

مختصات حقوق بشر در تمدن نوین اسلامی و تعهدات حکومت اسلامی در قبال آن

حامد کرمی

دکتری حقوق عمومی، استادیار گروه حقوق دانشگاه

شاهد

سید علیرضا میربد *

کارشناس ارشد حقوق عمومی، پردیس فارابی

دانشگاه تهران

چکیده

حقوق بشر به معنای امروزی خود در ۱۹۴۸ میلادی به وسیله اعلامیه جهانی حقوق بشر متولد شد و از آن پس حقوق بشر زبان مشترک غالب سیاستمداران و حاکمان در انواع حکومت‌ها شد. دولت‌های اسلامی نیز در این میان مستثنی نبوده و نهایتاً توانستند در ۱۹۹۰ میلادی به اعلامیه حقوق بشر اسلامی دست یابند. باید اذعان کرد که غرب به عنوان خاستگاه حقوق بشر در مفهوم نوین خود به هیچ وجه نتوانست نگاه خاص جوامع دیگر خصوصاً جوامع اسلامی را که با مفاد موجود در اعلامیه ۱۹۴۸ قرابت چندانی ندارد، دریابد. در واقع حقوق بشر در جریان تمدن‌ساز اسلام منتقد طرز فکر و دیدگاهی است که حقوق بشر را تنها واجد یک نسخه معرفی می‌کند؛ دیدگاهی که به سان یک قانون تکوینی، انسانی متفاوت از مفاهیم تمامی مسلمانان ارائه می‌کند و در نتیجه عدم پذیرش این تلقی از حقوق بشر است که نظام‌های حقوقی اسلامی محکوم به عدم رعایت حقوق بنیادین بشری می‌شود. حال فارغ از نگاه دنیای غرب، اسلام به مثابه یک نظام تمدن‌ساز، مدعی حقوق بشری است که زاییده طبیعت انسانی و ارتباط آن با عناصر هستی به عنوان مخلوقات خداوند قادر متعال است؛ در این مقاله ضمن نگاه درونگرا به شریعت اسلامی بر این نکته تأکید می‌شود که حقوق بشر می‌تواند توسط مفهوم حقوق شهروندی از اطلاق خارج شده و به قیودات فرهنگی، جغرافیایی و بومی مقید شود، به همین سان حق‌های بشری مطلق و جهانشمول می‌تواند توسط دین قیوداتی را بپذیرد بدون آنکه به هدف و غایت مجموعه این حق‌ها خللی وارد آید. در مرحله اجرا نیز حکومت اسلامی در کلیت خود اولاً وظیفه پذیرش و به رسمیت شناختن حق‌ها را بر عهده خواهد داشت و ثانیاً به دلیل تقدم رتبی، مجموعه‌ی حقوق بشر منبعث از حقوق طبیعی، بر نهاد دولت نیز تحمیل می‌شود و دولت ملزم به رعایت مفاد آنست.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، حقوق شهروندی، اسلام، حکومت اسلامی، حقوق طبیعی، تمدن.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۱

* (نویسنده مسئول: ali.mirbod@yahoo.com)

مقدمه

کهن ترین اندیشه در باب مبنای حقوق، در قالب حقوق طبیعی ارائه شد. بر اساس متون موجود، در یونان باستان در دوران پیش از میلاد این اندیشه رشد یافت، در این رویکرد، حق‌ها دارای ریشه‌ای ورای خواست‌ها و تمنیات بشر هستند و ناشی از وضع و قرارداد نیست (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۸)، این حق‌ها، آرمانی است ثابت، که مطابق با قوانین طبیعت است؛ قوانینی که صُنع بشر نیست و فارغ از منشأ این قوانین، خود ریشه‌ی تمامی حق‌های انسانی هست. ادعای اصلی، وجود قانون و یا به عبارت بهتر قاعده‌ی برتر و انطباق هنجارهای حقوقی با این قواعد است (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۷)، قواعدی که به نوبه‌ی خود از قوانین ثابت و تغییر ناپذیر طبیعی منتج شده؛ در واقع هنجارهایی است که به شکل "باید" از واقعیاتی به صورت "هست‌ها" استنتاج شده است. این قوانین صُنع آفریدگار عالم است و انسان توانایی مقابله با این قوانین را نخواهد داشت بنابراین انسان محکوم این قوانین و به تبع آن محکوم محصول آن یعنی حقوق ناشی از این قوانین است و تمامی تلاش‌ها تنها باید در جهت کشف این قوانین و حقوق ناشی از آن باشد.

در اواخر قرن ۱۶ میلادی گروسیوس نافی ریشه الهی قوانین طبیعی و حقوق طبیعی ناشی از آن شد و در مجموع رنسانس و تحولات عمیق فکری ناشی از آن، باعث نفی کامل اندیشه حقوق طبیعی شد. از جمله‌ی این تحولات در نوع نگرش به انسان بود؛ انسان از این پس نه به عنوان یک موجود وابسته به آسمان و نیز اجتماع، بلکه موجودی منفرد با ویژگی‌هایی مختص به خود در نظر گرفته می‌شد. در این عرصه، انسان محور و مرکز تمام معادلات قرار گرفت و دیگر به عنوان یک جزء مکلف در یک عرصه پهناور هستی در نظر گرفته نمی‌شد بلکه انسان بدل به بزرگترین حقیقت موجود شده بود که تنها وظیفه داشت بداند و متناسب با فهم خود اقدام کند (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۲). پس اولاً وظیفه و هنجاری از پیش وجود نداشت، بلکه انسان خود معیار و سنجه‌ی بایدها بود و ثانیاً انسان در کلیت خود مطمح نظر نبود و هر موجود انسانی به عنوان یک فرد واجد اهمیت معرفی شد. اینگونه ارزش‌گذاری برای انسان در هستی به علاوه‌ی انکار تمام فرض‌های ماورالطبیعی، باعث پذیرش نسبی‌گرایی^۱ شد. در مجموع، این امور باعث طرد اندیشه نظام‌گرایی حقوق طبیعی شد. در این اوضاع و احوال که از یک سو ریشه‌های ماورالطبیعی انسان و از سوی

۱ . Relativism.

دیگر پیوند موجود در عرصه پهناور هستی انکار شد، پوزیتیویسم در عرصه حقوق نیز فعال شد و حقوق انسانی را تنها مجموعه حقوقی معرفی کرد که انسان‌ها در ضمن تفاهم و قرارداد با یکدیگر بدان دست می‌یابند (جاوید، ۱۳۸۸، ص ۱۸). در این عرصه هدف قانونگذار از تهیه و تدوین قوانین، خلق حق‌ها و تکالیف در جهت بهبود وضعیت موجود برای فرد و جامعه است بدون آنکه آرمان یا غایتی ماورالطبیعی را دنبال کند؛ وضعیتی که با حضور فرد در جامعه و با فرهنگ خاص خود تفسیر می‌شود.

در نیمه قرن بیستم شعله‌ور شدن جنگ‌های اول و دوم جهانی و جنایت‌های حکومت نازی و دیگر دول درگیر در جنگ، اندیشه حقوق وضعی یا پوزیتیویسم حقوقی با شکستی جدی مواجه شد و حقوق طبیعی جانی دوباره یافت. در این میان، برگزاری دادگاه‌های محاکمه‌ی سران نازی در نورنبرگ به نوبه‌ی خود، نقش موثری در احیای آرمان‌های حقوق طبیعی داشت؛ اگر چه که در این دادگاه‌ها به صراحت اشاره‌ای به آن آرمان‌ها نشد اما اعمال خاصی جنایت علیه بشریت دانسته شد، حتی اگر مرتکبین آنها، احکام و قوانین موضوعه را نقض نکرده باشند (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۳۱) و این چنین بود که حقوق طبیعی در عصر جدید حیات تازه‌ای را آغاز کرد؛ حیاتی که البته اینبار بدون اتصال به تبار آسمانی مطرح شد.

این مقاله که با استفاده از روش کتابخانه‌ای سامان یافته است علاوه بر تبیین هر سه نگاه مذکور به «مبنای حقوق بشر» تحت عناوین، حقوق طبیعی مدرن، نسبت‌گرایی و حقوق طبیعی الهی و تشریح مفصل نظر اخیر به عنوان نظریه مختار، به صورت ویژه به این سوالات مهم نیز پاسخ خواهد داد که اولاً چگونه می‌توان میان حقوق بشر طبیعی و شرع اسلام رابطه‌ای برقرار ساخت و از سوی دیگر نظام سیاسی برآمده از فقه شیعه با چه ابزار و ادواتی قادر است حقوق بشر طبیعی را در خود هضم نماید به نحوی که حقوق بشر نه به عنوان امری خارج از دین بلکه برآمده از متن و بطن شریعت پذیرفته شود.

آنچه که به عنوان نقطه‌ی اتکای این مقاله مطرح می‌شود پذیرش حقوق طبیعی سنتی در اسلام و به تبع آن در حکومت برآمده از آن است. اساساً اسلامی که خود داعیه‌ی نظام‌مند بودن و پیوستگی تمامی عناصر در عالم خلقت را مطرح کرده نمی‌تواند مخالف محتوای مکتبی باشد که از وجود قوانین ثابت در عالم دم می‌زند و لزوم ابتدای «حق» و «باید» بر «واقع» و «هست» را فریاد می‌کند. حق‌های بدست آمده از این طریق، البته اولاً کلی است و فاقد جزئیات و مصادیق و ثانیاً انعطاف پذیر بوده و به

سان حقوق شهروندی می‌تواند قیودات مشخصی از جمله قیودات شرعی را پذیرا باشد. در دوران معاصر نیز با تشکیل نظامی سیاسی مبتنی بر فقه شیعه به نام جمهوری اسلامی ایران می‌توان امید داشت که این مدل از حقوق بشر که در عین جهانشمولی می‌تواند با مفاد شرع نیز هماهنگ باشد، اجرایی شود. حکومت اسلامی در دو عرصه‌ی مقدماتی اجرا و تقنین وظایف مهمی در این خصوص دارد؛ در واقع به دلیل اینکه تقنین در این عرصه تنها صورت قانونی بخشیدن به «باید»ی طبیعی و شرعی است به همین نسبت در عرصه‌ی اجرا نیز دولت نه فقط با عنوان مجری بلکه در اصل باید با عنوان تابع و مطیع حق‌ها اجرای آن را بر عهده بگیرد؛ به این مهم در بخش سوم این مقاله پرداخته خواهد شد.

۱- مبنای حقوق بشر از دیدگاه‌های مختلف

۱-۱- حقوق طبیعی مدرن

در این اندیشه، نقطه عزیمت حقوق بشر تعریف بیولوژیک انسان است و این امر پایانی بر نزاع ایدئولوژیک و ارزشی درباره‌ی مفهوم انسان است. بشر به موجودی اطلاق می‌شود که زیست‌شناسان به آن انسان می‌گویند و از اینرو فاقد هرگونه بار ارزشی است. (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹) در دوران مدرن، انسان با توجه به ریشه‌های الهی و فطری نگریسته نمی‌شد؛ انسان مدنظر این عصر انسانی است، فارغ از عرضیاتی همچون نژاد، مذهب، آیین، ملیت، جنسیت و هویت اجتماعی. (جونز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶) در این نگاه اصل حیثیت انسانی بنیادین‌ترین اصل موضوعی حقوق بشر است که از نقطه نظر حقوق بشر بی‌نیاز از اثبات بلکه غیرقابل اثبات است. در واقع اصل حیثیت انسانی اساسی‌ترین زیربنای اخلاق هنجاری است. اصل حیثیت انسانی یک صفت و ویژگی انسانی نیست بلکه یک گزاره‌ی اخلاقی است. پس آنگاه که گفته می‌شود انسان دارای حیثیت ذاتی است، از یک ویژگی و خصوصیت انسانی سخن گفته نمی‌شود بلکه از یک باید اخلاقی سخن می‌گوییم که بنیادین‌ترین باید اخلاقی و مادر تمام گزاره‌های اخلاقی است (سید فاطمی، همان، صص ۳۷-۳۹). بر این اساس به تدریج، عقل انسانی جایگزین طبیعت بشری شد و اندیشمندان در این عرصه بیش از آنکه حقوق بشر را محصول هماوایی و هماهنگی طبیعت معرفی کنند آنرا ناشی از عقل خاص انسانی می‌دانند؛ عقل متعارفی که در نتیجه‌ی گفتگوی جمعی انسان‌ها به وجود آمده است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۴). در واقع قانون طبیعی متافیزیکی به عنوان مبنای اصلی حقوق طبیعی جای خود را به قانون

طبیعی عقل گرا واگذار کرد (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۱). در این عرصه، اندیشمندان عقلانیت را همان جوهره‌ی آدمی دانسته‌اند، در این منظومه فکری جوهره و عنصر پایدار انسان را نه در خارج از او، بلکه در درون او می‌جویند و آنرا متکی به خود موجود انسانی می‌دانند و این همان عقل است که عنوان طبیعت آدمی را یدک می‌کشد؛ عقلی که خود، قانون طبیعی است و بالطبع هموست که مفاد حقوق طبیعی را نیز تعیین می‌کند. در مجموع می‌توان ۳ مولفه‌ی ذیل را در معرفی این نظریه بیان کرد: ۱- تقریر حقوق طبیعی در قالب حق‌های بنیادین انسانی یا حقوق بشر و به صورت محدود و مشخص.

۲- منشأ‌گیری این حقوق از عقل و در واقع جایگزینی عقل به جای طبیعت.

۳- هماوایی حق‌های طبیعی با حق‌های اخلاقی.

از این منظر جهان شمولی حق‌ها امری طبیعی است، به عبارت دیگر می‌توان ادعای مطلق بودن قلمرو حق‌ها در عرصه‌ی فرهنگ‌ها مکان‌ها و زمان‌های مختلف را بیان کرد. به این معنا که حقوق بشر اختصاص به فرهنگ، جامعه، کشور و یا زمانی خاص نداشته و از این نظر غیر مقید است. در این نظریه حقوق بشر از نظر محتوایی می‌تواند مقید به قیودی باشد که تنها مختص به تزامم و تعارض حق‌هاست اما این امر نمی‌تواند مطلق بودن حق‌ها را در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف نفی کند (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷). پس در این رویکرد، سخن از حق‌های تعریف شده با مرزهای از پیش تعیین شده نیست، بلکه سخن از محدود کردن حقی در تعارض با دیگر حق‌هاست. مثل محدودیت حق آزادی بیان با حق بر حیثیت (سید فاطمی، ۱۳۸۱).

در این نظر بین جهانشمول بودن و مطلق بودن حق‌ها تفکیک می‌شود، جهانشمولی شعار اصلی این نظریه است ولی در عین حال امکان مقید بودن حق‌ها را نیز می‌پذیرد و به نوعی اطلاق حق‌ها را تبلیغ نمی‌کند البته نباید پنداشت که در این نظر تنوع فرهنگی به یکباره نادیده گرفته شده بلکه تكثر و تنوع فرهنگی با این پیش فرض که حقیقت می‌تواند با جلوه‌ها و شکل‌های گوناگون جلوه‌گر شود و در ادامه وجود گونه‌ای سلسله مراتب هنجاری و نه ترتب هنجاری پذیرفته می‌شود به این معنا که هنجارهای کلان یا همان حق‌های بنیادین در رأس این سلسله قرار دارد و هنجارهای خرد در ذیل آن، از اینرو تنها در صورتی موجه خواهند بود که در تعارض با هنجارهای کلان قرار نگیرند (همان).

آنچه که در این نظریه مورد غفلت واقع شده، طبیعت انسانی است که در دوران مدرن عمدتاً به علت مبنای مذهبی آن مورد انکار و طرد واقع شد. در بیان قائلین به این نظر صرفاً به این دلیل که

نمی‌توان فهرست اطمینان آوری از اشتراکات انسانی ارائه کرد، طبیعت انسانی امری مستدل و مستند نیست. و از اینرو امر اخلاقی به عنوان امری ثابت جایگزین طبیعت شده و قاضی این امر نیز عقل معاش است که قدرت تشخیص امر اخلاقی مطلق از غیر آن را داراست. حال آنکه برخلاف ادعای این مکتب می‌توان فهرستی از اشتراکات انسانی بر اساس نیازهای اولیه انسانی ارائه داد بدون آنکه در هزارراه تنوع و تکثر فرهنگی متوقف شود. نیازهایی همچون رفع گرسنگی، تشنگی، خواب، نیاز جنسی، و همچنین نیازهای معنوی همچون پرستش، محبت و... بر خلاف تشخیص امر اخلاقی با قضاوت عقل تجربی که هرگز نمی‌تواند در تکثر فرهنگی به سلامت عبور کند و احکام ثابت و بدون تغییری ارائه دهد.

۱-۲- نسبت گرایی

نسبی‌گرایی مدعی است که نمی‌توان تصور یکسانی از سعادت بیان کرد، هرگز نمی‌توان حکم‌های قطعی و بایستگی‌های جهانشمول اخلاقی را ارائه کرد و هیچ دید استعلایی وجود ندارد تا بتوان اموری را ناقص یا نادرست به شمار آورد (محمودیان، ۱۳۸۰، ص ۹۴). و این چنین است که جامعه‌ی مدرن پلورالیست هرگز نمی‌تواند یک حقیقت عینی، اخلاقی و جهانشمول را به دست دهد.^۱ به بیان دیگر، دفاع از نظریه‌ی نسبت مستلزم این امر است که ملاک و معیاری برای محکوم کردن نقض بنیادین‌ترین حق‌های انسانی وجود نخواهد داشت، چرا که ممکن است این چنین نقضی بر اساس عرف، عادت و معیارهای فرهنگی موجه جلوه کند (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۳). و چه بسا می‌تواند جواز خشونت و عدم تسامح را صادر کند (نراقی، ۱۳۸۹، ص ۴۱) این رویکرد تا بدانجا می‌تواند پیش رود که به قول جرمی بنتام، حقوق بشری مستقل از قانون موجود، وجود نداشته باشد و در اینجا بردگی یا آپارتاید در صورتی که خلاف قوانین موضوعه نباشد، می‌تواند تحمل شود (جاوید، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱). رویکردهای فایده‌گرایانه که افرادی همچون جرمی بنتام و جان استوارت میل از بزرگترین مبلغین آن بودند را می‌توان در زمره نسبی‌گرایان دانست.

از آنجا که مفهوم طبیعت بشری می‌توانست راهگشای به رسمیت شناختن دیگران به عنوان ممنوع باشد در نهایت نفی طبیعت انسانی، نسبی‌گرایی را به همراه دارد و دیگر جایی برای ارزش‌های عام

۱. جهت فهم تأثیر نظریه نسبیت گرایی بر حقوق بشر؛ رک: شجاعی، علی، نقد نظریه نسبیت فرهنگی در حوزه حقوق بشر، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

انسانی باقی نخواهد گذاشت. در واقع با نفی طبیعت انسانی به عنوان یک گزاره‌ی مشترک میان آدمیان، هر نوع ارزش جهانشمول نیز انکار می‌شود. به عبارت دیگر این امر که بتوان برای نوع انسان، آنچه را که به صورت مطلق بد یا خوب است را اعلام کرد، برآمده از شباهتی بین انسان‌هاست؛ شباهتی که بر اساس آن می‌توان یک خوب جهانشمول یا بد جهانشمول را تعریف کرد. اما پذیرش نسبی‌گرایی بدون شک انکار طبیعت انسانی به عنوان موضع اشتراکات انسانی را در پی خواهد داشت (شریفی، ۱۳۸۰، صص ۱۲۷-۱۲۸).

نکته جالب توجه اینست که نسبی‌گرایی با این انگیزه آغاز می‌شود که عمیقاً به تفاوت‌های موجود در میان افراد احترام بگذارد اما در نهایت به اینجا منجر می‌شود که فهم و درک و حتی بازشناختن این تفاوت‌ها را محال اعلام می‌کند (جاوید، ۱۳۹۲، ص ۳۶) و در فضایی خلأ قرار می‌گیرد. بنابراین برای نقد این مکتب نیاز به تفصیل نیست؛ همین که به اذعان قائلین، نمی‌توان امری ثابت و جهانشمول را ارائه نمود خود بزرگترین حجت بر علیه این مکتب است.

۱-۳- حقوق طبیعی الهی

انسان در یک نگاه کلان، جزئی از طبیعت تلقی می‌شود و قوانین در آن بدون تفاوت و تمایز با جبری آهنین بر همه موجودات از جماد و نبات و حیوان و بالاخره انسان به یکسان وارد می‌شود و همگان را متأثر از قوانین خود می‌کند. انسان با این قوانین زاده شده و این قوانین برای تکامل و تعالی خویش منتظر اذن و اجازه‌ی انسانی نمی‌مانند (جاوید، ۱۳۹۲، ص ۵۵).

ترتیب طرح و بسط مفاهیم در این مکتب از قرار ذیل است: خلقت و طبیعت ← قوانین طبیعت^۱ ← طبیعت انسان ← قوانین طبیعی انسان ← حقوق طبیعی انسان ← حقوق بشر (بر اساس حقوق طبیعی صرف و بدون بیان مصادیق) ← قوانین وضعی (بر اساس حقوق شهروندی و همراه با مصادیق با لحاظ کردن فرهنگ‌ها و مقومات جوامع) ← حقوق وضعی خصوصی ← حقوق وضعی عمومی.

مسئله این نوع طرز تفکر تنها در مکاتب الهی قابل طرح است بنابر قول شهید مطهری «علاقه‌ی غایی اینست که بگوئیم مواهب عالم که به وجود آمده برای انسان است و به خاطر انسان بوده و این

۱. در قرآن کریم برخی از قوانین و سنت‌هایی که خود، مخلوق خداوند متعال است را می‌توان چنین برشمرد: زمین در اختیار صالحان قرار خواهد گرفت (انبیا/۱۱۵)، تغییر و اصلاح هر قوم به دست خود آنان است (رعد/۱۱)، مقدمه هلاکت هر قوم، اتمام حجت بر مترفین (اسرا/۱۶)

فرع بر این است قبول کنیم یک نوع شعور کلی بر نوامیس عالم حکمفرماست و آن شعور کلی چیزی را برای چیزی و به خاطر چیز دیگر به وجود می آورد و اگر آن چیز دیگر و به خاطر چیز دیگر نبود این چیز به وجود نمی آمد مثل اینکه می گوئیم دندان در دهان به وجود آمده برای مضغ و جویدن برای اینکه غذا به کمک جویدن و ترشحات غده‌های زیرزبان یک مرحله هضم را در دهان پیدا کند و برای مراحل بعدی وارد معده و روده بشوند اما بنابر فلسفه‌های مادی هیچ نوع علاقه غایی بین اشیاء وجود ندارد هیچ نمی شود گفت که فلان چیز به خاطر فلان چیز دیگر به وجود آمده هیچ چیزی برای هیچ چیزی به وجود نیامده هیچ چیزی مقدمه هیچ چیز دیگر نیست. بر اساس عقاید کلی و طرز جهان بینی اسلامی در باب انسان و عالم و حیات و هستی بین انسان و مواهب عالم علاقه غایی وجود دارد یعنی بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشه کلی خلقت، علاقه و رابطه ای است به طوری که اگر انسان جزء این نقشه نبود حساب این نقشه حساب دیگر بود» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۳)

در این نگاه ابتدا بحث قانون طبیعت مستدل می‌شود، آنگاه قوانین مربوط به انسان به عنوان جزئی از قوانین طبیعت کشف می‌شود؛ با سه مقوله غریزه (مشترک انسان و حیوان)، طبع (برخاسته از طبع آدمی) و فطرت (خاص انسان) مواجه هستیم و از بطن این قوانین در ارتباط غریزه، طبع و فطرت با عالم بیرون با فرمول نیاز، مجموعه‌ای حق‌ها مطرح می‌شود. مقصود از غریزه در این ارتباط، عبارت از نوعی حالت تسخیری و غیر آگاهانه یا نیمه آگاهانه است که از ناحیه خلقت اعطا شده و بر خودمحوری و یا بقای نوع استوار است و به عضوی مادی از بدن انسان مربوط می‌شود. مانند غریزه گرسنگی یا تشنگی، نیاز جنسی و... . غریزه بیشتر در مورد حیوانات به کار می‌رود و در مورد انسان-ها نیز به جنبه‌هایی حیوانی موجود در او تعبیر می‌شود

طبع در این معنا آن سرشتی است که اشیای مادی بر آن آفریده شده‌اند و بیشتر بر موجودات بی جان به کار می‌رود و اگر در مورد جانداران نیز کاربرد داشته باشد بیشتر ناظر به جنبه‌های مشترک جانداران با بیجانهاست. لوازم حیات انسانی در این عرصه با حق بر امنیت، بقا، سلامت، رشد، حرکت و... تعریف می‌شود.

فطرت: فراتر از سطح حیوانی انسانست و اکتسابی نیست؛ بلکه امری است که از غریزه آگاهانه‌تر است. در واقع فطرت ویژگی‌هایی است که در اصل خلقت انسان نهفته است و همان حالات و صفات اولیه خلقت و شخصیت انسانی انسان به فطرت اوست. (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۲۹-۳۱)

این لایه یعنی فطرت، ناظر به ابعاد معنویست و در نتیجه حقوقی را رقم میزند که متفاوت از دو نوع دیگر است مثل اندیشیدن، زیبایی، پرستیدن، دوست داشتن، جاودانه زیستن، عدالت و ... (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۸) مجموع این قواعد جوهره‌ای را تأسیس می‌کند که بر مبنای این نظریه طبیعت انسانی نام می‌گیرد و تمام حقوق طبیعی بر این جوهره طبیعی بار می‌شود که ضمن دارا بودن قوانین طبیعی انسان محک و میزان سنجش صحت و سقم حقوق طبیعی او هم به شمار می‌رود. این قوانین غیرقابل تغییر و تبدیل‌اند.

آنگونه که بیان شد قوانین طبیعی انسان به نوعی در طول قوانین طبیعی عالم است و همانند آن قوانین، تخلف ناپذیر و جبری می‌باشد (رولان، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در واقع این قوانین اموری ذهنی، انتزاعی و دور از دسترس نیست بلکه قوانینی است که هر فرد در زندگی خود با آنها روبه روست و در صورت عدم رعایت، می‌بایست تبعات آنرا به دوش بکشد. برای مثال گرسنگی انسان، خود یک قانون طبیعی است که در مقابل، طبیعت جهت پاسخگویی به این نیاز، برای بشر مواد غذایی مختلفی را تدارک دیده است - که این نیز خود قانون طبیعت است - حال انسانی که از این بخشش طبیعت بهره نبرد و با استفاده از خوراک خود را اشیاع نکند، به حکم قانون طبیعت دچار ضعف و چه بسا مرگ می‌شود. در واقع مشاهده می‌شود که ضمانت اجرا در این نگرش نیز امری است عینی که بر عهده طبیعت می‌باشد. توجه به این نکته نیز ضروری است که در گیر و دار ارتباط میان انسان و طبیعت و رفع نیاز آدمی از طریق دست یازیدن به دنیای بیرون، حق طبیعی مطرح می‌شود که در اینجا حق خوردن و در مقیاسی گسترده‌تر بحث از حق حیات به میان می‌آید.^۱ بنابراین قول شهید مطهری «حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک حق طبیعی است و یک سند طبیعی برای آن به شمار می‌آید.» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۰) به عبارت دیگر پاسخگویی به نیازی که ناشی از طبیعت آدمی است خود موجد حق است.^۲ در واقع در این نگرش موجود انسانی با هدف و غایت و پیوستگی او با کل نظام هستی تعریف شده است.

۱. در خصوص توضیح تفصیلی این ارتباط ر.ک: مطهری، بیست گفتار، صص ۶۷ تا ۷۳ - همچنین: مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، صص ۱۵۸ و ۱۵۹ - حقیقت، میرموسوی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، صص ۱۶۳ تا ۱۶۵.

۲. تأمل در این سخن امیرالمومنین علی^۷ روشننگر این بحث است: «لِكُلِّ ذِي رَمَقٍ قُوتٌ وَ لِكُلِّ حَبَّةٍ أَكِلٌ» «برای هر جاندارى رزقى است و برای هر دانه‌ای خورنده‌ای هست.»

تا این مرحله می‌توان ادعا کرد مجموعی از حق‌های مطلق انسانی برای همه‌ی آدمیان بدون استثنا کشف شد. نباید از این موضوع نیز غافل شد که نقش عقل در دو مرحله در این مکتب بیان می‌گردد: یکی در مرحله‌ی کشف قانون و به تبع آن، کشف حق. و دوم تلاش برای رسیدن و کسب آن حق؛ به عبارت دیگر تلاش در جهت مصداق یابی. بخش اول اجمالاً توضیح داده شد. اما در مرحله دوم به این دلیل که عقل ممکن است از ناکجا آباد سر برآورد باید قانون الهی به کمکش بیاید. پس قانون الهی و تشریح به عنوان مکمل حقوق طبیعی مطرح می‌شود. اسلام در این عرصه‌ی تشریح دو مدل قانون را ارائه نموده است: برای جنبه‌های ثابت، قوانین ثابت، جهانشمول و ابدی را بیان نموده است و برای جنبه‌های متغیری که مربوط به مدار انسانیت نیست و با سبک و سیاق زیست اجتماعی در ارتباط است فروع متغیری را در نظر گرفته که با وضع قوانین در هر عصر بیان می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۰). البته ثبات و جهانشمولی قوانین ثابت در گرو هم آوایی با طبیعت بشری است. در این عرصه اجتهاد فقیه مطرح می‌شود. اصول یعنی کلیات و قوانین کلیه‌ای که بشر لازم دارد محدود و متناهی است، یعنی می‌تواند محدود و متناهی باشد بنابراین قابل بیان است؛ اما فروع و جزئیات، بی‌نهایت و غیر قابل احصاست؛ اولاً همه فروع در زمان معصومین از آنها سوال نشده و ثانیاً فروع جدید که در زمان فعلی مطرح شده قابل پرسش از ایشان نبود (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۱۱۳-۱۱۴).

با این بیان روشن می‌شود که اولاً حقوق تشریحی و الهی مبتنی بر حقایق طبیعی و تکوینی است و ثانیاً بر اساس تقسیم‌بندی دوگانه قوانین ثابت و متغیر، باید گفت که قوانین ثابت سرمنشأ حقوق بشر و قوانین متغیر سرمنشأ حقوق شهروندی است. و شق دوم می‌تواند در هر جامعه‌ای وضعی متفاوت داشته باشد (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۵۱-۵۲) پس نسبت خاص این عرصه‌ی حقوق شهروندی است که در واقع تحلیلی عینی ناظر به توضیح وضع بیرونی است (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۷). که قطعاً بر اساس آنچه گفته شد نمی‌تواند فاقد تباری طبیعی و در نتیجه تشریحی باشد.

۲- ویژگی های حقوق بشر مبتنی بر حقوق طبیعی

حکومت اسلامی به عنوان یک ساختار مبتنی بر حقوق الهی و معتقد به حقوق طبیعی برای تبیین حقوق بشر نیازمند اصول و ویژگی‌هایی است که به توضیح آن پرداخته می‌شود آنگونه که در بخش اول به صورت اجمالی از نظر گذشت، اشتراکات مکاتب حقوق طبیعی اعم از مدرن و سنتی را می‌توان بر این سه مورد تطبیق داد: جهانشمولی، ثبات و ضرورت. در این مبحث این سه مورد تفصیلاً

به بحث گذارده خواهد شد.

۲-۱- جهانشمول بودن

آنگونه که گفته شد بیان حقوق طبیعی از آغاز با ادعای جهانی بودن شکل گرفت، در این عرصه، انسان در کلیت خود و به صرف انسان بودن مطمح نظر است؛ انسانی که در قاره‌ی آمریکا زندگی می‌کند با انسانی که در قاره‌ی آسیا می‌زید هر دو به یک نحو مشمول قوانین طبیعی هستند؛ به عبارت دیگر پیش فرض جهانشمولی حقوق بشر، پذیرش ماهیت واحد انسان است؛ ماهیتی که غیر معطوف به فرهنگ، قومیت، مذهب، نژاد، جنسیت، تاریخ، جغرافیا، نظام سیاسی، اجتماعی و شرایطی از این دست است (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵). بر این اساس، ما با نوعی گستردگی دامنه روبرویم، به این صورت که آثار و تبعات این امر مخصوص یک یا حتی چند منطقه و کشور نیست بلکه گسترده‌ی آن به اندازه تمام دنیا و تمامی انسان‌هاست، در حالی دیگر هنجارهای حقوقی محصول اقتضائات و شرایط خاص اجتماعی در زمان و مکان خاصی می‌باشند.

با توجه به اینکه پایه و مبنای نظریه‌ی حقوق طبیعی فردیت و هویت فرد انسانی است لازم می‌آید که وی را به عنوان انسانی دارای شعور و عقل بپنداریم. پذیرش این امر به دلالت التزامی همراه خواهد بود با پذیرش برابری همه‌ی افراد در این عقلانیت، و این چنین است که می‌توان عموم و جهانشمولی این حقوق را دریافت (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۲۰۰). حال، این عقل خود بنیاد، آدمی را مجهز به سلاح اختیار و در نتیجه واجد قدرت انتخاب می‌کند. در باب رابطه‌ی قدرت تعقل بشر با حق‌های بشری می‌توان اینگونه گفت:

«از آنجا که آدمی قدرت تعقل دارد، حق انتخاب دارد. نفی حق انتخاب به معنای نفی عقلانیت انسان است و نفی عقلانیت انسان به معنای نفی انسانیت انسان است. چون انسان با قدرت تعقل تعریف می‌شود، نقض حق‌های بنیادین بشر به معنای نفی و نادیده گرفتن انسانیت انسان است.» (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۰).

از سوی دیگر، قانون طبیعی در ساخت طبیعت انسان به یکسان عمل کرده است، یکسانی امیال و غرایز آدمی نمونه‌ای کامل از این همسانی طبیعی است. پس حقوقی نیز که این انسان واجد آن است در هر زمان و مکان جاری و ساری است و بر این اساس هیچ‌گونه تغییر یا انحراف اساسی بر اساس تفاوت فرهنگی و منطقه‌ای پذیرفته شده نیست (فریدن، ۱۳۸۴، ص ۳۷). و این حقوق در هر منطقه و

کشور صرفاً از جهت انسان بودن استحقاق وی می‌باشد. نکته‌ی جالب توجه در خصوص جهانشمولی این است که با پذیرش این امر همگی انسان‌ها واجد حقوقی شناخته می‌شوند و این امر، خود به منزله‌ی یکسان‌انگاری تمامی انسان‌ها یا پذیرش برابری آدمیان از بدو تولد با یکدیگر است و در واقع حقوق به عنوان وسیله‌ای معرفی می‌شود در جهت فعلیت بخشیدن به قوای نهفته در طبیعت انسان (موراوتز، ۱۳۸۷، ص ۵۳).

با این اوصاف مهمترین عنصر در جهانشمولی حقوق طبیعی، باور به طبیعت انسانی است که بر این اساس همه‌ی انسان‌ها و صرفاً به حکم انسان بودن واجد این طبیعت هستند؛ طبیعتی که خود آفریده‌ی قانون طبیعی است.

در هر حال همین عنصر طبیعت انسانی در اثر تعامل با عالم واقع می‌تواند موجد مجموعه‌ی هنجارهایی اخلاقی شود که به تبع طبیعت آدمی، جهانشمول می‌باشد و این چنین است که گفته می‌شود «اثبات هنجارهای جهانشمول حقوق بشری جز با اثبات هنجارهای اخلاقی جهانشمول امکان پذیر نیست.» (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۱).

برای تکمیل بحث باید اذعان داشت که مبدأ و مرجع این وجدان اخلاقی نهایتاً انسان- با توجه به تفسیر ما از طبیعت او- است؛ آنچنانکه جهانشمولی حقوق بشر در عصر جدید پیامد پذیرش مفهوم استعلایی انسان است، مفهوم استعلایی انسان یعنی تلقی ما از انسان، فراجغرافیایی، فرا فرهنگی، فرانژادی، فرادینی، فراسیاسی و فرای تعلقات اجتماعی است و در چنین تلقی‌ای از وجود یک انسان، و رای همه‌ی تعلقات عَرَضی و مفهومی است که حقوق بشر به او تعلق می‌گیرد (سید فاطمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۱).

البته همانگونه که گفته شد حقوق بشر به عنوان برداشت ذهنی از حقوق طبیعی به عنوان یک حقوق جهانشمول شناخته می‌شود، اما در کنار این امر، بحث از حقوق شهروندی و حقوق عینی ناظر به متغیرات و بر اساس مذهب و آیین و فرهنگ مطرح می‌شود که به نوعی قائل به بومی شدن حقوق بشر همراه با تزییقات و یا تبعیضاتی کاملاً روا در حقوق بشر است که در راستای منافع و مصالح جامعه و البته در چارچوب حقوق بشر جهانی اعمال می‌گردد.

آنچه که عنوان حقوق طبیعی به خود می‌گیرد بر آمده از منبعی ثابت و لایتغیر به نام قانون طبیعی است. در نگرش سنتی به حقوق طبیعی، این جهان مخلوق خداوند معرفی می‌شد و همو بود که اراده‌ی خود را از طریق قوانین و اصول ثابتی ظاهر می‌ساخت؛ اصول و قواعدی که بر تمامی مخلوقات حاکم بود و انسان نیز از آن جهت که جزئی از این نظام محسوب می‌شد، قطعاً مشمول این قوانین بود. در این نگرش، نوعی نظم طبیعی ثابت بر این جهان حاکم است که مشخصه‌ی اصلی آن برخورداری از هماهنگی طبیعی است (موراوتز، ۱۳۸۷، ص ۵۳). با این اوصاف، حقوقی که از رابطه‌ی قوانین طبیعی و طبیعت انسان مکشوف می‌گردد نیز ثابت است و پایدار، مفاد و محتوای این حقوق، وضع بشری نیست و موجودیت و اعتبار این حقوق، مدیون خواست و اراده‌ی دولت‌ها نیست. بر این اساس حتی در زمان حاضر نیز، قوانین داخلی و معاهدات بین‌المللی در خصوص حقوق بشر، صرفاً واجد یک نقش اعلامی هستند و دولت‌ها نه می‌توانند چیزی بر حقوق بشر بیفزایند و نه قادر خواهند بود که چیزی از آن را باطل گردانند چرا که حقوق بشر پیش از آن که دولتی به وجود بیاید، وجود داشته است و فرآورده‌ی هیچ نظام قضایی نیست، واضع و مقنن ندارد و با اراده‌ی آنها نیز قابل تغییر نیست (موحد، ۱۳۸۱، صص ۴۸۴-۴۸۵). البته این عدم تغییر نه به این معناست که در مقام عمل کسی را یارای آن نباشد، بل به عنوان صُنْع خدا کسی نخواهد توانست قوانین و نظم حاکم بر این جهان را تغییر دهد.

البته باید دقت کرد که مقصود از ثبات و پایداری این حقوق، این نیست که نحوه‌ی استیفای این حقوق نیز ثابت باشد، بلکه تنها سخن از ثبات قانون، طبیعت انسان و به تبع آن حقوق طبیعی است و نحوه‌ی ارضای امیال و استیفای حقوق، تغییرپذیر و پویاست؛ در واقع مفروض حقوق طبیعی، ثابت و همیشگی است اما تصویر ما از آن، متغیر و متناسب با اوضاع و احوال است.

نکته‌ی مهم دیگر اینست که افزوده شدن به محتوای حقوق طبیعی نیز دلیل بر آن نیست که امور جدیدی به حقوق طبیعی افزون گشته، بلکه دلیل این امر، افزوده شدن بر سطح دانش و توانایی بشر است که خود منجر به فهم بیشتر و در نتیجه کشف گسترده‌تر حقوق طبیعی در طول زمان می‌شود.

۲-۳- ضرورت^۱

۱. برای فهم بیان علامه طباطبایی در خصوص نموده‌های حقوق فطری و ضرورت آنها؛ رک: ترجمه تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبایی، ج ۲، صص ۷۷ و ۷۸.

مقصود از ضرورت در باب حقوق طبیعی اینست که با توجه به طبیعت آدمی و نظم موجود در این عالم، مجموعه‌ی حقوق طبیعی در رابطه‌ی با انسان امری استحقاقی است و نه یک امر امتثالی و از سر لطف. در واقع، حق‌هایی که به انسان به صرف انسان بودنش تعلق پیدا می‌کند، ذاتی و جبلی آدمی است و عدم اعطا و به رسمیت نشناختن آن ظلمی است بر پیکره‌ی بشر. اساس این امر باز می‌گردد به فهم کیفیت قوانین طبیعی؛ چرا که مدعا بر آن است که قوانین طبیعی بر تک تک عناصر این جهان تحمیل می‌شود.

یکی از همین قوانین در نهاد انسان، قانون اختیار است که انسان را در انتخاب بین امور مختلف آزاد می‌گذارد، اما این امر به معنای رهایی از حکومت قانون طبیعت نیست، بلکه پیامد انتخاب انسان طبق قانون طبیعت، همانا بالندگی و خوشبختی انسان را در پی دارد و رفتن به مسیری خلاف قوانین طبیعی، انسان را از مسیر طبیعی خویش خارج ساخته و لاجرم منتهی به سعادت بشر نمی‌گردد. پس بر اساس نگاه غایت مدارانه به انسان ما با مجموعه‌ای از هنجارها روبه رو می‌شویم که هدفشان به جز بالندگی و شکوفایی انسان نیست و عدم رعایت آنها دوری انسان از رشد را در پی خواهد داشت. حال با در نظر گرفتن اشتقاق حقوق طبیعی از قوانین طبیعی، این حقوق نیز بدون شک متّصف به ضرورت خواهد شد.

آنگونه که مشاهده می‌شود بر اساس این تقریر، اعطای بخش عمده‌ای از حق‌ها به انسان از بدو تولد ضروری است، همانگونه که قوانین طبیعی نیز ضرورتاً بر انسان حاکم است. به عبارت دیگر مجموعه‌ی حق‌ها به تبع قوانین طبیعی از ابتدا همراه بشر بوده است و کشف می‌شود؛ پس به محض اثبات انسان بودن، این حقوق برای فرد وجود دارد (فریدن، ۱۳۸۴، ص ۳۹) و تنها اقدام در سطح عمومی، کشف و فهم این حقوق است. اگر چه که باید توجه داشت لازمه‌ی اجرای برخی از این حقوق، تکامل و بلوغ جسمی و فکری انسان می‌باشد. پس در عالم اثبات این حقوق به بشر اعطا گشته است اما این امر به معنای دستیابی بشر به این حقوق بدون تلاش و تحرک نیست بلکه این حقوق به صرف انسان بودن و با در نظر گرفتن طبیعت انسانی مشترک، در مقام اثبات، ذاتی انسان است اما دست یافتن به آنها، مستلزم ایجاد شرایط مطلوب توسط نهاد دارای قدرت عمومی از یکسو و از سوی دیگر تلاش در حوزه‌ی فردی است که هرکس با تحرک خود بتواند به نیازهای خویش واقف شود و از این مسیر حقوق ذاتی خویش را مطالبه کند. برای مثال افراد با حرکت از وضعیت طبیعی به سمت جامعه‌ی مدنی و تغییر آن وضعیت عموماً نا آرام، می‌توانند وضع خویش را ارتقا

بخشند و واجد حقوق تثبیت شده، گردند.

شناسایی این حقوق از جانب دولت یا نظام سیاسی ترّحم سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه ایجاد محیط مناسب جهت استیفای این حقوق، دینی است بر ذمه‌ی نظام‌های سیاسی و حکومتی (هوفه، ۱۳۸۳، ص ۶۹). به علاوه، دولت موظف است که با فراهم کردن شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مطابق با نهاد طبیعت، شرایط رشد و پیشرفت انسانی را که همانا، هماهنگی با طبیعت است را پدید آورد.

بخش عمده‌ی حقوق طبیعی به سبب تولد انسان، قرین آدمی می‌گردد و به مثابه کالبد انسانی، بخشی از وجود آغازین بشر عنوان می‌شود؛ در واقع در تعریف یک انسان، برخورداری از حقوق طبیعی نیز وجود دارد (فریدن، ۱۳۸۴، ص ۳۶) و سلب این مجموعه‌ی حقوقی یا ادعای بی‌نیازی انسان‌ها در خصوص این مجموعه باعث خواهد شد که وی از تعریف متعارف انسانی خارج گردد. آنگونه که مشاهده می‌شود مبنای ضروری تلقی گشتن حقوق طبیعی، جوهره‌ی انسانیت و به نوعی همان طبیعت انسانی است؛ جوهره‌ای که مابازاء مشترک تمامی انسان‌هاست و نمایانگر تأکید بر وجود طبیعت منفرد آدمی پیش از تشکیل جامعه‌ی مدنی است (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۱۹۱). بر اساس آنچه که گفته شد می‌توان دریافت که این حقوق نتیجه‌ی اصول نخستین یا مبانی طبیعی هستند و بدون شک، ارزش آنها از سود و مصلحت قراردادها که با محوریت دولت ایجاد می‌گردد، ژرف‌تر است (تیبیت، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

۳- حکومت اسلامی و حقوق بشر

با توجه به معیارهای گفته شده که در واقع نقطه‌ی اشتراک تمام نظریات حقوق طبیعی بود، برای شناخت رفتار و نحوه‌ی تعاملات حکومت اسلامی نسبت به حقوق بشر، می‌بایست ابتدا ماهیت و چیستی تعهدات دولت به حقوق بشر را بر اساس الزامات حقوق طبیعی دریافت، و آنگاه تأثیرگذاری مفاد حقوق شهروندی بر عرصه‌ی قانونگذاری نسبت به حقوق بشر را بررسی خواهیم کرد.

۳-۱- ماهیت تعهدات حکومت اسلامی نسبت به حقوق بشر

انسان به عنوان جزئی از نظام طبیعت معرفی می‌شود. انسان موجودی است متمایز از دیگر عناصر و موجودات که در مجموعه‌ی این عالم واجد هدف و غایتی است؛ غایتی که در ارتباط با دیگر عناصر این عالم محقق می‌شود. از سوی دیگر، حقوق در این ترکیب مجموع حق‌هایی است که در

حیطه‌ی فردی مطرح می‌شود و به عبارت دیگر "فرد" ذاتاً در این مکتب دارای حق است. با توجه به این نکته که در نگرش حقوق طبیعی، نقطه‌ی آغازین، طبیعت انسانی است و به فردیت فرد، فارغ از تمام نقش‌ها و امور عَرَضی نگریده می‌شود از اینرو حقوق بنیادین انسانی در این نگرش، حقوقی است برآمده از ذات انسان که قطعاً تحقق کامل این حقوق می‌تواند دستیابی انسان به غایت خود را محقق سازد. از اینرو نظامی که کشف، اعطا و اجرای این حقوق را برعهده دارد، به نوعی تعهد به تحقق کامل این حقوق را نیز ضمناً پذیرفته است تا بتواند انسان را به غایت مطلوب و مقصود برساند. در واقع در این نظام حقوقی، انسان با غایت خویش مدنظر است و نه تنها قوانین، که سایر اقدامات دولت نیز می‌بایست انسان را به غایت و هدف پذیرفته شده نزدیک کند، از اینروست که تعهد دولت به مجموعه‌ی حقوق بشر نوعی تعهد به نتیجه است و می‌بایست تمام تلاش خود را نه تنها جهت اعمال و اعطای حقوق بشر به کار ببندد، بلکه ملزم است که شرایط بیرونی و زیربنایی برای استیفای این حقوق را نیز مهیا کند. در این خصوص لازم به تذکر است که در نگرش حقوق طبیعی، انسان به عنوان جزئی از نظام عالم، در تعامل با طبیعت در نظر گرفته می‌شود؛ به این صورت که بر اساس نهاد طبیعت و تأثیرپذیری طبیعت انسانی، افراد واجد حق تلقی می‌شوند و به حسب همین حقوق، واجد تکلیف نیز شناخته می‌شوند؛ تکلیفی در مقابل طبیعت، که خود می‌تواند گویای تکالیف انسان در برابر دیگر انسان‌ها و حتی سایر موجودات باشد. پس باید توجه داشت که در این عرصه نمی‌توان ماهیت حقوق بشر را حق- ادعا بیان کرد چرا که افراد نمی‌توانند حقوق خویش را از طبیعت مطالبه کنند، بلکه در قبال آن صاحب تکلیف‌اند، از طرف دیگر نهاد دولت نیز بر این اساس در مقابل طبیعت صاحب تکلیف معرفی می‌گردد که این تکلیف نیز می‌تواند در رابطه‌ی با انسان‌ها و سایر موجودات اعمال گردد.

بر اساس اصول این مکتب، دولت خود در محدوده‌ی حقوق است و نه حقوق در محدوده‌ی دولت، به عبارت دیگر، مجموعه‌ی حقوق بشر مشتق از حقوق طبیعی، بر نهاد دولت نیز تحمیل می‌شود و دولت ملزم به رعایت مفاد آنست (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۳۰). در واقع حقوق طبیعی، خود افساری است بر مرکب چموش دولت، که قادر خواهد بود الزامات حقوق بشری را بر دولت تحمیل کند؛ چرا که از لحاظ وجودی این حقوق مقلّم بر وجود دولت است.

بر اساس عنصر جهانشمولی، تمامی انسان‌ها در جای جای این جهان، ضرورتاً برخوردار از حقوقی هستند که ثابت است و پایدار؛ حقوقی که در نظام مدرن کنونی اولاً جزئی‌تر از قبل مطرح

می‌گردد؛ در واقع، تنها حقوق بشر است که به مثابه حقوق طبیعی قلمداد می‌شود. و ثانیاً مجموعه‌ی این حقوق به دلیل مناقشه در عنوان در این عصر، با نام حقوق بشر شناخته می‌شود. باید توجه داشت که جهانشمولی حقوق طبیعی بر پایه‌ی پذیرش طبیعت انسانی است و خود این طبیعت نیز محصول قانون طبیعی است. و این چنین است که بر اساس قانون طبیعی، حقی که انسان به صرف انسان بودن از آن برخوردار است در همگان مشترک است و اختصاص به هیچ دولت و جامعه‌ی خاصی ندارد؛ به عبارت دیگر تنها نسبت به تابعین یک کشور اجرا نمی‌شود بلکه نسبت به همه انسانها و رای‌ملیت و تابعیت آنها قابل اجراست. به نوعی می‌توان گفت که در گفتمان حقوق طبیعی، برابری نیز نهفته شده است و در نتیجه، حقوق بشری که از این مکتب فهم می‌گردد نیز برابری را به عنوان ملازم خود، به همراه دارد. از اینرو دولت قائل به حقوق طبیعی که در هر گوشه‌ی جهان که شکل گرفته باشد، حق-های بشری را حق‌های تمام انسانها در هر نقطه‌ای از این عالم قلمداد خواهد کرد و واجد یک نگاه فراگیر و همگانی است (نویمان، ۱۳۷۳، صص ۲۱۹-۲۲۰). بنابراین بر اساس مکتب حقوق طبیعی، حقوق بشر نمی‌تواند محدود به افراد داخل محدوده‌ی حاکمیت خود باشد بلکه این حقوق تمامی انسان‌ها در هر نقطه از این عالم است. بنابراین و رای پذیرش حقوق طبیعی به عنوان مبنای حقوق، دیگر نیازی به توافق یا قراردادی در سطح بین‌المللی نیست تا بتوان این حقوق را به افرادی خارج از محدوده‌ی حاکمیتی یک دولت تسری داد. در این عرصه دولت در کلیت خود، تنها وظیفه‌ی کشف و شناخت حقوق طبیعی و خصوصاً حقوق منتسب به انسان را داراست؛ به عبارت دیگر، حق‌های بنیادین بشری وجود دارد و دولت نقشی در ایجاد آنها ندارد و تنها اقدام مورد نیاز در راستای حمایت از آنها، اعطای ضمانت اجرایی و شکل قانونی دادن به آنها البته بر مبنای تشریح الهی است. و بر این اساس است که گفته می‌شود با پذیرش حقوق طبیعی محال است که هرگونه ستمگری و حکومت جابرانه‌ای، عقلاً قابل توجیه باشد و به نوعی نقطه‌ی مقابل نظریات توجیه‌کننده‌ی استبداد قرار می‌گیرد (نویمان، ۱۳۷۳، صص ۲۱۹-۲۲۰). و این چنین دولتی، دولت مطلقه و تنها با کارکرد تأمین امنیت نخواهد بود، بلکه بر این اساس دولتی مشروطه و تضمین‌کننده آزادی با رعایت مفاد حقوق شهروندی شکل خواهد گرفت.

توجه به روایات ذیل روشنگر این بحث خواهد بود که در اندیشه‌ی اسلامی دولت به عنوان نهاد مکلف صاحب قدرت عمومی در نظر گرفته می‌شود و موظف است در مقام یک امین صالح، حقوق عامه مردم را ادا نماید. در غیر اینصورت با ضمانت اجرایی که خود بخشی از قوانین و سنت‌های

مخلوق خداوند است روبه رو خواهد شد.

امام علی علیه السلام: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أُمَّةٍ [الْحَقِّ] الْعَدْلَ أَنْ يَقْدَرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فُقْرَهُ** (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۵): «خدای متعال بر پیشوایان بر حق واجب فرموده است که خود را با مردم ناتوان برابر نهند تا فقر و تنگدستی، فقیران را به شورش و اندارد».

امام علی علیه السلام: **من حق الراعی ان یختار لرعیته ما یختار لنفسه** (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۷۰): «حاکم وظیفه دارد که برای مردم خود همان چیزی را برگزیند که برای خود برمی‌گزیند».

امام رضا علیه السلام: **وَإِذَا جَارَ السُّلْطَانُ هَانَتِ الدَّوْلَةُ** (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۱): هرگاه حاکم عدالت را اجرا نکند از چشم مردم می‌افتد.

۳-۲- تأثیر گذاری بر عرصه‌ی قانونگذاری در نظام اسلامی

در مکتب حقوق طبیعی بیش از آنکه با تأثیر گذاری دولت یا سایر نهادها بر گزاره‌های طبیعی مواجه باشیم با تأثیر پذیری دولت و سایر امور مربوط به دولت روبه رو هستیم. ثبات، جهانشمولی و ضرورت سه عنصری بود که به عنوان مولفه‌های مکتب حقوق طبیعی، پیش از این بیان گشت؛ این امور می‌تواند تأثیرات بسیار مهمی را بر محتوا و ساختار قانون و همچنین عملکرد قانونگذار داشته باشد که خود نمایانگر این است که دولت " چگونه باید باشد ". بنابراین ابتدا از تأثیرات این عناصر بر قانون موضوعه سخن به میان خواهد آمد و آنگاه بررسی تأثیرات حقوق طبیعی بر عملکرد قانونگذار در حوزه‌ی حقوق بشر بررسی خواهد شد.

۳-۲-۱- تأثیرات حقوق طبیعی بر قوانین موضوعه در نظام اسلامی

آنچنان که گفته شد نگاه غایت مدارانه و ارتباط اجزاء عالم بایکدیگر یکی از شاخصه‌های مهم در اندیشه‌ی حقوق طبیعی است، این امر باعث خواهد شد که موجودی همچون انسان در عرصه‌ی وسیعی به نام طبیعت بررسی شود. انسان در این نظام از یک سو به دلیل غایتمند بودن و از سوی دیگر برخوردار از تعقل و اختیار، قادر خواهد بود یا به عبارت دیگر، حق خواهد داشت از مواهبی برخوردار گردد؛ نکته‌ی واجد اهمیت اینست که این برخورداری نمی‌تواند در راهی به جز غایت مطلوب باشد، غایتی که به صورت دستوری و هنجاری، نه تنها ناظر به انسان که ناظر به کل نظام عالم است و یکی از ادعاهای آن، ارتباط، پیوستگی و تأثیرگذاری اجزای عالم بر یکدیگر است. این امر در خصوص انسان به دلیل قدرت تعقل و اختیار وی نشانگر تکلیف‌مند بودن اوست، با این توضیح که

انسان در کنار حق که بیانگر قدرت و توانایی انسان است، الزاماً می‌بایست این قدرت را در جهاتی به کار بندد که متناسب با غایات از پیش تعیین شده، باشد و این بایستگی همان تکلیف است. بر این اساس است که در اندیشه‌ی حقوق طبیعی قانونگذار موظف است در کنار بیان حق‌های بنیادین انسانی، تکالیف را نیز مطرح کند؛ تکالیفی که اولاً افراد در مقابل طبیعت بر عهده دارند و می‌تواند در برگیرنده‌ی تکالیف هر فرد نسبت به خود، نسبت به سایر افراد و حتی سایر موجودات باشد و ثانیاً تکالیفی که دولت نیز در قبال طبیعت بر عهده دارد و شامل تکالیف دولت در قبال افراد انسانی و دیگر موجودات عرصه‌ی حیات است. در واقع در این نگاه از یک سو حق‌های بشری و از سوی دیگر تکالیفی - به تناسب حقوق - بر عهده‌ی انسان نهاده شده است و قانونگذار نیز مسئول بیان هر دو می‌باشد. توجه به این نکته لازم است که بر اساس عنصر ضرورت، اقدام قانونگذار در قانونمند کردن مفاد حقوق طبیعی وظیفه‌ای است بر دوش وی و نه اقدامی از سر لطف. قانونگذاری در این عرصه از این جهت واجد اهمیت است که ورود مفاد حقوق طبیعی در قوانین به دلیل اعطای ضمانت اجرای مادی قابل استناد - که می‌تواند علیه دولت و نیز سایر افراد به کار گرفته شود - خود عاملی برای تسهیل اجرای این حقوق خواهد بود.

باید به این نکته نیز توجه داشت که به محض اینکه مجلس قانونی را وضع کند، این امر باعث مشروعیت قانون نخواهد شد بلکه لازم است این قانون با مجموعه‌ی بالادستی خود یعنی مفاد حقوق طبیعی مطابق باشد؛ مطابقت با مجموعه بالادستی در مستحدثات از طریق اجتهاد ممکن است، حکمی متغیر بر مبنای ثبوتات شرع که البته متغیر بودن آن از شرعی بودنش نمی‌کاهد. در واقع باید توجه داشت که قانونی بودن و مشروع بودن دو امر منفک از هم هستند؛ به این معنا که مقصود از مشروع بودن، همانا ابتنای بر معتقدات است و این امری است مطابق قوانین طبیعی، خلقت و طبیعت انسان و این چنین است که قانون مشروع را قانونی می‌دانیم که دودمانی از قوانین طبیعت و مفاد آنرا به همراه داشته باشد. اما قانونی بودن، صرفاً به معنای برخوردار بودن از یک مناسط مقبول عامه است (جاوید، ۱۳۸۸، ص ۲۴) که در حکومت‌های امروزی، قانونی بودن معادل تصویب، توسط نهادهای ذیصلاح می‌باشد که می‌تواند فاقد هرگونه ریشه و تبار طبیعی باشد و بدون در نظر گرفتن هر نوع غایت و آرمانی جهت تضمین امنیت یا آتش بس در زمان حاضر تصویب می‌شود، بنابراین قانون در این مکتب در صورتی واجد مشروعیت است که از آن اصول و قواعد ثابت و جهانشمول تبعیت کند و گرنه بر یک قانون موضوعه‌ی بدون ریشه و تبار هیچ اثری مترتب نیست و اساساً قانونگذار بدون

اعتنا به این محدودیت‌ها و اصول هرگز در مقام وضع قانون نمی‌باشد (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۳۰). نکته مهم اینست که بر اساس مکتب حقوق طبیعی نمی‌توان ادعا کرد که تمامی قوانین برای ما مکشوف است بنابراین می‌توان گفت که در طول زمان امکان کشف قوانین دیگر و در پی آن حقوق دیگری برای انسان امکان پذیر است و باب کشف به شرط ابتدای بر مبانی با عنصر اجتهاد ممکن است. بنابراین در حقوقی که از دل قوانین طبیعی عالم بیرون می‌آید، مشروعیت یا عدم مشروعیت قوانین حائز اهمیت است و نه قانونی بودن یا غیرقانونی بودن آنها.

۳-۲-۲- حقوق شهروندی مسلمانان در جامعه‌ی اسلامی به مثابه حقوق بشر منطقه‌ای

اجرائی ساختن قواعد حقوق بشری به عنوان حقوقی جهانشمول در هر جامعه‌ای، با وجود اختلافات شدید فرهنگی موجد بروز مقاومت‌ها و تنش‌هایی گشته که اجرای مفاد آنرا با مشکلاتی جدی مواجه ساخته است. به نظر می‌رسد بهترین راه حل، در نظر گرفتن پاره‌ای اختیارات برای قانونگذار در محدوده‌ی هر دولت-کشور قائل به این حقوق است تا بتواند یک حقوق بشر محلی یا به عبارت دیگر حقوق شهروندی را اعلان کند.

پیش از این توضیح داده شد که بر اساس اصول حقوق طبیعی، حقوق بشر ناظر به آن دسته از حقوقی است که به هر انسان به حکم انسان بودنش تعلق خواهد گرفت، فارغ از محل و زمان زیست آدمیان، و هرگز استثنا پذیر نخواهد بود. اما باید توجه داشت که اقتضائات درونی هر دولت-ملتی می‌تواند تزیینات و یا تبعیض‌های مثبتی را بر گستره‌ی این حقوق از لحاظ کمی و کیفی وارد نماید، این تغییرات می‌تواند با در نظر گرفتن اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت و منافع عمومی در جامعه‌ای خاص و مردم سرزمینی خاص و توسط دولتی خاص وارد شود، که البته منحصر به همان جامعه می‌باشد. این بیانی عام از حقوق شهروندی بود اما آنچه که در این مقاله مدنظر است همانا بیان مصادیق و جزئیاتی است که بر اساس ادله اربعه و از مسیر اجتهاد فقهی به دست می‌آید؛ در صورت رعایت شرایط اجتهاد و بررسی ادله، در هر حال نمی‌توان به هیچ وجه مدعی مغایرت حکم شرعی با حقوق طبیعی بود.

این حقوق شهروندی که به وضع قانونگذار واجد ضمانت اجرا گشته است به عنوان قانونی در کنار سایر قوانین در محدوده‌ی حاکمیتی یک دولت-ملت می‌تواند از قابلیت اجرا برخوردار باشد. در واقع حقوق بشری است که واجد رنگ و بوی ملی یا منطقه‌ای گشته است. (جاوید، ۱۳۸۸،

صص ۳۱-۳۴ و جونز، ۱۳۸۷، صص ۱۳۲-۱۳۷) پس می‌توان گفت معیار اعتبار حقوق بشر انسان در فردیت خود و ملاک حقوق شهروندی فرد به عنوان شهروند جامعه است. یعنی در حقوق بشر، مکان زندگی افراد و شرایط زیست آنها، موثر در حقوق نیست. و بیش از همه حق‌ها امری ذهنی است. البته نباید فراموش کرد که اختیارات قانونگذار هرگز به معنای امکان نقض حقوق بشر نیست بلکه می‌بایست اصول بنیادین بشری را به عنوان معیار مدنظر داشته باشد. برای مثال هیچ دولتی حق نخواهد داشت افراد را از حقوقی همچون، حق حیات، حق خوراک، حق کار، حق بهداشت، حق بیان، حق پرستش و حق تعلیم و تربیت به صورت کلی محروم کند. اما در عین حال می‌تواند بر اساس تشریح الهی و نیز مصالح عمومی جامعه‌ی اسلامی، تقییداتی را بر حق‌ها وارد سازد. در واقع حقوق شهروندی نباید منافاتی با اصول بنیادین حقوق بشر داشته باشد، به این معنا که اعمال قانونگذار در محدودسازی و یا وارد ساختن تبعیضات روا به این حقوق شهروندی، در هر حال نمی‌تواند در مغایرت با اصول اساسی و تغییر ناپذیر حقوق بشر باشد. بدون شک، حقوق شهروندی در این دیدگاه تمامی مشروعیت خود را از مطابقت با حقوق بشر ثابت برآمده از حقوق طبیعی خواهد گرفت و به همین دلیل نمی‌تواند در تغایر با آن باشد. و بالطبع عمل نکردن به مفاد حقوق طبیعی ضمانت اجراهای طبیعی را نیز در پی خواهد داشت، به این نحو که از بین رفتن نظم و عدالت طبیعی به سادگی می‌تواند موجبات ویرانی بنیان‌های یک جامعه را فراهم سازد؛ چرا که بی‌عدالتی به معنای خارج کردن امور از جریان خاص خود است و همین امر موجبات حرکت بر خلاف قوانین و نظم طبیعی را فراهم می‌آورد که به نوعی اعلان جنگ نسبت به نظم و قوانین طبیعی است.

نتیجه‌گیری

مکتب حقوق طبیعی در مفهوم سنتی خود ناظر به توضیح وضع بیرونی است و عناصر موجود در این مکتب هرگز ساخته و پرداخته‌ی بشر ذهن نیست. اولین عنصر مطرح در این نظام، قانون طبیعی است که خود مخلوق خالق قادر است. این قانون ناشی از اراده‌ای است ماورای بشر که بر کل هستی حکمفرماست و بدون شک انسان به خودی خود به عنوان موجود ممتاز جزئی از نظام به هم پیوسته-ی هستی محکوم این قوانین است. وجود احتیاجات و استعدادها همگی مبنای حقی در آدمی است؛ به عبارت دیگر از بطن نیازمندی بشر می‌توان حق‌هایی را کشف نمود که بین انسان‌ها عمومیت داشته و البته شمول آن تنها ناظر به بُعد نباتی و حیوانی انسان نیست بلکه علاوه بر غریزه و طبع، می‌توان

فطرت را که حق‌هایی همچون حق پرستش را اقتضا می‌کند به رسمیت شناخت. در این تعبیر، قانون الهی دیکته شده به انسان در قرآن نیز یک قانون طبیعی است، از آنرو که هر دو لا یتغیر، ثابت و دائمی اند. این قوانین الهی و شرعی با وجود تأخیر نسبت به قوانین طبیعی علی‌الاصول نمی‌تواند خلاف آن باشد. علاوه بر حقوق طبیعی انسانی که بیش از همه ناظر به وضع درون است و با کشف آن می‌توان به کلیاتی از حق‌ها دست یافت اما در عرصه تعیین مصداق باید با کمک شرع و از معبر اجتهاد به گزاره‌ای به نام حقوق شهروندی دست یافت. در این عرصه که بنابر تحولات موضوعی، عرصه‌ی متغیرات و نه ثابتات است قانونگذار می‌تواند با در نظر داشتن حقوق بشر، اقتضانات روز و مصالح جامعه، و البته بر مبنای شرع ضوابطی را مشخص نماید. حقوق شهروندی می‌تواند ضمن استوار شدن بر مبنای و منابع حقوق انسانی، در درون کشورها و دولت‌ها رنگ‌ها و جلوه‌های مختلفی به خود بگیرد و در عین حال از جوهر خویش جدا نشود و به تبار حقوق بشر وفادار بماند. از آنجا که اقتضانات درونی هر دولت-ملتی می‌تواند تزیینات و یا تبعیض‌های مثبتی را بر گستره‌ی این حقوق از لحاظ کمی و کیفی وارد نماید، این تغییرات می‌تواند با در نظر گرفتن اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت و منافع عمومی در جامعه‌ای خاص و مردم سرزمینی خاص و توسط دولتی خاص وارد شود، که البته منحصر به همان جامعه می‌باشد. این بیانی عام از حقوق شهروندی است که حکومت اسلامی نیز در کلیت خود پس از تعیین مصداق و بیان جزئیات حقوق شهروندی در قالب قانون، حتی خود نیز محکوم قوانین است و در صورت عدم رعایت آن محکوم به ضمانت اجراهای تخلف‌ناپذیری است که در قانون طبیعت مندرج است.

منابع

۱. قران کریم
۲. نهج البلاغه
۳. احمدی، بابک (۱۳۸۵). *معمای مدرنیته*. تهران، نشر مرکز.
۴. تبیت، مارک (۱۳۸۴). *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن رضایی خاوری. مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۵. جاوید، محمد جواد (۱۳۸۸). *نظریه نسبیت در حقوق شهروندی*. تهران: نشر گرایش.

۶. جاوید، محمد جواد، (۱۳۹۲)، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر*، تهران، نشر مخاطب.
۷. جونز، پیتر، (۱۳۸۷)، *حقوق*، ترجمه سیدرضا حسینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۸. حرّ عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل الیت علیهم السلام، ج ۹.
۹. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۰)، *الحیاه*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۶.
۱۰. رولان، نوربر، (۱۳۸۵)، *انسان شناسی حقوقی*، ترجمه امیر نیک پی، تهران، انتشارات جنگل.
۱۱. شریفی طرازکوهی، حسین (۱۳۸۰). *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*، تهران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۲. فریدن، مایکل، (۱۳۸۴)، *مبانی حقوق بشر*، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
۱۳. قاری سید فاطمی، سید محمد، (۱۳۸۱)، *قلمرو حق‌ها در حقوق بشر معاصر*، جهان شمولی در قبال مطلق گرای. *فصلنامه مفید*، شماره ۳۳.
۱۴. قاری سید فاطمی، سیدمحمد، (۱۳۹۰)، *حقوق بشر در جهان معاصر*، تهران، موسسه مطالعات پژوهشهای حقوقی شهر دانش، ج ۱.
۱۵. قاضی، ابوالفضل، (۱۳۸۷)، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران، نشر میزان.
۱۶. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۵)، *حکومت قانون و جامعه مدنی (مجموعه مقالات)*، تهران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۷. محمودیان، محمد رفیع، (۱۳۸۰)، *اخلاق و عدالت*، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، *خاتمیت*، تهران، انتشارات صدرا.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا.
۲۱. موحد، محمدعلی، (۱۳۸۱)، در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)، تهران، نشر کارنامه.
۲۲. موراوتز، توماس، (۱۳۸۷)، فلسفه حقوق مبانی و کارکردها، ترجمه بهروز جندقی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ص ۵۳.
۲۳. نراقی، آرش، (۱۳۸۹)، اخلاق حقوق بشر، تهران، نگاه معاصر.
۲۴. نویمان، فرانتس، (۱۳۷۳)، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۵. ویکس، ریموند، (۱۳۸۹)، فلسفه‌ی حقوق (از حقوق طبیعی تا پسا مدرنیسم)، ترجمه فاطمه آبیاری، تهران، رخداد نو.
۲۶. هوفه، اتفرید، (۱۳۸۳)، درباره عدالت، ترجمه امیر طبری، تهران، نشر اختران.