

نگاهی تطبیقی به مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب

حجت الاسلام دکتر حمیدرضا قاسمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲۸

چکیده:

حقوق بشر در جهان امروز، بیش از آنکه یک آرزو و خواست حقوقی باشد، ابزاری سیاسی برای فشار غربی‌ها بر جهان غیرغربی می‌باشد. به‌رغم این، می‌توان با رویکردی علمی، «منشور جهانی حقوق بشر» را - به عنوان عالی‌ترین سند حقوقی - با متون و آموزه‌های حقوقی مخالف با آن مورد بررسی تطبیقی قرار داد. این نوشتار درصدد است تا با بررسی تطبیقی مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب کاستی‌های منشور جهانی حقوق بشر و برتری‌های حقوق اسلامی را بیان کند. در بررسی انجام گرفته، برتری حقوق بشر اسلامی بر حقوق بشر غربی در حیثیات متعددی از جمله: منشأ، متعلق، رابطه با اخلاق، رابطه با فطرت، زیر ساخت‌های فاعلی، ابزار سنجش و... تبیین شده است. لازم به ذکر است که آن بخش از حقوق بشر غربی از جمله مباحث مربوط به «نسل سوم حقوق بشر» که هنوز در منشور جهانی حقوق بشر وارد نشده، مورد بررسی این نوشتار نبوده است.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، منشور جهانی حقوق بشر، نظام حقوقی غربی، نظام حقوقی

اسلامی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار و عضو هیئت علمی، دانشکده حقوق و علوم انسانی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران
Pr.h.ghasemi58@gmail.com

طرح مسئله:

هرچند مفهوم حقوق بشر از بدو تشکیل جوامع انسانی مطرح بوده، اما ریشه حقوق بشر به مفهوم کنونی آن را باید در تمدن آتن جستجو کرد که در آن، حقوق به دو رشته اصلی فطری و موضوعه تقسیم می‌شد.^۱ متأسفانه حقوق فطری از دیرباز موضوعیت خود را از دست داده و به صورت بسیار دیر هنگام همزمان با جنگ‌های جهانی قرن بیستم، مجدداً مورد توجه قرار می‌گیرد. وجود سیستم‌های حکومتی استبدادی (که رسمیت حقوق فطری مانع استمرارشان می‌باشد)؛ استمرار داشتن نظام برده‌داری به مدت طولانی؛ حاکمیت برخی ادیان تحریفی مثل یهود و مسیحیت در بیش از نیمی از کره زمین، از مهمترین عوامل بی‌توجهی تاریخی به حقوق مذکور بوده است. تجربه تاریخی مبارزه با بی‌عدالتی‌ها، نوعی خودآگاهی تاریخی برای انسان‌های مورد ستم به وجود آورد که کمترین نتیجه آن تدوین اعلامیه‌ها و قوانین ناظر به حقوق اولیه انسانی شد. هرچند اعلامیه‌ها و قوانین مذکور به دلیل ارتباطات محدود جوامع، بیش تر منطقه‌ای و ناقص بودند، اما با گسترش ارتباط و کسب تجارب بیش تر، احساس نیاز به حقوق عام‌تر و جهانی شدت یافت که اعلامیه حقوق بشر فرانسه،^۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر،^۳ قرارداد اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی،^۴ منشور اجتماعی اروپا،^۵

۱. حقوق فطری - که در میان اندیشمندان متقدم اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری‌اش آن را به بحث گذاشته - حقوق فراتر از اراده قانون‌گذاران است که جاعل خاصی نداشته، به نحو تاریخی و به مثابه آمال و آرزوهای ملت‌ها تکوین و تکامل یافته (و از همین روی، برای همه اقوام و ملل مورد احترام و غیرقابل نقض بوده) و طبقات حاکمه حداقل در مقام نظر، به ناچار آنها را به مثابه مفاهیم متعالی غیرقابل تجاوز و انکار به رسمیت شناخته‌اند؛ در مقابل، حقوق موضوعه، حقوق برآمده از اراده قانون‌گذاران خاص است که به تناسب شرایط زمان و مکان قابل تغییر می‌باشد. (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۴۷۹)

۲. این اعلامیه - شامل یک مقدمه و ۱۷ ماده - اولین اعلامیه حقوق بشر پس از انقلاب کبیر فرانسه بوده که در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ منتشر و در مقدمه قانون اساسی ۱۷۹۱ م گنجانده گشته است، تأثیر این اعلامیه را در قوانین اساسی فرانسه که بعد از آن به تصویب رسیده به وضوح می‌توان دید.

۳. این اعلامیه - شامل یک مقدمه و ۳۰ ماده - در دهم سپتامبر ۱۹۴۸ م به صورت قطع‌نامه ش ۲۱۷ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد درحالی که هیچ رأی مخالفی نداشته و تنها ۸ عضو مرکب از کشورهای کمونیستی (روسیه شوروی، بیلو روسی، اوکراین، چکسلواکی، یوگوسلاوی و لهستان) و آفریقای جنوبی و عربستان سعودی به دلایل متفاوت و خاص خود بدان رأی ممتنع دادند، به تصویب ۴۸ عضو وقت سازمان رسید. نکته قابل تأمل در این خصوص ایناست که همه کشورهای که به این قطع‌نامه رأی مثبت دادند از کشورهای غربی و یا در آن زمان تحت نفوذ شدید غرب می‌باشند! مهم‌ترین اثر این اعلامیه این است که در آن، فکر حقوق بشر که قبلاً به صورت محدود و موضعی شناخته شده بود، جنبه جهانی به خود گرفت. (جعفری، ۱۳۷۰: ۴۵-۴۶)

قراردادهای حمایت از حقوق بشر در قاره آمریکا،^۳ میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر^۴ و .. نمونه هایی از آنها می‌باشند. (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۵۱۱-۵۰۹)

بدین‌سان، اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی به عنوان آخرین و کامل‌ترین سند حقوقی غرب در دفاع از حقوق آحاد جامعه بشری تدوین و سپس با اعلامیه‌های پس از خود تقویت شد. به طور کلی، مضامین موجود در اعلامیه جهانی حقوق بشر را با اختلافی می‌توان در اعلامیه حقوق انگلستان (۱۶۸۸ م)، در قانون مصوب ۱۶۴۱ م دادگاه ایالت ماسوچوست و نهایتاً در قانون اساسی ویرجینیا - که به دنبال اعلامیه استقلال آمریکا (۴ ژوئیه ۱۷۷۶ م) به تصویب رسید - مشاهده کرد اما شاید کامل‌ترین و نزدیک‌ترین متن حقوقی بدان، اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۲۶ اوت ۱۷۸۹ م) باشد که پس از انقلاب کبیر این کشور و در ضمن ۱۷ ماده بیان شده است. در عین حال، باید توجه داشت که همه این قوانین و اعلامیه‌ها جنبه داخلی و ملی داشته و تنها در حوالی پایان جنگ جهانی اول است که مسئله حقوق بشر صبغه فراملی و بین‌المللی به خود گرفته و برای اولین بار در میثاق جامعه ملل (۱۹۱۹ م) و سپس معاهدات ناشی از آن، مورد بحث واقع می‌شود. گام‌های بعدی در این خصوص را در منشور آتلانتیک (اوت ۱۹۴۱ م) که در قسمت سوم آن، به حق مردم برای خودمختاری و در قسمت ششم آن، به تأکید بر آزادی اندیشه و مذهب و حق امنیت اقتصادی و اجتماعی پرداخته

۱. این قرارداد- شامل ۶۶ ماده- در تاریخ ۴ نوامبر ۱۹۵۰ م در رم به تصویب رسید و پروتکل‌های ضمیمه آن به تدریج تا سال ۱۹۶۶ م به آن اضافه شد. مهم‌ترین مسئله در این قرارداد این است که مسئله حقوق بشر برای نخستین بار به وسیله آن دارای ضمانت اجرایی قانونی شده است. هم‌چنین در این قرارداد، یک دادگاه به منظور بررسی شکایات مربوط به تجاوز از مقررات حقوق بشر پیش‌بینی شده است.

۲. این منشور در ۱۸ اکتبر ۱۹۶۱ م در شهر تورن به تصویب رسید و هدف از آن بهره‌مند شدن اتباع این کشورها از حقوق اجتماعی مساوی بدون تبعیض از جهت نژاد، رنگ، جنس و مذهب و عقیده سیاسی است. این منشور پیش‌تر جنبه اقتصادی داشته و به منظور بالا بردن سطح زندگی و بهبود وضع ملت‌های مختلف اروپایی تصویب گردیده است.

۳. کشورهای قاره آمریکا چندین اعلامیه و قرارداد در زمینه حقوق بشر تاکنون امضا کرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به اعلامیه استقلال آمریکا (نوشته شده توسط توماس جفرسون- شاگرد جان لاک- در سال ۱۷۷۶ م)، اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر (تصویب‌شده در سال ۱۹۴۸ م در شهر بوگوتا)، کمیسیون حقوق بشر در بین کشورهای آمریکایی (که از سال ۱۹۶۰ م کار خود را آغاز کرده) و قرارداد آمریکایی حقوق بشر (مصوب ۲۲ نوامبر ۱۹۶۹ م) اشاره کرد.

۴. دو میثاق جدید در ۱۶ دسامبر سال ۱۹۶۶ م به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسیده است که از جهت حقوقی و سیاسی پس از اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار دارند و در واقع، مکمل آن می‌باشند. یکی از آنها راجع به حقوق مدنی و سیاسی بوده و دارای یک مقدمه و ۵۳ ماده است و دیگری مربوط به حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بوده و شامل یک مقدمه ۳۱ ماده‌ای است.

