

حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

(تاریخ دریافت ۱۴۰۲/۰۹/۲۹، تاریخ تصویب ۱۴۰۲/۱۱/۱۸)

فاطمه کریم پور

دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، شیراز، ایران

دکتر میلاد خلیلی^۱

پژوهشگر برگزیده کشور و دارنده تندیس پژوهشگر برتر از موسسه قانون یار

نادر طالبی نجف آبادی

دانشجو کارشناسی، گروه فقه و حقوق، دانشگاه پیام نور نجف آباد، ایران

چکیده

شاید بتوان گفت که مفهوم آزادی پس از حق حیات برای انسان از ارزشمندترین حقوق اساسی به حساب می آید. لازم است برای شناسایی آن، مفهوم آزادی را در اسناد بین المللی و ملی و در حقوق بشر جستجو کرد. لازم است که بیان کنیم، حق آزادی و توجه به مفهوم آزادی از قدیمی ترین حقوق بشر است که جایگاه ویژه آن در حوزه عدالت کیفری در زمره مباحث بسیار مهم قرار دارد. آنچه مهم است این است برای بیان مفهوم آزادی باید اول به بررسی آن در سازوکارهای آن در مفاهیم کلی، بعد بررسی آن مفاهیم شخصی پرداخته شود. البته در اینجا لازم است، به بررسی آن در قانون اساسی و ارتباط آن با عدالت در سطح جامعه پرداخته شود. البته در مورد بررسی واژه عدالت باید گفت، این واژه همان معادل قانون گذاری و قانون اساسی و قوه قضاییه می باشد که در جمهوری اسلامی ایران به دلیل یکسویه بودن آن با معنویت و دین مبین اسلام همواره مورد توجه بوده است. زیرا نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایه عدالت جمعی و معنویت الهی، اسلامی می باشد. در واقع منظور مفهوم آزادی را باید بر پایه خواسته های عدالت اسلامی و معنویت و قانون اساسی کشور بررسی کرد. که این خود نیاز به کنکاش و دقت بسیار دارد. در این پژوهش سعی شده که بتوان مفاهیم اصلی را باهم در یک سطح بررسی کرد و به اهداف آن توجه کرد.

واژگان کلیدی: حقوق، اساسی، قانون، مقررات، ایران، بشر، اسلام، جمهوری اسلامی



مقدمه

هیچ قانون اساسی از عدم به وجود نیامده است و هر قانون اساسی سابقه و پیشینه ای در افکار اندیشه های گذشته و در سنت ها و نهادهای ملی داشته است. قوانین اساسی ایران هم هر یک به ترتیب زمانی، وامدار قوانین اساسی گذشته خود هستند و نشانی از آنها با خود دارند؛ بنابراین فهم قانون اساسی کنونی بدون شناخت کوشش های گذشته به درستی میسر نخواهد شد. از این روست که باید به تلاش های گذشتگان برای نوشتن قانون اساسی بازگشت و ریشه های قانون اساسی امروز را در آنها جست. اصلاح امور بودند همین بی قانونی بود. رجوع مکرر به مفهوم شریعت و قوانین شرع در نوشته های این دوران به معنای جستجو برای یافتن مبنایی بود که حدودی برای حکام تعیین کند. شناخت ما از قانون های اساسی گذشته و از نخستین کوشش ها برای تدوین قوانین اساسی بر آگاهی ما از قوانین اساسی امروز خواهد افزود تا بتوانیم تصویری از قانون اساسی تاریخی ایران پیدا کنیم؛ قانون اساسی که نسبتی با تاریخ ایران و با مذاق مملکت داشته باشد. ایران در دوره قاجار سخت بی قانون بود و معنای تکرار پی در پی مفهوم قانون - که همچون ترجیع بندی در همه نوشته ها تکرار می شد - و سبب خواستن آن از طرف همه کسانی که به دنبال تغییر مناسبات و در این دوران شریعت قواعد آن - به عنوان مجموعه ای از مفاهیم حقوقی - مهمترین گزینه ممکن برای مبارزه با خودسری از طریق وضع حدود و موازین معین و از پیش تعیین شده بود. شریعت به عنوان مجموعه ای از احکام مشخص معین و معلوم در این دوران بدیل نداشت و از این حیث بود که کوشندگان این دوره به درستی بر اهمیت و نقش مشروطه خواهانه آن آگاه شده بودند و میدانستند که احکام شریعت را میتوان ابزاری برای مبارزه با ظلم و خودسری ساخت و اساس احکام شرع هم در پیدایش تاریخی اش چنین هدفی را می جست. چنین رویکردی به شریعت و احکام آن در کوشش های قانون خواهی دوره قاجار حضور داشت و چنانچه در متن اولین قانون اساسی ایران خواهیم دید بازتابی از این تفکر رایج در آن متن هم دیده می شود. از سوی دیگر، در کنار این رکن سنت حقوقی ایران، یکی دیگر از ابزارهای جدید مبارزه با خودسری که آوازه آن پس از انقلاب های آمریکا و فرانسه به ایران هم رسیده بود، قانون اساسی بود. در ایران هم امیر کبیر در پی این آگاهی ها و کوشش هایی که در عثمانی انجام شده بود برای سامان دادن به امور کشور و برقراری مقدمات حکومت قانون «خیال کنسلیطوسیون» داشت. او



اولین کسی است که در میان دولتمردان ایرانی از این فکر سخن گفته است. او در آستانه مرگ از این خیال در گفتگو با میرزا یعقوب پدر ملکم خان ناظم الدوله، پرده برداشت. ^۲امیر در آن گفتگو به میرزا یعقوب گفته بود: «مجالم ندادند والا خیال کنسٹیطوسیون داشتم. مانع بزرگم روس‌های تو بودند و انگلیس کمال همراهی را در باطن وعده می‌داد منتظر موقع بودم» بدین ترتیب اندیشه تدوین قانون اساسی در ایران سابقه ای قریب به دو سده دارد.

بخش اول: حقوق بشر در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر

حقوق بشر که به زبان فرانسه *droits de l'homme* و به انگلیسی *Human Rights* و به عربی حقوق الانسان نامیده شده است. طبق نظریه مکاتب آزادیخواه عبارت است از حقوقی که لازمه طبیعت انسان است، حقوقی که پیش از پیدایی دولت وجود داشته و مافوق آن است و بدین جهت دولت‌ها باید آنرا محترم بشمارند. به تعبیر روشن‌تر، در مکاتب آرمان‌گرا نظر بر این است که پاره‌ای حقوق از لحاظ کرامت و شرافت انسانی بنیادی و برای اینکه انسان بتواند رسالت خود را انجام دهد ضروری هستند. این حقوق که حقوق بشر نامیده شده‌اند. خارج از حوزه اقتدار قانونگذار بشری می‌باشند و قانونگذاران نمی‌توانند احدی را از آن محروم کند. وجود چنین حقوق و امتیازاتی مورد انکار مکاتب مادی واقع شده است. مکتب مادیت تاریخی بر آن است که حقوق بشر همواره دستخوش تحول و تکامل است و بالنتیجه قابل تعریف نیست. بررسی تاریخی، جامعه‌شناسی و دینی نشان می‌دهد که اعتقاد به وجود پاره‌ای حقوق فطری و ضروری برای بشر که قانونگذار بشری نباید آن را نادیده بگیرد از دیرباز وجود داشته است. در اسلام و مسیحیت اعتقاد به این حقوق که ناشی از اراده الهی و لازمه کرامت انسانی است وجود دارد مکتب حقوق فطری در قرن هفدهم تحریک تازه‌ای به این فکر داد و همین فکر در عصر انقلاب کبیر فرانسه در اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ منعکس گردید. این اعلامیه همانند انقلاب کبیر فرانسه متأثر از فلسفه فرد گرانی بود که تأکید بر شخصیت و ارزش فرد دارد و فرد را محور اندیشه‌ها و قانونگذاری‌ها به شمار می‌آورد. برعکس فلسفه جامعه‌گرایی در طول قرنهای ۱۹ و ۲۰ در حقوق جامعه تأکید می‌نماید. لیکن نفی حلق افراد به نام حقوق جامعه یا نژاد موجب تجاوزات بزرگ و خشونت‌های ناروا و اعمال وحشیانه نسبت به افراد در برخی از کشورهای خود کامه می‌گردد و در نتیجه مساله حقوق بشر در قرن بیستم از نو مورد توجه خاص واقع می‌شود و بالاخره به تهیه و تصویب اعلامیه



جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ به وسیله مجمع عمومی سازمان ملل متحد منتهی می گردد. متن سخنرانی افتتاحیه رئیس دانشکده حقوق و علوم سیاسی در جلسه عمومی سمینار بین المللی حقوق بشر در اسلام و مسیحیت

بخش دوم: بررسی تطبیقی مفهوم آزادی و مصادیق آن در منشور حقوق شهروندی و اعلامیه جهانی حقوق بشر

با نگاهی گذرا به منشور و اعلامیه می شود چنین استنباط نمود که حقوق اولیه مندرج در اعلامیه، مورد توجه و تأکید منشور نیز قرار گرفته است و هر دو در بسیاری از مصادیق و کلیات وحدت نظر دارند. اختلاف نظر را میتوان در دامنه، مینا و نحوه استیفای آن حقوق دید نه در اصل برخورداری انسان ها از آن حقوق در مواردی که بین مفاد منشور و اعلامیه، تعارض و تفاوت وجود دارد، ناشی از تفاوت دیدگاه ها در زمینه جهان بینی و نیازهای انسانی است. متأسفانه یکی از عوامل دخیل در این تعارض عدم حضور جدی کشورهای شرقی و به ویژه اسلامی، در تدوین استاد بین المللی حقوق بشر است. با بررسی مفاد منشور و اعلامیه در این پژوهش می توان مطرح نمود که آزادی هایی که در این دو سند حقوقی درج گردیده و شباهت ها و خصوصاً تفاوت هایی که بین این دو سند وجود دارد عبارتند از:

الف) حق آزادی

این حق در قسمت «پ» ماده ۱۲ منشور بیان شده است و مقرر می دارد: «آزادی های فردی و عمومی (جمعی) شهروندان مصون از تعرض است. هیچ شهروندی را نمی توان از این آزادی ها محروم کرد. محدود کردن این آزادی ها تنها به قدر ضرورت و به موجب قانون صورت می گیرد.» در ماده ۲ اعلامیه آمده: «همه انسانها بی هیچ تمایزی از هر سان که، باشند اعم از نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقاید سیاسی یا هر عقیده دیگری، خاستگاه اجتماعی و ملی، دارایی، تولد یا در هر جایگاهی که باشند، سزاوار تمامی حقوق و آزادی های مطرح در این «اعلامیه» اند. به علاوه، میان انسان ها براساس جایگاه سیاسی قلمرو قضایی و وضعیت بین المللی مملکت یا سرزمینی که فرد به آن متعلق است، فارغ از اینکه سرزمین وی مستقل، تحت قیمومت، غیر خودمختار یا تحت هر گونه محدودیت در حق حاکمیت خود باشد، هیچ تمایزی وجود ندارد». مفهوم آزادی در اعلامیه حقوق بشر برخاسته از مکتب حقوق طبیعی، مکتب اومانیزم و به

ویژه از مفاهیم و ارزش‌های مکتب لیبرالیسم کلاسیک و عمدتاً محصول تلاش کشورهای غربی بوده است. هنگام تدوین اعلامیه، کشورهای سوسیالیستی و کشورهای توسعه نیافته از نفوذ چندانی برای اعمال دیدگاه‌های خود برخوردار نبودند. لیبرالیسم کلاسیک نظر خوشی نسبت به دولت ندارد و آن را مزاحم و خطری برای آزادی می‌شمارد و به همین دلیل لیبرال‌ها می‌کوشیدند که دخالت دولت در امور اجتماع محدود و به حداقل کاهش داده شود. به عبارتی معتقد به دولت ژاندارم بودند که وظیفه آن فقط برقراری امنیت داخلی و خارجی، دیپلماسی و دادگستری است از دیدگاه آنان، آزادی‌های قانونی به منزله سنگری در برابر قدرت سیاسی دولت تلقی می‌شد. نکته برجسته در مفهوم آزادی در اعلامیه، توجه به اصالت فرد است. هدف از توجه به فرد در برابر قدرت سیاسی و پشتیبانی از او در برابر حکومت است. در این اعلامیه، آزادی‌ها به صورت منفی عرضه شده‌اند و اصول «آزادی از» یا «رهایی از» در موارد مذکور در اعلامیه دیده می‌شود. در مبحث آزادی‌ها از یک سو دولت مکلف به عدم مداخله و یا مزاحمت در بهره‌گیری از آزادی‌ها و خودداری از رفتار ناقض این حقوق است و از سوی دیگر، تکلیف دولت در پاسداری از آنها در برخورد با متجاوزان می‌باشد برای نمونه، نباید مانع انجام مراسم مذهبی شد، مقالات انتقادی در مطبوعات نباید برای حکومت نامطلوب تلقی گردد، دولت حق اعمال مجازات علیه مجله یا رادیو و تلویزیون که چنین انتقادهایی را ترویج و منتشر می‌کنند، ندارد.^۲ مفهوم آزادی در منشور به عنوان مطالبات شهروندان در برابر قوای عمومی بیان شده است و از دل مفهوم آزادی عناصر کوچک‌تر و فرعی‌تری چون آزادی سیاسی، آزادی مطبوعات، آزادی تجمعات، آزادی دینی، آزادی آموزش و ... می‌باشد. آزادی موردنظر منشور، اعم از آزادی فردی و گروهی است؛ اما نوع نگرش اعلامیه، مبتنی بر اصالت فرد است. از نظر منشور، می‌توان ادعا کرد که همه افراد بشر آزاد آفریده شده‌اند؛ چرا که همه آنان فرزندان آدم و حوا هستند که هر دو انسان‌هایی آزاد بوده‌اند.^۳ در پرتو بینش اسلامی به سهولت و شفافیت هرچه تمام‌تر می‌توانیم استدلال کنیم که هیچ انسانی، ذاتاً برده نیست و بردگی امری عارضی است که بر اثر عوامل خارجی پدید می‌آید. از دیدگاه منشور که برگرفته از تعالیم اسلام است، فلسفه آزادی و دلیل احترام آن، بر پایه اصل توحید به آسانی قابل تبیین است؛ چون در رویکرد توحیدی، ارتباط منطقی میان مسیر تکامل و عوامل بازدارنده حرکت تکاملی، انسان به شفافیت تمام وجود دارد آزادی انسان نیز در این رابطه



منطقی قابل تبیین است اعلامیه از لحاظ بیان فلسفه و منشأ آزادی و بیان علت لزوم احترام به آزادی عقیم است. هرچند در مقدمه اعلامیه تصریح شده است که «اساس آزادی، حیثیت ذاتی همه اعضای خانواده بشری است» اما بانیان و هواداران اعلامیه مزبور نمی توانند حیثیت ذاتی بشر را به عنوان اصل لازم الاحترام توجیه نموده و آزادی را به عنوان ثمره آن مطرح کنند؛ زیرا اثبات آزادی مبتنی بر حیثیت ذاتی، بشر فرع بر تبیین چند مسئله است: مشخص کردن مرتبه وجودی انسان در نظام هستی، تعریف سیر هدف دار و مسیر تکوینی و غایی انسان و در نهایت شناسایی عوامل بازدارنده سیر تکاملی انسان. یکی از مفاهیم آزادی، آزادی تکوینی و آزادی تشریعی است که این دو را باید از هم جدا نمود. آزادی تکوینی به معنای اختیار در برابر جبر است؛ به این معنا که انسان در محدوده فعالیت های ارادی خویش تکویناً آزاد است. این آزادی، جوهره انسانیت، مبنای کرامت انسان و موجب امتیاز او از دیگر حیوانات است. اصولاً در پرتو این آزادی است که دین و دینداری معنا می یابد و اعمال ارادی انسان به صفات اخلاقی «خوب» یا «بد» متصف می شود. مقصود از آزادی تشریعی، مشروعیت و جواز همه گزینه ها و اطراف اختیار انسان در محدوده قانون است نه مطلقاً از دیدگاه اسلام و منشور، آزادی تکوینی مطلق است اما آزادی تشریعی محدود؛ یعنی انسان به لحاظ تکوینی مطلقاً آزاد است، اما به لحاظ تشریعی این گونه نیست؛ بلکه عواملی نظیر حق خداوند، کرامت انسانی و حقوق دیگران از عوامل تحدید کننده آزادی در منشور می باشد. محدودیت هایی که در منشور و اعلامیه برای مفهوم آزادی در نظر گرفته شده را باید در راستای حمایت از حقوق و آزادیهای دیگران و دفاع از منافع کشور و منافع جامعه دانست. مفهوم آزادی در این دو سند حقوقی را می توان با عبارت معروف «آزادی هر کس باید محدود به آزادی دیگران باشد» تعریف نمود.

ب) اگزیستانس هایدگری و حقوق بشر

در مبانی فلسفی حقوق بشر یکی از بحث های مهم توجه به سرشت انسان و جایگاه وی در جهان است (شریفی طراز کوهی، ۱۳۸۰: ۱۴) اگزیستانسیالیسم حقوقی در حوزه حقوق بشر نیز به مسئله توجه کرده است. از نگاه اگزیستانسیالیست ها به عالم، تنها انسان، است که ماهیتش در توقفگاه سکون و قرار وجود تعین می یابد همه موجودات در عالم ماهیت از پیش تعین یافته دارند و هیچ حظی از اگزیستانس و وجود ندارند و به تعبیری در غیر انسان اصالت آنها در ماهیت تعین



یافته آنهاست وجود هیچ نقشی را در نحوه تعین آنها بازی نمی‌کند. از این رو اومانیته و انسان‌گرایی و اصل و محور قرار گرفتن انسان در نهاد و درون و ذات این مشرب و مکتب فلسفی نهفته است. (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۴۳) از نظر هایدگر، انسان - یا همان دازاین - آزاد است. این آزادی به معنای اراده مطلقه و کیفیتی که انسان دارای آن باشد نیست بلکه تعینی است که دازاین بر خود تحمیل میکند و براساس آن می‌تواند بگوید «من طرز بودن خود را انتخاب می‌کنم تا له یا علیه بعضی امکانات خود عمل کنم» یا «من چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کنم و به همین دلیل هم مسئولم» (کروز ۱۳۷۸: ۳۰، ۱۰: ۲۰۱۵، lee). در ادبیات حقوق بشر گزاره نخست تحلیل مذکور ما را به سمت مفهوم «اتونومی» و اهمیت آن در حقوق بشر می‌برد. لیکن نقدی که براساس ایده هایدگر مطرح است. این گزاره است که انتخاب و آزادی هر چند در چارچوب مفهوم اتونومی مطرح و از آن دفاع شده است، لیکن گزاره «تکلیف» و «مسئولیت» در آن کمرنگ است (اشتহারدی ۱۳۸۵: ۳۱) در حقوق ایران نیز برخی نیز مانند سید احمد فردید با نقد مدرنیته بر مبنای انسان‌شناسی بر این تلقی از حقوق بشر انتقادهای جدی وارد ساخته‌اند اینان دال محوری مدرنیته را که اومانیسم یا سوژه خودبنیاد است کانون حمله خود قرار داده‌اند (سعدی پور، ۱۳۹۶: ۱) با این حال سؤالات متعدد دیگری در این خصوص مطرح است. اینکه آیا نهاد حقوق عمومی و حقوق بشر در دوره مدرن را میتوان براساس این تلقی تبیین کرد؟ آیا آزادی توأم با مسئولیت آبخشور حقوق عمومی مدرن قرار میگیرد؟ آیا سلطه سوپرکتیویته میتواند قرائت درستی از حقوق عمومی را بیافریند؟ از نظر هایدگر «آزادی در سیاست مدرن به برقراری و گسترش حقوق شهروندی حکومت اکثریت و آزادی عقیده و یا عمل اجتماعی خود فرو کاسته شده اما باید دانست که آزادی انسان به زندگی سیاسی کاهش نمی‌یابد، زیرا حتی در دمکراتیک‌ترین نظامهای سیاسی و اجتماعی آزادی فردی در قالب مواد مشخص قانونی محدود می‌شود. آزادی انسانی فراتر از زندگی سیاسی و مربوط به کل هستی است. آزادی جایی آشکار خواهد شد که افراد انسان خود را به روی هستی بکشایند آزادی فقط آزادی از حاکمیت نیست بلکه آزادی از هرگونه بهره‌وری است اگرچه در عصر جدید آزادی از حاکمیت نیز به معنای کامل و حقیقی وجود ندارد.» (علی پور، ۱۳۸۵: ۱۱۸) هر چند در چارچوب این گفتمان برخی دیگر بر هایدگر خرده گرفته‌اند که اساساً هایدگر به آزادی اعتقادی نداشته است، نگاهی به تاریخ زندگی هایدگر نشان میدهد که



وی در دوره جوانی عضو حزب نازی بوده و برخی از این لحاظ بر وی انتقادات جدی وارد کرده اند (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۴) هر چند بعداً هایدگر با عباراتی این اندیشه را رد کرده است (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۵) اگزستانسیالیست‌های فرانسوی چون سارتر نیز بر هایدگر و تلقی وی از آزادی خرده گرفته اند. چراکه «هایدگر خود را در چارچوب یک فردگرایی فیزیکی قرار می‌دهد و بیشتر بر قیود تکلیف انسانی تأکید می‌کند تا بر امکانات عملی و لذا نمی‌تواند به اصالت وجود اجتماعی که عبارت است از شناسایی آزادی انسانی در قبال یکدیگر دست یابد» (پولانزاس، ۱۳۸۷: ۱۴۵)

بخش سوم: حقوق طبیعی و حقوق بشر

مؤسس قانون طبیعی سیسرو بود و سنت اوگوستین نظریه قانون دائمی او را نظامی نامید. که قانون انسان‌ها بایستی با آن مطابقت کند که از نظر او مفاد ده فرمان بود. سنت توماس همین ایده را بر دو اصل مبتنی کرد که یک قسم همان وحی الهی بود و قسم دیگر قانون طبیعی که توسط طبع عقلانی بشر تشخیص داده می‌شود و موقت هنجار عمومی رفتار را به خود می‌گیرد. اگر جملات فوق برای تلخیص دو هزاره تاریخ فلسفه حقوق کافی باشد، راجع به عصر جدید باید گفت تأمل در مبانی حق و تکلیف و بحث و نظر پیرامون وجود و ضرورت رعایت حقوق بشر با تحولاتی بزرگ همچون کشف قاره آمریکا و ظهور پروتستان‌تسم ربط مستقیم داشت. بذره‌ای ایده حقوق طبیعی به معنای امروزی‌اش میان متکلمان - حقوقدانان اسپانیایی شکل گرفت. آنان از این که هموطنانشان کرامت انسانی بومیان امریکایی را زیر پا گذاشته بودند متأثر شدند. (کلی ۱۳۸۷: ۲۸۶). بر اثر نفوذ اصلاحات پروتستانی، گفتمان قانون طبیعی از اتحاد با کلام مدرسی فاصله گرفت و بجای آن از زبان عقل استفاده کرد. یعنی طبیعی بودن قانون را نه به معنای اراده الهی که در شیره خلقت جهان متجلی شده است، بلکه به معنای تناسب آن با طبع انسان و روابط اجتماعی دانست که عقل مستقلاً قادر به تشخیص آن است. به این ترتیب، قانون طبیعی به تدریج سکولاریزه شده و در این کار فرانسیس بیکن و هابز نقشی مهم ایفا کردند. اما شخصیت مهم‌تر و حقوقی‌تر گروسیوس بود. که در کتاب قانون جنگ و صلح کوشید این ایده را بر مبنای سامان یافته مبتنی کند. از نظر او قوانین طبیعی که حقوق طبیعی از آن مستخرج است، فرمان عقل سلیم است و اگر هم خدا وجود نداشت، باز هم معتبر بود. او فهرستی از حقوق طبیعی شامل حق مجازات خلافکار حق مالکیت و.... ارائه داد. پوفندورف این فاصله را افزود و گفت که حقوق طبیعی از هر گونه ارتباط با وحی



بری بوده و تماماً محصول عقل است (کلی، ۱۳۸۲، ۳۴۰). لاک حقوق طبیعی را که در زبان گروسیوس و پوفندورف بیشتر ماهیت و مبنای اجتماعی داشت، بر فرد متکی کرد و به متفکران روشنگری سپرد. در قرن نوزدهم و نیمه قرن بیستم این نظریه تا حدودی در محاق بود ولی در نیمه دوم مورد توجه قرار گرفت تا جایی که گفته می‌شود: «نظریه حقوق طبیعی علی‌رغم ماهیت ماقبل علمی و بار معنایی، مذهبی هنوز از بین نرفته است»، (۲۰۰۶، ۱۰، tehbin)، با وجود گسترش ایده اجماع به مثابه مبنای اخلاق و حقوق از معاصران هستند کسانی چون دوورکین که گمان دارند «اصول انتزاعی و فلسفی ناظر به ارزشها و مسئولیت های اساسی زندگی بشر وجود دارد» (Doworkin، ۲۰۰۶، ۷). توضیح بیشتر این بحث متوقف بر تأمل در این پرسش است که حقوق بشر به چه معنا طبیعی است؟ مثلاً هنگامی که از حق آزادی بیان یا حق انتخاب شغل سخن گفته می‌شود. طبیعی بودن آن دقیقاً به چه معناست؟ معنای مدعای مذکور می‌تواند این باشد که انسان به محض متولد شدن این حق را با خود دارد و لازم نیست کسی چنین حقی را تصویب و به او اهدا کند. به عبارتی، بعضی از حقوق، اعتباری و قراردادی است و در ضمن عهدها و میثاق های نوشته و نانوشته به افرادی خاص از حیث سن، جنس، نژاد، قرار داشتن در موقعیت شعبی، خانوادگی، سلسله مراتب اجتماعی تعلق به قبیله قومیت، ملیت، گرایش مذهب، ایدئولوژی، فرهنگ، عضویت در یک، حزب انجمن جنبش تعلق دارد؛ حقوقی هم هست که طبیعی است یعنی برای تعلق گرفتن به آحاد انسانها به جز انسان بودن آنها، به معنای عام فیزیولوژیک و بیولوژیک، کلمه نیاز به شرطی دیگر نیست. کسی پدر یا رئیس جمهور یا عضو یک ایل یا پیرو یک مذهب یا استخدام رسمی یک اداره یا میراث خوار یک ثروتمند یا صاحب یک، زمین یا... به دنیا نمی‌آید به همین دلیل هم حقوقی که از بابت هر یک از موارد فوق به او ممکن است تعلق بگیرد قاعداً مضمون یک قرارداد، تصریحی یا تلویحی، مکتوب یا شفاهی است، در حالی که همه انسانها انسان به دنیا می‌آیند و از این حیث صرفاً از این حیث دارای حقوقی هستند که طبیعی است نه قراردادی. به تعبیر راولز «مفهوم حقوق طبیعی متضمن این ایده است که حقوق مذکور در لحظه آغازین به فرد تخصیص یافته است و به همین دلیل وزن و اعتباری بیشتر دارد» (۵۰۶، Rawls، ۲۰۰۵). اما این هنوز عین مدعا است؛ ما از کجا می‌فهمیم که انسان به محض، تولد چنین حقی را با خود دارد. و مثلاً حیوان ها ندارند؟ اصلاً معنای این مدعا که حین تولد و به صرف آن



