

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۴،

پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ص ۶۳-۹۲

نسبت عدالت و حقوق بشر در مکاتب فلسفه حقوق

محمد ناطقی^۱

چکیده

دیدگاه‌های مکاتب مهم حقوقی که در فلسفه حقوق مورد بحث است، در نسبت‌سنجی عدالت و حقوق بشر، در این نوشتار بررسی شده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که دیدگاه کسانی که اساساً نقش عدالت را انکار می‌کنند یا کسانی که عدالت را هدف عالی و ارزش نخستین می‌پندارند، قابل دفاع نیست، ولی دیدگاه سومی وجود دارد که با توجه به معیارهای که منشأ الزام‌آوری، مبنا و هدف حقوق بشر دارد، قابل دفاع‌تر به نظر می‌رسد. طبق این دیدگاه، ریشه الزام‌آوری و مشروعیت قوانین حقوق بشر، در انطباق با اراده تشریعی الهی و در راستای تأمین اهداف مطلوب است. در این میان عدالت در عین حال که هدف حقوق بشر است، نقش ارزشی متوسط دارد که در راستای ارزش‌های عالی؛ یعنی سعادت جاودان انسان و تقرب وی به خداوند متعال مفهوم واقعی پیدا می‌کند. با این منظور، مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با هدف بررسی نسبت عدالت و حقوق بشر در «منشأ الزام‌آوری»، «مبنا»، «هدف»، «وضع و کشف قوانین» از دیدگاه مکاتب حقوقی، تدوین شده و چیرستی نسبت بین عدالت و حقوق بشر در مکاتب حقوقی را دریافته و تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت، حقوق بشر، مکاتب فلسفه حقوق، قانون

۱. دانش‌پژوه دکترای حقوق عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی M.nateqi17@gmail.com

مقدمه

گفتمان عدالت و حقوق بشر از دیرزمانی برای همگان، مفاهیم شناخته شده و پُرطرفداری است. هم مکتب‌های الهی و هم اندیشمندانی که اندیشه حقوق بشر را ترویج کرده‌اند، اجرای عدالت را در کنار استیفای حقوق بشر، از مهم‌ترین اهداف و رسالت‌های خویش قرار داده‌اند. افلاطون از جهت نیل به سعادت، عدالت را ضروری و به اهمیت عدالت، هم از جهت فردی و هم از جهت اجتماعی اعتقاد دارد. برقراری هماهنگی میان اجزای سه‌گانه نفس یعنی عقل، غیرت و شهوت، لازمه تحقق عدالت در نفس است، عادل‌ترین افراد هم کسانی هستند که سلطان نفس خویشند. (افلاطون، جمهوری، (۱۳۵۳): ۵۲۵-۵۲۷) توماس آکوئینی می‌گوید: «قانون ناعادلانه مصداق خشونت است». (راسخ، ۱۳۸۰: ۱۲۵) شهید مطهری نیز ضرورت عدالت را با توجه به اهداف بعثت انبیا تبیین می‌کند و می‌گوید: پیامبران دارای دو هدف عمده بوده‌اند: الف) دعوت به توحید؛ ب) دعوت به عدالت. هدف اول ارتباط صحیح میان بنده و خالق را در برمی‌گیرد و این که انسان نباید جز خدا، هیچ موجودی را پرستد؛ اما هدف دوم از رابطه میان افراد بشر با یکدیگر سخن می‌گوید که درواقع همان رابطه میان عدالت و حقوق بشر است، بدین صورت که رفتارهای اجتماعی آن‌ها باید عادلانه باشد. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. (حدید: ۲۵) (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۰۳ و ۲۳۱)

طبیعی است که هرچه حقوق بشر به عدالت نزدیک‌تر باشد، استیفای حقوق به معنای واقعی، بهتر و بیشتر خواهد بود و در عمل نیز تن دادن به قانون برای مردم آسان‌تر است. ولی به عکس، هر جا قانون عادلانه نباشد، در اجرا و عمل، دچار مشکل خواهد شد و تن به قانون دادن باعث احساس عُسر و تحمل فشار خواهد

بود و به مجرد این که قدرت و فشار برداشته شود، بشر به آن عمل نمی کند و نوعی گریز از قانون پدید می آید. در این مقاله سعی شده پس از تبیین مفهوم عدالت، حقوق بشر و مکاتب حقوقی، نسبت میان عدالت و حقوق بشر در مکاتب حقوقی، مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

الف) مفهوم شناسی

در قسمت مفهوم شناسی، ابتدا عدالت را تعریف، پس از آن مفهوم حقوق بشر را مورد بررسی قرار داده، سپس مقصود خود از مکاتب مهم حقوقی را روشن خواهیم کرد. در مرحله بعدی به تحلیل و تبیین دیدگاه های مکاتب مهم حقوقی در نسبت سنجی عدالت و حقوق بشر پرداخته و در نهایت ارزیابی خواهیم کرد.

۱- مفهوم عدالت

در حقوق، عدالت به مفهوم وضع هر چیز در جای مناسب و شایسته خود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶: ج ۴، ۲۵۰۴) و هماهنگی انسان با جهان (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۴۴۴) به کار می رود. از منظر فلاسفه حقوق، «العدالة اعطاء كل ذي حق حقه». (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۸: ۲۰۱) یعنی دادن حق به صاحب حق است. علامه طباطبایی نیز در المیزان در باره عدالت می نویسد: «هي اعطاء ذي حق من القوى حقه وضعه في موضعه الذي ينبغي له». (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۱۷) از امام علی (ع) نیز پرسیدند عدل یا بخشش کدام یک بهتر است؟ فرمود: «العدل يوضع الامور مواضعها والجدود يخرجها من جهتها العدل سائس عام والجدود عارض خاص فالعدل اشرفهما و افضلهما». (نهج البلاغه، ح ۴۳۷) عدالت هر چیزی را در جای خودش می نهد؛ در حالی که بخشش آن را از جای خود خارج می سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است؛ در حالی که بخش، گروه خاصی را شامل است. پس عدالت شریف تر و برتر است.

شهید مطهری در کتاب عدل الهی، چهار مورد استعمال برای عدالت ذکر کرده است: ۱- موزون بودن، یعنی هر چیزی که در آن به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته باشد، این تعریف به معنای متعادل بازگشت دارد. ۲- تساوی و نفی تبعیض؛ (رعایت تساوی در زمینه استحقاق های تساوی)، این توضیح به معنای سوم بازگشت دارد، اما اگر مقصود رعایت تساوی بدون استحقاق باشد، عین ظلم است. ۳- اعطای هر حق ذی حق به او در مقابل ظلم که عبارت است از: پایمال نمودن حقوق دیگران. چنین عدالتی متکی بر دو چیز است: الف) مراعات اولویت ها و حقوق در مقایسه با دیگران. ب) استخدام یک سلسله اندیشه های اعتباری با ساختن «باید» ها و انتزاع حسن و قبح. ۴- رعایت استحقاق ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه وجود یا کمال به آن نیاز دارد (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۴-۵۹)

براین اساس اولاً؛ عدالت مفهوم واقعی، ملموس و عینی است، هرچند در شمار معانی حسی قرار ندارد و دارای نشانه های محسوس نیست. به بیان دقیق تر شناخت مفهوم عدل به این معنا نیست که در عالم خارج نمی توان عدل را از ظلم و جور بازشناسی نمود، هرچند راه حق محدود به احساسات تجربی نیست، اما انسان می تواند طعم عدل را درک نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۲۰۱) اثبات این مدعا در کلام نورانی امیرالمؤمنین (ع)، در توصیف دوران حکومت داری ایشان به وضوح قابل مشاهده است، جایی که ایشان می فرمایند: «کسانی که در حکومت من به سر بردند و سپس به امویان پیوستند عدل را دیدند و شنیدند و در جان خود جای دادند ولی آن را نپذیرفتند». (نهج البلاغه، نامه ۷۰)

ثانیاً؛ مفهوم اصطلاحی عدالت را می توان در دو حوزه کلان و خرد مطالعه کرد. مقصود از عدالت در حوزه کلان به معنای وضع هر شیئی در موضع خویش و رعایت استحقاق ها است که عدالت در این معنا معادل با توازن و تعادل است.

(مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۹) به نظر می‌رسد با این نگاه، روح واحد حاکم بر همه تعاریفی که از مفهوم عدالت ارائه شده، قابل مشاهده و درک است. عدالت در حوزه خُرد، تنها به بررسی مفهوم این اصطلاح در حوزه خاص و متناسب با همان حوزه، بررسی می‌شود. موردنظر این تحقیق از عدالت در موضوع بحث نیز همین نوع عدالت است و بدین لحاظ مقصود از عدالت در موضوع «نسبت عدالت و حقوق بشر» به معنای اعطای استحقاق‌هایی است که قانون‌گذار مشروع به افراد بشر اعطا نموده است.

۲- مفهوم حقوق بشر

حقوق بشر از آن جهت که امروزه در اکثر قوانین ملی کشورها و قوانین بین‌المللی به رسمیت شناخته شده، از نوع حقوق مبتنی بر قانون به حساب می‌آید؛ اما در عین حال طرفداران حقوق بشر و نهضت‌ها و جنبش‌های حقوق بشری انسان را مقدم بر هرگونه قانون وضعی، دارای این حقوق می‌دانند که قوانین کشورها باید آن‌ها را در خود جای دهند. (احمدی، ۱۳۹۲: ۵) سازمان ملل متحد در تعریف حقوق بشر چنین آورده است: «حقوق بشر به‌طور کلی به‌عنوان حقوقی قابل تعریف بوده که از ذات ما جدانشدنی و بدون آن نمی‌توانیم به‌عنوان انسان زندگی کنیم، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی این امکان را برای ما فراهم می‌سازد تا صفات انسانی، عقلی، استعداد و وجدان ما را به‌طور کامل پرورش داده و به کار بریم و نیازهای روحی و دیگر نیازهای انسانی را برآورده سازیم، آن‌ها مبتنی بر خواسته روزافزون بشر برای یک زندگی است که در آن شأن ذاتی و ارزش انسانی از احترام و حمایت برخوردار باشد». (غمامی، ۱۳۸۷: ۱۲۴)

در ارائه تعریف پیشنهادی از حقوق بشر، دو نکته قابل ذکر است: اولاً؛ مفهوم حقوق بشر به‌رغم شهرت جهانی، هنوز در هاله‌ای از ابهام و در معرض برداشت‌های فراوان قرار دارد. این پُرسش همواره مطرح است که مفهوم دقیق

حقوق بشر چیست؟ بدون تردید، نفی یا اثبات حقوق بشر نمی‌تواند ناظر به یک برداشت از حقوق بشر باشد، زیرا در تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. ثانیاً؛ تعریف پیشنهادی نویسنده از حقوق بشر که به نظر می‌رسد از عیب و نقص کمتری برخوردار باشد این است: «حقوق بشر عبارت از مجموعه حق‌های مانند حق حیات، حق مساوات، حق آزادی، حق مالکیت و... است که از سوی مقام باصلاحیت در راستای کمال انسان، از آن جهت که انسان است، وضع و تضمین شده است». اینکه مقام با صلاحیت کیست؟ می‌توان گفت؛ بنابر تفاوت دیدگاه‌ها متفاوت خواهد بود، یعنی اراده تشریعی خداوند در مکتب حقوقی اسلام، طبیعت در مکتب حقوق طبیعی، اراده دولت یا مردم در مکتب پوزیتیویستی، به مثابه مرجع با صلاحیت در وضع حقوق بشر قابل طرح و بحث است.

۳- مکاتب فلسفه حقوق

۳-۱. مکتب حقوق طبیعی

مکتب حقوق طبیعی، از قدیمی‌ترین مکاتب حقوقی با سابقه تاریخی بیش از دو هزار سال است که در طول تاریخ تحولات بسیاری را پشت سر گذاشته و روایت‌های گوناگونی از آن صورت گرفته است. به لحاظ تاریخی، نخست با ظهور سوفسطاییان در یونان باستان، نوعی اندیشه نسبی‌گرایی و پوزیتیویستی در حقوق مطرح بود. پس از آن با ظهور سقراط و شاگردان او، مکتب حقوق طبیعی تا قرن هفدهم بر اندیشه اروپایی حاکم شد. برخی مشکلات تئوری حقوق طبیعی و نیز بعضی قرائت‌های نوین از آن، زمینه‌ساز ظهور و تسلط حقوق پوزیتیویستی از سده هفدهم تا اوایل سده بیستم شد؛ به گونه‌ای که در برخی از این سال‌ها مکتب حقوق طبیعی به طور کامل به حاشیه رفت تا آنکه مشکلات نظری و عملی گرایش‌های پوزیتیویستی، سبب احیای مجدد حقوق طبیعی، گرچه با قرائت‌های جدید و متفاوت شد. (کلی، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۱۱)

وجود قرائت‌ها و دیدگاه‌های مختلف در مکتب حقوق طبیعی سبب شده است که پیروان این مکتب از «حقوق طبیعی» تعریف یکسانی نداشته باشند. با وجود این، عموماً حقوق طبیعی را در مقابل حقوق موضوعه و مقتضای طبیعت جهان با طبیعت انسان (فطرت) می‌دانند. بدین توضیح که؛ مقصود از حقوق طبیعی حقوقی است که هر انسانی به‌طور طبیعی یعنی بدون اینکه کسی حتی خداوند، آن را جعل و اعتبار کرده باشند، واجد آن است؛ مثل حق حیات، حق آزادی و غیره. از مکتب حقوق طبیعی دو قرائت سنتی و نوین وجود دارد. مهم‌ترین ویژگی قرائت سنتی صبغه دینی و الهی آن است، ولی قرائت نوین غیردینی و سکولار است. بر اساس قرائت سنتی، اولاً منشأ مشروعیت قانون طبیعی و حقوق طبیعی ناشی از آن، اراده تکوینی خداوند است، ثانیاً این قوانین مبنای قوانین موضوعه و ملاک مشروعیت آن می‌باشند و ثالثاً قرائت سنتی تکلیف‌محور است، اما در قرائت نوین که حق‌محور است، ملاک مشروعیت قوانین، طبیعت یا عقل خودبنیاد بشر است و قوانین طبیعی به دلیل از دست دادن منشأ الهی خود، دیگر مبنای برتر قوانین موضوعه بشری نیستند. (کلی، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۱۲)

۲-۳. مکتب حقوق پوزیتیویستی

پس از رنسانس و به‌ویژه از قرن هفدهم میلادی جریان فکری در غرب شکل گرفت که معتقد به اصالت حس و تجربه در معرفت‌های بشری بود. بر اساس این گرایش که تجربه‌گرایی نام گرفت، سرچشمه همه شناخت‌ها حتی شناخت‌های عقلی، تجربه است و تجربه شرط لازم و کافی برای حصول هرگونه شناختی است. این گرایش که هم‌اکنون نیز جریان غالب در فضای فکری غرب است، در قرن نوزدهم توسط آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی، شکل افراطی جدیدی به خود گرفت که کنت آن را پوزیتیویسم نامید. بر اساس این گرایش، شناخت معتبر شناختی است که از راه داده‌های بی‌واسطه حواس ظاهری به دست می‌آید.

پوزیتیویست‌ها تجربه را منحصر به تجربه حسی کرده است و تجارب درونی را که از قبیل علوم حضوری هستند غیرعلمی دانستند. سیطره نگاه پوزیتیویستی به مسائل مربوط به انسان و جهان به تدریج به همه حوزه‌های گوناگون علوم سرایت کرد و از جمله موجب تحولی در علم حقوق گردید و دیدگاه‌های جدیدی را در فلسفه حقوق با عنوان عام مکتب پوزیتیویستی حقوق رقم زد. عناصر اصلی این مکتب را می‌توان به: الف) انکار حقوق طبیعی، ب) انکار رابطه ضروری میان حقوق و اخلاق، ج) نسبیت در حقوق، خلاصه کرد. بر اساس پوزیتیویسم حقوقی همه حقوق موضوعه بوده و هیچ قانونی مستقل از تدوین و تصویب بشری وجود ندارد. از منظر پوزیتیویست‌های حقوقی، قانون نتیجه توافق جمعی است و عادلانه یا ناعادلانه بودن آن نقشی در قانون بودن آن ندارد. مکاتب پوزیتیویستی حقوق در درون خود به دوشاخه کلی تقسیم می‌شوند: افراطی و معتدل. بر اساس دیدگاه افراطی، قانون امری کاملاً اعتباری است و مستقیماً درخواست و اداره دولت ریشه دارد. دیدگاه‌های معتدل گرچه واقعیت‌های متغیر اجتماعی را به عنوان مبنای حقوق معرفی می‌کنند، اما نهایتاً آن‌ها را به اراده و خواست مردم بازمی‌گردانند (ویکس، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۰)

۳-۳. مکتب حقوق اسلام

گفته شد از دیدگاه پیروان مکتب حقوق طبیعی قوانین حقوقی به دودسته طبیعی و موضوعه تقسیم می‌شوند. قوانین طبیعی مستقیماً از واقعیت‌های عینی حکایت می‌کنند و جعل قرارداد را در آن‌ها راهی نیست درحالی‌که قوانین موضوعه بر اساس قوانین طبیعی و در هماهنگی با آن‌ها وضع می‌گردند؛ اما از منظر مکاتب پوزیتیویستی حقوق، همه قوانین حقوقی وضعی‌اند و از هیچ واقعیت حکایت نمی‌کنند، بلکه کاملاً وابسته به اراده مردم‌اند. در برابر این دیدگاه، مکتب حقوقی اسلام بر این باور است که همه قوانین حقوقی، اعتباری‌اند ولی ریشه در

واقعیت‌های عینی دارند و بر اساس آن‌ها جعل و وضع شده‌اند. بنابراین دارای ماهیت دوگانه‌اند یعنی نه کاملاً وضعی و جعلی‌اند و نه امور مستقل از جعل یا قرارداد، بلکه آمیزه‌ای از این دو هستند. از یک طرف تا جعل و قراردادی در کار نباشد، قانون حقوقی وجود نخواهد داشت؛ برخلاف قوانین فیزیکی (مانند قانون جاذبه و قانون انبساط فلزات) که نه تنها فارغ از جعل و وضع بلکه حتی فارغ از علم و جهل انسان و حاکی از واقعیت‌های عینی‌اند. از سوی دیگر این قوانین وضعی در صورتی مشروعیت دارند که از نوعی ارتباط منطقی با واقعیت برخوردار باشند و این به آن معناست که هر نوع جعل و وضعی معتبر نیست، بلکه جعل و وضعی معتبر است که بر اساس واقعیت‌ها صورت گرفته باشد. مثلاً قوانین راهنمایی و رانندگی تا جعل و وضع نشوند، وجود خارجی ندارند؛ این قوانین مولود جعل و وضع قانون‌گذارند؛ ولی در عین حال، قانون‌گذار در جعل و وضع آن‌ها آزاد و بی‌نیاز از لحاظ واقعیت نیست و مثلاً معقول نیست که در جاده‌های پرپیچ و خم، باریک و با شیب زیاد، سبقت را آزاد بگذارند و در جاده‌های مستقیم پهن و هموار آن را ممنوع کند. بنابراین بر اساس مکتب حقوقی اسلام همه قوانین حقوقی، اعتباری‌اند ولی ریشه در واقعیت‌های عینی دارند و بر اساس آن‌ها جعل و وضع شده‌اند. (دانش پژوه، ۱۴۰۰: ۹۶)

ب) دیدگاه‌های مکاتب فلسفه حقوق در نسبت‌سنجی عدالت و حقوق بشر

در این قسمت، به تحلیل و تبیین دیدگاه‌های مکاتب مهم حقوقی (طبیعی، پوزیتیویستی و اسلام) در نسبت‌سنجی عدالت و حقوق بشر، به لحاظ منشأ الزام‌آوری، مبانی، اهداف، وضع و کشف قوانین حقوق بشر می‌پردازیم.

۱- نسبت عدالت و حقوق بشر در منشأ الزام‌آوری

یکی از اوصاف قانون، الزام‌آور بودن آن است، بحث از منشأ الزام یکی از

مباحث بنیادین فلسفه حقوق است. برخی آن را در عدالت جستجو می‌کنند و قانون عادلانه را مشروع و الزامی و قانون ناعادلانه را نامشروع و غیر الزامی می‌دانند و برخی نافرمانی در برابر قانون ناعادلانه را که به نافرمانی مدنی شهرت یافته است، جایز و حتی لازم می‌دانند (تیت، ۱۳۸۴: ۱۴۲-۱۵۰) در برابر، گروهی دیگر چنین نقشی را برای عدالت نمی‌پذیرند و مشروعیت و عدم مشروعیت قانون را با معیارهای دیگری توجیه می‌کنند و یا آن‌که اصولاً با انکار تقسیم قانون به مشروع و نامشروع جایی برای بحث از معیار مشروعیت و از جمله عدالت باقی نمی‌گذارند (تیت، ۱۳۸۴: ۲۲ و ۲۳) گروه نخست یا عدالت را به عنوان رکن قانون و جزئی جدایی ناپذیر از آن می‌دانند و یا عدالت را به عنوان شرط اعتبار و مشروعیت و الزام آور بودن قانون قلمداد می‌کنند.

این باور که عدالت جزء جدایی ناپذیر قانون است، از جمله دیدگاه‌ها در مکتب حقوق طبیعی است که از هنگام پیدایش آن مطرح بوده و تاکنون نیز طرفداران خود را حفظ کرده است. برای نمونه این جمله از سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) شهرت دارد که می‌گفت: «قانون ناعادلانه، قانون نیست». (آلتمن، ۱۳۸۶: ۱۱۶ و تیت، ۱۳۸۴: ۳۴) قرن‌ها بعد، سنت توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)، نیز بر همین سخن تأکید کرده و بر این باور است که «قواعد ناعادلانه، مرجعیت قانونی ندارند، آن‌ها اعمالی خشونت‌آمیز هستند نه قانون و درواقع، به لحاظ اخلاقی و قانونی، همانند تهدید سارق است که می‌گوید: یا پول را بده یا خواهی مُرد... آکوئیناس، قواعد ناعادلانه‌ای را که حاکم وضع می‌کند، قوانین ناعادلانه می‌نامد... به نظر می‌رسد او اصطلاح قوانین ناعادلانه را طوری به کار می‌برد که ما از اصطلاح پول تقلبی استفاده می‌کنیم. ما آنچه را سازندگان پول تقلبی می‌سازند پول می‌نامیم، هرچند واقعاً می‌دانیم پول نیست». (آلتمن، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۱۲۰)

در دوران معاصر نیز رونالد دورکین همین برداشت را از حقوق طبیعی دارد و در

تبیین رابطه حقوق و اخلاق از نگاه این مکتب می‌نویسد: «مطابق این دیدگاه، سیستم ادعائی حقوقی یک نظام دیکتاتوری مانند آلمان نازی، اصلاً حقوق نیست» (راسخ، ۱۳۸۱: ۷۴) همان‌طور که گوستاو رادبروخ، فیلسوف حقوق آلمانی، در مقام نقد قوانین دولت نازی، چنین گفت: «برخی از قوانین ممکن است به قدری ناعادلانه و به لحاظ اجتماعی زیان‌بخش باشند که حتی ماهیتشان را به‌عنوان قانون باید نفی کرد... مایکل مور نیز اخیراً اظهار داشت: تحت هر شرایطی برای آن‌که چیزی به‌صورت قانون درآید، لزوماً باید ناعادلانه نباشد». (آلمن، ۱۳۸۶: ۱۱۷) رادبروخ در جای دیگری در مورد قوانین نازی می‌گوید: «اساساً چیزی از جنس قانون در خود ندارند، این‌طور نیست که قانون غلط باشند. بلکه به‌طور کلی قانون نیستند... مردم وظیفه‌ای در پیروی از این قوانین ندارند و حقوق‌دانان نیز باید جرئت قانون ندانستن آن‌ها را داشته باشند». (کلی، ۱۳۸۲: ۶۰۴-۶۰۵)

گروه دیگری از فیلسوفان حقوق عدالت‌گرا و در شمار پیروان حقوق طبیعی، چنین برمی‌آید که از نگاه آنان عدالت، تنها شرط اعتبار، مشروعیت و الزام‌آوری قاعده حقوقی است. بنابراین، فرمان کلی ناعادلانه، همچون فرمان کلی عادلانه، واقعاً قانون است تنها با این تفاوت که معتبر، مشروع و الزام‌آور نیست. توضیح آن‌که درست است که برخی از اندیشمندان این گروه به‌صراحت اعلام کرده‌اند که «باید پذیرفت که... از لحاظ نظری مفهوم عدالت در ماهیت حقوق وجود دارد» و به همین جهت، آن را جزئی از حقوق دانسته و در تعریف نهایی خویش از حقوق، بر این عنصر تأکید ورزیده و گفته‌اند که حقوق «مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور و کلی است که به‌منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین می‌شود». (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۶۶۶: ۱)

در مقابل، برخی منشأ الزام‌آوری قانون را در وضع آن به‌وسیله دولت خلاصه

کرده و آن‌ها را قواعدی خود معیار می‌دانند. بنابراین نقشی برای عدالت در منشأ الزام‌آوری قوانین حقوق بشر قائل نبوده و اساساً رابطه حقوق و ارزش‌ها ازجمله عدالت را انکار نموده که نتیجه آن در کل، نسبی دانستن حقوق خواهد بود. از این دیدگاه به مکتب حقوق پوزیتیویستی یا تحقیقی یاد می‌شود. از دیدگاه مکاتب تحقیقی، حقوق مبنای آرمانی ندارد و صرفاً به عنوان قواعد متغیری که به اعتبار زمان و مکان تغییر می‌کند و متکی به قدرت دولت است تعریف می‌شود. در این دیدگاه برخلاف حقوق فطری با هرگونه قواعد طبیعی مخالفت شده و توانایی عقل انسان دریافتن بهترین راه حل‌ها و عام بودن حقوق فطری انکار گردیده است، به عبارتی دیگر هیچ قاعده‌ای برتر از حقوق موضوعه وجود ندارد. حقوق به تناسب زندگی اجتماعی متفاوت است و در هر زمان و مکان تغییر می‌کند پس حقوق عام و تغییرناپذیر وجود ندارد. نمونه بارز این مکاتب‌ها مکتب تاریخی است که حقوق را محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی اجتماع می‌داند که اراده فرد و دولت در آن دخالت ندارد. وظیفه حقوق، حفظ و شناسایی حقوق تراوش شده از وجدان اجتماعی است. حقوق نتیجه نیازمندی‌های عمومی است که به تدریج و در طول زمان ایجاد می‌شود و امری نیست که بتوان یک‌باره آن را به وجود آورد یا دگرگون ساخت. (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۱۹ و ۲۱)

در مکاتب تحقیقی که بر حقایق خارجی مبتنی است دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: یک دیدگاه حقوق را در اراده عمومی و وقایع اجتماعی جستجو می‌کند و نیروی الزام‌آور آن را ناشی از احترامی می‌داند که قواعد آن را در جامعه پیدا کرده است نه نیروی دولت، لذا اگر قاعده‌ای را دولت وضع کند و در جامعه مورد احترام نباشد در شمار قواعد حقوقی به شمار نمی‌رود. این مکتب را مکتب تحقیقی اجتماعی می‌نامند. به عکس در نظر دیگر؛ اعتبار قواعد حقوقی وابسته به قدرت دولت است و حقوق قواعدی است که دولت آن را تضمین می‌کند و اصالت با

قوانین موضوعه است. آرمان‌های حقوقی نمی‌تواند با قواعد حقوق موضوعه تعارض داشته باشند، بلکه به‌عنوان رهبر و راهنمای قانون‌گذار مورد توجه قرار می‌گیرند، این مکتب به‌عنوان حقوق تحقیقی معروف است که مهم‌ترین رکن حقوق را دولت می‌داند. بنابراین مطابق این دیدگاه مقوله عدالت به‌عنوان قواعد طبیعی نقش چندانی در مبنای حقوق به‌طور عام و قواعد حقوق بشری به‌طور خاص ندارد. تا جایی به عدالت نقش می‌دهند که در قالب حقوق و قوانین موضوعه درآید. (دانش پژوه، ۱۴۰۰: ۱۲۳-۱۲۶)

در مجموع از دیدگاه مکتب پوزیتیویستی، حقوق مبنای آرمانی ندارد و صرفاً به‌عنوان قواعد متغیری که به اعتبار زمان و مکان تغییر می‌کند و متکی به قدرت دولت است تعریف می‌شود. مکتب حقوق پوزیتیویستی، در درون خود، گرایش‌های مختلفی دارد که وجه مشترک آن‌ها نفی مکتب حقوق طبیعی، انکار اصول و قواعد فراگیر، ثابت و مشترک حقوق و نیز انکار مفهوم عدالت و دیگر مفاهیم ارزشی و اخلاقی است. گرایش معتدل و واقع‌گرای این مکتب، به‌جای واقعیت‌های ثابت یا عدالت منصفانه، واقعیت‌های ملموس و متغیر اجتماعی را مبنای حقوق معرفی کردند. گرایش‌های افراطی و اعتبارگرای مکاتب تحقیقی، با توجیهات گوناگون، اراده انسان و فرمان دولت را مبنای حقوق دانسته‌اند. بر این اساس، حقوق بشر رابطه معتنا بهی با عدالت ندارد.

دیدگاه مکتب حقوقی اسلام در منشأ الزام‌آوری به این مطلب باز می‌شود که اساساً حق‌های گوناگون از کجا ناشی می‌شوند و به چه دلیل انسان‌ها به یکدیگر دارای حق هستند؟ می‌توان گفت؛ از آنجایی که حق قانون‌گذاری در اصل به خداوند اختصاص دارد و دیگران در صورتی که از سوی او مأذون باشند و تنها در محدوده‌ای که او اجازه داده است، حق قانون‌گذاری دارند. بنابراین دیدگاه اسلام این است که همه حق‌ها از یک حق ناشی می‌شوند و ریشه تمامی حق‌ها یک حق

است و آن حق خداست. حقوقی که انسان‌ها بر یکدیگر دارند از حقی نشأت می‌گیرد که خداوند بر انسان‌ها دارد و اگر این حق نمی‌بود جایی برای سایر حق‌ها نیز وجود نداشت. برهان مطلب به این صورت است که؛ خداوند خالق همه موجودات است، خالقیت مستلزم مالکیت تکوینی مطلق است. مالکیت تکوینی مطلق مستلزم حق تصرف استقلالی است، پس خداوند حق تصرف استقلالی دارد. تعیین تکلیف برای انسان نوع تصرف است، پس خداوند حق تعیین تکلیف استقلالی برای انسان دارد. همه افعال خداوند دارای حکمت و هدفمند است، پس تعیین تکلیف استقلالی برای انسان دارای حکمت و هدفمند است. هدف مطلوب از تعیین تکلیف برای انسان رسیدن او به کمال است، پس برای رسیدن انسان به کمال، انجام تکالیف الهی لازم است. برای انجام تکالیف الهی، اصل وجود و تصرف در امور دیگر لازم است، پس برای رسیدن انسان به کمال اصل وجود و تصرف در امور دیگر لازم است. اصل وجود و تصرف در امور دیگر، مقدمه لازم برای مطلوبیت هدف الهی است، مطلوبیت هدف مستلزم مطلوب بودن مقدمات لازم آن است. از آنجایی که اصل وجود و تصرفات لازم برای کمال انسان، مطلوب خداوند است، در نتیجه؛ تحقق هر آنچه که مطلوب خداوند است، مجاز است. (دانش پژوه، ۱۴۰۰: ۱۱۲-۱۱۶)

۲-نسبت عدالت و حقوق بشر در مبانی

الف) مکتب حقوق طبیعی: نسبت عدالت و حقوق بشر در مبانی نزد مکتب حقوق طبیعی تا آنجاست که اساساً نفس عدالت و اراده خداوند به عنوان مبنای اصلی مطرح است؛ زیرا مفهوم حقوق فطری، یعنی اینکه؛ مراد از آن قواعدی است که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است. بنابراین عدالت اساسی‌ترین جایگاه و نقش در مبنا و هدف حقوق بشر ایفاء می‌کند به دلیل آنکه؛ در سیر پیدایش و تکامل این مکتب گفته شد، حقوق فطری از تلقی حقوق مبتنی بر

مذهب به طور کامل آغاز شد سپس مذهب و سیاست از هم تفکیک و قوانین از انحصار مذهب خارج و روی سه مبنای الهی، فطری و بشری تحلیل شد. در قرن ۱۷ و ۱۸ ریشه مذهبی خود را از دست داد و به قواعدی که عقل آن‌ها را موافق طبیعت اجتماعی انسان می‌داند تعبیر شد، حتی با فرض عدم وجود خداوند باز هم وجود داشت. در این دوران منبع حقوق طبیعی از خدا به انسان بازگشت که هدف آن حمایت از حقوق فردی است و در نهایت پایه نهادهای حقوقی مثل حقوق بشر قرار گرفت و محدود به چند قاعده خاص شد مثل احترام به شخصیت انسان یا جبران خسارتی که به خلاف حق وارد شده است و نیز ماهیت تغییرپذیر عدالت به تناسب زمان و مکان به عنوان جوهره حقوق و نهادهای حقوقی مثل حقوق بشر قرار گرفت. در نتیجه؛ پیروان مکتب حقوق فطری مبنای حقوق را بر عدالت می‌دانند و الزام‌آوری بودن قواعد حقوق بشر ناشی از عدالت است. قواعد حقوق فی نفسه الزام‌آور نیستند بلکه به خاطر عادلانه بودن الزام‌آورند. بنابراین عدالت به عنوان یکی از مبانی ارزشی در مکتب حقوق فطری مطرح است و نقش مهمی در آن دارد.

ب) مکتب حقوق پوزیتیویستی: این دیدگاه، در درون خود به دوشاخه کلی تقسیم می‌شود: نخست شاخه افراطی؛ بر اساس این دیدگاه، قانون امری کاملاً اعتباری است و مستقیماً درخواست و اراده دولت ریشه دارد. دوم شاخه معتدل؛ این شاخه مجموعه دیدگاه‌های است که گرچه واقعیت‌های عینی و مشترک را انکار می‌کنند و واقعیت نسبی و متغیر را جانشین آن می‌سازند. در این دیدگاه، واقعیت‌های که قانون از آن‌ها نشأت می‌گیرد و بر آن‌ها مبتنی است، واقعیت‌های اجتماعی محسوس و قابل تجربه است. این واقعیت‌ها از جامعه به جامعه دیگر متفاوت‌اند، زیرا هر گروهی از انسان‌ها در زمان و مکان و شرایط اقتصادی، تاریخی و جغرافیایی خاصی به سر می‌برند و برای ایجاد نظم از قواعد ویژه‌ای

پیروی می‌کنند. به علاوه واقعیت‌های مزبور پیوسته در حال تغییر و تحول است و از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌یابند. بنابراین سخن گفتن از قوانین و اصول مشترک حقوقی برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها غیرقابل دفاع است. دیدگاه معتدل به تناسب واقعیتی که به عنوان مبنای حقوق معرفی می‌کند به مکتب تاریخی حقوق، مکتب پوزیتیویسم اجتماعی، مکتب مارکسیستی حقوق، مکتب پراگماتیستی حقوق، تنوع می‌یابند. (ویکس، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۹)

ج) مکتب حقوقی اسلام: از مطالعه دو مکتب حقوق عرفی به این نتیجه رسیدیم که هر دو مکتب با توجه به نوع نگاه به جهان و انسان، نظام حقوقی خود را بر اساس مبانی خاص تنظیم می‌کنند. طبیعی است که اسلام به عنوان یک دین جاودانی و ضامن تأمین سعادت انسان در دنیا و آخرت نمی‌تواند در بحث نظام حقوقی و نهاد حقوق بشر مبنای خاص نداشته باشد، بلکه مبنای حقوق اسلامی از شناخت و جهان بینی اسلامی که بر پایه وحی است نشأت می‌گیرد. در این دیدگاه؛ مبنای اصلی و کلی قاعده حقوقی اراده تشریعی حکیمانه الهی است. اراده تشریعی بدین معنا که از دیدگاه اسلام، صدور فرمان و وضع قانون در انحصار خداوند است و هیچ کس جز به اجازه او حق وضع قانون ندارد و همه پیامبران و نیز پیامبر اسلام (ص) و همچنین پیروان آنان باید بر اساس قوانینی زندگی و قضاوت کند که خداوند آن را در کتاب‌های آسمانی بیان فرموده است و هر کس چنین نکند، کافر، ظالم و فاسق است؛ پس تنها حکم و فرمان الهی است که قانون مشروع و الزام‌آور تلقی می‌شود. حکیمانه بودن بدین معناست که حکم الهی و نیز الزام‌آور تلقی کردن قوانین الهی، نتیجه حکمت خداوند است یعنی حکمتی که اراده تشریعی خداوند را با اراده تکوینی او و واقعیت‌های جهان هستی و فطرت انسانی و سعادت جاودان او هماهنگ می‌کند و به همین دلیل، اراده حکیمانه الهی با تأکید بر حکیمانه بودن آن، به عنوان مبنای حقوق و معیار مشروعیت قواعد حقوقی اسلام

معرفی شده است. (دانش پژوه، ۱۴۰۰: ۱۳۹-۱۴۰) قرآن کریم در عین آنکه انسان را به اطاعت بی چون و چرا از فرمان‌های الهی فرامی خواند، به دلیل منطقی بودن این الزام، به حکیمانه بودن قوانین نیز اشاره نموده است. (احزاب: ۳۶ و نحل: ۹۰) مهم‌ترین تفاوت و وجه امتیاز مکتب حقوقی اسلام در مقایسه با دو مکتب دیگر درباره مبنای حقوق را در چند نکته اساسی می‌توان در نظر داشت: الف) توجه به اصیل‌ترین واقعیت، یعنی خدای متعال و نقش اراده تکوینی و تشریعی او. ب) واضع اصلی قوانین، خداوند است. انسان، کاشف قوانین اوست و جز در مواردی مشخص حق وضع قانون ندارد. ج) مکتب حقوقی اسلام، هم به واقعیت‌های عینی توجه دارد و هم به ارزش‌های عالی اخلاقی، از سوی دیگر، به نقش اراده در ایجاد قاعده حقوقی نیز توجه دارد.

۳- نسبت عدالت و حقوق بشر در اهداف

قبل از آنکه نسبت عدالت را در اهداف حقوق بشر بررسی کنیم، طرح و تبیین دو نظریه عمده در خصوص هدف حقوق ضروری می‌نماید؛ «نظریه اصالت فرد» و «نظریه اصالت اجتماع». طبق نظریه اصالت فرد، هدف قواعد حقوقی، تأمین آزادی و آسایش برای فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی اوست، اجتماع واقعیت خارجی ندارد و چیزی جز انبوه انسان‌ها نیست، هدف قواعد و نهادهای حقوقی حمایت از منافع فرد و اجتماع به وسیله اجرای حقوق فرد است. وظیفه قانون هماهنگ ساختن آزادی‌های افراد است به نحوی که هر فرد بتواند از آزادی خود استفاده کند. جامعه ناشی از یک قرارداد اجتماعی است که بین اشخاص ایجاد شده است و سلطه واقعی با فرد است نه دولت. افراد با توافق و قرارداد اجتماعی دولت را ایجاد می‌کنند، هرکس از بخشی از آزادی‌های خود چشم می‌پوشد تا از مزایای زندگی اجتماعی بهره‌بردار و قرارداد اجتماعی یک حادثه فرضی است نه واقعی. نقش عدالت در این نظریه، هماهنگی آزادی‌هاست،

شایستگی و نیازمندی افراد لحاظ نمی‌شود، عدالت خود به خود در نتیجه احترام به قراردادها ایجاد می‌شود. در نتیجه قوای مملکت ناشی از ملت است و دولت باید حداکثر آزادی را تأمین کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۹ و ۲۱)

مطابق نظریه حقوق اجتماعی و دولتی (نظریه اصالت اجتماع) که فی الواقع از مبانی حقوق فردی انعقاد شده است، هدف قواعد حقوق را تأمین سعادت اجتماع و ایجاد نظم در روابط زندگی مشترک افراد می‌داند. حقوق محصول زندگی اجتماعی است، برای نظم و عدالت در روابط اجتماعی به وجود می‌آید و جامعه اصالت دارد. آزادی فرد تا جایی محترم است که منافع جمعی آن را ایجاب کند. پس موضع اشخاص به وسیله قانون، عرف و عادات تعیین و جنبه امری و اجباری دارد. هرکس وابسته به گروه انسانی است که در آن به سر می‌برند، قواعد حقوق باید تکلیف او را در برابر این گروه‌ها و تکالیف گروه‌ها را در برابر او معین کند. در نتیجه حق ودیعه فطری نیست، امتیازی توأم با تکلیف است که به منظور تأمین منافع عمومی به او داده شده است. (دلفانی‌سماق، ۱۳۷۷: ۱۸)

در باب جایگاه و نسبت عدالت در هدف حقوق بشر می‌توان گفت؛ پیروان مکتب حقوق فطری در بحث از چیستی هدف، بیشتر عدالت‌گرا و در بحث از کیستی هدف، بیشتر فردگرا هستند. بدین معنا که در بحث از چیستی هدف، دیدگاه مکتب حقوق فطری به طور عام، به ویژه قرائت آرمان‌گرایی آن، عدالت، یگانه یا دست کم هدف اصلی حقوق است. عدالت از نگاه بیشتر پیروان حقوق طبیعی، حقیقتی است مطلق، جاودانه، فراگیر و آزاد از قید زمان و مکان. در بحث از کیستی هدف، از دیدگاه این مکتب، آنچه حقیقت و واقعیت دارد فرد است و جامعه یا اصلاً وجود ندارد یا صرفاً وجود اعتباری و قراردادی محض است. منطقی آن است که اهداف ماهوی حقوق برای موجود واقعی یعنی فرد باشد، نه برای موجود وهمی یا اعتباری بنام جامعه. در نتیجه از راه تحقق اهداف فرد، جامعه نیز به

اهدافش خواهد رسید. پیروان مکتب تحقیقی نیز با انکار و نفی جایگاه و نقش عدالت، هدف حقوق را در ایجاد نظم برای جامعه خلاصه کرده و به نظم‌گرایی و جامعه‌گرایی تمایل پیدا کرده‌اند. مکتب حقوقی اسلام نیز به‌عنوان یک دین جاودان و ضامن تأمین سعادت انسان در دنیا و آخرت در بحث نظام حقوقی و نهاد حقوق بشر اهداف خاصی دارد. آن‌گونه که مبنای حقوق اسلامی از شناخت و جهان‌بینی اسلامی که بر پایه وحی است نشأت می‌گیرد، اهداف حقوق اسلام هم از آرمان‌ها و اعتقادات و یا به تعبیری از ایدئولوژی اسلامی نشأت می‌گیرد. بنابراین در خصوص نسبت‌سنجی عدالت در هدف حقوق بشر می‌توان گفت؛ مکتب حقوقی اسلام، دیدگاه جامعی است که هم‌زمان به نظم و عدالت از یک‌سو، فرد و جامعه از سوی دیگر توجه دارد. مهم‌ترین تفاوت دیدگاه مکتب حقوقی اسلام با دیگر مکاتب حقوقی عدالت‌گرا در این است که در مکتب حقوقی اسلام، عدالت به‌عنوان مفهومی تعریف شده است که مصادیق آن در فرمان‌های الهی تبیین شده‌اند. از این‌رو، حقوق‌دان عدالت‌جوی مسلمان می‌داند که بهترین راه برای دستیابی به قوانین عادلانه، دستیابی به احکام واقعی خداوند عادل است و در نتیجه، قوانین واقعی الهی را با تیغ عدالت‌پنداری خود به نقد نمی‌نشیند. ب) عدالت، هدف و ارزشی متوسط (نه هدف عالی و ارزشی نخستین) است که در راستای ارزش عالی و نهایی، یعنی سعادت جاوید انسان و تقرب او به خداوند متعال، مفهوم و مصداق واقعی خود را پیدا می‌کند (همان، ۱۵۴-۱۵۵)

۴- نسبت عدالت و حقوق بشر در وضع و کشف قوانین

در مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویستی، این انسان است که اصالتاً به کشف قانون طبیعی، یا استنتاج قانون از طبیعت و یا وضع قانون می‌پردازد؛ درحالی‌که انسان نه صلاحیت علمی لازم و کافی برای کشف و استنتاج قوانین را دارد و نه صلاحیت اخلاقی لازم برای وضع قوانین را داراست؛ اما از دیدگاه مکتب حقوقی

اسلام، خداوند متعال اصالتاً واضح قانون است. خداوند متعال هم به همه واقعیت‌های هستی و رموز آفرینش انسان و سرانجام او آگاهی کامل دارد و هم در وضع این قوانین، خود هیچ سودی نمی‌برد و تنها از سر خیرخواهی، قوانین لازم و سودمند را برای انسان جعل می‌کند و هم افزون بر آرمان‌های نظم و عدالت، سعادت جاویدان انسان را که در قرب او به خدا امکان‌پذیر است، مورد توجه قرار می‌دهد نقش انسان در درجه نخست و اصالتاً این است که از راه نقل و عقل، به کشف اراده حکیمانه الهی پردازد و به قوانین مجعول او دست یابد و در صورت عدم امکان دستیابی، در چهار چوب اجازه خداوندی و در قلمرو احکام حکومتی، بر اساس مبانی فرعی ثانوی (نه به طور مطلق، خودخواسته و پوزیتیویستی) به وضع قانون پردازد. (دانش‌پژوه، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۸)

در مجموع از آنجا که کاشف یا واضع قوانین در مکاتب حقوقی فطری و تحقیقی، انسان است که در معرض خطای علمی و اخلاقی قرار دارد، لذا قوانین مبتنی بر این دو مکتب، از اعتبار کافی برخوردار نمی‌باشند؛ اما در مکتب حقوقی اسلام از آنجا که واضع قوانین، خداوندی است که از هرگونه خطای علمی و اخلاقی منزّه است، لذا قوانین مبتنی بر این مکتب نیز در خصوص حقوق بشر از اعتبار کافی برخوردار است و اساساً یکی از صفات خدای متعال حکیم بودن و عادل بودن است، بنابراین عدالت در وضع و کشف قوانین حقوق بشر، جایگاه و نقش مهمی دارد. ضمن آنکه خدای متعال وضع قوانین را نیز در راستای ایجاد نظم و برقراری عدالت و سعادت جاودان، مورد توجه قرار می‌دهد، نقش انسان در موضوع بحث، فی الواقع این است که به کشف قوانین عدالت‌محور الهی در راستای حقوق بشر، از راه نقل و عقل می‌پردازد.

ج) ارزیابی دیدگاه‌ها در نسبت‌سنجی عدالت و حقوق بشر

۱- گفته شد پیروان مکتب حقوق طبیعی مبنای حقوق را بر عدالت می‌دانند و

الزام آور بودن قواعد حقوقی ناشی از عدالت است. قواعد حقوق فی نفسه الزام آور نیستند، بلکه به خاطر عادلانه بودن الزام آورند بنابراین جایگاه و نقش عدالت به عنوان یکی از مبانی و اهداف مهم و ارزشی حقوق بشر، در مکتب حقوق فطری مطرح است. در مقام ارزیابی این دیدگاه می توان گفت؛ یکی از نقاط قوت مکتب حقوق طبیعی در برابر دیدگاه های غیر واقع گرا و پوزیتیویستی این است که برای اعتبار به مشروعیت و در نتیجه، الزامی بودن قوانین، معیاری واقعی ارائه می کند و در نتیجه ارزیابی قوانین را امکان پذیر می سازد. بعلاوه اگر قانونی حقوقی، طبیعی، فطری و عقلانی باشد دفاع پذیر و منطقی خواهد بود. با این وجود، مکتب حقوق طبیعی، هم از ناحیه دیدگاه هایش درباره منشأ و مبنای مشروعیت قوانین و هم از حیث هدف حقوق دچار ضعف هایی است. از جهت مبنای مشروعیت قوانین، برخی از مهم ترین ضعف ها عبارتند از:

الف) ابهام در واژگان کلیدی و سوء استفاده از آن: به دلیل آنکه بین فیلسوفان حقوق برداشت یکسان از مکتب حقوق طبیعی وجود ندارد و این امر به دلیل ابهام در مفهوم طبیعت و برداشت های گوناگون درباره اصول اخلاقی لازم الاجرا و از جمله درباره ملاک و مصادیق عدالت است. ب) ابهام در مفهوم طبیعت انسانی و عدم ابتنای آن بر مبانی صحیح انسان شناختی، ج) ناتوانی انسان در شناخت کامل طبیعت، فطرت و عدالت؛ د) بی اعتبار بودن قوانین طبیعی از مهم ترین انتقادات وارد بر این مکتب به لحاظ مبنا و منشأ الزام آوری است. از جهت هدف نیز از آن نظر که قوانین حقوقی را قابل ارزیابی می کند و قدرت دولت را در وضع قوانین کنترل می نماید و نیز فردی دانستن عدالت از آن نظر که برای فرد و شخصیت او احترام قائل است و آزادی آحاد افراد جامعه را حفظ و تأمین می کند، مثبت ارزیابی می شود؛ ولی از چند نظر نیز قابل انتقاد به نظر می رسد؛ از جمله:

۱- عقل گرایی افراطی در تشخیص مصادیق عدالت؛ ۲- عدم ملازمه میان اصل

حاکمیت اراده و عدالت؛ ۳- تقدم مصالح اجتماعی بر مصالح فردی، از مهم ترین اشکالات وارد بر مکتب حقوق طبیعی به لحاظ هدف است. (دانش پژوه، ۱۴۰۰: ۶۷-۷۳)

۲- از نگاه مکتب حقوق پوزیتیویستی؛ حقوق به تناسب زندگی اجتماعی متفاوت است. بنابراین عدالت نقشی در مبنای حقوق بشر ندارد، چون حقوق اساساً مبنای آرمانی ندارد و صرفاً به عنوان قواعد متغیری که به اعتبار زمان و مکان تغیر می کند و متکی به قدرت دولت است تعریف می شود. در مقام ارزیابی این دیدگاه می توان گفت؛ گرچه مکاتب پوزیتیویستی حقوق، منطقاً می توانند از امتیاز پویایی و همراهی با تحولات زمان برخوردار باشند، اما در عمل تحلیل این مکاتب از ماهیت حقوق و منشأ آن، به گونه ای است که جایی برای بهره مندی از این امتیاز باقی نگذاشته و به لحاظ نظری انتقادهای مهمی را متوجه آن کرده است که مهم ترین آن ها؛ ۱- نادرستی مبنا (اصالت تجربه)، ۲- خلط میان مشروعیت و مقبولیت، ۳- افراط در گسستن رابطه حقوق و واقعیت ها، ۴- نسبیّت، ۵- بطلان جامعه گرایی از جمله انتقادات وارد بر مکاتب پوزیتیویستی حقوق به لحاظ مبنا و منشأ الزام آوری است.

از جهت هدف نیز ترجیح و تقدیم مطلق نظم بر عدالت و نفی نقش عدالت در حقوق، غیر منطقی به نظر می رسد. ضمن آنکه بی توجهی به هدف نهایی از انتقادات مهم دیگر بر این مکتب است؛ زیرا هدف اصلی از وضع قوانین حقوقی، تأمین مصالح حقیقی جامعه انسانی و زمینه سازی اجتماعی مناسب برای دستیابی انسان به سعادت دنیا و آخرت است و برقراری نظم، عدالت و امنیت اجتماعی هدف ابتدایی و مقدماتی حقوق محسوب می شود. براین اساس منحصر کردن هدف حقوق در نظم اجتماعی و غفلت از مصالح واقعی جامعه انسانی و اینکه انسان با تکیه بر عقل خود توان تشخیص همه آن ها را ندارد، از جمله نقدهای

جدّی بر مکتب پوزیتیویستی حقوق به شمار می‌آید. (دانش‌پژوه، ۱۴۰۰: ۸۶-۹۱)

۳- البته حقوق فطری در اندیشه اسلامی نیز مطرح است، لیکن ارزش و اعتبار مستقل ندارد بلکه به خاطر کاشف بودن از حکم شرع، مشروعیت می‌یابد. بدین توضیح که؛ مستقلات عقلیه و اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا و ملازمه میان حکم عقل و شرع (کَلِمَا حُكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ حُكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ و کَلِمَا حُكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ حُكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ) ارتباط شرع را با حقوق فطری نشان می‌دهد. اعتبار احکام عقل توسط حکیمان و فقیهان که به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند و احکام را بر مصالح و مفاسدی مبتنی می‌دانند که هنگام جعل حکم مورد توجه بوده است تأیید می‌شود. تفاوت تحلیل فقیهان و حکیمان مسلمان با اندیشه فیلسوفان طرفدار حقوق طبیعی این است که به نظر گروه اول اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی یا فطری بودن آن‌ها نیست بلکه به سبب دلالتی است که به وجود احکام شرع دارد، یعنی بر اساس تحلیل عالمان اصول، حکم عقل کاشف از این است که شرع نیز همان‌گونه حکم می‌کند پس اعتبار قواعد فطری نیز به مذهب متکی است.

۴- به‌طور کلی، نظام‌های حقوقی، به‌رغم تفاوت در برداشت‌ها، بر اصل عدالت به‌عنوان مبنای حقوق بشر عنایت ویژه دارند. دادورزی و اجرای عدالت با سابقه‌ترین آرمانی است که همواره دغدغه خاطر حکیمان و مصلحان اجتماعی بوده است. از این منظر، مدینه فاضله یا جامعه آرمانی زمانی شکل می‌گیرد که حاکم خود را وقف عدالت کند و جامعه بر محور عدل سامان یابد. چون اجرای عدالت، بر معیار راستی و درستی حکومت است، وظیفه سیاستمدار مدینه، نظام‌مند ساختن روابط اعضای جامعه بر اساس عدل است؛ (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۰۳) اما در نظام توحیدی اسلام این اندیشه تبیین شفاف‌تری می‌یابد. عدل همانند توحید در تمام مسائل اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حقوقی نظام اسلامی تجلی دارد. اصولاً هدف دین، تنظیم روابط اجتماعی بر اساس قانون عدل

است. در این رویکرد، همان گونه که پیامبران الهی مأمور به اجرای عدالت اند، مردم نیز به پیروی از آنان موظفند که در راستای اقامه عدالت تلاش کنند. در رویکرد توحیدی، عدالت پس از توحید، سرشت اصلی حقوق بشر به شمار می رود. این برداشت می تواند حقوق بشر را از حالت مطلق گرایی خارج ساخته و با واقعیت هماهنگ سازد.

۵- فلسفه حقوق بشر در حقیقت تأمین عدالت است و این حقوق به نظم اجتماعی رنگ عدالت می بخشد و نظام های حقوقی را به نفع انسان های آسیب پذیر عادلانه می سازد. اسلام یک نظام آرمانی است که در آن از یک سو جامعه نمونه ترسیم می شود تا مردم آن را الگوی خویش قرار دهند و از سوی دیگر، برای مردم جایگاه شایسته ای بنا می شود تا در یک نظام ارزشی، هم دارای حق و تکلیف باشند و هم نقش آفرینی کنند. بنابراین در نگاه اسلام، عدالت در مبنای حقوق بشر از جایگاه و نقش مهمی برخوردار است، اسلام نظامی اجتماعی است که کمال مطلوب را در سعادت انسان می داند. فلسفه تشریع دین و اهتمام پیامبران الهی این است که مردم با بهره گیری از تعلیم دین و میزان حق و باطل، خود به اقامه قسط و عدل پردازند. چرا که عدالت زمینه ساز همیاری و شرط تکامل اجتماعی است.

روح عدالت نهفته در حقوق بشر که از اعماق عدالت خواهی اسلام نشأت می گیرد، سرشت فردگرایی و اصالت فرد را در حوزه حقوق بشر کم رنگ و بی اعتبار می سازد و به آن خصلت عادلانه می دهد. عدالت همانند توحید، یکی از معیارهای سنجش حقوق بشر است. منظور این است که حقوق بشر نمی تواند از چهارچوب عدالت بیرون باشد به همین دلیل تأکید بر اجرای عدالت به منزله یک سنت سیاسی، هماره اندیشه حکیمان را درگیر خود ساخته است. (سلیمی، ۱۳۹۲:

۶- نتیجه آنکه؛ مبنای حقوق در اسلام به اعتبار نوع نگاه به انسان، هستی و رابطه انسان با هستی و استمرار انسان با نگاه حقوق عرفی، متفاوت است و در چارچوب نگاه جامع و جهان‌بینی اسلامی قابل تعیین خواهد بود بر این اساس در عالم خلقت هر شیء اندازه‌ای دارد، این اندازه حد او را و این حد حق او را تعیین می‌کند. پس تعیین حقوق انسان جز از طریق وحی ممکن نیست. در خصوص هدف حقوق بشر نیز می‌توان گفت؛ امنیت فردی و اجتماعی، تقویت فضیلت‌های اخلاقی، اصلاح و آبادانی دنیا و آخرت، اقامه قسط و عدالت، هدف حقوق بشر در مکتب حقوقی اسلام است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درباره نسبت عدالت در منشأ الزام‌آوری قوانین حقوق بشر، برخی مستقیم یا غیرمستقیم، منشأ الزام‌آوری قانون را در وضع آن به وسیله دولت خلاصه کرده که با هیچ معیاری قابل سنجش نبوده، بلکه آن‌ها را قواعدی خود معیار می‌دانند، بنابراین نقشی برای عدالت در منشأ الزام‌آوری قوانین حقوق بشر قائل نبوده و اساساً رابطه حقوق و ارزش‌ها از جمله مفهوم عدالت را انکار می‌کنند که نتیجه آن نسبی دانستن حقوق خواهد بود. از این دیدگاه به مکتب حقوق پوزیتیویستی یاد می‌شود. برخی منشأ الزام‌آوری را در عدالت جستجو کرده‌اند، اما درباره نقش عدالت دو گونه سخن گفته‌اند: برخی از آنان، عدالت را رکن وجودی قانون می‌دانند و تصریح می‌کنند که اصولاً قانون ناعادلانه، قانون نیست. برخی دیگر نیز با تعدیل این دیدگاه، عدالت را شرط اعتبار و مشروعیت قانون می‌شمارند و فرمان‌های کلی ناعادلانه را همچون فرمان‌های کلی عادلانه، قانون می‌نامند، تنها با این تفاوت که آن‌ها را معتبر، مشروع و الزام‌آور تلقی نمی‌کنند، به‌طورکلی از این دیدگاه، به مکتب حقوق طبیعی یاد می‌شود. در مقام ارزیابی می‌توان گفت؛ هر دو مکتب راه خطا رفته‌اند، به‌رغم تفاوت‌های که دو مکتب دارند، در سه انتقاد با هم مشترک‌اند؛ افراط در داشتن نگاهی نیمه و یک‌سویه به ماهیت قوانین حقوق بشر و منشأ الزام‌آوری آن. عدم کفایت هریک از دو مکتب برای ارزیابی و توجیه مشروعیت همه قوانین. عدم صلاحیت کامل قانون‌گذار؛ اما برخی دیگری از اندیشمندان، اراده و وضع دولت را برای توجیه منشأ الزام‌آوری، کافی ندانسته و ریشه الزام‌آوری و مشروعیت قوانین یا عدم آن را در انطباق آن‌ها با معیارها جستجو می‌کنند و آن معیارها را ذیل دو عنوان کلی مبنا و هدف حقوق بشر مورد بحث قرار می‌دهند که از این دیدگاه به مکتب حقوقی اسلام یاد می‌شود. در نظام توحیدی اسلام، مبانی اصلی قوانین حقوق بشر، اراده تشریعی حکیمانه الهی و هدف آن دستیابی به سعادت جاوید

بشر است. بنابراین اگر قانون حقوق بشر با اراده تشریعی حکیمانه الهی، منطبق و نیز تأمین کننده اهداف مطلوب باشد، قانون، الزام آور بوده و در غیر این صورت الزامی نخواهد داشت. در این میان عدالت درعین حال که هدف حقوق بشر است، نقش ارزشی متوسط (نه هدف عالی و ارزشی نخستین) دارد که در راستای ارزش عالی و نهایی، یعنی سعادت جاودان بشر و تقرب وی به خدای متعال مفهوم و مصداق واقعی خود را پیدا می کند.

در مقام جمع بندی از نسبت عدالت در کشف و وضع قوانین حقوق بشر نیز می توان گفت؛ از آنجایی که کاشف یا واضع قوانین در مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویستی، انسانی است که در معرض خطای علمی و اخلاقی قرار دارد، لذا قوانین مبتنی بر این دو مکتب، از اعتبار کافی برخوردار ناست؛ اما در مکتب حقوقی اسلام از آنجا که واضع قوانین، خداوندی است که از هرگونه خطای علمی و اخلاقی منزّه است، لذا قوانین مبتنی بر این مکتب نیز در خصوص حقوق بشر از اعتبار کافی برخوردار است، اساساً یکی از صفات خدای متعال حکیم بودن و عادل بودن است، بنابراین عدالت در وضع و کشف قوانین حقوق بشر، جایگاه و نقش مهمی دارد. ضمن آنکه خدای متعال وضع قوانین را نیز در راستای ایجاد نظم و برقراری عدالت و سعادت جاودان، مورد توجه قرار می دهد، نقش انسان در موضوع بحث، فی الواقع این است که به کشف قوانین عدالت محور الهی در راستای حقوق بشر، از راه نقل و عقل می پردازد.

فهرست منابع

۱. احمدی، محمدامین، (۱۳۹۲)، *سخنرانی در سمینار آموزگاران حقوق بشر*، کابل: کمیسیون حقوق بشر.
۲. افلاطون، (۱۳۵۳)، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
۳. آشوری، محمد و دیگران، (۱۳۹۴)، *حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت*، تهران: انتشارات خرسندی.
۴. آلتمن، اندرو، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندوقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. تبیت، مارک، (۱۳۸۴)، *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن خاوری، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، *حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام؛ اسلام و غرب*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: اسراء.
۸. حبیبی مجنده، محمد، (۱۳۸۸)، *مبانی فلسفی حقوق بشر*، فصلنامه مفید، شماره ۲۲.
۹. دانش پژوه، مصطفی، (۱۳۸۶)، *تأملی بر «رابط حقوق و عدالت با تأکید بر حقوق اسلام»*، پژوهش نامه حقوق اسلامی، ش ۲۶.
۱۰. دانش پژوه، مصطفی، (۱۴۰۰)، *فلسفه حقوق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، (۱۳۶۸)، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، تهران: سمت.

۱۲. دلفانی سماق، علی اشرف، (۱۳۷۷)، *مبانی مسئولیت کیفری در حقوق ایران و فرانسه*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.

۱۳. راسخ، محمد، (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت*، تهران: انتشارات طرح نو.

۱۴. سلیمی، عبدالحکیم، (۱۳۹۲)، *درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶ و ۱۲، بیروت: مؤسسه اعلمی.

۱۶. غمامی، محمد مهدی، (۱۳۸۷)، *نظم عمومی و الزامات ناشی از حقوق بشر و حقوق شهروندی*، پایان نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق عمومی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۱۷. قربان نیا، ناصر، (۱۳۸۳)، *عدالت و حقوق بشر*؛ فصل نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۳.

۱۸. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق*، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۹. _____، (۱۳۷۸)، *مقدمه علم حقوق*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۲۰. _____، (۱۳۸۶)، *عدالت و حقوق بشر*، فصل نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۷، ش ۳.

۲۱. کلی، جان، (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو.

۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *عدل الهی*، تهران: صدرا.
۲۳. موحد، محمدعلی، (۱۳۸۱)، *دره‌وای حق و عدالت*، بی‌جا: انتشارات کارنامه.
۲۴. میرموسوی، سیدعلی و حقیقت، سیدصادق، (۱۳۹۰)، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. ویکس، ریموند، (۱۳۸۹)، *فلسفه حقوق؛ از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم*، ترجمه فاطمه آبیاری، تهران: رخداد نو.
۲۶. هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۴)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: انتشارات میزان.