شده)، بیانیه سازمان ملل متحد (که در اول ژانویه ۱۹۴۲ م توسط ۲۶ کشور به امضا رسید و دول امضاءکننده بر حقوق بشر و حمایت از آن تأکید ورزیدند)، طرح دیمبارتن اوکس (۱۹۴۴ م)، کنفرانس سانفرانسیسکو و نهایتاً منشور سازمان ملل متحد (که در مقدمه و مواد ۱، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۸ و ۷۶ حقوق بشر را مورد تأکید قرار داده) می‌توان یافت. (خسروشاهی و همکاران، ۱۳۷۸: ۱۷۷-۱۷۶)

برای شناخت تاریخ حقوق بشر در اسلام ناگزیر باید دو مرحله تاریخی را از یکدیگر تفکیک کرد و هر کدام را جداگانه مورد بررسی و تحلیل قرار داد: نخست، تاریخ «تکوین» حقوق بشر در اسلام و دوم، تاریخ «تدوین» حقوق بشر در اسلام. درحالی که از تاریخ تکوین مجموعه حقوقی اسلام، هم‌زمان با نزول آیات قرآن و گفتار پیامبر(ص) و سیره عملی و تقریرهای وی رقم خورد، تاریخ تدوین قرآن، متأخر از تاریخ تکوین آن می‌باشد با گردآوری آیات قرآن کریم در همان نخستین سال‌های نزول قرآن، اولین مرحله تدوین حقوق بشر در اسلام انجام گرفت از این‌رو، تاریخ تدوین حقوق بشر در اسلام را به دهه دوم قرن هجری (دهه‌های آخر قرن هفتم میلادی) نسبت داد و قرآن را در مقایسه با آنچه که در غرب تحت عنوان حقوق بشر تدوین شده، یکی از کهن‌ترین اسناد مدون در حقوق بشر شمرده. با آغاز تدوین فقه و اخلاق (دو رشته بسیار مهم از علوم اسلامی) که شکل جامع‌تر آن در قرون سوم و چهارم تجلی نمود- مباحث حقوق بشر در اسلام، در کتاب‌های فقهی و اخلاقی این عصر (همچون مبسوط شیخ طوسی) به طور استدلالی مطرح و مورد نقد و تحلیل قرار گرفت. تحولات بعدی فقه را به ویژه در قرن‌های هفتم و هشتم هجری می‌توان در کتب فقهی مثل مؤلفات محقق و علامه حلی جستجو کرد و نیز در دوران شکوفایی فقه اسلامی در قرن‌های سیزده و چهارده هجری، مسائل حقوق بشر در اسلام به‌صورت عمیق‌تر و روشن‌تری در لابه‌لای طبقه‌بندی و موضوع‌بندی سنتی فقه در مباحث فقه سیاسی عنوان گردید. در عصر ما، فقهای بزرگی مثل حضرت امام (ره) گام‌های بلندی در گشودن راه‌های جدید در بینش فقهی برداشتند که ضمن وارد کردن مقوله‌های عرفانی در شخصیت و ارزش انسان، به قلمرو مباحث فقهی حقوق بشر- اصولاً با تکیه به دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد فقهی- راه جدیدی را برای صاحب‌نظران در برداشت از نصوص اسلامی متناسب با انسان معاصر بازکردند. (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۵۰۹)

ماهیت حقوق بشر غربی

تقریرهای مختلفی از ماهیت حقوق بشر غربی عمدتاً توسط نویسندگان غربی به صورت آگاهانه و توسط نویسندگانی غیرغربی ناآگاهانه به منظور جهانی، انسانی و تاریخی بودن آن ارائه می‌شود که حداقل با توجه به تاریخچه مختصری که از سیر تکوین و تدوین آن بیان شد، منافات دارد. برخی از این تقریرها عبارتند از:

حقوق بشر، اندیشه هیچ حقوق‌دان و فیلسوف خاص نبوده و بلکه حاصل تلاش تاریخی خرد جمعی ابناء بشر است که بعد از کشمکش‌های خونین تاریخی، بقا و موجودیت یافته است. بدین معنی که کشورهای غربی پس از تجاربی که طی تاریخ غامض و پیچیده، براساس دوستی و دشمنی‌های بین خودشان کسب کردند، بدین نتیجه رسیدند که زندگی مسالمت آمیز برای انسان‌ها زمانی امکان‌پذیر است که انسان به عنوان انسان و فارغ از تمام ویژگی‌ها مانند دین، سیاست، نسب، حسب، نژاد، رنگ پوست، جنسیت، جاه و مقام، مال و ثروت و قدرت و .. مطرح گردد.^۱ این دیدگاه مخدوش می‌باشد؛ زیرا اولاً «آنچه امروزه در غرب به عنوان حقوق بشر مطرح است، پیوند نزدیکی با تطورات فکری و دگرگونی‌های اجتماعی این دوران در تاریخ غرب دارد (فریدون، ۴۵) و از این‌روی، به راحتی می‌توان اثبات کرد که بسیاری از مواد اعلامیه و بلکه روح کلی آن در واقع، بسط نظریات و آراء فیلسوفان خاصی چون کانت، لاک، روسو و .. بوده که متعلق به تاریخ خاصی از غرب و دارای ایدئولوژی و جهان‌بینی خاصی هستند. به عبارت دیگر، بسیاری از انسان‌ها و ملت‌هایی که خواستند در این تاریخ جدید غرب شریک شده و تحت ایدئولوژی آن باشند، در شکل‌گیری این حقوق هیچ نقشی نداشته‌اند؛ ثانیاً اگر اینگونه باشد که حقوق بشر غربی وجه تکاملی حقوق فطری در سیر تکامل تاریخ‌اش بوده باشد، پس نباید مورد انکار هیچ دین، قوم و ملتی قرار گیرد. این درحالی است که بسیاری از اقوام و ادیان، این حقوق را برخلاف خود دریافته‌اند. بر این اساس، حداکثر می‌توان ادعا کرد که

^۱ حق در منشور جهانی حقوق بشر، طبیعی‌ترین و ابتدایی‌ترین ادعایی است که بالبداهه در وجود و ماهیت هر فرد انسانی مستقر بوده؛ نه کسی به او داده و نه کسی می‌تواند از او بگیرد به عبارت دیگر، این حق بر کسی نیست، بلکه حق بر چیز (مثل حق بر حیات، حق بر آزادی، حق بر برابری و ..) است، به خلاف مثلاً حق فرزند بر والدین و برعکس و حق زن بر شوهر و برعکس که حق بر فردی است که بالمال برای آن شخص و فرد، وظیفه ایجاد می‌کند. (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۴۷۸-۴۹۰)

این حقوق، برآمد تجربه تاریخی کشورهای غربی (نه همه مردم) بوده و با صرف‌نظر از اشکالات متعدّدش، برای همان کشورهای غربی می‌تواند نافذ باشد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی، جامع‌ترین و کامل‌ترین سندی است که تاکنون در تأیید حقوق بشر و آزادی‌های افراد مردم تنظیم شده و اکنون مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق دولت‌های جهان است. این اعلامیه، چکیده و مکمل مجموعه اعلامیه‌ها و تعالیم دینی و اخلاقی و عقاید و نظریاتی است که از قرن‌ها قبل از میلاد مسیح (ع) برای حفظ حقوق و تأمین سعادت بشر، بیان و منتشر گردیده و نتیجه کوشش‌ها و مجاهدت‌های خستگی‌ناپذیری است که طی قرون و اعصار متمادی در این راه به عمل آمده است. (ابوسعیدی: ۲۴۶ و به نقل از: جعفری ۱۳۷۰: ۴۱-۴۰) به نظر می‌رسد که این نوع نگاه به حقوق بشر غربی نیز یک نگاه خوش‌بینانه غیر مدلل است؛ زیرا هر چند در برخی از مواد اعلامیه، نوعی تشابه لفظی با حقوق برآمده از وحی دیده می‌شود، اما این تشابه صرفاً لفظی بوده و قراین زیادی حتی در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی بر تمایز بین آن دو وجود دارد.

پایه‌گذاران پدیده حقوق بشر، می‌خواستند و نه می‌توانستند به این یا آن دین و یا مرجع دیگری استناد کنند و گرنه مسئله انسان بماهو انسان مطرح نمی‌شد. آنان می‌بایستی مشروعیت و ضمانت اجرایی این حقوق را در خود انسان و لوازم ماهوی او، به ترتیب منطقی ذیل می‌یافتند: آنان، مهم‌ترین و بدیهی‌ترین پدیده لازمه انسانیت انسان را کرامت وی یافتند که بدون استناد به هرگونه منبع و مرجعی، خود نمی‌تواند به عنوان اساسی‌ترین اصل بدیهی، مورد اتفاق تمام انسان‌ها در هر زمان و مکانی باشد، کما اینکه تمام ادیان هم به آن اذعان دارند. کرامت، صفت و خصلتی است که جدا از تمام جزئیات و اعتبارات دیگر، به‌طور اولی فرد فرد انسان‌ها را در بر می‌گیرد (البته این کرامت، کرامت فردی است) در گام دوم، آنان باید به دنبال خصلتی برای انسان می‌گشتند تا بتوانند این کرامت فردی را اعتباری عام ببخشند. از این‌رو، واژه برابری را استخدام کردند. برابری، می‌تواند تمام انسان‌ها را به ضرورت حفظ حقوق ماهوی آنان قانع کند. در گام سوم، آنها باید به دنبال ضمانت اجرا برای این اصول موضوعه خود می‌گشتند. از این‌رو، آنها واژه عدالت را کشف کردند. (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۴۹۱-۴۹۰)

این دیدگاه نیز، ضمن در برداشتن عناصری از حقیقت در درون خود، در کلیت خود، مخدوش و قابل نقد می‌باشد؛ زیرا اولاً به تعبیر علامه جعفری (ع) انسان هرگز نمی‌تواند خنثی باشد و از این رو هیچ انسانی در هیچ شرایطی نمی‌تواند تحت سیطره یک ایدئولوژی نباشد. (سعید، ۱۳۷: ۲۸-۲۷) ثانیاً تکیه به امکان استخراج این حقوق از اصول فطری، هر چند می‌تواند تا حدودی به این نگاه، جلوه حقیقت ببخشد، لیکن ضمن اینکه این ادعا با توجه به ادعای مخالف مبنی بر استخراج این حقوق از آراء برخی فیلسوفان غربی در تعارض است، از جانبی می‌تواند تأییدی بر نقد ما باشد؛ زیرا اساساً دین و حیانی و توحیدی چیزی غیر از اصول ودیعه نهاده شده در فطرت نمی‌باشد و در این صورت، قانون‌گذاران، این حقوق را در هر حال، تحت سیطره یک ایدئولوژی پایه‌ریزی کرده‌اند. ثالثاً با توجه به اینکه واضعان نخست اعلامیه حقوق بشر غربی مشخص و معلوم هستند، جای این سؤال مطرح است که آیا می‌توان گفت که این واضعان، خود براساس فطرت انسانی می‌اندیشیده‌اند و مواد حقوقی مستنبط آنها همچنین بوده است؟ با توجه به این مباحث، دیگر نمی‌توان معتقد شد که اعلامیه جهانی حقوق بشر، ذاتاً دارای ارزش و قابل توجه است و حداقل به عنوان نموداری از یک آرمان و عامل بازدارنده از تعدی به جوامع متوسط و پایین انجام وظیفه خواهد کرد؛ همان‌طور که همچنان جایی این سؤال مطرح خواهد بود که منشأ مشروعیت و حقایق این اعلامیه چیست؟

تفاوت‌های کلی حقوق بشر در اسلام و غرب

۱- از حیث منشأ:

آیزایا برلین آزادی را چنین تعریف می‌کند: من آزادی را عبارت از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان دانسته‌ام (آرمین، ۱۳۷۸: ۱۳۲) تعریف برلین در واقع به تفاوت منشأ حقوق غربی با منشأ حقوق اسلامی اشاره دارد. حقوق بشر در اسلام بر اصولی و حیانی و آسمانی مبتنی است که بیرون از اراده و اختیار انسان بوده و در باطن تکوین ودیعه نهاده شده که اسلام از آنها خبر داده است. این در حالی است که حقوق بشر در غرب، بر اراده و خواست انسانی مبتنی است. از آنجایی که در غرب، انسان مبدأ و مقصد همه چیز قرار گرفته، حقوقی که سامان‌دهنده روابط این انسان‌ها می‌باشد نیز باید از خود انسان نشئت گرفته باشد و به

خود او بازگردد. به عبارت دیگر؛ دین اسلام خدامحور است و غرب انسان‌محور از این‌روی، حقوق بشر استنباط و استخراج شده از اسلام، در چارچوب اراده و فرمان الهی مطرح شده و ناگزیر بشر در نظام حقوقی اسلام نمی‌تواند مطلق باشد این درحالی است که انسان در نظام حقوقی مبتنی بر منبع انسانی مطلق است و لذا حقوق آن هم مطلق خواهد بود و به هیچ چیزی غیر از خود انسان قید نخواهد خورد. تفاوت در منبع حقوقی انسانی در اسلام و غرب حداقل دو نتیجه متفاوت ذیل را در پی خواهد داشت:

الف) برای انسانی که منبع حقوقی آن اراده الهی است، به طور طبیعی، عمل به تکالیفش نسبت به انسانی که منبع حقوقی‌اش خواسته‌های انسانی است، از انگیزه روانی بیشتری برخوردار است. انسان در مقام نخست، خود را در برابر ساحت بی‌کرانی از علم و حکمت و رحمت و در مقام ثانی، خود را در محاصره جهل و حرص و آز و طمع و خصایص روانی دیگری که هر کدام به تنهایی می‌توانند پایگاهی برای استیثار دیگران باشند، می‌بیند.

ب) از آنجا که در نظام حقوقی اسلام، منبع حقوقی بیرون از انسان می‌باشد، انسان در مقام امثال تکالیف این نظام، از نوعی قرب و تکامل برخوردار می‌شود و همین غایت، به نوبه خود، انگیزه عمل به آن تکالیف را بیش‌تر می‌کند و این امر در ذات خود، نوعی ضمانت اجرا برای آن تکالیف ایجاد می‌کند. این درحالی است که در نظام حقوقی غرب که منبع حقوقی درون انسان و مجموعه خواسته‌های آن می‌باشد، انسان در مقام امثال تکالیف این نظام، هیچ‌گونه تکامل و حرکتی از جایی به جای دیگر احساس نمی‌کند و این امر خود به خود باعث می‌شود تا انگیزه امثال تکالیف تا حد قابل ملاحظه‌ای تقلیل یابد.

۲. از حیث متعلق:

در نظام‌های حقوقی تلاش می‌شود تا حقوق‌ها متناسب با مناسب توزیع شود. نظام حقوقی اسلام، منصبی که برای انسان ایده آل خود تعریف می‌کند، مقام و نصب خلیفه الهی است و نظام حقوقی غرب در پرهیاهوترین نگاه خود به انسان، آن را به یک میمون دم افتاده تقلیل

داده است.^۱ واضح است که میان رئیس و جانشین باید تناسبی وجود داشته باشد و به عنوان مثال، امکان ندارد معاون یک مهندس در یک کارخانه عظیم، کارگری بی سواد باشد. از این روی، جانشین خداوند در کره زمین باید خود بهره‌ای از خدایی داشته باشد و به نوعی نزدیک-ترین موجودات و کائنات به او باشد. طبیعی است انسانی که با اوصاف نزدیک به اوصاف میمون توصیف می‌گردد نمی‌تواند شایسته مقام خلیفه الله باشد. «هر چند موضوع حقوق بشر در اعلامیه و در اسلام به لحاظ شمول و قلمرو یکی است، یعنی موضوع در هر دو، انسان است و از این جهت، هر دو می‌توانند به وصف جهانی و یا بشری متصف گردند، اما به لحاظ کیفی انسان‌شناختی، انسان موضوع اعلامیه با انسان موضوع حقوق بشر اسلامی، متفاوت است و از همین جا است که بین نظام حقوق بشر اسلامی و اعلامیه، اختلاف پدید می‌آید.» (خسروشاهی و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۸۴-۱۸۳)

متأسفانه باید اعتراف کرد که انسان موضوع اعلامیه حقوق جهانی بشر، تنها یک حیوان متکامل است که آغاز و انجامش به فاصله تولد تا مرگش خلاصه می‌شود و بنابراین، حقوق و تکالیف او نیز در همین قلمرو محدود معین می‌گردد. این درحالی است که انسان موضوع حقوق بشر اسلامی، آفریده‌ای الهی است که از روح خداوندی در وجود او دمیده شده و به همین سبب، نه تنها از جاودانگی برخوردار بوده، که گوهر وجود او و انسانیت انسانی او نیز در گروه این انتساب است. انسان خدا فراموش، انسان از خودبیگانه است و بر این اساس، حق و تکلیف داشتن مذهب و توحید، به خوبی تحلیل‌پذیر و منطقی به نظر می‌رسد؛ چرا که اولین حق از حقوق بشر، حق انسان بودن و انسان ماندن است و این ویژگی بدون توحید امکان‌پذیر نیست. به‌طور دقیق‌تر، می‌توان چنین گفت که حقوق بشر در غرب، معلول چهارنگاه کلان به

^۱ یکی از نویسندگان معاصر در این خصوص می‌نویسد: انسان‌شناسی غربی، زنجیره وراثتی انسان کنونی را به میمون‌نماهایی می‌رساند که پیش از دوران چهارم زمین‌شناسی می‌زیست‌هاند. سپس پیدایش اولین انسان‌ها را به اواسط دوران چهارم زمین‌شناسی به حدود نیم میلیون سال پیش می‌رساند. چنین دیدگاهی درباره انسان، مسلماً به منظور رسیدن به برخی اهداف غیرانسانی طرح شده است و به قول یکی از نویسندگان، قائل شدن مبدأیی حیوانی برای انسان و نفی ابعاد معنوی و روحانی وی، راه را برای حاکمیت نفس‌اماره انسان - که قوام سیاسی، فرهنگی و اقتصادی تمدن جدید به چنین حاکمیتی است - می‌گشاید و بستر روحی و روانی مناسب و مساعدی را برای محصور شدن انسان به خور و خواب و خشم و شهوت فراهم می‌کند و در چنین فضایی، حاکمیت سرمایه و سرمایه‌سالاری که از ممیزات و مقومات تمدن غرب است، به خوبی محقق می‌شود. (نصیری، ۱۳۸۱: ۱۹)

انسان در قرون اخیر (غرب جدید) می‌باشد: در گام نخست، نیکولو ماکیاوولی ایتالیایی در کتاب-های «شهریار» و «گفتارها» انسان را به مظهري از مکر و حيله يعنى خصلت روباه تقليل داد. در گام دوم، توماس هابز انگلیسی در کتاب «لوباتان»، انسان را گرگ یکدیگر نامید. در گام سوم، چارلز داروین انگلیسی در کتاب «تبار انسان»، ریشه انسان را در نسل میمون دید و در گام نهایی، فردریک ویلهلم نیچه آلمانی در کتاب «دجال» انسان را ابر حیوان نامید^۱ و کمی بعد، نویسندگان منشور جهانی حقوق بشر، تلاش کردند تا حقوق این ابر حیوان و حد و حدود آن را بیان کنند.

۳. از حیث فردی-اجتماعی

موضوع حقوق غربی، انسان به مثابه یک فرد می‌باشد و هر فرد، تنها ملزم است تا در استیفای حقوق فردی خود تلاش کند. در حقوق غربی، معیاری برای فرا فردی اندیشیدن و عمل کردن معرفی نشده است. چه اینکه با توجه به اصول انسان‌شناسانه فرهنگ غرب که هر انسانی مستقلاً معیار حق و باطل، خوب و بد می‌باشد، چنین انتظار می‌رود که اولاً مرجع همه حقوق و ثانیاً معیار همه حقوق خود انسان باشد. اما نسبت انسان و حقوق در نظام حقوقی اسلام چنین نیست. به تعبیر شهید مطهری، براساس تفکر اسلامی:

یک سلسله چیزهاست که اینها از حقوق یک فرد و یا از حقوق یک ملت، برتر و مقدس‌تر است، و دفاع کردن از آنها پیش وجدان بشری بالاتر است از دفاع از حقوق شخصی، و اینها همان مقدسات انسانیت است. به عبارت دیگر؛ ملاک تقدس دفاع، این نیست که انسان باید از خود دفاع کند، بلکه ملاک این است که باید از حق دفاع کند. وقتی که ملاک حق است، چه فرقی است میان حق فردی و حق عمومی و انسانی؟ مثلاً آزادی را از مقدسات بشری به حساب می‌آورند، آزادی مربوط به یک فرد و یک ملت نیست. حالا اگر آزادی در جایی مورد تهاجم قرار گرفت، اما نه آزادی من و نه آزادی ملت من، آیا دفاع کردن از این حق انسانیت به عنوان دفاع از حق انسانیت مشروع است یا نه؟ اگر مشروع است، پس منحصر به آن فردی که

^۱. ما دیگر خواستگاه انسان را در روح و در الوهیت نمی‌جوییم، ما او را به میان حیوانات برگردانده‌ایم. ما او را نیرومندترین حیوان می‌دانیم؛ زیرا او حيله گزین آن‌هاست. (نیچه، ۱۳۵۲: ۳۶ و ۳۹، نقل از: شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۸۱).

