

## حقوق بشر اسلامی: شرایط امکان و امتناع

دکتر سید صادق حقیقت

حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۰)

ماده یکم اعلامیه حقوق بشر اعلام می‌دارد:

"تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند، و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند، همه دارای عقل و وجدان هستند، و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار نمایند."

علت برابری انسان‌ها بر اساس اعلامیه حقوق بشر، حیثیت (Dignity) و وجدان (Consciousness) دانسته شده است. بر این اساس، انسان‌ها از لحاظ ارزش و حیثیت ذاتی و هم از لحاظ حقوقی با هم برابرند. حقوق انسان‌ها رابطه مستقیمی با شرافت و طبیعت آنها دارد؛ و چون طبیعت انسان‌ها برابر است، هیچ کس نمی‌تواند آن را از خود سلب کند، یا به دیگری واگذار نماید.

اعلامیه جهانی حقوق بشر فرضیه‌های قومی و نژادی را (بالاخص در ماده دوم) نفی می‌کند؛ و بر اساس دو نظریه نگارش یافته است:

"یکی این نظریه که می‌گوید آزادی ناشی از حیثیت ذاتی انسان بوده و با طبیعت او سرشته شده است (نظریه حقوق فطری)؛ و نظریه دیگر این که انسان، حیوانی است که با عقل و وجدان خود از سایر حیوانات متمایز می‌باشد و باید به اهمیت و رسالت خود در آفرینش کاملاً آگاه باشد، و نسبت به هم‌نوع و اجتماع خود رفتاری در پیش گیرد، که از روی عقل و وجدان پاک یعنی- رفتاری معقولانه و مسئولانه- باشد؛ و از آزادی نامعقول، لجام گسیختگی، بی‌بندوباری و عدم احساس مسئولیت پرهیز کند."<sup>۱</sup>

متفکران یونان باستان و مسیحیت قرون وسطی که در صد ترسیم جامعه مطلوب و آرمانی بودند، با نگرشی تکلیف‌مدارانه به حقوق انسان‌ها می‌نگریستند. برعکس، دوران مدرن بر مفهوم "حق" (Right) تکیه زد؛ و حقوق بشر را بر اساس اندیشه انسان محوری (Humanism) بنیان نهاد. البته اندیشه مدرن نیز در اندیشه کلاسیک ریشه دارد؛ و بنیادهای تفکرات نوین را می‌توان در عقل‌گرایی فلاسفه ما قبل دنیال نمود. مقبولیت یافتن اعلامیه حقوق بشر و میثاقین نزد متفکران مختلف - و نزد فرهنگ تبعی جهان سوم نسبت به جهان اول - باعث شد که اندیشمندان اسلامی نیز به این سؤال پاسخ دهند که آیا می‌توان از "حقوق بشر اسلامی" نیز سخن گفت یا خیر؟ در این میان برخی به واگرایی حقوق بشر غربی و اسلامی، و برخی دیگر به همگرایی آنها باور دارند. به اعتقاد عبدالله جوادی آملی، نه تنها اصطلاح "حقوق بشر" می‌تواند به وصف "اسلامی" متصف گردد، بلکه تنها خدا و معصومین (ع) حق تبیین حقوق بشر را دارند. به اعتقاد وی، حق تعیین حقوق بشر تنها از آن خداست، و انسان نمی‌تواند حقوق بشر را مشخص کند.<sup>۲</sup>

مقاله حاضر بر آن است که در درجه اول به تحلیل مفهومی "حقوق بشر اسلامی" پردازد؛ و سپس مباحث خود را حول دو فرضیه مثبت سامان دهد:

الف) "حقوق بشر" اگر به معنای دقیق خود به کار رود (حقوقی که انسان بما هو انسان از آن برخوردار است)، اسلامی و غیر اسلامی ندارد؛ اما به اعتبارات دیگری، "حقوق بشر" می‌تواند به وصف "اسلامی" متصف گردد.

ب) قرائت‌های مختلف از اسلام در میزان هم‌گرایی و واگرایی اسلام و حقوق بشر تأثیر دارد.

<sup>۱</sup> منوچهر طباطبایی مؤتمنی، آزادی‌های عمومی حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، صص ۲۲۱-

۲۲۲.

<sup>۲</sup> عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ۱۳۷۵، صص ۸۹-۱۲۶.

همان گونه که ملاحظه می شود فرضیه اول حول اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" از نظر مفهومی، و فرضیه دوم در باره تأثیر قرائت های مختلف از اسلام (و تشیع) بر میزان هماهنگی یا عدم هماهنگی مبانی و اصول اسلام با حقوق بشر بحث می کند. پس فرضیه "الف" بحثی مفهومی، و فرضیه "ب" بحثی محتوایی را دنبال می نماید. در واقع، عنوان "حقوق بشر اسلامی" از دو زاویه بحث مفهومی و بحث محتوایی قابل بررسی می باشد.

پیش فرض های مقاله حاضر به شرح ذیل هستند:  
اولاً: اعتبارات مختلفی برای اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" می توان در نظر گرفت (که بر اساس اعتبار دقیق و خاص معنای "حقوق بشر"، آن را نمی توان به وصف "اسلامی" متصف نمود). تبیین اعتبارات مختلف این اصطلاح ممکن است نزاع طرفداران و مخالفان آن را به نزاعی لفظی بدل سازد.

ثانیاً: قرائت های مختلف از اسلام (و تشیع) وجود دارد.  
ثالثاً: به شکل فی الجمله (حداقل در برخی موارد) بین اسلام و حقوق بشر هم گرایی به چشم می خورد.  
رابعاً: به شکل فی الجمله (حداقل در برخی موارد) بین اسلام و حقوق بشر واگرایی وجود دارد.

برای اثبات دو فرضیه مقاله پس از طرح مباحث مقدماتی (همانند تحلیل مفهوم حقوق بشر و قرائت های مختلف از دین اسلام)، ابتدا به تحلیل مفهومی اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" می پردازیم؛ و سپس نقش برخی عناصر (همانند حق و تکلیف، حسن و قبح عقلی، ارتباط عقل و نقل و اجتهاد سنتی و پویا) را در ارتباط با فرضیه های پژوهش به بحث می گذاریم.

## ۱. اصطلاح "حقوق بشر"

اندیشه حقوق بشر در دوران مدرنیته دو مرحله را پشت سر گذارده است. ابتدا با تحول در روش شناسی علمی و تردید در الگوهای عصر کلاسیک، پیش آگاهی عقل طبیعی کنار گذاشته؛ و قوانین طبیعی بر محور حقوق طبیعی استوار شد. توماس هابز و جان لاک، اندیشمندان مشهور این مرحله اند. از نظر لاک، مالکیت همبسته حق بنیادی صیانت ذات، و مقدم بر جامعه و قرارداد است. از دیدگاه او، صیانت ذاتی نوع بشر و کمیابی موجود در وضع طبیعی، موجب محدودیت هایی در حق مالکیت می شود؛ که وی از آن به عنوان "قانون طبیعی آغازین" یاد می کند.<sup>۱</sup> در مرحله بعد، اندیشه مدرن در باره حقوق بشر که بر اساس تفکرات هابز و لاک شکل گرفته بود، نخستین بار توسط روسو به بوته نقد گذاشته شد؛ و نگرش انتقادی نسبت به این مبانی صورت گرفت. فلسفه هابز تلفیقی از ایدآلیسم سیاسی افلاطون، دریافت مادی گرایانه اپیکوری از طبیعت، و واقع گرایی ماکیاوولی است. وی برای اولین بار به شکل روشن، استقرار جامعه ای کاملاً غیر مذهبی را بنا نهاد تا بتواند مشکلات سیاسی و اجتماعی آن را حل کند. لاک محتاط تر از هابز بود؛ و نمی خواست دین را تخطئه کند. هابز و لاک برای تاسیس اندیشه خود در باره فرد و جامعه سراغ وضع طبیعی (وضعیت انسان قبل از ورود به جامعه) می رفتند. تفاوت عمده آن دو در این بود که به نظر لاک- بر خلاف هابز- حق صیانت ذات، استقرار قدرت مطلق را لازم ندارد. روسو را اولین نقاد ذهنیت مدرن در چارچوب اندیشه مدرنیسم دانسته اند. لذا اندیشه او در سیر تحول حقوق بشر مؤثر بوده است. وی معتقد است که افراد با همه حقوقی که دارند، اختیار خود را به تمام جامعه منتقل می کند. از اینجاست که او به

۱. و.ت. جونز *خدایان اندیشه سیاسی*، ج ۳، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، صص ۲۲۱-۲۴۷.

مفهوم "اراده عمومی" منتقل می شود. او قانون طبیعی را در عواطف بشری و اصول مقدم بر عقل جستجو می کند. وی که به هابز انتقاد می کرد که چرا وضع طبیعی را بر عنصر عقل استوار کرده، معیارهای اراده عمومی را چنین توضیح می دهد: "هر میلی که در همه وجود داشته باشد، معقول و عادلانه است؛ حقوق مقدم بر وظایف است؛ هیچ قانون طبیعی وجود ندارد که مقدم بر اراده بشر باشد؛ حق بنیادی نمی تواند حقوق بشر نسبت به صیانت ذات باشد؛ چون به حسابگری و سودجویی می انجامد."<sup>۱</sup>

تحولات اجتماعی در انگلستان، مشروطه شدن قدرت شاهان در اروپا، اعلامیه استقلال آمریکا به سال ۱۷۷۶، انقلاب صنعتی، انقلاب فرانسه و تحولات مربوط به آن و چگونگی تشکیل جامعه ملل و تبدیل آن به سازمان ملل متحد پس از جنگ جهانی دوم، در واقع، چگونگی تکوین و تکامل حقوق بشر در غرب را ترسیم می نماید. هر چند امروزه از حقوق بشر سوسیالیستی، آفریقایی یا اسلامی نیز سخن به میان می آید، ولی در واقع این اصطلاح مربوط به حقوق بشری است که در روند فوق شکل گرفت و تکامل یافت؛ و بالاخره در اعلامیه حقوق بشر و میثاقین خود را متجلی ساخت. اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اساس ماده ۶۸ منشور ملل متحد در دهم دسامبر ۱۹۴۸ به تصویب رسید. محمد تقی جعفری انگیزه بانیان اعلامیه را مقاصد سیاسی نمی داند: "درک لزوم ابزار احساسات و علاقه جدی به شوون و اصول ارزشی انسان و تقلیل دردهای متنوع که از تضادها و تزاخم های جانسوز در بین انسان ها در جریان است، و همچنین درک عظمت و اصول با ارزش روابط هم نوعی و برادری میان آن ها، انگیزه های اصلی تدوین اعلامیه بوده است."<sup>۲</sup>

هر چند اعلامیه حقوق بشر اهمیت تاریخی و سیاسی خاصی دارد، ولی در زمان تصویب، نظیر سایر اعلامیه های اصولی مجمع عمومی، از ارزش حقوقی برخوردار نبود؛ هر چند در طول زمان برخی از اصول آن مقبولیت بین المللی یافت. به آن دلیل که اعلامیه جهانی حقوق بشر فاقد ساز و کار اجرایی بود، مجمع عمومی در سال ۱۹۵۲ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق حقوق مدنی و سیاسی را تنظیم نمود؛ و در ۱۶ دسامبر سال ۱۹۶۶ از دولت ها درخواست نمود تا به طور رسمی به آن ها ملحق گردند. میثاقین همانند دیگر قراردادهای بین المللی واجد اعتبار حقوقی می باشند.<sup>۳</sup>

## ۲. قرائت های مختلف از اسلام

دین اسلام دارای دو مذهب اصلی تشیع و تسنن است. هر کدام از این دو مذهب نیز به فروع و شاخه های جزئی تری تقسیم می شوند. در مذهب تشیع نیز در زمینه حاکمیت و مشروعیت حداقل نه نظریه فقهی وجود دارد؛ سلطنت مشروع، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان)، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع.<sup>۴</sup>

به این مجموعه می توان نظریات غیر فقهی (همانند نظریه دولت دموکراتیک دینی از عبدالکریم سروش) را نیز افزود. در این جا بحث بر سر چگونگی وقوع تفاسیر متعدد از

<sup>۱</sup> ر. ک: همان، صص ۳۵۹ - ۳۷۱.

<sup>۲</sup> محمد تقی جعفری، *حقوق جهانی بشر*، تهران، دفتر خدمات بین المللی، ۱۳۷۰، ص ۵۲.

<sup>۳</sup> ر. ک: عالیه ارفعی (و دیگران)، *حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۲، صص ۱۰۷ - ۱۲۴.

<sup>۴</sup> ر. ک: محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.

متن واحد و نقض و ابرام تقسیم مذکور نیست؛ بلکه تنها در صدد نشان دادن فرائت های مختلف از اسلام، به عنوان امر واقع، می باشیم. تفاسیر مختلف از دین اسلام در اصولی همانند وحدانیت خداوند (که در مقابل اومانیسزم قرار می گیرد) وحدت نظر دارند؛ ولی فرائت های فوق در میزان بر تافتن حقوق بشر یکسان نیستند؛ چرا که هر مذهب یا هر فرائت ممکن است به نحوی بر عناصری همچون حق و تکلیف، حسن و قبح عقلی، ارتباط عقل و نقل، فردگرایی، خردگرایی و نوع اجتهاد (سنتی- پویا) تأکید گذارد. در مباحث بعد میزان تأثیر این گونه عناصر در هم گرایی و واگرایی اسلام و حقوق بشر را بررسی خواهیم نمود.

### ۲. تحلیل مفهومی "حقوق بشر اسلامی"

در مقدمه مقاله به این نکته اشاره شد که عنوان حاضر قابل تقسیم به دو بحث مستقل است: تحلیل مفهومی اصطلاح "حقوق بشر اسلامی"، و بحث محتوایی امکان و میزان هم گرایی اسلام با حقوق بشر. در بحث اول که از نظر رتبه تقدم دارد، هدف آن است که محل نزاع در باره اصطلاح فوق را روشن کنیم؛ و نشان دهیم که آیا ثمره عملی نیز دارد، یا خیر؟ در خصوص اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" چند احتمال به نظر می رسد:

الف) احتمال اول آن است که در عالم ثبوت، حقوق همه انسان ها مشترک باشد؛ و اسلام نیز اثباتاً به آن ها اذعان نماید. در این جا، مقصود از "حقوق بشر"، الزاماً و دقیقاً اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست؛ اما این مفروض وجود دارد که اولاً حقوق همه انسان ها ثبوتاً مشترک است؛ و ثانیاً اسلام نیز اثباتاً آنها را معرفی کرده است. در واقع، در این جا دو سؤال اساسی به وجود می آید:

اولاً: آیا همه حقوق انسان ها مشترک است؟

و ثانیاً: آیا بر اساس دینی خاص (همانند اسلام) می توان از حقوق بشر عام سخن گفت؟

ب) احتمال دوم این است که مقصود از "حقوق بشر" همان چیزی باشد که در اعلامیه جهانی حقوق بشر (و میثاقین) متجلی شده است. پس در واقع، سؤال از اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" به این سؤال تبدیل می شود که آیا حقوق بشری که در اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود دارد، می تواند به وصف اسلامی متصف گردد یا خیر.

ج) احتمال دیگر آن است که از "حقوق بشر" معنایی عام اراده کنیم؛ و آن چه در اسلام نسبت به حقوق انسان ها وجود دارد، "حقوق بشر اسلامی" بنامیم؛ هر چند برخی حقوق همه انسان ها مشترک، و برخی دیگر غیر مشترک باشد. در واقع، هر چند به طور مثال مسلمانان نسبت به غیر مسلمانان از حقوق ویژه ای برخوردارند، اما به هر حال حقوقی نیز وجود دارد که بین همه انسان ها مشترک است و اسلام نیز بدان ها اذعان می نماید. پس این وجه اشتراک حقوق انسان ها از دیدگاه اسلام را "حقوق بشر اسلامی" می نامیم. در واقع، خداوند به عدالت (و نه تساوی) حقوقی را برای اصناف بشر بر اساس مصالح خاصی (که ممکن است تنها وی به آن ها آگاه باشد) وضع نموده است.

د) احتمال چهارم آن است که وصف "اسلامی" برای حقوق بشر به واسطه تفکر نمودن اندیشمندان اسلامی راجع به این موضوع، یا به واسطه طرح آن در تاریخ اسلامی یا کشورهای اسلامی باشد.

ه) احتمال آخر این است که حقوق بشر به واسطه پیش فرضها و هنجارها اسلامی شود.

احتمال اول هر چند نزدیک ترین معنای متبادر به ذهن نسبت به اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" است، اما در هر دو عنصر خود با مشکل مواجه می شود. یعنی اولاً باید اثبات شود که همه حقوق انسان ها مشترک است؛ و ثانیاً این اشکال وجود دارد که اسلام بدون شک به چنین حقوق عامی معترف نیست. اسلام را با هر قرائتی که به بحث گذاریم، به هر حال حقوق مسلمانان را دقیقاً همانند حقوق غیرمسلمانان نمی داند؛ همان گونه که نسبت به جنسیت زن و مرد نیز حقوقی یکسان قائل نیست.

در احتمال دوم باید بین اسلام و حقوق بشر غربی (که در اعلامیه جهانی حقوق بشر متجلی شده است) مقایسه ای صورت پذیرد. قضاوت نسبت به این احتمال ساده تر است. به واقع، هر چند مواد و اصولی از اعلامیه حقوق بشر نیز مورد تأیید اسلام می باشد، اما به شکل کامل نمی توان از جانب اسلام مهر تأیید بر اعلامیه حقوق بشر نهاد؛ چرا که اساس اسلام بر خدامحوری، و اساس اعلامیه حقوق بشر بر انسان محوری (Humanism) استوار شده است. علاوه بر آن، احکام متعدد اسلامی نیز با مواد اعلامیه حقوق بشر تعارض پیدا می کند.

احتمال سوم هر چند از معنای اصطلاحی "حقوق بشر" دور می شود؛ ولی اتصاف این اصطلاح به وصف "اسلامی" را ممکن می سازد. به طور مثال، به اعتقاد جوادی آملی، باید برای شناخت حقوق بشر، در درجه اول "حق" را شناخت. منبع حقوق بشر نمی تواند آداب، عرف یا قرارداد باشد، پس انسان توانایی تعیین حقوق بشر را ندارد. نتیجه آن که احکام الهی که توسط پیامبران او به مردم ابلاغ شده، به بهترین وجه "حقوق بشر" را تشریح نموده است. از دیدگاه وی، اعلامیه جهانی حقوق بشر به دلیل دوری از خدا شکست خورده است.<sup>۱</sup>

در احتمال فوق، اولاً تفاوت (و نه تبعیض) بین حقوق انسان ها فرض گرفته می شود؛ و ثانیاً تنها منبع شناخت آن حقوق، وحی می باشد. در این صورت، هر آن چه خداوند به عنوان حقوق انسان ها تعیین کرده، "حقوق بشر اسلامی" نامیده می شود. اگر از بحث محتوایی در این بین صرف نظر کنیم، باید بگوییم نامیدن بخشی از حقوق اسلامی به "حقوق بشر اسلامی" با اصطلاح معروف "حقوق بشر" سازگاری ندارد؛ ولی در عین حال مانعی از این کاربرد نیز یافت نمی شود. به این معنا، احتمال واگرایی اسلام و حقوق بشر مطرح نمی شود؛ چون در واقع "حقوق بشر اسلامی" بخشی از مبانی و احکام وحیانی اسلام تلقی می شود. "حقوق بشر اسلامی" یعنی حقوق بشر از دیدگاه اسلام.

در احتمال چهارم هم هر چند مانعی از به کار بردن اصطلاح "حقوق بشر اسلامی" وجود ندارد، ولی کاربردی غیر تخصصی و غیر معهود تلقی می شود. در خصوص احتمال پنجم، هر چند حقوق بشر حقوق انسان بما هو انسان است، اما بر اساس پیش فرضها و هنجارها می تواند به وصف "اسلامی" متصف شود. به اعتقاد نگارنده، هر چند بخش معتنا بهی از حقوق انسان ها مشترک است و اسلامی و غیر اسلامی ندارد، ولی حقوق بشر همان گونه که ممکن است به واسطه سنت (نزد جماعت-گرایان) فریه شود، این امکان نیز وجود دارد که توسط آموزه های اسلامی غنی گردد.<sup>۲</sup>

#### ۴. علل تمایل به تلفیق دو مفهوم "اسلام" و "حقوق بشر"

در این جا می توان به این بحث نیز پرداخت که اصولاً چه دلیلی دارد متألهان مسلمان سعی نمایند اسلام را مطابق با حقوق بشر نشان دهند، یا اعلامیه حقوق بشر اسلامی را در برابر حقوق بشر غربی وضع نمایند. برای این امر علل مختلف روان

<sup>۱</sup> جوادی آملی، پیشین، ص ۲۵۷.

<sup>۲</sup> سید صادق حقیقت، "اسلام و حقوق بشر نحیف و فریه"، همایش "دین و حقوق بشر"، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.

شناختی و جامعه شناختی می توان ذکر نمود. آن چه در این بین مهم به نظر می رسد گستردگی و قوت ابزارهای فرهنگ مدرن است. در حالی که تجدد سه موج تجدد لیبرالی اولیه، تجدد سازمان یافته و فراتجدد را تجربه می کرد، معظم کشورهای جهان سوم مدرنیته را از لوله تفنگ استعمار دریافتند. پیرامونی شدن فرهنگ و اقتصاد این گونه کشورهای نسبت به فرهنگ و اقتصاد کشورهای جهان اول، نوعی تابعیت و انفعال را برای آن ها به همراه داشت.

قبل از رویارویی مسلمانان با دنیای مدرن، ضرورت مدرن معرفی کردن اسلام هم چندان درک نشده بود. وقتی جهان اسلام فهمید که روند مدرنیته هم غیر قابل اجتناب است، و هم غیر قابل برگشت، از بیرون کردن رقیب مأیوس شد، و در عوض سعی نمود خود را مدرن نشان دهد. در این جا بود که عوامل روانشناختی و جامعه شناختی بسیاری در این امر وساطت نمودند. بحث بر سر خوب یا بد بودن نشان دادن همگرایی اسلام و مدرنیسم نیست، بلکه سخن بر سر آن است که اولاً این مسأله اتفاق افتاد؛ و ثانیاً علل و عوامل روانشناختی و جامعه شناختی و تاریخی متنوعی در این امر دخیل بودند.

## ۵. حق و تکلیف

در این جا به طرح برخی از مباحث محتوایی که در هم گرایی و واگرایی اسلام و حقوق بشر دارند، می پردازیم. برای "حق" تعاریف مختلفی ارائه کرده اند:

- حق، سلطه ای است که برای انسان، بماهوانسان، بر دیگری و لو به طور اعتباری قرار داده شده است.<sup>۳</sup>

- حق، اعتباری است خاص و اضافه ای ویژه که از حکم وضعی یا تکلیفی و یا منشا دیگری انتزاع می شود.<sup>۴</sup>

- حق، مرتبه ای ضعیف از ملکیت است.<sup>۵</sup>

- حق امری است اعتباری که در هر مورد معنای خاص می دهد و دارای آثار خاص است. از این رو مضاف الیه حق، بیانگر مفهوم خاص اعتباری حق در هر مورد می باشد.<sup>۶</sup>

- حق متشکل از چهار عنصر است: اختصاص، تسلط، احترام دیگران نسبت به حق، و حمایت قانون از حق. عنصر اول و دوم بیانگر ماهیت حق است؛ و دو عنصر دیگر مبین تکالیف دیگران در قبال حق.<sup>۷</sup>

- حق، امتیازی است که قواعد حقوقی، برای تنظیم روابط اشخاص به سود پاره ای از آنان در برابر دیگران ایجاد می کنند.<sup>۸</sup>

- حق نوعی اختصاص است؛ اختصاصی که وجود آن ناشی از درک این امر است که انجام یک فعل از دو فاعل ساخته نیست؛ و مداخله در بهره وری از بهره ای که شخص خاصی اراده کرده، ممنوع است. این اختصاص در بعد مالی به معنای ملک است؛ و در بعد غیر مالی به معنای حق می باشد.<sup>۹</sup>

- حق اختیاری است برای انجام یک فعل که به یک فرد یا یک اجتماع داده می شود. اعلامیه های حقوق بشر حق را به همین معنا گرفته اند.<sup>۱۰</sup>

<sup>۳</sup> سید محمد آل بحر العلوم، *بلغه الفقیه*، ج ۱، تهران، مکتبه الصادق، ص ۱۲.

<sup>۴</sup> محمد کاظم آخوند خراسانی، *حاشیه فوائد الاصول*، ص ۲۲۴.

<sup>۵</sup> جواد تبریزی، *ارشاد الطالب*، ج ۲، قم، مهر، ۱۳۹۹ قف ص ۱۲.

<sup>۶</sup> محمد حسین غروی، *حاشیه بر مکاسب*، قم: بصیرتی، بی تا، ص ۱۰.

<sup>۷</sup> جمیل الشرفاوی، *دروس فی اصول القانون*، القاهرة، دارالنهضة العربية، ۱۹۶۶، صص ۱۴-۲۱.

<sup>۸</sup> ناصر کاتوزیان، *مقدمه علم حقوق*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۲۸.

<sup>۹</sup> محمد حسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامی، بی تا، ص ۵۴.

<sup>۱۰</sup> لوی برون، *جامعه شناسی حقوقی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۱.

- تکلیف، به معنای الزامی است که با فعل یا ترک فعل انسان متعلق است؛ و دارای رابطه متقابل با حق می باشد. تکالیف الهی، مستلزم حقند. در مورد تکالیف، انسان ها نباید آن را ترک کنند، هر چند عملاً و تکویناً بر این امر قادر باشند. از دیدگاه الهی، حتی حقوق و احکام نیز به یکدیگر بازگشت می نمایند.<sup>۱۱</sup>

در این جا ذکر دو نکته ضروری به نظر می رسد. نکته اول آن که حقوق بشر اصطلاحی (که در اعلامیه حقوق بشر متجلی شده) بیانی حق گرا دارد؛ در حالی که بیان احکام در ادیان، تکلیف گراست؛ هر چند ارتباطی بین حق و تکلیف وجود داشته باشد. حقوق بشر، انسان مدارانه و اومانیستی است؛ و برای تبیین حقوق بشر - بدون در نظر گرفتن رنگ و نژاد و موقعیت آن ها - تدوین شده؛ در حالی که احکام الهی معمولاً در قالب عبادات و تکالیف به بندگان ابلاغ می شود.

نکته دوم آن که قرائت های مختلف از اسلام، به یک میزان حق گرا یا تکلیف گرا نیستند؛ و به همین دلیل واگرایی و هم گرایی آنها نسبت به حقوق بشر، تا اندازه ای متفاوت است. به طور مثال، نظریه سنتی و کلاسیک اسلامی که با زبان تکلیف گرایانه قبل از دوران مدرن القا شده، با نظریاتی که در دوران مدرن بیان شده اند (مثل نظریه دولت مشروطه نائینی، یا نظریه حکومت دموکراتیک دینی سروش) تکلیف گرا یا حق گرا نیستند. به همین سبب، نظریات نوع دوم بهتر می توانند حقوق بشر و دیگر نظریات مدرن را برتابند. در نظریات جدیدتر دینی سعی می شود به نحوی مسایل چالش آفرین (همانند مسأله تبدیل دین، ارتداد و قصاص و مانند آن) با قرائتی نوین عرضه شوند.

حق گرا یا تکلیف گرا بودن قرائت های اسلامی، با نقش عقل در استنباط احکام و حوزه و گستره مستقلات عقلیه نیز پیوند پیدا می کند. گرایش های شیعی که در ضمن رد اشعری مسلکی، حوزه مستقلات عقلیه را به مثال هایی کلی همانند "العدل حسن" و "الظلم قبیح" محدود می کنند، به تکلیف گرایی و نص گرایی تمایل دارند؛ همان گونه که حق گرایان اصولاً برای عقل، گستره بیشتری قائل هستند.

## ۶- حسن و قبح عقلی

بحث حسن و قبح عقلی از این جهت می تواند به بحث حاضر مرتبط شود که قائلان به آن احتمالاً بهتر می توانند اندیشه حقوق بشر را برتابند. جوادی آملی می گوید: "حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می شود، و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آن چه در حکمت نظری مورد بحث قرار می گیرد به موجود حقیقی و عدم آن برمی گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است؛ و آن چه در حکمت عملی مطرح می شود به موجود اعتباری و عدم آن برمی گردد که از حوزه حقیقت خارج می باشد. البته اعتبارهای حکمت عملی که برهان پذیرند پشتوانه حقیقی خواهند داشت؛ و به اقتضای آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی اند."<sup>۱۲</sup>

حسن و قبح، اموری قیاسی اند، بدین معنا که به عنوان قاعده ای کلی اگر چیزی با فطرت انسانی هماهنگی داشته باشد، عدل؛ و الا ظلم است. فطرت انسانی مشترک، ثابت و دائمی است؛ لذا حسن عدل و قبح ظلم نیز- به طور مثال- دائمی می باشد.<sup>۱۳</sup> حال اگر قائلان به حسن و قبح، راه کشف مصادیق آن ها را بر فطرت انسانی نبندند، این احتمال قوت می گیرد که فطرت بتواند مصادیقی از حقوق بشر را کشف نماید. بر عکس، اگر مسأله حسن و قبح در مواردی محدود مثل حسن عدل و

<sup>۱۱</sup>. جوادی آملی، همان، صص ۷۶-۷۷.

<sup>۱۲</sup>. جوادی آملی، همان، ص ۴۶.

<sup>۱۳</sup>. همان، ص ۵۰.

قبح ظلم محدود شود، عملاً قول به حسن و قبح عقلی کارآیی خود را از دست می دهد. در این صورت است که عقل تماماً در مقابل نقل خاضع می شود؛ و هر آن چه منقول و وحیانی است را دارای حسن می بیند. قائل شدن به حسن و قبح عقلی از این جهت ممکن است در بحث حقوق بشر مؤثر افتد که فعل حسن در همه جا و در هر صورت حسن است؛ و از این جا شاید بتوان به نوعی عام گرایی رسید که فطرت بشر نیز قادر به کشف آن هست.

## ۷. عقل و نقل

بحث از حسن و قبح عقلی ما را به محدوده حجیت عقل و ارتباط آن با نقل می کشاند. عقل همان نیروی اندیشنده و درک کننده در انسان است که حقایق هستی را به صورت کلی و فراگیرنده به شکلی عام درک می کند. حس و فهم از این رو از عقل فاصله می گیرند که واقعیات موضوعی را به صورت جزئی، و یا با خصوصیات زمانی و مکانی و یا با حس در می یابند. وقتی از حجیت عقل به شکل کلی سخن می گوئیم، چند احتمال وجود دارد:

۱. حجیت عقل برای درک احکام شرع (استفاده ابزاری از عقل برای فهم و شناخت گزاره های دینی موجود در کتاب و سنت)؛
۲. مستقلات عقلیه (قضایای عقلی که بدون ضمیمه شدن گزاره ای از متون دینی به آن، ما را به سوی احکام شریعت اسلام رهنمون می شود)؛
۳. غیر مستقلات عقلیه (قضایای عقلی که با ضمیمه شدن به احکام شرعی به نتیجه می انجامد).

متکلمان اسلامی می گویند: "الواجبات الشرعية الطاف فی الواجبات العقلية"، یعنی "واجبات شرعی، لطف هایی در واجبات عقلی محسوب می شوند."<sup>۱۴</sup> معنای این سخن آن است که تکالیف، وظایف و مسئولیت های اصیل انسانی کاملاً عقلانی می باشند، و رهنمودهای شرعی که همه در جهت رعایت مصالح و مفاسدند، الطافی می باشند که ما را هر چه بهتر و بیشتر به مصالح و کمال نزدیک می سازند. اما از آن جا که عقل انسان به تمامی مصالح و مفاسد آگاهی ندارد، و گاه با اوهام، تخیلات و انگیزه های حیوانی در می آمیزد، علامه حلی در بیان خوب بودن تکلیف می گوید: "اگر تکلیف برای هدفی نباشد، امری بیهوده و محال خواهد بود. اگر هم نفعی داشته باشد، به خدا نمی تواند برگردد. پس اگر به بنده برگردد و حصول آن ممکن باشد، بحث نسبت به آن لازم خواهد بود."<sup>۱۵</sup>

برخی گفته اند: "معنای قاعده ملازمه بین حکم شرع و عقل این نیست که اگر عقل به حکمی فتوا داد، کشف می شود که حتماً دلیل نقلی مطابق آن از شارع مقدس صادر شده، گرچه به ما نرسیده باشد. معنای قاعده تلازم این است که اگر عقل حکمی کرده است، کشف می شود که اراده الهی که تنها منبع مستقل است به آن تعلق گرفته است. منظور از برهان عقلی همان است که با اتقان و استحکام آن می توان خدا را اثبات کرد و توجیه آن را معلل دانست و ضرورت وحی و نبوت و معاد را

<sup>۱۴</sup> علامه حلی، کشف المراد، با تعلیقه جعفر سبحانی، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴؛ و سید مرتضی علم الهدی، الذخیره، تحقیق سید احمد حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۲۳؛ و حکیم فیاض لاهیجی، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۳؛ و غلام حسین ابراهیم دینانی، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، صص ۵۸-۷۳.

<sup>۱۵</sup> علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مصطفوی، بی تا، ص ۲۴۹.



میرهن ساخت؛ و روشن است که چنین عقلی هماره خاضع وحی بوده و تقدم آن بر هر فکری را که دور از وحی است، حتمی می‌داند.<sup>۱۶</sup> نتیجه تنزل دادن عقل (به عنوان دلیلی مستقل) به دلیلی که "هماره خاضع وحی" است، آن می‌شود که حقوق بشر تنها از راه وحی اثبات گردد؛ چرا که انسان‌ها با این قوای محدود خود هرگز نمی‌توانند حقوق بشر را تعیین نمایند.<sup>۱۷</sup> بر عکس، اگر به عقل بهای مستقل داده شود، شاید بتوان گفت این نیروی خداداد قادر است استقلالاً، لاقلاً برخی از حقوق بشر را کشف و استنباط نماید. میزان اعتبار عقل نزد فرق و مذاهب اسلامی به یک میزان نیست؛ بنابراین موضع آن‌ها نسبت به مسأله حقوق بشر نیز ممکن است متفاوت باشد. تفکرات نص‌گرا و سلفی، حقوق بشر را تنها از نصوص دینی اتخاذ می‌کنند، در حالی که عقل‌گرایان به این دلیل نیز برای کشف حقوق بشر اعتقاد دارند.

### ۸. اجتهاد سنتی و پویا

در بین گرایش‌های فقهی نیز می‌توان به اجتهاد سنتی و پویا و تفاوت آن‌ها در مسأله حاضر اشاره نمود. دو اصطلاح فوق (اجتهاد سنتی و اجتهاد پویا) تا به حال به شکل دقیق تعریف نشده‌اند، اما با ذکر شاخص‌هایی سعی می‌کنیم تفاوت آن‌ها را آشکار سازیم. وقتی امام خمینی، درباره مسأله شطرنج و حکم حلیت آن پاسخ معروف خود را ارائه نمود، کسانی که گرایش‌های کاملاً سنتی داشتند، با این حکم مخالفت کردند، و امام خمینی چنین نگاشت: "بنابر برداشت شما، مصارف زکات باید همان سبب و رمایه باشد؛ و منازلی که در طرح خیابان کشتی می‌افتد نباید خراب کرد، و مردم باید در از بین بردن جنگل‌ها آزاد باشند. بنابر برداشت شما تمدن جدید باید از بین برود."<sup>۱۸</sup> در این جا ممکن است این سؤال به وجود آید که آیا اسلام باید خود را با تمدن جدید منطبق سازد، یا تمدن باید تابع اسلام شود؟ اگر ما متعبد به نصوص هستیم، مخالف بودن آن‌ها با تمدن حاضر چه دلیلی می‌شود که ما در استنباط خود تجدید نظر کنیم؟ در پاسخ به این گونه سؤالات باید گفت ظاهراً امام خمینی به این نظر داشتند که احکام اسلام جاودانی است؛ و باید نسبت به شرایط مختلف زمانی و مکانی انطباق داشته باشد. پس اگر برداشتی از اسلام داشته باشیم که لازمه آن تعطیل کردن تمدن باشد، باید در استنباط خود تردید کنیم.

اجتهاد سنتی و پویا هر چند اموری نسبی‌اند، اما در مجموع می‌توان گفت در اجتهاد پویا به نقش زمان و مکان، احکام حکومتی و مصلحت، تعمیم و تخصیص موضوع، دلیل عقل و سیره عقلا، جهات محلله، احکام امضایی و منطقه الفراغ توجه بیشتری می‌شود.<sup>۱۹</sup> بدیهی است اجتهاد پویا با شاخص‌های فوق بهتر می‌تواند حقوق بشر را برتابد؛ و مصادیق آن را کشف نماید. تأثیر زمان و مکان در برخی مصادیق همچون حکم زکات معقول‌تر به نظر می‌رسد. مواردی که به حقوق بشر مربوط می‌شود- مثل دیات، قصاص و ارتداد- نیاز به کاوش بیشتری دارند.

### ۹. همگرایی اسلام و حقوق بشر

با توجه به مباحث ارائه شده می‌توان گفت اسلام و حقوق بشر در برخی مسایل با هم هماهنگی دارند. تأکید دین اسلام بر "حق"، "حسن و قبح عقلی"، و "نقش زمان

<sup>۱۶</sup>. جوادی آملی، پیشین، ص ۵۸.

<sup>۱۷</sup>. همان، صص ۹۳ - ۱۰۰.

<sup>۱۸</sup>. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۴.

<sup>۱۹</sup>. سید صادق حقیقت، "استنباط زمان و مکان"، در *اجتهاد زمان و مکان*، ج ۲، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴، صص ۲۷-۸۸.

و مکان در اجتهاد"، این گمان را تقویت می کند که تعارض کلی بین این دین الهی با حقوق بشر وجود نداشته باشد. اساس اعتقاد به اسلام، امری اکراهی نیست؛ و از همان اول، انسان در راه انتخاب حق و باطل آزاد گذارده شده است. محمد حسین طباطبایی می گوید: "در جمله لا اکراه فی الدین، دین اجباری نفی شده است؛ چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که جامع همه آن معارف یک کلمه است؛ و آن عبارت است از: اعتقاد و ایمان. اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد."<sup>۲۰</sup>

طباطبایی عبارت "قد تبین الرشد من الغی" را دلیلی برای اجباری نبودن گوهر دین می شمارد، و در پاسخ کسانی که حکم جهاد را با این امر ناسازگار می دانند، می نویسد: "قتال و جهادی که اسلام، مسلمانان را به سوی آن فراخوانده است، قتال و جهاد به ملاک زور مداری نیست؛ و نخواستنه است با زور و اکراه دین را گسترش داده، و آن را در قلب تعداد بیشتری از مردم رسوخ دهد؛ بلکه به ملاک حق مداری است، و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کرده و از نفیس ترین سرمایه های فطرت - یعنی توحید- دفاع کند. اما بعد از آن که توحید در بین مردم گسترش یافت و همه به آن گردن نهادند، هرچند آن دین اسلام نباشد، بلکه دین یهود یا نصاری باشد، دیگر اسلام اجازه نمی دهد مسلمانی با یک موحد دیگر نزاع و جدال کند."<sup>۲۱</sup>

از جمله ابعاد آزادی در اسلام، می توان به آزادی اقلیت های دینی در حکومت اسلامی اشاره نمود. اسلام به آزادی دیگر ادیان، آزادی انجام مراسم مذهبی و خراب نکردن مراکز عبادی آن ها اذعان دارد. حق حیات، آزادی شغل و آزادی بیان نیز تا حدودی بین اسلام و اعلامیه حقوق بشر از موارد اشتراک محسوب می شوند. محمد تقی جعفری به شکل مفصل بین مواد حقوق بشر اسلامی مقایسه کرده است،<sup>۲۲</sup> بدین جهت از ذکر دیگر موارد آن صرف نظر می نمایم.

## ۱۰. واگرایی اسلام و حقوق بشر

نقاط افتراق اسلام و حقوق بشر غربی را باید در درجه اول به لحاظ مبانی و در درجه دوم به لحاظ فروع و احکام بررسی نمود. در ادیان الهی، خداوند مرکز همه امور است. بنده ای که با اختیار و به حکم عقل خود آن دین را پذیرفته، ملتزم می شود از اوامر الهی پیروی نماید. در حقوق بشر غربی (اعلامیه و میثاقین) خدا محوری مفروض نیست؛ و حقوق انسان ها بر اساس انسان مداری (اومانیزم) بررسی شده اند. این تفاوت ماهوی باعث می شود اصول مشترک بین آن دو، با دقت نظر، به موارد اختلافی بدل شوند. به طور مثال، هر چند از آزادی بیان در اعلامیه حقوق بشر و اسلام به عنوان یکی مشترکات نام بردیم، اما پس از تأمل مشخص می شود که حدود آزادی بیان در اعلامیه حقوق بشر و اسلام همانند نیستند. در اینجا می توان حدود آزادی بیان از دیدگاه اعلامیه حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر اسلامی را با هم مقایسه نمود. ماده ۱۹ اعلامیه حقوق بشر چنین مقرر می دارد:

"هر کس حق آزادی عقیده در بیان دارد؛ و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد؛ و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسائل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد."

ماده ۱۹ میثاق بین المللی حقوق مدنی - سیاسی نیز چنین است:

"۱. هیچ کس را نمی توان به خاطر عقاید اذیت کرد، ۲. هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص، تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل، بدون توجه

<sup>۲۰</sup>. طباطبایی، همان، ص ۲۴۴.

<sup>۲۱</sup>. همان، ص ۲۴۶.

<sup>۲۲</sup>. محمد تقی جعفری، حقوق جهانی بشر، تهران، دفتر خدمات حقوقی، ۱۳۷۰.

به سرحدات، شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگری به انتخاب خود می باشد. ۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسئولیت های خاص است؛ لذا ممکن است تابع محدودیت های معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد:

(الف) احترام حقوق و حیثیت دیگران،

(ب) حفظ امنیت ملی، نظم عمومی، سلامت و اخلاق عمومی.

بر این اساس، آزادی بیان محدود به دو شرط فوق می شود. اصل آزادی بیان در ماده ۲۲ اعلامیه حقوق بشر اسلامی نیز این گونه بیان شده است:

"الف) هر انسانی حق دارد که نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد، آزادانه بیان کند.

(ب) هر انسانی حق دارد طبق ضوابط شریعت اسلامی دیگری را به کار خیر فرا خواند و از کار زشت باز دارد.

(ج) تبلیغات یک ضرورت حیاتی برای جامعه است؛ و سوء استفاده از آن و حمله به مقدسات و کرامت انبیا یا به کارگیری هر چیزی که منجر به ایجاد اختلال در ارزش ها، یا متشتت شدن جامعه یا متلاشی شدن آن، یا زیان یا متزلزل شدن اعتقاد شود، ممنوع است.

(د) برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی یا هر چیزی که منجر به برانگیختن هر نوع حس تبعیض نژادی گردد، جایز نیست."

همان گونه که ملاحظه می شود، آزادی بیان در اسلام محدود به اصول شرعی و ضوابط شریعت است. ماده "ب" حقوق بشر اسلامی نه تنها مشابهتی با حقوق بشر غربی ندارد، بلکه ترجمانی از اصل امر به معروف و نهی از منکر است، که در موارد زیادی با آن مفارقت پیدا می کند. از دیدگاه اسلام، آزادی بیان در مورد اضلال (گمراه نمودن)، افساد، احیای باطل و منکر و ترویج گناه در جامعه، وجود ندارد.

یکی دیگر از مبانی نظری حقوق بشر در غرب، فردگرایی (Individualism) است. بنیان فردگرایی مدرن در قرن هفدهم و در هماهنگی با مبانی بینش علمی بنا نهاده شد. خودمختاری فرد، حاصل جدایی انسان و ارزش های اخلاقی از جهان خارجی و واقعیات مستقل از ارزش است (عدم ارتباط "هست" و "باید"). فرد در انتخاب ارزش ها به هیچ وجه به چیزی که ذاتی جهان باشد، محدود و مقید نیست. جدایی انسان از جهان طبیعی با جدایی او از جهان اجتماعی هم عرض است. بر این اساس، فرد باید در شکل بخشیدن به دیدگاه خویش از جهان در درجه نخست به تجارب حاصل از حس خود اعتماد کند.

در بین اندیشمندان اسلامی، برخی موافق و برخی مخالف گسست منطقی بین "واقع" و "ارزش" هستند.<sup>۱</sup> تقدم و تأخر حقوق فرد و جامعه بحثی است در حوزه ارزش ارزش ها، نه بحثی هستی شناختی (Ontologic) یا معرفت شناختی (Epistemologic). مرتضی مطهری بر آن است که جامعه نیز وجود مستقل دارد؛ و از نظر ارزشی نیز نمی توان همواره فرد را مقدم داشت. از دیدگاه او، اسلام به ترکیبی از اصالت فرد و جمع معتقد است.<sup>۲</sup>

قراردادگرایی یکی دیگر از مبانی نظری حقوق بشر غربی تلقی می شود. قراردادگرایان قرارداد اجتماعی را تنها موجد حق می دانند. خلاصه استدلال آن ها این

<sup>۱</sup> ر.ک: محسن جوادی، *مسأله باید و هست*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.

<sup>۲</sup> مرتضی مطهری، *جامعه و تاریخ*، قم، صدرا، بی تا، ص ۵. تفصیل بیشتر این بحث را در منبع زیر پی گیرید:

سید صادق حقیقت (و سید علی میر موسوی)، *مبانی حقوق بشر*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.

است که حقوق اموری هستند که پس از تشکیل جامعه مطرح می شوند، و معنا پیدا می کنند. پس چون تشکیل جامعه بر اساس قرارداد تحقق می یابد، حقوق نیز نمی تواند جز قرارداد خاستگاه دیگری داشته باشد. بدیهی است از دیدگاهی الهی و وحیانی، تنها جامعه نمی تواند موجد حق باشد. حقوق طبیعی مدرن نیز می تواند مبنایی نظری برای حقوق بشر تلقی شود. از دیدگاه مطهری نیز "هر استعداد طبیعی منشأ یک حق طبیعی است"<sup>۱</sup>؛ اما باید به هر حال به این نکته توجه داشت که در شریعت اسلام آن چه می تواند اثباتاً حقوق طبیعی را معرفی نماید، احکام شرع مقدس می باشد. بنابراین می توان گفت در مقام اثبات، حقوق طبیعی به احکام شریعت محدود می شود.<sup>۲</sup>

از مقایسه مبانی نظری حقوق بشر اسلامی و غربی که گذر نماییم، موارد زیادی از احکام شرعی را مشاهده می کنیم که با اصول و مواد حقوق بشر غربی هماهنگی ندارد. از آن جمله است:

الف) حکم اعدام و قصاص؛

ب) احکام ارث؛

ج) حقوق زن و مرد (از جمله حکم طلاق)؛

د) محدوده آزادی های اجتماعی و سیاسی؛

ه) دیات.

از این که حکمت احکام شریعت اسلام چیست، صرف نظر می کنیم؛ و تنها به این نکته اشاره می نماییم که اسلام همانند دیگر ادیان الهی، شریعت - محور است؛ و به شکل طبیعی برخی از احکام "شریعت" اسلامی با حقوق بشر مبتنی بر اومانیزم تعارض پیدا می کند.

## نتیجه

کسانی که اسلام را کاملاً منطبق با حقوق بشر غربی یا کاملاً معارض با آن می دانند، به شکل گزینشی با مبانی و احکام اسلامی برخورد کرده اند. سؤال از امکان وجود "حقوق بشر اسلامی" به دو سؤال مجزا تفکیک می شود.

الف) تحلیل مفهومی این اصطلاح؛ که بر اساس آن چه گذشت "حقوق بشر" به معنای واقعی خود متصف به وصف "اسلامی" نمی شود؛ ولی بر اساس سه فرض دیگر، امکان چنین اتصافی وجود دارد.

ب) تحلیل محتوایی این اصطلاح؛ از نظر محتوایی هر چند اسلام دارای حقوق بشری مخصوص به خود است، اما اگر با حقوق بشر غربی (مجموعه اعلامیه حقوق بشر و میثاقین) ملاحظه و مقایسه شود، چند نتیجه به دست می آید:

اولاً: شباهت هایی - هر چند معمولاً صوری - بین برخی مواد آن دو به نظر می رسد؛ ثانیاً: از نظر مبانی نظری تا اندازه زیادی بین آن ها اختلاف و تفاوت وجود دارد؛ ثالثاً: از نظر احکام و حقوق نیز کمتر مشابهتی بین آنها به چشم می خورد؛ رابعاً: در این بین قرائت های مختلف از اسلام نیز در برخی موارد تعیین کننده است. قرائت هایی که بر حق (در مقابل تکلیف) حسن و قبح عقلی (در مقابل حسن و قبح شرعی)، عقل گرایی (در مقابل نص گرایی) و اجتهاد پویا (در مقابل اجتهاد سنتی) تأکید دارند، به حقوق بشر نزدیک تر به نظر می رسند.

<sup>۱</sup> مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، قم، صدرا، ۱۳۵۷، صص ۱۴۸-۱۴۹.  
<sup>۲</sup> ر. ک: حقیقت، پیشین.

