



فلسفه حقوق بشر از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

حمید پارسانیا*

چکیده

حقوق بشر از زمینه‌های وجودی معرفتی و غیر معرفتی بهره می‌برد که زمینه‌های وجودی معرفتی آن عبارتند از: مبانی، منابع و مبادی یا پایه‌های اعتقادی که آن هم شامل پایه‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌شود. فلسفه حقوق بشر به دو معنا می‌تواند مطرح شود: یکی دانشی درجه دوم که از پیوند حقوق بشر با مبانی و پایه‌های اعتقادی آن سخن می‌گوید. فلسفه حقوق بشر در این معنا، بخشی از روش‌شناسی بنیادین حقوق بشر است. دیگری دانشی درباره مبانی و پایه‌های اعتقادی و متافیزیکی حقوق بشر است که صحت و سقم آنها را می‌سنجد فلسفه حقوق بشر در صورت اخیر، بخشی از متافیزیک خواهد بود.

در این مقاله، ابتدا از حلقه پایه‌های اعتقادی لازم برای تدوین جهانی حقوق بشر سخن می‌رود و از آن پس مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حقوق اسلامی بشر به بحث گذاشته می‌شود. سپس منابع و مبادی متخذ از آن اصول تبیین می‌شود و در نهایت با مقایسه‌ای تطبیقی، امتیازهای حقوق بشر اسلامی در قیاس با اعلامیه جهانی حقوق بشر ذکر می‌شود.

کلید واژه‌ها: فلسفه حقوق بشر، پایه‌های اعتقادی، متافیزیک، حقوق بشر اسلامی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی.

مقدمه

حقوق بشر مجموعه‌ای از مفاهیم، مبانی و قواعد و قوانین مستقل از دیگر حوزه‌های معرفتی نیست. این حقوق به لحاظ معرفتی و منطقی از برخی معارف دیگر متأخر است؛ همان‌گونه که بر بخشی از معارف نیز تقدم دارد، تکوین و تحقق تاریخی و فرهنگی حقوق بشر نیز در تعامل با حضور و تحقق تاریخی مجموعه‌های معرفتی یا غیر معرفتی دیگر است. از جمله معرفت‌هایی که تقدم منطقی بر حقوق بشر دارند، مبانی و منابعی است که حقوق از آنها استفاده می‌کنند. مبانی، مجموعه اصول و قواعدی است که حقوق بشر از آنها بهره می‌برد؛ مثل اصولی که در باب عدالت، آزادی، مالکیت و سعادت انسان مطرح می‌شوند. منابع نیز اموری هستند که اصول و قواعد و حقوق برگرفته از آنهاست؛ مثل عقل، وحی، عرف، فرهنگ، تاریخ و....

در سلسله منطقی مفاهیم، مبانی، اصول، قواعد و منابع حقوقی، متوقف بر مبادی و پایه‌های اعتقادی هستند که آنها نیز در سه قلمرو هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حضور دارند.

کسانی که به تدوین حقوق بشر می‌پردازند، از مبادی و منابع مورد قبول خود استفاده می‌کنند. آنان در مقام تدوین حقوق بشر، عهده‌دار بحث از مبادی و منابع و نیز پایه‌های اعتقادی مربوط به آن نیستند؛ بلکه بحث از این مجموعه در قلمرو «فلسفه حقوق بشر» قرار می‌گیرد.

دو معنا برای فلسفه حقوق بشر

فلسفه حقوق بشر می‌تواند به دو معنا استفاده شود: یکی دانشی که ربط مجموعه‌های حقوقی با مبانی و منابع و همچنین با پایه‌ها و زمینه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آنها را یاد می‌کند. دیگری دانشی که به بحث از پایه‌های فلسفی و متافیزیکی حقوق بشر می‌پردازد.

فلسفه حقوق بشر در معنای اول، نوعی علم درجه دوم است؛ یعنی نه به مباحث حقوقی می‌پردازد و نه عهده‌دار حل مسائل متافیزیکی یا انسان‌شناختی یا غیر آن است؛ بلکه تنها از پیوند منطقی مجموعه‌های معرفتی خبر می‌دهد که این اخبار می‌تواند به صورت قضایای شرطیه - و نه مشروطه - باشد؛ مثل اینکه گفته شود اگر هستی‌شناسی، الهی و

انسان‌شناسی، دینی یا مثلاً معرفت‌شناسی، عقلانی و وحیانی باشد، حقوق بشر چنان ویژگی‌هایی پیدا می‌کند یا گفته شود حقوق بشر فعلی بر اساس هستی‌شناسی سکولار تدوین شده است.

فلسفه حقوق بشر در بنای اول، بخشی از روش‌شناسی بنیادین است؛ یعنی از بخش منطقی و معرفتی مسیرهایی بحث می‌کند که نظریه‌های حقوق بشر در دامن آن شکل می‌گیرند؛ اما فلسفه حقوق بشر در معنای دوم، بخشی از متافیزیک یا علوم است که مبانی علم حقوق یا حقوق بشر را تأمین می‌کنند. فیلسوف حقوق بشر در این معنا، وارد مباحث متافیزیکی، انسان‌شناختی یا معرفت‌شناختی می‌شود و به اثبات نبوت می‌پردازد، از مرجعیت وحی دفاع می‌کند، ابعاد مجرد و جاودان زندگی انسان را به بحث می‌گذارد و

آیت الله جوادی آملی به فلسفه حقوق بشر در هر دو معنای آن پرداخته است. ایشان از آن جهت که فیلسوف است، در آثار مختلف فلسفی خود، مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حقوق بشر را تبیین می‌کند و از آن جهت که امتداد اجتماعی و حقوقی آن مباحث را می‌کاود، لوازم و پیامدهای منطقی آن مباحث را در حوزه حقوق بشر شناسایی کرده است و گاه نیز مبادی فلسفی حقوق تدوین‌شده بشر را دنبال نموده و به گونه‌ای تطبیقی از پیامدهای حقوقی مبادی مختلف سخن گفته است.

