسانی تئوریک مورد نظر اسلام که در آیه ۷۰ سوره اسراء<sup>۳</sup> مطرح گردیده، در واقع بیانگر کرامت تشریحی و عملی انسان نیز می‌باشد زیرا در غیر اینصورت میان عالم تکوین و عالم تشریح، ناسازگاری ایجاد می‌گردد. در حالیکه یکی از اسرار و نقاط برجسته و پر اهمیت احکام اسلامی و کتاب خداوند یعنی قرآن مجید این است که در آن، کتاب تکوین با کتاب تشریح منطبق است. بر این اساس اصل قرآنی «کرامت انسانی» و ایده دینی «عمل متقابل»<sup>۴</sup> را باید دو رکن مفهوم اسلامی عدالت دانست. در واقع اصل کرامت انسان به عنصر اساسی عمل متقابل مبنایی رسمی می‌بخشد. به همین ترتیب یک نظام عادل باید از کرامت همه شهروندان به نحو یکسان حفاظت کند تا عدالت اسلامی در مفهومی که در حقوق بشر مراد می‌باشد محقق گردد. به نظر می‌رسد که تنها چنین مفهومی از عدالت می‌تواند مسأله ناسازگاری برخی احکام فقهی با معیارهای حقوق بشر جهانشمول را

۱ محقق داماد، سید مصطفی، «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام»، حقوق بشر در جهان معاصر: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، پیشین، ص ۵۹.

## ۲ Reasonableness

۳ و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطّیبات و فضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفصیلاً؛ همانا فرزندان آدم را تکریم کردیم و آنها را در خشکی و دریا حمل کردیم و به آنها خوبی‌ها دادیم و به نحوی مناسب، آنها را نسبت به اکثر موجوداتی که خلق کردیم، برتری دادیم.

۴ این قاعده طلایی را نمی‌توان بهتر از حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) بیان کرد: هر آنچه دوست داری انسان‌ها در قبال تو انجام دهند، تو نیز باید عیناً در قبال آنها انجام دهی، انجیل متی ۱/۷؛ آنچه برای خود دوست داری برای مردم هم دوست بدار، حرّانی، حسن بن حسین بن شعبه، چاپ جدید ۱۹۷۵، تحف العقول عن آل الرسول، تهران، ایران، ص ۴۰، حدیث ش ۴۵. همچنین امام علی (ع) در فرمان خود به حاکم مصر به او یادآوری می‌کند که: «مردم یا برادر دینی تو هستند و یا هم‌نوع تو در خلقت؛ ر.ک.: نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ به نقل از محقق داماد، سید مصطفی، مبانی نظری حقوق بشر، همان.

حل و فصل نماید. بر این اساس از پیوند دادن میان اصل کرامت انسانی و قاعده طلایی اخلاق که هر دو ریشه فطری و اسلامی دارند می‌توان به مفهومی عقلانی، نوین، جهانشمول و فراگیر از عدالت در اسلام دست یافت که بر اساس آن تمام قانونگذاری‌ها و تنظیم قواعد و مقررات و همچنین تفسیر متون و نصوص دینی به گونه‌ای انجام گیرد که ضمن حل عاقلانه، عادلانه و منصفانه مسائل مستحدثه با روح حاکم بر عدالت در اسلام نیز سازگار افتد.

### نتیجه‌گیری و جمع‌بندی کلی بحث

در جمع‌بندی کلی و نتیجه‌گیری این مقاله باید گفت حقوق بشر عرفی از همان آغاز که نخستین اسناد آن در دویست و اندی سال پیش تدوین گردید، ریشه در خاک مکتب اصالت فرد و آب مذهب اثبات‌گرایی داشته است. در بینش فردگرایانه، هر شخص انسانی بدون توجه به وابستگی‌هایی که با سایر آدمیان و مبدأ عالم و آفریننده جهان دارد، خود را ذی حق می‌داند و از این روست که رابطه او با سایر انسانها و حتی خداوند نباید ذی حق بودن مطلق او را مخل و مختل گرداند. مبانی اخلاقی حقوق بشر عرفی بر ستون فلسفه‌ای سکولار و عرفی بنیانگذاری گردیده که سابقه آن به تفکر یونان باستان باز می‌گردد، اندیشه‌ای که در آن فرد انسانی یا همان حیوان ناطق به عنوان موجودی دارای قوه تشخیص و تمیز تعریف می‌شد و فصل‌میزه یا عامل تفاوت انسان و حیوان در آن فلسفه عنصر عقل و خرد بود. سقراط، ارسطو و افلاطون را می‌توان اولین جاعلان و واضعان این نوع نگرش عقل‌محور، فردگرا و انسان‌مدار در عالم حقوق و اخلاق به شمار آورد. مبانی اخلاقی حقوق بشر عرفی از آن روی که بر اساس یک نوع جهان‌بینی خاص، دنیوی و فردگرایانه ایجاد گردیده است، با جهان‌بینی دینی و مبانی اخلاقی، توحیدی، خدامحور و جاودانگی‌باور حقوق بشر اسلامی سازگاری ندارد و میان ایشان قران و اقترانی ملاحظه نمی‌گردد. زیرا در اسلام برای انسانها و حتی سایر موجودات جز در نسبت با خداوند حقوقی قابل تصویر و تصور نمی‌باشد. مبانی اخلاقی حقوق بشر عرفی نه تنها بر بنده خدا بودن آدمی تصریحی ندارد، بلکه اصولاً خالی و عاری از هرگونه عبودیت می‌باشد، در حالیکه در حقوق بشر اسلامی انسان با جستجوی رضای خالق به عوض رضایت مخلوق، جایگاه و مقام اصیل انسانی خویش را در منظومه هستی به منزله جزئی از یک کل برتر باز می‌یابد. نهایتاً باید اذعان داشت بر پایه اصل کرامت انسانی، همه موجودات بشری به صرف انسان بودن و فارغ از هرگونه تمایز و تغایر، از حیثیت ذاتی و گوهری و جوهرین برخوردارند. این تفکر انسانی مقتضی این پیام متعالیست که هر فرد انسانی با هر عقیده، جنس، رنگ، نژاد و... حتی اگر مخالف سیاسی، جاسوس، خائن، محکوم به اعدام و

مفسد فی الارض، محارب، آدمی خوار و دشمن آدمیت و بشریت و ملت باشد، باید با او به مثابه یک انسان رفتار گردد، چه رسد به آنکه دامن جاننش از گرد رذیلت پاک و آب روانش از غبار کدورت صافی و بی غش بوده، و سودای آزار بندگان خدا را نیز در سر نپروراند. بر این اساس اگر برده داری را که توهینی جدی به کرامت انسانیت، محکوم می‌نماییم، شکنجه را عملی شنیع محسوب می‌کنیم و تبعیض نژادی را مغبوض می‌انگاریم و حق حیات آدمیان و حقوق و آزادی‌های ایشان را محترم می‌داریم، همه این کرده‌ها و ناکرده‌ها بر مبنای کرامت انسانی برای ما توجیه پذیرند. از این روست که باید توجه نمود، انکار کرامت انسانی به انکار انسانیت انسان می‌انجامد، زیرا احترام به کرامت و حیثیت ذاتی و انسانی آدمیان در واقع خیر جمعی و فردی آنها را به دنبال دارد و در فکر هم‌نوعان بودن و هنگامی که روزگار تن و جان یکی از آنها را بدرد می‌آورد، احساس ناخوشی کردن، نشان انسانیت است. از یک سو در کشورهای اسلامی، در حوزه حقوق بشر اسلامی، بر خلاف مقام ثبوت که بسیار فربه است، در مقام اثبات و بر اساس مفهوم کرامت انسانی متعالی مورد نظر اسلام، اقدامات اجرایی چشمگیری جهت تدوین و تقنین راهکارهای عملی در حوزه حقوق بشر چندان رفیق توفیق نگردیده است و از سویی دیگر در مغرب زمین نیز هر چند در مقام عمل قوانین نسبتاً جامعی تهیه و اجرا گردیده، اما با این حال هنوز ملاحظه می‌گردد که کافه علمای حقوق بشر عرفی در مقام نظر هنوز به اجماعی اساسی و مبنایی منطقی و غیر قراردادی برای اصل بنیادین کرامت انسانی دست نیافته‌اند و بیشتر با توسل به حربه ضرورت‌های عملی از چاله تاریک حقوق بشر اومانستی به چاه هولناک حقوق بشر پوزیتیویستی و عمل‌گرایانه در افتاده‌اند.

## منابع و مآخذ

### قرآن، نهج البلاغه و بعد.....

#### الف) کتب

- ۱- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مقدمه علم حقوق، گنج دانش، تهران، ۱۳۸۲، چ ۱۱.
- ۲- جعفری، محمدتقی، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، اسراء، قم، ۱۳۸۴.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم، ۱۳۸۹، چ ۶.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۶.
- ۶- حقیقت، سیدصادق، و میرموسوی، سیدعلی؛ مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۷- چالمرز، آلن.ف.، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۸- دانش پژوه، مصطفی؛ خسروشاهی، قدرت اله، فلسفه حقوق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چ ۵، ۱۳۸۰.
- ۹- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۴.
- ۱۰- راسخ، محمد، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- ۱۱- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، ج ۲، چ ۶، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۲- رضوی فرد، بهزاد، حقوق کیفری بین‌المللی، میزان، تهران، ۱۳۹۰.
- ۱۳- زمانی، سیدقاسم؛ وکیل، امیر ساعد؛ عسکری، پوریا؛ نهادها و سازوکارهای منطقه‌ای حمایت از حقوق بشر، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، تهران، ۱۳۸۶.
- ۱۴- ساندل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۵- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، صراط، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۶- صرامی، سیف الله، حق، حکم و تکلیف، گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه

- علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۵.
- ۱۷- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، چاپ بمبئی، ۱۲۶۷.
- ۱۸- فاستر، مایکل ب. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران، ۳، ج ۲.
- ۱۹- قاری سیدفاطمی، سید محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، کرسی حقوق بشر صلح و دموکراسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۵، ۲، ج ۱.
- ۲۰- قربان نیا، ناصر، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، اسراء، قم، ۱۳۸۰، ۳، ج ۳.
- ۲۲- مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۸.
- ۲۳- مطهری، مرتضی، کتاب پیرامون انقلاب اسلامی، صدرا، تهران، ۱۳۷۹، ۹، صص ۲۲-۶.
- ۲۴- مطهری، مرتضی، کتاب پیرامون جمهوری اسلامی، صدرا، تهران، ۱۳۶۷، ۴، ج ۴.
- ۲۵- مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، صدرا، تهران، ۱۳۷۵، ۸، ج ۸.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، نظری بر نظام اقتصادی اسلام، صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
- ۲۷- موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، کارنامه، تهران، ۱۳۸۱.
- ۲۸- مهرپور، حسین، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و مواضع جمهوری اسلامی ایران، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴.
- ۲۹- مهرپور، حسین، نظام بین‌المللی حقوق بشر، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.
- ۳۰- وری، پیتر، فرهنگ حقوق بین‌الملل مخاصمات مسلحانه، ترجمه سیامک کرم زاده و کتایون حسین زاده، نشر سرسم، تهران، ۱۳۸۵.
- ۳۱- وکیل، امیرساعد، حقوق بشر، صلح و امنیت بین‌المللی، مجد، ۱۳۸۳.
- ۳۲- ویژه، محمدرضا، مبانی نظری و ساختار دولت حقوقی، جنگل، تهران، ۱۳۹۰.
- ۳۳- هاسپرس، جان، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

### ب) مقاله‌ها

- ۳۴- چنگ، گریس، «تقویت حقوق بشر با مسئولیت‌های بشر»، مترجم: هدایت یوسفی، مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر: مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر،

دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴.

۳۵- حائری یزدی، مهدی، «اسلام و اعلامیه حقوق بشر»، سالنامه مکتب تشیع، شماره ۴، ۱۳۴۱.

۳۶- راسخ، محمد، «نظریه حق»، کمیسیون حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر در جهان معاصر: دغدغه‌ها و دیدگاه‌های فقها و حقوقدانان، ایرانی، آیین احمد، تهران، ۱۳۸۸.

۳۷- فیاض، سیدرضا، «مبانی عرفانی کرامت ذاتی انسان»، مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.

۳۸- فیرحی، داوود، «اسلام و حقوق بشر؛ گزارش نشانه شناختی»، مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.

۳۹- قاری سیدفاطمی، سید محمد، «نظریات اخلاقی در آیین حقوق»، نامه مفید، سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۸۱.

۴۰- کدخدایی، عباس، «قانون اساسی اتحادیه اروپایی»، مجله حقوق اساسی، سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۳.

۴۱- لنگهاوزن، محمد، «دین و حقوق بشر در اندیشه هاکنینگ»، مرکز مطالعات حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.

۴۲- محقق داماد، سید مصطفی، «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام»، کمیسیون حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر در جهان معاصر: دغدغه‌ها و دیدگاه‌های فقها و حقوقدانان ایرانی، آیین احمد، تهران، ۱۳۸۸.

۴۳- محمدی گرگانی، محمد، «آزادی وجدان و مذهب»، مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی حقوق بین‌الملل بشر، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۱.

### ج) پایان‌نامه‌ها

۴۴- دریجانی، یدالله، «بررسی تحول جایگاه فرد در کنوانسیون‌های بین‌المللی حقوق بشر»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق بین‌الملل دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.

۴۵- رضوی فرد، بهزاد، «اقامه حدود در عصر غیبت»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۷۷.

- ۴۶- عالی نژاد، جمشید، «بررسی کرامت نفس انسان در اسلام و مقایسه آن با دیدگاه فلاسفه معاصر»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۱.
- ۴۷- عراقچی، سید عباس، «بررسی تطبیقی اعلامیه جهانی حقوق بشر و اعلامیه اسلامی حقوق بشر»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، ۱۳۷۱.

