

A comparative look at the universality of human rights in Islamic teachings and contemporary international law

Mostafa Fazaeli ¹, Mohammad Amir Qasemishahi ²

1. Professor of International Law, Faculty of Law, University of Qom, (Corresponding Author) Email: m.fazayeli@qom.ac.ir.

2. Educated in Religious Sciences and PhD student of International Law, University of Qom, Email: maqasemishahi@gmail.com

Abstract

Received:

2023/01/17

Revised:

2023/06/03

Accepted:

2025/09/11

Published

online:

2025/09/23

On the one hand, the idea of human rights is recognized as a human and universal theoretical foundation, and on the other hand, its practical foundation has relied on otherness and skepticism due to relativism, despite the universality of human rights as a presupposition in the eyes of cultures and Various civilizations, including in the Islamic teachings and contemporary international law, but there are still serious challenges regarding the theoretical foundations and practical reality of universalism. The problem of this research is how to identify the source of the existing and possible challenges and find and present appropriate solutions to overcome them with a comparative view of the universality of human rights. Considering the international approach of the governments and the analysis of the provisions of the international human rights documents and relying on the universal theoretical foundations of human rights in the Islamic teachings and contemporary international law, the feasibility of the way out of the existing human rights challenges has been pursued. The result of this research shows that, although today's human rights have a western origin, but in terms of their nature, they can be identified in other cultures and societies by relying on the unity of nature, conscience, human dignity, reason and the essence of human unity. Therefore, all human rights belong to all human beings, regardless of any type of characteristics, have been universal and binding for all human beings in any situation. The unanimity of all the governments of the world regarding the non-recognition of the Islamic Emirate of Afghanistan due to the violation of human rights is an objective evidence of this claim.

Keywords: Universality of Human Rights, Natural Rights, Inherent Dignity, The Nature of Human Societies.

How To Cite: Fazaeli, M & Qasemishahi, MA. (2025). A comparative look at the universality of human rights in Islamic teachings and contemporary international law. *Comparative studies on Islamic and Western Law*, 12 (3), 176-204. <http://www.doi.org/10.22091/csiw.2025.9015.2381>.

Published by: University of Qom

©The Author(s)

Article type: Research





نگاهی تطبیقی به جهان شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر

مصطفی فضائی^۱، محمدمیر قاسمی شاهی^۲

۱. استاد گروه حقوق بین‌الملل، دانشکده حقوق دانشگاه قم، قم، ایران، (نویسنده مسئول). رایانامه: m.fazayeli@qom.ac.ir
۲. دانش آموخته حوزه علوم اسلامی و دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: mohammadamirqasemi@gmail.com

چکیده

اندیشه حقوق بشر از یک سو به‌عنوان یک بنیان نظری و انسانی و عام‌الشمول به رسمیت شناخته می‌شود و از سوی دیگر بنیاد عملی آن به‌واسطه نسبی‌گرایی، بر غیریت‌ها و شکاکیت‌ها تکیه کرده است. به‌رغم تلقی جهان‌شمولی حقوق بشر به‌عنوان پیش‌فرض در نگاه فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون و ازجمله در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر اما همچنان درباره مبانی نظری و واقعیت عملی ناظر بر جهان‌شمولی، چالش‌هایی جدی وجود دارد. مسئله این پژوهش آن است که چگونه می‌توان با نگاهی تطبیقی به جهان‌شمولی حقوق بشر، منشأ چالش‌های موجود و محتمل را شناسایی و راه کارهای مناسب و متناسب غلبه بر آن را جست‌وجو و ارائه کرد؟ با توجه به رویکرد بین‌المللی دولت‌ها و تحلیل مفاد اسناد جهانی حقوق بشر و با تکیه بر مبانی نظری جهان‌شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر، امکان‌سنجی راه برون‌رفت از چالش‌های موجود حقوق بشری، با بهره‌گیری از داده‌ای کتابخانه‌ای و با کاربری روش توصیفی تحلیلی پیگیری شده است. دستاورد این پژوهش نشان می‌دهد، هرچند حقوق بشر امری ذاتی و فطری است، ولی به لحاظ ماهیت خود در دیگر فرهنگ‌ها و جوامع نیز با تکیه بر وحدت طبیعت، فطرت، وجدان، کرامت، حیثیت انسانی، عقل و جوهر واحد بشری قابل شناسایی است. لذا حقوق بشر متعلق به همه انسان‌ها فارغ از هر نوع ویژگی، جهان‌شمول بوده است و نسبت به همه افراد بشر در هر شرایطی حاکم و لازم‌الاجراء است. هم‌صدایی تمامی حکومت‌های جهان نسبت به عدم شناسایی امارت اسلامی افغانستان به خاطر نقض حقوق بشر، شاهد عینی این مدعاست. واژگان کلیدی: جهان‌شمولی حقوق بشر، حقوق طبیعی، حقوق فطری، کرامت ذاتی، ماهیت جوامع انسانی.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۲۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۳/۱۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۶/۲۰

اریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: فضائی، مصطفی؛ قاسمی شاهی، محمدمیر (۱۴۰۴). نگاهی تطبیقی به جهان‌شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۱۲ (۳)، ۲۰۴-۱۷۶. <http://www.doi.org/10.22091/csiw.2025.9015.23819>



نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

کشورهای عمدتاً غربی با استناد به تصویب بدون مخالفت اعلامیه جهانی (۱۹۴۸) و انعقاد دو میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) و پیوستن تعداد زیادی از کشورها به آن دو، مدعی جهان‌شمولی حقوق بشر^۱ و ارزش‌های آن بودند. برخی کشورهای دیگر و اندیشمندان در برخی نقاط دیگر جهان از جمله آسیا دولت‌های غربی را به تلاش برای جهانی‌سازی ارزش‌های خود متهم کرده و مدعی وجود ارزش‌هایی دیگر شدند. لیکن غربی‌ها این جنبش را متهم به تمسک به نسبی‌گرایی^۲ نمودند (طلابکی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۹۱). اما در میان اندیشمندان مسلمان، نگرش‌های متفاوتی دیده می‌شود، برخی، از طریق اصلاحات در قوانین داخلی، باورمند به آشتی و تعامل میان آموزه‌های اسلام و حقوق بشر^۳ هستند و عده‌ای معتقدند که میان آن دو سازگاری وجود ندارد (Brems, 2004: 6).

به هر تقدیر، اندیشه حقوق بشر در عرصه تکامل تاریخی خود در دو بُعد گسترش و تعمیق یافته است: در ژرفا یا بعد محتوایی که به صورت تدریجی شاهد سه نسل^۴ و صورت‌های مختلفی از حقوق بشر هستیم، ظاهراً این توسعه ژرفایی پایانی ندارد. چراکه امروزه با رونق گرفتن حقوق همبستگی، از نسل چهارم حقوق بشر نیز سخن به میان آمده است. گسترش در پهنا یا بعد مکانی یا جهان‌شمولی نیز به دو صورت بروز نموده است: اول، از طریق شمول عضویت بیشتر در میثاق‌ها و معاهدات فراگیر و دیگری تلاش جهت به رسمیت شناختن حقوق بشر در مناسبات مختلف از سوی دولت‌های در حال توسعه به گونه‌ای که افزایش رفاه مادی در شأن زندگی انسان در همه کشورهای جهان را میسر سازد (جاوید، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۵) که با تصویب و اجرای مفاد اسناد بین‌المللی حقوق بشر، می‌تواند محقق گردد.

1. Universality of Human Rights

2. Relativism

3. The Interaction of Islamic Teachings and Human Rights

۴- نسل اول حقوق بشر (The first generation of human rights): حقوق مدنی و سیاسی است که عمدتاً حق رأی‌دهی، حق بیان، حق مساوات، حق زندگی، حق امنیت، مالکیت و مشارکت سیاسی را در برمی‌گیرد.

- نسل دوم حقوق بشر (The second generation of human rights): حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است مثلاً حقوق رفاه، آموزش و آسایش، حق سلامتی، غذا و تعلیم، مسکن و کار را شامل می‌شود که دسته‌جمعی و انکشافی بودن از ویژگی این دسته به حساب می‌آیند.

- نسل سوم حقوق بشر (The third generation of human rights): حقوق همبستگی است مانند حق توسعه، حق مردم در تعیین سرنوشت خویش، حق صلح، حق محیط‌زیست سالم، حق میراث مشترک بشریت، حق کمک‌های بشردوستانه و حق ارتباطات (ساعد وکیل و عسکری، ۱۳۹۱: ۹-۱۰، میرشکاری و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۹).

در این میان آنچه باعث طرح مفاهیم به ظاهر متعارض جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر گردیده، توسعه این حقوق در بعد مکانی بوده است (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۷: ۳۸). سابقه کاربرد واژه حقوق بشر به قرن بیستم محدود نمی‌شود، چراکه این تعبیر پیش از آن نیز در اعلامیه مشهور حقوق بشر و شهروند که از سوی مجمع ملی فرانسه صادر شد، مورد استفاده قرار گرفت (The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, 1789). اصطلاح عربی «حقوق الادمیین» که مترادف حقوق انسان‌ها است، از قرن یازدهم توسط الماوردی که یک عالم و فقیه اسلامی قرون وسطایی است، در اثر معروفش «الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة» به کار برده شده است (الماوردی، بی‌تا: ج ۱، ۲۶۰). در حوزه حقوق بشر می‌توان میان مفهوم عام و خاص حقوق بشر تفاوت قائل شد، در اولی حقوق بشر تمامی حق‌های انسانی را که در ادیان و شرایع الهی و نظام‌های حقوقی^۱ موجود است، در برمی‌گیرد؛ یعنی هر حقی که از حیث انسان بودن انسان به او تعلق گیرد، حقی بشری خواهد بود، اعم از اینکه در ادیان و مذاهب یافت شوند یا در نظام‌های حقوقی گذشته و معاصر، حتی اگر حقی در نظام بین‌المللی حقوق بشر^۲ به رسمیت شناخته نشده باشد، باز هم می‌تواند در زمره حقوق بشر باشد. چون ملاک، تعلق حق به انسان بماهو انسان است. در برابر این مفهوم، حقوق بشر در مفهوم خاص است که به حقوق بشر مدرن اطلاق می‌شود که در نظام حقوق بین‌الملل معاصر شناسایی شده و در قالب اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه‌ها و میثاق‌ها تعریف و تدوین گردیده است. بنابراین جهان‌شمولی حقوق بشر در هر دو معنای حقوق بشر می‌تواند مفهوم، ادله و کارکردهای خاصی داشته باشد (محسنی، ۱۳۹۶: ۴۳۵).

به‌رغم دلالت مفهوم عام حقوق بشر^۳، یعنی تعلق حقوق به انسان بماهو انسان^۴ بر جهان‌شمولی، همچنان چالش‌های جدی نظری و عملی بر سر راه جهان‌شمولی حقوق بشر وجود دارند، به‌عنوان نمونه از موجودیت امارت اسلامی افغانستان (طالبان) بیش از سه سال می‌گذرد، با اینکه کل افغانستان را در اختیار گرفته است، هنوز هیچ‌یک از اعضای جامعه بین‌المللی حکومت این گروه را به نحو قانونی به رسمیت نشناخته‌اند و دلایل آن، به‌ویژه از نظر کشورهای غربی، منع تحصیل و کار زنان و دختران، عدم رعایت حقوق اقلیت‌ها، عدم شکل‌گیری حکومت همه‌شمول متشکل از اقوام و مذاهب مختلف، عدم قطع رابطه با گروه‌های تروریستی و در کل عدم رعایت حقوق

1. Religions and Divine Laws and Legal Systems
2. International Human Rights Law
3. General Concept of Human Rights
4. A Human Being as a Human Being

بشر قلمداد می‌شود. لیکن طالبان مدعی مخالفت با حقوق بشر غربی است و آن را مغایر با آموزه‌های اسلام و بعضاً در تضاد با کرامت و حیثیت انسانی قلمداد می‌کنند در حالی که کرامت انسانی یکی از پایه‌های اساسی حقوق بشر متعارف به حساب می‌آید. پژوهش حاضر بر آن است که با فرض جهان‌شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر، به بررسی چگونگی برون‌رفت از چالش‌های موجود با تکیه بر مبانی نظری جهان‌شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر، بپردازد. فرضیه مقاله این است که با تکیه بر ظرفیت‌شناسی و فعال‌سازی ظرفیت‌های دو حوزه فرهنگی و تمدنی اسلام و غرب و یافتن نقاط مشترک آن‌ها، می‌توان در راستای کاهش اختلافات میان طرفداران این دو رویکرد و ارائه راه‌حلی نسبی، کمک کرد.

آنچه در ادامه این پژوهش خواننده آن هستید، حاوی نگاه تطبیقی در بررسی جهان‌شمولی حقوق بشر در دو رهیافت کلان است که با بهره‌گیری از داده‌های کتابخانه‌ای و کاربست روش توصیفی تحلیلی به انجام رسیده است. نوآوری پژوهش حاضر نسبت به سوابق موجود از آن جهت است که در پژوهش‌های موجود راجع به حقوق بشر و جهان‌شمولی آن، عمده تلاش پژوهشگران بر محور مفهوم‌شناسی و بستر تاریخی پیدایش این رویکرد بوده است؛ حال آنکه در این مقاله تلاش شده است به نحو منطقی و روش‌مند، به تبیین مفهوم جهان‌شمولی حقوق بشر در نگاه دینی و غیردینی و به بررسی مبانی نظری آن در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر پرداخته شود.

۱. مفهوم جهان‌شمولی حقوق بشر

به‌منظور روشن شدن بهتر جهان‌شمولی حقوق بشر، در گام نخست به مفهوم جهان‌شمولی به‌طورکلی اشاره می‌شود. نخستین تعریف واژه «جهانی یا جهان‌شمول» عبارت است از: توسعه داشتن، فراگیر بودن یا شمول عام یا جهانی چیزی. جهان‌شمول^۱ در این مفهوم متعلق به یک طبقه یا گروه خاصی نیست؛ به‌عنوان مثال مراقبت‌های بهداشتی و آموزش ابتدایی و حق رأی همگانی در سطح جهانی. از خود همین اصطلاحات فهمیده می‌شود که این‌ها در دسترس تمامی شهروندان، اتباع و اشخاص ساکن در تحت حاکمیت هر دولت خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر جهان‌شمول چنین تعریف شده است: مربوط به جهان به‌طورکلی یا همه چیز موجود در آن یا آنچه در همه جا یا در همه چیز رخ می‌دهد (Donnelly, 2008: 194-195)، آنچه جهان‌شمولی هستی‌شناختی نامیده می‌شود، به این مفهوم از جهان‌شمولی اشاره دارد.

1. Universal

واژه «یونیورسال» به معنای فراگیر، عالم‌گیر، جهانی و جهان‌شمول یعنی دربرگیرنده تمام افراد بشر در سرتاسر جهان است. هسته اصلی ایده جهان‌شمولی بر این باور مبتنی است که حقوق بشر، حقوقی است که انسان فارغ از هر خصوصیت از آن برخوردار است (اسدالله‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۰)، جهان‌شمولی به معنای مطلق بودن دایره حق‌ها در عرصه مکان‌ها و زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف است، بنابراین حقوق بشر اختصاص به کشور، جامعه، فرهنگ و یا زمان خاص ندارد و از این لحاظ غیر مقید است (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱: ۸). حقوق بشر حقوقی جهانی است، چون حق طبیعی^۱ و مسلم هر عضو خانواده بشری است و هر فرد فارغ از زمان و مکان و سایر خصوصیات از این حقوق بهره‌مند است و لازم نیست انسان این حقوق را کسب کند و یا از سوی یک مقام حکومتی یا مذهبی به او اعطا گردد (صمدزاده و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۹۰). جهان‌شمولی حقوق بشر یعنی که کاربرد جهانی و عمومی^۲ برای همه انسان‌ها دارد (Bremis, 2004: 6).

نظر به فطرت^۳ و ذات یگانه انسان‌ها، حقوق انسانی در هر نقطه از جهان و با موجودیت هر نوع فرهنگ^۴ باید یکسان باشد. مبنای جهان‌شمولی در حقوق طبیعی، ادیان و حقوق بین‌الملل معاصر کرامت^۵ و حیثیت انسانی بوده است. یعنی اینکه هر انسانی محترم، مقدس و غیر قابل تعرض است و بر این اساس امور معینی در مورد هیچ انسانی نباید روا داشته شود و امور معین دیگر باید در مورد هر انسانی رعایت گردد (میرعباسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۹۶). در عصر حاضر جهان‌شمولی حقوق بشر به‌عنوان یک اندیشه یا اصل راهنما پذیرفته شده است که عدول از آن ممکن نیست؛ این اندیشه از خود انسان، یعنی از برابری همه افراد انسانی در برابر قانون و از نیاز بدیهی به ممنوعیت هرگونه تبعیض، صرف‌نظر از دلیل یا انگیزه آن‌ها (ملیت، نژاد، مذهب، ایدئولوژی، جنسیت و...) ناشی می‌شود. جهان‌شمولی نتیجه مفهومی است که ریشه اصلی حقوق بشر است؛ یعنی کرامتی که در شخصیت انسان نهفته است (Espieil, 1998: 532). به‌طورکلی مراد از جهان‌شمولی حقوق بشر آن است که بنا به کرامت و حیثیت ذاتی و جوهر واحد انسان و وحدت طبیعت و فطرت انسانی، حقوق بشر متعلق به انسان‌ها فارغ از هر نوع ویژگی، حقوق جهان‌شمول بوده و در مورد همه افراد بشر در هر شرایطی لازم‌الاجراء است (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۷: ۶۲؛ موسوی میرکلانی و زبیب، ۱۳۹۹: ۳۰۲). بر این اساس طرفداران جهان‌شمولی

1. Natural Right
2. Universal and General Application
3. Nature
4. Culture
5. Dignity

مدعی هستند که حقوق بشر قابل سلب نیست و در راستای دارا شدن آن چیزی بیش از انسان بودن لازم نیست. معتقدند که اعلامیه جهانی حقوق بشر همان طور که در تدوین آن نماینده‌هایی از فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف حضور داشتند، تمایل به پیروان دین خاصی ندارد، بنابراین حقوق و آزادی‌هایی را پاسداری می‌کند که از جهات مختلف ظرفیت جهان‌شمولی را دارند.

۲. جهان‌شمولی حقوق بشر در نگاه دینی و غیردینی

وصف اسلامی و یا غیراسلامی برای حقوق بین‌الملل معاصر جای ندارد، چون حقوقی است که منابع آن شکل گرفته در جامعه بین‌المللی است. البته عوامل گوناگون، از جمله ادیان و فرهنگ‌های گوناگون، در شکل‌گیری و پیدایش و تحول آن نقش داشته و تأثیر دین در هر شاخه از حقوق بین‌الملل صدق می‌کند، از جمله حقوق بشر در یک جمله کوتاه و مجمل وقتی حقوق بشر را تعریف می‌کنیم به حقوقی که بشر بماهو بشر استحقاق آن را دارد، این جمله نمی‌تواند متصف به اسلامی و غیراسلامی شود. در این راستا آنچه می‌تواند مهم و معنی‌دار باشد، نگاه و رویکردی است که هر اندیشه و هر مکتبی نسبت به این معنی دارد، بنابراین هر اندیشمند و متفکری دین‌مدار و یا سکولار تحت تأثیر چارچوب ذهنی و فکری خودش حقوق و آزادی‌های حقوق بشری را تعریف خواهد کرد.

جهت بررسی نظریات و دیدگاه‌های مطرح از سوی این دو رویکرد، راجع به جهان‌شمولی حقوق بشر، در قدم نخست می‌بایست نظام فکری و اندیشه اسلامی و غیراسلامی روشن گردد که این قطعاً توجه به چند پایه اساسی و محوری را می‌طلبد که به طور عام در حوزه حقوق بین‌الملل و به طور خاص در حوزه حقوق بشر تعیین‌کننده است. اولین گام توجه به معرفت‌شناسی^۱ است، وقتی دستگاه معرفت‌شناسی دورویکرد باهم متفاوت باشد، بدون توجه به آن، بررسی بناهایی که بر آن مبانی ساخته شده است نمی‌تواند کار علمی و روشمند باشد. دستگاه معرفت‌شناسی اسلامی با دستگاه معرفت‌شناسی سکولاریستی متفاوت است، نه اینکه در تضاد و تباین باشد؛ قطعاً نقاط مشترکی در همین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی وجود دارد، اما درعین حال تفاوت‌هایی هم دارد که این تفاوت‌ها نقش تعیین‌کننده خواهد داشت. گام دوم در طول معرفت‌شناسی بحث هستی‌شناسی^۲ است که می‌بایست این هم مورد توجه قرار گیرد، چون بینشی که هر اندیشمند و متفکری نسبت به هستی پیدا می‌کند طبیعتاً تابع دستگاه معرفت‌شناسی او است. در گام سوم ذیل هستی‌شناسی، به انسان‌شناسی^۳ می‌رسیم. مبانی

1. Epistemology

2. Ontology

3. Anthropology

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی این دو رویکرد تفاوت‌ها و اشتراکاتی با هم دارد که ظرفیت این مقاله گنجایش ورود تحلیلی به این سه لایه میناشاختی را ندارد. لیکن می‌توان گفت رویکرد معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه دینی و غیردینی هر دو قائل به حق‌ها و آزادی‌هایی هستند که هر فردی در هر زمان و مکانی، با هر باور و عقیده‌ای، رنگ، نژاد، مذهب و ملیتی استحقاق آن را دارد.^۱ بلکه می‌توان گفت دفاع رویکرد دینی از حقوق جهان‌شمول بنیادی‌تر و اصولی‌تر است.

۳. گفتمان قانونی جهان‌شمولی حقوق بشر

موازن حقوقی ناظر به حق‌های بشری در منابع گوناگون و متکثر ملی و بین‌المللی تبلور یافته است که طبعاً پرداختن به همه آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. از این رو، اهم منابع بین‌المللی که به مثابه منشور جهانی یا قانون اساسی جهانی حقوق بشر شناخته می‌شوند، مورد ملاحظه قرار خواهند گرفت. هنجارهای کلان حقوق بشری بیشتر در اسناد جهانی از قبیل اعلامیه و میثاقین که روی هم رفته منشور بین‌المللی حقوق بشر نامیده می‌شوند، قابل احراز است و هنجارهای خرد بیشتر در اسناد فرعی و منطقه قابل مشاهده است. منشور ملل متحد (۱۹۴۵)^۲ در بند ۳ ماده ۱ یکی از اهداف ملل متحد را «پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همه» قلمداد نموده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر^۳ با چنین عنوانی نمایانگر این است که این سند ایده

۲۲. برای مطالعه بیشتر به منابع ذیل مراجعه شود:

C: (Russ, 2014: 392), (Stroud, 2011: 500), (Pinnick, 2014: 283), (Chauhan, and Others, 2015: 631), (Farga, 2018: 158), (Uschold, 2011: 378), (Johansson, 2012: 88), (E. May, 1976: 416), (Forsberg, 2011: 6), (Schorlemmer and Kalfoglou, 2008: 131).

ن. ک: (اکبری‌ان و مقدم، ۱۳۹۲: ۸۵)، (غفاری و مازیار، ۱۳۹۶: ۷۱-۷۰)، (معلمی، ۱۳۸۰: ۸۲-۸۱ و ۷۵)، (اسمخانی، ۱۳۹۷: ۲۹-۲۸)، (رضایی، ۱۳۹۸: ۳۲۹-۳۲۸)، (اسعدی، ۱۳۸۷: ۶۳)، (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۶۲)، (نجاتی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۳)، (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۷۱)، (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۶۳)، (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۸۲-۸۱-۸۰)، (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۳۳ الی ۱۳۷)، (هایدگر و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۹۶)، (راسل، ۱۳۶۵: ۲۲۱ و ۲۲۴)، (طباطبائی، بی تا: ۲۶۴)، (رحمانی، ۱۳۸۸: ۳۷)، (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷)، (منفرد، ۱۳۸۹: ۲۷۱-۲۷۰)، (رجبی، ۱۳۹۴: ۳۴ تا ۳۶)، (فضیحی، ۱۳۹۳: ۳۰ تا ۳۲)، (اوزه و پل‌کولن، ۱۳۹۳: ۲۴)، (کافی، ۱۳۶۸: ۱۰ و ۱۱)، (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۹: ۱۲۰ و ۱۲۲)، (حانری‌شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۷ الی ۲۳)، (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۴ و ۱۰۵).

2. Charter of the United Nations

3. Universal Declaration of Human Rights

فراسرزمینی و فراحاکمیتی دارد و در ماده ۱ بر آزادی،^۱ برادری^۲ و برابری^۳ حیثیت و حقوق تمامی افراد بشر بر اساس نظری جهان‌شمول اشاره می‌کند، ماده ۲ نیز اصل عدم تبعیض را در همین راستا بیان می‌کند. مواد فوق در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر حیثیت و کرامت ذاتی، حقوق برابر و غیرقابل سلب اعضای خانواده بزرگ انسانی را، بدون در نظر داشت وابستگی‌ها، به‌منزله پایه و اساس آزادی، عدالت و صلح جهانی شناسایی کرده است که صبغه جهان‌شمول دارد. در ماده ۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر از رسمیت شخصیت انسان در مقابل قانون در همه جا، سخن گفته شده است. اصل حمایت از حیثیت و کرامت انسانی بر گرفته از وجدان جهان‌شمول بشری است که اولین بار در اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه^۴ تدوین گردیده است. غلبه جهان‌شمولی در اعلامیه جهانی حقوق بشر را نباید به گونه‌ای تلقی کرد که همه حقوق درج شده در آن لزوماً حقوق جهان‌شمول هستند، بلکه در خصوص برخی از مواد آن از سوی برخی کشورها اشکالاتی وارد شده است.

در مقدمه میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)^۵ و حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶)^۶ تأکید بر حیثیت ذاتی و حقوق یکسان و غیر قابل انتقال کلیه اعضای خانواده بشری شده است. اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر (۱۹۴۸)^۷ در بند اول مقدمه‌اش به برابری منزلت انسانی اشاره نموده است. ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر (۱۹۵۰)^۸، رفتارهای غیرانسانی را منع کرده است. ماده ۱ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام (۱۹۹۰)^۹، به برابری همه انسان‌ها از حیث کرامت اولیه انسانی و در ماده ۴ به آبرو و حیثیت انسانی اشاره می‌نماید. در ابتدای اعلامیه وین (۱۹۹۳)^{۱۰} بیان شده که حقوق بشر، جهانی، تجزیه‌ناپذیر به هم وابسته و مرتبط هستند. رکن قضایی ملل متحد نیز در رویه خود تاکنون در راستای جهان‌شمولی حقوق بشر گام برداشته که برای نمونه در قضیه حق شرط نسبت به کنوانسیون ژنوساید در سال ۱۹۵۱ مشهود

1. Freedom
2. Brotherhood
3. Equality
4. French Declaration of Human and Citizen Rights
5. International Covenant on Civil and Political Rights
6. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights
7. American Declaration of the Rights and Duties of Man
8. European Convention for the Protection of Human Rights
9. Cairo Declaration on Human Rights in Islam
10. Vienna Declaration and Program of Action

است. دیوان در این قضیه معتقد است که نسل‌کشی وجدان بشر را می‌آزارد، سبب خسارت به بشریت شده و با حقوق اخلاقی و روح و اهداف منشور ملل متحد مغایرت دارد.

۴. حضور کشورهای اسلامی در تدوین اسناد جهانی حقوق بشر

یکی از شواهدی که بر جهان‌شمول بودن هنجارهای حقوق بشری اقامه می‌شود، حضور نمایندگان کشورهای اسلامی در تدوین سه سند اساسی حقوق بشر یعنی اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین است. اعلامیه جهانی حقوق بشر در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد بدون رأی مخالف تصویب گردید. در جمع ۴۸ رأی تأیید کننده اعلامیه جهانی حقوق بشر، آراء هشت دولت اسلامی عضو سازمان ملل متحد نیز دیده می‌شود: افغانستان، ایران، مصر، عراق، لبنان، پاکستان، سوریه و یمن (Arzt, 1990: 216). متعاقباً مجموعه حق‌هایی که در اعلامیه جهانی اعلان شده بود، تقسیم شد به دو تا سند جداگانه به نام میثاقین که ۱۸ سال بعد از اعلامیه تدوین گردیدند. در نیمه دهه ۱۹۶۰ شمار کشورهای مشارکت‌کننده در فرایند تدوین و تنظیم معیارهای حقوق بشری، بیش از دو برابر شد. زمانی که میثاقین برای تصویب نهایی در سال ۱۹۶۶ به مجمع عمومی ارسال شدند، هیچ‌گونه مخالفتی از سوی کشورها وجود نداشت. میثاقین با اتفاق آراء تصویب شدند که در آن زمان بیش از ۱۰۰ رأی می‌شد. در این جمع ۲۱ رأی از دولت‌های اسلامی بودند مثل افغانستان، ایران، الجزایر، مصر، اندونزی، عراق، اردن، کویت، لبنان، لیبی، مالزی، موریتانی، مغرب (مراکش)، پاکستان، عربستان سعودی، سومالی، سودان، سوریه، تونس، ترکیه و یمن (Waltz, 2004: 805-806).

حضور دولت‌های اسلامی در تدوین و تصویب اسناد مهم حقوق بشری مسلم است، اما این حضور به معنای این نیست که این سه سند مهم و سایر اسناد بین‌المللی بر اساس آموزه‌های اسلامی شکل گرفته تا جهان‌شمولی آن‌ها از نگاه اسلام مسلم و قطعی باشد. لذا در این راستا شاهد انتقاد برخی کشورهای اسلامی از جمله نسبت به مواد ۱۶ و ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۹ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، بند ۲ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بوده و نیز اعلام شرط‌های (رزروهای) دولت‌های اسلامی را نسبت به برخی اسناد بین‌المللی حقوق بشر شاهد هستیم. بنابراین سرنوشت داعیه جهان‌شمولی حقوق بشر امروزی که میدان‌دار مباحث حقوقی در عرصه بین‌المللی است با ابهاماتی روبه‌رو است (ن.ک: اعلامیه اسلامی جهانی حقوق

بشر^۱ ۱۹۸۱، اعلامیه اسلامی حقوق بشر ۱۹۹۰^۲، اعلامیه روم در خصوص حقوق بشر در اسلام ۲۰۰۰^۳، کنوانسیون حقوق کودک ملل متحد ۱۹۹۰^۴، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مجمع عمومی ۱۹۷۹^۵ و...).

۵. مبانی نظری جهان شمولی حقوق بشر

مهم‌ترین استدلال طرفداران جهان شمولی به این خلاصه می‌شود که معتقدند حداقل برخی قضاوت‌های اخلاقی وجود دارند که دارای اعتبار جهانی‌اند. شاهد دیگر مورد استناد این دیدگاه این است که اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی حاوی حق‌های بشری اعتبار جهانی دارند. در نظریه‌های جهان شمولی حقوق بشر، عدالت و کرامت انسانی دارای نقش اساسی و محوری هستند. مفاهیمی که پیشینه خود را بیش از هر چیز مرهون ادیان و حقوق طبیعی هستند (Goodhart, 2003: 940)، توجیحات فلسفی و اخلاقی جهان شمولی حقوق بشر، در میان تمامی سنت‌های موجود در ادیان ابراهیمی، مذاهب مختلف و فرهنگ‌های عمده جهان یافت می‌شوند؛ باین حال بازهم ممکن است برخی از محتواهای حقوق بشر امروزی که در حقوق بین‌الملل معاصر به رسمیت شناخته شده است، با سنت‌های رایج مذاهب و فرهنگ‌های برخی از کشورها منافات داشته باشد. در این بخش از پژوهش به صورت تطبیقی به حقوق طبیعی، کرامت ذاتی و عقل‌گرایی به‌عنوان مبانی نظری جهان شمولی حقوق بشر در حقوق بین‌الملل معاصر و به حقوق فطری، کرامت ارزشی و ماهیت جوامع انسانی به‌عنوان مبانی نظری جهان شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام پرداخته می‌شود:

۵-۱. حقوق طبیعی

قانون طبیعی تغییرناپذیر، ابدی و جهانی است. نتیجه‌گیری‌های هنجاری حقوق طبیعی^۶ مبتنی بر مشاهده انسان یا هر موجود دیگری نیست، بلکه مبتنی بر درک بازتابی از آنچه «به‌طور آشکارا برای انسان‌ها خوب است» می‌باشد. وقتی کسی خوب را تشخیص می‌دهد، از هوش خود متفاوت از آن چیزی که وجود دارد استفاده می‌کند.

1. Universal Islamic Declaration of Human Rights 1981
2. Islamic Declaration of Human Rights 1990
3. Rome Declaration on Human Rights in Islam 2000
4. United Nations Convention on the Rights of the Child 1990
5. General Assembly Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women in 1979
6. Natural Rights

بر این اساس، اگر بخواهید ماهیت و تأثیر برنامه قانون طبیعی را درک کنید، باید بدانید که منطق متفاوتی را به همراه دارد (Nirmal, 2006: 1-5). انسان از همان ابتدا که در اجتماع پا نهاده خواهان اجرای عدالت^۱ جاودانه بر اساس نظم هستی بوده است؛ بنابراین فلسفه یونان به‌عنوان نخستین بارقه‌های اندیشه فلسفی تلاش نمود تا به قواعد فطری یا طبیعی زندگی انسان توجه نماید. سقراط و ارسطو^۲ که پیشگامان این عرصه بودند خداوند را واضع حقوق طبیعی می‌دانستند، برخی دیگر حقوق طبیعی را همه‌جایی و همیشگی دانسته و بر این باورند که انسان باید برای پیدا نمودن آن تلاش نماید. حقوق طبیعی ریشه در شعور بشر دارد و هیچ ملتی نمی‌تواند آن را منحصر به خود بسازد، بنابراین اندیشه حقوق طبیعی بیانگر این است که یک سری از قواعد موجود است که در عرصه جهانی موضوعیت پیدا می‌کنند (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۷: ۷۳-۷۴). حقوق طبیعی برای همه افراد بشر فارغ از هر خصوصیتی است که جهت برخورداری از آن‌ها صرف انسان بودن کافی است.

آنچه گاهی حقوق طبیعی و زمانی حقوق فطری یا حقوق الهی خوانده می‌شود؛ بیانگر این امر است که حقانیت و واقعیت خود را از قضاوت بشر یعنی از من و شما نمی‌گیرد و در خارج از ما وجود دارد و یا باید وجود داشته باشد؛ چون بودنبود آن بستگی به قبول یا رد من و شما ندارد. منظور از حقوق طبیعی، گاه طبیعت و نظم طبیعی اشیاء و گاه قانون عقل و نظم عقلایی در سلوک انسان‌ها است و گاهی مراد از حقوق طبیعی ارزش‌ها و آزادی‌هایی ملازم با طبیعت انسان است که انسان به حکم انسان بودن از آن‌ها بهره‌مند می‌باشد. سه ویژگی جهانی بودن و ضرورت و ثبات، در تفسیرهای مختلف که تاکنون از حقوق طبیعی صورت گرفته است، یافت می‌شوند. اولی به این معنی است که اصول این حقوق در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است. دومی از این جهت است که مراعات آن مقتضای طبیعت عقلانی آدمیزاد است و ثبات نتیجه وابسته نبودن این حقوق به هیچ مرجع بشری است (موحد، ۱۳۸۴: ۲۴۸-۲۷۱-۳۰).

بر اساس نظریه سیسرون^۳ حقوق طبیعی چند ویژگی مهم دارد: ۱. عقلانی بودن حقوق طبیعی و توانایی دستگاه ادراکی انسان در تفسیر و تبیین آن؛ ۲. جهان‌شمولی حقوق طبیعی نسبت به تمام زمان‌ها و مکان‌ها؛ ۳. تغییرناپذیری این حق‌ها و نادرستی وضع هرگونه قوانین و مقرراتی که کلاً و یا جزئاً با آن در تعارض باشد؛ ۴. انطباق این حق‌ها با طبیعت به‌طور عام و با طبیعت انسانی به‌طور خاص؛ ۵. اخلاقی بودن حقوق طبیعی،

1. Justice

2. Socrates and Aristotle

3. Marcus Tullius Cicero

به‌گونه‌ای که به خاطر ریشه وجدانی و عقلانی، ضمانت اجرای آن در مرحله اول وجدان اخلاقی و عقلانی انسان است و ۶. به دلیل اخلاقی و عقلانی بودن حقوق طبیعی و ریشه داشتنش در طبیعت انسانی، وضع و رفع آن نمی‌تواند به دست قانون‌گذار بشری باشد (پروین و تجلی، ۱۳۹۶: ۶۸-۶۷). چنین حقوقی، جهان‌شمول است و همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد؛ اعم از مسلمان، مسیحی، سفیدپوست و سیاه‌پوست و... بالاخره به صراحت می‌توان گفت که پذیرش حقوق طبیعی به معنای پذیرش اصولی فرامکانی، فرازمانی و والاتر از اراده دولت‌ها و حکومت‌ها است. از این رو، از مهم‌ترین مبانی نظری جهان‌شمولی حقوق بشر به حساب می‌آید. در ذیل تبیینی کوتاه از حقوق فطری در آموزه‌های اسلام عرضه می‌شود تا روشن گردد میان حقوق طبیعی که مورد تأکید حقوق بین‌الملل معاصر است و حقوق فطری که مورد نظر آموزه‌های اسلام است، چه نسبتی وجود دارد.

۲-۵. حقوق فطری

فطرت ناظر به کیفیت هستی روح بلند انسانی است و مرتبه وجودی آن نسبت به طبیعت بالاتر است. طبیعت نیروهای تدبیری روح انسان است که عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی اوست. روح انسان می‌تواند با قدرت گزینشی خدادادی هریک از فطرت و طبیعت را در ابعاد مختلف وجود خود (علم و اراده و عمل) حاکم کند که مسلماً حاکمیت فطرت، به دلیل همسویی و هم‌نوایی با روح الهی و ودیعه ملکوتی انسان، شاکله او را الهی می‌کند و طبیعت چون با بدن مادی و عالم خاکی پیوند دارد؛ در صورت حاکمیت انسان را به سمت عالم ماده و طبیعت سوق می‌دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۱۸). امور فطری یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و میان همه انسان‌ها مشترک باشد. از نگاه قرآن فطرت دارای سه ویژگی است: الف. خدا را می‌شناسد و او را می‌خواهد؛ ب. در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده یعنی مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست؛ ج. تغییرناپذیر است،^۱ گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۲۴).

در مذهب امامیه حقوق فطری از سه طریق مورد تأیید قرار گرفته است:

۱. اصل غایت: بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت، رابطه برقرار است. خداوند در آیه ۲۹ سوره بقره می‌فرماید: اوست که هرآنچه در زمین است را برای شما آفرید^۲ و در آیه ۱۰ سوره الرحمن: و زمین را برای

۱. فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
 ۲. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

موجودات این جهان آفرید،^۱ بر اساس این اصل و پذیرش اینکه نظمی ارادی و هدفمند در کار است، اگر محتاج نبود، محتاج‌الیه به وجود نمی‌آمد بنابراین توجیه حقوق فطری مقدور است؛

۲. حجیت عقل: احکام و دستورات الهی بر اساس مصالح و مفاسد قرار داده شده‌اند و عقل سلیم آن‌ها را تصدیق خواهد کرد که در چنین صورتی آن را می‌توان حکم شرع هم دانست و از این امور به نام مستقلات عقلی یاد می‌کنند؛

۳. اصل اباحه: اصولیون معتقدند اصل بر اباحه است و انسان مجاز به انجام هر کاری است، مگر آنکه خلاف آن از طریق عقل یا شرع به اثبات برسد. قانون منشأ پیدایش حق نیست و برای بهره‌مندی درست از حقوق فطری و طبیعی، باید مقرراتی وضع گردد تا تراحمات به حداقل برسد که نه تنها حقوق دیگران سلب نشود، بلکه از آن دفاع گردد (پروین و تجلی، ۱۳۹۶: ۹۹ و ۱۰۰).

حقوق فطری در انسان از این‌رو که انسان است، وجود دارد؛ نه به خاطر اینکه در فلان جامعه یا در فلان زمان زندگی می‌کند (کریمی، ۱۳۹۶: ۱۵۵). اسلام برخی امور را فطری می‌داند، یعنی صرف عرضه نمودن آن‌ها برای انسان کافی است که از آن‌ها آگاه شود. آیه ۷۸ سوره نحل مشعر بر آن است که لوح ذهن نوزاد پاک و صاف است؛ یعنی همین که نوزاد قادر به تصور برخی مسائل شد، تصدیق آن مسائل برایش فطری است.^۲ آیه ۹ سوره زمر بازگو کننده آن است که قرآن به فطریاتی قائل است و سؤال می‌نماید تا بنده با توجه به فطرت پاسخ دهد.^۳ امور فطری نیاز به آموزش و استدلال ندارد، نه اینکه پیش از آمدن به این دنیا برای نوزاد معلوم بوده است. ارزش‌های فطری در قلمرو حیات مطلوب و معقول به ثمر می‌رسد و برای انسان نائل شده به این ارزش‌ها کرامت اکتسابی و ارزشی به ارمغان می‌آورند (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۷: ۲۲۵-۲۲۶).

آدمیزاد که مجهز به چراغ عقل می‌باشد، قادر به تمیز نیک از بد است، بنابراین باید مسئولیت اعمال خود را پذیرا باشد. زندگی به مقتضای فطرت و طبیعت همان زندگی در پرتو راهنمایی عقل و احساس مسئولیت در رفتار و کردار است. غایت محوری و مسئولیت‌پذیری در کنار برداشت ویژه از بدیهیات اولیه، دوتا ویژگی هستند که خوانش اسلامی حقوق فطری را از مکتب حقوق طبیعی در غرب متمایز می‌سازند (موحد، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۳). اسلام به‌عنوان یک مکتب آسمانی و جهانی همه انسان‌ها را مخاطب قرار می‌دهد و لازم است برای زندگی

۱. وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ

۲. وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

۳. هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (سوره ۳۹، آیه ۹).

مسالمت‌آمیز بشر قانون جهان‌شمول متقنی ارائه کند که به این منظور باید از یک منبع مشترک برخوردار باشد و این جز فطرت چیز دیگری نخواهد بود، زیرا فطرت همان گوهر مشترک بشریت است. قوانین انتزاع شده از این منبع ثابت و مشترک می‌توانند جهانی باشند، لذا از آن جهت که اسلام فطرت‌مدار است، دارای قوانین جامعی برای روابط انسان‌ها می‌باشد. عرف و عادات فرهنگی ملت‌های مختلف، چون بر اساس شرایط تاریخی و اقلیمی متفاوت هستند، این قابلیت را ندارد تا به‌عنوان یک منبع مشترک قلمداد گردند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۲۳). بر این اساس آن نسخه‌ای از حقوق بشر که بر مبنای قرائت و تفسیر مبتنی بر فرهنگ و تمدن غرب شکل گرفته، نمی‌تواند واجد وصف جهان‌شمولی باشد.

۳-۵. کرامت ذاتی

حقوق بشر ارتباط تنگاتنگی با مفهوم کرامت انسانی^۱ دارد. هر دو مفهوم به‌گونه‌ای به هم مرتبط هستند که نمی‌توان یکی را بدون دیگری درک کرد. اهمیت حقوق بشر و الزام به رعایت حقوق همگان مبتنی بر مفهوم کرامت انسانی است. کرامت انسانی در همه گفتمان‌های حقوق بشری و تقریباً در تمام اسناد مهم حقوق بشر مطرح شده است. کرامت انسانی سنگ‌بنای قانون اساسی بسیاری از دولت‌ها و بیانیه‌های سیاسی است (Mubelo, 2017: 90). ملاک اصول اولیه حقوق طبیعی عبارت است از صیانت و تنظیم حیات انسانی در دو بُعد اساسی (حیات طبیعی محض و حیات مطلوب)، اولی یعنی حیات طبیعی انسان‌ها، همان حق حیات است که تمامی ادیان الهی و حقوق و قوانین بشری به آن باورمند هستند. اما دومی، برخلاف اولی در تمامی ادیان و مکاتب فلسفی یکسان به نظر نمی‌رسد و از آن چهار اصل اساسی حقوق طبیعی انتزاع می‌شود که عبارت‌اند از: حق کرامت،^۲ حق تعلیم و تربیت،^۳ حق آزادی مسئولانه^۴ و حق مساوات^۵ در مقابل قوانین (جعفری‌تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳).

با توجه به توجیه سکولاریستی کرامت انسانی در اندیشه کانت که با همه باید با احترام رفتار کرد و یکی از شناخته‌شده‌ترین برداشت‌های غیرمذهبی از کرامت انسانی است؛ درواقع زمینه‌ساز فلسفی برای ایجاد یک جامعه مدنی جهانی است که در آن حقوق بشر همگانی و جهان‌شمول ترسیم می‌گردد. کانت بین قیمت و منزلت تمایز

-
1. Human Dignity
 2. Right to Dignity
 3. Right to Education
 4. Right to Responsible Freedom
 5. Right to Equality

قائل است و می‌گوید هر چیزی یا قیمتی دارد یا منزلت؛ قیمت می‌شود با چیز دیگری به‌عنوان معادل آن جایگزین شود، اما دومی بالاتر از قیمت است، بنابراین هیچ معادلی ندارد و دارای شأن است (Mubelo, 2017: 95). در عصر مدرن زمینه‌ساز شأن و منزلت انسان، گفتار و حیانی به‌حساب نمی‌آید؛ بلکه طبیعت انسان است که خرد و عقل از آن سرمنشأ می‌گیرد.

انسان‌ها (از آن حیث که انسان هستند) دارای کرامت ذاتی^۱ می‌باشند و این بدون پذیرش حقوق ذاتی و فطری برای حقیقت انسانی قابل تصور نیست و ملاحظه عقیده انسان در این کرامت جایی ندارد؛ زیرا کرامت ذاتی یک نوع ترجیح و ارزش دادن به انسان از جهت انسانیت است که صرف داشتن عقیده خاص سبب اعطای حقوق اجتماعی خاص نمی‌گردد. اما در مواردی به فعلیت رسیدن ارزش‌های انسانی در وجود او، سبب فضیلت بیشتر می‌شود که در این صورت انسان علاوه بر کرامت ذاتی دارای کرامت ارزشی که با اکتساب حاصل می‌شود نیز می‌گردد. در برداشت غربی صرفاً کرامت ذاتی مورد شناسایی قرار گرفته است (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۷: ۸۳). این نوع کرامت که پایبند به اصول انسانیت است، مستلزم یک سری حقوق مشترک اجتماعی مانند حق حیات، اندیشیدن، بهره‌برداری از حقوق طبیعی و اقتصادی برای انسان بدون تفاوت در میان پیروان ادیان مختلف می‌باشد.

۴-۵. کرامت ارزشی

کرامت از واژه‌هایی است که درباره مفهوم آن دیدگاه‌های متفاوتی مطرح بوده است. در یک معنی می‌توان گفت کرامت عبارت است از: پاک بودن از آلودگی‌ها و برخورداری از عزت و شرف و کمال مخصوص به آن موجودی که کرامت به او نسبت داده می‌شود (جعفری‌تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۹)؛ کرامت ضد دنائت و پستی است و کریم کسی است که از نزاهت و فضیلت برخوردار می‌باشد (کریمی، ۱۳۹۶: ۱۰۵). اسلام از آن جهت برای ارزش‌های انسانی اصالت قائل است که برای خود انسان اصالت قائل است. در آموزه‌های اسلام انسانیت و معنویت لازم و ملزوم هم هستند. هرچند انسان موجودی آزاد و مختار است، اما درعین حال دارای مسئولیت و رسالتی است که او را به سمت غایتی سوق می‌دهد. قطعاً انسان را هیچ کتابی به اندازه قرآن تمجید و تقدیس ننموده است که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۱. سوره بقره آیه ۳۰: این آیه سند محکمی است که والاترین تعبیر از نظر قائلین به رسالت، آزادی و اختیار برای انسان این است که او را جانشین خداوند و مکمل وجود هستی بداند. سوره مؤمنون، آیه ۱۴؛^۲

۲. سوره بقره آیه ۳۱: این آیه بازگو می‌کند که بشر از نظر آموزه‌های اسلام به مرحله‌ی اوج رسیده است که کلید شناخت همه چیز به وی تعلیم داده شده است. سوره حجر، آیه ۲۹،^۴ بنابراین حیثیت و تقدس بشر بدون شناخت روح خدایی در وجود او ممکن نیست (موسوی میرکلائی، ۱۳۹۷: ۲۲۲-۲۲۱)، چنین انسانی یعنی با چنین ظرفیت علمی وسیع و جانشین موجود کریم، می‌تواند به درجه‌ای برسد که دارای شرافت، کرامت، حیثیت و تقدس باشد و علم به اسماء و خلافت الهی جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند.

۳. تسخیر آسمان و زمین برای انسان، سوره جاثیه، آیه ۱۳؛^۵

۴. بصیرت بر خویشتن، سوره قیامت، آیه ۱۴،^۶ از سرچشمه‌های بصیرت این است که انسان ملهم به تشخیص خیر از شر است. اصل بصیرت به خویشتن یک مقام اشراف علمی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۱۸۱-۱۸۰). بازگشت کرامت انسان به بخش طبیعی او، توجیه علمی و معقول ندارد. اگر معیار کرامت انسان بدن او باشد؛ ویژه آدمی نخواهد بود، زیرا خط سیر و تطوّر آفرینش بدن را دیگر حیوان‌ها نیز پیموده‌اند. اگر خدای انسان آفرین «احسن الخالقین» است، پس خلقت انسان، «احسن خلقت‌ها» و خود انسان نیز «احسن المخلوقین» است. از این رو در سوره تین، آیه ۴ فرمود: همانا انسان را در نیکوترین صورت و نظام آفریدیم.^۷ بنابراین محور کرامت انسان را در غیر بدن او باید جست‌وجو کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۱۷۶-۱۷۵). قرآن کریم کمالات انسانی را زیور روح ملکوتی بشر می‌داند (سوره حجرات، آیه ۷)،^۸ بنابراین در فرهنگ قرآنی تنها ایمان به خدا، وحی، نبوت، معاد و سایر دستوره‌های دین، پایه زیور و مایه زینت است، در نتیجه موجب کرامت انسان می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۱۷۷). از دیدگاه اسلام حرمت و کرامت انسانی تجلی اراده حق تعالی است. همان‌گونه که در ماده ۶ اعلامیه حقوق بشر اسلامی مصوب ۵ اوت سال ۱۹۹۰م، قاهره بازتاب یافته؛ این حرمت و کرامت انسانی حقی

۱. اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَهٗ

۲. فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ

۳. وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا

۴. وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُوْحِی

۵. وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

۶. بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِهٖ بَصِیْرَهٗ

۷. لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ

۸. حَبَّبَ اِلَيْكُمْ الْاِيْمَانَ وَ زَيَّنَّهٗ فِیْ قُلُوْبِكُمْ

مطلق و خدشه‌ناپذیر است که تجاوز به آن را به هیچ‌رو، نه به نام نظم عمومی و نه به هیچ بهانه دیگر نمی‌توان جایز دانست. برای مثال کشتن نیروی دشمن در جنگ مجاز شناخته می‌شود، اما شکنجه کردن او مجاز نیست و یا کشتن کسی در مقام دفاع از خود موجب مسئولیت نمی‌شود، اما حق حرمت انسان استثناء نمی‌پذیرد و تجاوز به آن در هیچ حالتی روا نیست (موحد، ۱۳۸۴: ۴۰۰-۳۹۹).

بر اساس رویکرد معروف در آموزه‌های اسلامی دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است: الف. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها، مادامی‌که با اختیار خود به سبب ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشتن و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند؛ ب. کرامت ارزشی که از به‌کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی گردد. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. اولی از آیه ۷۰ سوره اسراء، به دست می‌آید.^۱ منشأ کرامت ذاتی عبارت است از رابطه بسیار مهم و با ارزش خداوندی با انسان که از آیه شریفه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» استفاده می‌شود که با این تکریم بسیار با عظمت، او را شایسته سجده فرشتگان فرمود. تا اینجا همه ادیان حقه الهی و شمار قابل توجهی از نظام‌های حقوقی و مکتب‌های اخلاقی اتفاق نظر دارند؛ یعنی کرامت ذاتی را برای همه انسان‌ها می‌پذیرند و همه آن‌ها را به مراعات این حق مکلف می‌دانند (جعفری‌تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱). در دوران معاصر، حقوق بشر جهانی کرامت انسانی را منحصر به همین نوع از کرامت نموده است و از نوع دوم سخنی به میان نمی‌آورد. بنابراین حرکت کمالی انسان بر اساس دیدگاه غربی‌ها در راستای حیات معقول متوقف می‌گردد. بعضاً در سایه حقوق بشر متعارف کنونی چیزهایی رخ می‌دهند که از دید آموزه‌های اسلام خلاف کرامت انسانی است به‌عنوان نمونه همجنس‌بازی که امروزه در بعضی کشورهای غربی قانونی است.

بالتر از این، آنچه همه انسان‌ها دارا هستند، کرامت ارزشی عالی^۲ است که ملاک امتیاز را بر مبنای تقوا استوار می‌سازد (سوره حجرات، آیه ۱۳)؛^۳ یعنی همه نیروها و استعدادها مثبت که خداوند به انسان‌ها عنایت فرموده مقتضای ارزش و کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آنان می‌باشد، نه اینکه در همه موقعیت‌ها و شرایط، انسان‌ها دارای شرف و کرامت وجودی هستند. بنابراین اگر انسان از هوای نفس تبعیت

۱. لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

2. Excellent Value Dignity

۳. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ

کند و در پی خودکامگی باشد و از آن نیروها و استعدادها در راستای اهداف پلید خود استفاده نماید نه تنها کرامت، شرافت و احترام ذاتی ندارد، بلکه به خاطر اختلال در حیات، کرامت و آزادی دیگران مجرم تلقی می‌گردد و باید مؤاخذه و مورد کیفر قرار گیرد. حضرت علی علیه السلام در فرمان به مالک اشتر در نامه ۵۳ نهج البلاغه می‌فرماید: 'انسان‌ها بالاتر از حق حیات، حق کرامت دارند و این حق یک امر غیر قابل سقوط و زوال نیست، بلکه این حق مشروط به برخورداری صحیح از همه نیروها، استعدادها و ابعاد مثبت است که در انسان وجود دارد (جعفری تهریزی، ۱۳۶۹: ۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳؛ کریمی، ۱۳۹۶: ۱۰۶ الی ۱۰۹). در این نوع از کرامت برخلاف کرامت ذاتی، انسان‌ها از حق کرامت و شرف انسانی یکسان برخوردار نیستند. بنابراین یکی از تفاوت‌های اساسی دو نظام حقوق بشر (از دیدگاه آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر) تفکیک کرامت ذاتی از کرامت اکتسابی ارزشی است. رویکرد غربی تفاوتی بین این دو نوع از کرامت نمی‌گذارد، به نظر می‌رسد که این بی‌توجهی به کرامت ارزشی به تنهایی می‌تواند یکی از عوامل مهم رکود انسان‌ها و محرومیت آنان از تکامل اخلاقی و روحی باشد.

کرامت ذاتی عرصه تساوی و همانندی و کرامت ارزشی عرصه تفاوت و نابرابری است، بر اساس اولی هر کس حق حیات دارد و همه در داشتن این حق برابرند؛ ولی بر اساس دومی هر کسی حق تدریس در دانشگاه را ندارد، مگر اینکه از شایستگی‌هایی برخوردار باشد. انسان‌ها در کرامت ذاتی و در استعداد تحصیل کرامت ارزشی یا اکتسابی برابرند، ولی لزوماً در کرامت ارزشی یا اکتسابی برابر نیستند؛ چون حوزه این نوع کرامت حوزه برابری نیست، بلکه حوزه اتحاد و وحدت است، بالقوه همه دارند و با به فعلیت رساندن آن از نوعی وحدت نسبت به یکدیگر برخوردار می‌شوند (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۷: ۸۴-۸۳). بنابراین، معیار انسانیت در آموزه‌های اسلام کرامت اکتسابی و ارزشی انسان است که برآمده از فطرت خداجوی بشر است. چون در هر دو نوع از کرامت، برابری انسان‌ها وجود دارد با اینکه به کرامت ارزشی در حقوق بین‌الملل معاصر توجه نمی‌شود، اما آموزه‌های اسلام هرچند معیار انسانیت را در کرامت ارزشی می‌داند، اما غافل از کرامت ذاتی هم نیست، بلکه آن قابلیت‌ها و استعدادها خود منشأ حق‌های همگانی و جهانی است پس می‌توان با تکیه بر انسانیت، حیثیت و کرامت ذاتی به‌عنوان نقاط اشتراک و تعامل نسبی مدعی جهان‌شمولی حقوق بشر شد.

۱. وَ أَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ ... وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَبِمُ أَكْلَهُمْ. فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ

به سخن دیگر کرامت ذاتی را می‌توان همان ارزش ذاتی انسانی دانست که گوهر وجودی هر انسانی را تشکیل می‌دهد و هر فرد آدمی استحقاق فعلیت بخشیدن به آن را دارد و بدیهی است فعلیت و شکوفاسازی استعدادهای نهفته در ذات انسانی مستلزم محیط و بستری است که در آن آزادی عمل مسئولانه انسان‌ها تضمین شده باشد و این همان حقوق و آزادی‌های جهان‌شمولی است که مقتضای ارزش و کرامت ذاتی انسان است.

۵-۵. عقل‌گرایی

در دوران باستان افلاطون و ارسطو فلسفه اصالت عقل را به جامعه غربی ارائه کرده بودند. انسان غربی پس از قرون وسطی با کنار گذاشته شدن کلیسا و بازگشت به عقل‌گرایی^۱ افلاطونی ارسطویی صعود کرد.^۲ در دو قرن شانزدهم و هفدهم به جای وحی و اعتقاد دینی، خرد و تجربه به‌عنوان اساس و پایه‌های دانش پیشنهاد شدند. این تحول فکری در گام نخست از طریق رواج خردگرایی شکل گرفت، با باور به اینکه فقط خرد و ادله‌ای که خرد به آن‌ها نیاز دارد راه رسیدن به حقیقت جهان است و حکمت، فطرت، احساس، شهود، سنت، رسوم و ارزش‌ها کنار گذاشته می‌شوند. عقل وسیله‌ای است که از آن برای سنجش خوبی و بدی، مطابق با میل و خواست خود استفاده می‌شود. جهان‌بینی کلیسایی که مرجعیت بیرونی تعیین‌کننده احساسات، ارزش‌ها و رفتارهای انسان است جای خود را به جهان‌بینی علمی داد که در آن علم عقل بنیاد بشر مدرن تعیین‌کننده است. نهاد علمی و آموزشی معمولاً گرایش به فردگرایی^۳ یا خودپرستی را تقویت می‌کند، سکولاریزاسیون^۴ اساساً حاصل جریان عقلانی‌سازی تشکیلات مدرن و نیز خودرأیی فزاینده نهادها، استقلال آداب و اعمال اجتماعی از امر دین است (عرفان‌منش، ۱۳۹۶: ۱۱۴ الی ۱۱۷).

در مکتب حقوق طبیعی مدرن، عقل جایگزین طبیعت شده و حقوق طبیعی را ناشی از عقل می‌دانند یعنی عقل انسان پایگاه قانون طبیعی انسان و خاستگاه حقوق انسانی اوست و وسیله سنجش کاستی‌ها یا فزونی‌هاست

1. Rationalism

۷۵. یکی از عوامل ظهور عصر بیداری غرب در پایان قرون وسطی آشنایی اندیشمندان غربی با فرهنگ و تمدن وحیانی و عقلانی اسلامی و از این رهگذر شناخت گذشته خود و توجه به میراث فلسفی دوران باستان بوده است. آشنایی فلاسفه غرب با فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌سینا، کندی، غزالی، فارابی و نیز تأثیر دانشمندان مسلمان از قبیل خوارزمی و ابن‌هیثم بر دانشمندان اروپایی، نه تنها آن‌ها را با آراء افلاطون و ارسطو آشنا کرد بلکه چشم آن‌ها را به روی افق‌های وسیع‌تر از آنچه اروپائیان به آن می‌اندیشیدند باز نمود و زمینه رنسانس و نوزایی عقلی اروپایی را فراهم کرد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ن.ک: علی‌رضا آزاد و تکتیم آزاد، نقش تمدن اسلامی در رنسانس عقلی اروپایی، انتشارات سپیده باوران، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۹.

3. Individualism

4. Secularization

که در نهایت نقش حقیقی اش، ایجاد تعادل بین قوانین طبیعی انسان است. در مرکز طبع، غریزه و فطرت قرار دارد و برای برقراری تعادل و هماهنگی آن‌ها عمل می‌کند، به این صورت با پشت سر گذاشتن مجموعه خطرات انسان را به سوی قوانین اخلاقی هدایت می‌کند که همان قوانین طبیعی است. حقوق بشر به دلیل اینکه توسط عقل کشف می‌شود، حقوق طبیعی است و درک آن امری تجربی است نه با استناد به اصل کلی متافیزیکی (جاوید و شفیع‌زاده‌خولنجانی، ۱۳۹۵: ۶۳). یکی از علل نهضت رنسانس و پیدایش تحول و تمدن اروپایی، انشعاب پروتستان‌ها از کاتولیک‌ها بود. پروتستان‌ها در دین مسیح اصلاحات بنیادی انجام دادند که سه اصل را می‌شود به‌عنوان نمونه یادآوری کرد: برداشتن فاصله میان انسان و خدا، قائل شدن حق برای عقل در حوزه دین، تأکید بر عمل و توجه به معاش و سعی و کار.

احیای مکتب حقوق طبیعی یا فطری با گرایش اومانستی در قرن هفدهم و هجدهم یکی از دلایل بقای نهضت رنسانس به حساب می‌آید؛ با این انگیزه که حقوق باید در خدمت رفع نیازهای فطری و طبیعی انسان‌ها به تشخیص خودشان باشد. از این زمان است که حقوق حول محور عقل قرار می‌گیرد و از مذهب جدا می‌شود. استقبال از این اندیشه باعث می‌شود که کلیسا هم به ناچار در برابر راه‌حل‌های عقل بشری سر تمکین فرود آورد. لذا حقوق به لحاظ محتوا بر مبنای عقل تعیین می‌گردد. رهیافت عقل‌گرایانه به دین در مغرب زمین مسیحی بعد از رنسانس به آنجا انجامید که الهیات و حیانی اعتبار خود را از دست داده است و جای خود را به الهیات عقلانی سپرد (موسوی‌میرکلانی، ۱۳۹۷: ۸۷). بنابراین حاصل چنین عقل‌گرایی محض در عرصه حقوق بین‌الملل، محور قرار گرفتن عقل برای فطرت و طبیعت، انسان‌محوری به جای خدامحوری، رهایی از دین و مذهب و فردگرایی خواهد بود و به این ترتیب عقل خاستگاه حقوق انسانی و بشری قرار می‌گیرد. عقل در آموزه‌های اسلام هم جایگاه ویژه دارد، البته در کنار وحی که از آن دو به عقل درونی و بیرونی یاد می‌شوند. نفس مقبولیت عقل در حقوق بین‌الملل معاصر و در تعالیم اسلام می‌تواند به‌عنوان یک نقطه اشتراک و تعامل نسبی در حوزه جهان‌شمولی حقوق بشر کمک کننده باشد. در ادامه به وحدت ماهیت جوامع انسانی به‌عنوان یکی از مبانی نظری جهان‌شمولی در آموزه‌های اسلام اشاره خواهد شد.

۵-۶. ماهیت جوامع انسانی از دیدگاه آموزه‌های اسلام

آموزه‌های اسلامی قائل به ماهیت یگانه جوامع انسانی^۱ هستند، لذا در ردیف رویکردهای جهان‌شمول و وحدت‌نگر قرار می‌گیرند. در بینش اسلامی انسان نوع واحد است و به حکم طبیعت و فطرت خود اجتماعی^۲ نیز هست. روح انسان در راستای کمال خواهی‌اش گرایش اجتماعی دارد و روح جمعی به منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. نوعیت انسان مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، روح جمعی نیز در خدمت فطرت انسانی است. بنابراین تکیه‌گاه روح جمعی نیز روح فردی یا همان فطرت انسانی است و چون انسان نوع واحد است، جوامع انسانی نیز ذات، طبیعت و ماهیت یگانه دارند (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۰). آموزه‌های اسلام برای دین مطلقاً نوعیت واحد قائل است و اختلاف شرایع آسمانی را از نوع اختلافات فرعی می‌داند و نه ماهوی؛ مؤید آن است که اساس این آموزه‌ها بر وحدت نوعی جوامع استوار است.

هدف نهایی اسلام همانند سایر ادیان جهان‌شمول الهی، تشکیل جامعه واحد جهانی و اجرای نظام حقوقی واحد در آن است. پس از اثبات اصل نبوت نبی خاتم^ﷺ اثبات فراگیری، عمومیت، جهان‌شمولی، خلود و جاودانگی آن از ضروریات بوده و به آسانی قابل اثبات می‌باشد. چون در خود کلمه «ختم، خاتم و خاتمیت» معنای «خلود» نیز نهفته است. آیات ۴۰ سوره احزاب، ۲۸۳ سوره سبأ و ۱۵۸ سوره اعراف^۳ در این زمینه هستند. اصل جهان‌شمولی دین اسلام، طولی و عرضی، از بدیهیات، بلکه از ضروریات در نظر مسلمان‌هاست. مراد از اولی بقای اعتبار اسلام تا آخر عمر بشر در کره زمین است؛ اما مراد از جهان‌شمولی عرضی، شمول اوامر، نواهی، خطابات، احکام و مقررات دین، برای تمام انسان‌ها، در همه زمینه‌ها است (جوادی‌گزنوی، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۴۱). پیامبر اسلام^ﷺ از آغاز بعثت با ارسال نامه، پادشاهان و سران دولت‌های مختلف جهان را به دین اسلام فراخواند و با چنین اقدامی رسالت جهانی اسلام را دنبال نمود. در ادامه، نکاتی در تبیین جهان‌شمولی دین اسلام ارائه می‌شود.

1. The Unique Nature of Human Societies
2. Social

۳. مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

۴. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

۵. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ...

۱. قرآن قانون اساسی اسلام است که خداوند آن را به‌عنوان کتاب الهی برای هدایت همه بشریت به قلب پیامبر اکرم ﷺ نازل کرد و از جمله آیات ناظر به جهان‌شمولی آیه ۱۸۵ سوره بقره،^۱ آیه ۹۰ سوره انعام^۲ و آیه ۳۱ سوره مدثر^۳ است. این آیات و نظایر آن‌ها، قرآن مجید را به وصف اینکه یادآور همه جوامع بشری است، شناسانده است تا همه انسان‌ها را به عهد فطرت خویش تذکر دهد. هر دلیلی که بر جهانی بودن رسالت پیامبر اکرم ﷺ دلالت داشته باشد، بر عالمی بودن قرآن مجید نیز دلالت خواهد کرد چون این دو متلازم همدیگر هستند و دلیل هر کدام بالملازمه دیگری را هم ثابت می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۵-۲۶).

۲. زبان جهانی قرآن، در عالم با همه اختلافات و تضادها، تنها فطرت است که فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان‌ها را در اعصار مختلف در برمی‌گیرد، در این ارتباط می‌توان به آیه ۳۰ سوره روم^۴ اشاره کرد. منظور از زبان قرآن زبان فرهنگ مشترک انسانی و در واقع فرهنگ فطرت یعنی فرهنگ پایدار و تغییرناپذیر است و قرآن با همین فرهنگ مشترک و ثابت با مخاطب خود که فطرت انسان‌ها است سخن می‌گوید و رسالت قرآن شکوفا کردن همان فطرت‌هاست، بنابراین زبانش برای همگان در اعصار مختلف آشنا و فهم آن هم میسر عموم بشر است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۲۷).

۳. جهانی بودن رسالت رسول اکرم ﷺ، اگر همه انبیاء، اولیاء و سایر مردم را در نظر بگیریم، حضرت محمد ﷺ انسان کاملی است که خلیفه خدا بر همه انسان‌هاست و انسانی کامل‌تر از او نیست. ایشان پیامبر خاتم است که بعد از او و هم‌زمان با او کسی به پیامبری نمی‌رسد و پایان‌بخش جریان نبوت و رسالت است، تمام ادله خاتمیت آن حضرت به جهانی بودن رسالت او نیز دلالت خواهد داشت. بنابراین همان‌گونه که قرآن هدایت عموم ناس را به عهده دارد، رهبری پیامبر خاتم نیز برای همه ناس و توده مردم است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۲۸). بنابراین در بینش اسلامی انسان‌ها فارغ از هر ویژگی هم‌سرنوشت هستند، چرا؟ نخست اینکه انسان فطرتی یگانه دارد؛ دوم اینکه جوامع ماهیت یگانه دارند؛ سوم اینکه ماهیت یگانه جوامع ناشی از فطرت یگانه انسان است؛ چهارم اینکه، به‌موجب جهان‌بینی خاص، ایدئولوژی اسلامی ویژگی جهان‌شمولی دارد و مشترک برای انسان‌ها است؛ پنجم اینکه فرهنگ مطلوب انسانی نیز فرهنگ یگانه و به دور از تعدد است.

۱. شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ ...

۲. قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

۳. وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ

۴. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ

نتیجه‌گیری

از آنچه در بحث و بررسی تطبیقی جهان‌شمولی حقوق بشر در آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر گذشت، چنین برمی‌آید که طرفداران جهان‌شمولی حقوق بشر که دستاورد دوران مدرن است، ماهیت حق را بر خاستگاه حق مقدم دانسته و برای ماهیت وصف جهانی قائل هستند. یعنی حقوق بشر کنونی، به‌رغم خاستگاه غربی، به لحاظ ماهیت در دیگر فرهنگ‌ها و جوامع نیز با تکیه بر وحدت طبیعت، فطرت و وجدان انسانی، کرامت و حیثیت انسانی، عقل و جوهر واحد انسان، قابل شناسایی است. حقوق بشر از آن همه انسان‌ها فارغ از هرگونه ویژگی‌های عارضی بوده و اصولاً برای همه افراد بشر در هر شرایطی لازم‌الاجراء است. دو مفهوم جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی به دوروی یک سکه می‌مانند، سکه گران‌بهایی که ماهیتش جز کرامت و حیثیت چیز دیگری نیست. یک روی این سکه فطرت و طبیعت و روی دیگر آن مناسبات فرهنگی و منطقه‌ای ضرب شده و نقش بسته است. توجه توأمان به دوروی این سکه نقطه عطفی است که در رویکرد اسلامی به حقوق بشر مشهود است. بنابراین در آموزه‌های اسلامی هم‌زمان با ارزش‌های ثابت و فراگیری که به‌مثابه اصول کلی انسانیت وصف جهان‌شمول می‌یابند؛ پاره‌ای امور نسبی نیز از نظر دور داشته نمی‌شوند، لیکن اعتبار آن‌ها منوط به عدم مغایرت با اصول ثابت و جهان‌شمول خواهد بود. از گروه نخست حقوق بشر می‌روید و از دومی در حقوق شهروندی تبلور می‌یابد و به‌رغم تمایز این دو اما هدفی یکسان را دنبال می‌کنند.

در این رویکرد علاوه بر اینکه در مرحله دعوت که با کلمات «یا أَيُّهَا النَّاسُ» و مانند آن، مطلق انسان مخاطب قرار می‌گیرد، چه اینکه سعادت و خوشبختی حقیقی را حق آحاد بشر می‌داند، در مرتبه تشریح و قانون‌گذاری نیز مصالح عموم افراد انسانی مورد توجه قرار گرفته است. با این وصف، تعارض و اختلاف آموزه‌های اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر راجع به حقوق بشر نباید سبب غفلت از امکان تقارب و تعامل میان دو نظام حقوقی اسلام و حقوق بین‌الملل در این زمینه گردد. تکیه بر انسان و حیثیت و کرامت ذاتی او از جمله نقاط اشتراک و قابل تعامل نسبی میان دو نظام مورد بحث است، هرچند با توجه به ویژگی‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه، تفسیر هر یک از این مفاهیم در این دو نظام می‌تواند تفاوت‌هایی بنیادی داشته باشند. می‌توان گفت پایه‌های دو نظام فکری و فلسفی در مقولاتی همچون حق حیات، حق کرامت، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی مسئولانه و حق مساوات در برابر حقوق و قوانین و... مشترک هستند و تأکید هر دو رویکرد بر جوهری اساسی به نام طبیعت است. با این توضیح که طبیعت در دکتربین حقوق طبیعی و فطرت در دکتربین حقوق اسلامی

دارای برخی مصادیق و جلوه‌های همانند، ولی با تعاریف متفاوت هستند و همچنین کرامت ذاتی و مبانی عقلانی نیز بیشترین نزدیکی را با اصول و اندیشه حقوقی اسلام دارند. به‌عنوان نمونه می‌توان موضع مشترک جهانی در قبال حکومت طالبان و یا در مواجهه با گروه‌هایی همانند القاعده، داعش، جبهه النصره و مانند این‌ها و انکار انتساب رفتارها و رویکردهای افراطی و تکفیری و تروریستی آن‌ها به دین را شاهدی بر تلقی جهان‌شمول از ارزش‌های انسانی و هم‌صدایی و هم‌نوایی جوامع بشری در مواجهه با نقض اصول و ارزش‌هایی مشترک و عام‌الشمول دانست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

اسدالله‌زاده، علی (۱۳۹۶). «نقد مفهوم جهان‌شمولی حقوق بشر با تکیه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر»، نشریه اندیشه‌های حقوق عمومی، شماره ۱۱.

البغدادی‌الماوردی، علی بن محمد (بی‌تا). الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة (مصادر فقهیه مستقلة). مصر: توزیع دارالتعاون للنشر و التوزیع عباس أحمد الباز مکه المکرمة.

پروین، خیرالله و محمدرضا تجلی (۱۳۹۶). «مبنا و منشأ حقوق بشر نظام بین‌الملل و اسلام»، چاپ سوم، تهران: خرسندی. جاوید، محمدجواد و مصطفی شفیع‌زاده‌خولنجانی (۱۳۹۵). «فطرت یا طبیعت بشر مناطی برای سد نسبیّت در حقوق بشر»، نشریه پژوهش حقوق عمومی، شماره ۵۲.

جاوید، محمدجواد (۱۳۸۶). «حقوق بشر در عصر بسامدرن: انتقاد از شاهکاری فلسفی در فهم حقوق ذهنی»، نشریه مطالعات حقوق خصوصی، شماره ۳.

جعفری‌تبریزی، محمدتقی (۱۳۶۹). تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن با یکدیگر، چاپ اول، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.

جوادی‌آملی (۱۳۹۰). انسان از آغاز تا انجام، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۱). روابط بین‌الملل در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی‌غزنوی (۱۳۸۷). اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی آیت‌الله محسنی، قم: انتشارات وحدت‌بخش.

ساعد وکیل، امیر و عسکری، پوریا (۱۳۹۱). نسل سوم حقوق بشر حقوق همبستگی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مجد.

صمدزاده، علی اکبر؛ گوهریان، حمیدرضا و اصغری، سید مهدی (۱۴۰۱). «جهان‌شمولی حقوق بشر در بستر حاکمیت دولت‌ها»، نشریه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، شماره ۲۲.

طالبکی، اکبر و سید رضا موسوی و کاظم غریب‌آبادی (۱۳۹۷). «حقوق بشر و تنوع فرهنگی؛ با نگاهی به رویکرد اسلامی»، نشریه حقوق اسلامی، شماره ۵۹.

عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۶). «پیدایش جامعه مدرن و تجدید بنای حقوق بشر؛ واکاوی منشأ جهان‌بینی و تبارشناسی گفتمان حقوق بشر»، نشریه معرفت سیاسی، شماره ۱۷.

قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۱). «قلمرو حق‌ها در حقوق بشر معاصر: جهان‌شمولی در قبال مطلق‌گرایی»، نشریه نامه مفید، شماره ۳۳.

کریمی، مرزبان (۱۳۹۶). آدم، انسان، بشر...، چاپ اول، تهران: انتشارات اُسوه.

محسنی، محمدسالم (۱۳۹۶). «نقد و بررسی ویژگی‌های حقوق بشر»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، شماره ۳.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *جامعه و تاریخ*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۴). *در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)*، چاپ سوم، تهران: کارنامه.

موسوی میرکلانی، سید طه و رضا زبیب (۱۳۹۹). «جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی: نقدی بر رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر در پرتو مبانی اسلامی»، *نشریه دیدگاه‌های حقوق قضایی*، شماره ۹۱.

موسوی میرکلانی، سید طه (۱۳۹۷). *جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر رهیافت اسلامی*. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری.

میرعباسی، سید باقر، رئیس، لایلا و سید طه موسوی میرکلانی (۱۳۹۳). «جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در رویکرد اسلام و رویه دولت‌های اسلامی». *نشریه دیدگاه‌های حقوق قضایی*، شماره ۶۷.

References

- American Declaration of the Rights and Duties of Man, (1948), <http://qom.daneshlink.ir/>
- ARZT, Donna E, 1990, "The Application of International Human Rights Law in Islamic States", <http://qom.daneshlink.ir/>
- Brems, Eva, 2004, "Reconciling Universality and Diversity in International Human Rights: A Theoretical and Methodological Framework and Its Application in the Context of Islam", <http://qom.daneshlink.ir/>
- Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5 August 1990, <http://qom.daneshlink.ir/>
- Charter of the United Nations, 26 June 1945, <http://qom.daneshlink.ir/>
- Donnelly, Jack, 2008, "Human rights: Both universal and relative (A Reply to Michael Goodhart)", <http://qom.daneshlink.ir/>
- Espiell, Hector Gros, 1998, "Universality of human rights and cultural diversity", <http://qom.daneshlink.ir/>
- European Convention for the Protection of Human Rights, 4 November 1950
- Goodhart, Michael E, 2003, "Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization", <http://qom.daneshlink.ir/>
- International Covenant on Civil and Political Rights, 26 December 1966, <http://qom.daneshlink.ir/>
- International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 16 December 1966, <http://qom.daneshlink.ir/>
- Mubelo, Willy Moka, 2017, *Reconciling Law and Morality in Human Rights Discourse Beyond the Habermasian Account of Human Rights*.
- NirmalI, B.C, 2006, "Natural Law, Human Rights And Justise Some Reflections on Finnis's Innis's Natural Law Theory."

The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen,

1789, National Assembly of France, <https://constitutionnet.org>.

Universal Declaration of Human rights, 10 Dec, 1948, [http://qom.daneshlink.ir./](http://qom.daneshlink.ir/)

Vienna Declaration And Program of Action (Extracts), 25, June 1993, <http://qom.daneshlink.ir./>

Waltz, Susan, 2004, "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States", <http://qom.daneshlink.ir./>

Bibliography:

Al-Baghdadi Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad, n.d; Al-Ahkam al-Sultaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah (Independent Jurisprudential Sources), Egypt, Distribution by Dar Al-Ta'awun for Publishing and Distribution Abbas Ahmad Al-Baz, Mecca (Arabic).

American Declaration of the Rights and Duties of Man. (1948), <http://qom.daneshlink.ir./>

Arzt, Donna E, 1990; "The Application of International Human Rights Law in Islamic States", <http://qom.daneshlink.ir./>

Asadollahzadeh, Ali, 2017; "Critique of the Concept of the Universality of Human Rights with Emphasis on the Universal Declaration of Human Rights," Journal of Public Law Thoughts, No. 11 (Persian).

Brems, Eva, 2004; "Reconciling Universality and Diversity in International Human Rights: A Theoretical and Methodological Framework and Its Application in the Context of Islam", <http://qom.daneshlink.ir./>

Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5 August 1990, <http://qom.daneshlink.ir./>

Charter of the United Nations, 26 June 1945, <http://qom.daneshlink.ir./>

Donnelly, Jack, 2008; "Human rights: Both universal and relative (A Reply to Michael Goodhart)", <http://qom.daneshlink.ir./>

Erfanmanesh, Iman, 2017; "The Emergence of Modern Society and the Reconstruction of Human Rights: An Examination of the Origin of Worldview and the Genealogy of Human Rights Discourse," Political Knowledge Journal, No. 17 (Persian).

Espiell, Hector Gros, 1998; "Universality of human rights and cultural diversity", <http://qom.daneshlink.ir./>

European Convention for the Protection of Human Rights, 4 November 1950.

Goodhart, Michael E, 2003; "Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization", <http://qom.daneshlink.ir./>

International Covenant on Civil and Political Rights, 26 December 1966, <http://qom.daneshlink.ir./>

International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 16 December 1966, <http://qom.daneshlink.ir./>

Jafari-Tabrizi, Mohammad Taghi, 1990; Research on Two Global Human Rights Systems from the Perspective of Islam and the West and Their Comparison, First Edition, Tehran, International Legal Services Office of the Islamic Republic of Iran (Persian)

Javadi-Amoli, 2011; Human from Beginning to End, 3rd edition, Qom, Isra Publishing Center (Persian)

Javadi-Amoli, Abdullah, 2012; International Relations in Islam, Qom, Isra Publishing Center (Persian)

- Javadi-Ghaznavi, 2008; *The Theological, Jurisprudential, and Political Thoughts of Ayatollah Mohseni*, Qom, Vahdatbakhsh Publications (Persian)
- Javid, Mohammadjavad, 2007; "Human Rights in the Postmodern Era: A Critique of a Philosophical Masterpiece in Understanding Mental Rights," *Journal of Private Law Studies*, No. 3 (Persian)
- Javid, Mohammadjavad and Mostafa Shafi'zadeh-Khoolanjani, 2016; "Innate Nature or Human Nature: Barriers to Relativism in Human Rights," *Journal of Public Law Research*, No. 52 (Persian)
- Karimi, Marzban, 2017; *Man, Human, Human Being...*, 1st edition, Tehran, Osoeh Publications (Persian)
- Mohseni, Mohammad Salem, 2017; "Critique and Review of the Characteristics of Human Rights," *Proceedings of the International Congress on Islamic Humanities*, No. 3 (Persian)
- Movahed, Mohammad Ali, 2005; *In the Air of Truth and Justice (From Natural Rights to Human Rights)*, 3rd edition, Tehran, Karnameh (Persian)
- Motahhari, Morteza, 1998; *Society and History*, 8th edition, Tehran, Sadra Publications (Persian)
- Mousavi-Mirkalaei, Seyed Toa, 2018; *Universality and Relativism of Human Rights: An Islamic Approach: First Edition*, Tehran, University of Judicial Sciences and Administrative Services Press (Persian)
- Mousavi-Mirkalaei, Seyed Toa and Reza Zabib, 2020; "Universality or Relativism: A Critique of the Religious Intellectual Approach to Human Rights in Light of Islamic Foundations," *Journal of Judicial Rights Views*, No. 91 (Persian)
- Mirabbasi, Seyed Baqer, Raeisi, Leila, and Seyed Toa Mousavi-Mirkalaei, 2014; "Universality and Relativism of Human Rights in the Approach of Islam and Practices of Islamic States," *Journal of Judicial Rights Views*, No. 67 (Persian)
- Mubelo, Willy Moka, 2017; *Reconciling Law and Morality in Human Rights Discourse Beyond the Habermasian Account of Human Rights*.
- NirmalI, B.C, 2006; "Natural Law, Human Rights And Justice: Some Reflections on Finnis's Innis's Natural Law Theory."
- Parvin, Kheirollah and Mohammadreza Tajalli, 2017; *The Basis and Origin of Human Rights in the International System and Islam*, 3rd edition, Tehran, Khorsandi Publishing (Persian)
- Qari Seyed Fatemi, Seyed Mohammad, 2002; "The Scope of Rights in Contemporary Human Rights: Universality versus Absolutism," *Mofid Letter Journal*, No. 33 (Persian)
- Sa'ed Vakil, Amir Pouria Askari, 2012; *The Third Generation of Human Rights: Solidarity Rights*, 2nd edition, Tehran, Majd Publications (Persian)
- Samadzadeh, Ali Akbar, Hamidreza Gowharyan, and Seyed Mehdi Asghari, 2022; "Universality of Human Rights within the Framework of State Sovereignty," *Iranian Political Sociology Journal*, No. 22 (Persian)
- Talebaki, Akbar, Seyed Reza Mousavi, and Kazem Gharibabadi, 2018; "Human Rights and Cultural Diversity: With a Look at the Islamic Approach," *Islamic Law Journal*, No. 59 (Persian)
- The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, 1789; National Assembly of France, <https://constitutionnet.org>.
- Universal Declaration of Human Rights, 10 Dec, 1948; <http://qom.daneshlink.ir/>
- Vienna Declaration And Program of Action (Extracts), 25 June 1993; <http://qom.daneshlink.ir/>
- Waltz, Susan, 2004; "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States", <http://qom.daneshlink.ir/>