این حق را دارد. چیست؟ ممکن است گفته شود که خداوند یا خلقت با نوع آفرینش خود، این حقوق را به همه انسانها عطا کرده است نه افراد با جمعیت هائی از میان خود بنی بشر. اما پرسش قبلی کماکان بی پاسخ است ما از کجا میفهمیم که این حقوق چیست و از کجا می فهمیم که خدا یا خلقت، آن را به عموم آدمیان اعطا کرده است؟ پاراگراف معروف ابتدای اعلامیه استقلال امریکا چنین مضمونی دارد اما این حقایق را به خودی خود مسلم میدانیم و معتقدیم که همه آدمیان برابر زاده می شوند و آفریدگارشان حقوقی به آنان داده که باز پس گرفتنی نیستند، مانند حق حیات، آزادی و جستجوی سعادت روشن است که طراحان اعلامیه استقلال، آن را مکانی مناسبی برای بحث های فلسفی نمیدیدند اما در هر حال بدیهی شمردن طبیعی و خداداد بودن یک چیز به معنی طبیعی و خداداد بودن آن نیست. عرضه یک بیانیه و اظهار این که ما امضا کنندگان این بیانیه فلان امر را بدیهی میدانیم عملاً تشویق یک ایده و حمایت از درستی و بایستگی آن است. به عبارتی بدیهی معرفی کردن یک امر می تواند به طبیعی تلقی شدن آن به این معنا که امری بوضوح قابل قبول است و مخالفت با آن موجه نیست، کمک کند؛ اما سخن فوق به معنای این که امر مزبور الزام طبیعت یا خلقت با اراده خداوند است نیست. در پاسخ به سؤال طبیعی بودن حقوق یعنی چه، همچنین ممکن است گفته شود، پاره ای حقوق برای آدمیان حقوق طبیعی است به این معنا که حکما و عقلای بشریت وقتی عقل و درک خود را حاکم میکنند انسان را بما هو هو یعنی منهای نظر به اختصاصات فردی و جمعی، شایسته چنین حقوقی می.شمارند. قسمی از عقلای عالم چنین گمان دارند که کرامتی در انسان هست یا کرامتی به او قابل انتساب است که او را سزاوار مراعاتی می کند که سایر موجودات شایسته آن نیستند. به عبارتی در اینجا بیش از آن که کشفی در کار باشد چیزی از سنخ جعل و نسبت و استحسان وجود دارد.

بخش چهارم: حقوق بشر دوستانه

اصطلاح حقوق بشر دوستانه دارای منشاء نسبتاً جدیدی است کنوانسیونهای ژنو ۱۹۴۹ فقط "فعالیت های بشر دوستانه و" سازمان بشر دوستانه را ذکر می نمایند.^۱ گرچه گفته میشود که استفاده از اصطلاح حقوق بشر دوستانه از اوایل دهه ۱۹۵۰ توسط متخصصین حقوق بین الملل عمومی آغاز گردید.^۱ اولین کاربرد این اصطلاح به چین پیکت نسبت داده است. وی حقوق بشر دوستانه بین المللی را در مفهوم وسیع آن شامل دو شاخه میداند حقوق جنگ و حقوق بشر طبق تقسیم بندی،



وی حقوق جنگ در دو معنا به کار میرود، یکی وسیع و دیگری محدود که مفهوم وسیع آن خود به دو شعبه تقسیم می‌شود:

۱- حقوق لاهه

۲- حقوق ژنو

در حالی که حقوق لاهه حقوق و وظایف متخاصمین را در رفتار عملیاتی تعیین میکند و انتخاب طرق صدمه رساندن به دشمن را محدود می‌سازد حقوق ژنو یا حقوق بشر دوستانه در مفهوم دقیق، کلمه بر آن است تا از افراد نظامی که به هر دلیلی دیگر قادر به جنگ نمی‌باشند و نیز کسانی که در جنگ شرکت ندارند حمایت به عمل آورد. اگرچه کنوانسیون وین ۱۹۶۹ راجع به حقوق معاهدات اصطلاح معاهدات دارای جنبه بشر دوستانه را به کار میرد که ظاهراً هم حقوق بشر و هم حقوق بشر دوستانه را شامل میشود مع الوصف، ابتکار پیکنت در د خلق مفهومی از حقوق بشر دوستانه که هم حقوق جنگ و هم حقوق بشر را در بر گیرد با اقبال چندان صاحب‌نظران مواجه نگردید. این در حالی بود که اصطلاح جدید حقوق بشر در مخاصمه مسلحانه که در سال ۱۹۶۸ توسط کنفرانس بین‌المللی راجع به حقوق بشر در تهران معرفی گردید و هم حقوق راجع به قربانیان مخاصمات مسلحانه و هم قواعد مربوط به رفتار عملیاتی را بدون تمایز بین قواعدی که بطور خاص دارای جنبه بشر دوستانه می‌باشند و قواعد دیگر شامل می‌گردید نیز در ابتدا مورد قبول عمومی م محققین واقع نشد. اصطلاح حقوق بشر دوستانه در مفهوم خاص نه تنها حقوق بشر را شامل نمی‌شود، بلکه با مفهوم حقوق جنگ بر طبق دیدگاه سنتی نیز منطبق نبوده کلیه قواعد و موضوعات آن را پوشش نمی‌دهد. زیرا حقوق جنگ مشتمل بر دو سری قواعد می‌باشد.

نتیجه گیری

تردیدی وجود ندارد که حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه در گذشته ارتباطی با هم نداشته اند و تنها از پایان جنگ دوم جهانی به بعد است که در پرتو تحولات، مستمر، ویژگیهای مشترک آنها به تدریج آشکار میگردد. حداقل دو دسته دلیل برای استقلال تقریباً کامل این دو رشته، حقوقی تا این مقطع زمانی، قابل ارائه میباشد: دسته نخست از دلایل به منشاء و سیر تحول تاریخی کاملاً متفاوت این دو شعبه حقوقی بر میگردد. حقوق جنگ ریشه در دوران باستان دارد و عمدتاً در طول جنگهای بین کشورهای اروپایی تحول یافته از قرون وسطی تثبیت گردیده است. این رشته به



عنوان یکی از قدیمترین قلمروهای حقوق بینالملل عمومی جایگاه ویژه ای را در آثار مربوطه نویسندگان کلاسیک به خود اختصاص داده است این در حالی است که حقوق بشر محصول تئوریهای دوران روشنفکری بوده ابتدا در حقوق اساسی کشورها مطرح میشود و تنها بعد از جنگ دوم جهانی است که دارای ماهیت بین المللی میگردد.



منابع و مأخذ

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۶۵) تاریخ و حقوق طبیعی ترجمه باقر پرهام، تهران نشر آگه.
۲. امیر ساعد وکیل و پوریا عسکری نسل سوم حقوق بشر: حقوق همبستگی (تهران مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۸۳)، چاپ اول ۱.
۳. آدمیت، فریدون. امیرکبیر و ایران. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۱.
۴. آدمیت، فریدون. اندیشه ترقیو حکومت قانون. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۵. تاموشات، پیشین، ۱۸۷.
۶. جیمز، ویلیام (۱۳۷۰) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر علمی و فرهنگی
۷. د صانعی، پرویز (۱۳۸۱)، حقوق و اجتماع، تهران، نشر طرح تو
۸. دکترسید سین صفائی: حقوق بشر در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر
۹. راولز جان (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف ترجمه عرفان ثابتی، تهران، نشر ققنوس
۱۰. سید ناصر سلطانی، مذاق مملکت و معنای مشروطه ایرانی در فیلسوف سیاسته جشن نامه سید جواد طباطبایی به ویراستاری حامد زارع (تهران: فلات، ۱۳۹۵)، ۱۵۶.
۱۱. علی پور، ابراهیم (۱۳۸۵)، لا تحولات عصر مدرن و نیازهای اساسی انسان معاصر از نگاه مارتین هیدگر «نقد و نظرش ۴۳ و ۴۴، پاییز و زمستان ۲۳.
۱۲. فتحی، علی (۱۳۹۰)، «اگرستانسیالیسم و اصالت وجود یا تأکید بر صدرالمألهین و هیدگر پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۳۶، تابستان ۲۴ گلن گری (۱۳۹۰) هستی انسان در اندیشه هایدگر مجله خردنامه، ترجمه مهدی قنبری، سال سوم، ش ۲۵.۷
۱۳. مشهدی علی (۱۳۹۴) از عمومی شدن حقوق خصوصی تا خصوصی شدن حقوق عمومی مشروعیت و قلمرو مداخله دولت در اندیشه هابرماس» فضانامه مطالعات حقوق عمومی، ش ۲، تابستان



۱۴. کنفرانس بین المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی رشت، ۱۱ تیر ۱۳۹۶، خزاعی، زهرا (۱۳۸۰)، «اومانيسم ساطر در نگاه هیدگر پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۹ و ۱۰، پاییز و زمستان
۱۵. لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی ران تشر ۱۰ مردیها مرتضی (۱۳۸۷) در دفاع از عقلانیت تهران نشره
۱۶. محمد حسن قدردان قراملکی آزادی در فقه و حدود آن: (قم بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، چاپ اول،
۱۷. محمد سروش آزادی عقل و ایمان: (قم) دیر رخانه مجلس خبرگان مرکز تحقیقات علمی (۱۳۹۵) ۳۶
۱۸. محمدتقی جعفری، حقوق بشر جهانی (تهران مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۶)؛ چاپ دوم
۱۹. ناصر کاتوزیان «عدالت اجتماعی و حقوق بشر»، فصلنامه حقوق دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. ۳ (۱۳۸۶)، ۲۳-۳۹.
۲۰. هایز توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی