

## جوهر حقوق بشر در نظریه‌های «حقوق طبیعی» و «حقوق اسلامی»

محمدجواد جاوید\*

دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران

مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی

دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه امام صادق (ع)

مجتبی شفیع‌زاده خولنجانی

دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه امام صادق (ع)

**چکیده:** جهانشمولی حقوق بشر را نمی‌توان صرفاً توسعه کمی و عرضی آن دانست، بلکه بیشتر مراد از حقوق بشر جهانشمول حقوقی کیفی و است. در حقیقت، مفروض چنین حقوقی این است که ریشه آن در هر انسانی یافت شود و در هر زمان و مکانی قابل احقاق و اعمال است؛ بنابراین حقوق بشر جهانشمول، حداقلی از حقوق طبیعی و فطری است که هر انسان از آن جهت که انسان است از آن بهره‌مند است. لذا این کشف و فهم حقوق بشر جهانشمول امر جدیدی نیست، بلکه در تبار شناسی از حقوق بشر چنین دغدغه‌ای همواره مدنظر بوده است، به ویژه آن گاه که از «حقوق طبیعی» سخن گفته می‌شود. مطالعه‌ای مقایسه‌ای بین بنیان «حقوق طبیعی» در مکتب حقوق طبیعی یعنی «طبیعت» و جوهره حقوق انسانی در مکتب اسلام اسلام یعنی «فطرت» برای دستیابی به حقوقی جهانشمول برای بشر، مبنای تحقیق حاضر است. فرضیه نوشتار، وجود پایه مشترک الهی-انسانی در هر دو مکتب حقوقی است.

**واژگان کلیدی:** حقوق بشر، حقوق طبیعی، حقوق وضعی، طبیعت فطری بشر، اسلام

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۲/۳۰

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱/۲۲

نویسنده عهده دار مکاتبات: univiran@yahoo.com

## مقدمه

مباحث حقوق بشر، تباری به قدمت تاریخ تکامل بشری دارد، ( Blackburn; Boczek, ) (1997, p 1-2) ولی طرح آن به شکل امروزی آن سابقه تاریخی چندانی ندارد، تا جایی که حقوق بشر یکی از مباحث مهم امروز جهان است. برخی اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) را جامع‌ترین و کامل‌ترین سند در زمینه حقوق انسان می‌دانند، اما حقیقت این است که این دیدگاه حالت افراط به خود گرفته و تعالیم مذهبی اسلام در زمینه حقوق طبیعی انسان، متعالی‌تر از این اعلامیه است؛ چرا که متون دینی سهم بزرگی در تداوم و تقویت این حقوق داشته‌اند.<sup>۱</sup> البته باید توجه داشت که اگر چه این اعلامیه برخی از حقوق طبیعی انسانی را مدّ نظر قرار داده است، ولی اساساً پیدایش آن محصول ضرورت‌های اجتماعی، انقلاب‌ها و جنبش‌های مردمی علیه نظام‌های استبدادی و استعماری است و در بُعد وسیع‌تر می‌توان حقوق جهانی بشر را ناشی از ضرورت‌های پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) و جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵) دانست، به نحوی که چنین گرایش‌هایی در قالب قواعد تعهدآور حقوقی قرار گرفت و در نتیجه گرفتار افراط و تفریط و خالی از جامع‌نگری و حقیقت‌مداری است و بیش از این که ناشی از خاستگاه فلسفی و فکری برخوردار از بنیادهای اصیل و جهان‌شمولی که مبتنی بر طبیعت انسان به عنوان خلیفه الله در زمین باشد<sup>۲</sup> تابع ضرورت‌های اجتماعی و مبانی جامعه‌شناختی است؛ از این رو، اعلامیه جهانی حقوق بشر نمی‌تواند جهان‌شمول و در جهت تعالی ارزش‌ها و کرامت‌های ذاتی انسان مفید فایده باشد. با این وجود، برخی نویسندگان و متفکران مسلمان بدون توجه به مبانی دینی و اسلامی، جهت تبیین چنین مسائلی در حقوق داخلی دست به قلم‌فرسایی نموده‌اند و همچنین بسیاری از جوامع و اندیشمندان روشنفکر را به موضع‌گیری علیه چنین تفکری برانگیخته‌اند تا این که اعلامیه حقوق بشر اسلامی را در قاهره تصویب کردند تا از این طریق دیدگاه‌های دین اسلام را به عنوان دینی جهان‌شمول مطرح کنند و اندیشمندان مسلمان در سراسر دنیای اسلام اعم از شیعه و سنی نیز هر یک به وسع خویش در برابر مفاهیم مندرج در این اعلامیه موضع‌گیری و انتقاد کرده باشند.<sup>۳</sup> بنابراین، پرسش اصلی این نوشتار این است که با توجه به این مفروض که حقوق بشر، حقوقی مبتنی بر طبیعت هر فرد انسانی است، حقوق انسانی در زبان دین اسلام، مبتنی بر چه جوهر بنیادینی است؟ و به تبع آن سؤالات دیگری مطرح است که آیا این جوهر بنیادین فطرت است یا امری دیگر؟ ویژگی‌های این جوهر بنیادین چیست و چه تأثیری در حقوق بنیادین نوع انسانی دارد؟ و همچنین، پایه مشترک آن با نظریه‌های مطرح در این زمینه چیست؟

در تعریف حقوق بشر تعاریفی ذکر شده است: «حقوقی که به صورت خاص متعلق به هر فرد و ناظر به جوهر و هستی انسانی است.» (Encyclopedia Britannica, 2011). «حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است.» (فلسفی، ۱۳۷۵، ص ۹۵)، «حقوق بشر حقوق مبتنی بر طبیعت هر فرد انسانی است.» (جاوید، ۱۳۸۸، ص ۳۲) در کنار تعاریف مذکور، شاید بتوان گفت که «حقوق بشر، حقوق بنیادین و پایه‌ای است که هر انسان از آن جهت که انسان است، فارغ از رنگ، نژاد، زبان، ملیت، جغرافیا و اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت ممتاز و فردی و هر عنوان عارضی دیگر بر او، از خداوند دریافت کرده است.» (باقرزاده، ۱۳۸۴، ص ۵) این تعاریف، جامع نیست؛ یعنی در حالی که حقوق بشر باید فارق از هرگونه قید و شرط و محدودیتی برای افراد انسانی از آن جهت که انسان هستند، قابل استیفا باشد، نباید مشروط به شروط و اعمال محدودیت‌ها باشد؛<sup>۴</sup> زیرا، حقوق بشر امانیستی، حقوقی فارق از ویژگی‌های طبیعی برای انسان قابل است، در حالی که حقوق بشر با خاستگاه دینی، مبتنی بر حقوقی با خاستگاه الهی و کرامت ذاتی است؛ بنابراین، در بررسی این دو باید گفت حقوق بشر با خاستگاه امانیستی در بسیاری از موارد قابلیت جهان شمولی ندارد؛ بنابراین، علت تفاوت تعاریف مذکور، دیدگاه‌های متفاوتی است که خود ریشه در مبانی حقوق بشری دارد. به همین سبب در این نوشتار سعی شده است تا در سه بخش با بررسی نظریات مطرح در این زمینه از جمله «نظریه طبیعی حقوق بشر» و «نظریه قراردادی حقوق بشر» و نقد این نظریات به طرح «نظریه اسلامی حقوق بشر» پرداخته شود.

در پاسخ به فرضیه و سؤالات مطرح شده، ابتدا تعریف مختار خود از حقوق بشر را به نحو مختصر این گونه بیان می‌داریم که «حقوق بشر در واقع حقوق هر فرد بر حسب طبیعت انسانی است» که در زبان دینی بعضاً به حقوقی با ابتدای بر «فطرت» از آن یاد می‌شود؛ بنابراین، جوهره بنیادین حقوق بشر در زبان دین نیز «طبیعت» انسانی است که به عنوان عنصری پایه‌های مشترک دو مکتب حقوق طبیعی و حقوق فطری را تشکیل می‌دهد. برای تبیین این تعریف و اثبات فرضیه ترسیمی، سعی شده است تا مباحث این نوشتار با رویکردی توصیفی-تحلیلی، به صورت گزیده و به شیوه کتابخانه‌ای، در سه بخش، به شرح زیر ارائه شود:

## ۱- نظریه طبیعی حقوق بشر

باید گفت که سترگ‌ترین نظریه‌های حقوق بشری قدیم عموماً مبتنی بر قرائتی طبیعت-گرایانه از حقوق بشر بوده‌اند تا جایی که برخی معتقدند، اعلامیه حقوق بشر و شهروند

فرانسه (۱۷۸۹) یکی از نمادهای پیروزی مکتب حقوق طبیعی با حقوق موضوعه است (Cobast, 1998, p. 30) و علی‌رغم این که این نظریه، سابقه‌ای بسیار طولانی و مذهبی دارد، هنوز از بین نرفته است. (Tebbit, 2006, p. 10) در این نظریه، حقوق بشر می‌تواند از طریق «طبیعت بشری» که مقدم بر مفهوم چیستی انسان است، قابل درک باشد؛ زیرا این حقوق متضمن حقوقی است که از زمان تولد، انسان‌ها دارا می‌شوند و از این جهت دارای اعتباری افزون است. (Rawls, 2005, p. 506) در واقع، موضوع اصلی در اندیشه متفکران متعدد در طول زمان همین است؛ برخی بیان می‌دارند که «همه چیز از آن‌جا پیدا شده است که کسی اطلاع ندارد، انسان چیست» (موسوی‌خمینی، ج ۹، ص ۱۴۴) یا این که «همه فلسفه‌ها می‌توانند به سؤال زیر محدود شوند: انسان چیست؟» (Lecomte, 1996, p.19) و به نظر برخی دیگر، تمامی علوم در علم به طبیعت بشری جای می‌گیرد. (Hume, 1740, p. 23) نتیجه‌ی این تعارض آراء این می‌شود که فلان نویسنده بر عقل تأکید می‌کند، دیگری بر آزادی، دیگری نیز بر تجاوز از خویش و ... و در نهایت موجودی مرکب ترسیم می‌شود که گاهی هم در میان تمایلات متعارض در تب و تاب است. (Lecomte, 1996, p.19) همین سؤال نیز در مورد طبیعت بشری و حقوق طبیعی قابل طرح است، به خصوص در زمینه تحقق عدالت طبیعی که در زمان کنونی از طریق فهم طبیعت بشر دشوارتر شده است (Binmore, 2005, p. x) و از این جهت ضروری است تا حقوق طبیعی را بر مبنای طبیعت خود انسان، مستقل از هرگونه عقاید پیشینی یا پسینی، توجیه و پایه‌گذاری نمود. در این نظریه، انسان به سبب قوه‌ی عاقله آزاد است و این امر سبب شده است تا کانت انسان را به طور اساسی از حیوانات که در فقدان هرگونه انتخاب و مجبورند، متمایز سازد تا جایی که بیان دارد: «آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن می‌گوید و این کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم، دقت کنیم.» (Kant, 1963, p.4)؛ بنابراین، باید قبول کنیم که «مادر حقوق طبیعی»، خود «طبیعت بشر» است که ما را برای زندگی اجتماعی به معامله با هم‌نوعان خود می‌کشاند، هرچند به آن‌ها هیچ نیازی نداشته باشیم. (Grotius, 1993, p. 82) پیش از توجه به حقوق طبیعی انسان، باید به خود انسان بما هو انسان توجه نمود که در غیر این صورت، درک این حقوق ناقص خواهد بود و بدین جهت فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) معتقد است، دو مسئله وجود دارد که باید بدان‌ها پاسخ داده شود تا تبیین نظریه حقوق طبیعی امکان‌پذیر باشد؛ چه کسی به او اجازه می‌دهد که یک بخش مشخص از دنیای مادی را بدن خود بنامد؟ و انسان چگونه موجودات عاقل همسان خود و خارج از خود را پذیرفته و به رسمیت شناخته است؟ (Fichte, 1969, pp.44-45)

در این نظریه انسان از یک سری حقوق و تکالیفی برخوردار است و حقوق بشر نیز دارای جوهره‌ای ثابت است؛ با این توضیح که «حقوق بشر» ریشه در «حقوق طبیعی بشر» دارد و «حقوق طبیعی بشر» نیز خود نشأت گرفته از «قوانین طبیعی» در عالم است که به طور ثابت، لایتغیر و جهان‌شمول وجود دارد؛ بنابراین، منظور از حقوق بشر در این نظریه، حقوق انسانی است که مبتنی بر قوانین طبیعی است که هر فرد انسانی با آنان متولد شده است و این قوانین برای تکامل و تعالی او منتظر اراده وی نیست. برخی از این قوانین انسانی بین انسان با قوانین ناظر به جماد و نبات مشترک است و از آن تحت عنوان «طبع» آدمی یاد می‌شود و همچنین، برخی قوانین دیگر با حیوانات مشترک است و از آن تحت عنوان «غریزه» یاد می‌شود. هگل معتقد است «تنها جانوران قوانین‌شان غریزی است، در حالی که آدمیان قانون‌شان مبتنی بر عرف است. البته این رویکرد بیش از آن که طبیعی باشد، وضعی خواهد بود.» (هگل گئورگ، ۱۳۷۸، ص ۲۵۷)

اصلاح «طبیعت» از کلمه «nature» که از خود از کلمه لاتینی «nascor» می‌باشد، سرچشمه گرفته است و به معنی متولد شدن است، ولی نشان دهنده مجموعه‌ای است که ذات انسانی را تشکیل داده است، بدون آن که ما اراده کرده باشیم. در واقع مجموعه این قوانین جهان‌شمول و ثابت، جوهره‌ای را تأسیس می‌کند که بر مبنای این نظریه، «طبیعت انسانی» انسان نامیده می‌شود؛ به این نحو که تمام حقوق طبیعی بر این جوهر طبیعی بار می‌شود و معیار آن همان حقوق طبیعی است که به عنوان اصول و قوانین ثابت و لایتغیر طبیعت در جهان حاکم است در حالی که موجودات طبیعت در مسیر تکامل در حال تغییر و تبدیل‌اند؛ بنابراین، حقوق طبیعی انسان که لازمه طبیعت انسانی و امری ثابت و لایتغیر است و از این جهت باید آن را از زمره حقوق تکوینی و غایی انسان دانست. این در حالی است که فیلسوفان لیبرال مدعی هستند که جنین انسان یک انسان نیست؛ با این استدلال که جنین شهروند نیست و لذا تا زمانی که به دنیای شهر یا شهر دنیا نیامده است از حقوق انسانی برخوردار نشده و بدین جهت تضمینی برای تأمین حقوق وی وجود ندارد و لذا حمایت دولتی از او نیز طبیعتاً مجاز نیست. (Sandel J, 1989, pp.521-538) از این رو به عنوان مثال سقط جنین در حقیقت قتل انسان نیست؛ چون جنین اساساً انسان نیست و انسانیت با تولد به وجود می‌آید. (Pettit, 1998, p. 57)

با این وجود نظریه طبیعت بشری که مفهوم حقوق بشر بر آن مبتنی است، بسیار مبهم و دوپهلوی می‌باشد؛ بنابراین، ضروری است تا با بازسازی دوباره این نظریه، جوهر انسان یا خصوصیت طبیعت بشری که موجب جهان‌شمولی این طبیعت است، تبیین گردد. اصطلاح «طبیعت بشری» معمولاً نشانگر آن مواردی است که در هر انسانی وجود دارد و در تمام

انسان‌ها مشترک است و با مجموعه‌ای از عناصر و رفتارهای غریزی، موروثی و اختیاری مطابقت خواهد نمود. ولی باید باز هم پرسید که آیا واقعاً طبیعت بشری دارای ارزش منطقه‌ای است یا ارزش جهانی؟ گاهی انکار طبیعت بشری به ردّ و انکار ارزش‌های جهانی و در نتیجه به انکار حقوق طبیعی بشر منجر می‌گردد. برای درک این کشمکش موجود در حقوق طبیعی، لازم است که سه جنبه مورد ادعای طبیعت بشری را مطالعه کنیم. بنابراین، برای توضیح هر چه بیش‌تر این نظریه مقومات این نظریه را می‌توان به شرح و دسته‌بندی زیر بررسی کنیم:

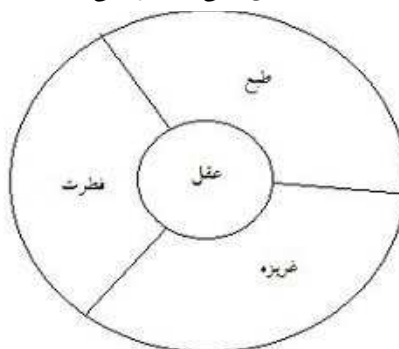
### ۱-۱- طبیعت و قانون طبیعی

قوانین طبیعی انسان نیز همچون قوانین طبیعت و خلقت، جبری و تخلف‌ناپذیرند و همان‌گونه که تبعیت از این دسته از قوانین زمینه جزا و جبران طبیعی را فراهم می‌کند، عدم پاسخ‌گویی به آن‌ها هم عقاب و بلای طبیعی را در پی دارد؛ زیرا قوانین طبیعی انسان استمرار قوانین عالم طبیعت‌اند و انسان نیز به عنوان جزئی از این طبیعت به همان میزان برخوردار است، ولی با این تفاوت که انسان‌ها بر خلاف سایر موجودات عالم هستی از این امکان برخوردارند تا آگاهانه و با اختیار از تبعیت دستورات سربچی کنند. علاوه بر این انسان دارای ابعادی معنوی است که حقوقی را متفاوت از دو نوع دیگر رقم می‌زند که برخی مثل محقق سبزواری از این بخش تحت عنوان «فطرت» بحث می‌کنند و حقوق طبیعی را مرادف حقوق فطری می‌نامند و در نتیجه میان طبیعت و فطرت تفاوت گذارده و حقوق حقیقی انسان را ناظر به فطرت می‌دانند تا طبیعت. (لکزایی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹)

در این مکتب، اصطلاح «حقوق فطری» یا «حقوق طبیعی» را در برابر «حقوق موضوعه» به کار می‌رود تا نشان دهند، در برابر قواعدی که در زمان معین حکومت می‌کند و اجرای آن‌ها از طرف دولت تضمین می‌شود، قواعد ثابتی نیز وجود دارد که برتر از اراده‌ی حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانونگذار باید بکوشد تا آن‌ها را کشف نماید و سرمشق خود قرار دهد.<sup>۵</sup> (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۲۰)؛ بنابراین، ما باید نسبت به آنان آگاهی یابیم؛ زیرا «آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن می‌گوید و این کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم، دقت کنیم.» (Kant, 1963, p 4) و در نهایت انسان‌ها ناچارند به قانونی هر چند خود ایجاد نکرده باشند، پایبند باشند؛ چرا که قانونمندی سبب امنیت و بقای فرد و جمعی است و گریزی از آن نیست. (Hobbes, 2000, p. 224; Kant, 1964, p. 37)

## ۱-۲- عقل و قانون طبیعی

مکتب «حقوق طبیعی مدرن» با تأکید بر مسأله «عقل» به جای «طبیعت» بر تعریف سطحی از قانون طبیعی و حقوق انسانی بنیان نهاده شده است؛ به نحوی که به واسطه آن انسان از آن که حقوق بشری خود را ودیعت طبیعت بداند، ناشی از خرد خاص خویش می‌داند؛ یعنی «عقل» انسانی به عنوان پایگاه قانون طبیعی انسان، خاستگاه حقوق انسانی او است؛ بنابراین، طبیعت انسانی را تنها همین قوه‌ی عقل او می‌دانند که به مثابه قانون طبیعی برای دست‌یابی به حقوق طبیعی انسان است. در واقع، «عقل» وسیله سنجش کاستی‌ها یا فزونی‌ها است با این توضیح که هر چیزی برای سالم ماندن بالضروره باید به قالب طبیعت درآید و انسان توان فهم این طبیعت را به واسطه عقل خویش دارا است و نقش حقیقی عقل نیز ایجاد تعادل بین قوانین طبیعی انسانی است. (metral-stiker, 2002, p. 189)؛ یعنی انسان کامل تنها در پی اشباع طبایع نیست تا صرفاً غرایز حیوانی بپردازد و از این دو به نفع تعالی معنوی و فطری، به تمامی چشم‌پوشی بنماید؛ بنابراین، عقل به عنوان عنصری در مرکز «طبع» و «غریزه» و «فطرت»، برای برقراری تعادل و هماهنگی جهت طی مسیر تکامل انسان است و به عقیده اینان، عقل عملی است که با گذر از مجموعه خطرات، انسان را به سوی قوانینی اخلاقی هدایت می‌کند که این قوانین اخلاقی چیزی جز همان قوانین طبیعی نیست (Kant, 2003, p. 126) و حقوق بشر به دلیل این که مکشوف عقل است، حقوق طبیعی است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱) و درک آن امری تجربی است نه با استناد به یک اصل کلی متافیزیکی. (Hume, 1975, p. 174)



## ۱-۳- تقدم قانون طبیعی بر حقوق طبیعی

در مکتب حقوق طبیعی، اصالت با «قانون طبیعی» است نه «حقوق طبیعی»؛ زیرا تمام «حقوق» باید مبتنی بر «قوانین» باشد و به همین خاطر «حقوق طبیعی انسان» نیز باید مبتنی بر «قوانین طبیعی انسان» باشد و خود این قوانین طبیعی نیز کما این که سابقاً شرح

آن گذشت، ریشه در قوانین طبیعی خلقت انسان دارند «و آدمی را از عمل یا ترک عملی که موجب فنای او می‌شود و حیات و موجودیت او را به مخاطره می‌اندازد، منع می‌کند.» (موحد، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶)؛ بنابراین، با شناخت بیشتر قوانین طبیعی انتظار شناخت و رعایت بیش‌تر حقوق انسانی انتظار می‌رود تا از این طریق انسان هر چه سریع‌تر به غایت تکوینی دست پیدا کند.

بنابراین، طبق این نظریه، در واقع «طبیعت» معیار همه امور است؛ زیرا همه امور از آن ناشی می‌شود و به دلیل نظم حاکم در طبیعت، بی‌نظمی امری غیرطبیعی است و نظم موجود در طبیعت است که سبب شده است تا فلاسفه حقوق به دنبال درک «قانون طبیعی» باشند که در نهایت به مجموعه‌ای از قوانین طبیعی مشترک بین جمادات، نباتات و حیوانات دست یابند که نشان دهنده اصولی ثابت در نهمان برخاسته از طبیعت موجودات عالم است و در حقیقت، قوانین طبیعی است که جزئی از انسانیت انسان قرار گرفته است و این قوانین طبیعی هستند که منشأ حق طبیعی شده‌اند (Wolff, 1995, p. 45) و به عبارت دیگر، این قوانین طبیعی است که حقوق انسانی از آن نشأت می‌گیرد، نه بالعکس. (David, 1968, p. 33) بنابراین، وجودی طبیعی، به عنوان مرکز ثقل قوانین طبیعی می‌باشند که راه وصول به حقوق طبیعی انسان تلقی می‌شوند.

مادی‌گرایان، آنارشیبست‌ها، فایده‌گرایان و یزیتویست‌ها که برای بشر طبیعتی قایل نیستند یا انسان را داری طینتی شرور می‌دانند، در حقیقت به حقوق طبیعی اعتراض می‌کنند. (Bekaert, 2001, p. 237) این در حالی است که برخی در مخالفت با این نظر معتقدند، ایده حقوق طبیعی تخیلی و استدلال‌های مدافع آن لفاظی‌های پوچ و بی‌معنا است (Bentham, 1983, p. 500)؛ چرا که سخن گفتن از حق بدون آن که تکلیف لازم الاجرای برای احترام به آن وجود داشته باشد، ناممکن است و قابلیت اجرا فقط با وجود یک نظام قانونی امکانپذیر است. (Oxford Dictionary of Politics, 2011) مخالفان حقوق طبیعی اصولاً تحلیل خود را به حقوق موضوعه محدود می‌کنند و حقوق طبیعی را احساسی، غیر استدلالی، غیر قابل تعیین و مابعدالطبیعی و در نتیجه بی‌فایده تلقی می‌کنند (مایکل، ۱۳۸۲، صص ۶ و ۲۶) و معتقدند، این نظریه تصور می‌کرد که افراد، حقوقی را به جامعه می‌آورند که از جامعه منشاء نگرفته است و مدعی است که این حقوق را می‌توان علیه جامعه به کار برد و این که حقوق فردی را از وظایف افراد در قبال جامعه خود جدا می‌کند (مایکل، ۱۳۸۲، صص ۲۷-۲۸) و مبنای حقوق در آن یک حقیقت نیست، بلکه متافیزیک است که برای آسایش فکری از آن سخن می‌شود. (Rorty, 1991, p. 31)



## ۲- نظریه قراردادی حقوق بشر

در واقع این نظریه ریشه در «قرارداد و اراده» انسانی با تأکید بر «تجربه تاریخی» از حقوق، جهت ایجاد حقوق بشر برای انسان دارد؛ زیرا تجربه است که به انسان می‌آموزد که چگونه به اهداف خود دست یابد (کانت، ۱۳۸۰، ص ۴۸)؛ یعنی نه تنها بحثی راجع به طبیعت و جوهره‌ی انسانی بشر نمی‌شود، بلکه به نفی آن به عنوانی مبنایی جهت وضع حقوق بشر قرار می‌گیرد؛ با این توضیح که در این دیدگاه عنصری به نام «طبیعت انسانی» به عنوان مبنا و عنصری مستحکم برای شناخت قوانین طبیعی به رسمیت شناخته نشده است و در تعریف بشر یا حقوق بشر نیز مد نظر قرار نمی‌گیرد و با تجربه‌ی تاریخی خود از حقوق بشر به جای طبیعت و تکوین انسانی، اراده‌ی افراد انسانی را به جای اجبار و تحمیل طبیعی برای کشف حقوق انسان، به کار می‌گیرد؛ بنابراین، در این دیدگاه اراده و توافق انسان‌ها، مبنای سازنده‌ی حقوق بشر است؛ یعنی هیچ فردی ذاتاً دارای حقوقی نیست، بلکه جامعه، انسان‌ها را دارای حق و تکلیف می‌کند و فرد خارج از اجتماع موضوع حق نمی‌تواند باشد. این همان «حقوق بشر امانیستی» و نسبت‌پذیر است که عمل جامعه سازنده‌ی حقوق انسانی است و حقوق بشر در این مکتب مجموعه‌ای از حقوق قراردادی و قانونی افراد در سطح بین‌الملل و بین دولت‌ها است. به همین دلیل است که پاسکال، حکیم فرانسوی در این زمینه بیان می‌کند: «اشخاص نمی‌توانند درباره‌ی معنی عدالت با هم توافق کنند. پس عاقلانه‌تر این است که به جای کاوش درباره‌ی وجود و چگونگی حقوق عام و تغییرناپذیر به قواعد موجود و واقعی توجه کند.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۸) و یا به همین جهت است که از این نظریه اغلب به نوعی دیدگاه «آیده آلیستی» یاد می‌شود؛<sup>۷</sup> چرا که ضمن قایل بودن به سرشتی انسانی، معتقد به امکان مطلوب ساختن جهان از مسیر تعقیب اراده انسانی است.

در روند وضع این حقوق مشاهده می‌شود که امکان مشارکت اراده‌ی همه انسان‌ها در تعیین حقوق خود امکان‌پذیر نیست و همچنین، به حقوق واحد، جهانشمول و لایتغیری بشری دست نمی‌یابند؛ بنابراین، با این عملکرد، عملاً امکان دستیابی به وضع حقوق بشر فراهم نیست و آن چه واقع می‌شود با هدف خود قانونگذار هماهنگی ندارد و نتیجه‌ی نامطلوبی را حاصل کرده است؛ بنابراین، حقوق نمی‌تواند همیشه نتیجه‌ی اعمال ارادی و معقول انسان باشد؛ چرا که دولت‌ها به عنوان نماینده‌ی اراده‌ی جمعی سعی در تعیین این حقوق دارند، در حالی که باید با توجه به طبیعت مادی و معنوی انسانی با تأکید بر حقوق بنیادین انسانی، سعی در کشف این حقوق به عنوان حقوق بشر نمود. این برداشت، ناشی از

نگاه فلسفی غرب در طول قرن‌های ۱۷ و ۱۸ است که در آن انتقاد و تجدیدنظر درباره اصول و قواعد کلی هستی را ممدوح و مطلوب می‌دانستند و تبعیت از ساختارهای سنتی فلسفی را جایز نمی‌دانستند؛ بدین دلیل، جز در برخی مکتب‌های فلسفی متأخر، عموماً بر تفکیک انسان و جهان، «آن چنان که هست» از انسان و جهان، «آن چنان که باید باشد» شدیداً اصرار می‌ورزند. بر عکس در مکتب‌های فلسفی شرقی ضمن قرابت با مکتب حقوق طبیعی بر کمال بشری در انسجام و هماهنگی این دو قلمرو تأکید دارند. (جعفری تبریزی، ۱۳۷۶، صص ۱۳ و ۲۹) برای توضیح این نظریه مقومات آن را می‌توان به شرح و دسته‌بندی زیر تبیین نمود:

## ۲-۱- عدالت وضعی و عدالت طبیعی

پیشینه اندیشه راجع «عدالت» به اندازه خود «اندیشیدن»، کهن است. هر صحبتی راجع به عدالت و قانون جزء نخستین اندیشه‌های فکری بشر بوده است که با نگاه به جامعه‌های آغازین اهمیت عدالت‌خواهی را در میان آنان می‌توان دید (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۲۲) و نظریه «عدالت وضعی» در برابر «عدالت طبیعی» نیز در این راستا قابل بررسی است. به تعبیر آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) قدیس مسیحی، موضوع حقوق، «عدالت» است (Villey, 2006, pp.279-364) و لازم به ذکر است که مراد ارسطو از عدالت طبیعی، نیز عدالتی است که نظام خلقت آن را به رسمیت شناخته و عدالت موجود در جامعه نیز ساخته دست دولت‌ها است (سلطان، ۱۹۸۳، ص ۷۵)؛ یعنی، به عقیده ایشان، دو نوع عدالت عمومی و خصوصی وجود دارد که یکی ناظر به نظام خلقت و دیگری ناظر بر اوضاع مخصوص هر جامعه انسانی است. (Villey, 1998, p.43) در میان صاحب‌نظران اسلامی نیز چنین رویه‌ای مشاهده می‌شود به نحوی که عدالت تقسیم شده است و حول آن مکاتیبی رونق گرفته‌اند. (اصغری، ۱۳۸۶، صص ۱۰۹-۲۰۸)

در این دیدگاه تعریف «عدالت»، به عنوان اصیل‌ترین غایت حقوق، سبب تنش در مقوله حقوق بشر شده است؛ بدین نحو که عدالت طبیعی، وصف یا نوعی از عدالت استوار بر پایه طبیعت است و چون طبیعت عادلانه است، قوانین ناشی از آن نیز عادلانه است و در نتیجه حقوق مبتنی بر آن نیز عادلانه است و تنها در صورت هماهنگی تمام قوانین موضوعه جامعه با این قوانین یا عدم تعارض با آنها، مشروع محسوب می‌شود و در غیر این صورت، حتی با توافق و قرارداد اشخاص جامعه، این حقوق صرفاً وصف قانونی پیدا می‌کنند، نه مشروع و عادلانه تلقی شدن آنها صرفاً از منظر آن جامعه است نه واقعیت امر؛ بنابراین، این نوع عدالت لزوماً مشروع نیست، هر چند می‌تواند قانونی باشد. به علاوه،

توسعه آن در عرصه بین‌الملل نیز از ناعادلانه و نامشروع بودن آن نمی‌کاهد و به نظر برخی نیز منظور از عقل در حقوق، عقل مطابق طبیعت است (Cicero, 1991, p. 22)؛ بنابراین، هر اندازه عدالت‌ورزی بر مبنای استعدادهای طبیعی بیش‌تر باشد، جوامع از عدالت بیش‌تری بهره‌منداند؛<sup>۸</sup> زیرا عدالت با حقوق طبیعی در افراد بشر همراه است و برای وجود خارجی عدالت، لزوم رعایت حقوق و تکالیف طبیعی<sup>۹</sup> حاصل می‌آید؛ یعنی، «اگر بپذیریم که مردم صاحب حق‌هایی هستند که ممکن است در تعارض واقع شوند، در این صورت حق‌های مزبور را باید با یک تئوری عدالت اجتماعی که مسایل توزیعی ناشی از حق‌ها را جدی می‌گیرد، قرار دهیم» (راسخ، ۱۳۸۱، صص ۱۷۴-۱۷۵)؛ چرا که «عدالت جزء اولین پایه‌های عبوری حقوق بشر است» (ابراهیمی، ۱۳۸۲، ص ۵۱) به علاوه، به هر میزان عدالت ورزی بر مبنای استعدادهای طبیعی بیش‌تر باشد، جوامع از قوام و دوام بیش‌تری برخوردارند.<sup>۱۰</sup>

## ۲-۲- قانونی شدن و مشروع بودن

مراد از امر مشروع، امر عادلانه است و مراد از عادلانه، امر مطابق قوانین طبیعی است.<sup>۱۱</sup> در حالی که در این نظریه، منظور از آن مقبولیت عامه است به نحوی تعریف حکومت یا امری مشروع نیز، حکومت و امری «قانونی» است (Weber, 1996, p. 595) و در دیدگاه پوزیتیویسمی، نتایج احتمالی حاصل از قانون مبتنی بر اراده و تجربه، این است که قانون در جهت اهداف انسانی قرار دارد (هایک، ۱۳۸۰، ص ۴۶)؛ بنابراین، «مشروع» بودن امری برابر با «قانونی» بودن آن امر است که قانونی شدن آن امر نیز از طریق نخبگانی از عموم مردم صورت می‌پذیرد. البته، باید توجه داشت که قانون مقبول همه، لزوماً مشروع و یا عادلانه نیست؛ زیرا فاقد اصالت (طبیعت) است؛ بنابراین، تنها قانونی در طبیعت مشروع و عادلانه است که تباری از قوانین طبیعت همراه داشته باشد. رویکرد کلان در چنین قوانینی عموماً تضمین امنیت و در نتیجه حرکت به سوی عدالت وضعی است تا تحقق عدالت طبیعی، به نحوی که رابطه قانون در این جامعه با حقوق، همانند رابطه اجبار و آزادی است. (Hobbes, 2000, pp. 230-231) اغلب مرز این دو واژه آشفته است و جز در معدود مواردی همچون حقوق عمومی داخلی، عملاً نمی‌تواند از یک مرزبندی شفاف در این باره در حقوق عینی و وضعی و همچنین، تنش و تلاقی در مقوله آزادی فردی و قانون جمعی در جامعه مدنی باشد؛ لذا این رویکرد به حقوق هم مشروعیت و حاکمیت سیال است؛ چرا که عملاً عرصه اجتماعی به تبع زندگی انسانی در سیورورت و تحول است، هر چند معلوم

نیست به قول پسامدرن‌ها این حرکت لزوماً رو به رونق و پیشرفت تکاملی باشد. (Maffesoli, 2000)

بنابراین، حقوق وضعی مبتنی بر قوانینی است که مشروعیت آن‌ها تابع اراده جامعه است که در نتیجه حقوقی پسینی است و با تصویب قانونی آن، مشروع می‌شود و هدف از آن نیز کسب لذت و آرامش موجود است و ماهیت چنین قانونی نیز فی نفسه سبب اختلاف در تدوین قوانین است و عملاً ناکارآمدی را به دنبال دارد؛ زیرا انسان‌ها به دنبال افزایش حداکثری نفع خود و حتی در برخی موارد می‌توان گفت، نادیده گرفتن حداقل حقوق برای دیگران، ولو به ضرر ایشان نیز هستند.

## ۲-۴- حقوق عینی و حقوق ذهنی

از جمله چالش‌های حقوق بشر قراردادی با حقوق بشر طبیعی، بحث «حقوق عینی»<sup>۱۲</sup> و «حقوق ذهنی»<sup>۱۳</sup> است. البته نباید آن را با اصطلاح حقوق عینی مطرح در حقوق خصوصی اشتباه کرد؛ زیرا «حقوق عینی» مورد بحث عموماً ناظر به حقوقی است که بر اساس قواعد و قوانین حقوقی در درون یک کشور با لحاظ نوعی اجبار، ترسیم و تعقیب از سوی حکومت در جهت «امنیت و نظم» شکل گرفته است؛ یعنی حقوق و امتیازات، توسط عقل جمعی برای تأمین نظم و امنیت رسمیت یافته است و دولت موظف است تا در جهت اهداف آن جامعه، به حفاظت از منافع و حقوق مشروع (قانونی) بپردازد و با منافع نامشروع با این حقوق مبارزه کند؛ بنابراین، حقوق بشر تعریف شده در ذیل این قسم از حقوق بدین صورت است که باید به وسیله حقوق موضوعه و برخاسته از توافق عامه و اراده قانونگذاری، رسمیت یابد، در حالی که هر انسانی بما هو انسان از «حقوق ذهنی» برخوردار است و عملاً مترادف با «حقوق طبیعی» است، ولی در زمان کنونی به حقوقی اطلاق می‌شود که توسط حقوق عینی و وضعی برای افراد انسانی به رسمیت شناخته می‌شود و در مواردی نیز دولت باید از توسعه گسترده آن ممانعت به عمل آورد.

بنابراین، این حقوق نیز نه تبار فلسفی دارد و نه ثبات زمانی و منجر به شکاف بین فلسفه حقوق با علم حقوق شده است؛ چرا که منطق آن اساساً مبتنی بر نوعی بیرون‌گرایی و اجتماع‌گزینی در محدوده‌ی تبیین قوانین و حقوق ناظر بدان‌ها است؛ زیرا هدف آن، علت‌یابی نیست، بلکه نوعی «جعل مدنی» است و «هست‌ها» از «بایدها» جدا نمی‌شود (Falk, 1997, p. 551) که منجر به تقلیل قانون طبیعی علیت نیز شده است. (Hume, 1748, s. 7) به علاوه، هر امری در هر جامعه‌ای منبعث از نیازهای خاص آن جامعه است که قابل تسری به جوامع دیگر را ندارد و حل این مشکل تنها از طریق شناخت حقوق طبیعی

امکان‌پذیر است. در نهایت، طبق این نظریه باید بیان نمود که حقوق بشر در مفهوم کلاسیک حقوق طبیعی، امری بی‌معنا است یا این که حقوق بشر، چیزی جز تعمیم حقوق خاص یک جامعه به سایر جوامع نیست که این امر نیز چیزی جز توافق دولت‌های صاحب حقوق عینی با ذهنیتی عامه پسندتر که منجر به نسبیت پذیر شدن حقوق بشر شده است، نمی‌باشد؛ زیرا، جنس فلسفی حقوق بشر توافق و اراده یا حاصل نیاز اشخاص نیست تا از جانب جمعی بر دیگران تحمیل شود، بلکه بسته به انسان‌شناسی فلسفی دارد.

### ۳- نظریه اسلامی حقوق بشر

جهت تبیین این نظریه، لازم است تا با شناخت دقیق از عناصر و مبانی این نظریه به جهت این که فلسفه هر علم، عهده‌دار تبیین مبادی تصویری و تصدیقی آن است، تا حدی نوشتار حاضر اقتضاء دارد، مورد بررسی و تبیین قرار گیرد؛ بنابراین، شایسته است تا در ابتدا به مفهوم شناسی و سپس تبیین طبیعت و فطرت به عنوان بنیانی برای حقوق بشر در این نظریه بپردازیم.

#### ۳-۱- مفهوم شناسی نظریه اسلامی حقوق بشر

در این قسمت سعی شده است تا با بررسی «ماهیت حق»، «ماهیت فطرت» و «ماهیت انسان» بپردازیم تا با روشن شدن آن‌ها بتوانیم به درک درستی از نظریه اسلامی در زمینه حقوق بشر دست یابیم.

##### ماهیت حق

حق در لغت به معنای «راست کردن سخن، درست کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن، غلبه کردن به حق، موجود ثابت و نامی از اسامی خداوند متعال» آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۸۰۲۸) ولی اصل حق به معنی «مطابقت و موافقت» است. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶) همچنین، برخی آن را به معنای «ثابت» و «ضد باطل» نیز دانسته‌اند. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۵۹)؛ بنابراین، حق به معنای مطابقت و وقوع شیء در محل خویش است، همان گونه که در ذیل آیه ۷ از سوره انفال آمده و بر تمام مصادیق قابل تطبیق است.<sup>۴</sup> (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۵۹) این کلمه در اصل و ریشه لغت عرب به معنای «ثبوت» و «تحقق» است و کلمه «تحقق» نیز برگرفته از ریشه‌ی «حق» است و وقتی می‌گوییم، چیزی تحقق دارد؛ یعنی ثبوت دارد. (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۰) و گاه معادل آن در

زبان فارسی «هستی پایدار» به کار برده می‌شود؛ یعنی هر چیزی که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، حق است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۷۴)

پس از بیان معنای لغوی حق، لازم می‌آید تا معنای «مصطلاح حق» در علوم مختلف نیز مورد بررسی قرار گیرد. البته ما در این نوشتار در مقام بررسی همگی آن‌ها نیستیم و به نحو مختصر برمی‌شماریم:

۱. در اصطلاح فقه: در فقه اهل سنت، از حق تعریفی ارائه نشده است. (مدّرس، ۱۳۷۵، ص ۲۷) برخی از فقهای شیعه حق را عبارت از سلطه ضعیف بر مال یا منفعت می‌دانند. (نائینی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۶) و نیز گفته شده است که حق نوعی سلطنت بر چیزی است که گاه به عین یا گاهی به غیر عین تعلق می‌گیرد و گاه به معنای سلطنت متعلق بر شخص است (مدّرس، ۱۳۷۵، ص ۲۷)؛ بنابراین، حق یک مرتبه ضعیفی از ملک و بلکه نوعی از ملکیت است.

۲. در اصطلاح حقوق: عده‌ای حق را به معنای سود و منفعتی که قانون مقرر می‌کند، (سعد، ۲۰۰۲ م، ص ۴۳۱) می‌دانند و عده‌ای دیگر به معنای اختصاصی که قانون معین می‌کند، (حزبون، ۱۹۸۵ م، ص ۱۲۳) دانسته‌اند. همچنین، برخی حق را قدرت یک فرد انسانی مطابق با قانون بر انسان دیگر، یا بر یک مال و یا بر هر دو، اعم از این که مال مذکور مادی و محسوس باشد؛ مانند: خانه یا نباشد؛ مانند: طلب است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱، ص ۱۲) می‌دانند.

بنابراین، حق را در فقه و حقوق، به معنای «آن چه باید باشد» در نظر گرفته‌اند؛ خواه آن چیز باشد یا نباشد؛ یعنی ناظر به «بایدها» و «نبایدها»ی تشریحی است که خود نیز ریشه در «هست‌ها» و «نیست‌ها»ی تکوینی دارد؛ زیرا امور تکوینی منبع و پشتوانه‌ی قوانین فقهی و حقوقی است که در قیامت ظهور می‌کند و صرف قرارداد و اعتبار اجتماعی نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۷) آن چه از جمع بندی معانی لغوی و اصطلاحی حق به دست می‌آید، این است که «حق دلالت به ثبوت و پایداری امری در متعلق خود به نحوی که مقتضای وجود آن موجود اقتضای ثبوت آن امر را در خود دارد»، می‌باشد. لذا وقتی سخن از حقوق انسانی و بشری به میان می‌آید به معنای این است که «این گونه امور مربوط به انسان، مقتضای وجودی انسان هستند، به نحوی که طبیعت وی با آن‌ها آمیخته است.»

### ماهیت فطرت

از دیر باز بحث‌های فراوانی راجع به فطرت صورت گرفته شده است که به دلیل خارج بودن فرصت این نوشتار از آوردن آن‌ها خودداری می‌کنیم و صرفاً به بررسی موارد

ضروری جهت تبیین موضوع می‌پردازیم؛ بنابراین برای درک ماهیت فطرت باید به درک مفهوم آن در زبان دین دست یابیم.

فطرت از ریشه «فطر» و به معنای شکافتن چیزی از طول است. (اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۰) و همچنین به معنای آغاز و اختراع و نیز شق و پاره کردن است. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۷۸۱) و به معنای خلقت نیز می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵) در قرآن کریم در آیات بسیاری فطرت به معنای خلقت و آفرینش و فاطر به معنای خالق و آفریدگار آمده است که مواردی از آن را می‌توان دید:

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰)
۲. «قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ اخْتِذُوا لِيَا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ» (انعام/۱۴)
۳. «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا» (انعام/۷۹)
۴. «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر/۱)

بنابراین کلمه «فطرت» بر وزن «فعلت»، بنای نوع را می‌رساند و در آیه ۳۰ سوره روم نیز به معنای «نوعی از خلقت» که همان خلقت و سرشت خاص انسانی است، به کار رفته است و به تبع، مراد از امور فطری نیز باید اموری باشد که به اقتضای خلقت انسان، بین انسان‌ها مشترک است و از ثبات نیز برخوردار است.

### ۳-۲- ماهیت انسان؛ طبیعت، غریزه و فطرت

در این مقوله با سؤالاتی روبه رو هستیم که آیا ماهیت انسان صرفاً طبیعی است یا صرفاً فرا طبیعی و ملکوتی است یا این که انسان جامع بین طبیعت و فرا طبیعت است؟ همچنین، تفاوت طبع، غریزه و فطرت با یکدیگر چیست؟

در تفاوت این واژگان بیان شده است که «طبع»، حالت ذاتی و ناآگاهانه برای بیان ویژگی ذاتی بی‌جان‌ها، «غریزه» حالت نیمه آگاهانه برای جانداران و «فطرت»، صفت و سرشتی آگاهانه‌تر از غریزه نسبت به انسان‌ها است؛ بنابراین، «طبع» جزء ویژگی‌های مادی و فیزیکی اشیاء بی‌جان است، ولی در جانداران مثل گیاه و حیوان و حتی انسان‌ها به جهت اشتراک در آن جنبه‌ها با بی‌جان‌ها به کار می‌رود و «غریزه» از مختصات حیات حیوانی است و برای جماد و نبات به هیچ وجه به کار نمی‌رود، البته برای انسان استعمال می‌شود. فطرت ویژگی ذاتی ناظر به جنبه تکوینی انسان است و تفاوت آن با غریزه در آن است که غریزه در محدوده امور مادی است، ولی فطریات مربوط به مسایل انسانی و ماوراء حیوانی است. (مطهری، ۱۳۷۰، صص ۲۰-۲۵)؛ بنابراین، انسان دارای سرشتی مخصوص به خود است که او را به راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند. پس

انسان از این جهت که انسان است، در سرشت خلقت خود، بیش از یک سعادت یا شقاوت ندارد و به همین سبب، لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود و هادی واحد (فطرت و طبیعت) او را به آن هدف ثابت هدایت نماید و بدین جهت است که در ادامه آیه «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اضافه کرد که «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۷۲) با نگاهی در آیات و تعابیر قرآنی راجع به «سنت الهی»، نظامات لایتغیر را طور واضح ملاحظه می‌کنیم و برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. «سِنَّةَ اللَّهِ فِي الَذِّينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب/۶۲)
  ۲. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الِأَرْضَ بَرْنُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵)؛ «إِنَّ الِأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف/۱۲۸)؛ این آیه عاقبت زمین را با متقیان و پاکان بیان کرده است و آن را سنت الهی و لایتغیر دانسته است.
  ۳. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۱)
- بنابراین، موضوع حقوق طبیعی بشر، انسانی است که اشرف مخلوقات عالم است و از این جهت باید قوانین طبیعی ثابت و لایتغیر مربوط به قوانین طبیعت انسانی را بررسی کرد که از سایر قوانین طبیعی طبیعت نیز مستثنی نیست؛ زیرا جزئی از این طبیعت است، با این تفاوت که دارای یک سری ویژگی‌های منحصر به فردی ناظر به نوع خاص خلقت انسانی است که فلاسفه اسلامی از آن به «فطرت» تعبیر می‌کنند. پس، گوهر وجودی انسان، طبیعت وجودی اوست که منبع حقوق و تکالیف مشترک انسانی می‌باشد و مجموعه‌ای از «طبع» و «غریزه» و «فطرت» را تشکیل می‌دهد. اگر متألهین اسلامی چون علامه طباطبایی بیش از همه به مبحث «فطرت» پرداخته‌اند، به معنای نفی رعایت حقوق انسانی نسبت به «غریزه» و «طبع» نیست، بلکه معتقدند با رعایت حقوق فطری نیز حقوق سایر عناصر طبیعت انسان نیز تأمین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۲) و به همین دلیل بر عنصر «فطرت» تمرکز کرده‌اند و حتی در بعض موارد نیز این واژه را در مورد سایر موجودات نیز به کار برده‌اند؛ بنابراین، با توجه به آن چه بیان شد و همچنین، آیات قرآن<sup>۱۵</sup> باید بیان داشت که انسان دارای ماهیتی «طبیعی» و «ماوراء الطبیعی» است و به عبارتی جمعی بین آن دو است و فطرت نیز جزئی از ماهیت انسان است که به علت معنای عام آن، طبیعت را نیز در بر می‌گیرد و در معنای خاص، ناظر به بعد ماوراء الطبیعی انسان است که مرتبه‌ی وجودی آن از طبیعت بالاتر است.



#### ۴- طبیعت و فطرت؛ بنیانی برای حقوق بشر

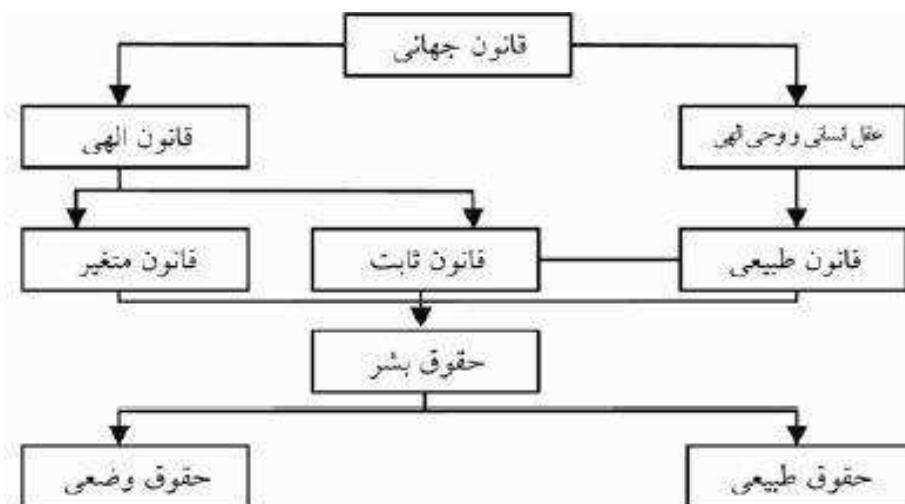
بر اساس نظریه فطرت، دین نیازی است که از متن وجود بشر جوشیده و با تار و پود هستی انسان تنیده است و فطرت سالم انسانی او را وادار می‌کند تا از روی علم و آگاهی و بدون شک و اضطراب دعوت الهی (دین) را استجابت کند و به همین دلیل است در صورتی که فطرت به خاطر عوامل خارجی نمرده باشد، بدون درنگ آن را می‌پذیرد،<sup>۶</sup> البته به دلیل فطری بودن دین، مبارزه با آن، جنگ با طبیعت و نیمی از هستی وجودی انسان است که در نهایت، محکوم به شکست است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۴)؛ بنابراین، تنها راه رهنمود انسان به تکامل الهی و ذاتی، امور فطری است که دربردارنده سلسله ارزش‌ها و واقعیت‌های ذاتی مختص انسان است و هر انسانی به طوری ناآگاهانه به سوی آن‌ها میل می‌کند و از این رو باید گفت، پاسخ دادن به نیازهای فطری در واقع پاسخ دادن به نیازهای طبیعی بشر است؛ زیرا عدم توجه به همه نیازهای طبیعت بشر به معنای ایجاد مانع برای تکامل است و اگر فطرت‌گرایی انسان بر طبیعت‌گرایی او غلبه کند، نه تنها حقوق بدن و جنبه طبیعی روح او پای مال نمی‌گردد، بلکه در تکامل به «افق اعلی» و مقام «اُودنی» می‌رسد، که از مقام فرشتگان برتر است.<sup>۷</sup>

بنابراین، ریشه برخورداری انسان از حقوق، طبیعت و خلقت آفرینش او است و تساوی انسان‌ها در حقوق طبیعی، تنها فرمانی است که در متن خلقت صادر شده است و دانشمندان طرفدار تساوی و آزادی به عنوان حقوق فطری انسان‌ها نیز دلیلی جز این نداشتند. (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۷)؛ یعنی، «حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است، سوق می‌دهد. پس یگانه مرجع صلاحیت‌دار برای شناسایی حقوق واقعی انسان‌ها کتاب پرارزش آفرینش است.» (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۷۹) در واقع، این همان «طبع»، «غریزه» و «فطرت» انسانی است که در صورت تخلف از قوانین آن آثار مخصوص به خود را به دنبال دارد، به همین دلیل ضروری است تا با رعایت قوانین طبیعت ذاتی انسان، حقوق و نیازهای اولیه و بالذات وی استیفا شود؛ چرا که در صورت نفی یا عدم ایفای آن‌ها، جلو مسیر تکامل جسمی و روحی او را گرفته و در نهایت موجب نقض غایت تکوینی انسانی می‌شود؛ چرا که هر غریزه طبیعی به مثابه قانونی طبیعی، مبنای یک حق طبیعی است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۷۹) و با ایجاد مانع بر سر راه هر غریزه طبیعی، حقی از وی از بین رفته است؛ بنابراین، در بررسی دینی، همه علل در طول علل قرار می‌گیرند و نه در عرض آن و طبق آیه ۳۰ روم، واژه فطرت در رابطه انسان با خدا به کار

رفته است به نحوی که می‌توان اصل فطرت را به عنوان یکی از مؤیدات وجود قانون طبیعی در انسان دانست.

در نظریه حقوق طبیعی بشر نیز بیان داشته‌اند که «مگر نه این است که خداوند متعال نظامی طبیعی آفرید و آن را بر عالم تحمیل نمود و هر آن چه در خلقت است به طبع میل او آراسته شده است، پس عدالت چیزی جز اطاعت از این نظم طبیعی هم نخواهد بود. لذا کفار بی‌ایمان هم در قید این عدالت‌اند؛ چون در بند قوانین طبیعی‌اند و از آن گریزی نیست. تنها راه کمال و هدایتشان همین است و نه قانون عقل مستقل از خالق.» (Russ, 2000, pp. 109-110) در تطبیق این بیان در نظریه اسلامی باید گفت که عقل بشری معیار سنجش قوانین عرفی است و بدین جهت است که عدم تعقل و بی‌عقلی در قرآن (انفال/۲۲) امری مذموم دانسته شده است و از این روست که عقل، پیامبری درونی با نقشی مؤثر در حیات بشری دانسته شده است؛ بنابراین، این امر نشان دهنده‌ی آن است که انسان به سبب این قانون طبیعی، دارای استعدادی جهت نیل به واقع است و می‌تواند قوانین طبیعی خود را فارغ از افراط یا تفریط تدبیر نماید، به نحوی که عقل بین سایر قوای طبیعت انسانی نقش تعادل بخشی را ایفاء کند و در نظر منتسکیو «قوه اعتدال بخش» است (ژان ژاک شوالیه، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶)؛ بنابراین، عقل و اختیار انسانی است که او را از حیوانات متمایز می‌سازد؛ چرا که حیوانات در بسیاری از امور حتی فطرت نیز قابلیت‌های مشابهی با انسان دارند و از آن جهات با وی دارای اشتراک هستند. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج. ۷، ص ۱۱۱)

بنابراین، به نظر می‌رسد که اسلام در زمینه کارکرد عقل و عناصر طبیعت انسانی، برداشت‌های نظریه حقوق طبیعی را تأیید می‌کند و شرط لازم برای برخورداری بشر از حقوق خود را منوط به پیروی از عقل نموده است، البته باید توجه داشت که اگر چه عقل، انسان را به حقوق طبیعی خویش رهنمون می‌سازد، ولی در برخی مصادیق با مشکل رو به رو است که در این حالت در اسلام، قوانین ثابت در ذیل حقوق طبیعی انسان مطرح می‌شود و دین، تبیین‌گر این قوانین ثابت به جهت تعلق آن‌ها به طبیعت انسانی برای عقل است. مطابق تصویر ذیل، در اسلام هر چند قانون بنیادین طبیعت، بشر را مخلوق پرودگار می‌داند، اما مراد از شرع در آن، قوانین موضوعه است که ضمن تقدس، کشف آن تنها از مسیر عدم تعارض با قوانین طبیعی ممکن است و به دلیل این که مدعی عدم تعارض قوانین موضوعه با قوانین طبیعی است، جهانشمولی آن نیز به سبب هماهنگی آن با طبیعت بشری حاصل می‌آید و منجر به لزوم رعایت حقوق انسانی در اسلام شده است.



#### ۴-۱- حقوق بشر؛ حقوق فطری یا حقوق طبیعی

به عقیده طرفداران نظریه مکتب حقوق طبیعی، فطرت، همان نحوه خلق کردن یا خلق شدن است (Sinaceur, 1982, p.221) هر چند انسانیت انسان، محدود به آن نیست؛ زیرا به دنبال خلقت فطرت قوانین شرعی نیز ارسال شده است و در نتیجه، قوانین شرعی دارای منشأ مشترکی با قوانین طبیعی اولیه انسانی دارند و بدین جهت می‌توان آن‌ها را نوعی قانون طبیعی نامید. (Abdel Hamid, 1970, p.406)؛ بنابراین، قانون الهی نیز یک قانون طبیعی است که دارای خصیصه‌ی لایتغیر و ثابت می‌باشد و به جهت تأخر نسبت به قوانین طبیعی انسان، می‌توان آن‌ها را قوانین ثانویه دانست که ارزش آن منوط به تناسب آن‌ها با قوانین اولیه است. در نتیجه، مدعای اکثریت فلاسفه مسلمان مبنی بر عدم تناقض قوانین الهی و قوانین طبیعی مورد تأیید قرار می‌گیرد. (Ben Achour, 1997, p.172)

بنابراین، بحث فطرت بیان‌گر برخورداری انسان از استعدادی برتر است که لزوماً در سایر موجودات وجود ندارد و منجر به خواست‌های متفاوت است که در قالب‌های متفاوتی ظهور خارجی پیدا می‌کنند که خود حکایت از وجود قانون طبیعی بشر دارد که انسان به دنبال پاسخ بدان است؛ بنابراین، برای پاسخ‌گویی به تمام نیازهای فطری انسان در جامعه بایستی وضع جامعه به گونه‌ای باشد که نه تنها مانعی بر سر راه پاسخ به نیازهای فطری و طبیعی انسان فراهم نکند، بلکه باید در جهت پاسخ به آن‌ها مسیر را برای رسیدن به بدان اهداف فراهم نماید؛ بنابراین، نظام حقوقی حاکم بر آن جامعه بایستی بتواند شرایط محیطی رشد و تعالی نوع انسان را در جهت پاسخ به نیازهای طبیعی خود فراهم آورد. از این جهت، بحث راجع وضع قوانین بشری در جامعه جهت رعایت حقوق بشر بسیار با اهمیت

جلوه می‌کند و این امری است که حکومت‌ها بایستی در وضع قوانین داخلی مدّ نظر داشته باشند تا از این طریق بتوان گفت که حقوق بشر در عرصه داخلی کشورها رعایت شده است و قابل تعمیم به عرصه‌ی بین‌المللی نیز داشته باشد.

در تبیین این نظر باید بیان داشت: «پیش از آن که انسان قوانینی را وضع کند، روابط عادلانه‌ای بر اساس قوانین بین موجودات امکان‌پذیر بوده، وجود این روابط موجب وضع قوانین شده است. حال اگر بگوییم جز قوانین واقعی و اولیه که امر و نهی می‌کنند، هیچ امر عادلانه یا ظالمانه دیگر وجود ندارد، مثل این است که بگوییم قبل از ترسیم دایره تمام شعاع‌های آن دایره مساوی نیستند.» (Montesquieu, 1748, p. 23); بنابراین، پایه عدالت، حقوق واقعی است که وجود دارد؛ زیرا پایه عدالت، حقوق واقعی و فطری است و رعایت آن به نحوی است که حق هر فردی به او داده شود (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱)؛ بنابراین، هر آن چه که در قیاس با طبیعت و فطرت انسانی هماهنگ است، عدل و آلا ظلم است و چون طبیعت انسانی مشترک و ثابت است، برای مثال حسن عدل و قبح ظلم نیز دایمی است. از این رو، در بحث از عدالت باید بیان داشت که عدالت با حقوق طبیعی در افراد بشر همراه است و برای تحقق آن می‌بایست که حقوق و تکالیف طبیعی رعایت شود و عدالتی که از طریق قوانین ناظر به طبیعت به تصویب برسد، «عدالت طبیعی» است، هر چند واضعان، آن را «عدالت وضعی» بنامند.

با توجه به این که اسلام «دین فطرت» خوانده شده است باید بیان داشت که علت این امر آن است که فطرت انسان اقتضای آن را دارد که او را به سوی نیازهای واقعی انسانی راهنمایی می‌کند و حال، قانون وضع شده‌ای که موضوع آن انسان است، نباید با فطرت (طبیعت) او در تناقض باشد؛ چرا که در این صورت مانع تکامل و تعالی آن می‌شود؛ «زیرا این حقوق که قانون الهی و همزاد با آدمی است بر کلیه‌ی احکام دیگر تقدم دارد و اطاعت آن برای همه جهانیان در همه‌ی زمان‌ها و در همه‌ی مکان‌ها واجب است و هیچ قانون بشری که خلاف آن باشد، اعتباری نمی‌تواند داشته باشد.» (Commentaries on Law of England, به نقل از موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۹۹)؛ بنابراین، در نگارش حقوق بشر، باید طبیعت (فطرت) انسان مبنای آن باشد؛ چرا که هر نوع «حقوق اجتماعی که در نظر اجتماع امری است، ثابت نیست جز این که قرآن آن چیزی را حق بداند هر چند که مردم آن را حق بیندارند، بلکه حق تنها عبارت از چیزی است که خدا آن را محقق و دارای ثبوت کرده باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۳۹) در واقع این همان چیزی است که مورد نظر اسلام است، در حالی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و قوانین موضوعه کشورها به این کرامت ذاتی و ویژگی‌های طبیعی که هر انسانی از آن برخوردار است، توجهی نشده است و

محدودیت آزادی‌ها به موجب قانون منجر به ارتکاب اعمال ناشایسته مجرمانه می‌شود که از کرامت ذاتی انسان می‌کاهد.

#### ۴-۲- حقوق بشر و عدالت اجتماعی

انسان‌ها نیز مانند سایر موجودات در مسیر تکامل و مشمول هدایت عامه هستند؛ زیرا از بدو انعقاد نطفه تکامل خود را شروع می‌کند و سعی در انسان کامل شدن دارد، بدین نحو که استعداد چنین شدن را به طور بالقوه دارد و برای رسیدن به آن مراحل مختلفی را از ابتدا آغاز می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵) نیاز به قانون، ویژگی زندگی اجتماعی انسان است؛ یعنی در صورتی افراد جامعه انسانی می‌توانند رابطه حقیقی با یکدیگر و جامعه داشته باشند که سلسله‌ای از قوا و خواص نیرومند اجتماعی در جامعه حاکم باشد تا در صورت تعارض بین منافع اشخاص با یکدیگر، فرد را ملزم به اطاعت از اجتماع می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۶۵، صص ۱۳-۱۴)؛ بنابراین، مسأله مدنیت و اجتماعی زندگی کردن، جزء طبیعت انسان نیست و چنین نیست که از ناحیه طبیعت تحریک بر این معنا شود، بلکه او طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت و شهروندی است، اما این که گفتیم بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند، مگر وقتی که قوانینی داشته باشد، بدین سبب است که در صورت فقدان قانون و سنت‌های مورد احترام همه و حداقل، اکثریت، جمع مردم متفرق و جامعه‌ای وجود نخواهد داشت.

تفاوتی که بین انسان با سایر انواع حیوانات و نباتات و غیر آن هست، این است که هر چند بعضی حیوانات نیز اجتماعی زندگی می‌کنند، لیکن در مقایسه با مدنیت بشر چیزی نیست؛ در واقع باید گفت انسان به خاطر احتیاجات تکوینی و نواقص بیشتری که نسبت به سایر موجودات در وجود او است، نمی‌تواند همه نواقص را به تنهایی تکمیل کند؛ به این معنا که یک فرد، زندگی انسانی‌اش تمام نمی‌شود، در حالی که خودش باشد و خودش، بلکه نیازمند اجتماعاتی به نام خانواده، شهر و ... است تا از مسیر ازدواج و تعاون و همکاری، با دیگران جمع شوند، و با همه قواشان که بدان مجهزند در رفع حوائج هم بکوشند و سپس حاصل زحمات را بین هم تقسیم کنند و هر کس به قدر شأن و تلاش خود در اجتماع دارد، سهم خود را بگیرد. (طباطبایی، ۱۳۶۵، صص ۴-۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵) از این رو می‌توان بیان داشت که همه سنت‌ها و قوانین مطرح در جامعه به صورت قضایایی کلی و آمرانه است که در غالب «نباید چنین کرد»، «فلان چیز حرام» و «فلان چیز جایز است»، شکل می‌گیرد. همه‌ی احترام و اعتبار چنین قوانینی به

خاطر مصلحت‌های اجتماعی است تا جامعه مسیر تکامل طبیعی خود را به طور مناسب طی نماید؛ بنابراین، بایستی در قوانین جامعه مصالح و مفاسد تکامل و سعادت انسانی در نظر گرفته شود. به همین دلیل است که هوکر در قوانین کلیسایی حکومت بیان داشته است: «قوانینی که پیش از آن بدان اشاره شد [قوانین طبیعت]، آن قدر اطلاق دارند که حتی می‌توانند انسان‌ها را هم محدود کنند. اما از آن‌جا که این قوانین فراتر از مقام جوامع انسانی قرار داشت، هرگز توافقی هم میان پیروان آن برای انجام بایدها و نبایدها صورت نگرفته است ولی از آن‌جا که ما خودمان به تنهایی و بدون کمک دیگران نمی‌توانیم شرایط مطلوبی را که در شأن یک انسان است، برای خود فراهم آوریم و اگر بخواهیم تنها و منزوی برای خودمان زندگی کنیم، توانایی برآوردن همه‌ی نواقص و کاستی‌ها را نخواهیم داشت، طبیعتاً به مشارکت و همکاری با دیگران روی می‌آوریم و به این علت انسان‌ها در ابتدا در جوامع سیاسی با هم متحد شدند.» (Jakob S.J, 1968, p.33)

پس انسان‌ها در ورود به زندگی جمعی ضمن آن که باید از حقوق اولیه طبیعی و انسانی خود برخوردار باشند، می‌توانند بنا به مصالح بر اساس نوع قرارداد، به تخصیص امتیازها و حقوق خود بر اساس قوانین رایج جامعه بپردازند، البته باید توجه داشت که ویژگی تمامی این حقوق آن است که به تبار اصلی خود وفادار بمانند و در صورت تخلف عملاً نامشروع تلقی می‌شوند؛ چرا که قسم اول ناظر به حقوق بنیادین و طبیعی بشر است که از زمره‌ی حقوق ثابت و لایتغیر است و از آن‌ها تحت عنوان «حقوق بشر» می‌توان نام برد و قسم دوم که تخصیص خورده است، ناظر به حقوق شهروندی اشخاص یک جامعه است، که اموری نسبت‌پذیر هستند و از آن‌ها تحت عنوان «حقوق شهروندی» می‌توان نام برد. به هر حال انسان دارای امیال مشترک با هم‌نوعان خود است، لذا ناگزیر می‌شود با آن‌ها از در مسالمت درآید و حقوقی مساوی با حق خود، برای آن‌ها قائل شود تا عدالت اجتماعی حاصل آید؛ بنابراین برای رفع تضاد بین منافع و حفظ کیان زندگی اجتماعی، نیازمند قوانین متضمن عدالت اجتماعی مبتنی بر طبیعت انسانی هستیم تا مجری آن‌ها در جامعه، عدالت اجتماعی و زندگی مدنی همراه با سعادت و تکامل واقعی را نه تنها برای هر فرد انسانی، بلکه برای جامعه نیز فراهم آورد.

«مگر هدف از تشکیل اجتماع چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت هست؟ چگونه ممکن است اجتماعی فرض شود که اهل آن اجتماع معتقد به عدالت اجتماعی نباشند؟ یعنی دادن حق هر ذی‌حقی، به اندازه‌ای که منافی با حقوق دیگران نباشد، واجب ندانند و یا جلب منافع را به آن مقدار که به حال دیگران ضرر نزنند، لازم ندانند و یا دفع مضرات به مصالح اجتماعی را به آن مقدار که سزاوار باشد، تشخیص ندهند و یا به عملی که منافع

انسان را از مضارش جدا کند، اعتنا نکنند و آن را فضیلت نشمارند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۷۱)؛ بنابراین، در این نظر نسبت محکم میان تکوین و تشریح و نظریه حسن و قبح عقلی کاملاً پذیرفته شده است و هر حکمی از شریعت مبتنی بر گزاره‌ای حقیقی در عالم خارج (عالم تکوین و طبیعت) است؛ از این رو، ملاک تشخیص حقوق بشر در این دیدگاه در درجه اول مبتنی بر «گزاره‌های وحیانی» است که خود این گزاره‌های وحیانی نیز مبتنی بر «حقایق تکوینی» است؛ به عنوان مثال، از جمله طرق مورد تأیید وحی، «فطرت» است که آیه «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰) به این امر اشاره دارد و علامه طباطبایی نیز در بحث از مشروعیت حق دفاع، اصلی‌ترین دلیل خود را بر پایه آن بنا می‌کند؛ به نحوی که مشروعیت و فطری بودن را قرین یکدیگر قرار می‌دهد؛ زیرا انسان به حکم فطرتش می‌خواهد هستی و بقای خود را حفظ کند و با همان شعور فطری این حق را هم برای خود قائل است که از حقوق و منافع خود دفاع کند و اذعان و اعتقاد دارد که این عمل برایش مباح است، همان طور که معتقد بود تصرف در موجودات دیگر برایش جایز و مباح است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۲)

### نتیجه‌گیری

با مقایسه دو دیدگاه فطری و طبیعی در این زمینه به خصوص در زمینه اعلامیه جهانی حقوق بشر این دو نظام فکری و فلسفی، دارای موارد مشترک بنیادینی چون حق حیات، حق کرامت، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی و حق مساوی در برابر حقوق و قوانین است و هر دو مکتب بر جوهرهای اساسی تاکید دارند که عموماً دارای اشتراک لفظی است، به این معنا که طبیعت در نظریه حقوق طبیعی و فطرت در نظریه حقوق فطری دارای مصداقی واحد با تعاریف متفاوت هستند. نظام حقوقی اسلام، نظامی فطری و حاوی حقوق اساسی و بنیادین بشر جهت تکامل و تعالی مادی و معنوی او است تا بدین سبب وی را به سعادت دنیوی و اخروی و کمال غایتش برساند. این نیازها در نظریه حقوقی اسلام پایگاهی چون فطرت دارند که جهانشمول است «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳). در نظریه حقوق فطری اسلام سخن از رابطه انسان با خدا، انسان با جهان هستی و انسان با انسان را در قالب بایدها و نبایدها که مبتنی بر «هست‌ها» و «نیست‌ها» می‌باشد، قرار داده است که در واقع ریشه‌ی تشریعیات (قوانین) را می‌بایست در تکوینیات (طبیعت) عالم جست و جو نمود. بنابراین، پایه مشترک دو نظریه حقوق طبیعی و حقوق فطری پیرامون جوهر حقوق بشر مبتنی بر جوهره‌ای واحد است که پایه‌ی مشترک بین این دو نظام را بنا نهاده است؛ اگرچه در نظریه حقوق فطری بُعد ماوراء الطبیعی بشر نیز به طور

خاص مورد نظر قرار می‌گیرد تا زمینه تعالی بیش‌تر بشریت فراهم شود ولی باید توجه داشت که این نظریه از بعد طبیعی بشر نیز غافل نشده است و همین بعد است که سبب شده تا قوانین بنیادین این نظریه با نظریه حقوق طبیعی دارای وجه اشتراک باشد و در زمینه حقوق بشر که خود ثمره حقوق طبیعی است به وجه اشتراک این دو مکتب توجه بیش‌تر بشود تا با شناخت دقیق‌تری از حقوق طبیعی با تکیه بر مفاهیم و دستورات اسلامی، حمایت از آن به نحو صحیحی صورت گیرد؛ چرا که اصول حقوقی اسلام بیش‌ترین نزدیکی را با مبانی طبیعی و عقلانی دارند و به تبع، نزدیک‌تری ارتباط را با مکتب حقوق طبیعی دارند.

### یادداشت‌ها

۱. با بررسی آثار گذشتگان نشان می‌دهد که حقوق دینی در اغلب موارد هم‌آوا با حقوق انسانی ترسیم شده است. از قوانین حمورابی و اولین منشور حقوق انسانی کورش کبیر در ایران باستان و تأثیر دین زرتشت بر آن، گرفته تا اولین قانون اساسی شهروندان در مدینه النبی به تاسی از پیامبر خاتم (ص) و تأثیر دین مبین اسلام، همگی را باید میراث مغفول معاصر در ترسیم تبار حقوق بشر مدرن نامید. یکی از مهم‌ترین ارمان‌های این میراث تعریف جهان شمولی حقوق بوده است.

۲ - «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» (بقره/۳۰).

۳ - گذشته از نویسندگان عرب زبان اهل سنت، در میان نویسندگان و اندیشمندان شیعه نیز آثاری به طور مستقیم به مقوله حقوق بشر اختصاص یافته است؛ همچنین، به طور غیرمستقیم نیز آراء و نظرات علامه محمدتقی جعفری و مفسر کبیر قرآن، علامه طباطبایی (رحمه‌الله‌علیه) در تفسیر شریف المیزان و نظرات شاگرد ایشان شهید مرتضی مطهری و آیت الله محمد تقی مصباح یزدی که در این زمینه مطرح شده، قابل مراجعه و بهره‌برداری بسیار است.

۴ - همان طوری که برخی بیان کرده‌اند که استیفای حقوق بشر به موجب میثاقین (میثاق حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) سه شرط دارد: «نخستین شرط، متضمن تکالیفی است که مستقیماً به افراد ذینفع مربوط می‌گردد، دومین شرط، مشتمل بر تکالیفی است که به طور غیرمستقیم و از طریق قانون داخلی بر عهده افراد گذاشته می‌شود و سومین شرط آن تکالیفی را دربر می‌گیرد که بر عهده دولت‌ها گذارده شده و از لحاظ اجرایی در سرنوشت این حقوق بسیار مؤثر است.» (فلسفی، ۱۳۷۵، ۱۲۲-۱۲۳) در حالی که باید گفت این حقوق بشر ناظر به توافقات و



قراردادهایی است که انسان‌ها برای اجرای آن قرار می‌دهند نه این که به صرف انسان بودن قابل استیفا باشد لذا دیگر شاید نتوان اسم آن را حقوق بشری که ناظر به طبیعت جهان شمول انسان باشد گذاشت.

۵ - به بیان دیگر باید گفت که در این‌جا منظور از آنچه که در حقوق موضوعه از آن بحث می‌شود و مورد تکیه قرار می‌گیرد، «آنچه که هست»، است ولی در حقوق طبیعی به «آن چه باید باشد» تکیه می‌شود و این قوانین و قواعد را برتر از اراده‌ی قانونگذار دانسته‌اند که قانونگذار ملزم به پیروی از آن‌ها است.

۶- برای اطلاعات بیشتر ر.ک.: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-5742>

۷ - ایده آلیسم از منظر دقیق فلسفی در حقیقت مکتبی است که در آن عموماً اینگونه تفسیر می‌شود که اعیان خارجی مستقل از اذهان مدرک نبوده بلکه وجود آنها به نحوی با عملیات ذهنی همبسته است. در محور این دیدگاه این اندیشه قرار دارد که واقعیت آنچنان که ما آن را درک می‌کنیم بازتاب نحوه کار ذهن است. این اندیشه که توسط جورج بارکلی، مشهورترین ایده‌آلیست پیاده شده است، مستلزم آن است که اگر کسی نباشد که شیء را درک کند آن شیء وجود ندارد. روایت دیگری از ایده‌آلیسم توسط کانت ارائه شده است. بر طبق نظر کانت معرفت ترکیبی است از تجربه خارجی و فرایند سازمان‌بخشی فعال معقولات ذهنی، (مانند زمان و مکان) بر این تجارب است. آنچه، تجربه می‌کنیم هرگز «جهان‌آنگونه که هست» نیست بلکه همیشه مشروط به دستگاه ادراکی ما است.

۸- در عدل الهی، عدالت تکوینی و تشریحی نیز نهفته است. عدالت تکوینی یا طبیعی آن است که خداوند به هر کس نه اندازه‌ی استحقاقش وجود و استعداد و کمالات وجودی عطا کند و عدالت تشریحی یا وضعی بدین معناست که خداوند در هر زمان به وسیله انبیاء و اوصیا آن را موجب رشد و کمال انسان‌هاست به آنان گوشزد نماید و با شریعت وسایل اعتدال دنیا و آخرتشان را هم فراهم سازد.

۹ - برای مطالعه بیشتر در زمینه تکالیف طبیعی ر.ک.: محمد جواد جاوید، محمد صادقی، مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی، (پاییز ۱۳۹۱) نسبت «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»، فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، سال هفدهم، شماره ۵۹، (صص ۸۳-۱۱۶)

۱۰- در این میان طبعاً جامعه ایمانی با جامعه غیرایمانی هیچ تفاوتی ندارد که از معصوم (علیه‌السلام) نقل شده که «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم»: «سلطنت و حکومت با بی‌عدالتی نماند اما ممکن است با بی‌ایمانی بماند.»؛ چرا که در عدل الهی، عدالت تکوینی

و تشریحی نیز نهفته است. عدالت تکوینی یا طبیعی آن است که خداوند به هر کس به اندازه استحقاق وجود و استعداد و کمالات وجودی اعطا کند و عدالت تشریحی یا وضعی بدین معنا است که خداوند در هر زمانی به وسیله انبیاء و اوصیاء آن چه را موجب رشد و کمال انسان‌ها است به آنان گوشزد نماید و با شریعت وسایل اعتدال دنیا و آخرتشان را هم فراهم سازد.

۱۱- در واقع مراد از قانونی بودن به معنای برخاستن آنان از اراده‌ی قانونگذار و مبتنی بودن آنان بر اراده عمومی است؛ بنابراین، این حقوق در صورتی مشروع‌اند که مصوب در جامعه باشند و نص قانون است که برای همگان الزام‌آور است و دولت به عنوان ضامن اجرای آن عمل می‌کند.

#### ۱۲- Droit objectif

#### ۱۳- Droit subjectif

۱۴- مثلاً در آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ» (نحل / ۳۶): «مراد آنست که ضلالت در موقع خود واقع شد و گمراهی مطابق وضع آنها گردید و اگر بگوئیم ضلالت بر آنها حتمی و ثابت شد باز درست است.» «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ» (انشقاق / ۲): «آنگاه که آسمان بشکافت و از پروردگار خویش فرمان برد و ثابت و حتمی است که فرمان خواهد برد.» «لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» (انفال / ۸): «احقاق حق و ابطال باطل، ثابت کردن حق و روشن کردن بطلان باطل است یعنی: تا خدا حق را اثبات و بطلان باطل را آشکار نماید.»

۱۵- «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹)؛ «إِنِّي بَشَرًا مِنْ طِينٍ خَالِقٌ» (ص / ۷۱).

۱۶- هم چنان که فرموده: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ»؛ «تنها کسانی دعوت تو را می‌پذیرند که دارای گوش شنوا باشند، و اما مردگان (هم چنان مرده هستند تا آنکه) خدایشان محشور نموده و همه به سوی او بازگشت کنند.» (انعام / ۳۶) و نیز فرموده: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ «و در اثر داشتن چنان نظامی خیر و شر آن را به آن الهام کرد.» (شمس / ۸) و نیز فرموده: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ «پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خدا است فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.» (روم / ۳۰).

۱۷- «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر / ۲۹).

## کتابنامه

### الف - منابع فارسی و عربی

- ابراهیمی، جهانبخش، (۱۳۸۲)، «سیری در حقوق بشر»، تهران: انتشارات زوار.
- ابن منظور، ابوالفضل، محمد بن مکرم جمال الدین (۱۴۱۴ق)، «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۵ جلد، چاپ سوم.
- اصغری، سید محمد، (۱۳۸۶)، «عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق»، نشر اطلاعات.
- اصفهان‌ی، حسین بی محمد راغب، (۱۴۱۲ق)، «مفردات ألفاظ القرآن، صفوان عدنان داودی»، لبنان: دار العلم - الدار الشامیة.
- باقرزاده، محمدرضا، (۱۳۸۴)، «اندیشه جهان شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، کتاب نقد، ش. ۳۶.
- جاوید، محمدجواد، (۱۳۸۸)، «نظریه نسبیت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی»، تهران: گرایش.
- جاوید، محمد جواد؛ صادقی، محمد؛ شفیع‌زاده خولنجانی، مصطفی، (۱۳۹۱)، «نسبت «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»، فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، سال هفدهم، شماره ۵۹، (صص ۸۳-۱۱۶).
- جعفری تبریزی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، «مقدمه بر کتاب: آلفرد نورث وایتهد، سرگذشت اندیشه‌ها»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۱)، «مقدمه عمومی علم حقوق»، تهران: گنج دانش.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، «حق و تکلیف در اسلام»، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، «فلسفه حقوق بشر»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰)، «الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة»، عطار احمد عبد الغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳)، «لغت‌نامه دهخدا»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- راسخ، محمد، (۱۳۸۱)، «حق و مصلحت»، تهران: انتشارات طرح نو.
- ساکت، محمدحسین، (۱۳۷۰)، «نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق»، تهران: انتشارات جهان معاصر.
- سلطان، انور، (۱۹۸۳)، «المبادئ القانونیه العامه»، بیروت: دارالنهضة العربیة.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، «تفسیر المیزان»، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم، ۲۰ جلد، چاپ پنجم.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۵)، «روابط اجتماعی در اسلام»، قم: انتشارات آزادی؛ سازمان چاپ مهر.
- عباس الصراف، جورج حزبون، (۱۹۸۵ م.)، «المدخل الی علم القانون»، عمان: نشر بدهم من الجامعه الاردنيه.
- فریدن، مایکل، (۱۳۸۲)، «مبانی حقوق بشر»، با ترجمه فریدون مجلسی، تهران: وزارت امور خارجه مرکز چاپ و انتشارات.
- فلسفی، هدایت‌الله، (پاییز ۱۳۷۴ تا بهار ۱۳۷۵)، «تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین المللی»، مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۶ و ۱۷.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۴۱۲)، «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم، ۷ جلد.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، «فلسفه حقوق»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، جلد ۳.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۸)، «مقدمه‌ی علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ ۶۹.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۰)، «فلسفه حقوق»، ترجمه صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، «الکافی، علی اکبر غفاری»، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۸ جلد.
- مدرس، علی اصغر، (۱۳۷۵)، «حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر»، تبریز: نوبل.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، «حقوق و سیاست در قرآن»، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۰)، «نظریه حقوقی اسلام»، محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی نیا، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفی جمال، نبیل ابراهیم سعد، (۲۰۰۲ م.)، «النظریه العامه للقانون»، بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
- بی‌نا، (۱۳۷۰)، «فطرت»، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- بی‌نا، (۱۳۶۹)، «نظام حقوق زن در اسلام»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
- بی‌نا، (۱۳۷۰)، «فلسفه تاریخ»، تهران: صدرا، چاپ دوم، ۲ جلد.
- بی‌نا، (۱۳۷۲)، «انسان و سرنوشت»، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- بی‌نا، (۱۳۸۳)، «سیری در سیره نبوی»، تهران: صدرا.
- منتسکیو، (۱۳۶۲)، «روح القوانين»، علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

موحد، محمدعلی، (۱۳۸۱)، «در هوای حق و عدالت؛ از حقوق طبیعی تا حقوق بشر»، تهران: کارگاه نشر کار نامه.

موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۷۹)، «صحیفه امام»، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ سوم.

هابز، توماس، (۱۳۸۰)، «لویاتان»، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

هایک، فردریش فون، (۱۳۸۰)، «قانون، قانونگذاری و آزادی»، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: نشر طرح‌نو.

هگل گئورگ، ویلهلم فریدریش، (۱۳۷۸)، «عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست»، با ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران: انتشارات پروین.

### ب- منابع انگلیسی

Abdel Hamid Mohamed Sami et Tageldin Yassin Mohamed (1970), « Le monde arabo-islamique, dans Revue internationale des sciences sociales », Paris

Ben Achour Yadh (1997), «Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites, dans Les Droits fondamentaux». Actes des premières Journées scientifiques du Réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruxelles: Bruylant.

Binmore Ken, (2005), «Natural Justice», Oxford University Press.

Blackburn, R. and A. Boczek (1997), *human rights for 21<sup>st</sup> century*, London: oxford university press.

Blackburn, R. and A. Boczek (1997), “*human rights for 21st century*”, London: oxford university press.

Cf. Michael Sandel J. (1989), “Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality”, *California Law Review*, vol 77.

Cicéron (1991), «*De la république; Des lois, trad. Appuhn, Garnier-Flammarion* ».

David Jakob S.J. (1968), « *Loi naturelle et autorité de l'Eglise* », Paris: Cerf.

Fichte (1969), « *Fondement du droit naturel* », op, cit. p. 7. Voir aussi: I.D., Conférences sur la destination du savant, trad. Par Vieillard-Baron (J. - L.), Vrin.

Flak, W. D. (1997). "Hume on Is and Ought".

Grotius (1993), « *Discours préliminaire, 17. Cité par Seriaux (Alain), Le droit naturel I* », Presses Universitaires de France: Paris.

Hobbes Thomas (2000), « *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil* », traduction et notes par Mairet (Gérard), Paris: Gallimard.

Hume David (1975), "a *Treatise of Human Nature*", Oxford: Oxford University Press.

Hume David, « *Les Essais Philosophiques sur l'entendement humain* ».

Jakob S.J, David (1968), « *loi naturelle et autorite de l'Eglise* », paris: Cerf.

Kant Emmanuel (1963), « *Fondements de la métaphysique des mœurs* », trad. Hatier, éd. Hatier: Paris.

Kant (2003), « *Critique de la raison pratique* », Paris: PUF.

Lecomte Jacques (1996), « *Regards multiples sur l'être humain* », Sciences humaines n°64, Aout-septembre.

Maffesoli Michel (2000), « *Sur la Post-modernité* », Centre d'études sur l'actuel et le quotidien Sorbonne: Paris.

Métral-Stiker (2002), "Droit naturel, in *Encyclopédie universalis*", Paris: universalis.

Montesquieu (1964), « *OEuvres complètes de Montesquieu, préface G. Vedel* », Paris: Le Seuil.

Philip Pettit (1998), "Reworking sandel's republicanism", *Jurnal of philosophy*.

Rawls, John (2005), *A Theory of Justice*, Harvard: Harvard University Press.

Rorty Richard. (1991) "Solidarity or Objectivity?, In: *Objectivity, Relativism and Truth*". Cambridge: Cambridge University Press.

Russ J., (2000) "Les Chemins de la pensée", Bordas.

Sinaceur M. A. (1982), « *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, dans Droits de l'homme, droits des peuples* », Paris: PUF.

Tebbit, Mark (2006), « *Philosophy of Law* », Routledge: London and New York.

Villey Michel (2006), « *La formation de la pensée juridique moderne* », PUF: Paris.

Weber Max, « *Economie et Société* », Traduction Française, Plon, Paris.

Wolff Christian, (1995), « *Principes du droit de la nature et des gens* », Paris: éd . par Jean-Henry-Samuel FORMEY, Tome premier

### ج- منابع مجازی

<http://www.answers.com/topic/natural-right>

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/275840/human-rights>