

مبانی توسعه در نسل‌های حقوق بشر از منظر قرآن*

حمید رضا طوسی**

چکیده

نسل‌های حقوق بشر صورت‌بندی جدیدی از توسعه در عرصه نظام بین‌المللی حقوق بشر است و انتظار می‌رفت با مبانی خاص و یکسان، توجیهی جامع در تمامی مصادیق حق بشری ارائه دهد. اما فقدان قدرت توجیهی مصادیق جدیدی از پاره‌ای از حق‌های دو نسل نخست مثل حق حیات، جهان شمولی و توسعه، قواعد حقوق بشر را با چالش بزرگی روبه‌رو کرد. علاوه بر این، در نسل سوم نیز مبانی توجیهی حقوق بشر کفایت لازم را برای تطبیق بر حق‌های نوین مثل حق تعیین سرنوشت را از دست داده است. در نوشتار حاضر بر اساس روش تحلیلی - تطبیقی با تبیین میزان قابلیت مبناسازی حقوق بشر معاصر بر اساس مسئله «حق و تکلیف فردی»، توانایی آموزه‌های قرآنی را برای گره‌گشایی از چالش‌های توجیهی و توسعه قواعد حقوق بشر ارائه شده است. این نوشتار ادعا دارد که اندیشه قرآنی اصالت دو ساحت فرد و جامعه، مبنایی جامع و متناسب با حق‌های نسل‌های حقوق بشر همانند حق حیات و حق تعیین سرنوشت می‌باشد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، مبانی توسعه حقوق بشر، نسل‌های حقوق بشر، حق و تکلیف فردی، اصالت فرد و اصالت جامعه، حق حیات، حق تعیین سرنوشت.

* . تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۱۵ و تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۳۰.

** عضو هیات علمی گروه قرآن و علوم جامعه المصطفی العالمیه hrtossi123@gmail.com

مقدمه

رایج‌ترین مفهوم توسعه در حقوق بین‌الملل، تکوین متونی در زمینه‌هایی است که پیش‌تر در این دانش به آن پرداخته نشده است (ممتاز، توسعه و تدوین حقوق بین‌الملل توسط سازمان ملل متحد، ۱۳۷۵: ۲۷۱). حقوق بشر به مثابه شاخه‌ای از حقوق بین‌الملل دیری است در چارچوبی هنجاری، مصادیقی نوین از حق‌های انسانی را در طرح نسل‌های حقوق بشر امر تدوین را پی می‌گیرد. حال اگر مدت‌ها قول به مبنای مشترک در مورد حق‌های بشری (مثل حق حیات، حق آزادی، حق آموزش، حق بر غذای کافی و...) مشکلی در تفسیر و تأکید بر یکدستی آنها ایجاد نمی‌کرد و حتی اختلاف در تصویر رابطه حق و تکلیف میان پاره‌ای از حق‌ها تنها در این نکته خلاصه می‌شد که تکلیف دولت در اجرای بعضی از آنها موسوم به حقوق مدنی و سیاسی (نسل اول) با ایفای تعهد در برابر حقوق دیگر به نام اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (نسل دوم) متفاوت است، با کشف حق‌های جدیدتر مثل حق صلح، حق تعیین سرنوشت و... (نسل سوم)، چالشی حساسیت برانگیز رخ نمود که پیامد ناخوشایند آن در تبیین رابطه میان صاحب حق و مکلف بسیار مسئله سازتر از تفاوت گذشته بود.

اسناد مربوط به حقوق بشر مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق حقوق مدنی - سیاسی و حقوق اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی با یک عنوان «منشور بین‌المللی حقوق بشر» (Bill of Rights) معروف شده‌اند، با صراحت حق‌های مقرر را در پیوند با مبنای حیثیت و کرامت انسانی طرح می‌کند. این اسناد بین‌المللی تجلی توسعه در قواعد حق‌های بشری‌اند که مبنایی مشترک در جهان شمولی دارند؛ از این‌رو، در این دیدگاه توسعه و جهان شمولی، خاستگاه وصفی به نام غیر قابل انفکاک بودن (Indivisibility) مصادیق متنوع حق‌های بشری بر اساس تصور بنیادین از کرامت انسان در یک وضعیت طبیعی دانسته شده است (Donnelly, 2003: 45-46). در این نظام حقوقی بین‌المللی با تعیین حدود آزادی‌های فردی، دولت‌ها موظف به رعایت حریم آزادی‌ها شده‌اند (فلسفی، تدوین و اعتلای حقوق بشر، ۱۳۷۴: ۲۲۲) و اگر گروه هم حق دارد، گویاترین تعبیر نه موجودی موهوم و واحد، بلکه تک‌تک افراد با کرامت و حیثیت بشری می‌باشند.

فصل مشترک دو مکتب حقوق طبیعی و اخلاقی کانتی که هر یک با تاریخی نسبتاً کهن در قالب‌های قدیم و جدید ارائه شده‌اند، مبناسازی نظری حق‌های رایج و اثبات توسعه و جهان شمولی حقوق بشر است که مدت‌ها عهده‌دار توجیه هر امتیازی در نظام حقوق بشر بر

اساس چارچوب‌های فکری بالا می‌باشند. چنان‌که حق بر رهایی از گرسنگی که ناشی از حق بر غذا در نسل دوم حقوق بشر می‌باشد، با تحلیل فلسفی غایت بودن انسان در چارچوب کانتی توجیه گردیده است (انصاری و حاج علی اورک‌پور، مبانی حقوق همبستگی، ۱۳۹۲: ۱۵۴). حال اگر در حق جدید بشری مثل حق تعیین سرنوشت که برای صیانت از مبنای فردگرایی به توجیهی هرمی شکل (صاحب حق را هر سه عنصر فرد جامعه و دولت پنداشتن) دست زده شد (Davis, 2014)، موجه‌ترین تفسیر آن است که در توانایی مبناسازی مکاتب سنتی تردید شود و بنیان توجیهی توسعه قواعد ناموزون قلمداد گردد.

گاهی این چالش سترگ در برابر ایده توسعه و جهان شمولی، در شکل نقد بر اصرار به کرامت فردی انسانی در حقی مثل حق بر محیط زیست سالم وارد گردیده است (11: Gibson, 1990). طبیعی است که دامنه این‌گونه معضلات به حوزه حق و تکلیف فردی کشانده شود. صرف‌نظر از فقدان جامعیت مبنایی در تطبیق بر حق‌های نسل سوم، معضلی که بیش از گذشته رخ نموده و بازاندیشی در توجیه حق را ضروری نموده است، فقدان کفایت در توجیه مصادیقی از حق‌های سنتی است که تاکنون موجه به توجیهاتی راسخ پنداشته می‌شد؛ مثلاً حق حیات به هنگامی که نقض آن در جرمی مثل کشتار جمعی برجسته گردد، این پرسش توجیهی به میان می‌آید حق چه کسی نقض گردیده است؛ فقط فرد انسان‌ها یا جامعه انسانی؟ می‌توان عنوان این معضل جدید را توجیه‌ناپذیری خفی گذاشت که به هر حال دامنه ناسازگاری میان مبنایی و مصادیق را به تحلیل حق و تکلیف فردی می‌کشاند.

حال، این نوشتار درصدد است نقد پافشاری غیر منطقی بر مبنایی مشترک توجیهی در توسعه قواعد حقوق بشر را با بهره‌گیری از مبنایی برداشت شده از آموزه‌های راهگشای قرآن کریم و بر اساس مسئله «رابطه حق و تکلیف فردی» تحلیل نماید. البته بدیهی است مدعیات قرآنی طرح شده در این نوشتار تنها در راستای آموزه‌هایی نو برای جهت‌دهی و اصلاح مبنایی مقبول و معاصر مورد بررسی قرار می‌گیرد و گرنه اثبات حیثیت حقوقی و دستوری احتیاج به طراحی مبنایی فلسفه حقوقی سازگار با این آموزه‌های بلند، نیازی ناگزیر و ناگزیر می‌باشد. در این نوشتار ابتدا پس از مفهوم‌شناسی، نظریه قرآنی را ناظر به مبنایی توجیهی حقوق بشر و بر جسته کردن عدم کفایت آنها در تطبیق حق و تکلیف فردی در نسل‌های حقوق بشر، تبیین می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی

۱. توسعه قواعد حقوق بشر

حقوق بشر درگفتمان رایج امتیازاتی است که انسان‌ها به دلیل اینکه انسان هستند، فارغ از شرایط گوناگون اجتماعی، سیاسی و مذهبی و نیز فارغ از سطح استحقاق آنها از آن برخوردارند؛ یعنی برای برخورداری از آن حقوق، صرف انسان بودن کافی است (1989:74 Shestack, و قواعد حقوقی مربوط به آن از جمله مقررات حقوق بین‌الملل محسوب می‌گردد. از سوی دیگر، منشور ملل متحد توسعه تمامی قواعد حقوق بین‌الملل را وظیفه خود می‌داند (ماده ۱۳ منشور) و امر تعیین دقیق محتوا و تعریف این حقوق بر عهده کمیسیون حقوق بین‌الملل گذاشته شد (فلسفی، جایگاه حقوق بشر در حقوق بین‌الملل معاصر، دی ماه ۱۳۷۵: ۹۵). پس توسعه قواعد حقوق بشر از نظر تئوریک یعنی ارائه حق‌های جدید و تدوین آنها در اسناد بین‌المللی که در قالب نسل‌های حقوق بشر جای گرفت.

۲. نسل‌های حقوق بشر (Generations of human rights)

این مفهوم را اولین بار «کارل واساک» مطرح کرد. در ادبیات حقوق بشر مراد از واژه «نسل» دسته‌هایی متمایز از حق‌های بشری است که با این کلمه از هم تفکیک شده‌اند و با وجود انتقادات فراوان بر آن از لحاظ زبان‌شناسی، رویکرد تاریخی به آن شده است -126: ALGAN, 2004 (128) و کلمات نسل‌های اول، دوم و سوم همچنان ارزش کاربردی خود را از دست نداده‌اند. عده‌ایی تقسیم‌بندی نسل‌های سه‌گانه حقوق بشر، تقسیم‌بندی بر مبنای سیر تحول تاریخی حقوق بشر بین‌المللی می‌دانند نه تقسیم‌بندی عملی (قاری سید فاطمی، جمله حقوقی، ۱۳۸۲: ۲۸ / ۵۵).

۳. نسل اول حقوق بشر

این نسل در واقع، همان حقوق مدنی و سیاسی هستند. حقوق مدنی و سیاسی حقوق بنیادینی چون حق حیات، آزادی عقیده، آزادی بیان، اجتماع، امنیت و ضمانت‌های قضایی را در بر می‌گیرد (Donnelly, 1992:25).

ویژگی نسل اول حقوق بشر شخصی بودن آن است و تعهد دولت‌ها مبنی بر عدم مداخله نسبت به آن، ایجاد مانع نکردن در اجرای این حقوق است نه مانع حقوقی و نه مانع عملی (آزادی‌های منفی)؛ به عبارت دیگر، تعهدات ناشی از حقوق مدنی - سیاسی تعهد به نتیجه است مثل نبودن شکنجه.

۴. نسل دوم حقوق بشر

این نسل با حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مطابق است. برخی از این حقوق عبارت است از حق بر غذا کار، تأمین اجتماع، سطح مناسب زندگی، رفاه، حق مشارکت در زندگی فرهنگی و ... که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است. ویژگی نسل دوم حقوق بشر قابل مطالبه بودن آن است. دولت باید اقدامات مثبت انجام دهد؛ یعنی وظایف دولت ایجاد شرايطی است که فرد بتواند در آن اراده خود را محقق سازد. تعهد در حقوق اقتصادی - اجتماعی تعهد به وسیله است و میزان آن به سطح توانمندی دولت بر می‌گردد.

۵. نسل سوم حقوق بشر

این نسل با واژه‌های حقوق مردم، حقوق جمعی و حقوق همبستگی در معنایی مترادف به کار می‌رود. مصادیق عمده آن حق تعیین سرنوشت سیاسی - اقتصادی و فرهنگی، حق توسعه اقتصادی و اجتماعی، حق صلح و حق محیط زیست سالم می‌باشد. برای تحقق آن صرفاً اراده دولت کافی نیست و همکاری جامعه بین‌المللی، نهادهای غیر دولتی و افراد را نیز می‌طلبد؛ به همین دلیل، به آن «حقوق همبستگی» هم می‌گویند؛ به عبارت دیگر، عنوان همبستگی بر اساس هدف طرح شده است (انصاری، مبانی حقوق همبستگی، ۱۳۹۰: ۲۳).

۶. حق و تکلیف فردی

سه رکن مهم حق و تکلیف در یک رابطه فردی سه عنصر حق تکلیف و تلازم میان حق و تکلیف می‌باشد. حق در دو معنای حق وصفی یا «حق بودن» (To be right) و حق هنجاری و یا «حق داشتن» (Having a right) به کار می‌رود که البته معنای اخیر مورد نظر در نسل‌های حقوق بشر است (Donnelly, 1993: 9) و مقصود از تکلیف در این نوشتار، الزام بر انجام فعل یا ترک آن می‌باشد. بر همین اساس، تلازم میان حق و تکلیف به دو صورت مطرح شده است. مراد از صورت اول این است که هر گاه بپذیریم حقی برای موجودی ثابت می‌شود، لازمه‌اش ثبوت تکلیف است و این تکلیف به عهده موجود دیگر - و نه صاحب حق - ثابت می‌شود. مراد از صورت دوم این است که در روابط اجتماعی، انسانی که صاحب حق است، مکلف نیز هست. نمی‌توان گفت: یک انسان صرفاً دارای حق بر

دیگران است و دیگران نسبت به او فقط دارای تکلیف هستند. هر انسانی در کنار حقوقی که بر دیگران دارد، تکالیفی نیز نسبت به آنها دارد (نبویان، حق و تکلیف و تلازم آنها، ۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۴۲). در نسل‌های حقوق بشر قسم نخست، تلازم حق و تکلیف، یعنی اثبات حق برای فرد و ثبوت تکلیف برای دولت، مورد نظر می‌باشد. حال چه بدین معنا باشد که حق سلطنت فعلی است - که علاوه بر صاحب حق، وجود فرد دیگری که من علیه‌الحق باشد نیز ضروری است (آملی، المکاسب والبیع، ۱۴۱۳: ۱/ ۹۲) - و چه بدین مفهوم که واقعیت حق دقیقاً به معنای - یا مستلزم - واقعیت تکلیف می‌باشد (Brandt, 1992: 179).

قرآن و مبنای توسعه نسل‌های حقوق بشر

در این بخش پس از تبیین مبنای توجیهی نسل‌های حقوق بشر بر اساس رابطه حق و تکلیف، دیدگاه قرآن را طرح می‌کنیم.

مبنای توجیهی توسعه در نسل‌های حقوق بشر

در توجیه نظام حقوق بشر معاصر، خصوصاً حق‌های دو نسل اول و دوم، دو نظریه عمده حقوق طبیعی (جان لاک) و قرارداد محور (کانت) از دیگر آرا اهمیت بیشتری دارند.

۱. مبنای حقوق طبیعی لاک

در یک تصور عام، طبیعی بودن حقوقی برای انسان، شرطی جز انسان بودن ندارد و بر اثر قراردادی خاص کسب نگردیده است. این حقوق در لحظه آغازین به انسان تعلق گرفته است (Rawls, 2005: 506). در انسان‌شناسی لاک، انسان موجودی عاقل است و این کافی است تا همزیستی در صلح و برابری ممکن باشد (Locke, 1947: 243). از نظر او ذهن انسان لوح سفید است و مفسور به هیچ فطرتی نیست (به تعبیر فلسفی «وضع طبیعی و اولیه»)، پس انسان‌ها هنگام تولد دانشی با خود ندارند؛ اقتضای طبیعتشان آن است که در اجتماع در حالت برابر قرار داشته باشند (مردیها، ریشه‌های فلسفی آنارشیسم، ۱۳۸۳: ۱۰۲). در وضعیت طبیعی لاک، قراردادی اجتماعی در کار است که در آن حداکثر آزادی برای مردم و حداقل اختیارات برای حاکمان قرار دارد. اصل عدم ولایت بر انسان‌ها ناشی از این وضعیت اولیه می‌باشد (قاری سیدفاطمی، مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق و بشر معاصر، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۱).

۲. مبنای قراردادگرایی کانت

دیدگاه کانت از آن جهت در مبناسازی حقوق بشر و ایفای نقش توجیه‌گری آن اهمیت دارد که مشکل ارتکاب مغالطه استنتاج باید از است و حقوق از اخلاق را با فرض چیزی از سنخ قرارداد میان انسان‌ها را حل کرد و پشتوانه غیرقابل معارضی را فراهم آورد (مردیها، جنس فلسفی حقوق بشر، ۱۳۸۷: ۳۰۹-۳۰۸) جان لاک هم اگر به قرارداد اجتماعی عنایتی داشت نه به عنوان مبنای نظری حق‌های انسان که به زعم او ریشه‌ای مستحکم در حقوق طبیعی داشتند بلکه مبنای ساز مشروعیت حکومت‌ها بود (قاری فاطمی، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر، ۱۳۸۰: ۱۴۶).

موضوع این قرارداد فرضی اصول بنیادین فرضی حقوق بشر است که انسان‌ها با ویژگی استقلال و آزادی فردی (Autonomy) آنها را بر می‌گزینند. از نظر او همه انسان‌ها به صورت برابر از حیثیت ذاتی و انسانی برخوردارند و فقط به دلیل انسان بودنشان از حق‌هایی که لازمه محترم شمردن آنها به عنوان غایت ذاتی است، بهره‌مند هستند. در ادبیات حقوقی جان راولز در پارادایم انصاف بشر مورد نظر انسان عاقل (Rationa person) نام دارد. این آدمیان عاقل اصول عدالت را در وضعیتی فرضی و اولیه بر می‌گزینند. این اصول عدالت چیزی جز دو اصل قراردادی فرضی نمی‌باشد. یکی اصل ناظر به حقوق مدنی و سیاسی (نسل اول حقوق بشر) و دیگری اصل ناظر به حقوق اجتماعی و فرهنگی (نسل دوم حقوق بشر) (Rawls, 2005: 61). اصل اول عدالت او که مبتنی برابری انسان‌ها در حقوق و وظایف بنیادین است با فرض غایت بودن انسان در اندیشه کانتی سازگاری تام وجود دارد. اصل دوم هم باز توزیعی امکانات اقتصادی - اجتماعی برای جلوگیری از ناعدالتی‌هاست.

نظام حقوق بشر نظامی هنجاری است؛ بدین معنا که وظایف متقابل افراد در انجام یا خودداری از عملی را در «چارچوبی باید مدار» تنظیم کند. از سوی دیگر، وجود حق‌هایی با وصف‌هایی مانند جهان شمولی و ذاتی در این نظام حقوقی به سبب پیوندی است که این حقوق با حیثیت و کرامت (Dignity) انسانی دارند و انسان‌ها به محض تولد به طور یکسان از آنها برخوردار می‌گردند.

حق و تکلیف فردی و مبنای توسعه نسل‌های حقوق بشر

برای فهم بهتر رابطه میان حق و تکلیف داشتن تصویری روشن از ارکان و عناصر این رابطه ضروری است. حق در ادبیات حقوق بشر مجموعه‌ای از امتیازات دارای مضمون و

مفهوم والای انسانی است که انسان با صرف نظر از هر گونه وابستگی دینی، نژادی، جنسی و زبانی و مانند آن از آن برخوردار است و به کرامت و احترام و شخصیت انسان ارتباط دارد. صاحب حق بنا بر مبانی لیبرالی و فردگرایانه حقوق بشر معاصر همان فرد انسان در وضع طبیعی است. در این نگاه، هویت فردی بر اساس نیروهای درونی شکل می‌گیرد نه نیروهای محیطی (انصاری، مبانی حقوق همبستگی، ۱۳۹۰: ۲۸).

تعبیر «وضع اولیه» لیبرال‌های جدید مثل راولز به خوبی بیانگر این دیدگاه لیبرالی است که فرد را خالی از محتوا در نظر می‌گیرند. وصف کرامت هم که فراوان در توصیف صاحب حق به کار می‌رود، چیزی بیش از استقلال فرد در تعیین سرنوشت نیست؛ بنا بر این، طبیعی است که حقوق بشر اساساً حقوقی است فردی و یا قابل فروکاستن به حقوق فردی (Waldron, 1984:8).

تکلیف در این رابطه حقوقی همواره بر عهده دولت است؛ به عبارت دیگر، تلازم حق و تکلیف در هندسه‌ای متباین میان صاحب حق و مکلف تصویر شده است و دولت‌ها موظف به رعایت حریم آزادی‌های فرد می‌باشند (فلسفی، تدوین و اعتلای حقوق بشر، ۱۳۷۴: ۲۲۲)؛ زیرا در دیدگاه لیبرالیسم قوه قاهره دولت دشمن حق و امتیازات بشری است و فرد انسان می‌بایست در قبال او حفظ گردد.

تطبیق مبنای توسعه در دو نسل نخست

میان مبنای توجیهی دو نسل اول و دوم تفاوت آشکاری وجود ندارد و تفاوت‌های ذکر شده در مبانی تخیلی و آسان نمودن بیش از حد این مفاهیم می‌باشد (Shue, 1996:51-60; Craven, 1995: 7-16)؛ زیرا بنا بر دیدگاه‌های توجیهی حقوق بشر، حقوق مدنی و سیاسی (مثل آزادی عقیده و آزادی بیان) حق‌هایی هستند که در نتیجه کرامت ذاتی انسان به عنوان موجودی مختار و با اراده اعتبار می‌یابند و همه باید به صورت برابر از آنها بهره‌مند شوند (equal treatment). هم‌چنین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حقوقی هستند که مطابق آن باید شهروندان برابر در نظر گرفته شوند (treatment as equal). یعنی در اصل برابری انسانی همه با هم برابرنند، لکن ماهیت این حقوق به گونه‌ای است که یا امکان توزیع آن برای همه وجود ندارد یا اصولاً ضرورت در اختیار قرار دادن آنها برای همگان وجود ندارد (قاری سیدفاطمی، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر، ۱۳۸۰: ۲۴۲)؛ گرچه در حق بر

سلامتی که از مصادیق بارز حقوق نسل دوم می باشد، دولت ها در سه بعد احترام، حمایت و تأمین (respect, protect and fulfil) متعهد می‌باشند (حبیبی مجنده، مجله حقوق بشر، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۳ و Eide, 1987 para 66). مبنای این تشابه در دو نسل اول و دوم ماهیت فردگرایانه حق ها یکی است (مفهوم تحلیلی حق موسوم به حق مطالبه یا ادعا) (قاری، سیدفاطمی، مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر، ۱۳۸۱: ۲۱۷). علاوه بر این، رابطه میان حق و تکلیف در دو نسل اول و دوم (ماده دو هر دو میثاق) عمودی است؛ یعنی افراد فقط صاحب حق و دولت‌ها متعهد به رعایت اجرا می‌باشند (Ssenyonjo, 2009:17)؛ از این رو، تحلیل حق و تکلیف به حق حیات را بارزترین مصداق نسل اول حقوق بشر اختصاص می‌دهیم. حق حیات در اسناد بین‌المللی حقوق بشر با اوصافی مثل ذاتی انسان، مطلق، بنیادی و پایه سایر حقوق تبیین گردیده است. «حق حیات» به عنوان یکی از حقوق مندرج در ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین توصیف شده است: «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت دارد». همچنین در میثاق حقوق مدنی و سیاسی ذیل ماده ۶ میثاق به این حق چنین اشاره شده است: «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است. این حق باید به موجب قانون حمایت بشود. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه از زندگی محروم کرد...». با مسلم گرفتن حمایت از این حق در نظام بین‌المللی حقوق بشر، حق حیات را بیشتر در ارتباط با مصادیق آن همچون اعدام، شکنجه، کشتار جمعی و... مورد بررسی قرار داده‌اند. چنان‌که می‌بینیم نسبت به حق و تکلیف فردی صاحب حق تک تک افراد و دولت موظف به پاسداشت این حق در چارچوب اصول اخلاقی خاص شناخته شده است و اگرچه در این پارادیم نظری تعهد دیگران در برابر صاحب حق حیات تکلیف به نکشتن می‌باشد (قربان‌نیا، سلاح هسته‌ای، ممنوعیت کاربست، ۱۳۸۷: ۶۲).

تطبیق مبنای توسعه در نسل سوم

در تحلیل این رابطه حقوقی پیش از هر چیز باید به این پرسش پاسخ داد که صاحب حق کیست؟ آیا حقوقی قابل انتساب به فرد همانند نسل اول و دوم در این حق‌های جدید می‌باشد؟ عده‌ای این پاسخ را که جامعه، صاحب حق در نسل سوم حقوق بشر است، به دلیل متافیزیکی بودن مفهوم جامعه رد کرده‌اند و هویتی مانند جامعه، اقلیت‌های قومی یا فرهنگی بدون واقعیت و مصداقی خارجی پنداشته‌اند. جامعه در این دیدگاه اعتباری جز افراد و رفتارها و

کنش‌های آنان در قیاس با یکدیگر نیست. البته پاره‌ای از طرفداران حقوق همبستگی برای فرار از نقد اشاره شده گاهی با مسلم گرفتن نظام اخلاق مدار کانتی حقوق بشر در قبال نقدهایی که بر جامعه به عنوان صاحب حق وارد می‌گردد، به توجیهی نامتناسب با مبنا متوسل گشته اند و صاحب حق را متعدد در نظر گرفته اند (Brand, Heyns, 2005: 258) که مسلم است با مبانی کانتی یا هر مبنای عمده توجیه گر حقوق بشر ناسازگاری تام دارد.

برای پاسخی معقول بهتر است، بر اساس معیارهایی خاص عینی (Dinstein, 1976: 104)^[۱] و ذهنی، مصادیق این مفاهیم مشعر به جمع را قابل برخورداری از حق بدانیم، چنان که بتوانیم صدق ادعا را در تمامی مصادیق نسل‌های حقوق بشر مثل حق تعیین سرنوشت، حق صلح و حق محیط زیست سالم مفاهیم جمعی با اوصاف یاد شده اثبات نماییم.

عده‌ایی نیز به جای توجیه حقوقی حق‌های جمعی با غیرمنطبق دانستن حق‌های نسل سوم با چارچوب نظام اخلاقی حق‌مدار و فروکاستن طرفداران آنها به مارکسیسم به نفی آنها پرداخته‌اند (قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر، ۱۳۸۲: ۴۰). مثال ما در تحلیل رابطه حق و تکلیف در نسل سوم حق تعیین سرنوشت می‌باشد. از نظر تاریخی این مفهوم ابتدا به عنوان اصلی در حقوق بین الملل طرح گردید و آنگاه به مثابه حقی بشری در حقوق نسل سوم ظهور کرد (Warbrick, 2003: 215). از واژه حق تعیین سرنوشت در ادبیات حقوق بشری دو تعبیر مطرح است؛ یکی مفهومی مشابه با استقلال فردی (قاری سید فاطمی، همان، ۱۴۳، 613: Saul, 2011) و دیگری حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت. یادآوری این دو تعبیر از این جهت اهمیت دارد که در دیدگاه لیبرالی، حق تعیین سرنوشت ملت‌ها ناظر به ارتباط تحلیلی آن با معنای نخست است و با مسلم گرفتن کرامت انسانی به معنای خودمختاری فردی طبق چارچوب تحلیلی کانت (McCrudden, 2008: 659) حق تعیین سرنوشت ملت‌ها به حاصل جمع حق تعیین سرنوشت افراد فروکاسته می‌شود (قاری سید فاطمی، همان، ۱۳۱).

حال این سؤال مطرح است که در چارچوب نظام اخلاقی حق‌مدار حقوق بشر، صاحب حق کیست؟ فرد اعضا یک ملت یا ملت‌ها نیز می‌توانند صاحب حق باشند؟

دیدگاه قرآن و تطبیق مبنای توجیهی در نسل‌های حقوق بشر

در این بخش هدف آن است که در دوران مبنای توجیهی میان اصالت فرد و اصالت جمع، از آموزه‌های قرآن چه برداشتی می‌توان داشت و رابطه حق و تکلیف چگونه توجیه‌پذیر است؟ در ابتدا این نکته را یاد آور می‌شویم که بر خلاف پاره‌ای از مدعیات حقوقدانان غربی که به طور کلی مفهوم «حق داشتن» در متون ادیان و بالاخص قرآن کریم را به عنوان متن اصلی دین توحیدی اسلام مفقود می‌دانند (Donnelly, 1992: 12-13)، این مفهوم با همان واژه و فراتر از توصیه‌ای اخلاقی در معنای امتیاز و سلطه در آیات الهی به کار رفته است (ر.ک: معارج/۳۴-۳۵ ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾؛ رستم نژاد، قرآن و نظام توزیع ثروت، ۱۳۸۷: ۱۴۱ قربان‌نیا، کشاکش میان فیلسوف و دولت‌ها، (۱۳۹۱). با این همه ادعا بر این نیست که همانند دانش حقوقی، قرآن کریم که متنی الهی است، در مقام ارائه گزاره‌ها و قواعد و هنجارهای حقوقی در حوزه حقوق بشر یا هر دانش وابسته دیگر می‌باشد، بلکه می‌توان بر این باور بود که کلام الهی حاوی آموزه‌هایی بلند است که مبنایی مستحکم برای برداشت‌های علمی متناسب ایجاد می‌کند.

در حوزه حقوق بشر و خصوصاً برای حق فرد و حق جامعه با واژه‌هایی مثل حقوق الله و حقوق الناس که ریشه در آموزه‌های قرآن کریم دارند، سابقه‌ای بلند در ادبیات علمی اندیشمندان و حقوقدانان مسلمان وجود دارد. چنان که بخش عمده‌ای از حقوق الله که مشعر به امنیت، نظم و مصلحت عمومی است و بر افراد جامعه تکلیف و تعهد تحمیل می‌کند (EMON, 2006: 326)، حقوق الناس نیز مفهومی است که با عباراتی مثل حق العباد یا حق الآدمی عنوانی نام آشنا در مکتوبات مفسران و فقه‌های اسلام بر اساس برداشت‌های منضبط از آیات قرآن کریم است (ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۲: ۱۴/۲؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۳۶۴: ۱۹/۳).

حال، پرسش این است که آیا قرآن کریم برای انسان در بعد فردی و اجتماعی، امتیازاتی خاص همانند حقوق بشر معاصر قائل است؟ آیا بدون گفت‌وگو در برجسته ساختن تمایزات میان مبنای کرامت انسانی^[۲] در حقوق اسلام و نظام مقبول حقوق بشر، از این متن الهی می‌توان چارچوبی برای حل چالش‌های پیشرفت قواعد برداشت نمود؟

گستره اصالت فرد از نظر قرآن از قابلیت تحمل حق و تکلیف در صورت صرف انفرادی^[۳] تا استقلال در تغییر جامعه^[۴] کشانده شده است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۸۰۴/۱۰ - ۸۰۵) در صورت اخیر حتی آیات امر به معروف^[۵] نوعی استقلال برای فرد در واکنش به جامعه قرآن قائل گردیده است (همان: ۸۰۷)، در این دیدگاه فرد فرع بر اجتماع نیست و حیات مستقل دارد. اما قرآن کریم در عین حال آموزه‌هایی دارد که می‌توان انتساب حق به جامعه را با اثبات امکان وجود جامعه و آنگاه استدلال بر وجود جامعه - با استفاده از روش برجسته ساختن خصوصیتی مختص جامعه که به افراد استناد داده نمی‌شود «خواص جامعه» - اثبات نمود.

خطاب چند آیه نه به افراد در شکل انفرادی آنها، بلکه به انسان‌ها در چهره جمعی است. چنان که در آیه شریفه ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ که دو بار در سوره بقره (آیات ۱۳۴ و ۱۴۱) نازل گردیده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۱۳). لام در «لها» و «لکم» اختصاص است و واژه «امت» (Gokkir, 2007: 255)^[۶] مورد خطاب قرار گرفته است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۷۸۵/۱۰). همچنین در آیه شریفه با تحلیل معنایی که در علم لغت انجام پذیرفته، هر دو واژه کسب و اکتساب اختصاص به عمل اختیاری آدمی دارد که در این صورت حتی در معنای اکتساب معنای حقیقی و نه مجازی مثل تشبیه و استعاره را ایفاد می‌کند و اراده از سر اختیار می‌باشد نه اجبار (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۵۳۷/۴ - ۵۳۸).

در حوزه خواص جامعه یا احکامی که نشان‌گر این امر است که جامعه هویت خاص خود دارد، آیات متعددی بیان گردیده است (ر.ک: اعراف/ ۱۸۱؛ انعام/ ۱۰۸؛ یونس/ ۴۷؛ مؤمنون/ ۴۳؛ الجاثیه/ ۲۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۱۳۹۳: ۴/۹۶).

آیات قرآن کریم در این مورد چند دسته است:

نخست آیاتی که به هر امت، عمل و سلوک خاصی نسبت می‌دهد: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ﴾.

دسته دوم آیاتی که شعور، فهم، ادراک، طرز تفکر و معیارهای داوری هر امت را برای همان امت اثبات می‌کند: ﴿كَذَلِكَ زَيَّجْنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.

دسته سوم آیاتی که امت‌ها را همانند افراد مستحق ثواب و عقاب می‌خواند: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

دسته چهارم آیاتی که برای هر امت حیات و مرگ خاصی را قائل می‌شود: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾؛

دسته پنجم آیاتی که برای امت‌ها مانند افراد، قائل به حشر و حساب و کتاب است ... ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾؛

دسته ششم آیاتی که عمل یک فرد از افراد جامعه یا عمل یک نسل را به خود جامعه نسبت می‌دهد: ﴿فَكذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِم رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾. البته در این تقریر از آموزه‌های قرآن کریم، وجود حقیقی فرد و وجود حقیقی جامعه دو شأن از یک حقیقت می‌باشند که می‌توان آن را به حقیقت واحد نفس انسان تشبیه کرد که نفس با حفظ وحدت خود، همه قوا را در برمی‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۲) و با این تقریر می‌توان از پاره‌ای از نقدهای فلسفی مصون ماند.

حال اگر بخواهیم متناسب با مسئله این تحقیق یعنی وجود مبنای جامع و مستحکم در پیشرفت قواعد حقوق بشر می‌بایست استحقاق جامعه برای صاحب حق قرار گرفتن را بر اساس نظریه اصالت جامعه بررسی کنیم، سؤال این است که آیا شرایط (معیارهای عینی و ذهنی) مربوط به هویت مستقل جوامع در آیات الهی مورد اشاره قرار گرفته است؟ برای تمتع و استیفای حق نیاز به هر دو معیار عینی و ذهنی می‌باشد (Makinson, 1988: 75)؛ برای نمونه، در آیه شریفه ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ (مائده / ۶۶)؛ بر معیاری عینی میانه روی تأکید شده است.

صاحب حق در شکل فردی خویش یعنی فرد انسان، پدیده‌ایی است مرکب از طبیعت و اجتماع. پدیده طبیعی انسان از نظر قرآن فطرت انسان است و جامعه نمی‌تواند روی آن تأثیر بگذارد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۱۰/۱۳۸).

قرآن در هردو دیدگاه اصالت فرد و اصالت جامعه، این تفاوت را با دیگر مبانی دارد که اولاً بر خلاف مبنای لیبرالی همانند ایده لاک که ذهن انسان مفلور به هیچ فطرتی نمی‌داند، انسان را نه عین یک لوح سفید (مردیها، ریشه‌های فلسفی آنارشیسم، ۱۳۸۳: ۱۰۰)، بلکه در مقابل اجتماع دارای فطرتی می‌داند که توان تعامل و استعداد شکفتگی را دارد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۱۰/۷۸۹-۷۹۰) و جامعه در عین مختار بودن نیز مفلور به فطرت الهی باشد (مطهری، همان، ۱۳۸۹: ۱۰/۸۲۳): ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِنُتَفَقَّوْا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ (محمد/۳۸).

دیدگاه قرآن و چالش در تطبیق مبانی حقوق بشر

در این بخش پس از آشنایی با معضلات توجیهی مبنای فردگرایانه نسل‌های حقوق بشر از آموزه‌های قرآنی استمداد راه حل می‌جوییم.

چالش توجیهی مبنا در نسل‌های حقوق بشر

در ادامه با فرض تشابه بسیار در دو نسل نخست با مثالی از نسل اول حقوق بشر معضل مبنای فردگرایانه در مصداق جدید تبیین می‌گردد و آنگاه با مثال حق تعیین سرنوشت، ناتوانی در توجیه برجسته می‌شود.

حق حیات و معضل توجیه

گرچه در این فرض که حق حیات حق تک تک افراد است، کمتر شبهه‌ای بر مبنای مقبول کانتی و یا حقوق طبیعی جان لاک وارد می‌آید، اما اخیراً این پرسش طرح گردیده است که این حق در تمامی اشکال خویش همانند نقض حق زندگی در جرم کشتار جمعی، تنها حقی فردی است یا نه؟

مبنای رایج آن را حقی فردی در نظر می‌گیرد و دولت‌ها به حمایت از این حق مکلف‌اند (قاری سید فاطمی، حق حیات: تحلیلی اخلاقی و حقوق بشری، ۱۳۷۹: ۱۵۱)، اما در انشای تعریفی که از جرم کشتار جمعی^[۷] در کنوانسیون ۱۹۴۸ آمده است، مفهوم قصد نابود ساختن تمام یا بخشی از یک ملت یا گروه‌های قومی، نژادی و مذهبی مورد تأکید قرار گرفته است. به راستی صاحب حق هنگام نقض حق حیات در این جرم کیست؟ قربانی این بزه عظیم تک تک افراد است یا علاوه بر افراد، اجتماع در کلیت آن؟^[۸] (Barth, 2008:79). بدیهی است که دیدگاه لیبرالی در قبال رویکرد جمعی دانستن حق مقاومت می‌کند (ibid: 95)؛ از این‌رو، عده‌ای از صاحب نظران برای پایبند ماندن به مبانی حقوقی فردگرایانه، این حق را به فرد فرو می‌کاهند (Scheinin, 2004: 222). حال، آیا می‌توان با مبنای فردگرایانه و ظهور حق جمعی حیات در تعریف حقوقی «کشتار جمعی» و ناکامی در توجیه رابطه حق و تکلیف فردی، سخن از توسعه قواعد حقوق بشر به میان آورد؟

چالش توجیه در حق تعیین سرنوشت

عده‌ایی گرچه صاحبان حق را افراد، مردم و دولت دانسته‌اند، در مقام اجرا، حق تعیین سرنوشت را در هیئت هرمی شکل مرتبتی متفاوت با دیگری پنداشته‌اند (Davis, 2014). شگفت آنکه آنها با اقرار به فقدان تعریف حقوقی از «مردم» در نظام حقوق بین‌الملل و جایگاه نداشتن این مفهوم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، بر تعلق حق به موجودی غیر از فرد اصرار دارند (Ibid). تمامی این تلاش‌های ناموفق در تعلق «حق تعیین سرنوشت» را می‌توان با ناسازگاری مبانی توجیهی و اصرار غیرمنطقی بر آنها در مبناسازی هر حقی تفسیر کرد. حال، پرسش این است که آیا می‌توان برای این چالش‌های سترگ پیش روی توسعه نظام بین‌المللی حقوق بشر، چاره‌ایی اندیشید؟

آموزه‌های قرآنی و راه حل چالش توجیه

در ذیل، دیدگاه قابل برداشت از آیات قرآن کریم نسبت به دو معضل پیش روی نظام بین‌المللی حقوق بشر ارائه می‌گردد.

۱. چالش مبناهای حق حیات و دیدگاه قرآن

از آنجا که حق‌های بشری در نسل‌های اول و دوم، هر دو بر پایه فردیت در مفهوم حق استوار است (مشهدی و کشاورز، تأملی بر مبناهای فلسفی حق بر محیط زیست سالم، ۱۳۹۱: ۵۹)، در تحلیل قرآنی تنها به بررسی پیامدهای مبنایی حق حیات در نسل اول می‌پردازیم. قرآن کریم قتل نفس بدون مجوز قانونی را از گناهان بزرگ شمرده است: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (انعام / ۱۵۱). یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿...وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَوَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا...﴾ (نساء / ۹۳). قرآن همچنین کشتن یک نفر بدون مجوز قانونی را برابر با کشتن همگی مردم دنیا و از مصادیق شکستن حدود الهی دانسته است: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره / ۲۲۹)؛ «کسانی که از حدود الهی تجاوز می‌کنند، ستمکارند». قرآن با توجه به آیاتی مثل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ (بقره / ۱۷)، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (بقره / ۱۷۹) و ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (مائده / ۴۵) با معرفی نهاد قصاص، حق فردی انسان را مفروض داشته است.

حال، پرسش آن است که از نظر قرآن در مسئله کشتار جمعی که دهشناک‌ترین شکل نقض حق حیات است، حق چه کسی پایمال گردیده است؟ تنها حق فرد یا علاوه بر آن حق جامعه؟ پیش از تبیین آموزه‌های قرآنی باید یادآور شد که در تعریف کشتار جمعی از نابودی نه یک فرد، بلکه نابودی تمام گروه و امثال آن تأکید شده است.

مهم‌ترین آیه‌ای که می‌توان در این زمینه مورد استناد قرار دارد، آیه ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (بقره/۲۰۵) است. واژه «تولی» در این آیه دو گونه معنا شده است: گاه به معنای ولایت داشتن و زمامداری (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۲/۲۰۶-۲۰۷) و گاه به معنای اعراض کردن و دور شدن (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۵/۳۴۷). البته معنای نخست مناسب‌تر است و مراد از فساد، فسادهای تشریعی است؛ یعنی آن فساد که به دست بشر پدید می‌آید (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۲/۲۰۶-۲۰۷). حقوقدانان مسلمان معاصر حکم ممنوعیت مندرج در این آیه را از مصادیق به کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی می‌دانند (حکمت‌نیا، حقوق بشری، ۹۲: ۳۸/۸۰؛ فاضل لنکرانی، حقوق اسلامی، ۹۲: ۳۹/۱۶). با توجه انشای این آیه شریفه می‌توان قائل شد که بر حق جمعی انسان‌ها در صورت نقض آن با هدف نابود ساختن گروهی تأکید شده است.

۲. راه حل توجیه حق تعیین سرنوشت در آموزه‌های قرآن

قرآن کریم با تأیید این حق در چند آیه، تحلیلی جامعه‌مدار از آن ارائه داده است.

حق تعیین سرنوشت در قرآن تبلور آشکاری در دو آیه شریفه ذیل دارد:

﴿لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَّةَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (رعد/۱۱) و ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (انفال/۵۳). چنان

که بنابر نظر برخی مفسران انسان چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، در ساختن سرنوشت خود آزاد است (جعفری، تفسیر کوثر، ۱۳۷۶: ۵/۵۱۲-۵۱۳). به علاوه، در آیه ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (بقره/۲۱۱) عبارت ﴿مَنْ يُبَدِّلْ...﴾؛ «هر کس که نعمتی را که خدا به او عنایت کرده است

دگرگون سازد» بر همان معنای حق تعیین سرنوشت دلالت دارد.

در این آیات اولاً مخاطب قوم (گروه) است نه فرد چنان که در انشای دو آیه نخست از عبارت «حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» به جای «حَتَّىٰ يُغَيِّرَ رَجُلٌ مِنْهُمْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» به کار رفته تا بر جامعه دلالت داشته باشد.

ثانیاً فعل‌های دو آیه به صورت معلوم به کار رفته تا به روشنی بر اراده آزاد و نه از روی اجبار جامعه تأکید کند (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۱۰ / ۸۷۸).

چنان که می‌بینیم در این آیات این نکته قابل برداشت است که «حق تعیین سرنوشت» از جمله حق‌های نسل سوم با فرض مبنای قرآنی «هویت مستقل جامعه و اصالت فطری» می‌تواند مبنای توجیهی پیدا کند و این مبنا اساس توسعه در قواعد حقوق بشر را ممکن می‌سازد.

نتیجه

از آنجا که نظام بین‌المللی حقوق بشر نه یک ایده جهانی، بلکه تابعی از ایدئولوژی خاص لیبرالیسم فردگرایانه است، در توسعه قواعد نسل‌های حقوق بشر با چالش‌های سترگی روبه‌رو شده است. چنان که در این نوشتار آمد، عدم کفایت تبیین رابطه میان حق و تکلیف فردی در حق حیات یا حق تعیین سرنوشت از نسل‌های متفاوت حقوق بشری، گویاترین مثال‌های وفاداری توجیه ناپذیر به خوانش فردگرایانه لیبرالیستی است؛ از این‌رو، انکار جامعه در روابط حق و تکلیف، نه تنها توجیه حقوقی نسل‌های جدیدتر حقوق بشر را ناممکن می‌سازد، بلکه بر رابطه حق و تکلیف فردی نیز پیامدهای نامطلوب داشته و این خود موجب می‌گردد که توسعه در قواعد حقوق بشر مفهومی موجه ننماید. در مقابل، آموزه‌های قرآنی برای اصلاح گفتمان پیشرفت قواعد حقوق بشر پیشنهاد تغییر پارادایم فردیت حق و جایگزینی پارادایم دیالکتیک حقوق فرد - اجتماع را می‌دهد. در این دیدگاه الهی، قول به فطرت الهی در هر دو ساحت فرد و اجتماع طرح می‌گردد. اصالت فرد و اجتماع (فطرت الهی) طرح می‌گردد. اگر در دیدگاه حق‌مدار کانتی مبنای اخلاقی تنها به فرد قابلیت استحقاق و استمتاع حق‌های بشری را می‌دهد و نسبت به چالش‌های حق‌های فردی و جمعی یا به توجیهات ناسازگار با مبانی دست‌می‌زند یا به نفی پاره‌ای از مصادیق حق می‌پردازد، با برداشت‌های روشمند از این کتاب الهی در عین انکار نکردن حق‌های فردی و آنگاه برخورداری جمع از حق‌های متناسب، می‌توان مبنایی جامع برای پیشرفت قواعد حقوق بشر دست یافت.

پی‌نوشت‌ها

[۱] عنصر عینی این است که باید یک گروه قومی یا نژادی دارای تاریخ مشترک وجود داشته باشد ... عنصر ذهنی این است که وجود یک ارتباط قومی یا نژادی از نظر تاریخی به تنهایی کفایت نمی‌کند. لازم است که عادات و رسوم قومی یا یک حالت ذهنی در زمان حاضر وجود داشته باشد.

[۲] مثل تفاوت در دو گونه کرامت (کرامت ذاتی و اکتسابی) (جعفری، تفسیر کوثر، ۱۳۷۰: ۲۷۹) و یا تمایز میان فطرت و طبیعت (جوادی آملی، کرامت در قرآن، ۱۳۷۸: ۲۲).

[۳] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (مائده/ ۱۰۵) و ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/ ۱۶۴؛ اسرا/ ۱۵؛ فاطر/ ۱۸؛ زمر/ ۷).

[۴] ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كَمَا مَسْتَضَعِّفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء/ ۹۷).

[۵] ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۰۴).

[۶] واژه «امت» در شکل مفرد خود ۶۴ بار در قرآن به کار رفته است که ۵۳ بار آن در سوره‌های مکی و ۱۱ مرتبه در سوره‌های مدنی است. البته کاربرد این کلمه به شکل جمع ۱۳ بار در قرآن می‌باشد. معنای این واژه بر حسب اختلاف موارد مختلف می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۱/ ۴۴۸). گاهی به معنای یک نفر (نحل/ ۱۲۰) یا به معنای عده معدودی، و گاه به معنای همه کسانی که به یک دین ایمان آورده‌اند (همان). این تفاوت در معنا حتی در سوره‌های مکی به الگویی از جامعه نیز کشانده می‌شود.

[۷] Genocide. with a specific intent to destroy, in whole or in part, a protected group as such in order for them to constitute genocide. (Milanovic, 2006:557)

[۸] 13 UN GA Res. 96 (I), 11 December 1946: 'The victim of the crime of genocide is the group itself.'

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. ابن عربی، احکام القرآن، التحقیق علی محمد بجاوی، الناشر دار الجیل، بیروت: ۱۳۹۲ق.
۳. آملی، میرزا هاشم، مکاسب و البیع، تقریرات النائینی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.
۴. انصاری، باقر، «موازن وضع تحریم های شورای امنیت و وضعیت حقوق بشر در بررسی حق بر غذا به عنوان یکی از حقوق اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی»، فصلنامه مطالعات اسلامی حقوق بشر، ش ۳، بهار ۱۳۹۲.
۵. انصاری، باقر، مبانی حقوق همبستگی، فصلنامه حقوق، شماره ۴، ۱۳۹۰.
۶. پارسانیا، حمید، چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری: اندیشه سیاسی آیت الله مطهری، به کوشش نجف لک زایی، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۷. جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین الملل جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
۸. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، هجرت، ۱۳۷۶.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، کرامت در قرآن، تهران: نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۲.
۱۰. حبیبی مجنده، محمد، حق بر سلامتی در نظام بین المللی حقوق بشر، مجله حقوق بشر، ش ۱، ۱۳۸۶.
۱۱. حکمت نیا، محمود، سلاح های کشتار جمعی مبانی فقهی و حقوقی ممنوعیت استفاده از آنها، حقوق اسلامی، ش ۳۸، ۱۳۹۲.
۱۲. رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. رستم نژاد، مهدی، قرآن و نظام توزیع ثروت، قرآن و علم، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳.
۱۵. فاضل لنکرانی، محمد جواد، «استفاده از سلاح های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی»، حقوق اسلامی، ش ۳۹، زمستان ۱۳۹۲.
۱۶. فلسفی، هدایت الله، «تدوین و اعتلای حقوق بشر»، مجله تحقیقاتی حقوقی، شماره ۱۶-۱۷، پاییز ۱۳۷۴ تا بهار ۱۳۷۵.
۱۷. فلسفی، هدایت الله، «جایگاه بشر در حقوق بین الملل معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۱۸، ۱۳۷۵.

۱۸. قاری سید فاطمی، سید محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۲.
۱۹. قاری سیدفاطمی، محمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۳-۳۴، بهار و تابستان ۱۳۸۰.
۲۰. قاری سیدفاطمی، محمد، «حق حیات: تحلیلی اخلاقی و حقوق بشری»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۱-۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۹.
۲۱. قاری سیدفاطمی، محمد، «مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۵-۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.
۲۲. قاری سیدفاطمی، محمد، «معاهدات حقوق بشری فضایی متفاوت»، مجله حقوقی، ش ۲۸، بهار و تابستان، ۱۳۸۲.
۲۳. قاری سیدفاطمی، محمد، حق تعیین سرنوشت و مساله نظارت بر انتخابات: نظارت تضمینی در مقابل نظارت تحدیدی، مدرس علوم انسانی، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۲.
۲۴. قربان نیا، ناصر، «سلاح هسته‌ای: ممنوعیت مطلق کاربست»، حقوق اسلامی، ش ۳۹، زمستان ۱۳۹۲.
۲۵. قربان نیا، ناصر، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۶. قربان نیا، ناصر، «کشاکش میان فیلسوفان و دولت‌ها»، روزنامه اعتماد، شماره ۲۶۱۰، ۱۷/۱/۱۳۹۱.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۲۸. مراغی احمد بن مصطفی تفسیر المراغی، دار احیاء التراث العربی بی تا.
۲۹. مردیها، مرتضی، «جنس فلسفی حقوق بشر»، فصلنامه حقوق، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
۳۰. مردیها، مرتضی، «ریشه‌های فلسفی آنارشیسم»، نامه مفید، ش ۴۴، ۱۳۸۳.
۳۱. مشهدی، علی، کشاورز اسماعیل، «تأملی بر مبانی فلسفی حق بر محیط زیست سالم»، پژوهشنامه حقوق اسلامی ۶۳، پائیز و زمستان ۱۳۹۱.
۳۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، ۱۳۸۹.
۳۳. ممتاز، جمشید، «توسعه و تدوین حقوق بین الملل توسط سازمان ملل متحد»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۱۸، ۱۳۷۵.
۳۴. نبویان، سید محمود، «حق و تکلیف و تلازم آنها»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش دوم، ۱۳۸۶.

35. ALGAN, Bülent, Rethinking ,Third Generation Human Rights, Ankara Law Review, Vol:1, No1 Summer 2004.
36. Barth, William Kurt, On Cultural Rights: The Equality of Nations and the Minority Legal Tradition, Martinus Nijhoff Publishers , 2008.
37. Brandt, Richard B. Morality, Utilitarianism and Rights, Cambridge, 1992.
38. Brand, Danie Heyns, Christof H, Socio-economic Rights in South Africa University Law Press, Pretoria, 2005.
39. Craven, Matthew, The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: a Perspective on its Development, Clarendon Press, Oxford, 1995.
40. Eide, A ,The Right to Adequate Food as a Human Right, UN Doc E/CN.4/Sub.2/1987/23.
41. EMON, ANVER M. HUQ—Q ALLaH AND HUQuQ ALNAS, A LEGAL HEURISTIC FOR A NATURAL RIGHTS REGIME, Islamic Law and Society 13, 3, 2006.
42. Davis ,Emily C., SELF-DETERMINATION: A RIGHT IN THREE PARTS EXPLORING THE HISTORY OF THE PRINCIPLE AND THE LEGITIMACY OF CLAIMS TO THE RIGHT BY PERSONS, STATES, AND DEPENDENT PEOPLES IN INTERNATIONAL LAW, . Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2382746>.
43. Dinstein, Yoram, “Collective human rights of peoples and minorities”, International and Comparative Law Quarterly, Vol. 25, 1976.
44. Donnelly, Jacke ,Human Right in the new word order, Word policy journal 1992.
45. Donnelly, Jack, Universal Human Rights in Theory and Practice, London, Cornell University, 1993.

46. Gibson, Noralee, 'The Right to a Clean Environment' 54(1) Saskatchewan Law Review, 1990.
47. GÖKKIR, Necmettin POLITICAL LANGUAGE OF TAFSIR Redefining of "Ummah", a Religio-Communal Concept of the Qur'an: Past and Present, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Yd: 2007.
48. Locke, John, Two Treatises of Government, London, Hafner, 1947.
49. McCrudden, Christopher, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human, EJIL Vol. 19 no. 4, 2008.
50. Makinson, David, Rights of Peoples: Point of View of a Logician, 1988 .
51. Rawls, j, A Theory Of Justice, , OXFORD UNIVERSITY PRESS , 2005.
52. Saul, Matthew, The Normative Status of Self-Determination in International Law: A Formula for Uncertainty in the Scope and Content of the Right, Human Rights Law Review 11, 2011.
53. Scheinin, Martin. "How To Resolve Conflicts Between Individual and Collective Rights" In Scheinin, Martin and Toivanen, Reeta, eds. Rethinking Non-Discrimination and Minority Rights, Abo, Finland, Institute for Human Rights, Abo Akademi University, 2004.
54. Shestack Jerome J., "The Jurisprudence of Rights", in: Theodor Meron, Human Rights in International Law, New York, Clarendon Press; Oxford, 1989.
55. Shue, Henry, Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.
56. Waldron, jermi, introduction theories of rights, Oxford Readings in Philosophy 1984.
57. Warbrick, Colin "States and Recognition in International Law" in Evans (ed.), International Law, OXFORD UNIVERSITY PRESS 2003.
58. Milanovic, State Responsibility for Genocide, EJIL, Vol. 17 no.3, 2006