آزادی او مورد تهاجم قرار گرفته نیست، افراد دیگر و ملت‌های دیگر نیز می‌توانند و بلکه باید به کمک آزادی بشتابند و به جنگ سلب آزادی و اختناق بروند. (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۳/۲۰- ۲۴۲)

۴. از حیث زیرساخت‌های فاعلی و غایی

از نظر منطقی، بهترین و فراگیرترین تعریف آن است که درباره هر سه زیرساخت داخلی، فاعلی و غایی شیء مورد تعریف خبر دهد. این قاعده درباره نظام حقوق بشر نیز صادق بوده و بر این اساس، اگر تنها زیرساخت داخلی (توجه به ماده و صورت) در تعریف حقوق بشر گنجانده شود، چنین تعریفی کم‌فایده و ناتمام است؛ چرا که حقیقت هر چیز در پیوندش با علت فاعلی و غایی آن تجلی می‌یابد و بی‌شک، ناشناخته ماندن پدید آورنده و هدف یک شیء، مانع پی بردن به حقیقت آن می‌شود. واقعیت این است که حقوق بشر تا زمانی که در ذیل رهنمودهای خدای متعال شکل نگیرد، نمی‌تواند ناظر به علت فاعلی بشر باشد. از آنجا که حقوق بشر در مکاتب غیرالهی خود را از فرمان الهی بی‌نیاز دانسته و تماماً بر منابع بشری، مانند عرف، آرای حقوق دانان و اراده دولت‌ها متکی گشته، نتوانسته به زیرساخت فاعلی و غایی حقوق بشر توجه داشته باشد. در جنبه زیر ساخت داخلی نظام حقوق بشر، برتری نظام اسلامی از آن‌روست که در آن زیر ساخت مذکور عبارت از قواعد تنظیم‌گر روابط فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌باشد که بسیاری از آنها در زمره مسائل حقوقی‌اند. این درحالی است که در نظام‌های غیرالهی از جمله نظام حقوقی غرب، بسیاری از تکالیف و وظایف فردی، غیر حقوقی و در زمره امور اخلاقی شمرده شده که تصمیم‌گیری درباره آنها برعهده خود فرد یا جامعه‌ای است که در حوزه نیازها و روابط فردی تصمیم می‌گیرد. زیرا ساخت غایی نظام حقوق بشر در نظام حقوقی اسلام نیز نورانی ساختن جامعه انسانی است که مستلزم گذرا از منزل‌گاه عدل و قسط است. این درحالی است که زیرساخت مذکور در نظام حقوق بشر غربی در بهترین حالت بهره‌گیری از استانداردهای یک زندگی متمدنانه بوده که معیار و میزان آن استانداردها نیز چیزی جز آرزوها، بلندپروازی‌ها و حتی هوس‌های انسانی نیست. (جواد آملی، ۱۳۷۷: ۲۴۲-۲۳۹)

۵. از حیث امکان رعایت حقوق بشر

تمدن غرب به چندین علت نمی‌تواند حقوق انسانی را استیفا کند؛ زیرا اولاً تمدن غرب، انسان را به عنوان یک موجود تک بعدی معرفی کرده است. در این تمدن، تنها بُعد مادی انسان لحاظ شده و در نتیجه از بعد دیگر وجود انسان یعنی بُعد معنوی آن - که دارای قلمرویی بسیار گسترده‌تر از بعد مادی‌اش می‌باشد - غفلت شده است. به همین علت، شناخت تمدن غرب از انسان، هرگز نمی‌تواند یک شناخت دقیق و جامع باشد و تا این شناخت به طور دقیق صورت نگیرد، امکان تشخیص حقوق مناسب با مصالح انسان نخواهد بود. به تعبیر علامه جعفری:

آن نوع نظام‌های حقوق بشر که محصول تمدن‌های مادی محض هستند یا آن نوع تمدن مادی که معنویات را کاملاً فرعی و به منزله آرایش و پیرایش تجملی برای زندگی خود تلقی می‌کنند، هر اندازه هم که بخواهند خود را انسان‌محور معرفی کنند، از عهده گام برداشتن برای انسان، از آن جهت که یک موجود شریف و وابسته به ارزش‌های عالی است، نمی‌توانند برآیند. (جعفری، ۱۳۷۰: ۱۷۸)

ثانیاً - همان‌گونه که گذشت - انسان از منظر تفکر غربی به جای اینکه اشرف مخلوقات و واسطه بین آنها و خداوند باشد و به عبارت دیگر؛ انسان به جای اینکه نماینده و نمایاننده خداوند باشد، تنها حیوانی دوبا از نسل حیوان یا حیواناتی چهارپا معرفی می‌شود. طبیعتاً حقوقی هم که برای چنین موجودی در غرب در نظر گرفته می‌شود، مناسب با شأن و منزلت همین حیوان است نه مناسب با رسالت مقام خلیفه الهی، تمدن غرب، چون انسان را در حد توده انبوهی از ماده و یک حیوان تکامل‌یافته تنزل داده و مدارج انسانی را از آن هم پایین‌تر آورده و انسان را از مقام خلافت الهی تا منزلت مادون حیوانات پایین‌آورده، حتی اگر بر طبق وعده خود، همه امکانات را هم در اختیار انسان قرار دهد، نسبت به آنچه که از او گرفته خدمتی به او نکرده است؛ زیرا وقتی بصیرت انسان، از او گرفته شود، دیگر داشتن مشعل و چراغ قوه و پروژکتور و .. او را سودی نخواهد بخشید.

۶. از حیث ارتباط با اخلاق

قوانین حقوقی اسلام در ارتباط و تناسب وثیق با اخلاق می‌باشد. به همین علت، مسلمان عامل به اخلاق، تا حد بسیار زیادی عامل به قوانین حقوقی نیز می‌باشد و بالعکس، مسلمان عامل به قوانین حقوقی، مطمئناً دارای شخصیتی اخلاقی بوده و بلکه اساساً هدف حقوق در اسلام به اخلاق بر می‌گردد. یکی از صاحب‌نظران و اندیشمندان اسلامی در تمایز میان رابطه حقوق و اخلاق در اسلام و رابطه این دو در مکاتب غیراسلامی می‌نویسد:

هدف حقوقی جامعه، تأمین مصالح اجتماعی انسان‌ها در دنیاست، اسلام و نظام‌های حقوقی دیگر در این مطلب اتفاق نظر دارند. آنچه اسلام را از نظام‌های حقوقی غیرالهی متمایز و ممتاز می‌کند، این است که نظام‌های غیراسلامی فراتر از هدف نهایی حقوق چیزی نمی‌بینند، اما از دیدگاه اسلام، هدف نهایی حقوق - به نوبه خود - هدف متوسط و وسیله‌ای است برای نیل به هدف نهایی اخلاق که استكمال نفس و تقرب به درگاه الهی است. در اسلام، نظام حقوقی یکی از زیرمجموعه‌های نظام اخلاقی است و با همه احکام خرد و کلان خود چنان است که به آسانی و بدون هیچ تکلف و تصنعی در نظام اخلاقی می‌گنجد و کاملاً با آن سازگار و هماهنگ است. به همین جهت در قرآن، احکام حقوقی همراه با احکام اخلاقی بیان می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۵)

این در حالی است که در نظام حقوقی غرب، ارتباط حقوق از اخلاق قطع می‌باشد و به تعبیر رابرت هوگوت جاکسون در مقدمه کتاب **حقوق در اسلام**:

قانون در آمریکا فقط یک تماس محدودی با اجرای وظایف اخلاقی دارد. در حقیقت، یک شخص آمریکایی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون باشد، ممکن است یک فرد پست و فاسدی هم از حیث اخلاق باشد. از این رو، قانون ما در آمریکا، تکالیف مذهبی معین نمی‌کند، بلکه در حقیقت، هشیارانه آنها را حذف می‌کند. (خدّوری و همکاران، ۱۳۳۶)

آلفرد نورث وایتهد نیز از جانب دیگری بر بی‌اهمیتی قانون در غرب تأسف می‌خورد:

طبیعت بشری آن‌چنان پیچیده و گره‌خورده است که ارزش آن برنامه که روی کاغذ برای اصلاح اجتماعی نوشته می‌شود، در نزد حاکمان برابر با ارزش همان کاغذ باطل شده هم نیست. (جعفری، ۱۳۷۰: ۶۳)

۷. از حیث ارتباط با خدا و فطرت

نظام حقوقی غرب با تعریف خاصی که از انسان ارائه داده و آن را به جای خداوند در مرکز هستی نشانده، هرگونه رابط میان او و خداوند را بریده است. انسان‌ها دارای چهار گونه رابطه عام می‌باشند: رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خودش، رابطه انسان با دیگر انسان‌ها و رابطه انسان با طبیعت.

مهم‌ترین این روابط، رابطه انسان با خداوند می‌باشد که شدت و ضعف آن تأثیری مستقیم بر دیگر روابط سه‌گانه می‌گذارد. در دنیای غرب، به ویژه پس از رشد علوم جدید در قرن نوزدهم، اعتماد بشر به علم پیش از اعتماد آن به خدا گشت. به گونه‌ای که انسان غربی گمان برد که از این پس، علم، توانایی حل تمامی مشکلاتش را دارد. رشد این اندیشه به ویژه با حاکمیت یافتن پوزیتیویسم منطقی و آمپریسم افراطی، منجر به اعتقاد به «مرگ خدا» شد که طرح آموزه «خدا مرده است» نیچه و تکوین، نضج و رشد «الهیات مرگ خدا» دو نتیجه اجتماعی آن در قرون نوزده و بیست میلادی بود. به تبع به هم خوردن رابطه انسان با خدا، رابطه انسان‌ها در سه حوزه دیگر (خود، دیگران و طبیعت) هم به هم خورد. حقوق بشر که بیش‌تر مربوط به حوزه رابطه انسان با دیگر انسان‌ها می‌باشد نیز مشمول این قاعده گشت. با قطع رابطه انسان با خداوند انسان‌ها سرگرم امور جزئی، ناپایدار و کم‌نتیجه و گرفتار معضلاتی در امر روابط میان خود شدند.