حقوق بشر دارای مبادی، مبانی و پایه‌های اعتقادی است و تدوین آن بر اساس برخی از اصول و قواعد، مثل عدالت، سعادت، آزادی، مالکیت و نیز اصول و قواعد برگرفته از برخی منابع، مثل عرف، عقل، فرهنگ و وحی شکل می‌گیرد. منابع نیز به نوبه خود بر مبادی یا پایه‌های اعتقادی استوار هستند که می‌توان آنها را در سه قلمرو هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دنبال کرد.

ابعاد معرفتی و تاریخی حقوق بشر

حقوق بشر از دو بعد معرفتی - منطقی و تاریخی - فرهنگی قابل بررسی است که امکان معرفتی - منطقی آن در گرو حضور برخی از اصول و پایه‌های فلسفی است؛ همان‌گونه که حضور تاریخی آن نیازمند برخی از زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی است.

به بیان دیگر، همان‌گونه که برخی از عوامل تاریخی مانع از تحقق حقوق بشر هستند، برخی از مبادی فلسفی نیز مانع از تدوین و دفاع منطقی - معرفتی از حقوق بشر می‌شوند.

حقوق و قانون خاص برای گروه‌های انسانی متفاوت را به سهولت می‌توان در جوامع مختلف ترسیم کرد؛ زیرا هر گروه یا جامعه‌ای بر اساس زمینه‌های معرفتی مشترکی که دارند، حقوق مشترکی را برای خود تعریف می‌کنند؛ اما تصویر یک حقوق فراگیر که برای مطلق بشریت باشد و همه انسان‌ها را دربر گیرد - صرف‌نظر از موانع فرهنگی - تاریخی که ممکن است برای پذیرش همگانی آن وجود داشته باشد - به لحاظ منطقی و معرفتی نیز دشوار است.

شرایط منطقی لازم برای تدوین حقوق بشر

حقوق مشترک در صورتی قابل تصویر است که مبتنی بر مبنایی انسان‌شناختی در معنای مشترک انسانیت - صرف‌نظر از شرایط اقلیمی و تاریخی - باشد و مبنای معرفت‌شناختی نیز به گونه‌ای باشد که امکان معرفت آن حقیقت مشترک را فراهم آورده باشد. به همین دلیل، دیدگاه‌هایی که در بعد هستی‌شناختی، حقیقت واحدی را نمی‌پذیرند و به نسبیت حقیقت قائل هستند یا در بعد معرفت‌شناختی، وصول به حقیقت را غیر ممکن دانسته، از نسبیت فهم سخن می‌گویند یا در بعد انسان‌شناختی، انسان را حقیقتی واحد نمی‌دانند و برای آن هویتی تاریخی - فرهنگی قائل هستند، به لحاظ معرفتی و منطقی نمی‌توانند از حقوق مشترک بشر دفاع کنند.

آیت الله جوادی با اشاره به مبادی مورد نیاز برای تدوین حقوق مشترک می‌نویسد:

به هر تقدیر، وقتی می‌توان برای اثبات تساوی حقوق افراد کثیر، برهان عقلی به صورت قضیه حقیقی اقامه نمود که وحدت حقیقی و عینی جامع بین افراد پراکنده انسان ثابت گردد تا آن جامع حقیقی - و نه اعتباری - و عینی - نه ذهنی محض - موضوع قضیه حقیقی قرار گیرد و محمولی برای او ثابت شود و این مطلب در صورتی است که بخواهیم از منبع عقلی، حقوق آن جامع بین افراد کثیر را ثابت نماییم؛ ولی اگر به عنوان جمع در تعبیر و سهولت در گزارش خواستیم از افراد کثیری که جامع حقیقی و عینی ندارند، به یک عنوان کلی یاد نماییم، در آن حال بحث از برهان عقلی که محمول از لوازم ذاتی موضوع محسوب می‌گردد، خارج خواهد شد. (فلسفه حقوق بشر،

مبای‌ی هستی‌شناختی

حقوق مشترک بشر، نیازمند نوعی هستی‌شناسی است که بتواند تأمین‌کننده مبنای مشترک برای همه بشریت باشد. زمینه هستی‌شناختی حقوق مشترک نمی‌تواند به هستی‌های متغیر و محدودی نظیر قدرت‌های اجتماعی بشر و فرهنگ‌های متحول و تاریخی بازگردد. هستی‌های متغیر نظیر ویژگی‌های خاص هر ملت، قدرت‌های تاریخی و منطقه‌ای، آداب و رسوم و عرف می‌توانند در تدوین قوانین عادی و بومی و نیز چگونگی اجرای قانون نقش بسزایی داشته باشند؛ اما در تدوین قانون مشترک برای بشریت و در عرف حقوق بین‌الملل کارآمد نیستند.

حقوق مشترک بین بشریت، مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی است که مبدأ فاعلی و غایی حقوق را به گونه‌ای تأمین کند که از محدوده اقلیم، زمان‌ها و قومیت‌های مختلف فراتر رود. هستی‌شناسی توحیدی دارای این خصوصیت است و خداوند سبحان مصداق «هو الاول و الآخر» و مبدأ فاعلی و غایی حقوق است. توحید ربوبی و توحید الوهی از جمله مبای‌ی هستی‌شناختی است که از بُعد منطقی، پایگاهی واحد و ثابت را برای تدوین حقوقی مشترک برای همه انسان‌ها تأمین می‌کند.

بر اساس هستی‌شناسی توحیدی، خداوند هستی و حق محض است: «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (سوره حج، آیه ۶) و هر کمالی را دارا و از همه نقایص مبرا است. جز حق محض، حق‌های دیگر به او باز می‌گردند و از او هستند: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (سوره بقره، آیه ۱۴۷؛ سوره آل عمران، آیه ۶۰) و او که حق محض است، همان‌گونه که ولیّ بر تکوین است، ولیّ بر تشریع نیز هست و به همین دلیل، در سلسله تشریع و حقوق تشریعی، حکم تنها از اوست: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (سوره انعام، آیه ۵۷؛ سوره یوسف، آیه ۴۰ و ۶۷).

نگاه توحیدی هر دیدگاه دیگری که برای غیر خداوند حق قانون‌گذاری و حکم قائل باشد، مشرکانه است و در این باره فرقی بین آن و دیگر رویکردهای دیکتاتوری یا دموکراتیک نیست:

دیدگاه‌های گوناگونی درباره سرچشمه و منبع حقوق بشر وجود دارد. برخی آن را متکی به آرای مردم (دموکراسی) و گروهی مستند به منابعی دیگر دانسته‌اند، مانند اراده اهل حلّ و عقد و نوابغ بشری (شیوه حکومتی برخی از مسلمانان)، طبیعت و معیارهای آن (نظریه حقوق طبیعی) و فطرت و قواعد

آن (نظریه حقوق فطری) و اراده فرد (دیکتاتوری). توحید ناب بر این پایه استوار است که حق قانون‌گذاری تنها از آن خداوند است. همه دیدگاه‌های حقوقی مزبور مشرکانه و غیر توحیدی‌اند. (فلسفه حقوق بشر، ص ۱۱۶ و ۱۱۷)

مبای‌انسان‌شناختی

دیدگاه‌هایی که نتوانند وحدت نوعی انسان را اثبات کند، نمی‌توانند از حقوق مشترک بشر سخن بگویند. پس حداقل شرط لازم در تدوین حقوق بشر، اثبات حقیقت جامع بین تمام افراد است.

از دیدگاه آیت الله جوادی و در تفسیری که ایشان از نظریه استاد خود، علامه طباطبایی دارند، انسان مستخلم بالطبع و مدنی بالفطرة است؛ یعنی دارای دو بعد طبیعی و فطری می‌باشد که طبیعت او در سطح حیات نباتی و حیوانی است؛ اما فطرت او هویتی عقلانی دارد. (همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶؛ شریعت در آینه معرفت، ص ۳۸۳-۴۰۳)

انسان در سطح حیات گیاهی و حیوانی دارای ادراکات حسی، خیالی و وهمی است و در صورتی که فطرت عقلانی او بارور نشود، با غلبه مراتب مختلف شهوت، غضب یا تمایلات وهمی، سه صورت بهیمی، سبعی و شیطنانی پیدا می‌کند و اگر فطرت عقلانی او رشد کند، سیرتی فرشته‌وش و برتر از آن پیدا می‌کند.

بر مبنای حکمت متعالیه، گرچه آدمی نوع متوسطی است که در یکی از صور چهارگانه فوق تحصیل پیدا می‌کند، به دلیل اینکه در سه صورت نخست، حیات عقلانی و معنوی او همچنان بالقوه موجود است، به اعتبار این بُعد دارای حقوق فطری ثابت و واحد است.

نکته قابل توجه در اندیشه توحیدی این است که چون در این نوع هستی‌شناسی حق تعالی مبدأ فاعلی و غایی حق است، انسان در هر حال مبدأ غایی و فاعلی حقوق بشر نیست؛ بلکه فقط مبدأ قابل و مادی آن است؛ چه اینکه قوانین و نظام حقوقی هم مبدأ و علت صوری حقوق بشر هستند. قابلیت که انسان به لحاظ فطرت الهی خود دارد، منشأ و منبع حقوق مشترک و واحد بشری است.

مبای معرفت‌شناختی

بنیان‌ها و اصول معرفت‌شناختی نیز در امکان تدوین حقوق مشترک بشر سهیم هستند. اگر رویکردهای حس‌گرایانه از بعد منطقی بتوانند به معرفتی مشترک ختم شوند، معرفت علمی

پوزیتویستی را به دنبال می‌آورند که امکان داوری درباره ارزش‌ها از جمله گزاره‌های حقوقی را ندارند و در شرایطی که راهی منطقی و علمی برای تدوین حقوق بشر وجود نداشته باشد، ناگزیر امر به توافق‌هایی اجتماعی ختم می‌گردد که تحت تأثیر عوامل تاریخی - فرهنگی متغیر و متکثر شکل می‌گیرند.

وجود یک معرفت علمی مشترک بشری که توان داوری درباره قواعد و قوانین جهانی زیست و همچنین امکان داوری در مورد مبادی این قوانین را داشته باشد، کمترین شرط معرفت‌شناختی برای تدوین حقوق جهانی بشر است. البته رویکردهای تجربی و مابعد تجربی، توان ارائه چنین بنیان معرفتی را برای تدوین منطقی حقوق جهانی بشر ندارند؛ زیرا هیچ یک از این دو نمی‌توانند از معرفتی خبر دهند که اولاً، فراگیر و جهانی باشد و ثانیاً، قدرت داوری ارزشی و هنجاری را داشته باشد.

آیت الله جوادی از عقل و وحی به مثابه دو وسیله معرفتی برای تدوین حقوق جهانی بشر یاد می‌کند. عقل از دیدگاه ایشان دارای مراتب مختلفی است که نازل‌ترین آن عقل تجربی است که با کمک حس به شناخت امور جزئی و احکام کلی مربوط به آنها می‌پردازد. بالاترین مرتبه آن نیز عقل قدسی و شهودی می‌باشد که فراتر از شناخت استدلالی و مفهومی است. این نوع از عقلانیت به شناخت و حیانی ختم می‌شود.

عقل تجربی بخشی از عقل نظری است که به شناخت امور طبیعی می‌پردازد و عقل متافیزیکی نیز بخش دیگری است که به کاوش در ماورای طبیعت یا احکام مطلق وجود مشغول می‌شود. عقل نظری که در قبال عقل عملی قرار می‌گیرد، در همه بخش‌های مختلف خود، احکام هستی‌هایی را می‌شناسد که فارغ از اراده انسانی تحقق دارند و عقل عملی از احکام هستی‌هایی با خبر می‌شود که اراده و آگاهی آدمیان مقوم آنهاست.

قواعد حقوقی به طور عام و حقوق جهانی بشر به طور خاص، حقایقی هستند که تحقق آنها به اراده بشر است و به همین دلیل داوری درباره آنها بر عهده عقل عملی است.

رابطه عقل نظری و عملی

نکته قابل توجه در اندیشه آیت الله جوادی آملی این است که عقل عملی در احکام خود نیازمند برخی از مبادی متافیزیکی است که عقل نظری و متافیزیکی آنها را می‌شناسد و عقل عملی از جهت این دسته از مبادی، نیازمند به عقل متافیزیکی است و عقل عملی برخلاف

آنچه کانت گمان برده است، نمی‌تواند خلأ عقل نظری را پر کند. (تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۸۴) بنابراین عقل نظری، مبادی متافیزیکی حقوق بشر را تأمین می‌کند و عقل عملی هم وسیله‌ای است که در شناخت اصول، قواعد و احکام حقوقی فعال است.

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، عقل عملی با آنکه در ارائه احکام حقوقی، نیازمند برخی از مبادی است که از طریق عقل نظری تأمین می‌شود، خود قابل تقلیل به عقل نظری نیست و به بیان دیگر، گزاره‌هایی که عقل عملی ارائه می‌دهد، قابل بازگشت به گزاره‌های عقل نظری نیست. از نظر ایشان، عقل عملی همانند عقل نظری دارای دو نوع گزاره‌های بدیهی و نظری است و گزاره‌های بدیهی عقل عملی همچون حسن عدالت و قبح ظلم، به حسب ذات و ماهیت خود مغایر با گزاره‌های بدیهی اولی عقل نظری، مانند اصل واقعیت یا مبدأ عدم تناقض است. از نظر ایشان، معنای حسن و قبح در علوم نظری مثل الهیات و کلام از نوع حسن و قبح در علوم عملی که در محدوده هستی‌های اعتباری سخن می‌گویند، نیست. ایده ایشان همانند استادشان علامه طباطبایی برخلاف نظر کسانی است که قضایای اعتباری را به ضرورت بالقیاس الی الغیر (فلسفه اخلاق، ص ۵۸) یا ضرورت بالغیر باز می‌گردانند. (کاوش‌های عقل عملی، ص ۱۰۲)

آیت الله جوادی آملی مباحث بدیهی را نیز در تبیین حسن و قبح عقلی و در تفسیر نظر استاد خود بیان داشته‌اند. در این تفسیر، ضمن آنکه استقلال عقل عملی حفظ می‌شود و قضایای عقل عملی به قضایای عقل نظری تحویل پیدا نمی‌کند، برداشتهایی که اعتباری بودن قضایای عقل عملی را به معنای نسبی بودن آنها می‌دانند، نفی می‌شوند و بدین ترتیب با حفظ ارتباط عقل عملی و عقل نظری، زمینه تدوین حقوق جامع بشر فراهم می‌آید. (فلسفه حقوق بشر، ص ۴۰ - ۷۱)

وحی و عقل استنباطی

وحی وسیله معرفتی دیگری است که در تدوین و تکوین حقوق بشر تأثیرگذار است. از دیدگاه ایشان، وحی در تقابل با عقل نیست؛ بلکه محیط بر آن است و به همین دلیل علاوه بر دریافت‌های عقل، از افق‌های فراتر از عقل نیز خبر می‌دهد. از نظر ایشان، آیاتی نظیر ﴿عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (سوره نساء، آیه ۱۱۳) یا ﴿يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (سوره بقره، آیه ۱۵۱) ناظر به همین معناست.

از نظر استاد، وحی به معنای دین، شریعت و مانند آن نیست؛ بلکه وحی نظیر عقل، نوعی یا سطحی از شناخت است که به وسیله آن، دین، شریعت و اراده تشریعی یا حتی اراده تکوینی خداوند منکشف می‌گردد. وحی کلام و پیام الهی را از طریق نقل در دسترس مخاطبانی قرار می‌دهد که از دریافت مستقیم آن محروم هستند و بشر به وسیله عقل خود از نقل بهره می‌برد و به همین دلیل، انسانی که عاقل نباشد، مخاطب وحی نیز نیست.

همان‌گونه که عقل در مطالعه طبیعت با عناوینی نظیر عقل تجربی و عقل ابزاری و در مطالعات ریاضیات و متافیزیکی با عناوینی مانند عقل تجربیدی یا متافیزیکی شناخته می‌شود و در حوزه مطالعات هستی‌های مقدور و انسانی، نام عقل عملی پیدا می‌کند، در فهم نقل و استنباط از آن نیز می‌تواند با عناوینی نظیر عقل استنباطی، تفهیمی یا اجتهادی تعین پیدا کند.

معنای قاعده ملازمه

با توجه به مبادی هستی‌شناختی حقوق و آنچه از توحید ربوبی و الوهیت و ولایت الهی بر تشریع دانسته می‌شود، تفاوت عقل و نقل در این نیست که نقل، احکام و قوانین الهی را بیان می‌کند و عقل، حکم خود را اظهار می‌دارد و نیز معنای قاعده ملازمه این نیست که شریعت و نقل هیچ‌گاه خلاف حکم عقل فتوا نمی‌دهند؛ زیرا اگر ربوبیت و الوهیت مختص به خداوند و او ولی بر تشریع است و حکم مختص به اوست، پس نقل و عقل هیچ یک از ناحیه خود حکمی ارائه نمی‌دهند؛ بلکه هر دو کاشف از حکم الهی هستند. بنابراین هرگاه عقل به قبح ظلم یا حسن عدالت حکم کند و یا از حسن شکر و عبودیت عبد نسبت به خداوند سبحان سخن گوید، در حقیقت به این احکام و ضرورت آنها که از ناحیه خداوند تعین پیدا کرده است، پی می‌برد و بین عقل و نقل در این امر اختلافی نیست که هر دو کاشف از احکام الهی هستند.

هنگامی که عقل در مسائل هستی‌شناختی و انسان‌شناختی از شناخت توحید ربوبی باز بماند و کرامت آدمی را در خلافت او نداند، بلکه او را مستقل از حق ببیند، آدمی یا عقل او را در مسند حکمرانی می‌پندارند و به جای آنکه از کشف احکام الهی به وسیله انسان یا عقل او سخن گوید، مدعی منشأ بودن آدمی و عقل او برای حقوق بشری خواهد بود.

آنچه درباره عقل و عاقلان بیان شد، در مورد وحی و پیامبران نیز صادق است؛ یعنی پیامبران و اولیای الهی نیز قانون‌گذار نیستند. به بیان استاد: «جز خداوند هیچ کس حق

قانون‌گذاری ندارد و پیامبران و امامان کاری نمی‌کنند جز ابلاغ احکام الهی و دعوت مردم به سوی فرمان خدا. برای تأکید به همین معنا از آیه دیگر می‌توان کمک گرفت که طبق آن، چه در مورد جنگ و صلح و چه در شکست کافران یا پذیرش توبه آنها یا عذاب کردن ایشان و در هر حال، حکم در اختیار خداست: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (سوره آل عمران، آیه ۱۲۸) در هیچ یک از این موارد تو دارای اختیار نیستی. این همان توحید ناب و اصیل است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۱۱۶)

منابع حقوق بشر

برترین منبع حقوق، اراده تشریعی خداوند است که این اراده از طریق شناخت انسان و جهان و از جمله شناخت فطرت الهی آدمی و آنچه مربوط به کمال و سعادت اوست، کشف خواهد شد. با شناخت حقیقت و فطرت آدمی، نیازهای حقیقی او شناخته می‌شود و از این طریق، احکام و قواعدی که برای تأمین آن نیازها از ناحیه خداوند مقرر شده است، معلوم می‌شود.

استاد در تبیین نقش فطرت انسان به عنوان یک منبع برای شناخت حقوق بشر می‌نویسد:

ما بر آنیم که همه انسان‌ها می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی صلح‌آمیز و دوستانه‌ای داشته باشند. این از آن روست که در میان همه افراد بشر یک جهت مشترک و پایدار وجود دارد و همین جهت است که می‌تواند خوشبختی بشر را تضمین سازد و رفاه راستین انسان را تأمین کند. قرآن این جهت مشترک را روح می‌نامد و بیان می‌کند که این روح دارای فطرت الهی است. از دید قرآن مجید، این اصل مشترک یعنی فطرت دارای سه ویژگی است: نخست اینکه خدا را می‌خواهد و بس. دوم اینکه در همه آدمیان به ودیعه نهاده شده است و سوم آنکه از گزند هر گونه تغییر و تبدیل در امان است. در قرآن آمده است: «فَطَرَتُ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهِمْ لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ» (سوره روم، آیه ۳۰) از فطرت الهی پیروی کنید که خداوند مردم را بر پایه آن آفریده است، آفرینش خدا تغییر نمی‌کند.

بدین سان روشن است که آنچه می‌تواند به عنوان اصل مشترک میان همه انسان‌ها پذیرفته گردد، فطرت الهی است. از این رو در تعیین و شناخت منابع حقوق جز به همین اصل مشترک نمی‌توان اعتماد کرد و هرگز نباید بر مایه‌های از وجود انسان که به طبیعت او باز می‌گردند، تکیه ورزید. وقتی که

این اصل پذیرفته شود، روشن می‌گردد که وضع‌کننده حقوق بشر موجودی است که این فطرت را بر نهاده و آن را می‌شناسد. (فلسفه حقوق بشر، ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

عقل منبع دیگری است که بشر از طریق آن به شناخت حقوق الهی خود می‌رسد؛ اما از آنجا که در شناخت خود محدود است، بدون حضور وحی و استعانت از آن نمی‌تواند حقوقی را که تضمین‌کننده سعادت و هدایت آدمیان باشد، شناسایی کند و به همین دلیل از وحی به عنوان مهم‌ترین منبع، یعنی حتی مهم‌تر از فطرت یاد می‌شود. (همان، ص ۱۰۵)

اراده تشریعی خداوند، فطرت الهی انسان، وحی و عقل منابعی هستند که بنر اساس جهان‌بینی توحیدی برای تدوین حقوق بشر معتبر هستند این منابع در برابر منابعی نظیر عرف و خواسته‌های نفسانی افراد و اقوام مختلف ذکر می‌شود که بر مبنای انگاره‌های مشرکانه به عنوان منابع حقوق معرفی می‌گردند.

مبانی حقوق بشر

آیت الله جوادی آملی از سه مبنای حقوق بشر در اسلام یاد می‌کند که در حکم اصول و قواعد کلی برای تدوین حقوق بشر هستند و البته این سه به صورت استقرایی بیان شده‌اند، نه حصری و در آثار مختلف ایشان می‌توان به مبانی دیگری مثل امنیت و مالکیت نیز دست یافت. این سه مبنا عبارتند از:

حیات، آزادی و عدالت:

۱. حق حیات

از دیدگاه قرآن، حق حیات تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و از این‌رو تنها او می‌تواند در این حق تصرف کند. حیات به دو گونه مادی و معنوی است و هیچ کس حق سلب آن را از خود یا دیگران ندارد. سلب حیات مادی با قتل و سلب حیات معنوی با گمراه کردن تحقق می‌یابد و کسی که دیگران را به هر طریق گمراه کند، حیات معنوی آنها را سلب کرده است. به همین دلیل قرآن کریم، مردم تسلیم‌شده به فرهنگ جاهلیت را مرده می‌داند: ﴿كُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۸)

اسلام خودکشی و دیگرکشی را محکوم کرده است. خداوند در آیات فراوانی از آن نهی نموده و بلکه بر نگاه داشتن حرمت خون انسان‌ها پیمان گرفته است: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا

تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ ﴿ (سوره بقره، آیه ۸۴)

استاد در ذیل این آیه می‌گوید: این پیمان ویژه گروهی خاص نیست؛ بلکه از آن همه شرایع الهی است. همچنین حکم قصاص نیز که ابزاری برای بازدارندگی از خونریزی است، در همه شرایع الهی جریان داشته و مورد پذیرش اسلام هم قرار گرفته است. (همان، ص ۱۸۴) همان‌گونه که سلب حیات مادی دارای کیفری جهت حفظ حیات مادی است، سلب حیات معنوی نیز دارای کیفر است. از نظر اسلام، حیات معنوی برتر از حیات دنیوی است.

۲. حق آزادی

آزادی مفهومی است که همواره در اضافه به امور دیگر تعین پیدا می‌کند و همواره از چیزی و برای چیزی است. آزادی از آن جهت که وصف است، دارای اضافه و نسبت به موصوف نیز هست؛ یعنی آزادی مربوط به شخص یا امری است که به آن متصف می‌شود. در اسلام آزادی انسان به معنای رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خداوند است، چه اینکه انسان به حسب فطرت و حقیقت خود در جستجوی خداوند است و دلدادگی و حرکت به سوی خداوند، رفتار مختارانه اوست؛ اما در نگاه انسان مدرن، آزادی هواهای نفس آدمی است و این به معنای اسارت انسان و بازداشتن او از تقرب به خداوند است. به تعبیر حضرت استاد، تفاوت در برداشت و تفسیر معنای آزادی سبب می‌شود پیروان دیگر مکاتب حقوقی در تدوین مواد حقوقی به بیراهه بروند:

در فضای تاریک و آلوده الحاد و خودمحوری، آزادی سیاسی به این معناست که افراد در انتخابات شرکت کنند و به هر کس و هر گروه می‌خواهند، رأی دهند و به این دموکراسی ببالند؛ اما در فضای روش توحیدی، آزادی سیاسی هرگز در این محور خلاصه و تفسیر نمی‌شود.... نباید به شیوه خودباختگان چنین پنداشت که اسلام نیز دموکراسی را می‌پذیرد... آنچه رأی مردم در آن نقش دارد، ولایت فقیه است، نه وکالت وی. طبق اندیشه اسلامی، خداوند به وسیله معصومان (علیهم‌السلام) فقیه دارای شرایط را برگزیده تا جامعه انسانی را راهبری کند. جامعه با رأی خود ولای این رهبر را می‌پذیرد، همان‌گونه که او خود ولای خود را می‌پذیرد و هیچ نقشی در نشاندن خود بر مسند حکومت ندارد. از این‌رو او هم به عنوان یک شخص حقیقی به شخصیت حقوقی خود، یعنی فقاقت همراه با شرایط

دیگر تن می‌دهد. به همین دلیل او اگر بر اساس اختیارات خویش حکمی را صادر کند، سرپیچی از آن حکم نه تنها برای دیگران روا نیست؛ بلکه خودش نیز مجاز به چنین کاری نیست. (همان، ۱۹۰ و ۱۹۱)

بر اساس دیدگاه فوق، مردم از طریق خبرگان خود، مسئولیت حراست از حریم ولایت را بر عهده دارند و در صورتی که راهبری جامعه از مسیر ولایت خارج شود، رضایت همگانی مردم نیز مشروعیت‌بخش آن نیست.

در زمینه آزادی عقیده و بیان نیز قرآن کریم ضمن آنکه بندگان را به استماع گفتارها دعوت کرده است، مسئولیت پذیرفتن سخن برتر را نیز بر دوش آنان گذارده و علاوه بر این، مصداق کلام برتر را کلمه توحید، معرفی کرده است. تفاوت این دیدگاه که مبتنی بر مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی توحیدی است با دیدگاه‌های دیگر که اصل حقیقت را انکار می‌کنند یا راه شناخت آن را منسد می‌دانند، در این است که آنان نمی‌توانند از مسئولیت انسان نسبت به کلامی خاص سخن بگویند که دیدگاه آنان به لحاظ منطقی به هرج و مرج معرفتی و رفتاری منجر می‌شود.

نمونه دیگر، آزادی اقتصادی است که در اسلام در چارچوب بندگی خداوند و احترام به حریم حلال و حرام‌ها معنا پیدا می‌کند؛ اما در تفکر مادی اثری از این حریم نیست. آزادی گزینش وطن نیز در اسلام جدای از مسئولیت حراست از حیات مادی و معنوی نیست. به همین دلیل، ماندن در موطنی که حیات معنوی انسان و آزادی اصیل او را تهدید می‌کند، جایز نیست.

تأکید بر تفکیک بین اختیار تکوینی و تشریعی انسان از نکات مورد توجه استاد در مسأله آزادی است. ایشان با توجه به این تفکیک معتقد است از این آزادی تکوینی نمی‌توان چنین برداشت کرد که انسان در مرحله تشریع و انتخاب عقیده بتواند به هر سو که خواست، حرکت کند و خداوند به این میل او ارج نهد. آن آزادی تکوینی در کنار وظیفه تشریعی قابل تفسیر است: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (سوره کهف، آیه ۲۹) (همان، ص ۱۹۶)

خداوند ضمن اعلام آزادی تکوینی انسان، وظیفه تشریعی او را در پذیرش حق و عمل به آن قرار داده و فرموده است: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ﴾. (سوره بقره، آیه ۶۳)

۳. حق عدالت

عدالت یعنی قرار دادن هر چیز در جای خود و گرچه عدل در این تعریف ابهامی ندارد، شناخت جایگاه اشیا بر اساس تفاوت جهان‌بینی‌ها تعدد پیدا می‌کند. هستی‌شناسی توحیدی اولاً، جغرافیای هستی را به زندگی دنیا محدود نمی‌کند، ثانیاً، ظرفیت انسان و جایگاه او را به طبیعت مقید نمی‌گرداند و ثالثاً، شناخت ظرفیت‌ها و شایستگی‌های آدمی را به حوزه معرفت حسی و عقلی محدود نکرده، حضور وحی را نیز برای این مهم ضروری می‌داند.

مجموعه امور یادشده در تفسیر و تبیین معنای عدل و تحقق عینی آن دخیل هستند. در نگاه توحیدی، گرچه آسمان و زمین و نظام تکوین بر عدل استوار است، عدل به معنای تکوینی آن محدود نمی‌شود و معنای اعتباری آن که با معنای تکوینی آن اشتراک معنوی دارد، در حوزه حیات انسانی قابل تحقق بوده، مسئولیت تحقق آن نیز بر عهده آدمیان است! چه اینکه همگان در قلمرو تشریع به عدل و قسط فرمان داده شده‌اند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (سوره نساء، آیه ۱۳۵) و پیامبران نیز برای اقامه قسط و عدل آمده‌اند:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (سوره حدید، آیه ۲۵)

در این دیدگاه، عدالت اسلامی با نظر به فطرت الهی انسان و رعایت حقوق مربوط به آن تأمین می‌شود و به همین دلیل، شناخت حق و مصادیق آن بر شناخت عدالت و مصادیق آن تقدم دارد.

مطالعه تطبیقی و مزایای حقوق بشر در اسلام

مبانی فلسفی مختلف، مواد حقوقی متفاوتی را به دنبال خواهند داشت. هنگامی که حقوق بشر بر بنیان‌های متافیزیکی الهی و توحیدی شکل می‌گیرد، با هنگامی که بر بنیان‌های سکولار و دنیوی سامان گرفته باشد، تفاوت خواهد داشت که نمونه‌های از این تفاوت‌ها را می‌توان در مواد قانونی درباره حقوق مالکیت یا حقوق کودکان یافت.

مالکیت اصلی مقبول در همه ادیان توحیدی است. در نظام حقوقی اسلامی، انسان در قبال خداوند متعال تکویناً و تشریعاً مالک امری نیست؛ بلکه دارایی او امانتی از سویی خداوند است و او جانشین خداوند در بهره‌وری از مال است و نمی‌تواند غیر از آنچه مایه خشنودی مالک اصلی باشد، عمل کند. انسان موظف است موهبت خداوند را در مسیری که او می‌گوید، استفاده کند: ﴿آتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتٰكُم﴾ (سوره نور، آیه ۱۳۳) و ﴿وَأَنفِقُوا

بِمَا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ» (سوره حدید، آیه ۷) یعنی از آنچه خداوند شما را جانشین خود در آن قرار داده است، انفاق کنید.

در برابر این اعتقاد، تنظیم‌کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر، انسان را کاملاً آزاد می‌پندارند که در دارایی خود تصرف کند، خواه پیوند خود با خدا را در نظر بگیرد و خواه برنتابد. در این تفکر، مسأله ارتباط با خدا اخلاقی است و رعایت آن در قلمرو حقوق نقشی ندارد. (همان، ص ۲۳۲ و ۲۳۳)

بر مبنای دیدگاهی که به فطرت الهی انسان قائل است، جان کودک صفحه‌ای نانوشته نیست؛ بلکه دارای فطرتی خداخواه است و از این جهت مربیان او وظیفه پاسداری از این ودیعه الهی را برعهده دارند و در غیر این صورت در امانت خیانت کرده‌اند؛ و حال آنکه طبق اعلامیه جهانی حقوق بشر «هیچ کس مجاز نیست اعتقاد خود را به کودک بیاوراند و او را بر دین و راهی که برگزیده، پرورش دهد. خاستگاه این تعلیم همان پندار الحادی است که همه افراد در آغاز از لحاظ فرهنگ و اندوخته‌های اعتقادی یکسان و برابرند و هر کس در رهگذر تجربه و دانش خود به راهی می‌گروند.» (همان، ص ۲۳۷)

مزایای نظام حقوقی اسلام

استاد در تطبیق نظام حقوقی اسلام با نظام‌های غیر دینی و مشرکانه از پنج مزیت نظام اسلامی یاد می‌کند:

اول: برتری زیرسازهای داخلی، فاعلی و غایی: نظام حقوق اسلام تنها به زیرسازهای داخلی و به ماده و صورت حقوق بشر اکتفا نکرده است؛ بلکه و بر نظام فاعلی و غایی حقوق تأکید دارد. علاوه بر این، انسان حقیقتی دنیوی و این‌جهانی نیست؛ بلکه او همراه با فطرت الهی وی در نظر گرفته می‌شود. مبدأ فاعلی این نظام، حکمت و هدایت الهی و مبدأ غایی آن علم و تقرب به اوست. خداوند هدف خلقت آسمان و زمین را علم انسان به او معرفی کرده می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا». (سوره طلاق، آیه ۱۲)

دوم: برهان‌پذیری: حقوق بشر اسلامی، یک امر صرفاً اعتباری و مبتنی بر قراردادهای عرفی نیست تا قابلیت استدلال و برهان را نداشته باشد؛ بلکه این مجموعه قوانین اعتباری، ریشه در تکوین داشته، با عقل عملی و در مواردی که به کلام الهی مستند می‌گردد، به

برهان لمی اثبات می‌شود.

سوم: بهره‌مندی از ضمانت اجرا: ضمانت اجرای حقوق اسلامی فقط عوامل اجرایی خارجی یا عوامل اجتماعی و فرهنگی نیستند؛ زیرا همه این عوامل در برخی از شرایط، ظرفیت کنترل خود را از دست می‌دهند. ضامن اجرایی این حقوق در جامعه و فرهنگ دینی و برای مؤمنان، خداوند احدی است که در همه حال با همه همراه و بر کار همگان آگاه است: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. (سوره حدید، آیه ۴)

چهارم: سازگاری و هماهنگی: قرآن کریم راز این سازگاری را بیان می‌کند: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (سوره نساء، آیه ۸۲) از این قیاس استثنایی می‌توان نتیجه گرفت: هر چه از خدا باشد، دارای هماهنگی و هر چه از سوی دیگران طراحی گردد، دچار آشفتگی و پریشانی است. نظام حقوق بشر نیز چنین است. (همان، ص ۲۵۲)

پنجم: نقدپذیری و بهره‌وری از ابزار سنجش: اسلام، عقل و نقل را دو وسیله سنجش حقوق بشر قرار داده، و موازین خاصی را نیز از طریق این دو وسیله معرفی کرده است؛ از جمله آنها نفس آدمی است که آنچه را برای خود می‌پسندد، بر دیگران نیز پسندد و آنچه را برای خود نمی‌پسندد، بر دیگران نپسندد. «اجعل نفسك ميزاناً بينك وبين غيرك». (نهج البلاغه، نامه ۳۱، بند ۵۴) خواست خود را در روابط میان خویش و دیگران معیار قرار ده و به تعبیر قرآن کریم: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾. (سوره مائده، آیه ۱۰۵)

نتیجه

حقوق بشر بر مبانی، منابع و مبادی مبتنی است. مبانی مجموعه اصول و قواعدی است که حقوق از آنها استفاده می‌کند؛ مثل حق، عدالت، آزادی و امنیت. منابع اصولی هستند که اصول و قواعد و در نتیجه حقوق از آنها اتخاذ می‌شود، مثل عقل، وحی و عرف. مبادی یا پایه‌های اعتقادی نیز در سه قلمرو هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هستند که بر مبانی، منابع و حقوق تقدم منطقی دارند.

فلسفه حقوق بشر می‌تواند به دو معنا و در دو ساحت در نظر گرفته شود. یکی دانشی که به داوری درباره صحت و سقم مبادی حقوق بشر می‌پردازد و به دلیل اینکه تعیین‌کننده‌ترین مبادی حقوق بشر در زمره مسائل متافیزیکی و فلسفی هستند، فلسفه حقوق بشر در این معنا بخشی از متافیزیک است. معنای دوم، دانشی است که به روابط منطقی

نظام‌های مختلف می‌پردازد. آیت الله جوادی آملی در آثار مختلف خود به مبادی متافیزیکی حقوق بشر پرداخته است و در کتاب حقوق بشر در اسلام ارتباط منطقی مبادی اسلامی با مبانی و منابع حقوق بشر را تبیین کرده و آن را با تأثیراتی که فلسفه‌های مدرن بر مبانی و منابع حقوق بشر می‌گذارند، مقایسه نموده است.

اراده تشریعی خداوند به فطرت الهی انسان، وحی و عقل از جمله منابع حقوق بشر هستند که بر اساس مبادی اسلامی تعین پیدا می‌کنند. در مقابل، عرف، سنت تاریخی، خواسته‌های نفسانی اقوام و گروه‌های مختلف قرار می‌گیرند. حق حیات، آزادی و عدالت از جمله مبانی حقوقی هستند که بر اساس منابع و مبادی اسلامی، تفسیر ویژه‌ای پیدا می‌کنند که در جهات مختلف امتیازاتی را برای حقوق بشر به دنبال می‌آورد؛ از جمله استقرار حقوق بشر بر جهات فاعلی و غایی، برهان‌پذیری، برخورداری از ضمانت اجرایی قوی، سازگاری و هماهنگی، نقدپذیری و بهره‌مندی از موازین سنجش.



منابع

۱. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: نشر اسراء.
۲. _____، (۱۳۸۷)، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر اسراء.
۳. _____، (۱۳۸۴)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: نشر اسراء.
۴. _____، (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء.
۵. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق، تهران: نشر بین الملل.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی