

اصول نظری حقوق بشر در اسلام

عبدالحکیم سلیمی*

چکیده

حقوق بشر، رابطه مستقیم با انسان‌شناسی و جهان‌بینی نظام‌های حقوقی دارد. نظام‌های حقوقی، که رویکرد مادی دارند، با نظام حقوقی اسلام، که دارای بیش از توحیدی است، از نظر تشریح حقوق بشر تفاوت اساسی دارد. اصل «حقیقت‌محوری»، که اساس عقلانیت دینی است، با تأکید بر وجود حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن، بر اندیشه‌های نسبی‌گرایانه حقوق بشر غربی، خط بطلان می‌کشد. نتیجه اصل «توحید»، حاکمیت حق خدا، به عنوان منشأ حقوق بشر است. اصل «معاد» با طرح جاودانگی روح انسان، انسانی زیستن، روحیه مراقبت در رفتار و تأکید بر پاسخگو بودن انسان در پیشگاه الهی، در تدوین حقوق بشر تاثیرگذار است. اشتراکات و تفاوت‌های حقوق و تکالیف بشر نتیجه منطقی اصل «حکمت» است. اصل «عدالت» زمینه‌ساز تحقق جامعه آرمانی و تکامل اجتماعی انسان است. اصل «تلازم حق و تکلیف»، بیانگر رسالت انسان در زندگی اجتماعی است. اصل «کرامت ذاتی» و تشریحی انسان نیز به مثابه موهبت الهی، زمینه اعتلای حقوق بشر را فراهم می‌سازد. کلیدواژه‌ها: اسلام، انسان، حق، تکلیف، حقوق بشر، توحید، معاد، حکمت، کرامت، عدالت.

مقدمه

«حقوق بشر» از مباحث اساسی و چالش‌برانگیز معاصر به شمار می‌رود. وجه اهمیت آن این است که حقوق بشر مربوط به انسان است که خداوند همه موجودات زمین و آسمان را مسخر او قرار داده تا به کمال برسد. چالش‌برانگیز بودن آن به این است که نظام‌های حقوقی بر اساس شناختی که از انسان و جهان دارند، حقوق بشر را تعریف می‌کنند. بررسی‌ها نشان می‌دهد نظام‌های حقوقی بشری، از شناخت حقیقت انسان عاجزاند و هنوز در این نظام‌ها انسان به عنوان موجودی ناشناخته مطرح است. مادامی که نظام‌های حقوقی، به شناخت مشترک انسان نایل نگردند، در تدوین و اجرای حقوق بشر نیز به اتفاق نظر نخواهند رسید.

نظام حقوقی، که رویکرد مادی دارد و حیات انسان را در دایره تولد و مرگ خلاصه می‌کند، طبیعی است که حقوق بشر را نیز در همان دایره تعریف می‌نماید. نظام حقوقی، که به زندگی فراتر از جهان ماده می‌اندیشد و انسان را دارای روح جاودانه و ماندگار می‌شناسد، روشن است که حقوق بشر جامع‌تری ارائه خواهد داد. اظهارنظرها درباره انسان به خوبی بیانگر ناشناخته ماندن حقیقت انسان است. *هابز* می‌گوید: «انسان گرگ انسان است»؛ *اسپینوزا* مدعی است: «انسان خدای انسان است»؛ *ماکیاولی* بر اساس شناخت خود از انسان، چنین توصیه می‌کند: «اگر همه انسان‌ها نیک سرشت بودند، این اندرز بیهوده بود، ولی از آنجا که انسان‌ها بدسرشت‌اند و به عهد خود با شما وفا نخواهند کرد، پس شما هم به حفظ عهد خود با آنها مقید نباشید.» *هابز* انسان را «شر بالذات» و *روسو* انسان را «خیر بالذات» معرفی می‌کند. کسانی مانند یونگ انسان را دارای فطرت و طبیعت می‌دانند. در مقابل، کسانی انسان را فاقد هرگونه فطرت و طبیعت می‌شناسند.^۱

به راستی حقیقت انسان چیست؟ بشر صاحب حق کیست؟ اسلام چه نگاهی نسبت به انسان دارد؟ در نظام حقوقی اسلام، حقوق بشر بر چه اصولی تشریح می‌گردد؟ نگاه گذرا به حقیقت انسان، تبیین اصول نظری حقوق بشر در اسلام و نقش آن در احیا و تضمین حقوق بشر، مورد اهتمام این پژوهش است.

۱. اصل حقیقت‌محوری

یکی از اصول نظری «حقوق بشر»، حقیقت‌محوری است. اصلی که در تبیین و تضمین حقوق بشر نقش اساسی دارد. حق‌محوری در اسلام، از چنان اهمیتی برخوردار است که هر چیز مهم و اساسی در دین به «حق و حقانیت» نسبت داده شده است. خداوند سبحان دین،^۲ قرآن کریم،^۳ ارسال پیامبر،^۴ معاد،^۵ خلقت زمین و آسمان^۶ را با واژه «حق» توصیف نموده و سرانجام هستی (انبیاء: ۱۶) را هدفمند معرفی می‌کند. این تأکیدات نشان می‌دهد که حق‌محوری و حق‌خواهی چنان با محتوای اسلام تنیده که تفکیک‌ناپذیر می‌نماید. از این‌رو، مؤمنان و دین‌باوران باید اندیشه خود را در همه زمین‌ها از جمله در بحث حقوق بشر، بر اساس امور عینی و واقعی نظم و سامان بخشند؛ چراکه مؤمنان واقعی از منظر قرآن کریم کسانی هستند که در آفرینش هستی تفکر نموده و به حقیقت خالق آن پی می‌برند. (آل‌عمران: ۳ - ۱۹۲)

مؤمنان واقعی در پرتو این تفکر، عالم هستی را هدفمند یافته و آموزه‌های هستی‌بخش را سرلوحه زندگی خویش قرار می‌دهند. تأکید بی‌شمار قرآن بر اصل «حق‌محوری» به طور قطع حکمت‌ها و رموز و رازهایی دارد. در اینجا، به دو اثر مهم حق‌محوری اشاره می‌کنیم.

الف) پذیرش حقایق عینی

نخستین لازم ضروری حق‌محوری، پذیرش مجموعه حقایق عینی در عالم هستی است؛ اموری که در خارج از ذهن وجود دارند و هستی آنها ثابت و قطعی است و ارتباطی به فهم و درک بشر ندارد. به بیان دیگر، در عقلانیت مورد نظر دین، مجموعه حقایق عینی و نفس‌الامری وجود دارد که خاستگاه تصمیم‌گیری‌ها و بایدها و نبایدهای حقوقی را تشکیل می‌دهد. حقیقت در نگاه دین، امری عینی و وجودی است، نه قراردادی که همواره در حال تغییر باشد. خواست و اراده مردم ارزشمند است، اما این‌گونه نیست که جای تعقل و تدبیر را بگیرد. انسان‌ها باید تلاش کنند تا حقایق را کشف کنند نه آنکه به افکار عمومی مردم بسنده و حقایق اجتماعی و فردی را تنها در نتیجه آراء نظرات عمومی خلاصه کند. چنان‌که فرهنگ جامعه نیز باید این‌چنین باشد، که قبل از رأی دادن به چیزی صواب، خطا، حسن، قبح، عدل و ظلم آن را به خوبی درک کند.^۷ به بیان دقیق‌تر، در رویکرد توحیدی، حقوق نه

واقعیت عینی صرف است - حقوق طبیعی - و نه اعتباری محض - اندیشه پوزیتیویستی - بلکه حقوق امری اعتباری است، اما ریشه در حقایق عینی و نفس‌الامری دارد.

ب) امکان دست‌یابی به حقایق

حق محوری به انسان می‌آموزد، همان‌گونه که مطلوب‌ها و معرفت‌های قطعی و یقینی ارزشمند است، به تبع آن راه‌هایی که از پشتوانه قطعی برخوردارند، گرچه دلالت آنها ظنی باشد، مفید و معتبر است. بنابراین، کسی که در مسیر تفکر همه تلاش خود را بکار بگیرد، ضوابط برهانی را رعایت کند و یافته‌های خود را با محک‌های عقل و نقل محک بزند، هرچند که به قطع نرسد می‌تواند به گمان خویش بسنده کند؛ یعنی گمان همانند قطع و یقین معتبر است.^۸

اعتقاد به حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن، بدیهی‌ترین امری است که از اصل حق محوری به دست می‌آید و اساس عقلانیت دینی و نظام حقوقی اسلام را تشکیل می‌دهد. حقوق بشر نیز بر این اساس قابل تفسیر و تبیین است. تلاش فطری و بی‌وقفه بشر برای کشف ناشناخته‌ها و شناخت امور پیرامون خود، دلیلی بر وجود حقایق و امکان دست‌یابی به آن است. در مقابل، اندیشه سکولاریستی، که ریشه در تفکر سوفسطاییان یونان دارد، بر دو پایه استوار است: یکی انکار حقیقت ثابت، دیگری جایگزینی پذیرش عمومی به جای حقایق عینی. ادعایی که بیشتر مورد تأکید سوفسطاییان مشهوری مانند گرگیاس و پروگراس قرار گرفته است.^۹

سکولارها، مبانی عقلانی نظریه خود را بر انکار حقایق عینی قرار داده و همه واقعیت‌ها را به پذیرش و رضایت عمومی و درک افراد مبتنی می‌کنند و ملاک حقانیت را خواست و پذیرش عمومی می‌دانند. این مبنا را در همه عرصه‌ها و تبیین حقوق بشر بکار می‌گیرند. اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز رویکرد سکولاریستی دارند.

بی‌شک، پذیرش حقایق عینی و نفس‌الامری و امکان دست‌یابی به حقیقت و عدم پذیرش آن، دو رویکرد متقابلی است که در همه زمینه‌ها، به ویژه حقوق بشر آثار و پیامدهای متفاوتی به دنبال دارد. مهم‌ترین چالش و پرسش حقوق بشر این است: آیا حقوق بشر، امری قراردادی و تابع خواست و رضایت اکثریت است، یا ریشه در حقایق عینی و نفس‌الامری دارد؟

۲. نگرش انسان‌شناختی

فهم صحیح حقیقت انسان، مهم‌ترین مسئله در شناخت حقوق بشر و در حقیقت، کلید معمای ناشی از ابهامات در تفسیر حقوق بشر می‌باشد. «انسان» واژه عربی است که در لغت به معنای «بشر و آدمی زاد» آمده است. جمع آن اناسی، اناسیه و آناس می‌باشد. در اطلاق لغوی انسان به نوع بشر و فارغ از هرگونه قیدی به کار می‌رود.^{۱۰} واژه «انسان» اسم جنس است که بر تک‌تک افراد بنی‌آدم اطلاق می‌گردد.^{۱۱} در اصطلاح، دو رویکرد مادی و توحیدی نسبت به حقیقت جهان و انسان مطرح است که هر یک برداشت خاصی از انسان دارند.

الف. دیدگاه مادی

در این رویکرد، انسان (human) با کلمه لاتین معادل خاک در (humus) در ارتباط بوده و به معنای موجودی خاکی (earthly) است. به بیان دیگر، انسان تنها یک حیوان متکامل است که آغاز و پایان زندگی او، به فاصله تولد و مرگ خلاصه می‌شود. طبیعی است که حقوق و تکالیف او نیز در همین قلمرو محدود تعریف و تعیین می‌گردد. اسناد بین‌المللی حقوق بشر، که بر این اساس شکل یافته است، در قالب رویکرد جامعه‌گرایانه و عمدتاً فردگرایانه قابل ارزیابی و بررسی می‌باشد.

رویکرد جامعه‌گرایانه

در این رویکرد، که از ارسطو شروع و توسط کارل مارکس و امیل دورکیم و دیگر جامعه‌گرایان تعریف و تکمیل می‌شود، انسان از خود ماهیتی ندارد. این شرایط اجتماعی، محیطی و فرهنگی است که افکار و عقاید و شخصیت انسان را می‌سازد.^{۱۲} امیل دورکیم معتقد است که: «انسان فاقد طبیعت ثابت است، این اجتماع است که انسان را می‌سازد، افراد انسانی در مرحله قبل از اجتماع هیچ هویت انسانی ندارد، ظرف خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارد».^{۱۳}

کارل مارکس نیز بر آن است که: «ضرورت و جبر تاریخ فقط یک نیاز در نهاد بشر قرار داده است و آن نیاز اقتصادی است که انسان را به سوی جنگ طبقاتی و انقلاب اجتماعی سوق می‌دهد. سایر علایق و امیال و خصوصیات انسان بازتابی از این نیاز اصلی است که در هر زمان، با توجه به شرایط اجتماعی او شکل می‌گیرد. این دیدگاه، که مبنای ایدئولوژی

مارکسیستی شده است، شخصیت فردی، اعتقاد به اراده و اختیار و نقش آن در سیر و تحول جامعه را موهوم می‌داند و تولد انسان‌های نو با تفکر و اندیشه‌های تکامل‌یافته را تنها با تکامل ابزار تولید امکان‌پذیر می‌داند.^{۱۴}

در یک جمله، انسان موردنظر جامعه‌گرایان در تمام ابعاد ساخته و پرداخته اجتماع است. با این تفسیر، سخن از حقوق جهانی بشر امکان‌پذیر نیست؛ چراکه هر جامعه‌ای و هر فرهنگی، انسان و حقوق انسان را به طور خاص تعریف می‌کند.

رویکرد فردگرایانه

این رویکرد، صبغه اومانستی دارد و همانند رهیافت جامعه‌گرایانه انسان را موجود مادی و ظرف خالی می‌شناسد. با این تفاوت که انسان ساخته و پرداخته اجتماع و عوامل محیطی نیست، بلکه اراده و اختیار فردی شخصیت انسان را می‌سازد. انسان کسی است که می‌خواهد و انتخاب می‌کند؛ یعنی هرکس آزاد است هرگونه که خواست دست به انتخاب بزند. مجموعه این گزینش‌ها و انتخاب‌ها، شخصیت او را می‌سازد.^{۱۵} انسان در ابتدا ماهیتی ندارد، خدایی نیست که او را از پیش طرح کند. از این پس خواهد شد آنچه‌آنچه که می‌خواهد، اعلامیه جهانی حقوق بشر با این رویکرد تدوین شده است؛^{۱۶} زیرا در دکتترین حقوق بشر معاصر، همه خطوط به انسان منتهی می‌گردد و انسان اصالتاً دارای حقوق می‌باشد و اعلامیه نیز حقوق بشر را رهیافتی از اومانیسیم و رسیدن به انسان می‌شناسد؛ به همین دلیل، دارای صبغه فردگرایی بوده و ماهیتاً درصدد تأمین منافع فردی است.^{۱۷}

ب. دیدگاه الهی

در این نگاه، انسان آفریده الهی است. از روح خداوندی در او دمیده شده، کرامت انسان ناشی از این انتساب است.^{۱۸} انسان موجودی دوبعدی است، با داشتن استقلال شخصیت، موجود اجتماعی است. در رویکرد توحیدی، جبر اجتماعی بسان فردگرایی افراطی مذموم و مردود است.

قرآن کریم عالی‌ترین مدح‌ها و بدترین مذمت‌ها را نسبت به انسان به کار برده است. در یک نگاه، انسان موجودی است مرکب از روح و جسم (سجده: ۷-۹)، دارای فطرتی خدا آشنا (اعراف: ۱۷۲)، مستقل، امانتدار خدا و مسئول خویشتن و جهان،^{۱۹} مسلط بر طبیعت و آسمان و زمین،^{۲۰} آشنا به خیر و شر، کمال‌پذیر، سیرکننده به سوی خدا، دارای ظرفیت

علمی و عملی نامحدود، برخوردار از شرافت و کرامت ذاتی (اسراء: ۷۰)، شایسته بهره‌مندی از نعمت‌های خداوندی و مسئول در برابر خداوند خویش.^{۲۱} در یک کلام، انسان برگزیده خداوند (طه: ۱۲۲) و خلیفه پروردگار در زمین (بقره: ۳۰) و دارای استعدادهایی است که می‌تواند به این مقام نائل گردد.

در نگاه دیگر، قرآن کریم بدترین نکوهش‌ها را درباره انسان به کار برده است. او را بسیار ستمگر و نادان (احزاب: ۲۱)، شتابگر و عجول (اسراء: ۱۱)، طغیانگر (علق: ۷)، مجادله‌گرترین مخلوقات (کهف: ۵۴)، تنگ‌نظر و ممسک (اسراء: ۱۰۰)، پرخاشگر (یس: ۷۷)، ناسپاس،^{۲۲} همراه تر از چارپایان،^{۲۳} و بدترین جنبندها (انفال: ۳۲)، معرفی می‌کند. او در برابر پروردگارش بسیار ناسپاس است، آیا انسان یک موجود دو سرشتی است، نیمی از سرشتش نور است و نیمی ظلمت؟! چگونه است که قرآن او را به عالی‌ترین شکل مدح و در منتهای درجه مذمت می‌کند؟!

مدح و ذم قرآن به این دلیل نیست که انسان یک موجود دوسرشتی است، لذا هم ستودنی است و هم نکوهیدنی، بلکه مراد این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد، و باید آن را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید معمار خویشتن باشد.^{۲۴}

فیلسوفان و متکلمان مسلمان، به پیروی از قرآن، انسان را مرکب از جسم و روح دانسته و انسانیت انسان را به روح او پیوند می‌زنند.^{۲۵} در این نگاه، روح انسان جوهر قدسی مجرد است.^{۲۶} به نظر یکی از فیلسوفان معاصر، انسان «حی متأله» است. تعریف مشهور منطقی و فلسفی از انسان (حیوان ناطق) ناتمام است. در فرهنگ قرآن، نه حیوان جنس مشترک و نه ناطق فصل ممیز انسان است. در تعریف نهایی از انسان، نه از حیات حیوانی سخنی است و نه از تکلم عادی، بلکه جنس حقیقی انسان «حی» بودن و فصل واقعی او «متأله» بودن است. تفاوت «حی» با حیوان در بقا و فناپذیری است؛ یعنی «روح»، که جنبه اصلی وجود انسان را تشکیل می‌دهد، زنده جاوید است. «تأله»، یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب در جریان خدایی است. تعریف جامعی که تمام انسان‌ها را پوشش می‌دهد این است که در درون آدمی، ندای فطرت وجود دارد که او را همواره به سوی خدای یکتا می‌خواند.^{۲۷} ایشان در جای دیگر «حیوان ناطق» را جنس و «حی متأله» را فصل انسان دانسته است.^{۲۸} بنابراین، در رویکرد دینی انسان موجودی است که نباید در

مرحله حیات طبیعی و حیوانی توقف نماید، بلکه رسالت او این است که حیات جاودانی و خداخواهی فطری خود را به فعلیت برساند و مراحل تکامل را تا مقام خلافت طی نماید.

۳. اصل توحید و خدامحوری

توحید و خدامحوری اساسی‌ترین مفهوم در جهان‌بینی اسلامی است؛ اصلی که زیربنای تمام اصول و فروع دین مبین اسلام را تشکیل می‌دهد. در رویکرد توحیدی، جهان ماهیت از «اویی» و به سوی «اویی» دارد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)، یعنی کل نظام هستی منشعب از وجود محض و یکتای الهی است. اما ضرورت وجود او از ناحیه خودش می‌باشد. خداوند هستی محض، دارای جمیع کمالات و به دور از جمیع نقایص است. تعبیر فلسفی «توحید در وجوب وجود» ناظر به همین معناست.^{۲۹}

اعتقاد به اصل توحید، به‌رغم تفاوت برداشت‌ها، مورد تأکید و احترام همه ادیان توحیدی و مذاهب فرقه‌های اسلامی است.^{۳۰} هر برداشت و تفسیری از انسان و جهان، که به انکار این اصل بیانجامد، در تعارض با بینش توحیدی اسلام خواهد بود. قرآن کریم به انسان توصیه می‌کند: «معبودی دیگری با خدا منخوان، که هیچ معبودی جز او نیست؛ همه چیز جز ذات (پاک) او فانی می‌شود؛ حاکمیت تنها از آن اوست، و همه به سوی او بازگردانده می‌شود»، (قصص: ۸۸)

خداجویی امری فطری و حق هر انسان جوینده کمال است. این ارتکاز عقلایی است که زندگی بشر را خدامحور قرار داده و مانند سایر اصول فطری، ریشه در فطرت انسان دارد: «پس روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آئین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند.» (روم: ۳۰) براین اساس، حقوق بشر، که خاستگاه مشترک با اصل توحید و فطرت خداجویی انسان دارد، نمی‌تواند ناقض این اصل باشد.

هر نوع تفسیر الحادی از حقوق بشر می‌تواند آن را از حالت فطری خارج سازد. تصور فطرت چندگانه برای انسان، امری غیرمنطقی و در تعارض آشکار با اصل وحدت سرشت بشری است. چنان‌که هر نوع اجرای حقوق بشر به اشکال الحادی و حتی در بسترهای اجتماعی لایبزم موجب می‌گردد که از سرشت اصلی خود به دور مانده و جوابگوی خواسته‌های بشری نباشد.^{۳۱}

در رویکرد اسلامی، انسان فطرتاً خداجو است و حقوق بشر نیز هماهنگ با این فطرت خدایی است که هرگز تفسیر و یا شیوه اجرای مخالف آن را بر نمی‌تابد.

عقل بسندگی و علم محوری، که بنیادی‌ترین اصل دوران جدید است، به دلیل نفی جهان فرامادی و انکار موجودی برتر از انسان (خدا)، که با روش حسی و تجربی قابل درک و تجربه نیست، در تعارض آشکار با اصل توحید قرار دارد. البته، منظور این نیست که توحید و خداباوری با بینش علمی ناسازگار است. اما تأکید افراطی بر حس و تجربه، به عنوان تنها معیار قطعی در ارزیابی حقایق و انکار واقعیت‌های غیر محسوس می‌تواند به انکار خداوند متعال بیانجامد.

نقطه شروع تبیین حقوق بشر در غرب، به عنوان امری انسانی و غیرالهی همین امر بود. کانت معتقد بود خدا نیز مفهومی است مخلوق اندیشه انسان، که در تنظیم حیات برتر آدمی، از خلق و آفرینش چنین مفهومی گریزی نیست. بدین‌سان، خدای خالق به مخلوق و انسان مخلوق به خالق تبدیل گشت. در نظام حقوقی مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی، شناخت‌ها و قانون‌گذاری‌ها از جمله تشریح حقوق بشر، باید بر اندیشه توحیدی استوار باشد؛^{۳۲} یعنی تدبیر تکوینی و تشریحی انسان و جهان حق انحصاری خداوند است.^{۳۳}

آثار توحید

توحید در اسلام فقط یک باور صرف نیست، بلکه مبنای یک الگوی کامل و برنامه جامع برای انسانی زیستن است. توحید اسلامی شامل همه ابعاد و زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بشر است. بی‌تردید، چنین تفسیری از توحید پیامدهای نظری و عملی ویژه‌ای در زندگی انسان و تبیین حقوق بشر خواهد داشت. مهم‌ترین آثار بینش توحیدی عبارتند از:

الف) احساس وابستگی و نیاز انسان به خدا

نخستین پیامد نظری بینش توحیدی، باور به این حقیقت است که انسان در اصل وجود و تداوم حیات خود وابسته و به وجودی مطلق و برتر (خداوند) است. خداوندی که اراده او خاستگاه تکوین و تشریح نظام هستی است. همان‌گونه که شناخت حضوری انسان راهی است برای شناخت حضوری حق، که راه عرفان و شهود است، شناخت حصولی آدمی راه شناخت حصولی پروردگار است و با تأمل در اسرار و حکمت‌هایی ارتباط می‌یابد که

خداوند متعال در وجود انسان نهاده است و شناخت آنها موجب افزایش معرفت آدمی به خدا و صفات الهی می‌گردد.

آنچه در وجود گسترده آدمی به ودیعت نهاده شده، نشانه‌های علم و قدرت و حکمت خداوند است. در میان آفریدگان هیچ موجودی همانند انسان دارای اسرار و حکمت نیست. از میان انسان‌هاست که خلیفه‌الله به وجود می‌آید و نخستین انسان، خلیفه الله بوده است.^{۳۴} انسان آگاه به جمیع اسمای الهی و به تعبیر عرفا، مظهر جمیع اسماء و صفات خداوند است. از منظر قرآن کریم، شناخت انسان در شناخت خدا نقش اساسی دارد.^{۳۵} چنان‌که غفلت از خود، ملازم با فراموشی خداوند تلقی شده است.^{۳۶} بدین‌گونه، می‌توان دریافت که انسان‌شناسی و توحید (خداشناسی)، نوعی قرابت یا ملازمت دارد. چنان‌که نسیان و فراموشی نفس با فراموش کردن خدا ملازمه دارد.

در اندیشه‌ای که جهان ماهیت از «اویی» و به سوی «اویی» دارد، همه خطوط در عرصه هستی و انسان و جامعه به خدا ختم می‌شود. احساس وابستگی به خداوند، احساس الهام‌بخشی است که انسان را در همه زمینه‌ها از جمله در تشریح و تضمین حقوق بشر هدایت می‌کند. انسان موحد به این باور می‌رسد که حقوق بشر، همانند اصل وجود انسان، موهبتی الهی است و نیل به حقوق بشر واقعی در اطاعت از دستورات خداوند است. خدایی که از حقیقت انسان، سعه وجودی، استعدادها و تمایلات وی آگاه است، صلاحیت دارد که حقوق بشر را تعریف نماید. این بینش یعنی تفسیر خدامدارانه از هستی و حقیقت انسانی، با شاخص‌های خردباوری علمی^{۳۷} و تفسیر انسان‌مدارانه از هستی و انسان در تعارض آشکار است

ب) اثبات حق خدا به عنوان منشأ حقوق

در رویکرد اومانستی غرب، آنچه اصالت دارد، فرد و حقوق فردی و اجتماعی اوست. تجربه‌گرایان افراطی معتقدند: بشر فقط می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی را درک نماید. سخن از حق خدا، در نظام‌های حقوقی غرب، امری ناشناخته است. در بینش توحیدی، حق الله به عنوان اصل و منشأ حقوق مطرح است. حدیثی از امام سجاد علیه السلام نقل شده است که می‌تواند الهام‌بخش همه حقوق‌دانان قرار بگیرد:

خدا تو را رحمت کند، توجه داشته باش که اطراف تو را حقوقی فرا گرفته و تو در مجموعه‌ای از حقوق قرار گرفته‌ای که حتماً باید آنها را رعایت کنی، بعضی از این حقوق بزرگتر از بعض دیگر است. بزرگ‌ترین حقوق الهی بر تو حقی است که خدا آن را برای خود بر تو واجب کرده است. حق خداوند اصل و پایه حقوق است و از آن سایر حقوق نشأت می‌گیرد.^{۳۸}

یکی از فیلسوفان معاصر در تبیین «حق الله» می‌نویسد: هدف خدای متعال از آفرینش انسان و جهان این است که آدمیان، با فعالیت‌های اختیاری خود به کمال غایی‌شان نایل آیند و چون این استکمال فقط بر اثر فرمان برداری و پرستش خدای متعال حاصل می‌شود (توحید عبادی)، می‌توان گفت: هدف خلقت این است که آدمیان خدای متعال را فرمان ببرند و بپرستند. این امر حقیقی را به زبان اعتبار می‌توان چنین بیان کرد: «خدای متعال "حق" دارد که انسان‌ها او را اطاعت و عبادت کنند.» به کار بردن «حق» برا خدای متعال فقط بدین لحاظ است که دیگران مکلفند این امر را رعایت کنند و در زندگی خود خدای متعال را مطاع و معبود بدانند و جز به مقتضای حاکمیت او رفتاری نداشته باشند. چون «حق» و تکلیف متلازمند، ثبوت حق یکی، ملازم با ثبوت تکلیف بر دیگران است و ثبوت حق برای خدای متعال، به منزله اثبات تکلیف بر جمیع آدمیزادگان خواهد بود.

حاصل آنکه، حق خداوند مبنای اصلی نظام حقوقی توحیدی است. اگر خداوند و رابطه انسان با خدا را در نظر بگیریم، از نظر برهان عقلی، هیچ حقی را برای انسانی بر انسان دیگر نمی‌توان اثبات کرد.^{۳۹} به عنوان نمونه، حق حیات که در تفکر دوران جدید، حقی مطلق، بنیادی و غیرمشروط است، در نظام حقوقی اسلام محدودیت‌هایی دارد که با پذیرش حق الهی توجیه‌پذیر است.^{۴۰} بدین ترتیب، برای تعیین حقوق و تکالیف بشر قبل از هر چیز باید حق خدا و ارتباط وجودی انسان را با خدای متعال در نظر داشت؛ چراکه همه حقوق فردی و اجتماعی انسان فقط بر مبنای حق خدای متعال قابل تبیین و تفسیر است. چنان‌که امام سجاد علیه السلام، اصل و اساس همه حقوق را حق خدا بر انسان می‌داند و سایر حقوق را شاخه‌هایی بر می‌شمارد که از این ریشه اساسی می‌رویند.

نظام حقوقی مبتنی بر توحید، همانند درختی است ریشه‌دار و مستحکم که در هر زمان پاسخگوی نیازهای بشر می‌باشد. «آیا نمی‌بینی که خداوند چگونه کلام پاکیزه را به درخت پاک تشبیه می‌کند، درختی که ریشه آن ثابت و شاخه‌های آن در آسمان است و در هر

زمانی، به اذن پروردگار برکاتش را به بشر عرضه می‌دارد.» (ابراهیم: ۲۶) برعکس، نظام حقوقی فاقد ریشه توحیدی بسان درختی بی‌ریشه است: «کلمه خبیثه به درخت ناپاکی شبیه است که از زمین ریشه‌شکن شده، قرار و ثباتی ندارد.» (ابراهیم: ۲۴-۲۵)

۴. اصل فرجام‌باوری (معاد)

فلسفه قانون‌گذاری در هر نظام حقوقی، فراهم‌سازی زمینه کمال و رسانیدن انسان به سعادت و کمال نهایی اوست. در نظام حقوقی، که انسان را دارای روحی می‌داند که می‌تواند مستقل از بدن باقی بماند، در آن صورت معاد یا فرجام‌باوری قابل قبول خواهد بود. اما در نظام حقوقی که انسان را به خوبی نشناسد و روحی جاودان برای انسان قایل نباشد، معاد نیز مفهوم ندارد.

نظام حقوقی که انسان را موجودی مادی پنداشته و زندگی او را محدود در دایره تولد و مرگ می‌بیند، به طور طبیعی در وضع قواعد و مقررات حقوقی، از جمله حقوق بشر فقط تنظیم روابط این جهانی و تحقق منافع مادی انسان را در نظر می‌گیرد. چنان‌که هدف همه نظام‌های حقوقی سکولار، از جمله اسناد بین‌المللی حقوق بشر، تأمین مصالح مادی و دنیوی بشر می‌باشد. رویکرد مزبور ریشه در جهل و غفلت بشر از زندگی واقعی دارد. از نظر قرآن کریم «اکثر مردم به امور ظاهری زندگی دنیا (مانند علم و صنعت و تجارت و...) آگاهند و از عالم آخرت بکلی غافلند.» (روم: ۶)

خداوند ضمن اشاره به غفلت و بی‌توجهی بشر، پیامبرش را چنین توصیه می‌کند: «ای رسول! از کسی که از یاد ما رو گردان است و جز زندگی دنیا را نمی‌خواهد، اعراض کن. منتهای علم و فهم اینها همین است.» (نجم: ۲۹-۳۰) از منظر قرآن کریم، زندگی بشر محدود به این دنیا نیست، بلکه ورای زندگی مادی، حیات اخروی وجود دارد که زندگی واقعی بشر را تشکیل می‌دهد: «این زندگی زودگذر دنیا افسوس و بازیچه‌ای بیش نیست، زندگی حقیقی (اگر مردم بدانند) همانا زندگانی آخرت است (چون حیاتش جاوید و نعمت‌هایش بی‌رنج و زوال است).» (عنکبوت: ۶۴)

در نظام‌های حقوقی سکولار، اصل فرجام‌باوری و زندگی پس از مرگ مطرح نیست. در نظام حقوقی اسلام، اصل معاد و به تبع آن رابطه عمیق دنیا و آخرت مورد تأکید واقع شده است. همان‌گونه که منافع دنیایی فقط در راستای سعادت اخروی قابل تفسیر است،

تحقق سعادت ابدی نیز بدون نظم صحیح و رفتار عادلانه در زندگی دنیا امکان‌پذیر نیست. خداوند حکیم می‌فرماید: «آری! این سرای آخرت را (تنها) برای کسانی قرار می‌دهیم که اراده برتری‌جویی در زمین و فساد را ندارند و عاقبت نیک برای پرهیزکاران است.» (قصص: ۸۳) البته، آخرت‌گرایی در اسلام هرگز به معنای نادیده انگاشتن زندگی دنیا و غفلت از منافع دنیایی نیست. در این راستا، قرآن کریم چنین توصیه می‌فرماید: «و در آنچه خداوند به تو داده سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن. همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن؛ و هرگز در زمین در جست‌وجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد.» (قصص: ۷۸)

توصیه پیامبر اکرم ﷺ این است: «برای دنیای خودت چنان عمل کن گویا همیشه زنده‌ای و برای دنیای خودت چنان رفتار کن گویا فردا از دنیا می‌روی.»^{۴۱} امام علی علیه السلام می‌فرماید: «همانا دنیا محل تجارت اولیای خداست، رحمت الهی را در دنیا کسب کنید و بهشت را سود ببرید.»^{۴۲} روایات متعددی ناظر به تلاش در امور زندگی دنیوی و معیشتی جامعه است. این نوع فعالیت‌ها را نورانی و مقدس می‌شمارد.^{۴۳}

آثار معاد و فرجام‌باوری

با توجه به آنچه گذشت، نقش اعتقاد به معاد در تدوین و تضمین حقوق بشر بسیار برجسته است. مهم‌ترین آثار اعتقاد به فرجام‌باوری و درک رابطه عمیق دنیا و آخرت عبارتند از:

الف) اعتقاد به جاودانگی انسان

آموزه‌های اسلامی، انسان را موجودی جاودانه و ابدی معرفی می‌کند. انسان مرکب از جسم و روح است. هرچند بدن انسان پس از مدتی از بین می‌رود، اما از روحی زوال‌ناپذیر برخوردار است که هرگز نابودی در آن راه ندارد. منشأ این ماندگاری عنایت ویژه خداوند نسبت به انسان است. انسان به دلیل برخوردارگی از ویژگی جاودانگی، مظهر حیات خداوند و تجلی «الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان: ۵۸) است. دامنه حیات و دوام روح انسانی، چنان از گستردگی که از مجموعه نظام کیهانی عمر بیشتر دارد. زمانی فرا می‌رسد که خورشید تاریک می‌شود (تکویر: ۱)، و ستارگان بی‌فروغ می‌شود (تکویر: ۳)، همه زمین در قبضه الهی است و آسمان پیچیده در دست اوست. (زمر: ۶۷) در چنین شرایطی که همه هستی

رخت بر می‌بندد و تاریخ به سر می‌رسد، انسان همچنان انسان است و در حقیقت و ماهیت او خللی پدید نمی‌آید. جاودانگی انسان یک حقیقت به هم پیوسته است که محدود در زندگی مادی دنیا نیست و با مرگ پایان نمی‌یابد. این حقیقت، تجلی پیوستگی دنیا و آخرت و نماد یک واقعیت است. بی‌تردید، حقوق بشر مبتنی بر چنین شناختی از حقیقت انسان متفاوت از حقوق بشر سکولار خواهد بود؛ زیرا اعتقاد به جاودانگی انسان در تعریف، تدوین و تضمین حقوق بشر نقش اساسی دارد.

ب) مراقبت و سازندگی

آخرت عرصه ظهور و بروز پنهانی‌ها و تجسم اعمال و رفتار انسان است. از منظر قرآن کریم، روزی فرا خواهد رسید که کوچک‌ترین عمل و رفتار انسان مورد محاسبه و ارزیابی قرار می‌گیرد: «حقیقت و ماهیت آینده انسان در گرو اعمال امروز اوست. (طارق: ۹) همه عقاید، اخلاق، رفتار، گفتار، قلم و قدم انسان در عرصه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و معیشتی در ساخت حقیقت انسان نقش دارد. انسان در این دنیا، حقیقتی را برای خود می‌سازد و سرنوشتی را برای خودش رقم می‌زند که در آخرت به آن دست می‌یابد. پیام قرآن به انسان‌ها این است که مراقب عمل و رفتار خویشان باشند؛ چراکه روز قیامت روز حسابرسی است و هیچ عمل انسانی مورد غفلت قرار نمی‌گیرد. این مراقبت در همه عرصه‌های زندگی انسان از جمله در تدوین و رعایت حقوق بشر نقش اساسی دارد؛ اهتمام به مراقبت و سازندگی در واقع نوعی ضمانت اجرای معنوی در عرصه حقوق بشر است که تأثیر آن به مراتب قوی‌تر از ضمانت اجرای مادی است. با توجه به رابطه مستحکم حقوق با اخلاق این نقش برجسته‌تر می‌نماید.

ج) آینده‌نگری

از آنجا که نظام حقوقی مبتنی بر معاد، آینده‌نگر است و به فراتر از جهان مادی می‌اندیشد، طبیعی است که در تعریف و تدوین حقوق بشر نیز آینده‌نگری خواهد داشت. چنین نظامی باورمند است؛ زیرا در آن قانون‌گذاری و تشریح حقوق بشر در سرنوشت آینده بشر تأثیرگذار است، و تلاش می‌کند حقوق بشر را به گونه‌ای تدوین و اجرا کند که انسان‌ها در سازندگی حیات مستمر و ابدی خویش دچار کاستی نشوند. به عبارت دیگر، انسان به آینده و نبایدهایی نیاز دارد که آنها را در ارائه و ساخت حقیقت انسانی خویش کمک

نماید. تشریح بایدها و نبایدهای انسان‌ساز، در صلاحیت کسی است که آفریننده دنیا و آخرت و انتقال‌دهنده انسان از این جهان به سرای دیگر است. خداوند که خالق انسان و جهان است، عنایت خاصی به انسان دارد. به همین دلیل، از طریق انزال کتب و ارسال رسل انسان را هدایت نموده است تا بتواند تصویر خوبی از خود ارائه داده و در آخرت زندگی انسانی داشته باشد. این هدایت و آگاهی، شامل همه شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان است. یعنی خداوند در بخش‌های فردی و اجتماعی، اخلاق و تربیت، حقوق و سیاست الزاماتی را که در هویت‌سازی انسان نقش دارد، برای بشر فراهم ساخته است.

بنابراین، همان‌گونه که نظام حقوقی در توحیدشناسی، معادشناسی و شناخت رابطه تنگاتنگ دنیا و آخرت نیازمند راهنمایی الهی است، در تدوین حقوق بشر نیز نیازمند کسی است که از ازل و ابد انسان آگاه است و از گذشته و آینده - هرچند دور - جهان و انسان اطلاع کامل دارد. فقط خداوند است که عالم مطلق است و به همه امور احاطه کامل دارد، (حجرات: ۱۶) او نسبت به گذشته دور آگاه است (طه: ۵۱-۵۲) و از آینده نیز باخبر است. (احزاب: ۶۳)

نگاه عالمانه و منصفانه به متون دینی، روشن می‌کند که حقوق بشر در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. توصیه‌هایی ناظر به زندگی راحت‌تر و سالم‌تر مانند: گسترش عدالت، دفاع از انسان‌های تحت ستم، مشورت با دیگران، مدیریت اجتماعی و اهتمام به سرنوشت دیگران، از جمله دستوراتی است که نشانگر اهتمام دین به شناخت و رعایت حقوق بشر است.

از منظر قرآن کریم، آیه خلافت نقطه عطفی در اندیشه سیاسی اسلام به شمار می‌رود: «(به خاطر بیاور) هنگامی را که خداوند به فرشتگان گفت: «من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد.» (بقره: ۳۰)، روشن است که عمل به وظیفه خلافت، که همانا حکم به حق در میان مردم است، ایجاب می‌کند که خلیفه به تناسب شرایط و موقعیت‌ها و افراد، صلاحیت دخالت در امور اجتماعی را داشته باشد. اداره جامعه نیازمند ابزار و روش‌های متنوع است که از موعظه، اندرز، دعوت به حکمت و جدال احسن و در نهایت، اعمال قدرت همه را دربر می‌گیرد؛ زیرا جامعه از افراد گوناگون تشکیل می‌شود و همه قانونمند نیستند.

خداوند حضرت داود علیه السلام را خلیفه خود در زمین قرار داد تا در میان مردم به حق حکم کند می‌فرماید: «ای داوود! ما تو را خلیفه و نماینده خود در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم به حق داوری کن، و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف سازد؛ کسانی که از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی به خاطر فراموش کردن روز حساب دارند.» (ص: ۲۶)

همچنین خطاب به پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ما کتاب آسمانی را به حق بر تو فرستادیم تا طبق فرمان و حیانی که خداوند به تو آموخته است در بین مردم حکم کنی و از کسانی نباشی که از خائنان حمایت می‌کنند.» (نساء: ۱۰۵) دو نکته در آیه شریفه قابل توجه است: اولاً، حاکمیت موردنظر خداوند مطلق است، ثانیاً، حاکمیت باید بر اساس وحی اعمال گردد.

در آیه دیگری ضمن اشاره به فلسفه بعثت پیامبران الهی، رسالت آنان را با توجه به بافت اجتماعی بیان می‌کند: «ما رسولان را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است.» (حدید: ۲۵)

بنابراین، وظیفه خلیفه خدا در زمین، بستگی به نوع خلافت و میزان تفویض اختیارات از سوی خداوند دارد. به بیان دیگر، وظایف خلیفه، فقط به موعظه و اندرز و امر به معروف و نهی از منکر محدود نمی‌شود، بلکه در مواردی لازم است با زورگویان و قانون‌شکنان و ناقضان حقوق بشر مبارزه کند، انجام این امر جز با تشکیل حکومت و اعمال اقتدار امکان‌پذیر نیست. پیامبران الهی در راستای تحقق حاکمیت الهی و مبارزه با مفسدان و ستمگران تا مرز شهادت به پیش رفتند. قتل بسیاری از انبیای الهی به دست طاغوتیان، که در قرآن مطرح شده است،^{۴۴} بیانگر همین حقیقت است: زیرا صرف فقط موعظه و اندرز که موجب این همه شکنجه‌ها و شهادت نمی‌شد.

۵. اصل حکمت

پس از اصول توحید و معاد، یکی دیگر از صفات الهی، که در همه مسایل ارزشی اعم از حقوق و اخلاق نقش اساسی دارد، «حکمت الهی» است. خدای متعال «حکیم» است. در

قرآن کریم، خداوند بیش از ۹۰ مورد به صفت حکیم توصیف شده است.^{۴۵} «حکیم» به معنای کسی است که از اسرار همه چیز آگاه است. تمام افعالش روی حساب و حکمت است: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (جاثیه: ۱) در رویکرد اسلامی، خاستگاه حق و تکلیف «حکمت بالغه الهی» است: خداوند حکیم، انسان و جهان را برای هدف شایسته‌ای آفریده است. از تناسب کار با هدف، بایدها و نبایدهای حقوقی انتزاع می‌گردد. به بیان دیگر، تحقق هدف آفرینش انسان، افزون بر تدبیر تکوینی نیازمند تدبیر تشریحی است که به صورت نظام حقوقی تجلی پیدا می‌کند.

اصل حکمت، اساس نظام آفرینش است. نظام حقوقی باید بر این اصل، استوار باشد. به این معنا که در جامعه همه اعضا و بخش‌ها و نیروی فعال باید هدفمند و هرکدام در جای مناسب و در رابطه مستقیم و منطقی با هدف‌های کلی و با حفظ مناسبات لازم در ساختار کلی آن به کار مناسب گمارده شوند و نظام اجتماعی، آن‌گونه که نظام احسن در آفرینش دیده می‌شود، حکیمانه برقرار گردد؛ زیرا با نگاه توحیدی، حکمت در تدبیر جهان‌الگویی از رهبری کامل در سازمان بزرگ جهان هستی است.^{۴۶} رسالت انسان به عنوان خلیفه خدا در زمین، برقراری نظام حکمت در زندگی فرد و جامعه است؛ زیرا رهبری توحیدی انسان از حکمت جدا ناپذیر است.

آثار حکمت

اصل حکمت الهی، همانند توحید و معاد در تعیین حقوق و تکالیف بشر نقش بنیادی دارد. اگر حکمت الهی و هدف آفرینش مورد غفلت واقع شود، هیچ حق و تکلیفی قابل اثبات نیست.^{۴۷} برخی آثار حکمت عبارتند از:

الف) تحقق کمال بیشتر

مقتضای حکمت الهی این است که هرچه کمال بیشتر در جهان تحقق یابد. انسان‌ها وظیفه دارند که در مسیر کمال‌جویی حرکت کنند تا هدف شایسته آفرینش تحقق یابد. بنابراین، در مقام تعارض، موجود ناقص فدای موجود کامل می‌شود. مثلاً اگر بقای زندگی انسان، جز با کشته شدن یک گوسفند ممکن نباشد، باید گوسفند را کشت تا او زنده بماند. همین‌طور در مقام تعارض میان منافع مادی و مصالح معنوی، حکمت الهی اقتضای تقدم مصالح معنوی را دارد.

ب) توجه به واقعیت‌ها

حکمت الهی مقتضی تحقق مصالح واقعی و حقیقی انسان از بهترین راه است. بنابراین، در موارد اشتراک باید حقوق و تکالیف مشترک وضع گردد. در موارد اختلاف و تفاوت، باید حقوق و تکالیف متفاوت وضع گردد. عدم رعایت این واقعیت موجب می‌شود تا حقوق و مصالح بشر به طور کامل تأمین نگردد. پس، همان‌گونه که ملاک حقوق و تکالیف مشترک انسان‌ها توانایی‌ها و استعداد‌های همانند آنهاست، ملاک حقوق و تکالیف مختلف شان، توانایی‌های ناهمانند آنهاست.^{۴۸} این واقعیت در بحث حقوق زن و مرد به خوبی قابل تبیین است. اختلافات طبیعی و تکوینی زن و مرد، زمینه‌ساز حقوق و تکالیف متفاوت آنان است.

۶. اصل کرامت انسانی

اصل کرامت انسانی نیز از اصول نظری است که در تعیین حقوق و تکالیف بشر و تنظیم روابط اجتماعی نقش اساسی دارد. تأکید تدوین‌کنندگان اسناد بین‌المللی حقوق بشر بر این نکته در دوران معاصر دلیل بر مدعاست. اما اینکه بنیان حقوق بشر تا چه اندازه حقیقت این اصل را درک نموده و در رعایت آن اهتمام ورزیده‌اند، جای تأمل دارد. کم‌ترین تأثیر حرکت جهانی در راستای اصل کرامت انسانی و توسعه حقوق بشر، اعتراف به این حقیقت است که برای تضمین حقوق بشر باید ماهیت انسان را، که موجودی دارای کرامت است، بشناسیم و کرامت انسانی او را پاس بداریم.

«کرامت» که خاستگاه قرآنی دارد، کلمه عربی و معادل واژه (Dignity) در زبان انگلیسی است. «کرامت» در لغت به معنای بزرگی ورزیدن، جوان مرد گردیدن، بخشندگی، عزت و بزرگواری است.^{۴۹} هرگاه خداوند متعال با واژه «کرم» و «کرامت» وصف شود، مراد از آن جان، حیات و نعمت‌های آشکار اوست. اطلاق کرم و کرامت بر انسان، بیانگر اخلاق و رفتار پسندیده است که از او سر می‌زند.^{۵۰} اکرام و تکریم این است که بزرگداشتی یا سودی به انسان برسد که در آن نقصان و خواری نباشد یا چیزی که به او می‌رسد او را کریم و شریف گرداند.^{۵۱} «کرامت» عبارت است از: پاک بودن از آلودگی‌ها، عزت، شرف و کمال مخصوص آن موجودی که کرامت به او منتسب است.^{۵۲} در تعریف دقیق‌تر، کریم و کرامت در مقابل اهانت است. چنان‌که عزت در مقابل لذت قرار دارد. کرامت بیانگر عزت

و بزرگواری انسان است، این ویژگی در ذات موجود کریم نهفته است. بنابراین، سخاوت، کار پسندیده، غیرلثیم بودن و دیگر صفات نیکو از لوازم کرامت است.^{۵۳}

کرامت انسان در ادیان الهی

تکریم انسان در ادیان الهی، به مثابه یک اصل مطرح است. نگاه گذرا به آموزه‌های دینی این ادعا را کاملاً مبرهن می‌سازد. در تورات آمده است که انسان شبیه خداوند است و همه جهان برای او خلق شده است.^{۵۴} انسان باید قداست خود را حفظ کند. چون منسوب به خداوند است.^{۵۵} کشتن انسان جایز نیست؛ زیرا انسان شبیه خداوند آفریده شده است.^{۵۶} به‌رغم قوم‌گرا بودن آئین یهود و تورات موجود، می‌توان از آموزه‌های آن، اهتمام به کرامت انسان را به اجمال برداشت کرد.

دین حضرت مسیح و انجیل موجود، اهتمام بیشتر به کرامت و شأن و منزلت انسان دارد. تعالیم مسیح بر عنصر عدالت و محبت تأکید می‌کند تا قوانین و مقررات انعطاف‌ناپذیر تعدیل و تلطیف گردد.^{۵۷}

از دیدگاه اسلام، انسان ذاتاً دارای کرامت است؛ کرامتی که منسوب به خداوند است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)؛ انسان دارای روح الهی و مسجود ملائکه (حجر: ۲۹) و خلیفه خدا در زمین است. (بقره: ۲۰)

کرامت ذاتی - انسانی، کرامتی است که در متن تکوین و آفرینش انسان مطرح است. ستایش انسان به دلیل داشتن این وصف، در واقع مدح پروردگار کریم است؛ چون خداوند انسان را ذاتاً و فی‌نفسه بر سایر موجودات ظاهری و باطنی، برتری و فضیلت داده است. این صفت مربوط به مقام انسانیت است. انسان، مادام که با اراده خود از طریق ارتکاب جنایت و خیانت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکند، شایسته تکریم است: «ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم.» (اسراء: ۷۰)

از نظر شهید مطهری:

وقتی خداوند می‌فرماید: «لقد کرّمنا» معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم او را احترام کردیم و بالا دست موجودات دیگر نشانندیم؛ مقصود این است که در حقیقت خلقت و آفرینش او را مکرم قرار دادیم؛ یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم. اصلاً کرامت و عزت و بزرگواری جزء سرنوشت انسان است. این است که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد.^{۵۸}

کرامت ذاتی [همانا] حیثیت طبیعی است که همه انسان‌ها، مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند.^{۵۹} به بیان دیگر، کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیئی است که ویژه اوست و با غیر مقایسه نمی‌شود. صرف‌نظر از هر چیزی دیگر، این موجود چنین خاصیت و ارزش را دارد. بر خلاف فضیلت [امر اکتسابی] که در مقایسه با غیر آن قابل تبیین است.^{۶۰} بنابراین، نوع کرامت ذاتی هیچ رتبه و درجه‌ای را بر نمی‌تابد، بلکه به ذات و هستی انسان مربوط می‌شود.

آیت‌الله مصباح در رویکرد، حقوقی بحث کرامت انسان می‌فرماید: «انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زندگی کند. کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش، حیثیت او را با خطر مواجه سازد. حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد.»^{۶۱} به عبارت دیگر، کرامت انسان ودیعه الهی است که به عنوان یک اصل باید مورد توجه همگان، اعم از افراد و دولت‌ها قرار بگیرد. رعایت این اصل در تبیین و تضمین حقوق بشر نقش بسیار برجسته ایفا می‌کند.

از نظر اسلام، کرامت اکتسابی نیز مطرح است؛ کرامتی که از به کار انداختن نیروهای مثبت وجود آدمی و تلاش در مسیر کمال ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است. ارزش واقعی و نهایی انسان در گرو این کرامت است. قرآن کریم می‌فرماید: «گرامی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شماست.» (ص: ۷۲)

به عقیده برخی نویسندگان، برداشت جدید از انسان و اهتمام به انسان‌گرایی ریشه در برداشت‌های دینی دارد.^{۶۲} مایکل پری، با تأکید بر اینکه عقیده کرامت انسان اساس ایده حقوق بشر است، امکان ارائه فرائد سکولار از حقوق بشر را مردود می‌شمارد؛ چراکه ایده قداست حقوق بشر ضرورتاً دینی است، پس حقوق بشر نیز ضرورتاً دینی خواهد بود.^{۶۳} به نظر ایشان:

هرچند اصل کرامت ذاتی انسان مورد تأکید ادیان و فیلسوفان قرار دارد، اما فقط مذهب است که می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا باید به دیگران علاقه داشته باشیم و حقوق آنان را محترم بشماریم. تنها کتاب آسمانی است که جزئیات روابط ما با برادر و خواهر و همسایه را مشخص می‌کند. ممکن است کسی ادعا کند که بدون حس مذهبی دیگران را دوست می‌دارد، ولی باید پرسید بر چه اساس؟ آیا وجدان و احساس، امر دقیق و تغییرناپذیری در طول زمان است؟^{۶۴}

در یک کلام، حقوق بشر در اسلام از «تکریم الهی از انسان» ناشی می‌شود.^{۶۵}

۷. اصل تلازم حق و تکلیف

بی‌تردید حق و تکلیف تفکیک‌ناپذیرند؛ زیرا هر دو از یک خاستگاه ناشی می‌شوند حتی تصور اینکه یکی علت و دیگری معلول باشد، دشوار است. هریک از آن دو، ریشه در دیگری دارد. به گونه‌ای که حق بدون تکلیف و تکلیف بدون حق معقول و مقبول نمی‌باشد. اصولاً فرد بدان جهت حق دارد که بتواند مسئولیت‌های خود را انجام دهد و تکلیف دارد؛ زیرا از حقوقی برخوردار است.^{۶۶} پس در هر نظام حقوقی، حق و تکلیف دو مفهوم متلازم‌اند. تلازم حق و تکلیف دو گونه قابل تصور است:^{۶۷}

یک صورت این است که جعل حق برای فردی وقتی معنا پیدا می‌کند که دیگران ملزم و مکلف به رعایت این حق باشند. در غیر این صورت جعل حق لغو و بیهوده است. مثلاً، اگر می‌گوییم انسان حق حیات دارد، جعل این حق زمانی اثر دارد که انسان‌های دیگر ملزم باشند این حق را محترم بشمارند و در حیات او خللی ایجاد نکنند. البته، «من علیه الحق»، ممکن است یک فرد یا گروه خاص و یا کل جامعه باشد. در این سنخ از تلازم، وقتی حقی برای یک فرد جعل می‌شود، در مقابل، فرد یا افراد دیگری هم ملزم و مکلف می‌شوند که این حق را محترم بشمارند و به آن تجاوز نکنند.

نوع دوم تلازم حق و تکلیف این است که در قبال اثبات حقی برای فرد در اجتماع، تکلیفی هم برای همان فرد ثابت می‌شود؛ یعنی شخص در برابر انتفاعی که از جامعه می‌برد، باید وظیفه‌ای را هم بپذیرد. مثلاً، اگر کسی حق دارد از بهداشت برخوردار باشد، در مقابل تکلیف دارد که به جامعه خدمت کند. به عبارت دیگر، اثبات حق برای افراد در جامعه و روابط اجتماعی یک‌طرفه نیست، بلکه به موازات امتیازات و حقوقی که به افراد داده می‌شود، الزامات و تکالیفی نیز برای آنان جعل می‌گردد. این عرصه دوم تلازم حق و تکلیف است.^{۶۸}

بنابراین، هر جا حقی اثبات شود حتماً تکلیفی نیز جعل شده است و به عکس. با این تفاوت که حق اختیاری است، صاحب حق در استیفا و عدم استیفا حق مختار است. اما تکلیف الزامی است، مکلف باید حق او را محترم بشمارند و از این تکلیف‌گریز و گزیری ندارند.^{۶۹}

اصل تلازم حق و تکلیف در نهج‌البلاغه به صورت زیر تجلی یافته است:

هیچ حقی برای کسی ثبت نمی‌شود، مگر آنکه متقابلاً تکلیفی بر عهده او نهاده می‌شود. هیچ تکلیفی بر عهده کسی قرار نمی‌گیرد، مگر آنکه حقی برای او اعتبار می‌شود. تنها کسی که دارای حق است و تکلیف ندارد، خدای سبحان است. به خاطر قدرت الهی بر بندگان و عدالت او بر تمام موجوداتی که فرمانش بر آنها جاری است.^{۷۰}

بنابراین، اصل تلازم حق و تکلیف بر روابط اجتماعی بشر حاکم است. تنها در مورد خداوند است که حق بدون تکلیف قابل فرض و پذیرش است، بدین معنا که خداوند بر بندگانش حقوقی دارد، اما مکلف نیست. هرچند فضل و کرم او ایجاب می‌کند که نزول فیض و رحمت بر بندگان را بر خود فرض و ضروری اعلام نماید.^{۷۱}

بحث تلازم حق و تکلیف در غرب نیز مورد توجه تدوین‌کنندگان اولیه اعلامیه‌های حقوق بشر بوده است. در سال ۱۷۸۹، که مجلس فرانسه تصمیم گرفت نخستین بیانیه حقوق بشر را تدوین و به تصویب برساند، برخی نمایندگان بیانیه تکالیف بشر را نیز مطرح کردند. *توماس پین* در پاسخ به آنها می‌نویسد: «بیانیه حقوق در عین حال بیانیه تکالیف هم هست. من اگر به عنوان یک انسان حقی دارم، دیگران نیز همان حق را دارند و چون چنین است، حق من در معنای تکلیف نیز هست؛ یعنی من هم صاحب حقم و هم متعهد به آن هستم.»^{۷۲} *آستین* می‌گوید: «هر قانونی که حقی برقرار می‌کند، در همان حال تصریحاً یا تلویحاً تکلیفی را نیز مقرر می‌دارد؛ زیرا حق و تکلیف با یکدیگر تلازم دارند. قانون موجد حق در واقع موجد تکلیفی هم هست. اگر حقی برای کسی شناخته شود، به این معناست که تکلیفی بر عهده کسی دیگر مقرر گردیده است.»^{۷۳}

۸. اصل عدالت

«عدالت» در لغت به معنای مساوات است.^{۷۴} چنان‌که شیخ طوسی نیز معتقد است: «العدالة فی اللغة ان یکون الانسان متعادلا لحوال متساویاً»^{۷۵}، از نظر فلاسفه حقوق، مهم‌ترین تعریف عدالت این است: «عدالت دادن حق به صاحب حق است»^{۷۶} تعبیر: «العدل وضع کل شیء فی موضعه»^{۷۷} نیز به تعریف فوق نزدیک است. با این تفاوت که در تعریف اول، معیار عدالت که همان «حق» باشد، با صراحت آمده است، اما تعریف دوم از این جهت ابهام دارد.

علمای طباطبائی این دو را باهم جمع کرده است: «عدالت این است، هر نیرویی به حق مسلم خود برسد و در جایی که شایسته است قرار گیرد.»^{۷۸}

از امام علی علیه السلام پرسیدند، عدل یا بخشش؟ کدام یک برتر است؟ فرمود: «عدالت هر چیزی را در جای خودش می‌نهد، در حالی که بخشش آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، در حالی که بخشش گروه خاصی را شامل است. پس عدالت شریف‌تر و برتر است.»^{۷۹}

آثار عدالت

عدالت قانون حاکم بر جهان آفرینش است. نظام هستی بر محور عدل استوار است.^{۸۰} در حوزه سیاست و اجتماع، دادورزی و اجرای عدالت با سابقه‌ترین آرمانی است که همواره دغدغه خاطر حکیمان و مصلحان اجتماعی بوده است. نظام‌های حقوقی، به‌رغم تفاوت برداشت‌ها، بر اصل عدالت به عنوان مبنای حقوق بشر عنایت ویژه دارند. اما در نظام توحیدی اسلام، این اندیشه تبیین شفاف‌تری می‌یابد. عدل همانند توحید در تمام مسایل اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حقوقی نظام اسلامی تجلی دارد. اصولاً، هدف دین تنظیم روابط اجتماعی بر اساس قانون عدل ترسیم و تبیین می‌گردد.^{۸۱}

در این رویکرد، همان‌گونه که پیامبران الهی مأمور به اجرای عدالت هستند،^{۸۲} مردم نیز به تبع آنان موظفند که در راستای اقامه عدالت تلاش کنند.^{۸۳} چه بسیار مردان بزرگی که در کنار پیامبران برای اقامه عدالت با ستمگران مبارزه کرده‌اند: «و کأین من نبی قاتل معه ربيون كثير»^{۸۴}.

مهم‌ترین آثار مترتب بر عدالت عبارتند از:

الف) تحقق جامعه آرمانی

در رویکرد توحیدی، عدالت پس از توحید سرشت اصلی حقوق بشر به شمار می‌رود. این برداشت می‌تواند حقوق بشر را از حالت مطلق‌گرایی خارج ساخته و با واقعیت هماهنگ سازد. فلسفه حقوق بشر در حقیقت تأمین عدالت است. این حقوق به نظم اجتماعی صبغه عدالت می‌بخشد و نظام‌های حقوقی را به نفع انسان‌های آسیب‌پذیر عادلانه می‌سازد. اسلام یک نظام آرمانی است که در آن از یک‌سو، جامعه نمونه ترسیم می‌گردد تا مردم آن را الگوی خویش قرار دهند و از سوی دیگر، برای مردم جایگاه شایسته‌ای بنا می‌شود تا در یک نظام ارزشی، هم دارای حق و تکلیف باشند و هم نقش‌آفرینی کنند.^{۸۵}

مدینه فاضله یا جامعه آرمانی زمانی شکل می‌گیرد که حاکم مدینه خود را وقف عدالت کند و جامعه بر محور عدل سامان یابد.^{۸۶} زیرا اجرای عدالت، معیار راستی و درستی حکومت است.^{۸۷} وظیفه سیاستمدار مدینه، نظام‌مند ساختن روابط اعضای جامعه بر اساس عدل است.^{۸۸} کار ویژه دولت‌ها مبارزه با تبعیض و پاسداری از عدالت اجتماعی است.^{۸۹} جامعه نمونه اسلامی، شاخص‌هایی دارد که یکی از آنها تضمین حقوق بشر و احقاق حق می‌باشد.^{۹۰}

ب) تکامل اجتماعی

اسلام نظام اجتماعی است که کمال مطلوب را در «سعادت» انسان می‌بیند.^{۹۱} فلسفه تشریح دین و اهتمام پیامبران الهی این است که مردم با بهره‌گیری از تعلیم دین و میزان حق و باطل، خود به اقامه قسط و عدل پردازند؛^{۹۲} چراکه عدالت زمینه‌ساز همیاری و شرط تکامل اجتماعی است.^{۹۳} روح عدالت نهفته در حقوق بشر، که از اعماق عدالت‌خواهی اسلام نشأت می‌گیرد، سرشت فردگرایی و اصالت فرد را در حوزه حقوق بشر کم‌رنگ و بی‌اعتبار می‌سازد و به آن خصلت عادلانه می‌دهد. عدالت همانند توحید، یکی از معیارهای سنجش حقوق بشر است.^{۹۴} منظور این است که حقوق بشر نمی‌تواند از چارچوب عدالت بیرون باشد. به همین دلیل، تأکید بر اجرای عدالت، به منزله یک سنت سیاسی، همواره اندیشه حکیمان را درگیر خود ساخته است.

نتیجه‌گیری

حقوق بشر از مباحث مهم و در عین حال، چالش‌برانگیز نظام‌های حقوقی به شمار می‌رود، اهمیت آن به دلیل ارتباط حقوق بشر با انسان است. چالش حقوق بشر بر اینست برداشت متفاوت نظام‌های حقوقی از انسان و جهان است. عدم توانایی نظام‌های حقوق بشری، بر شناخت حقیقت انسان موجب ابهام در خصوص منزلت انسان و چالش‌هایی در زمینه حقوق بشر گردیده است.

در فقه اسلامی، انسان از مقام والایی برخوردار است. او خلیفه خدا در زمین و دارای روح ماندگار است، به گونه‌ای که زوال و نابودی در حقیقت وی راه ندارد. فقه اسلامی با چنین شناختی دقیق از انسان و بر پایه اصول نظری ویژه، حقوق بشر را تشریح نموده است. از منظر فقه اسلامی، اصل توحید که بنیادی‌ترین اصل نظری اسلام است، فقط یک

باور صرف نیست، بلکه یک الگوی کامل و برنامه جامع برای انسانی زیستن است؛ جامعه‌ای که در آن انسان کرامت دارد و حقوق بشر باید در حد متعالی رعایت گردد. در نگاه فقهی، توحید اسلامی تمام ابعاد و زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی بشر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مهم‌ترین پیامدهای نظری بینش توحیدی در زمینه حقوق بشر، دو چیز است: یکی احساس وابستگی و نیاز انسان به خدا در اصل وجود و تداوم حیات در همه زمینه‌ها، از جمله حقوق بشر؛ دیگری شناسایی حق خدا به عنوان منشأ حقوق بشر است؛ خداوندی که اراده او خاستگاه تکوین و تشریح است و حق او مقدم بر همه حقوق فردی و اجتماعی بشر است. این دو اصلی که نظام‌های حقوقی بشری از آن بیگانه‌اند.

اصل معاد، هستی انسان را فراتر از دنیای مادی تعریف نموده و زندگی دنیا را مقدمه حیات آخرت اعلام می‌دارد. در رویکرد فرجام‌باوری، رابطه زندگی دنیا و آخرت به گونه‌ای درهم تنیده است که مصالح دنیایی فقط در راستای سعادت اخروی قابل تفسیر است. چنان‌که تحقق سعادت ابدی نیز بدون نظم صحیح و رفتار عادلانه در زندگی دنیا امکان‌پذیر نیست. البته، آخرت‌گرایی در اسلام، هرگز به معنای نادیده انگاشتن زندگی دنیا و غفلت از منافع دنیایی نیست. بی‌تردید، این رویکرد متعالی فقه اسلامی نقش بسیار برجسته در تضمین و رعایت حقوق بشر ایفا می‌کند.

فقه اسلامی بر اساس اصل حکمت، خاستگاه حق و تکلیف و تفاوت‌های آن را «حکمت بالغه الهی» می‌داند. حکمت الگویی از نظام آفرینش است. خدای متعال «حکیم» است. حکیم به کسی اطلاق می‌شود که از اسرار همه چیز آگاه است، خداوند عالم را برای هدف شایسته‌ای آفریده است. از تناسب کار با هدف است که «بایدها و نبایدهای حقوقی» انتزاع می‌گردد. حقوق بشر اسلامی بر اساس اصل حکمت، که الگو نظام آفرینش است، تشریح گردیده است.

اصل حقیقت‌محوری، یعنی اعتقاد به حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن اساس عقلانیت دینی و حقوق بشر در اسلام است. تلاش فطری و بی‌وقفه بشر، برای کشف ناشناخته‌ها و شناخت واقعیت‌های پیرامون خود، دلیلی بر وجود حقایق و امکان دست‌یابی به آن است. حقوق بشر در فقه اسلامی، بر این اساس قابل تفسیر و تبیین است.

اصل کرامت ذاتی انسان در نظام حقوقی اسلام، بر این حقیقت تأکید دارد که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زندگی کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد. حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد.

اصل تلازم حق و تکلیف اقتضا دارد که حق و تکلیف همواره متلازمند؛ هیچ حقی برای کسی ثابت نمی‌شود مگر آنکه متقابلاً تکلیفی بر عهده او نهاده می‌شود. هیچ تکلیفی بر عهده کسی قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه حقی برای او ثابت می‌شود. تنها کسی که دارای حق است و تکلیفی ندارد، خدای سبحان است.

اصل عدالت در نظام توحیدی اسلام، که نظام امامت عدل است نه امام عادل، تبیین شفاف‌تری می‌یابد. عدل پس از توحید، معیار ارزیابی و سنجش حقوق بشر است و رویکرد عدالت‌محوری اسلام در تشریح حقوق به طور عام و در زمینه حقوق بشر، به طور خاص نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد.

اشتباه اساسی نظام‌های حقوق بشری و حقوق بشر غربی، فاصله گرفتن از رویکرد توحیدی و فرجام‌باوری نسبت به جهان و انسان است؛ همان اصولی که فقه اسلامی بر پایه آنها شکل گرفته است. سکولارها با غفلت یا تغافل از مبدأ و معاد و حکمت آفرینش بشر، برای وی حقوق بشر تدوین می‌کنند. انسان را که دارای روح ماندگار است و زوال و نابودی در حقیقت وی راه ندارد، فناپذیر می‌پندارند. اینها ناشی از درک ناقص از حیات واقعی انسان است؛ زیرا زندگی بشر را محدود در دایره تنگ تولد و مرگ می‌بینند. در صورتی که حقیقت زندگی انسان و حقوق بشر فقط در پرتو جهان‌بینی توحیدی قابل تبیین و تفسیر است. مادامی که بشر به این درک و شناخت نایل نگردد، اوضاع آشفته و نابسامان حقوق بشر به نظم و سامان واقعی نخواهد رسید. رویکرد متعالی فقه اسلامی در زمینه حقوق بشر بر اساس اصول نظری ویژه می‌تواند الهام‌بخش تدوین و تنظیم و اجرای حقوق بشر جهانی قرار بگیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدحسین ابراهیمی، *انسان شناسی (اسلام، آگزیستانالیسم، اومانیزم)*، ص ۱۵.
۲. صف: ۹.
۳. بقره: ۹۱.
۴. بقره: ۱۱۹.
۵. نبأ: ۳۹.
۶. تغابن: ۳.
۷. عبدالله، جوادی آملی، *نسبت دین و دنیا*، ص ۱۸۴-۱۸۶.
۸. همان، ص ۱۹۲-۱۹۳.
۹. فرید ریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، ص ۱۰۶.
- ۱۰ بن منظور، *لسان العرب*، ص ۲۳۳-۲۳۶.
- ۱۱ محمدتقی مصباح، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، ص ۳۷.
- ۱۲ لسللی، استیونسن، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، ص ۴۳ و ۹۲-۹۴.
- ۱۳ علی اصغر، حلبی، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، ص ۱۰۵.
- ۱۴ مرتضی مطهری، *جامعه و تاریخ*، ص ۳۲.
- ۱۵ لسللی، استیونسن، همان، ص ۱۳۵-۱۳۶.
- ۱۶ ر.ک: *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، مصوب ۱۹۴۸.
- ۱۷ آیت الله عباسعلی، *عمید زنجانی، مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، تصحیح ابوالفضل احمد زاده، ص ۵۳-۵۴.
- ۱۸ محمد تقی مصباح، یزدی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، ص ۳۹.
- ۱۹ (احزاب: ۷۲) و (دهر: ۳).
- ۲۰ (جاثیه: ۱۳).
- ۲۱ مرتضی مطهری: *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، ص ۲۵۲ - ۲۴۷.
- ۲۲ (حج: ۶۲)؛ (عبس: ۱۷).
- ۲۳ (فرقان: ۴۳ و ۴۴)؛ (اعراف: ۱۷۲).
- ۲۴ مرتضی مطهری، همان.
۲۵. محمد تقی، مصباح یزدی، *مشکات: معارف قرآن (۱-۳)*، ص ۴۳۶-۴۴۴.
۲۶. همان، ص ۴۴۴ به بعد؛ *فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر*، ج ۲۱-۲۲، ص ۳۸-۴۴.
۲۷. عبدالله، جوادی آملی، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، ص ۱۶-۱۹.
۲۸. عبدالله جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ص ۱۴۹-۱۵۲.
- ۲۹ محمد تقی، مصباح یزدی، *مشکات: معارف قرآن*، ص ۵۸.
- ۳۰ اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱، ۵ اوت، ۱۹۹۰.
۳۱. عباسعلی، عمید زنجانی؛ *مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، تصحیح ابوالفضل احمد زاده ص ۴۶.

۳۲. عبد الله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۱۲ - ۱۱۰.
۳۳. محمد تقی، مصباح یزدی، مشکلات، ص ۵۹.
۳۴. همان، ص ۳۲۱.
۳۵. ذاریات: ۲۰؛ (فصلت: ۵۳).
۳۶. حشر: ۱۹).
۳۷. استقرا گرایی تجربی، اصالت ریاضی، نفی فرجام باوری، اصالت سود و عقلانیت ابزاری.
۳۸. محمد باقر، مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۰.
۳۹. محمد تقی، مصباح یزدی؛ مشکلات: نظریه حقوقی اسلام، ص ۱۰۷-۱۱۶.
۴۰. همان.
۴۱. محمد باقر مجلسی، همان، ج ۲۴، ص ۱۳۹.
۴۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱.
۴۳. محمد حسن، الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۶۷؛ ج ۱۲، ص ۱۱؛ محمد باقر، مجلسی، همان، ط ۳، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۳۳۹.
۴۴. آل عمران: ۱۱۲، (بقره: ۸۷)، (بقره: ۹۱)
۴۵. عباسعلی، عمید زنجانی، فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام، ص ۲۸۱.
۴۶. (سجده: ۷): الذی احسن کل شیء خلقه
۴۷. محمد تقی جزوه حقوق و سیاست، درس ۲۰۲، ص ۲۰۱۵.
۴۸. همان، ص ۲۱۰۶.
۴۹. محمد، معین، فرهنگ فارسی، ج ۳، ص ۲۹۲۹.
۵۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن کریم، ص ۷۰۷.
۵۱. همان، ص ۴۲۹.
۵۲. محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۲۷۹.
۵۳. علامه مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۴۹.
۵۴. کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، سفر پیدایش، باب ۱، آیات ۲۶-۳۱.
۵۵. همان، سفر لویان، باب ۲۰، آیه ۷.
۵۶. همان، سفر پیدایش، باب ۹، آیات ۶ و ۵.
۵۷. انجیل متی، باب ۱۳، ش ۵۲.
۵۸. مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۳۰.
۵۹. محمد تقی، جعفری، همان، ص ۲۷۹.
۶۰. عبدالله، جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۱۴۹-۱۵۲.
۶۱. محمد تقی، مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ص ۲۹۰.
۶۲. ناصر قربان نیا، حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، ص ۱۰۲.

به نقل از: همان، ص ۸۴.

64. Michel J. Perry: op. cit. p.17-36

به نقل از همان، ص ۱۰۲.

- ۶۵ محمد، الزحیلی، *حقوق الانسان فی الاسلام*، ص ۱۳۰-۱۳۴.
- ۶۶ عباسعلی، عمید زنجانی، *مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب*، ص ۴۵.
- ۶۷ محمد تقی، مصباح یزدی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، ص ۲۴.
- ۶۸ محمد تقی، مصباح یزدی، *نظریه حقوقی اسلام*، ص ۸۰-۸۱.
- ۶۹ محمد تقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، ص ۳۱.
- ۷۰ صبحی الصالح، *نهج البلاغه*، خطبه ۲۱۶، فراز های ۲ و ۳.
- ۷۱ (انعام: ۵۴): کتب علی نفسه الرحمه؛ (روم: ۴۷): و کان حقاً علینا نصر المؤمنین.
- ۷۲ محمد علی موحد، *در هوای حق و عدالت*، ص ۵۳.
- ۷۳ همان، ص ۲۵۲.
- ۷۴ راغب، اصفهانی، همان، ص ۳۳۶؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ۴۳۲.
- ۷۵ شیخ طوسی؛ *المبسوط*، ج ۷، ص ۲۱۷.
- ۷۶ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ص ۲۰۱.
- ۷۷ همان.
- ۷۸ محمد حسین، طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۱۷.
- ۷۹ *نهج البلاغه*، حکمت ۴۳۷.
- ۸۰ حدیث نبوی. بالعدل قامت السماوات والارض، تفسیر صافی، ذیل آیه ۷ سوره الرحمن.
- ۸۱ ابن سینا، *الشفاء*، بخش الهیات، مقاله دهم، فصل دوم و سوم، ص ۴۴۱ - ۴۴۴.
- ۸۲ (اعراف: ۲۹)؛ (شوری: ۱۵)؛ (حدید: ۲۵)
- ۸۳ (مائده: ۸)؛ (نساء: ۱۳۵)؛ (حدید: ۲۵)؛ (نساء: ۵۸)؛ (نساء: ۱۳۵)، (نحل: ۹۰).
- ۸۴ (آل عمران: ۱۴۶).
- ۸۵ (قصص: ۵): و نريد ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین .
- ۸۶ الکساندر کویره؛ *سیاست از نظر افلاطون*، ترجمه امیر حسین جهاننگلو، ص ۴۷ و ۸۰.
- ۸۷ ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۱۸.
- ۸۸ محمد، فارابی، *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی، ص ۱۶۲.
- ۸۹ ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمدر پروین گنابادی، ص ۷۹.
- ۹۰ . محمد، هاشمی، *حقوق بشر و آزادی های اساسی*، ص ۱۰۳.
- ۹۱ .. همان، ص ۱۰۶-۱۰۷.
- ۹۲ . حدید: ۲۵.
- ۹۳ . نصیر الدین، طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تطبیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، ص ۲۴۷ - ۲۵۷.
- ۹۴ . عباسعلی، عمید زنجانی، *مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب*، ص ۴۵.

منابع

- ابراهیمی، سید حسین، *انسان‌شناسی (اسلام، اگزستانیا لیسیم، اومانیسیم)*، تهران، معارف، ۱۳۸۱
- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، حبیبی، بی تا.
- استیونسن، لسللی، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، تهران، رشد، ۱۳۶۸
- اعلامیه اسلامی حقوق بشر*، مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ق.
- اعلامیه جهانی حقوق بشر*، مصوب ۱۹۴۸.
- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی
- ابن سینا، *الشفاء*، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن منظور، *لسان العرب*، [بی جا]، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- جعفری، محمد تقی، *تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- *تفسیر انسان به انسان*، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- الحر العاملی، محمد حسن، *وسایل الشیعه*، قم، موسسه آل البیت، ط ۲، ۱۴۱۴ق.
- حلبی، علی اصغر، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، تهران، سمت، ۱۳۶۸.
- رازی، فخرالدین *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۶ق.
- راغب، اصفهانی؛ *معجم مفردات الفاظ القرآن*، [بی جا]، دار الکتب العربی، [بی تا]
- الزحیلی، محمد، *حقوق الانسان فی الاسلام*، بیروت، دمشق، داربن کثیر، ۱۴۱۸/۱۹۹۲م.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی جا، بی نا، بی تا.
- الطوسی، نصیر الدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تطبیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰
- الطوسی؛ ابو جعفر، محمد بن الحسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، ط ۲، تهران، المكتبة المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، ۱۳۷۸.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، مصحح ابولفضل احمد زاده، تهران، مجد، ۱۳۸۸.
- *فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام*، چ سوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.

- فارابی، محمد، *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- فرید ریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۸
- قربان نیا، ناصر، *حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۷
- الکساندر کویره؛ *سیاست از نظر افلاطون*، ترجمه امیر حسین جهانگللو، تهران، خوارزمی، [بی تا]
- مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ط ۳، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸
- *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- *مشکات: معارف قرآن (۱-۳)*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- *مشکات: نظریه حقوقی اسلام*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶
- مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵
- مطهری، مرتضی، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، قم، صدرا، [بی تا].
- *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۶۳.
- *جامعه و تاریخ*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، چ چهارم، تهران، سپهر، ۱۳۶۰.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل، *سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام*، بی جا، تابان، ۱۳۷۴
- موحد، محمد علی، *در هوای حق و عدالت*، کارنامه، ۱۳۸۱
- نهج البلاغه*، صبحی الصالح.
- هاشمی، محمد، *حقوق بشر و آزادی های اساسی*، تهران، میزان، ۱۳۸۴.