

نگاهی مقایسه ای به جهان شمولی حقوق بشر در اسلام

<?xml encoding="UTF-8?">

مفهوم حقوق بشر

اصطلاح «حقوق بشر»، human rights اصطلاحی نسبتاً جدید است و پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد در سال 1945 وارد گفت وگوهای روزمره شده است. این عبارت جایگزین اصطلاح «حقوق طبیعی» (1) و «حقوق انسان» (2) گردیده که قدمتی بیشتر دارند. (3)

در تعریف حقوق بشر گفته اند: «حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است.» (4) و به عقیده ما «حقوق بشر حداقل حقوقی است که خداوند به انسان از آن جهت که انسان است و فارغ از رنگ و نژاد و زبان و ملیت و جغرافیا و اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت ممتاز و فردی او، اعطا کرده است.»

بنابراین اولاً، حقوق بشر، حقوقی جهانی هستند؛ زیرا این حقوق، حق طبیعی و مسلم هر عضو خانواده بشری می باشند و هر فرد بشر، در هر کجا با هر نژاد، زبان، جنس، یا دین که باشد، از این حقوق برخوردار است و کسی مجبور نیست که این حقوق را کسب نماید.

ثانیاً، حقوق بشر هدیه الهی بوده و هیچ مقام بشری، از قبیل پادشاه، حکومت، یا مقامات مذهبی یا سکولار، این حقوق را اعطا نمی کند. حقوق ناشی از قانون اساسی در اثر رابطه شهروندی یا اقامت افراد در کشور خاصی به آن ها داده می شود، حال آنکه حقوق بشر به معنایی که بیان شد ذاتی است.

مفهوم جهان شمولی

اصطلاح «Universality» به معنای جهان شمولی و عمومیت و شمول از «Universe» گرفته شده است. «Universe» در لغت عبارت است از جهان، گیتی، عالم، و کائنات (5) و «Universal» صفت است به معنای فراگیر، عالم گیر، جهانی و جهان شمول؛ یعنی چیزی که متعلق به تمام افراد جهان است و تمام افراد و ملل جهان را شامل می شود.

در معنای اصطلاحی، هنگامی که از جهان شمولی حقوق بشر سخن به میان می آید، می توان برای آن دو مفهوم در نظر گرفت: مفهوم جامعه شناختی و مفهوم نظری.

جهان شمولی از منظر جامعه شناختی این است که گفته شود حقوق بشر از سوی همه دولت ها یا اکثریت قاطع آن ها مورد پذیرش قرار گرفته است. در واقع آنگاه که عمل دولت ها و ملت ها مدنظر باشد، به بحث از مفهوم جامعه شناختی جهان شمولی حقوق بشر پرداخته می شود. در حالی که، مراد از مفهوم نظری حقوق بشر این است که این حقوق با همه فرهنگ ها همخوانی دارد و با آن ها سازگار است. به عبارت دیگر، جایی که اندیشه آدمیان و ملت ها منظور نظر باشد، بحث از مفهوم نظری جهان شمولی حقوق بشر است. مفهوم دیگری از جهان شمولی در مفهوم نظری وجود دارد و آن اینکه این حقوق باید در سراسر جهان برای تمام

افراد بشر، صرف نظر از دین، نژاد، سن، جنس، زبان، تابعیت، موقعیت اجتماعی، و جغرافیایی به رسمیت شناخته شوند و افراد بتوانند از آن ها بهره مند شوند و دولت ها از این حقوق، بدون اعمال تمایز نسبت به موارد نامبرده، حمایت کنند. در این مفهوم از حقوق بشر مسئله جهان شمولی جنبه آمریت و قانونیت پیدا می کند. در برخی از اسناد بین المللی دولت های طرف این اسناد آن را پذیرفته و به آن متعهد شده اند. به عنوان مثال، ماده یک منشور ملل متحد مقرر می دارد که اهداف این سازمان «رسیدن به همکاری های بین المللی در زمینه ... ارتقا و تشویق احترام حقوق بشر و آزادی های بنیادین و اجرای این حقوق برای همه افراد بدون تمایز نسبت به نژاد، جنس، زبان یا دین می باشد.»

بنابراین در یک جمع بندی به این نتیجه می رسیم که مفهوم جهان شمولی چند چیز باشد :

1. جهان شمولی به مفهوم جامعه شناختی آن؛ یعنی مقبولیت جهانی یا اینکه حقوق از اراده و تصمیم عام بین المللی ناشی شده باشد و منبع حقوق، جهانی باشد؛
 2. سازگاری و همخوانی با همه فرهنگ ها و جهان بینی ها؛
 3. شمول و فراگیری حقوق نسبت به همه افراد انسانی در هرکجا.
- در این نوشتار به طور جداگانه نگاهی اجمالی به هر یک از این حوزه ها از بحث جهان شمولی خواهیم داشت.

1. حقوق بشر و مقبولیت بین المللی

برای پرداختن به مسئله جهان شمولی حقوق بشر در مفهوم مقبولیت بین المللی، نگاهی به اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون های بین المللی حقوق بشر و اینکه کشورها تا چه اندازه به این اعلامیه و سایر کنوانسیون های بین المللی حقوق بشر توجه داشته، به آن رأی مثبت داده و از کدام مناطق دنیا بوده اند، امری است که در تصدیق یا عدم تصدیق جهان شمولی حقوق بشر تأثیرگذار است. فرایند بین المللی شدن حقوق بشر با تصویب و لازم الاجرا شدن منشور ملل متحد، (6) تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، (7) میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، (8) میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (9) و معاهدات گوناگونی که در سطح جهانی (10) و منطقه ای (11) مورد پذیرش دولت ها قرار گرفته، به انجام رسیده است. (12)

اعلامیه جهانی حقوق بشر در 10 دسامبر 1948م طی قطعنامه (III) 217A از سوی مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد. از 56 دولت عضو سازمان ملل متحد، اعلامیه حقوق بشر با 48 رأی مثبت، 8 رأی ممتنع و بدون رأی منفی، به تصویب دولت های عضو رسید.

در خصوص اعلامیه جهانی حقوق بشر نظرات متفاوتی وجود دارد :

برخی معتقدند اعلامیه، جامع ترین و کامل ترین سندی است که در این زمینه تدوین شده است. اعلامیه چکیده ای از سایر اعلامیه ها و تعالیم دینی و نظریات حقوقدانان سابق است. این اعلامیه با نظر کردن به تعالیم مذهبی، به تمام ابعاد قضیه توجه کرده است.

این دیدگاه همان طور که علامه جعفری در مقایسه میان اعلامیه جهانی حقوق بشر در غرب و اعلامیه حقوق بشر مصوب کشورهای اسلامی می فرماید : حالت افراط به خود گرفته و تعالیم مذهبی فراتر از این اعلامیه حرکت می کنند؛ چه در نوع حقوق و چه در تفسیر آن.

برداشت دوم مربوط به جهان سوم است؛ آن ها چون در تدوین، تصویب و حتی اجرای آن نقشی نداشته اند، این

اعلامیه را یک اعلامیه غربی، که تأمین کننده منافع آن ها و ابزاری برای سلطه آن ها در شکل جدید استعمار می باشد، تلقی می کنند. عدم پذیرش این اعلامیه توسط کشورهای جهان سوم نیز به همین جهت می باشد. هرچند کشورهای اسلامی در تدوین اعلامیه حقوق بشر به نحو مؤثر و فراگیری حضور نداشته اند، اما تجمع آن ها در جهت تدوین اعلامیه حقوق بشر اسلامی در قاهره حرکتی در تفسیر وضع حاکم بر حضور آنان در تدوین اعلامیه جهانی است. در واقع، نمی توان حضور کشورهای اسلامی در هر دو عرصه را بی مفهوم و یا یکسان انگاشت.

به هر حال، آنچه مسلم است این است که هرچند نتوان برای حقوق بشر اسلامی مقبولیتی به مثابه اعلامیه حقوق بشر قائل شد، اما قطعاً این اعلامیه را نیز نمی توان برآمده از اراده کشورهای اسلامی و ملت های مسلمان قلمداد کرد.

2. جهان شمولی و تنوع جهان بینی ها

یکی از مشکلاتی که در ارتباط با تدوین حقوق بشر در گستره جهانی مطرح است، ارتباطی است که با تنوع جهان بینی ها دارد. به طور طبیعی در جوامع انسانی شاهد جهان بینی های گوناگون هستیم و حقوق بشر زمانی خواهد توانست از جهان شمولی برخوردار باشد که بتواند به نحوی جهان بینی های گوناگون را پوشش دهد. در این ارتباط ابتدا نگاهی به رابطه اعلامیه جهانی با جهان بینی های گوناگون اشاره ای خواهیم داشت و سپس جایگاه حقوق بشر دینی و اسلامی را در این خصوص جویا خواهیم شد :

الف. اعلامیه جهانی و مسئله تنوع جهان بینی ها از سویی، حقوق بشر به لحاظ سرشتی که دارد، باید زمان و مکان نشناسد. (13) و از سوی دیگر، «حقوقی که به نام حقوق بشر تشریع می شود، با توجه به ویژگی های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ای که از این حقوق در آنجا تعریف به عمل می آید، شکل متفاوتی به خود می گیرد. از این رو، حقوق بشر هیچ گاه در چارچوب یک تعریف عام و قابل پذیرش عمومی نگنجیده است. این امر موجب بروز یک معضل در نظام حقوق بین الملل شده است.» (14)

لازمه جهانی بودن آن است که، یا به همه فرهنگ ها توجه شود یا دست کم، قدر مشترک همه نظام های حقوقی اخذ شود. «همان گونه که برخی از دولت های جهان سوّم نظیر جمهوری اسلامی ایران، هند، چین و برزیل اعلام کرده اند، حقوق بشر مورد نظر غرب بر خلاف فرهنگ و عقیده آن هاست و از این رو، در مسائل حقوق بشر بایستی به فرهنگ های بومی توجه شود، و معیارهایی که صرفاً بر مبنای فرهنگ و سنن و فلسفه غربی است، نبایستی جهانی تلقی شود.» (15)

در ششمین نشست ترتیبات منطقه ای حقوق بشر در آسیا و اقیانوسیه، تحت عنوان : «کارگاه حقوق بشر تهران» (16) از 28 فوریه تا 2 مارس 1998م همزمان با پنجاهمین سالگرد تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، با تأیید اعلامیه و برنامه عمل کنفرانس جهانی حقوق بشر وین 1993 م، بر جهان شمولی، تجزیه ناپذیری و ارتباط متقابل انواع حقوق بشر با یکدیگر را، همراه با احترام نسبت به سرمایه های افتخارآمیز : فرهنگی، دینی و قومی این منطقه درباره حقوق بشر تأیید شد.

خانم مری رابینسون، معاون دبیر کل سازمان ملل و رئیس کمیساریای عالی حقوق بشر، در جریان همین کنفرانس می گوید : «معاون وزیر امور خارجه جمهوری اسلامی ایران علاقه مند بود که برای تفسیر اعلامیه جهانی

از منظر اسلامی، اقدام شود. این خیلی مهم است که در این مورد بیشتر گفت و گو کنم. من از این مسئله استقبال می کنم. و نیز به عنوان کمیساریای عالی، اهمیت تجزیه ناپذیری، رابطه متقابل و جهان شمول حقوق بشر را، که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است، تأکید می کنم.» (17)

نکته ای که در سخنان وی حائز اهمیت است این است که وی از یک سو، بر تفسیر اعلامیه از نظر اسلام تأکید می کند و از سوی دیگر، اهمیت تجزیه ناپذیری حقوق بشر مندرج در اعلامیه را گوشزد می کند. و این نوعی تناقض است.

کوفی عنان در جایی می گوید: «حقوق بشر فطری است و در هر شخصی به طور ذاتی وجود دارد. این حقوق به این بستگی ندارند که چه حکومتی آن ها را به شما می دهد یا نمی دهد. حقوق بشر در تمام ادیان بزرگ ریشه دارد. شما از هر کیش و آیینی که باشید، اگر به کتب مذهبی خود مراجعه کنید، درمی یابید که به شما یاد می دهد تا بردبار [مخالف پذیر] باشید، عادل باشید، منصف باشید، ... در نتیجه حقوق بشر در مورد تحمل مخالف است، احترام به افراد دیگر، احترام به گوناگونی و تنوع و احترام به ادیانی که دیگران آن ها را مقدس می دانند. و من فکر می کنم که وقتی به حقوق بشر بنگرید و واقعا آن را تجزیه و تحلیل کنید، به طور اساسی تمام این ادعاها که حقوق بشر تحمیل می شود، این حقوق با فرهنگ ما تعارض دارند، [اشتباه هستند] و من آن ها را نمی پذیرم. به نظر من کنوانسیون هیچ مشکلی ندارد. این کنوانسیون همانند هر [کتاب مقدس] دینی است و وقتی که ما به آن می اندیشیم هرگز با کتاب مقدس، قرآن و تورات مشکلی نداریم. مشکل در دین و مذهب نیست بلکه مشکل در معتقدان به آن ادیان و مذاهب است. اغلب، ما مشکل هستیم.» (18)

از سوی دیگر، شاهد دیدگاهی هستیم که بر نسبی بودن حقوق بشر تأکید دارد:

پیش از اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر به طور رسمی از سوی مجمع عمومی ملل متحد در سال 1948 پذیرفته شود، انجمن مردم شناختی آمریکا هشدار داد که از این اعلامیه به عنوان بیان حقوق پرورش یافته تنها در مورد ارزش های رایج در اروپای غربی و آمریکا تعبیر می شود. آن ها بر این باور بودند که آنچه که در یک جامعه حقوق بشر محسوب می شود، ممکن است در جامعه دیگر امری ضداجتماعی تلقی گردد؛ زیرا به نظر آن ها معیارها و ارزش ها نسبت به فرهنگی که از آن سرچشمه می گیرند، اموری نسبی هستند.

در همین خصوص کشورهای شرقی معتقدند که برخی از حقوق بشر وجود دارد ریشه در غرب و آزادی فردی دارند و در نتیجه، نمی توانند لزوماً «ارزش های آسیایی» (19) را منعکس نمایند. این دیدگاه در اعلامیه بانکوک (20) منعکس شد. وزرا و نمایندگان دولت های آسیایی در ماده 8 اعلامیه بانکوک پذیرفتند: «از آنجا که حقوق بشر ماهیتا جهانی و جهان شمول هستند، باید آن ها را با توجه به ویژگی های ملی و منطقه ای و سوابق گوناگون تاریخی، فرهنگی و دینی در زمینه فرایندی پویا و متحول از مجموعه قواعد بین المللی مورد توجه قرار داد.»

برخی کشورها همانند: ایران، اندونزی، چین و مالزی، به شدت نسبت به جهان شمولی حقوق بشر اعتراض دارند. سفیر وقت ایران در سازمان ملل، آقای رجایی خراسانی، موضع ایران در کمیته سوم مجمع عمومی را به صورت ذیل شرح داد:

«سازمان ملل یک مجمع غیر دینی (سکولار)، و اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز یک ابزار سکولار است... ویژگی کنوانسیون های حقوق مدنی و سیاسی این است که ابهام و درک نادرست از مفهوم دین دارند. با این اعتقاد که مجامع سکولار شایستگی پرداختن به امور دینی را ندارند، آنان مسلمانان را متعهد به احترام به درخواست های چنین مجامعی می کنند.» (21)

وزیر امور خارجه اندونزی نیز در این کنفرانس اظهار داشت : در جهانی که سلطه قوی بر ضعیف و مداخله امور کشورها هنوز یک واقعیت دردناک است، هیچ کشور یا گروهی نباید خود را در نقش قاضی، هیئت منصفه یا مأمور اجرا در برابر کشورهای دیگر قرار دهد... بیش تر کشورهای جهان سوم از مفهوم جهانی حقوق بشر حمایت می کنند، ولی در مقابل معیارهای تحمیل شده، مقاومت خواهند کرد. (22)

این گروه از کشورها (23) معتقدند که مفاهیم حقوق بشر بایستی متحول بشود؛ زیرا مفاهیم و ابزارهای حقوق بشر نتیجه جنگ سرد بوده و تعارضات شرق و غرب در تولد آن ها تأثیر داشته است. به عنوان مثال، اعلامیه جهانی حقوق بشر در ابتدای جنگ سرد به وجود آمد. به همین جهت، مفاهیم به طور بیطرفانه در آن گنجانده نشدند. به عنوان نمونه، به حقوق کار و مالکیت در اعلامیه جهانی حقوق بشر توجه نشد؛ زیرا با شوروی مشکل داشتند. همچنین، مواد 28 و 29 اعلامیه جهانی حقوق بشر به خاطر دیدگاه خاص غربی ها در میثاق ها گنجانده نشدند، که این امر ناشی از تعارضات بین شرق و غرب در آن زمان بود.

در مجموع باید گفت : از آنجا که اعلامیه جهانی حقوق بشر در بردارنده ارزش های لیبرال دموکراسی غربی است، این اعلامیه بر اساس تفسیر خاصی از آزادی ها و انسان بنیان نهاده شده است، که فرهنگ لیبرالیستی غربی ارائه می دهد.

به نظر می رسد، با وجود تنوع در جهان بینی ها دستیابی به حقوق بشر به گونه ای که همه جهان بینی ها را در بر گیرد کاری بس مشکل خواهد بود. از نظر تحقق خارجی نیز همان گونه که ملاحظه شد، اعلامیه جهانی هرگز نتوانسته است دیدگاه های مختلف و جهان بینی های متفاوت را تأمین و به سمت خود متمایل نماید. این اعلامیه توانسته است با یک وجه جمع مشترک میان مکاتب حقوقی سکولار آن ها را گرد خویش فراهم آورد. اما هرگز از دایره سکولاریستی نتوانسته پا را فراتر نهاده، و به عنوان مثال، کشورهای اسلامی را کاملاً متقاعد کند تا به این برداشت از حقوق بشر تن دهند.

سؤالی که اکنون مطرح می شود این است که آیا حقوق بشر دینی و اسلامی خواهد توانست این چالش را پشت سر گذارد و همه جهان بینی ها حول یک محور حقوق بشری گردهم آورد و اساساً اسلام در این خصوص چه راه حلی را ارائه می دهد؟ این سؤالی است که بحث بعدی را در پاسخ به آن طرح می کنیم.

ب. جهان شمولی حقوق بشر دینی و تعدد ادیان و تنوع جهان بینی ها در مورد مبنای دینی نظریه حقوق بشر ایراداتی وجود دارد که برخی از آن ها عبارتند از :

مردم جهان از لحاظ عقاید دینی یکپارچه نیستند و دین واحدی بر آنان حکومت نمی کند. علاوه بر این، همه مردم جهان در زمره معتقدان ادیان نیستند. بنابراین نظریه دینی حقوق بشر در بهترین حالت آنکه عصاره تمام ادیان روی زمین باشد نیز، از جهان شمولی کامل برخوردار نخواهد بود.

در پاسخ باید گفت : بحث حقوق بشر، بحثی است به دنبال شناسایی حقوق «انسان از آن جهت که انسان است.» انسان موصوف به : مسلمان، مسیحی، یهودی، ترک، فارس، عرب، ایرانی، آمریکایی، سفید، سیاه و سرخ و... هیچ کدام موضوع حقوق بشر نیست. موضوع حقوق بشر، انسان فارغ از همه این اوصاف و ویژگی هاست : انسان از آن جهت که انسان است. انسان فرامنطقه ای، فرافرهنگی و فرادینی و نسبت به دین ماهیت پیشینی دارد که می تواند متدین باشد یا نامتدین، مسلمان باشد یا نامسلمان.

ویژگی دیگر حقوق بشر این است که به دنبال جهان شمولی است تا بتواند در تمام دنیا مورد پذیرش باشد. همه

بتوانند به آن استناد کنند، همه دولت ها موظف به اجرای آن باشند و همه آن را طلب کنند. در یک کلام، حقوقی که بتواند مبنای یک گفتمان جهان گستره به حساب آید.

سؤال اساسی این است که راهکارهای دستیابی به چنین حقوقی، که مقدمه تفاهم عام جهان شمول باشد، چیست؟ دیدگاه های مختلفی ممکن است در این رابطه مطرح باشد :

برخی بر این عقیده اند که «توافق جهانی بر حقوق بشر تنها یک راه دارد و آن راهی است که اعلامیه جهانی بر آن گام نهاده است؛ یعنی صرف نظر کردن از توافق بر سر مسایل فلسفی یا دینی مربوط به انسان و چنین توافقی هیچ گاه حاصل نخواهد شد.» اعلامیه حقوق بشر راه حل یک توافق عملی اجتناب ناپذیر برای به رسمیت شناختن حرمت و کرامت انسان در هر شرایط و بدون هیچ استثنا و تبعیض را نشان می دهد و کاری به اختلاف نظرهای موجود در انسان شناسی فلسفی و دینی قدیم و جدید ندارد. از همه مهم تر اینکه چنان که رنه کاسن گفت : حقوق بشر در ارتباط انسان با انسان معنا و اعتبار دارد و نه در ارتباط انسان با خداوند. (24)

در بررسی این دیدگاه باید گفت : اولاً، در این دیدگاه نگرش انسان شناختی دین لغو محسوب می شود؛ به این معنا که دیدگاه دین در عرصه انسان شناختی حتی برای گروندگان به آن دین قابل استناد و پذیرش نخواهد بود. ثانياً، با غیردینی کردن و فلسفه زدایی از عرصه تفسیر انسانیت، راه یک توافق عام و جهانی برای به رسمیت شناختن حرمت و کرامت انسان هموار نمی شود. چرا که این دیدگاه واقعیتی به نام دین و فلسفه را نادیده می انگارد. در واقع، اساساً تکریم انسان و باور به اصالت وی در ذهنیت آدمیان و دولت ها تنها در پرتو مبنای فلسفی میسر است. این حقیقتی است که اعلامیه نمی تواند و نتوانسته خود را از آن برهاند.

ثالثاً، برتری انسان بر حیوان و تسلط بر او و بهره برداری انسان از طبیعت و محق دانستن خود در این بهره برداری خود مبنی بر مقدماتی فلسفی است. بنابراین، چگونه می توان بر ذی حق بودن انسان در صحنه اجتماع و محور قرار دادن وی بر تعاملات اجتماعی بدون اتکا بر پایه های فلسفی اصرار ورزید؟

رابعاً، علاوه بر اینکه این اعلامیه در خود از نوعی تناقض رنج می برد و آن برای رسیدن به جهان شمولی حقوق بشر، دین و دین مداران طرد می کنند! در واقع، می توان گفت : جهان شمولی بر اساس این نگرش در یک جهان کاملاً سکولار قابل اجرا و تحقق است و امکان بروز و ظهور یک جامعه غیر سکولار در عرصه بین الملل عملاً منتفی خواهد بود. راه جهان شمول سازی بر اساس این نگرش نفی کثرت ها است. در حالی که، معضل اصلی این بود که با تعدد ادیان و مذاهب و با وجود متدینان و غیرمتدینان چگونه می توان به حقوق بشر جهان شمول دست یافت؟

دیدگاه اسلام در جمع بین جهان بینی ها

در مقابل، دیدگاهی وجود دارد که در قرآن کریم به عنوان دیدگاه مورد توافق میان پیروان ادیان پیشنهاد شده است :

«ای پیامبر به اهل کتاب بگو بیایید بر محور کلمه ای که بین ما و شما مشترک است گردیم که جز خدا را نپرستیم و با او کسی را شریک نسازیم و یکدیگر را به جای خدا ارباب خود نسازیم و اگر چنانچه این دعوت را اجابت نکردند با آنان بگویید که شاهد باشید که ما مسلمان هستیم.» (25)

در این آیه محور پیشنهادی برای توافق جهانی میان پیروان ادیان در موضوع حقوق بشر بر دو عنصر استوار است

که مصداق «کلمه سواء» میان آنان به حساب می آید :

1. نفی شرک همان گونه که ملاحظه می شود، در این دیدگاه توافقی که در اعلامیه جهانی بر آن تأکید شده است، یعنی توافق بر نادیده گرفتن خدا اساساً توافقی نامشروع است. به یقین این امر با جوامع دینی و اسلامی غیر قابل پذیرش است. در اسلام همچون وفاق بر غصب، وفاق بر واگذاری جایگاهی که اختصاص به خداوند دارد به دیگری، یعنی «محوریت» برای تعاملات اجتماعی، از اساس فاقد مشروعیت است.

2. نفی سلطه از سوی دیگر، می توان از این آیه الهام گرفت که در رابطه میان جوامع، اعم از دینی و غیر دینی و در روابط میان همه اعضای جامعه بین المللی باید «کلمه سواء» را کشف کرده و به عنوان محور وفاق میان ملت ها به حساب آورده شود : یعنی «اصل نفی سلطه و احترام متقابل» ؛ اصلی که می تواند سلامت روابط میان همه انسان ها را تضمین نماید. این اصل قرآنی در روابط ملت، جامعه ملل، سازمان ملل متحد و یا در منشور ملل متحد و دیگر اسناد مهم بین المللی، از نظر تئوریک به عنوان مبنای روابط میان ملت ها تأکید شده است. در ذیل آیه ای که اشاره شد، آمده است : «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» ؛ یعنی اگر از توحید اعراض کردند و روی برتافتند، آنان را بر اسلام خود گواه بگیرید و هرگز به استحاله خود در فرهنگ الحادی تن ندهید و بر محور بعدی برای ایجاد همزیستی مسالمت آمیز مراجعه و تأکید کنید که عبارت از اصل نفی سلطه و روابط میان ملت ها بر اصل احترام متقابل است.

3. حقوق بشر و انسان شمولی یکی دیگر از مفاهیم جهان شمولی که همان شمول و فراگیری نسبت به نوع بشر و همه افراد انسانی است را در اینجا مورد ملاحظه قرار می دهیم.

در بند 1 بخش یکم اعلامیه و برنامه عمل وین 1993 م آمده است : «سرشت جهان شمولی این حقوق و آزادی های اساسی انکارناپذیر است...» و در بند 5 همین بخش تصریح شده است : «تمامی انواع حقوق بشر جهان شمول و تقسیم ناپذیرند و با هم وابستگی متقابل و ارتباط تنگاتنگ دارند. جامعه بین المللی باید حقوق بشر را به نحوی فراگیر، عادلانه و منصفانه بر پایه ای برابر در نظر بگیرد و برای کلیه حقوق اهمیتی یکسان قائل شود. ضمناً، در نظر داشتن پیشینه های ملی، منطقه ای و تنوع زمینه های : تاریخی، فرهنگی و مذهبی، برعهده دولت هاست که صرف نظر از نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، به تقویت و حمایت از تمام حقوق بشر و همه آزادی های سیاسی بپردازند.»

مجمع عمومی سازمان ملل متحد اعلامیه حقوق بشر را به عنوان معیار موفقیتی مشترک برای همه اقوام و ملت ها معرفی کرد، و از همه کشورهای عضو سازمان و کلیه ملل خواست تا شناخت و رعایت مؤثر حقوق و آزادی های مندرج در آن را ترویج و تأمین نمایند! (26) حقوق بشر به طور اساسی در شمول و فراگیری خود نسبت به آحاد انسانی نباید در حصار مرزها و فرهنگ ها قرار گیرند و همه انسان ها به طور یکسان باید در زیر چتر حمایتی حقوق بشر باشند. اعلامیه حقوق بشر کوشیده است با الغای هرگونه خصوصیت زاید بر ماهیت انسانی دایره شمول حقوق اساسی برای انسان را به همه افراد بشر تعمیم بخشد. در ماده یک این اعلامیه آمده است : «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند» در این ماده، همان گونه که ملاحظه می شود، بر دیدگاهی تأکید شده که همه بر آن وفاق دارند و آن «به دنیا آمدن» انسان است و سخن از خلق انسان

به میان نیامده تا حتی تعارض دیدگاه الهی و مادی در این خصوص تعارض آفرین و اختلاف را نباشد. تدوین کنندگان اعلامیه با نادیده گرفتن مبنای الهی در خلقت انسان کوشیده اند دایره شمول اعلامیه را به همه افراد انسانی، اعم از موحد و غیر موحد، گسترش دهند.

رهیافت انسان شناسانه و جهان شمولی حقوق بشر

همه سخن در این است که انسانیت چیست؟ انسان ها در کدام انسانیت با هم برابرند؟ در شکل ظاهر انسانیت یعنی موجودی دو پا با ویژگی خاص سرشتی یا در حقیقت انسانیت؟ اهمیت مقام انسان و هرگونه تلقی از ماهیت او از نگاه هر فیلسوفی مربوط به جهان بینی و روان شناسی او است. از یک سو، فیلسوفی همچون هابز می گوید: «انسان گرگ انسان است» (27) و از سوی دیگر، فیلسوف دیگری همچون اسپینوزا می گوید: «انسان خدای انسان است.» (28) به راستی انسان چیست؟

گام نخست آن است که باید دانست انسان چیست و از چه منظر انسان شناختی باید برای انسان حقوقی بشناسیم؟ اساسا هرگز تدوین حقوق بشر بدون نگاه ها و تفسیرهای معرفت شناختی و جهان شناسانه و انسان شناختی میسر نخواهد بود. حتی اعلامیه جهانی، که متصف به وصف جهانی است، سراسر متأثر از نگاه های لیبرالیستی، سکولاریستی، اومانیستی، پلورالیستی و نسبی گرایانه است. تفسیر «مکتبی» از دموکراسی و تأکید بر عدم ناسازگاری نظام های ایدئولوژیک با مقولاتی که اعلامیه بر آن تأکید دارد (چنانکه ماده 30 اعلامیه بر آن تأکید می کند) هرچند چنین نظام هایی بر پایه و اساس دموکراسی استوار شده باشند، نمونه ای از یک پیش فرض معرفت شناختی است که اعلامیه بر آن پای فشرده است. کاملاً پیداست که اعلامیه با برخی از دیدگاه های جهان شناختی و انسان شناختی هرگز سازش ندارد. در چنین فضایی ادعای تدوین حقوق بشری، فارغ از نگاه های متفاوت به شوخی علمی شبیه تر است. بنابراین، وظیفه دینی حکم می کند که فارغ از همه هیاهوهای طرفداران حقوق بشر به نگاه های مختلف، در خصوص چیستی انسان توجه کرده بر اساس یک نگاه مطلوب، حقوق ایده آل را در زمینه مسائل انسانی شناسایی کنیم. اما از سوی دیگر، برخی از نگاه های انسان شناختی تأثیرگذار در درجه شمول حقوق بشر نیز هستند.

رابطه جهان شمولی اعلامیه با نگاه انسان شناختی آن

گذشت که هابز انسان را گرگ انسان و اسپینوزا انسان را خدای انسان می داند، عده ای از انسان تفسیری با نگاه جامعه گرایانه دارند و گروهی با نگاه فردگرایانه آن را تعریف می کنند. گروهی انسان را موجودی صرفاً مادی می دانند، در مقابل، کسانی آن را دارای دو بُعد مادی و الهی تفسیر می کنند. به هر حال، این سؤال مطرح است که به راستی انسان چیست؟ و آیا اعلامیه جهانی توانسته است برای گذر به جهان شمولی این مرزها را درنوردد؟ یا اینکه اعلامیه نیز در بند قرائتی از انسان شناختی گرفتار و اسیر است؟ حقیقت این است که اعلامیه از میان دو ره یافت جامعه گرا و فردگرا، جانب گرانش دوم را گرفته و در این نگرش تفسیری متأثر از این ره یافت تدوین شده است:

از یک سو، کارل مارکس (29) معتقد است انسان از خود ماهیتی ندارد و این شرایط اجتماعی و محیطی و فرهنگی است که افکار و عقاید آدمی را شکل می دهند، آدمی از خود اراده و اختیاری ندارد و مقهور بی چون و چرای فشارهای محیطی و اجتماعی است. به عنوان مثال، آزادی، عدالت، امنیت را محیط فرهنگی بر انسان

تحمیل می کند. اخلاق آدمی را جامعه شکل می دهد. حسن و قبح اخلاقی حقیقی جز القائات محیط و اجتماع و فرهنگ جامعه ندارد. (30)

از دیدگاه امیل دورکیم انسان فاقد طبیعت ثابت است و این اجتماع است که انسان را می سازد. افراد انسانی در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، بلکه ظرف خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارد. این یک نوع تلقی از انسان است. (31) بدیهی است که اگر قرار باشد از این دیدگاه اعلامیه حقوق بشری تدوین شود، آن اعلامیه کاملاً متفاوت با اعلامیه کنونی خواهد بود.

در مورد اعلامیه جهانی می توان گفت: «این اعلامیه، اعلامیه ای کاملاً فردگرایانه است. نگاهی که اومانیزم متأثر از آن است. دیدگاهی که همچون مارکسیسم انسان را ظرفی تو خالی و لوحی نانوشته می داند، با این تفاوت که این ظرف تو خالی و لوح نانوشته را نه عامل محیط اجتماعی و فرهنگی که انتخاب آزاد خود او پر می سازد و بر آن نگارش می کند. شعار این دیدگاه آن است که انسان همان است که می خواهد و انتخاب می کند؛ یعنی هر کس آزاد است هرگونه که خواست دست به انتخاب بزند مجموعه این انتخاب ها و گزینش طبیعت او را تشکیل می دهد.» (32) اگزیستانسیالیست ها نیز متأثر از این دیدگاه حقیقت انسان را چیزی جز آنچه او انتخاب می کند نمی دانند. انسان در این مکتب تنها آن چیزی است که انجام می دهد بی آنکه جوهری یا ذاتی در درون خود داشته باشد. او خود تجربی اش را با وجود تاریخی اش در جهان واقعی رویارو می کند و از طریق آنچه از آن خود می سازد و آنچه ردّ می کند و آن چه مطرح می سازد، به انسان تبدیل می گردد. به عبارتی، انسان، آینده انسان است، (33) اگر به اهتمامی که اعلامیه به تأمین خواسته های فردی از خود نشان داده است، دقت شود کاملاً مشهود است که این اعلامیه تا چه حد متأثر از این نگاه فلسفی از ماهیت انسان است. در یک نگاه کلی تر می توان گفت: تفکر غربی در مجموع تأکید بیش تری بر وجود فردی انسان نموده است. (34)

از سوی دیگر، نگاه اعلامیه به انسان از یک سو، نگاهی ماتریالیستی و از سوی دیگر، پوزیتیویستی است. از دیدگاه مارکسیسم امیتاز انسان از دیگر موجودات، کار و نیروی تولید است و او مطالعه انسان را از طریق مفاهیم کلی بی اساس دانسته است و ارتباط او را با طبیعت و جامعه صرفاً از طریق کار امکان پذیر می داند. (35) شاید استنکاف اعلامیه از تعریف انسان، ناشی از نگاه اگزیستانسیالیستی باشد که بر اساس آن، اساساً انسان قابل تعریف نیست. از آن رو که او در آغاز اساساً چیزی نیست. بنابراین، چیزی به نام ماهیت انسانی وجود ندارد؛ زیرا خدایی نیست که او را از پیش طرح کند. انسان صرفاً آن گونه است که خود تصور می کند.

اومانیزم را نیز باید از پایه های انسان شناختی اعلامیه به حساب آورد که به معنی اعم، عبارت از هر نظام فلسفی یا اخلاقی است که هسته مرکزی آن آزادی و حیثیت انسانی است.

در نظریه اومانیزستی انسان موجودی مختار است نه مجبور، ولی انسان همان است که می خواهد و انتخاب می کند که مجموعه این انتخاب ها هویت او را شکل می دهد. مکتب اومانیزم که اغلب به اصالت انسان و بشر ترجمه شده است، اوج افراط گری در مورد انسان است. (36)

بنابراین باید پذیرفت که اعلامیه با چالش بزرگی در عرصه جهان شمولی روبرو است که ناشی از تصویر خاص و ویژه انسان شناختی آن است. در این تصویر انسان موردنظر اعلامیه هرگز به یک وفاق عام جهانی، که مسلمانان و یا حتی اندیشمندان و صاحب نظران در مورد انسان شناسی بدان معتقدند، روبرو نیست. بدیهی است که با این وضعیت سخن گفتن از جهان شمولی اعلامیه حقوق بشر سخن بی بدیل است.

حقوق جهان شمول بشری در نگرش جامعه محور

ارسطو را نماینده تفکری دانسته اند که انسان را نه تنها موجودی برخوردار از زبان و عقل می داند، بلکه علاوه بر آن او را موجودی تلقی می کند که همواره در کنش متقابل با دیگران به سر می برد و موجودی سیاسی است؛ زیرا موجودی که خارج از این پیوندها باشد یا حیوان است و یا خدا. (37) از دیدگاه کارل مارکس انسان از خود ماهیتی ندارد و این شرایط اجتماعی و محیطی و فرهنگی است که افکار و عقاید آدمی را شکل می دهند. از امیل دورکیم جامعه شناس فرانسوی نقل شده است: «انسان فاقد طبیعت ثابت است و این اجتماع است که انسان را می سازد. افراد انسانی در مرحله قبل از اجتماع هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند.» (38)

حقیقت این است که در چنین نگرشی به انسان، نمی توان حقوقی جهان شمول برای بشر در درجه حداقلی آنکه فرافرهنگی و فراتر از جامعه سیاسی که در آن زیست می کند، تدوین کرد.

حقوق جهان شمول بشری در پرتو نگرش فردگرا

در رهیافت فردگرایانه پیرامون ماهیت انسان، «هر کس آزاد است هرگونه که خواست دست به انتخاب بزند، مجموعه این انتخاب ها و گزینش طبیعت او را تشکیل می دهد.» (39) اگزیستانسیالیست ها نیز متأثر از این دیدگاه، حقیقت انسان را چیزی جز آنچه او انتخاب می کند نمی دانند. در رهیافت ماده گرایانه امیتاز انسان از دیگر موجودات کار و نیروی تولید است. (40) در این دیدگاه «ضمیر و وجدان افراد از چگونگی و طرز زندگی آنان نتیجه می گیرد نه اینکه زندگی بر اساس ضمیر و وجدان او شکل بگیرد.» (41)

با این همه به راستی آیا انسان یک حقیقت غیر قابل تردید است؟ باید دانست در این میان، مراجعه به خالق انسان مطمئن ترین راه برای شناخت انسان است؛ چرا که به مدد وحی به حقایقی می توان دست یافت که با علوم و ابزارهای بشری هرگز قابل دستیابی نیست. (42) و البته این به معنای نفی روش های بشری برای شناخت انسان نیست، بلکه میزانی برای سنجش درجه صحت و اعتبار نتایج حاصله از آن روش هاست.

ویژگی های رهیافت انسان شناختی از نگاه اسلام

راه صحیح شناخت انسان راهی است که در سایه آن بتوان به طور جامع و قابل اعتماد از همه توان مندی ها و ظرفیت ها و ویژگی های ذاتی انسان آگاه شد. روش های مختلفی ممکن است برای شناسایی انسان پیشنهاد شود که عبارتند از: روش مشاهده و تجربه، روان شناختی، تاریخی، عقلی و راه مدد گرفتن از وحی و متون دینی. هر یک از این روش ها به نحوی در رهیافت هایی که مورد اشاره قرار گرفت، مدّ نظر می باشد. گاه دانشمندان با تلفیقی از این روش ها به مطالعات انسان شناسی پرداخته اند و به این وسیله کوشیده اند از برخی کاستی هایی که در هر یک از این روش ها وجود دارد بکاهند. اما در این میان، روش درون دینی از طریق مراجعه به کتاب و سنت مطمئن ترین راه برای شناخت انسان است؛ چرا که به مدد وحی به حقایقی می توان دست یافت که با علوم و ابزارهای بشری هرگز قابل دستیابی نیست. (43) البته این به معنای نفی روش های بشری برای شناخت انسان نیست، بلکه میزانی برای سنجش درجه صحت و اعتبار نتایج حاصله از آن روش هاست. برای دست یابی به تعریفی همگانی و مورد اتفاق عام از بشر به اموری نیاز است:

1. اعتقاد به طبیعت و سرشت مشترک میان آدمیان اعتقاد به ویژگی های ثابت برای انسان ها که فرازمانی و فرامکانی باشند. اعتقاد به وجود سرشت و طبیعت ثابت و مشترک میان همه انسان ها نتایج و آثاری به همراه دارد. از جمله اینکه پیش فرض ارائه یک نظام ارزشی عام در زمینه حقوق بشر، وجود طبیعت مشترک در همه انسان ها است که بر مبنای آن حقوق متناسب با آن طبیعت مشترک کشف می شود. از سوی دیگر، اعتقاد به ویژگی های مشترک و ثابت انسانی به معنای نفی نسبی گرایی ارزشی است.

آن ها که بر خصلت اجتماعی بودن انسان تأکید افراطی دارند و جوهره آدمیت او را در اجتماعی بودن خلاصه می کنند، نمی توانند به وجود مشترکات نوع انسان ایمان داشته باشند. چه اینکه آن ها که بر اراده آزاد آدمی تأکید فراوان دارند نمی توانند به ماهیت مشترک انسان ها اعتقاد داشته باشند. گو اینکه تفسیر تاریخی انسان را باید عامل سیال بودن ذات و هویت او به حساب آورد.

وجود دستگاه ادراکی مشترک که راه را برای تفاهم مشترک و استنتاج بشری هموار می کند، دلیلی بر وجود سرشتی مشترک در میان آدمیان است. وجود گرایش ها و تمایلات مشترک میان انسان ها، همچون کمال طلبی و حقیقت جویی از گرایش هایی که اختصاص به انسان ها دارد و در حیوانات یافت نمی شود نیز دلیل دیگری بر وجود طبیعت و سرشت مشترک در میان آدمیان است.

از سوی دیگر، انسان ها مشترکاً به اصول و قواعدی پای بند هستند که در طول تاریخ و علی رغم همه تحولات و تطورات جوامع به هیچ نحو دستخوش تحول و دگرگونی نشده است. اصول و قواعدی که فرازمانی است. بنابراین، چگونه پذیرفتنی است که جوامع علی رغم تفاوت های فاحش فرهنگی و محیطی، همواره در یک سری اصول دست نخورده باقی بماند، آیا این عامل بقاء و ثبات جز ذات انسانی چیز دیگری است؟

همچنین در پرتو نظریه اسلام، به هیچ وجه نمی توان دیدگاه اومانیستی، دورکیمی و مارکسیستی از ماهیت بشر را برتافت و این مکتب با چنان نظریاتی که به ماهیتی مشترک برای آدمیان التزام و ایمان ندارند سازگار نخواهد افتاد. با دیدگاه اومانیستی نمی توان حکم عامی جعل کرد که بر همه انسان ها قابلیت انطباق باشد. زیرا بر اساس این دیدگاه، اومانیسم وجه مشترکی برای انسان ها نمی شناسد و هیچ موجود انسانی قابل پیش بینی نیست تا احکام مشترک برای آن ها بتوان جعل نمود. انسانی که حقیقت مستقر و ثابتی ندارد و همواره حالت منتظره ای است که هر اراده ای می تواند آن را مستقر سازد پس چگونه این تنوع محض خواهد توانست مبنای تشریع واحد باشد؟

علاوه بر این، انسان کاملاً متأثر از اجتماع و محیط نیز، که حقیقتی بیرون از اجتماع ندارد، قابلیت موضوع شدن برای حقوق جهانی بشر را ندارد. بنابراین، آنچه در اسلام به عنوان بشر ارائه می شود، انسان با ماهیتی مشترک است که قابلیت شمول حقوقی واحد را داراست.

2. اعتقاد به اختیار آزاد انسان لازم است انتخاب و اختیار آزاد انسان را بپذیریم تا بر مبنای آن انسان بتواند مخاطب این حقوق جهانی باشد. مراد از اختیار در این مقام، آن است که انسان این توانایی را دارد که به گونه ای جز آنکه از او سر می زند عمل نماید. کسانی که اختیار آدمی را انکار می کنند، مدعی هستند که انسان ها تنها توانایی انجام کاری را دارند که در واقع انجام می دهند و آنچه را انجام نداده اند صرفاً به دلیل عدم قدرت آن ها است. (44) همه این ویژگی ها در تعریف اسلام از انسان موجود است. انسان مورد نظر اسلام از جوهره ای برخوردار است که میان همه افراد آن مشترک است هر چند محیط و فرهنگ و ایدئولوژی متنوعی آن ها را احاطه

کرده باشد این جوهره مشترک همان سرشت و فطرت آدمی است. قرآن کریم بر وجود فطرت مشترک میان آدمیان تأکید دارد؛ فطرتی الهی که به هیچ وجه از حقیقت خود مبدل نخواهد شد. (45) بر این اساس، انبیا با نوعی موجود خنثی و بی تفاوت روبه رو نبوده اند، بلکه پیام الهی، پیام فطری انسان ها بوده است. طبق فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر انسانی بر فطرت توحیدی آفریده شده است. (46)

3. نفی جبر اجتماعی از دیدگاه اسلام، انسان ها علی رغم اشتراک فطری و طبیعی انتخاب گرند و این خصلت نیز تمایزآفرین است. (47) فرهنگ ها و محیط ها و ایدئولوژی ها فعال مایشاء نیستند بلکه انسان مختار و آزاد و انتخاب گر را به سوی خود می خوانند، این انسان است که به دعوت فطرت پاسخ مثبت می دهد یا آن را وا می نهد و جهالت را می گزیند. (48) اگر دین مطابق فطرت را پذیرفت، مصداق «آمنوا» نیز خواهد شد و به خطاب «یا ایها الذین آمنوا» ارتقاء خواهد یافت. بنابراین، صحیح نیست که گفته شود در اسلام «حقوق بشر» نداریم بلکه «حقوق مؤمنین» داریم؛ زیرا اثبات «حقوق ایمانی» و در دایره جامعه مؤمنان نفی «حقوق بشری» و در دایره ای وسیع تر را نمی کند و به معنای انکار آن نیست. «ماهیت ایمانی» انسان یک ماهیت پسینی است که ماهیت پیشینی آن یعنی «ماهیت انسانی» او را نیز با آن می توان و باید پذیرفت.

انسان موردنظر اسلام هم فردیت دارد، هم فطرت مشترک و این دو با هم راز همبستگی از یک سو و تمایز آدمیان از دیگر جهت اند. و در قرآن کریم از یک سو، انسان مصداق «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (اسراء : 15) است و از سوی دیگر، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (کهف : 29) تمایز جنسیتی و گروهی و ارزشی را به رسمیت می شناسد.

اما از دیدگاه اسلام، مردم فارغ از تمایزات فردی و گروهی و صنفی و قبیله ای صلاحیت دارند که همگی مخاطب قرآن قرار گیرند. خطابات «یا ایها الناس» که در قرآن فراوان به کار رفته، ارزشی که اسلام برای حیات همه انسان ها به طور مطلق قایل است، (49) ارسال رسل که برای هدایت و راهنمایی همه انسان ها صورت می پذیرد، نمونه ها و ثمراتی از شناسایی جوهر مشترک آدمی در اسلام است.

این در حالی است که، رهیافت جامعه گرا، که انسان را صددرصد در عرصه نیازها، باورها و ارزش های اخلاقی متأثر از محیط اجتماعی می داند، لازمه اجتناب ناپذیری دارد و آن اینکه اساسا انسان مخالف فرهنگ ها و ایدئولوژی های حاکم یافت نشود، در حالی که، تاریخ بشری انسان های زیادی را سراغ دارد که با عدول و سرپیچی از ارزش ها و ایدئولوژی ها و فرهنگ های حاکم اسباب سقوط آن ها را فراهم کرده اند. تاریخ زندگی پیامبران الهی، مبارزات و انقلاب های مذهبی و ملی، سرشار از انسان های آزاداندیش و تحول خواهی است که منشأ دگرگونی های بزرگ اجتماعی بوده اند.

لازمه اجتناب ناپذیر دیگری که این نظریه دارد این است که با پذیرش این نظریه، اساسا تلاش برای جهانی سازی حقوق بشر یا پذیرش جهانی شدن آن، یک امر موهوم و بی اساس خواهد بود و چیزی به نام اعلامیه جهانی حقوق بشر با این نظریه غیر قابل جمع بوده و نمی توان آن را توسعه داده و اجرا نمود.

4. نفی فردگرایی افراطی رهیافت فردگرایانه، که انتخاب آزاد و تصمیم های فردی و شخصی را مبنای تلقی های متنوع از انسان دانسته، با اشکالاتی روبرو است :

1. اگر انسان همان چیزی است که هر کس می سازد و می خواهد و یک امر مشترکی در این میان به عنوان ایده

آل و مطلوب وجود ندارد، بنابراین حقوق بشر جهانی و فراگیر و فرا فردی نیز نباید وجود داشته باشد. هر کس حقوقی برای بشری که خود می سازد خواهد شناخت و یا برای هر کس حقوقی متناسب با خود او وجود دارد، بنابراین حقیقت جزمی و فراگیر وجود نداشته و معیارهای اخلاقی و حقوقی خاصی نمی توان مبنای قضاوت در مورد عملکردهای اشخاص قرار گیرد.

2. نظام اجتماعی و فرهنگ ها بر اساس هدف ها و نیازهای مشترک انسان ها شکل می گیرد. اگر قرار باشد انتخاب افراد بر مبنای نیازها و اهداف مشترک استوار نباشد، یقیناً در یک توده انسانی نظام اجتماعی و فرهنگی شکل نخواهد گرفت. در حالی که، همواره تصمیم جمعی و گزینش مشترک است که بنای نظام اجتماعی و فرهنگی آدمیان را تشکیل می دهد. همچنین سقوط فرهنگ ها و ایدئولوژی ها یک تصمیم جمعی و انتخاب مشترک است نه فردی. (50)

3. از آنجا که از این دیدگاه نیز نمی توان به معنای کلی بشر، که مورد وفاق عام باشد دست یافت و مفهوم بشر و حیثیت ذاتی او غیر قابل شناخت است، بنابراین این تلقی از انسان نیز نمی تواند موضوع اعلامیه جهان حقوق بشر باشد.

5. نفی مادی گرایی و تک بعدی نگری در تفسیر انسان اسلام طبیعت را مخلوق خالق زنده و ذی شعوری می داند که آن را بر اساس حکمت آفریده و هدفمند است. (51) در این دیدگاه طبیعت موجودی مستقل و بریده از منشأ لایزال ماورای طبیعی نمی داند، (52) بلکه کل هستی نشانه آن وجود مطلق و فوق مادی است. (53) در دیدگاه اسلامی همه قوانینی که بر هستی حاکم است، معلول اراده باری تعالی است و هرگونه تصرفی از ناحیه انسان در این گستره وسیع از حدود ربوبیت الهی بیرون نیست. (54)

انسان در نگرش اسلام موجودی دو بعدی است و دارای استقلال شخصیت و در عین حال، موجودی اجتماعی است که تحلیل ابعاد مختلف شخصیت او فرصت های مطالعاتی گسترده تری را می طلبد. (55) بدیهی است در تبیین حقوق واقعی بشر همه این ویژگی ها و دیگر مشخصه هایی که برای انسان در نظر گرفته می شود، تعیین کننده ماهیت و حدود حقوقی است که برای انسان جعل می شود.

تاثیر نگرش مبناشناختی در جهان شمولی

کارآیی و مؤثر بودن هر نظام حقوقی، ابتدا، به این وابسته است که قواعد آن نظام از سوی تابعان آن مورد پذیرش قرار گیرد. اگر تابعان حقوق، قواعد وضع شده را منطقی، عادلانه، ضروری یا لازم بدانند، به راحتی به اجرای آن تن می دهند و حتی در موارد تخلف، پذیرای ضمانت اجرای آن خواهند بود. بنابراین، فهم توجیهات اخلاقی و عقلانی که مبنای قواعد را تشکیل می دهد، وفاداری به قواعد و تبعیت از آن ها را افزایش می دهد. واقعیت دیگری هم در صحنه حقوق بین الملل، بر نکته فوق تأکید دارد و آن اینکه حقوق بین الملل برخلاف حقوق داخلی ، در جوامعی به اجرا درمی آید که فاقد سلسله مراتب اقتدار است و نظام سازمان یافته ای از مکانیسم های رسمی ندارد تا به اجرای قواعد نظام اقدام نماید.

از سوی دیگر، مفهوم «اجرا» هیچ گاه صرفاً به معنای استفاده از قوه قهریه و نیروی انتظامی نیست بلکه «شامل تمام اقداماتی است که هدف آن ترغیب احترام [به قواعد حقوقی است] و برای تأمین تبعیت از قواعد، صحیح و مناسب می باشد.» (56) در مورد حقوق بشر، ایجاد «فرهنگ اجرا» ، و به عبارتی پدیدآوردن «ذهنیت مناسب» در

آحاد افراد انسانی، اولین گام در اجرای آن می باشد؛ چرا که اجرای قاعده هم همانند نقض آن، ابتدا در اندیشه مجریان یا متخلفان، نقش می بندد و آنگاه صورت واقعیت به خود می گیرد. (57)

به طور کلی، حقوق از راه های متعددی قابل اثبات است :

1. الزام آوری و لزوم اطاعت از قواعد و مقررات و اصول حقوقی به طور اجتناب ناپذیری وابسته به شناسایی منشأ حقانی برای آن است. در برخورد با حقوق ابتدا این سؤال مطرح می شود که چرا باید از این قانون حقوق اطاعت کرد؟ به چه دلیل آزادی انسانی باید محدود شود و چرا وجدان آزادی در وجود آدمی را باید ناکام گذاشت و سرکوب کرد. چرا «باید»؟ این سؤال در صورتی پاسخ معقول و منطقی خواهد داشت که بتوان وای الزامات و اوامر و نواهی حقوقی صلاحیت الزام و امر و نهی را اثبات کرد. در واقع، ایجاد تکلیف و مسئولیت، که لازمه انفکاک ناپذیر حقوق بشر است، فرع وجود مقام مسئولیت آفرین و تکلیف ساز است.

2. ثبات و دوام و یا تغییر و گذار از حقوقی به حقوقی دیگر به طور جدی و غیرقابل انکاری، مرهون ماهیت منشأ اعتبار آن حقوق است. از منشأ زمان مند و مکان بند، حقوق زمان بند و مکان بند خواهد تراوید و از منشأ ابدی، ازلی و فرا زمانی و فراجسمانی که مسیطر بر جهان و انسان و نیازهای همه جانبه او، حقوق ماندگار و ثابت و جاودانی و جهان شمول انتظار می رود. بنابراین شناخت منشأ ایجاد، تأثیر شگرفی در نگرش آدمی به حقوق دارد. به راحتی می توان حقوق مادی و زمان مند را رها کرد اما آیا به راحتی می توان از حقوق ناشی از اراده ازلی، ابدی فرامکانی و فرازمانی چشم پوشید؟!

3. تعیین ابزارهای اجرای حقوق و مجریان آن وابسته به اراده واضع حقوق و منشأ اعتبار آن است. به تعبیر دیگری قانون کامل قانونی است که مجریان خود را نیز معرفی کرده باشد و برای شناسایی این مجریان باید اراده واضع و منشأ ایجاد حقوق را شناخت. مجریان حقوق بشری کسانی اند که از سوی آدمیان برای این کار برگزیده شده اند. در حالی که، مجریان حقوق الهی را خداوند برگزیده است.

مبنای حقوق بشر از دیدگاه اسلام

از آن جا که قرآن مجید، اسلام را دین فطرت می نامد و تشریع را متناسب با تکوین می داند و مردم را به سوی آن فرا می خواند : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم : 30) به استناد این امر ممکن است حقوق اسلامی منطبق با حقوق فطری دانسته شود.

از سوی دیگر، مشهور اصولیون شیعه معتقدند که چون خداوند منبع فیض و خیر مطلق است، ممکن نیست امری را عقل قبیح بشمارد یا عملی را نیکو بداند و خداوند مطابق آن فرمان ندهد. (58)

با استفاده به این امر نیز ممکن است برخی به این نتیجه برسند که قواعد فطری در حقوق اسلامی از اصول مسلم و پذیرفته شده است و فطرت را یکی از مهم ترین مبانی حقوق اسلامی معرفی نمایند. (59)

هرگز انطباق حقوق اسلامی بر حقوق فطری درست نیست؛ چون نه فطرت توجیه کننده الزام قوانین حقوقی اسلام است و نه اعتبار و ارزش قوانین حقوقی منوط به آن است. مراد از فطری بودن اسلام این است که چون خداوند نیز خود خالق انسان و طبیعت و آگاه به تمام نیازهای موقتی و دائمی بشر است، لزوما احکام نورانی اسلام منطبق با فطرت یعنی متناسب با همان نیازهای فردی و اجتماعی انسان است. همه احکام تشریعی در نهاد فطرت و خلقت انسان به طور خلاصه وجود دارد، و این یک واقعیت اجتناب ناپذیری است که اصل

هماهنگی دستگاه تکوین و تشریع نیز آن را تأیید می کند.

اگر مفهوم حقوق فطری آن است که قوانین و قواعد حقوقی از طریق مراجعه به قوانین طبیعت و یا با درک مبتنی بر فطرت قابل دستیابی است، مطلبی است که قابل دفاع و پذیرش نمی باشد؛ چرا که آنچه با مراجعه به فطرت می توان یافت، بیشتر از یک سلسله اصول کلی مثل قبح ظلم و حسن عدل نیست و این اصول کلی نمی تواند پاسخگوی نیازهای قانونی بشر باشد.

از سوی دیگر، در میان دانشمندان مکاتب مختلف حقوق اسلامی، به جز اشاعره و اخباری های شیعه، که طریق منحصر معرفت احکام الهی را شرع می دانند و عقل را کافی در درک احکام نمی شناسند، سایرین از جمله معتزله و اصولیین شیعه، معتقدند عقل از جمله منابع حقوق اسلامی شناخته می شود. اما بعضی بر این باورند که عقل علاوه بر اینکه منبع حقوق در اسلام است، از مبانی حقوق اسلامی نیز محسوب می شود.

اینان می گویند: «از آنجا که عقل در پاره ای از قوانین تأثیر مستقیم دارد نیروی الزام آور عقل در این بخش از قوانین مشهور و روشن است و راهی برای انکار این اندیشه در دست نیست. مثلاً وقتی مسئله تبعیض نژادی مطرح می شود، عقل با هرگونه تبعیض نژادی و غیرنژادی به مخالفت برمی خیزد و آن را رد می کند؛ زیرا ترجیح بدون مرجح را صرف نظر از هر اندیشه دیگر محال می داند.» (60)

اما واقعیت این است که عقل در حقوق اسلام در مرحله دلالت و کشف احکام اسلامی، نقش مهمی را ایفا می نماید و در مواردی مستقلاً و بدون استعانت از هیچ دلیل شرعی این نقش را اجرا می کند و این تنها منبع بودن عقل را توجیه می نماید. دقیقاً به همین دلیل است که فقهای امامیه (61) اعتبار دلیل عقل را منوط به عدم مخالفت آن با احکام قطعی شرع دانسته اند. و مراد از حکم قطعی عقل همان مقتضای برهان است که اصولیین در مواردی به این امر تصریح کرده اند. (62)

بنابراین، در حقوق اسلامی هرگز نمی توان منشأ الزام و معیار اعتبار و ارزش قوانین حقوقی را امری به غیر از اراده تشریعی خداوند دانست. حتی بنابر نظر معتزله، که از مشهورترین طرفداران تفکر عقلی در استنباط احکام هستند، نیز نمی توان عقل یا هر امر دیگری را به جز اراده شارع «مبنای حقوق» دانست؛ چرا که بر اساس همه مذاهب اسلامی و به خصوص مذهب امامیه، اعتبار هر قانون و قاعده ای که در حیطه حقوق اسلامی معتبر است، به انطباق یا عدم انطباق آن با اراده تشریعی خداوند وابسته است. در واقع، تأکید بر عقل از سوی معتزله و دیگران ناظر به جایگاهی است که در کاشفیت از اراده تشریعی خداوند دارد.

از این رو، مراد این نیست که در اسلام حکم عقل نادیده انگاشته شده، یا به قوانین طبیعت و فطرت توجه نشده است، یا در جعل احکام رعایت مصالح و مفاصد کاملاً مورد عنایت نبوده است، بلکه بر عکس شاید کمتر مکتبی آن چنان که اسلام و دانشمندان اسلامی به عقل بها داده اند، به آن توجه نموده باشد. دانشمندان اسلامی، بخصوص فقهای شیعه در عین حال که همگی بر لزوم پیروی از قوانین الهی و این که حق قانونگذاری متعلق به خداست تأکید نموده اند، احکام قطعی عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراکات عقل با قوانین شرع معتقدند. پایه این اعتقاد بر این اصل استوار است که در اوامر حکیمانه الهی نفع غایی بشر موردنظر بوده و هر نهی ای که از جانب خداوند حکیم رسیده است نیز به قصد پیشگیری و دفع مفاسدی است که می تواند گریبانگیر آدمی باشد.

نتیجه عملی پذیرش این نظریه این است که اگر در موضوع خاصی به اراده تشریعی خداوند پی بردیم، مخالفت با آن به هیچ وجه و با هیچ توجیهی از مشروعیت برخوردار نیست و هر قانون و قاعده ای که با اراده شارع

مخالفت نماید، نه معتبر است و نه از الزام واقعی برخوردار است.

5. امکان استخراج حقوق بشر فرادینی از دین سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا حقوق بشر، قطع نظر از اینکه انسان چه دینی دارد، از دین قابل استخراج هست؟ برخی تصور کرده اند که اگر بشر از آن جهت که در کدام دین است از حقوقی برخوردار است، پس این حقوق ناچار باید فرادینی باشد و دین نه می تواند این حقوق را بدهد و نه می تواند آن ها را بستاند و می گویند : «این دین نیست که این حقوق را به انسان می بخشد تا بتواند از آن ها سلب هم بکند، بلکه انسان بماهو انسان، فارغ از اینکه این دین یا آن دین را داشته باشد و فارغ از اینکه اساساً مؤمن باشد یا کافر، این حقوق راداراست. ازاین رو، حقوق بشرمقدم بردین می شود.» (63) همان گونه که ملاحظه می شود، در این سخن از فرادینی بودن موضوع حقوق بشر، فرادینی بودن منشأ ایجاد آن استنباط شده است، در حالی که نه از نظر عقلی چنین ملازمه ای ثابت است و نه از نظر درون دینی چنین است که اسلام صرفاً برای مسلمانان، حقوق قائل باشد. بلکه در اسلام برای مؤمن و کافر حقوقی عام و فراگیر وجود دارد که باید محترم شمرده شود.

در مقدمه اعلامیه حقوق بشر اسلامی، که به تصویب کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره رسیده، آمده است : «حقوق اساسی و آزادی های عمومی در اسلام، جزئی از دین مسلمین است.» در رابطه با این مفهوم از جهان شمولی حقوق بشر باید گفت : بدون شک این مفهوم از جهان شمولی حقوق بشر را باید در اسلام به کامل ترین نحو آن اعتراف کرد.

هر چند اصطلاح «حقوق بشر» ، نسبتاً جدید بوده، شاید چنین عبارتی در ادیان سنتی و شناخته شده وجود نداشته باشد اما با این وجود، ادیان الهی مبنایی برای نظریه حقوق بشر ارائه می دهند که از قانونی برتر از قانون دولت ها نشأت می گیرد و آن همان قانون و تشریع خداوند متعال است.

حقوق طبیعی از میراث های بر جای مانده قانون روم قدیم و فلسفه رواقی نیست که به قرن های بعد منتقل گردیده و زیر نفوذ اندیشه های مسیحی کامل شده، و توسعه یافته باشد؛ بلکه حقوق طبیعی و فطری، از همان سرچشمه پیوستگی های موجود در عالم تکوین و سرشت و طبیعت آفریده ها استنباط شده است. این حقوق، اساس همه قانون ها و آیین ها شمرده می شود و در قلمرو دین، حقوق تشریعی و در حوزه دانش، حقوق موضوعه، بیان آن را به عهده دارد. این حقوق ثابت، با تأثیرپذیری از آموزه های پیامبران و در شعاع آن ها، در میان همه ملت ها، فرهنگ ها و نژادها و در همه برهه های تاریخ مورد توجه قرار گرفته است. ولی دین شناسان پیشین، کم تر به پیوند دین و نیازهای طبیعی انسان توجه کرده اند و این امر، آسیب ها و رخنه های بسیاری را پدید آورده است. (64)

قرآن در این زمینه می فرماید : «و به راستی که ما به فرزندان آدم، کرامت بخشیدیم.» (65) از دیدگاه ادیان همه انسان ها در اینکه آفریده خداوند هستند شریکند و به عبارتی، خلقت الهی به وجود بشریتی مشترک می انجامد. و این اشتراک در خلقت و آفرینش، سهم بسزایی در به رسمیت شناختن حداقلی از حقوق برای همه انسان ها دارد که این امر به جهانی شدن برخی حقوق که در همه ادیان به رسمیت شناخته شده است، دارد.

حقوق بشر اسلامی و تساوی حقوقی مسلمان و غیر مسلمان

یکی از نویسندگانی (66) که در عرصه حقوق بشر اصرار بر حقانیت حقوق بشر غربی و عدم صلاحیت اسلام برای ارائه حقوق بشر جهان شمول دارد می گوید : در احکام اسلام (که وی نام اسلام سنتی بر آن نهاده است) تبعیض غیرقابل انکاری بین معتقدان ادیان مختلف می یابیم به گونه ای که در اسلام انسان ها به سه، بلکه چهار درجه تقسیم می شوند.

انسان های درجه یک مسلمانان فرقه ناجیه هستند. انسان های درجه دو مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی هستند. اهل کتاب یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان به شرطی که شرایط ذمه را بپذیرند و نیز غیرمسلمانانی که با دول اسلامی معاهده امضا کرده باشند، انسان درجه سه محسوب می شوند. دیگر انسان ها یعنی کافران حربی که کلیه غیرمسلمانان غیرذمی و غیرمعاهد را در بر می گیرد، انسان درجه چهار خواهند بود.

انسان های درجه یک یعنی مسلمانان فرقه ناجیه از تمامی حقوق و امتیازهای دینی برخوردارند. انسان های درجه دو یعنی مسلمانان دیگر مذهب اسلامی از اکثر حقوق شرعی برخوردارند، اما از برخی حقوق شرعی و بسیاری امتیازات دینی محرومند. انسان های درجه سه یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد از اکثر حقوق شرعی بی بهره اند و انسان های درجه چهار یعنی کفار غیر ذمی و غیرمعاهد تقریباً فاقد هرگونه حق اند و حرمتی ندارند.

وی در بیان مهم ترین مصادیق این تفاوت ها می گوید : در مباحث شرعی و احکام فقهی، عنوان «مؤمن» با عنوان «مسلم» تفاوت دارد. از دیدگاه عالمان شیعه، مؤمن یعنی مسلمان شیعه و مخالف یعنی مسلمان اهل سنت. در مناصب دینی از قبیل ولایت امر، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت جمعه و جماعت علاوه بر اسلام، ایمان شرط است. یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی در شش منصب یاد شده فاقد شرط لازم هستند. البته روشن است که به شرط تساوی در مذهب مشکل مرتفع خواهد بود. در مستحقان خمس و زکات ایمان شرط شده است. بنابراین، به فقیر و مسکین و یتیم مخالف نمی توان شرعاً از وجوه شرعی پرداخت کرد. وی در توضیح، اینکه تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات شرعی در اسلام سنتی است، می گوید : بدن مسلمان طاهر محسوب می شود. اما یکی از اعیان نجسه کافر است.

و می گوید : یکی از اسباب تحریم در ازدواج کفر است. یکی از موانع ارث کفر است. از شرایط اجرای قصاص، چه قصاص نفس، چه قصاص عضو تساوی در دین است. دیه یک مرد مسلمان ده هزار درهم است. دیه یک مرد ذمی (مسیحی یا یهودی یا زرتشتی به شرطی که شرایط ذمه را پذیرفته باشد) هشتصد درهم است. اهل کتاب غیرذمی، متدینان دیگر ادیان و مذاهب و کفار و مشرکان اصولاً دیه ندارند، و خونشان احترام و ارزش ندارد. از دیگر تفاوت های مسلمان و غیرمسلمان، عدم جواز خوردن ذبیحه کفار است. در اجرای حد قذف، اسلام مقذوف شرط است. شهادت غیرمسلمان علیه مسلمان مسموع نیست، همچنان که قضاوت آن ها برای مسلمانان فاقد اعتبار شرعی است. غیرمسلمانان را نمی توان در قبرستان مسلمین دفن کرد. حرمت نبش قبر نیز مختص مسلمان است.

توجه به موارد فوق تردیدی باقی نمی گذارد که مسلمان و غیرمسلمان در حقوق شرعی کاملاً متفاوتند و غیرمسلمانان از بسیاری حقوق محرومند. با این همه قابل کتمان نیست که اهل ذمه در قیاس با مسلمانان و مؤمنان انسان درجه سه محسوب می شوند.

پیروان دیگر ادیان و مذاهب یا ملحدان و کفار و مشرکان از دو طریق ممکن است از حقوق شبیه حقوق اهل ذمه برخوردار شوند. یکی با عقد استیمنان و دیگری با معاهده. اما غیرمسلمانی که اهل ذمه، مستأمن و معاهد نباشد که اکثر غیرمسلمانان را تشکیل می دهند، کافر حربی محسوب شده از هیچ حقوقی برخوردار نیستند. جان و مال

و ناموس و مالشان فاقد احترام است و به زبان شرعی «هدر» است، مهدور الدم، مهدور المال، مهدور العرض. وی در ادامه و در یک نتیجه گیری ادعا می کند: واضح است که در اسلام سنتی، «انسان از آن حیث که انسان است» یعنی فارغ از دین و مذهب از حقوق برخوردار نیست. ما در اسلام سنتی حقوق مسلمان داریم، نه حقوق بشر. (67)

آنچه وی به زحمت گردآوری کرده هرچند عمدتاً از نظر فقهی مورد تایید باشد، اما پاسخ همه آن ها در یک جمله این است: آری چنین است که ما «علاوه بر حقوق بشر» در اسلام «حقوق مسلمانان نیز داریم». نه اینکه چونان پنداره وی فقط حقوق مسلمانان داشته باشیم. و این نکته ای است که ایشان به راحتی از آن غفلت کرده است. امتیازاتی که اسلام برای مسلمانی فراهم آورده است هرگز به معنای نفی حقوقی نیست که هر انسانی به حکم انسان بودن از آن برخوردار است. حقوق بشر حقوقی است که هر انسانی به حکم انسان بودن از آن برخوردار است نه امتیازاتی که انسان ها به حکم کمالات اسلامی و در دایره تعاملات مسلمانان و جامعه اسلامی از آن برخوردار می شوند. در اسلام همه انسان ها از آن جهت که انسان هستند دارای حداقلی حقوق هستند و روشن است که مسلمانی در نظام ارزشی اسلام بالاتر است از اصل انسان بودن است. اساساً در اسلام انسانیت ارزشی نه انسانیتی که اساس حقوق بشر است وابسته به قلب سلیم است و کافر از آن جهت که فطرت خود را پوشانیده و انکار کرده پوسیده و منحل است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: 9 و 10) و انسانیت قابل استعلا و قابل اندراس و انحطاط است اما این نیز روشن است که این امر چیزی از انسانیتی که مبنای حقوق بشر است نمی کاهد. در اسلام هر انسانی حتی ابن ملجم، در روابط اجتماعی از عدالت اسلامی محروم نیست و جرم او حقوق او را تحت الشعاع قرار نمی دهد. از این رو، نمی توان او را شکنجه کرد و بیش از حکمی که قانون برای او مقرر کرده بر او روا داشت.

قرآن مجید در آیات متعددی به حمایت از حقوق بشر اهتمام اسلام را نشان داده است:

1. «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ...» (حج: 39 و 40) در این آیه، همان گونه که ملاحظه می شود علتِ اِذْن در جهاد را «مظلومیت» و مورد ظلم قرار گرفتن و اخراج از کاشانه و آواره ساختن مؤمنان از وطن خود از سوی ستمگران می داند.
 2. کسانی که بعد از آنکه مورد ظلم قرار گرفتند، یاری بطلبند، ایرادی بر آنان نیست، ایراد و مجازات بر کسانی است که به مردم ستم می کنند و در زمین به ناحق ظلم روا می دارند... (68)
 3. چرا در راه خدا و برای رهایی مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران تضعیف شده اند) پیکار نمی کنید؟! همان افراد (ستمیده ای) که می گویند: پروردگارا ما را از این شهر (مکه) که اهلش ستمگرند، بیرون ببر، و از طرف خود برای ما سرپرستی قرار ده و از جانب خود، یار و یآوری برای ما تعیین فرما. (69)
- در روایات نیز موارد بسیاری از این اهتمام به چشم می خورد:

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در روایتی فرمودند: «هر کس فریاد استغاثه هر مظلومی (اعم از مسلمان یا غیر مسلمان) را بشنود که مسلمین را به یاری می طلبد، اما فریاد او را اجابت نکند مسلمان نیست.» (70) در این روایت حتی قید اسلام برای دادخواه مظلوم ذکر نشده است.

حضرت علی علیه السلام به فرزندان خویش توصیه می کند: «همواره خصم ظالم و یار و یاور مظلوم باشید» (71) و به مالک فرمود «همواره با اتباع اعم از مسلمان و غیر مسلمان خوش رفتار و نیکو کردار باش، چه آنکه اگر آنان مسلمان باشند، برادر دینی تو هستند، و الاً مانند تو انسان هستند.» (72)

در اینجا روایات بسیاری وجود دارد که امکان بررسی همه آن ها وجود ندارد.

استاد شهید علامه مطهری نیز در این زمینه می فرماید : «هرگاه گروهی با ما نخواهد بجنگد ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسان ها شده است، و ما قدرت داریم آن انسان های دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته اند نجات دهیم، اگر نجات ندهیم در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده ایم. ما در جایی که هستیم، کسی به ما تجاوزی نکرده، ولی یک عده از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان هم نباشند، اگر مسلمان باشند مثل جریان فلسطینی ها که اسرائیلی ها آن ها را از خانه هایشان آواره کرده اند، اموالشان را برده اند، انواع ظلم ها را نسبت به آن ها مرتکب شده اند، ولی فعلاً به ما کاری ندارند، آیا برای ما جایز است که به کمک این مظلوم های مسلمان بشتابیم برای نجات دادن آن ها؟ بله، این هم جایز است، بلکه واجب است، این هم یک امر ابتدایی نیست. این هم، به کمک مظلوم شتافتن است، برای نجات دادن از دست ظلم بالخصوص که آن مظلوم مسلمان باشد.» (73)

خداوند در قرآن، چهره مؤمنان راستین را چنین ترسیم می فرماید : «محمد فرستاده خداست و کسانی که با او هستند، در برابر کافران سرسخت و شدید و در میان خود مهربانند...» (74).

علاوه بر این، دستور امیرمؤمنان علی علیه السلام به تأمین زندگی پیرمرد کوری از اهل ذمه که گدایی می کرد، (75) دستور امام صادق علیه السلام به سیراب کردن مرد کافری که در بیابان تنها مانده بود، (76) دستور امامان معصوم علیهم السلام به برخورد نیکو و محبت آمیز با کودکانی که پدران و مادرانی کافر دارند، (77) همه و همه، دلیل بر این است که محبت و احسان به کافران تا آن هنگام که مایه تضعیف جبهه حق نشود، نه تنها مانعی ندارد که از نگاه اسلام به آن سفارش نیز شده است.

در مجموع می توان گفت : از ویژگی های اسلام این است که احکام و دستوراتش به گونه ای تدوین گردیده است که قابلیت جهان شمولی آن را فراهم ساخته است. در تعالیم و احکام اسلامی قومیت، نژاد، ملیت، جنسیت و مانند آنکه اسباب محدودیت قلمرو دین و مکتب می گردد، وجود ندارد. انسان ها از نظر حقوق انسانی برابر و یکسانند، و عرب بر عجم، یا عجم بر عرب، فخر و برتری ندارد.

آقای مارسل بوازار در کتاب اسلام و حقوق بشر در این باره چنین گفته است : «در جهان غرب این پرسش غالباً مطرح است که آیا دیانت اسلام، نوعی رسالت جهانی برای رهایی بشریت است یا راه و رسمی است فاقد خصلت جهان شمولی و صرفاً تدابیر و چاره جویی هایی است به منظور ایجاد نظم اخلاقی و اجتماعی در میان قوم عرب؟ در ارزیابی این دو نظر، ناگزیر باید پرسید چه دینی می تواند از خصلت جهان شمولی برخوردار باشد؟ این مسئله را می توان از دیدگاه های چهارگانه فلسفی، دینی، جامعه شناسی و سیاسی بررسی کرد.

از نظر دینی، اعتقاد به یگانگی خداوند و برابری انسان ها و نفی هرگونه اسارت بشری و عبودیت غیرخدا، نظرگاه جهانی به ایدئولوژی اسلام بخشیده است.

از دید فلسفی مزیت دین اسلام، نحوه برداشت و تلقی خاصی است که از هویت انسان، در رابطه با نقش فردی و اجتماعی او به دست می دهد که نشان می دهد به دنبال هم بستگی و تفاهم جهانی است. از این رو، بیش تر دستورات العمل های آن از کلیت و شمول بهره مند است. احکام اسلام در بعد فردی و اجتماعی و فراوانی دسته دوم از احکام حاکی از چنین نگرشی است.

از دلایلی که جهان شمولی اسلام را تداعی می کند، اهتمامی است که پیامبر صلی الله علیه و آله در توسعه روابط مسلمانان با اقوام غیر مسلمان و بخصوص یهودیان، پس از هجرت به مدینه معمول داشته است.

از دیدگاه قرآن انسان های نخست نژاد واحدی بودند، سپس بنابر مشیت الهی، ملت ها، اقوام و نژادهای گوناگون پدید آمدند. در عین حال قرآن بیان می دارد که برتری انسان ها به فضیلت و تقوا است. این دستورالعمل کلی، می تواند رسالت جهانی اسلام را آشکار سازد.

فرد مسلمان در حالی که به سرزمین خود عشق می ورزد و مرزهای جغرافیایی و منطقه ای موردنظر او از دیدگاه اسلام به رسمیت شناخته شده است، در آرزوی گسترش جهانی اسلام است و خود را وابسته به امت جهانی می داند و بدین سان ناسیونالیسم، که اصالت را به ملیت و نژاد می دهد، از حوزه شناخت و باور او رخت برمی بندد.» (78)

اگر نگاهی به یکی از مقولات حقوق بشر و مهم ترین آن، یعنی حق حیات ببینیم خواهیم دید که در اسلام تا چه حد برای حیات آدمی فارغ از گرایش فکری و عقیدتی او و صرفاً به دلیل انسان بودن و حیات انسانی حرمت قائل است.

قرآن کریم می فرماید : «... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» (مائده : 3032) در این آیه خداوند قتل یک انسان را که آدمی را نکشته باشد یا فساد در روی زمین برپا نکرده باشد به مثابه قتل همه آدمیان دانسته است.

و در روایات به قدری در مورد گناه قتل و آدم کشی مورد مذمت و تهدید قرار گرفته که هر انسان منصفی را به پیشی گرفتن دین در تکریم حیات آدمی متقاعد می کند. در اینجا به برخی از این روایات نظری می افکنیم :
حضرت امام باقر علیه السلام در خصوص آیه فوق فرموده اند : برای چنین کسی که دست به خون آدمی بی گناه آغشته کند جایگاهی در آتش دوزخ مهیا گشته است که اگر همه آدمیان را نیز کشته بود در همان جایگاه وارد می گشت. (79)

در روایت دیگری امام باقر علیه السلام می فرمایند : قتل انسان نیکوکار و یا بدکار به یکسان دامن قاتل را آلوده می کند و مقتول در روز قیامت به پیشگاه خداوند شکوه می برد که یان شخص چرا او را کشته است. و خداوند بین آن دو حکم خواهد کرد تا قصاص خون ناحق خود را نماید. (80)

امام صادق علیه السلام فرمود : یعنی خونریز وارد بهشت نمی شود. (81)

سلیمان بن خالد می گوید از امام صادق شنیدم که فرمود : یعنی هر کس یک نفر را در دنیا بکشد در قیامت هزار بار کشته خواهد شد. (82)

امام باقر علیه السلام فرمود : جزای آمر قتل حبس ابد است : فی رجل أمر رجلاً بقتل رجل [فقتله] فقال : یقتل به الذی قتله و یحبس الامر بقتله فی الحبس حتی یموت. (83)

و در موثقه زرارۀ شکار برای لہو و نه برای امرار معاش امری ناپسند است و چنین سفری چون مباح نیست سفر حرام بوده، نماز در آن تمام است. (84)

6. اصول بنیادین جهان شمولی حقوق بشر در اسلام در تبیین ضرورت اعلامیه ای جهانی در مورد حقوق بشر

مجمع عمومی سازمان ملل مبانی و زیر ساخت های زیر را برشمرده است :

دستیابی به آزادی عدالت و صلح.

پیشگیری از اعمال خلاف انسانی که عصیان آدمیان را به همراه داشته است؛

پیشگیری از عصیان آدمیان در برابر نقض حقوق بشرو ایجاد ثبات سیاسی؛

دستیابی به بالاترین آمال بشری یعنی آزادی بیان و عقیده و رهایی از فقر و ترس؛
توسعه روابط دوستانه میان ملت ها؛
تأکید بر حقوق اساسی بشر در منشور ملل متحد؛
پیشرفت اجتماعی و وضع زندگی بهتر.

در این اعلامیه نامی از مبدأ عالم یعنی خدا در تبیین پایه های حقوق بشر به میان نیامده است. اگر در اعلامیه استقلال امریکا شاهد بودیم که انسان به عنوان مخلوق یاد شده بود و گفته شده بود : انسان آزاد «خلق شده» است. در اعلامیه حتی این مقدار خداآوری نیز نادیده گرفته شد : انسان آزاد «متولد شده» است. بدین سان نقطه شروع آدمی تولد از مادر است نه خدایی که مادر نیز مخلوق اوست.
شاید دغدغه واضعان حقوق بشر این بوده که شاید با نام بردن از خدا ملحدان اندک از گردونه اعلامیه خارج شوند و حقوق بشر تضعیف گردد. سازوکاری که اسلام در این راستا پیش گرفته است دقیقاً در نقطه مقابل اعلامیه قرار دارد. در حالی که اعلامیه با ترس از نادیده انگاشته شدن ملحدان در مسیر ذوب و استحاله ایمان در کفر گام برداشته است، اسلام سیاست اصالت بخشیدن به ایمان را پیش گرفته است؛ چه اینکه از دیدگاه اسلام ایمان، از حیات معقول آدمی غیر قابل انفکاک است و اساساً خدا انکارناپذیر است : «... أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفَرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ...» (ابراهیم : 10) سخن پیامبران با مردم این بود که آیا در خدا می توان شک کرد. آیا اساساً خدا انکارپذیر است. خدایی که خالق آسمان ها و زمین است. وجود آسمان ها و زمین در برابر دیدگان آدمیان دلیل و برهان خدا است دلیلی که بدون تردید باید با آن خدا را دید و به آن ایمان پیدا کرد.

با نگاهی به منابع دینی اصولی برای حقوق بشر در پرتو اسلام قابل استنباط است که بدان اشاره می کنیم :

1. خدامحوری پس از رنساس و عصر روشنگری دو تفکر در راستای هم به رشد و بالندگی رسید : راسیونالیسم و آمپریسم. اولی در میان فلاسفه آلمانی بخصوص هگل به اوج رسید و دومی در بین فلاسفه انگلیسی رشد و بالندگی یافت. اولی در برابر فلسفه اسکولاستیک بر برتری عنصر عقل گرایی بر ایمان تأکید می کرد و در جهت رقابت با دین در درون مرزهای عقل تلاش می کرد. چنان که از سوی دیگر از آنجا که انقلاب رنسانس عصیان انسان بر علیه کلیسا بود، ناگزیر چنین حرکتی شیوه ای از تفکر تجربی و مادی (آمپریسم) را بر علیه متافیزیک وسعت بخشید. با شالوده شکنی نیچه فلسفه آمپریستی و به دنبال آن پوزیتیویسم بر فلسفه های ایده آلیستی و راسیونالیستی غالب گشت. در فلسفه عصر مدرنیسم اثری از خدا نیست. چنانکه در آثار نیچه در قالب رمان این جمله معروف است که «خدا مرده است، ما او را کشته ایم» و این چنین است که نیچه در سوگ مرگ خدا می نشیند. (85) در جنبش رنسانس و در عصر مدرنیسم، انسان به واقع خود را قاتل خدا دریافت و آن را بر خود به صراحت پذیرفت. ظهور اومانیزم در جهان امروز ناشی از خلا خدایی است که در زمان و دوران سپری شده گواه مرگ آنیم.

پوزیتیویست ها در حصار دانش های بشری گستره شناخت انسان را تا حد دانش های بشری به زیر می کشند و به این وسیله آن بخش از عظیم ترین گنجینه معرفت انسان را که همیشه خواسته اش فراتر رفتن است را بی اعتبار و آن را از زمره امور موهوم و گزاره های بی معنا معرفی می کنند. ماخ پدر پوزیتیویسم تا آخر عمرش به وجود اتم ها ایمان نیاورد؛ چرا که آنان را ندیده بود و هر کس سخنی از اتم می گفت از وی می پرسید : تاکنون را

به چشم خود اتمی را دیده ای؟ (86)

آنچه در مبحث اومانیسم موردنظر است، دیالکتیک در فلسفه های ایده آلیستی است. از این رو، ساختار و سازواره سیستم فلسفی ایده آلیسم بر پایه دو نوع دیالکتیک نزولی و صعودی شکل و انسجام می یابد و موید دو نوع اومانیسم «خدا انسانی» و «انسان خدایی» است. (87)

طبق بیان امام سجاد علیه السلام در میان حقوق هیچ حقی از حق خداوند بر انسان ها برتر و بالاتر نیست : بزرگ ترین حقوق خدا بر انسان حقوقی است که برای خود بر بندگان واجب کرده است و حقوق خداوند بر بندگان ریشه حقوق است که سایر حقوق از آن نشأت می گیرد و جدا می شود. (88)

پیش از استدلال پیرامون نشأت گرفتن همه حقوق از خداوند سبحان باید گفت : در مکاتب حقوقی دیگر فلاسفه حقوق نتوانسته اند هیچ برهان فلسفی برای اثبات حق و تعیین حقوق ارائه دهند و دلیل قطعی عقلی اقامه کنند که چرا انسانی بر انسان دیگر حقی دارد. نهایت استدلال آنان تاکید بر توافق مردم است و اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به دلیل توافق و امضای دولت ها به نمایندگی از ملت ها مبنای الزامات حقوق بشر قرار گرفته است. در حالی که این «ابتنای یک مسئله بر مشهورات و مسلمات و مقبولات بین مردم است که اصطلاحاً جدل نامیده می شود و در علم منطق بحث شده که با تکیه بر جدلیات نمی توان برهان تشکیل داد. برهان وقتی تشکیل می شود که قیاسی مبتنی بر بدیهیات ارائه شود.» (89) اما همان گونه که بیان شد، برهان دین در خصوص نشأت گرفتن همه حقوق از یک حق الهی برهانی عقلی و منطقی است که می توان برآن به عنوان مبنای حقوق بشر تأکید و پافشاری نمود.

برهان نظریه حق الهی بر بشر وجود خداوند با برهان فلسفی در علم کلام اثبات شده است که به عنوان مفروض این بحث است و در اینجا مورد بحث قرار نمی گیرد. اما اثبات حق خداوند بر مخلوقات او از جمله انسان :

1. حق هر کس بر دیگری، فرع بر مالکیت او نسبت به آن شیء یا شخص است. به عبارت دیگر حق ریشه در مالیکت دارد وگرنه از نظر عقلی هیچ وجه دیگری برای اثبات حق بین آن وجود ندارد. اگر [نسبت به] مالک است او می توان اثبات حق او [را از نظر عقل پذیرفت وگرنه اگر او] هر دو وامدار فیض وجود دیگری اند، هیچ دلیل عقلی بر اثبات حق یکی از آن دو بر دیگری وجود ندارد.

2. مالکیت حقیقی تنها در مورد خدای متعالی صادق است؛ چون او هستی بخش عالم هستی است. در حالی که، هیچ موجودی هیچ حقی بر خدای متعال ندارد؛ چون هیچ چیز به خداوند چیزی نبخشیده و عطایی نکرده است. بنابراین چون انسان از خودش مطلقاً هیچ چیز ندارد پس هیچ حقی را واجد نیست و بر اساس این برهان، ریشه هر حقی از خداوند است.

همان گونه که پیدا است این استدلال بر این پایه استوار است که خداوند به عنوان مالک هستی پذیرفته شود و چنانچه از دیدگاه الحادی به قضیه نگاه کنیم، اقامه چنین استدلالی ممکن نخواهد بود. (90)

بنابراین، هرگونه تدبیر حقوقی برای زندگی انسان که از مسیر ولایت و حاکمیت خداوند نگذرد همچون بوته ای بی ریشه که اساس و بنیان ندارد، محکوم به زوال و سستی است، از ارزش و معنای واقعی برخوردار نخواهد و این به دلیل نیازی است که به عنصر الزام و تکلیف وجود دارد. در حالی که، الزام و تکلیف بدون حاکمیت و مالکیت صرفاً امری صوری و فاقد اعتبار واقعی خواهد بود که خاستگاه اطاعت از آن اجبار خارجی صرف به جای تسلیم آگاهانه و انسانی است.

2. تکلیف محوری این اصل را با مقدمات زیر تقریر می کنیم :

از آنجا که هدف دین هدایت انسان به سوی سعادت و کمال انسانی است.

و از سوی دیگر این کمال در پرتو پاسخ گویی به نیازهای متعالی و غیر مادی انسان تحقق پذیر است.

و پاسخ مناسب به نیازهای متعالی در موارد بسیاری با پاسخ گویی به تمایلات مادی و حیوانی، دنیایی او تزامم پیدا می کند.

و در تزامم مزبور تمایل انسان به ارضای تمایلات آتی، زودگذر، نقد و همگانی بیش از تأمین و پاسخ گویی به

نیازهای آتیه، عمیق، که احیاناً برای عموم قابل درک و لمس و وجدان نیست بیشتر و فراگیرتر است.

بنابراین، دیدگاه اسلام بیشتر متوجه تأکید بر مسئولیت محوری تکلیف گرایی، اخطار و انذار و پرهیز ستایی است

تا ایجاد روحیه اغواگریانه حق محوری و طلبکار پروری که انسان خود را محقق بداند غیر مسئول، پرسشگر و نه

پاسخگو که همه چیز را برای خود می خواهد و خود بر سر سفره هستی گر به صفت بی چشم و رو و فرصت

طلبی گویی همه هستی به یمن وجود او است و او خدای آن ها و معبود عالم که هیچ خدایی را پرستشگر

نیست.

آنگاه که از بشر و حقوق او سخن فراوان می رود و خدا و بدهکاری های انسان به او فراموش می شود حقوق بشر

از آدمی را که اشرف خلایق می باید بود به وصله ناهمروزی تبدیل می کند. که در سلسله هستی که همه سر به

آستان خالق دارند او متکبرانه سر به بالا تا پرستشگران الله به پرستش او روی آرند. ظلم عظیمی که جاهلیت

عصر حاضر با شرک انسان پرستی خودرابه آن آلوده است.

متون دینی بر خلاف اسناد حقوق بشر بیش از تأکید بر حقوق آدمی و پر رنگ نمودن آن ها همواره تکالیف انسان

را در قبال دیگران یادآور می شود و می کوشد تا آدمی را در برابر تضییع حقوق دیگران پرهیزکار سازد. درست است

که حقوق و تکالیف دو روی یک سکه اند و تکلیف ما روی دیگرش حق دیگران حق و حق ما روی دیگرش تکلیف

دیگران است اما نگاه حقوق بشر نوین از زاویه انسان محق است تا او را به حقوق خود برساند و از تکلیف او غافل

بلکه به اغوای او به این غفلت تمایل دارد. وقتی سخن هر کوی و برزن از حق آدمی است طبعاً در این عرصه آنچه

محور است حق او است و این مطالبه گری نسبت به حقوق همچنان ادامه می یابد تا دیگر حقیقت را هم

بدهکار خود می داند و سر به پای حقیقت نیز نمی نهد و آن را نیز به پای خویش به مذبح می کشاند.

نگرش حق محور برای انسان مسئولیتی نمی شناسد تا نسبت به آن وی را مکلف سازد چه اینکه تکلیف محوری

فرع بر مسئولیت شناسی انسان است و انسان مسئولیت پذیر و مسئولیت شناس تکلیف گرا و تکلیف شناس

نیز هست.

اسلام بر ساختن و پرورش چنین انسان هایی از راهبرد تأکید بر تکلیف محوری بهره جسته در این خصوص متون

اسلامی حایز اهمیت و جالب توجه است رساله حقوق امام سجاد علیه السلام تأکید حضرت به این است که او

آدمی را متوجه تکالیف بزرگ و کوچکی کند که او در برابر خدا، نسبت به همه حرکات و سکنات و موقعیت های

اجتماعی و اعضا و جوارح و ابزارهای دنیایی بردوش می کشد. و این حق الهی بر همه حقوق دیگر تقدم و برتری

دارد. و سپس حقوق دیگری که دیگران یک به یک بر آدمی دارند و او مکلف است از عهده آنان برآید.

با توجه به برهانی که بر حق الهی بر بشر اقامه شد می توان ادعای جهان شمولی حقوق بشر اسلام را مورد تأکید

قرار داد. امری که اعلامیه جهانی از آن بی بهره است.

پی نوشت ها :

1. Natural Rights.

2. Rights of man.

3 «مبانی فلسفی حقوق بشر»، ترجمه و تحقیق محمد حبیبی مجنده، فصلنامه نامه مفید، ش. 22.

4 هدایت الله فلسفی، «تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین المللی»، مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، ش 1617، ص. 95

5 ر.ک : محمدرضا جعفری، فرهنگ نشر نو، نشر تنویر، تهران، 1377.

6 منشور ملل متحد در تاریخ 26 ژوئن 1945 به امضا رسید و در 24 اکتبر همان سال لازم الاجرا شد.

7. Universal Declaration of Human Rights.

این اعلامیه در تاریخ 10 دسامبر 1948 طی قطعنامه 217 الف) III مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسید.

8. International Covenant on Civil and Political Rights.

مصوب 16 دسامبر 1966 با قطعنامه 2200 I×× مجمع عمومی که در 23 مارس 1976 لازم الاجرا گردید.

9. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

مصوب 16 دسامبر 1996 با قطعنامه 2200 I×× مجمع عمومی که در 3 ژانویه 1976 لازم الاجرا شد.

10 مثل کنوانسیون پیشگیری و مجازات جرم کشتار جمعی مورخ 9 دسامبر 1948 که در 21 ژانویه 1951 لازم الاجرا شده است و کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض نژادی مورخ 21 دسامبر 1965 که در 4 ژانویه 1969 لازم الاجرا شده است.

11 مانند اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر مورخ 2 مه 1948 و کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی های اساسی مورخ 4 نوامبر. 1950

12 «مبانی فلسفی حقوق بشر»، ترجمه و تحقیق : محمد حبیبی مجنده، فصلنامه نامه مفید، ش. 22.

13 هدایت الله فلسفی، «تدوین و اعتلای حقوق بشر»، مجله تحقیقاتی حقوقی، ش 16 و 17، سال 74، ص. 95

14. Rebecca M.M. Wallace; International law; London : Sweet and Moxwell, ed 1997, p. 277.

15 جهانگیر کرمی، شورای امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشر دوستانه، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، 1375، ص. 88

16. Tehran human rights workshop

17 مری رابینسون، «دور نماهای حقوق بشر در اجلاس تهران»، جامعه، سال یکم، ش 30، 25 اسفند 1376، ص 11.

18 سخنان کوفی عنان در جلسه پرسش و پاسخ با دانشجویان دانشگاه برکلی در 20 آوریل. 1998

19. Asian Values.

20 اعلامیه بانکوک، ماده 8، این اعلامیه در مارس 1993 از سوی دولت های گروه منطقه آسیایی پیش از برگزاری کنفرانس جهانی حقوق بشر پذیرفته شد.

21. Human rights internet, Meron, Theodor, [Iran]s challenge to the international law of human. vol. 13, 1989, p.8

به نقل از ذاکریان.

22 جمشید ممتاز، حقوق بشر در پرتو تحولات بین المللی، تهران، نشر دادگستر، 1377، ص. 296.

23 اصطلاحاً به این کشورها گروه های همفکر (Like-Minded) L.M.G- (Group) می گویند.

24 محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، برهان ها و چالش ها، راه حل ها، تهران، طرح نو، 1379، ص. 227.

25 آل عمران : 64.

26 سازمان ملل متحد، واقعیت های اساسی درباره سازمان ملل متحد، ترجمه : قدرت الله معمارزاده، تهران، انتشارات کتاب سرا، 1374، ص. 243.

27 و 28 ر.ک : علی اصغر حلبی، انسان در اسلام و مکاتب غربی، اساطیر، 1374، چ دوم، ص. 105.

29. Karl Marx (1818-1883).

30 ر.ک : اسماعیل منصوری لاریجانی، سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام، تابان، 1374، ص. 120121.

31 مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص 320 به نقل از : اسماعیل منصوری لاریجانی، سیر و تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام، ص. 120.

32 اسماعیل منصوری لاریجانی، پیشین، ص. 123.

33 ر.ک : بلاکهام، ه. د.ج، شش متفکر اگزیستا نسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، 1368. ص 237232.

34 ر.ک : علی اصغر حلبی، انسان در اسلام و مکاتب غربی، ص. 106.

35 ر.ک : منصوری لاریجانی، ص. 187.

36 مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص. 320.

37 ر.ک : انسان شناسی فلسفی، 1380، ص. 99109.

38 مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص. 320.

39 اسماعیل منصوری لاریجانی، سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام، تابان، 1374، ص. 123.

40 اسماعیل منصوری لاریجانی، ص. 187.

41 سرمایه، مارکس، ص. 351.

42 و 43 قرآن کریم به پیامبر اکرم گوشزد می کند که به مدد وحی به علومی دست می یابد که دستیابی به آن ها از توان استعداد بشری خارج بوده است : (و علّمک ما لم تکن تعلم)

44. Watson ,Gary, (ed.),free will,Oxford University,1982,p.45,49.

45 روم : 30.

46 کل مولود یولد علی الفطره.

47 انسان : 3.

48 روم : 30.

49 سبا : 28 / نساء : 79.

50 اسماعیل منصوری لاریجانی، ص 124.

51 جاثیه : 22.

52 جاثیه : 13/انعام : 14/یوسف : 101/ابراهیم : 10/فاطر : 1/زمر : 64/شوری : 11.

53 آل عمران : 19.

54 فصلت : 12.

55 محمدرضا امین زاده، انسان در اسلام، مؤسسه در راه حق، چ دوم، 1372 / انسان شناسی، گروهی از نویسندگان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، 1377.

56 مبانی فلسفی حقوق بشر، ترجمه و تحقیق محمد حبیبی مجنده، فصلنامه مفید، ش 22.

57 مقدمه اساسنامه سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) : «از آنجا که جنگ ها در اندیشه انسان ها آغاز می شود، پس باید دفاع از صلح نیز در اذهان آنان شکل گیرد.»

58 محمدرضا مظفر، اصول الفقه، انتشارات نشر معارف اسلامی، ج2، ص 213.

59 سیدعلی طالقانی، «تأملاتی در باب حقوق بشر دینی»، روزنامه شرق، 25/6/82، ص 13.

60 محمدجعفر جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی حقوق، انتشارات کتابخانه گنج دانش، چ سوم، ص 30 / علی

اصغر مدرس، حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، انتشارات موبل، تبریز، ص 45.

61 میرزا ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ج 2، ص 3 / محمدبن ادریس، السرائر،

مؤسسه النشر الاسلامی، ج 1، ص 57.

62 امام خمینی، تهذیب الاصول، ج 1، ص 166.

63 سید علی طالقانی، «تأملاتی در باب حقوق بشر دینی»، روزنامه شرق، شماره 2519.

64 غلامرضا جلالی، «نهج البلاغه ومسئله حقوق طبیعی»، فصلنامه حوزه، ش 99.

65 اسراء : 70.

66 و 67 محسن کدیور، ماهنامه آفتاب، ش 27، تیر 82.

68 شوری : 41 و 42.

69 نساء : 75.

70 الشیخ محمدبن الحسن الحرّ العاملی، وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج 11، بیروت، داراحیاء

التراث العربی، الطبعة الثانية، بی تا، ص 108، باب 59، حدیث 1.

71 صبحی صالح، نهج البلاغه، قم، دارالهجرة الخامسة، 1412، نامه 47، ص 421.

72 نهج البلاغه، پیشین، نامه 53، ص 427.

73 مرتضی مطهری، جهاد، قم، انتشارات اسلامی، ص 29 و 30.

74 فتح : 29.

75 و 76 مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص 171 / ص 227228.

77 محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 162، ص 161162.

78 اسلام و حقوق بشر، مارسل بوازار، ترجمه محسن مؤیدی، دی ماه 1358، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، به نقل از

مجله پیام حوزه ش 32، مقاله «مزایای حقوق بشر در اسلام»، علی ربانی گلپایگانی.

79 و 83 وسائل الشیعه، ج 19، ص 2/ ص 5/ ج 19، ص 5 / ج 19، ص 6 / ص 320.

- 84 الامام روح الله الموسوي الخميني، المكاسب المحرمة، ج 1، ص 238.
- 85 الى 87 مسعود رضوي، طلوع ابر انسان، انتشارات نقش جهان، 1381، ص 264261 / ص 293292 / ص 295.
- 88 ر.ك : امام سجاد عليه السلام ، رسالة الحقوق.
- 89 برگرفته از : محمدتقي مصباح، نظريه حقوقى اسلام، ص 114.
- 90 محمدباقر مجلسي، بحارالانوار، ج 74، ص 10.