در حقوق اسلامی، انسان در برابر خدا قرار نگرفته است. اساساً در ادیان الهی، هرگاه انسان را در قلمرو دین و حفظ رابطه‌اش با خداوند جهان‌آفرین بنگریم، او را آزاد می‌بینیم، اما آنگاه که او را در برابر خدا ملاحظه می‌کنیم، درمی‌یابیم که یک بنده محض است. این دو سویه‌نگری به انسان در تفکر دینی، به خوبی پیوند وثیق میان آزادی و بندگی در ساحت دین را نشان می‌دهد. در ساحت دین، انسان در عین آزادی، یک دنده است. به عبارت دیگر؛ روابط انسان‌ها در یک نظام دینی، تنها افقی - آنگونه که در نظام‌های حقوقی غیردینی می‌باشد - نیست، بلکه علاوه بر آن، عمودی نیز می‌باشد. به عبارت سوم، در یک نظام دینی، انسان‌ها ضمن برداشتن همه نوع روابط صحیح و مثبت متصور در نظام‌های حقوقی غیردینی، دارای روابط ظریف، پیچیده و گسترده‌تر دیگری نیز می‌باشند.

۸. از حیث واسطه در استدلال

اعتبار یک نظام حقوقی به میزان برهان‌پذیری آن می‌باشد. نظام حقوقی برهان‌پذیر، نظامی است که بتوان بر سودمند یا زیان‌بار بودن آن برهان اقامه کرد و البته واضح است که اعتبار برهان عقلی بیش‌تر از برهان تجربی می‌باشد. واقعیت این است که نظام حقوق بشر غربی برهان ناپذیر بوده؛ زیرا مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اعتباری است که در امور واقعی و تکوینی ریشه ندارند. امور اعتباری و قراردادی، انتزاعی بوده و نمی‌توان در مورد آنها به اقامه برهان پرداخت؛ چرا که ممکن است در یک زمان و مکان، حق و در زمان و مکان دیگر، باطل تلقی گردند، این در حالی است که حقوق بشر اسلامی مجموعه‌ای از قوانین دارای ریشه‌های تکوینی‌اند که از اصالت و واقعیت برخوردار بوده و زائیده انتزاع در ذهنیت یک یا چند شخص حقیقی یا حقوقی نیستند و از این‌روی، قابل اقامه برهان می‌باشد. از سوی دیگر، برهان آنگاه کارآمد و به سزااست که عقلی باشد، نه تجربی؛ زیرا برهان تجربی همواره می‌تواند دست‌خوش بهانه‌ها و معاذیر گوناگون گردد. به عنوان مثال؛ درباره یک برهان ناکارآمد تجربی می‌توان گفت که این قانون، خود سودمند و شایسته بوده، اما از آنجا که کاغزاران نتوانسته‌اند در عمل آن را به شایستگی اجرا کنند، سودمند نیفتاده است. همچنان که برخی از طرفداران مارکسیست پس از فروپاشی آن مشابه این روش به دفاع از آن پرداخته‌اند! این در حالی است که در برهان عقلی امکان چنین چون‌وچراهایی نیست. در میان برهان‌های عقلی نیز، برهان علی‌لمّی - که واسطه در اثبات آن علت فاعلی یا علت غایی می‌باشد - از اعتبار بیش‌تری برخوردار است؛ چرا که علل فاعلی و غایی برخلاف علل صوری و مادی که تضمین‌کننده‌های ماهیت‌اند و اصطلاحاً علل قوام بخش نامیده می‌شوند، تضمین‌کننده وجود بوده و اصطلاحاً علل هستی‌بخش می‌باشند. با عنایت به اینکه اصالت از آن هستی است نه ماهیت و نیز با عنایت به اینکه درحالی که همه موجودات جهان جز ذات باری تعالی دارای علت فاعلی و غایی هستند، برخی از آنها از جمله اندیشه‌ها، فرشته‌ها، ارواح و .. دارای ماده یا صورت نیستند، علل فاعلی و غایی نیرومندتر و سودمندتر از علل مادی و صوری خواهند بود. از آنجا که نظام حقوق بشر اسلامی با برهان عقلی لمّی قابل اثبات می‌باشد، به‌طور واضحی بر نظام حقوق بشر غربی که مستند به براهین تجربی و قراردادی می‌باشد، برتر است. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۵-۲۴۳)

۹. از حیث ابزارسنجش:

در تمامی عرصه‌ها، انسان نیازمند ابزار تشخیص درست از نادرست و حق از باطل بوده و بهترین نظام حقوقی آن است که ابزار مذکور را به تناسب مختصات خود عرضه نماید؛ چه، اگر تناسب رعایت نگردد، ارائه ابزار چنان کارساز نخواهد بود. علاوه براین، کارآمدی ابزار مذکور مشروط به این است که همواره در هر وضعیتی با انسان همراه باشد. شاید بتوان برای برخی از تشخیص‌ها از ابزارهای پیشرفته کمک گرفت، اما چه سود هنگامی که بشر آن ابزارها را همواره در اختیار نداشته باشد؟ آیا می‌توان یک نظام حقوقی را تنها مقید به همان لحظه‌هایی ساخت که بشر آن ابزارها را در اختیار دارد؟ ابزار شناخت حق از باطل باید از روح آدمی ریشه گیرد و همواره در دسترس باشد. این ابزار حسب معیار قرآن و عترت، عبارت است از: پسند و ناپسند خود.^۱ با این میزان، انسانی که خواستار لذت‌ها و خیرات برای خود است، همان‌ها را برای دیگران هم می‌خواهد و نیز ستم و تعدی را که برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران نیز روا نمی‌دارد. این درحالی است که اعلامیه حقوق بشر غربی از فقدان چنین ابزار سنجشی در رنج می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۵۶-۲۵۴)

ملاحظات کلی بر اعلامیه جهانی حقوق بشر غرب:

از مقایسه بین دو نظام حقوقی اسلام و غرب بر می‌آید که هر دو نظام حقوقی، صیانت حیات، کرامت و حیثیت انسانی، تعلیم و تربیت، آزادی، مساوات و... را از حقوق لازم و مشترک انسان‌ها معرفی کرده‌اند. البته صرف اشتراک اعلامیه و ادیان الهی در برخی اصول، موجب مصونیت اعلامیه از نقد و انتقاد نمی‌شود؛ زیرا اعلامیه در برخی اصول خود، از ره‌آوردهای دینی عقب مانده و یا از آن پیشی گرفته و به همین جهت به کاستی یا اشکال مبتلا شده است. شاید اصلی‌ترین جهت مثبت اعلامیه آن باشد که آرمان‌های عالی انسانی و فطری را هر چند به صورتی کلی تدوین نموده و بر اجرای آن تأکید ورزیده است. آرمان‌هایی که گذشته از انسانی و فطری بودنشان، نتیجه تلاش‌ها و مبارزات مصلحان جامعه بشری در طول تاریخ، اعم از پیامبران و حکیمان و...

^۱ اجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك. (نهج البلاغه، ن ۳۱، ق ۵۵)

بوده است. حداقل تأثیر مثبت این اعلامیه- حتی اگر در خارج هم عملاً تحقق پیدا نکند- این است که بر بسیاری از مظالم، تبعیض‌ها، ستم‌ها محدودیت‌ها و نابرابری‌ها که سالها و قرن‌ها یا صورت و شکلی قانونی بر محرومین به ویژه در مغرب زمین تحمیل می‌شد، خط بطلان کشید و آنها را غیرقانونی اعلام کرد و در مقابل، اصل را بر آزادی و برابری و برادری انسان نهاد. (خسروشاهی و همکاران، ۱۳۷۸: ۱۸۰)

متأسفانه شیوه استفاده از الفاظ مقدس مشترک، اگرچه به لحاظ به کارگیری زبان عام، مقام مخاطب و تفاهم را تسهیل می‌کند، اما به دلیل جدا شدن الفاظ از مجموعه و شبکه خاصی که درون آن، الفاظ، معانی خاص خود را پیدا می‌کنند، غالباً هرکسی واژگان را درون پارادایم معرفتی خودش فهم می‌کند که نوعاً غیر از معنی آن واژگان درون آن شبکه خاص می‌باشد. سرنوشت بسیاری از واژگان حقوق بشر غربی چنین می‌باشد. اگر چه به ظاهر منشور جهانی حقوق بشر غربی حاوی بسیاری از واژگانی است که عیناً مورد تأکید حقوق اسلامی قرار گرفته، نباید گمان رود که حقوق بشر غربی معطوف به همان اهدافی است که حقوق اسلامی می‌باشد، کما اینکه نباید گمان رود که معانی و کار ویژگی الفاظ مشترک میان این دو نظام حقوقی یکسان خواهد بود. نقدهای ذیل به نظام حقوقی غربی به خوبی بیانگر این مطلب است:

عدم صلاحیت لازم و کامل قانون‌گذار

قانونگذار در نظام حقوقی اسلام، خداوند و در نظام حقوقی غرب، انسان می‌باشد. در مکتب حقوقی اسلام، انسان مستقل از خداوند و وحی، فاقد صلاحیت کامل و لازم علمی (دوری از نقصان)، اخلاقی- معنوی (دوری از خودخواهی و منفعت طلبی) و عینی- واقعی (دوری از خطا و نسیان) برای قانون‌گذاری است. واقعیت این است که قوانین انسانی از سویی، به دلیل ضعف علمی و آگاهی قانون‌گذار، همواره موقتی و نیازمند بازنگری و اصلاح مکرر بوده و از سویی، به دور از حب و بغض شخصی نمی‌باشد. این خصیصه‌ها باعث می‌شود تا انسان‌ها نوعاً از عدالت مطلق فاصله داشته باشند و عموماً در بهترین وضع، تنها خواستار حقوق انسانی برای هم‌کیشان، هم‌وطنان، هم‌فکران سیاسی و... خود باشند تا خواستار حقوقی انسانی برای همه انسان‌ها. وجود حق و تو در سازمان ملل به بهترین وجه می‌تواند مؤید این ادعا باشد. این

درحالی است که علم بی‌کران خداوندی و شمولیت آن بر تحولات زمان و مکان، مانع از جعل ناقص یا باطل قوانین توسط او می‌باشد.^۱ خداوند متعال در مقام قانونگذار، نه دارای حب و بغض شخصی بوده و نه دارای ضعف در تشخیص مصلحت برای همه انسان‌ها.

ضعف شالوده‌های نظری

از ویژگی‌های سیستم حقوقی کارآمد، انسجام و هماهنگی میان قواعد و اجزای سیستم با زیر ساخت‌های آن می‌باشد. بدین معنی که ساختار یک سیستم باید بسط منطقی سازه همان سیستم باشد، به صورتی که رابطه همه اجزای آن با مبانی‌اش به گونه‌ای منطقی تعریف شده باشد. شاید مبانی یک دستگاه حقوقی اشتباه باشد که نقد مستقل و مجزایی را می‌طلبد - اما سیستم منسجم، سیستمی است که همان مبانی اشتباه بتواند به گونه‌ای منطقی همه اجزای درون سیستم را توضیح دهد.

اعلامیه جهانی بشر بنایی زیبا را می‌ماند که مبنایی سست دارد. این اعلامیه بر یک جهان-بینی متفن و روشنی که قدرت اثبات آن را داشته باشد استوار نیست، بلکه زیربنای آن التقاطی از اندیشه‌های مختلفی است که نه تک‌تک و نه مجموعاً قدرت اثبات اصولی چون کرامیت ذاتی انسان، آزادی و آزادگی او، برابری و برادری انسان‌ها را ندارند. تدوین‌کنندگی اعلامیه، اصول مذکور در آن را بسان میوه‌های شیرین و گوارایی از درخت اصلی آن- درخت دین و وحی و مکتب انبیاء- جدا کرده و به عاریت بر درخت مصنوعی خود نشانده‌اند که نه تنها هرگز چنین میوه‌ای از آن نروید، بلکه توان حفظ و تحمل چنین میوه‌ای را نیز ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۵۱)

عدم هماهنگی و انسجام

اعلامیه جهانی حقوق بشر به حکم «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲) فاقد هماهنگی و انسجام است.

^۱. امکان و وقوع نسخ در برخی از احکام الهی به معنی وجود نقصان در آنها نمی‌باشد؛ چرا که نسخ غیر از بطلان و نقصان بوده و به این معنی است که از ابتدا آمد و زمان یک قانونی محدود باشد و با فرارسیدن آن زمان، مصلحت آن حکم نیز پایان یابد. برای اطلاع تفصیلی از ماهیت نسخ و تفاوت آن با نقصان و بطلان، ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵.

اعلامیه از دو ناهماهنگی برون سیستمی و درون سیستمی به شدت رنج می برد. از یکسو با نادیده انگاشتن اصیل ترین واقعیت هستی، یعنی خداوند متعال و در نتیجه عدم توجه به نقش اراده او در تدبیر تکوینی و تشریعی جهان و انسان، و نادیده گرفتن جهان آخرت و ابعاد جاوید روح انسانی، فقط به تنظیم بخشی از واقعیات مربوط به زندگی انسان پرداخته است. تنظیمی که با واقعیت های اعتقادی بسیاری از مردم جهان سازگار نبوده و اعلامیه را در عمل خنثی می سازد. و از سوی دیگر، در نتیجه همین بینش محدود و تنگ، برخی از مواد اعلامیه نیز به عنوان اجزای یک سیستم، با یکدیگر تعارض دارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۵۳)

به عنوان مثال؛ منشور جهانی حقوق بشر از سویی برای انسان ها کرامت ذاتی قائل است و از سوی دیگر معتقد به آزادی مطلق آنها می باشد. از آنجا که در تفکر لیبرالی غرب، حدّ آزادی انسان ها، آزادی دیگران است، انسان می تواند در محدوده فردی خود هرگونه عمل شنیع منافی کرامت ذاتی انسان که مزاحمتی برای آزادی دیگران ندارد را انجام دهد! به عنوان مثالی دیگر؛ ماده سوم اعلامیه بر حق حیات انسان ها و ماده هیجده بر حق تعیین مذهب (آزادی مذهبی) تأکید دارد. در این صورت، اگر شخصی هندو فرزند خود را برای قربانی نزد خدایش ببرد، فرزندش خواهد گفت که من به موجب ماده ۳ اعلامیه، حق حیات دارم، همچنان که شخص هندو در پاسخ فرزندش خواهد گفت من نیز به موجب ماده ۱۸ اعلامیه حق تعیین مذهب را دارم و مذهبی که انتخاب کرده ام به من اجازه قربانی کردن شما را می دهد! به عنوان مثالی سوم؛ ماده ۱۶ اعلامیه بر حق تعیین همسر (آزادی انتخاب همسر) و مواد ۱، ۲ و ۷ بر تساوی حقوقی همه افراد انسانی تأکید دارد. اگر کسی به موجب ماده ۱۸ مذهب شیعه را برگزیند، برخلاف مواد ۱۶، ۱، ۲ و ۷ نمی تواند با زن یهودی، مسیحی، و... ازدواج کند.

عدم توجه به تکالیف

اعلامیه جهانی حقوق بشر فقط به بیان حقوق و آزادی های افراد بسنده کرده و از تکالیف و وظایف آنها جز در یک ماده، آن هم به صورت کلی و مبهم، یاد نکرده است. به عبارت دیگر؛ در حالی که در سراسر اعلامیه جهانی حقوق بشر مکرر از حقوق انسانی یاد شده، در هیچ

جای اعلامیه ذکر نشده که انسان‌ها این حقوق را در قبال چه تکالیفی دارند.^۱ این در حالی است که حق و تکلیف از امور متضایف بوده و تصور یکی بودن دیگری ممکن نمی‌باشد. این مطلب که حقوق ذکر شده در اعلامیه از جنس «حقوق برچیز» است نه «حقوق برکس»^۲ نمی‌تواند پاسخی به این نقد اعلامیه باشد؛ زیرا در هر حال، هیچ حقی بدون تکلیف نمی‌تواند حضور داشته باشد. خوشبختانه این مشکل در منشور جهانی حقوق بشر اسلام که در سال ۱۹۹۰ به پیشنهاد مرحوم علامه جعفری در قاهره و با حضور نمایندگان حقوقی همه کشورهای اسلامی در ۳۰ ماده تنظیم شده وجود ندارد؛ چرا که در آن، در کنار حقوق، به تکالیف بشر نیز اشاره شده است.

عدم جهان‌شمولی

برجسته‌ترین ویژگی بدن آن است که در وضعیت‌های گوناگون، حالات مختلفی دارد. مثلاً

۱. یکی از نویسندگان معاصر در تقریر و نقد این وصف اعلامیه حقوق بر غربی می‌نویسد: نگاه آدمی هنگامی که به نقطه کوچکی معطوف و خیره می‌شود، آن نقطه کوچک را چنان بزرگ و بی‌نهایت می‌بیند که بقیه چیزها را فراموش و منحل می‌کند. هنگامی که نظر آدمی به حقوق معطوف شد، آن را چنان بزرگ و فربه دید که تکلیف آگاهی و مسؤولیت آگاهی به کلی فراموش شد. بهترین نشانه این مسئله آن است که ما اعلامیه حقوق بشر داریم اما اعلامیه تکالیف بشر نداریم. انسان غربی، حق آگاه است، اما تکلیف آگاه نیست و ما اگر عنصر تکلیف آگاهی را وارد وجدان و ذهن انسان غربی نکنیم توازن مطلوب به دست نخواهد آمد و یک‌مشت انسان طلبکار، دنیا را به‌خاطر حقوقی که تنها متعلق به خودشان می‌شناسد ویران خواهند کرد. و این فاجعه‌ای است که بالفعل رخ داده است. برخی از نویسندگان نیز بر این باورند که میان حق و تکلیف منافاتی وجود ندارد و این عدم منافات، شبیه عدم منافاتی است که میان علم و متافیزیک وجود دارد؛ همچنان که امروزه علم تجربی چنان فربه شده که جا را برای داشتن متافیزیکی تنگ کرده، حقوق بشر نیز چنان مورد تأکید قرار گرفته که تکالیف فراموش شده‌اند. (سروش و دیگران، ۱۳۸۲: ۵۵ و ۶۲-۶۳)

۲. برخی از روشنفکران معاصر به‌گونه‌ای دیگر از مفهوم حق در اعلامیه جهانی حقوق بشر دفاع کرده و معتقد شده‌اند: حق یک معنا ندارد، گاه حق به معنای مطلق رخصت است، اما معنای مورد نظر من از حق، حقی است که در آن، معنای مطالبه نهفته است. تکلیف در مقابل این تعریف از حق قرار می‌گیرد، اما همه حقوق از این جنس نیستند. اینکه شما آزاد و رها هستید و حق دارید کارهایی را انجام بدهید به این معنا نیست که برگردن کسی حق دارید. این معنا از حق به خودی خود برای انسان جدید ثابت است. این حقوق، حقوقی نیست که برای دیگران تکلیف‌زا باشد، بلکه این حقوق از جنس رخصت‌اند. لیبرالیسم با نظام حقی سازگارتر است؛ زیرا مفهوم رخصت در آن وجود دارد. اینکه می‌گوییم در جهان جدید نظام حقی جریان پیدا کرده به این معناست که رخصت‌های آدمی بسیار زیاد شده و بشر علی‌الاصول خودش را مجاز می‌داند. جامعه استبدادی، هم می‌تواند جامعه تکلیفی باشد و هم جامعه حقی، اما جامعه دموکراتیک در واقع یک جامعه حقی است. انسان‌ها در جهان جدید، در درجه اول، در مقام شناخت و عمل اجتماعی، بر عنصر محق بودن تأکید می‌کنند و از این خاستگاه عمل می‌کنند. مهم‌تر اینکه آنها نمی‌گویند ما این حقوق را از جایی آورده‌ایم، بلکه می‌گویند خودمان داریم. در پارادایم تکلیف، تکالیف از جایی می‌آیند و صادر می‌شوند (مثل خدا یا پادشاه) و ممان مصدر است که حقوق را هم می‌دهند. در نظام مبتنی بر حق، از دل حقوق، تکلیفی بیرون می‌آید. (سروش و دیگران، ۱۳۸۲: ۶۴-۶۶)

تفاوت آب و هوای اقلیم‌های مختلف، اختلاف نژادها و تفاوت اوضاع جغرافیای سبب می‌شوند که ملت‌ها و اقوام مختلف دارای وضعیت جسمی جغرافیایی، متفاوت است. گاه دیده می‌شود که گیاه روییده در منطقه‌ای گرمسیر که در همان اقلیم خاصیت دارویی دارد، در یک منطقه سردسیر از چنین خاصیتی برخوردار نیست. حتی یک داروساز آگاه و دل‌سوز نمی‌تواند به جزم و یقین حکم کند که دارویی دارد، در یک منطقه سردسیر از چنین خاصیتی برخوردار نیست. حتی یک داروساز آگاه و دل‌سوز نمی‌تواند به جزم و یقین حکم کند که دارویی معین برای همه مردم گیتی بهره‌ای یکسان دارد و همه را سودمند می‌افتد. اما روح مجرد انسانی هرگز در بند تفاوت‌هایی اقلیمی نیست. این روح در همان حال که در شرق وجود دارد، بی‌هیچ تفاوت در غرب نیز هست، روح در استوا همان خصوصیات را دارد که در قطب، روح مجردانه پایبند زمین است و نه مقید آسمان، و در عین حال، هم در زمین است و هم در آسمان. به بیان دیگر؛ روح برخلاف بدن، واحد است نه کثیر، و ثابت است نه متغیر. به همین دلیل، در روح تبدیل و دگرگونی راه ندارد: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰) اگر روح تنها در زمین باشد، نمی‌تواند در آسمان‌ها سیر کند، در حالی که همچنان که در مفاتیح‌الجنان نیز ذکر شده «یا من هوالذی فی السماء اله و فی الارض اله»، روح انسان می‌تواند خدا را در دریا، خشکی، آسمان، زمین و همه جا بیابد و بخواند به دلیل همین بی‌مرزی روح انسان‌ها است که خداوند خطاب به آنها می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵) مقررات حقوقی بشر در گستره بدن و از سوی کسانی که خود اسیر زندان بدن هستند؛ وضع شده‌اند. از این‌روی، این مقررات تابع اختلافات بدن‌ها و اقلیم‌هایند و نمی‌توانند جهان شمول باشند. اما دین که در گستره روح و از سوی کسی است که به هیچ‌یک از قیود ماده و تن مقید نیست، قاعدتاً جهان‌شمول و زمان‌نورد است و ویژه مکان و زمانی محدود نیست. و پیداست که همه زیر مجموعه دین و از جمله مقررات حقوقی-دینی، از همین ویژگی برخوردارند و نیز به همین دلیل است که در معرفت-های غیرالهی یا دانش‌های تجربی و مادی، هرگز نمی‌توان به حکمی یقینی و جزمی دست یافت و روزاروز جهان شاهد فرضیه‌ای نوین است که بر ویرانه‌های فرضیه‌ای دیگر بنا می‌شود و خود روزی به آوار می‌نشیند. اما در برابر آن، مفاهیم اساسی دین هرگز کهنگی نمی‌پذیرند و

با همه دگرگونی‌های زمانی و مکانی سازگارند، درحالی که خود هیچ دگرگونی و تغییری نمی‌یابند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۸۱)

ضعف در ضمانت اجرا

گرچه تصویب سریع اعلامیه حقوق بشر تحسین همگان را برانگیخت و حتی برخی از صاحب‌نظران آن را بزرگ‌ترین توفیق سازمان ملل قلمداد کردند، ولی سهولت توافق درباره اعلامیه بی‌دلیل نبوده؛ زیرا کشورهایی که در مجمع عمومی اجتماع کرده بودند خود می‌دانستند سندی را تصویب می‌کنند که قانوناً الزام‌آور نیست و به همین دلیل، مجمع عمومی، اعلامیه را به عنوان یک «آرمان مشترک که حصول آن مطلوب است» تعریف نمود و به قول بانو روزولت، رئیس کمیسیون حقوق بشر، اعلامیه یک عهدنامه و یا موافقت‌نامه بین‌المللی نبوده و تعهد قانونی ایجاد نمی‌کند، بلکه بیان یک جمله حقوق ناگسستنی بشر است که حصول آن برای تمام مردم دنیا مطلوب تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر؛ وسیله‌ای برای فریب و خام‌کردن مردم دنیا و دل‌خوش کردن آنها به تصویب چیزی است که ارزش اجرایی مطلقاً ندارد». (جعفری، ۱۳۷۰: ۵۰)

چه اینکه حتی اگر در این اعلامیه ضمانت‌های اجرایی هم وجود می‌داشت؛ باز هم به لحاظ عملی اجرای آن با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو بود؛ زیرا برخی از قوانین و مواد آن در مخالفت صریح با عقاید، آداب، اخلاقیات و قوانین اساسی بسیاری از کشورها- از جمله کشورهای اسلامی- قرار دارد. بهترین مؤید این ادعا، تجربه تاریخی مخالفت ملت‌های بسیاری از کشور- های عضو سازمان ملل با مواد آن می‌باشد. برتری نظام حقوق بشر اسلامی این است که بر خلاف مکاتب و نظام‌های آرمان‌خواه غربی و شرقی، در محدوده کتاب‌ها و مقالات باقی مانده و ضمانت اجرای آن به همراهش پیش‌بینی شده است. ضمانت اجرای هر قانون و قاعده حقوقی بر دو بنیان استوار است: یکی هراس از شرمندگی نزد دیگران و دیگری بیم از کیفر؛ به گونه‌ای که اگر در برخی از موارد، هیچ‌یک از این دو یافت نگردد، انگیزه‌ای بشری برای اجرای قانون باقی نمی‌ماند. قانون‌شکنی اگر در پنهان صورت پذیرد، قانون‌شکن خود را از نگاه نقدآمیز جامعه و شرمندگی عمومی رها می‌شمارد. همچنان که اگر قانون‌شکن دارای اقتدار و نفوذ اجتماعی باشد، می‌تواند از کیفر برکنار بماند و با توان خویش راه مجازات را ببندد. (جوادی

آملی، ۱۳۷۷: ۲۴۸-۲۴۷) در اعلامیه جهانی حقوق بشر و به‌طور کلی در نظام حقوقی غرب در فرض فقدان این دو بنیاد، ضمانت اجرایی برای قانون در نظر گرفته نشده است. این در حالی است که در نظام حقوقی اسلام، تقریری از موقعیت حقوقی انسان ارائه شده است که همواره آن را در مرئی و منظر الهی قرار می‌دهد: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق/۱۴) «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) «إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمِرْصَادِ» (فجر/۱۴) و..... این مسئله باعث می‌شود تا حتی در فرض غیاب مجری قانون، انسان مسلمان، باایمان به شاهد بودن خداوند بر اعمالش، ضمانت اجرای قانون را درونی می‌کند.

تأکید بر طبیعت و نادیده گرفتن فطرت

خطوط اصلی روابط حقوقی براساس فطرت عبارت‌اند از: حق بهره‌وری معتدل و سازمان یافته از مزایا و نعمت‌های جهان؛ وظیفه عدم تجاوز به حقوق دیگران؛ وظیفه پاسداری از حقوق دیگران. می‌توان گفت تدوین‌کنندگان اعلامیه حقوق بشر غربی در رهنمودها و میثاق-های حقوقی خود ساخته‌شان، دو خط نخست را کم و بیش ترسیم کرده اما از خط سوم سخنی به میان نیاورده‌اند و آنچه در بعضی از مواد آن در خصوص نظارت بر روابط حقوقی آمده در حقیقت تأکیدی است بر خط اول. به عبارت دیگر؛ در اعلامیه مذکور، سخنی از حفظ حقوق دیگران و تلاش در این راه به عنوان یک وظیفه به میان نیامده است. این غفلت، برخاسته از کنار نهادن فطرت و غرق شدن در طبیعت است. در حالی که در نظام طبیعت، ضعیف پایمال توانمندان است و در نظام فطرت، بر توانمندان همواره حمایت از ضعیفان لازم شده است: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء/۷۵) تکلیف توانمندان در این نظام، در این کلام حضرت مسیح (ع) که می‌فرماید: «النَّارُ كِلْ شِفَاءُ الْمَجْرُوحِ شَرِيكَ لِجَارِحِهِ» (کلینی، بی‌تا: ۳۴۵/۸، ج ۵۴۵) به آشکارترین صورت بیان گشته است. همچنان که پیامبر اسلام(ص) نیز نصرت توانمندان را مدیون یاری شان به ضعیفان برمی‌شمارند: «وَأَوْ لَا تَعْلَمُونَ أَنْكُمْ تَنْصُرُونَ بَعْضَكُمْ مِنْكُمْ» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۶۴-۲۶۲)

ضعف و ابهام در علت تدوین اعلامیه

جای این سؤال مطرح است که آیا وضع و تدوین این حقوق جهانی معلول جبری تراحمات و تضادهایی است که انسان‌ها با یکدیگر دارند، یا ناشی از درک عظمت و با ارزش روابط هم نوعی و برادران میان آنان است؟ با توجه به اینگیزه‌هایی که در مقدمه این اعلامیه آمده است، می‌توان گفت منظور تدوین‌کنندگان این حقوق ابراز هر دو موضوع بوده است؛ یعنی منظور آنان، هم برطرف ساختن تراحم و تضادها از میان انسان‌ها بوده و هم اثبات ارزش‌ها و عظمت‌های ارتباطات هم نوعی و برادری و برابری انسان‌ها. ولی با مقداری بررسی دقیق‌تر و بیش‌تر به این نتیجه می‌رسیم که عمده مبنای این مواد حقوقی، مانند حقوق‌های خاص دیگر، جلوگیری از تعدی و تجاوز انسان‌ها به یکدیگر به وسیله نا محدود تلقی کردن امیال می‌باشد. اگر چه این مبنا یک علت و دلیل کاملاً منطقی و به یک معنی برای جلوگیری از اجرای ستم کارانه امیال و خودکامگی‌های نامحدود، منحصرترین راه است، ولی نباید فراموش کرد که اگر علت اصلی تدوین این حقوق فقط جلوگیری از تراحم و تضاد انسان‌ها با یکدیگر باشد به تنهایی می‌تواند موجب شرم ساری بشری گردد؛ زیرا در این صورت ارزش اینگونه اعلامیه‌ها تا حد یک معلول جبری، مانند توسل به زور برای جلوگیری از درندگی حیوانات خون‌خوار، پایین می‌آید. (جعفری، ۱۳۷۰: ۵۲-۵۱)

نتیجه‌گیری:

در حالی که حقوق بشر مسئله‌ای جهانی است، به نظر می‌رسد، اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی و اساساً نظام حقوقی غرب به رغم ادعایی که بر جهان شمول بودنش می‌شود، بیش از اندازه تنها غربی و نه جهانی است. واقعیت این است که از تدوین تا اجرای حقوق بشر مذکور به عنوان مثال؛ جهان سوم نقش جزئی تا چه رسد به اساسی نداشته است. به تعبیر رادیکا کوماراسوامی

اگر چه حقوق بشر در همه فرهنگ‌های جهان سوابقی دارد، اما خاستگاه‌های نظری آن بدون تردید غربی بوده و قانون بندی عمده‌ترین مفاهیم این نهضت - یعنی آزادی، برابری، رفاه مادی و آزادی اراده - آنچنان صورت گرفته است که در نهضت‌های جدید ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم پیش‌بینی شده‌اند.

یونسکو در پیامی که به مناسبت چهلمین سال تأسیسش مخابره می‌کند، با طرح این سؤال که «برای تنش‌زایی بین سنت موروئی حقوق بشر و تحولات عمده در جهان غیر غربی چه راهی را باید در پیش گرفت؟» این پاسخ را طرح می‌کند که هر ارزیابی دوباره‌ای از این دست به ناچار باید در پرتو تاریخ آغاز شود که هم یک تجربه همگانی و هم یک فرایند ترکیبی در آموزش و رشد حقوق بشر است. از نظر یونسکو در حال حاضر این یک نیاز است که جهان سوم به بصیرت در حمایت از حقوق بشر بنگرد، اما این فرایند باید فرایندی خلاق باشد و نه انکار بی‌چون و چرای مفهوم حقوق بشر. به نظر می‌رسد، تدوین‌کنندگان پیام یونسکو توجهی به تضاد مبانی فرهنگ‌های غیرغربی با فرهنگ غربی نداشته‌اند و از همین روی، با اصالت بخشیدن به سوگیری‌های اساسی و کلان حقوق بشر غربی درصدد شده‌اند تا راهی برای تعمیم و تسری آن به عمق دیگر فرهنگ‌ها بیابند.

مشکل دیگر حقوق بشر غربی در چشم‌انداز جهانی این است که تحولات سخت افزارانه و نرم افزارانه دهه‌های اخیر باعث شده تا بسیاری از حقوق مذکور یا تخصصاً از مورد‌های نزاع خارج باشند و یا در صورت داخل بودن، تا حد قابل توجهی ناکارآمد باشند، به تعبیر دوسوالدبک: قرن ۲۱ می‌تواند به آسانی شاهد فقدان فاجعه‌آمیز اجرای قواعد حقوق بشردوستانه باشد؛ تا حدی ناشی از این تلقی که اغلب منازعات از نوع منازعات بین‌الدولی کلاسیک نیستند، لذا حقوق مزبور بی‌وجه می‌نماید. ابزارها و شیوه‌های جدید خطرناک رزم، منازعات ایدئولوژیک و اشاعه گسترده‌تر تسلیحات، کلاً در زمینه یک وضعیت زیست محیطی به نحو فرایند نگران‌کننده، به سادگی می‌تواند حاکی از فاجعه و مصیبت باشد. تلاش‌ها باید بدین منظور صورت گیرد که حقوق چگونه می‌تواند در وضعیت‌های غیرسنتی اعمال شود و سازوکارهای مؤثر اجرا مقدر می‌گردد. اراده سیاسی می‌تواند از چنین سناریویی جلوگیری کند، اما انجام چنین کاری مقتضی تمایل به اشتیاق در عدول از شیوه معمول اندیشیدن درخصوص این مسائل است. اینکه آیا این امر انجام خواهد پذیرفت به این بستگی دارد که چه میزان قاعده‌مند سازی منازعه مسلحانه- زمانی که در برابر منافع متعارض سنجیده می‌شود- مهم تلقی می‌گردد. این امر در عین حال به این موضوع بستگی خواهد داشت که آیا تمایل به آینده‌نگری درباره منافع

درازمدت برای صیانت از ارزش‌های حقوق بشر دوستانه، وجود دارد؟ (دوسوالدبک، ۱۳۷۹: ۸۴-۸۳)

به نظر می‌رسد خوش‌بینی آقای دوسوالدبک مبنی بر اینکه «دخالتم بیشتر جامعه مدنی برای این تحول مهم بوده و هیچ دلیل آشکاری وجود ندارد که چرا باید در آینده ضعیف شود و بنابراین کاملاً موجه می‌نماید که اجرای حقوق بشر دوستانه در آینده نیز بهبود یابد»، ناشی از اصالت بخشیدن به فرهنگ و نظام سیاسی غرب در چشم‌انداز توسعه حقوق بشر غربی است. به نظر می‌رسد، منطقی‌ترین راه برای مقابله با منشور جهانی حقوق بشر غربی، ارائه منشوری جامع‌تر و کاربردی‌تر از آن به ویژه با تکیه بر نظام حقوقی اسلام به مثابه دین برتر و آخرین باشد و تنها در این صورت است که می‌توان امید داشت که تاریخ حقوق بشر به صورتی واقعی و بدون پوشش‌های سیاسی و تبلیغاتی فرایند تکامل خود را طی کند.



منابع فارسی

کتاب

- آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، **لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط**، ترجمه: عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ ۳
- آرمین، محسن (۱۳۷۸)، **دین، آزادی و واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی**، مندرج در: محسن آرمین و دیگران، **رابطه دین و آزادی**، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر
- آوینی، سیدمرتضی (۱۳۷۸)، **آغازی بر یک پایان**، تهران: ساقی، چاپ ۱
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۸)، **دین، آزادی و مسئولیت**، مندرج در: محسن آرمین و دیگران، **رابطه دین و آزادی**، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر
- برلین، آیزایا، **چهارمقاله درباره آزادی**، ترجمه: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ ۱
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰) **حقوق جهانی بشر**، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی، چاپ ۱
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، **فلسفه حقوق بشر**، قم: اسراء، چاپ ۲
- رافعی، علی (به کوشش)، (۱۳۷۳)، **تکاپوی اندیشه‌ها**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ۱
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۱)، **نیمه پنهان آمریکا**، تهران: کتاب صبح، چاپ ۱
- سعید، ادوارد (۱۳۷۱)، **شرق‌شناسی**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی، چاپ ۱
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱)، **عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلام**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ ۱
- عبدی، عباس (۱۳۷۸)، **رابطه میان دین و آزادی**، مندرج در: محسن آرمین و دیگران، **رابطه دین و آزادی**، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر
- فاضل میبدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، **دین و آزادی در تقابل یا تعامل**، مندرج در: محسن آرمین و دیگران، **رابطه دین و آزادی**، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر
- کلینی، محمدبن یعقوب، **بی‌تا، اصول کافی**، بی‌جا، بی‌نا
- کدیور، محسن (۱۳۷۸)، **کدام حکومت دینی، کدام آزادی**، مندرج در: محسن آرمین و دیگران، **رابطه دین و آزادی**، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر

- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۷۸)، **دین، فلسفه، قانون**، تهران: شهاب ثاقب و سخن، چاپ ۱
- مددپور، محمد (۱۳۷۹)، **درآمدی به سیر تفکر معاصر، مبانی نظری اندیشه‌های جدید غرب از رنسانس تا عصر روشن‌گری**، جلد ۱، تهران: تربیت، چاپ ۲
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش شهید محمد شهبازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ۱
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، **اخلاق جنسی (مجموعه آثار)**، جلد ۱۹، تهران: صدرا، چاپ ۱
-، **انسان و سرنوشت**، تهران: صدرا، چاپ ۱
- (۱۳۸۰)، **جهاد (مجموعه آثار)**، جلد ۲۰، تهران: صدرا، چاپ ۱
- (۱۳۷۹)، **سلسله یادداشت‌های استاد مطهری**، تهران: صدرا
- (۱۳۷۸)، **علل گرایش به مادی‌گری**، تهران: صدرا، چاپ ۹
- (۱۳۷۸)، **مسئله حجاب (مجموعه آثار)**، جلد ۱۹، تهران: صدرا
- (۱۳۷۸)، **نظام حقوقی زن در اسلام (مجموعه آثار)**، جلد ۱۹، تهران: صدرا، چاپ ۱
- نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، **تکاپوگر اندیشه‌ها**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ ۳
- نصیری، مهدی (۱۳۸۱)، **اسلام و تجدد**، تهران: انتشارات کتاب صبح
- نیچه، فردریک (۱۳۵۲)، **دجال**، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه، چاپ ۱
- واله، حسین (۱۳۷۸)، **آزادی هم‌حق، هم‌تکلیف**، مندرج در: محسن آرمین و دیگران، رابطه دین و آزادی، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر
- یزدی، حسین (۱۳۷۹)، **آزادی از نگاه شهید مطهری**، تهران: صدرا، چاپ ۱
- عبدالکریم سروش و دیگران (۱۳۸۲)، **سنت و سکولاریسم**، تهران: صراط، چاپ ۲
- قدرت الله خسروشاهی و مصطفی دانش پژوه (۱۳۷۸)، **فلسفه حقوق**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ۳
- مجید خدوری و ج هربرت لیسنی (۱۳۳۶)، **حقوق در اسلام**، ترجمه: زین العابدین رهنما، تهران: شرکت اقبال و شرکا، چاپ ۱

- محسن آرمین و دیگران (۱۳۷۸)، رابطه دین و آزادی، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، چاپ ۱

مقالات

- دوسوالدبک، لوییس (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، اجرای حقوق بشردوستانه بین‌المللی در جنگ‌های آینده، ترجمه: حسین شریفی طرازکوهی، فصلنامه سیاست دفاعی، شماره ۳۲-۳۲، سال ۸
- مصطفوی، سید مصطفی (بهار ۱۳۸۵)، بررسی ماهیت و آثار نسخ در احکام الهی و قوانین موضوعه، فصلنامه حقوق خصوصی، دوره ۴، شماره ۱

