

عدالت و حقوق بشر

m.nateqi17@gmail.com

bagherzadehfirst@yahoo.com

محمد ناطقی / دانشجوی دکتری حقوق عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مسوید رضا باقرزاده / استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵ - پذیرش ۱۳۹۹/۰۹/۱۹

چکیده

نوشتار حاضر به این پرسش اساسی پاسخ داده که جایگاه و نقش عدالت در حقوق بشر چیست؟ در پاسخ، دیدگاه‌های مکاتب مهم حقوقی را درباره نقش عدالت در حقوق بشر بررسی نموده و به این نتیجه دست یافته است: دیدگاه کسانی که اساساً نقش عدالت را انکار، یا کسانی که عدالت را هدف عالی و ارزش نخستین می‌پندارند، قابل دفاع نیست، بلکه دیدگاه مسومی وجود دارد که با توجه به معیارهایی که در مبنا و هدف حقوق بشر دارند، قابل دفاع‌تر به نظر می‌رسد. طبق این دیدگاه، ریشه الزام‌آوری و مشروعیت قوانین حقوق بشر در انطباق با اراده تشریحی حکیمانه الهی و در جهت تأمین اهداف مطلوب است. در این میان، عدالت در عین حال که هدف حقوق بشر است، نقش ارزشی متوسط دارد که در جهت ارزش‌های عالی، یعنی سعادت جاودان بشر و تقرب وی به خدای متعال مفهوم واقعی پیدا می‌کند. بدین منظور، مقاله حاضر پس از مفهوم‌شناسی، نقش عدالت را در عرصه‌های گوناگون حقوق بشر از قبیل «منشأ الزام‌آوری»، «مبنا و هدف»، «وضع و کشف»، «تفسیر و سنجش» و «قواعد حقوق بشر» به‌مثابه دستاوردهای پژوهش، استخراج و تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت، حق، حقوق بشر، نظام‌های حقوقی، قانون.

مقدمه

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 لحاظ نیل به سعادت، عدالت را ضروری می‌داند و به اهمیت عدالت، هم از لحاظ فردی و هم از لحاظ اجتماعی اعتقاد دارد. برقراری هماهنگی میان اجزای سه‌گانه نفس (یعنی عقل و غیرت و شهوت) لازمه تحقق عدالت در نفس است. عادل‌ترین افراد هم کسانی هستند که سلطان نفس خویشند (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۵۲۵-۵۲۷).

توماس آکوئینی می‌گوید: «قانون ناعادلانه مصداق خشونت است» (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵). شهید مطهری نیز ضرورت عدالت را با توجه به اهداف بعثت انبیا تبیین می‌کند و می‌نویسد: پیامبران دارای دو هدف عمده بوده‌اند: الف) دعوت به توحید؛ ب) دعوت به عدالت. هدف اول ارتباط صحیح میان بنده و خالق را دربر می‌گیرد و اینکه انسان نباید جز خدا، هیچ موجودی را بپرستد. 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، ص 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 موجب احساس عُسر و تحمل فشار خواهد بود و به مجرد اینکه قدرت و فشار برداشته شود، بشر به آن عمل نمی‌کند و نوعی گریز از قانون پدید می‌آید. در این مقاله سعی شده است پس از تبیین مفهوم «عدالت» و مفهوم «حقوق بشر»، نسبت میان این دو بررسی شود.

مفهوم‌شناسی

در قسمت مفهوم‌شناسی، ابتدا «عدالت» را تعریف و جایگاه آن را بررسی می‌کنیم، سپس مفهوم «حقوق بشر» و مبانی آن را روشن خواهیم کرد. در مرحله بعد، به جایگاه و نقش عدالت در حقوق بشر می‌پردازیم:

الف. مفهوم «عدالت»

در حقوق، «عدالت» به مفهوم وضع هر چیز در جای مناسب و شایسته خود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۰۴) و هماهنگی انسان با جهان (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۲، ص ۴۴۴) به کار می‌رود. از منظر فلاسفه حقوق، «العدالة اعطاء كل ذي حق حقه» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۸، ص ۲۰۱)؛ یعنی دادن حق به صاحب حق است.

علامه طباطبائی نیز در *المیزان* درباره عدالت می‌نویسد: «هی اعطاءُ ذی حقٍ من القوی حقّه، وضعه فی موضعه الذی ینبغی له» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۷).

از امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز پرسیدند: عدل یا بخشش کدام یک بهتر است؟ فرمودند: «العدل یضع الامور مواضعها و الجود ینخرجهما من جهتها. العدل سائس عام و الجود عارض خاص، فالعدل اشرفهما و افضلهما» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۴۳۷)؛ عدالت هر چیزی را در جای خویش می‌نهد، درحالی که بخشش آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، درحالی که بخشش گروه خاصی را شامل می‌شود. پس عدالت شریف‌تر و برتر است.

شهید مطهری در کتاب *عدل الهی*، چهار موضع برای استعمال 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 استحقاق‌های تساوی)؛ این توضیح به معنای سوم بازگشت دارد؛ اما اگر مقصود رعایت تساوی بدون استحقاق باشد، عین ظلم است.

۳. اعطای هر حق ذی‌حقی به او، در مقابل ظلم که عبارت است از: پایمال کردن حقوق دیگران. چنین عدالتی متکی بر دو پایه است:

الف. مراعات اولویت‌ها و حقوق در مقایسه با دیگران؛

ب. استخدام یک سلسله اندیشه‌های اعتباری با ساختن «باید»ها و انتزاع حسن و قبح.

۴. رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه وجود یا کمال به آن نیاز دارد (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۵۹-۵۴).

بر این اساس اولاً، «عدالت» مفهومی واقعی، ملموس و عینی است، هرچند در شمار معانی حسی قرار ندارد و دارای نشانه‌های محسوس نیست. به بیان دقیق‌تر، چنین نیست که مفهوم «عدل» را در عالم خارج نتوان از ظلم بازشناخت، هرچند راه حق محدود به احساسات تجربی نیست، اما انسان می‌تواند طعم عدل را درک کند. اثبات این مدعا در کلام نورانی امیرمؤمنان علی علیه السلام در توصیف دوران حکومت‌داری ایشان به وضوح مشهود است؛ جایی که ایشان می‌فرمایند: «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، ۱۳۷۹، نامه ۷۰).

ثانیاً، مفهوم اصطلاحی «عدالت» را می‌توان در دو حوزه کلان و خرد مطالعه کرد. مقصود از عدالت در حوزه کلان به معنای وضع هر شیء در موضع خویش و رعایت استحقاق‌هاست که عدالت در این معنا، معادل توازن و

تعادل است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص 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 خرد، تنها به بررسی مفهوم این اصطلاح در حوزه خاص و متناسب با همان حوزه، بررسی می‌گردد. منظور این تحقیق از عدالت در موضوع بحث نیز همین نوع عدالت است و بدین لحاظ، مقصود از عدالت در موضوع «عدالت و حقوق بشر» به معنای «اعطای استحقاق‌هایی» است که قانونگذار مشروع به افراد بشر اعطا نموده است.

ب. مفهوم «حقوق بشر»

حقوق بشر از آن نظر که امروزه در بیشتر قوانین ملی کشورها و قوانین بین‌المللی به رسمیت شناخته شده، از نوع حقوق مبتنی بر قانون به‌شمار 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، ص 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 وجدانمان را به‌طور کامل پرورش داده و به‌کار ببریم 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، ص 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 پرسش همواره مطرح است که مفهوم دقیق «حقوق بشر» چیست؟ بی‌تردید، 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 حق‌هایی مانند حق حیات، حق مساوات، حق آزادی و حق مالکیت است که از سوی مقام باصلاحیت در جهت کمال انسان، از آن حیث که انسان است، وضع و تضمین شده است». اینکه مقام باصلاحیت کیست؟ می‌توان گفت: دیدگاه‌ها متفاوت است؛ یعنی اراده تشریحی خداوند در نظام حقوقی اسلام، طبیعت در نظریه حقوق طبیعی، اراده دولت یا مردم در مکتب تحقیقی، به‌مثابه مرجع باصلاحیت در وضع حقوق بشر همه قابل طرح و بحث هستند.

نقش عدالت در مبنا و منشأ الزام‌آوری حقوق بشر

یکی از اوصاف قانون «الزام‌آور بودن» آن است. بحث از منشأ الزام یکی از مباحث بنیادین فلسفه حقوق است. برخی آن را در عدالت جست‌وجو می‌کنند و قانون عادلانه را مشروع و الزامی، و قانون ناعادلانه را نامشروع و غیرالزامی می‌دانند؛ و برخی نافرمانی در برابر قانون ناعادلانه را که به «نافرمانی مدنی» شهرت یافته است، جایز و حتی لازم می‌دانند (تیبیت، ۱۳۸۴، ص 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 (همان، ص ۲۲ و ۲۳).

گروه نخست، یا عدالت را رکن قانون و جزئی جدایی‌ناپذیر از آن می‌دانند و یا عدالت را شرط اعتبار و مشروعیت و الزام‌آور بودن قانون قلمداد می‌کنند.

این باور که عدالت جزء جدایی‌ناپذیر 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 (۳۵۴-۴۳۰م) مشهور است که می‌گفت: «قانون ناعادلانه قانون نیست» (همان، ص ۳۴؛ آلتمن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶). قرن‌ها بعد، سنت توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) نیز بر همین سخن تأکید کرد و بر این باور بود که:

قواعد ناعادلانه مرجعیت قانونی ندارند. آنها اعمالی خوشونت‌آمیز هستند، نه قانون و - در واقع - 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، هر چند واقعاً می‌دانیم پول نیست (آلتمن، ۱۳۸۶، ص 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 ادعایی حقوقی یک نظام دیکتاتوری مانند آلمان نازی، اصلاً حقوق نیست» (راسخ، ۱۳۸۰، ص ۷۴). همان‌گونه 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 به صورت قانون درآید، لزوماً باید ناعادلانه نباشد (آلتمن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷).

رادبروخ در جای دیگری درباره قوانین نازی می‌نویسد:

اساساً چیزی از جنس قانون در خود ندارند؛ این طور نیست که قانون غلط باشند، بلکه به‌طور کلی قانون نیستند... مردم وظیفه‌ای در پیروی از این قوانین ندارند و حقوق‌دانان نیز بایستی جرئت قانون ندانستن آنها را داشته باشند (کلی، ۱۳۸۲، ص ۶۰۴-۶۰۵).

طبعاً لازمه وضع و تضمین مجموعه حق‌هایی که در جهت کمال بشری وضع می‌شود این است که قاعده وجود داشته باشد تا براساس آن، عدالت اجتماعی تأمین شود. به عبارت دیگر، وقتی در تعریف «حقوق بشر» می‌گوییم: مجموعه حق‌هایی که مقام صلاحیت‌دار در جهت کمال انسانی وضع می‌کند، این وضع و تضمین حق‌ها نیازمند وجود قوانین است؛ زیرا لازمه وضع و تضمین آن است که دیگران باید رعایت کنند. این نکته به نوبه خود، ضرورت وجود قوانین را ایجاب می‌کند. قوانین، هم می‌تواند عادلانه باشد، هم ناعادلانه. اما این گروه از مکتب حقوق طبیعی، منشأ الزام‌آوری قانون را در عدالت جست‌وجو می‌کنند؛ یعنی از دیدگاه این مکتب، قوانینی الزام‌آور است که حتماً عادلانه باشد. بنابراین فرمان کلی فاقد عنصر عدالت، اصولاً از موضوع تعریف حقوق بشر و قلمرو قانون که درباره حقوق بشر باشد، خارج است، نه آنکه قانون به‌شمار آید اما معتبر، مشروع و الزام‌آور نباشد.

گروه دیگری از فیلسوفان حقوق عدالت‌گرا و در شمار پیروان حقوق طبیعی عدالت‌راه، تنها شرط اعتبار، مشروعیت و الزام‌آوری قاعده حقوقی می‌دانند. بنابراین، فرمان کلی ناعادلانه، همچون فرمان کلی عادلانه، واقعاً قانون است؛ تنها با این تفاوت که معتبر، مشروع و الزام‌آور نیست.

توضیح آنکه برخی از اندیشمندان این گروه به صراحت اعلام کرده‌اند که «باید پذیرفت که... از لحاظ نظری مفهوم عدالت در ماهیت حقوق وجود دارد» و به همین سبب، 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 به منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین می‌شود» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶۶). اما با وجود این، از دیگر سخنان فراوان این عده برمی‌آید که عدالت معیار ارزیابی نیک و بد قوانین و مشروعیت و عدم مشروعیت و یا الزام‌آور بودن و نبودن آنهاست؛ زیرا بحث از مبانی حقوق را نه با پرسش از «چیستی حقوق» و اجزا و عناصر و ارکان قاعده حقوقی، بلکه با پرسش از سرچشمه «نیروی الزام‌آور حقوق» آغاز می‌کند و آنگاه در مقام نقل دیدگاه‌ها، از قول پیروان حقوق طبیعی که آنان را «آرمان‌گرایان» می‌نامد، عدالت را مبنای اصلی حقوق معرفی می‌نماید (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹ و ۴۰).

روشن است که در «آرمان‌گرا» نامیدن پیروان حقوق طبیعی، این شعار وجود دارد که عدالت - درواقع - «هدف» حقوق است، هرچند از آن با عنوان «مبنا» یاد شود، و روشن است که هدف هر چیزی غیر از خود آن چیز

است و جزئی از عناصر تشکیل دهنده آن نیست. افزون بر آن، خود به صراحت عدالت را یکی از اهداف حقوق مطرح کرده (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۰۵-۵۱۳ و ۶۳۵-۶۳۹) و می‌گوید: «عدالت هدف نهایی و ارزش نخستین حقوق است» (همان، ص ۵۱۳). در جایی دیگر هم در مقام تسالم در بحث، تصریح می‌کند:

عدالت اگر وصف جوهری حقوق نباشد، بی‌گمان ترازوی ارزش و مهم‌ترین وصف کمالی آن است... با ترازوی عدالت، ارزش و اعتبار واقعی قانون را تعیین می‌کنند (برای مطالعه بیشتر، ر. ک. دانش‌پژوه، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۱۲۰).

نگرش فوق که به «حقوق فطری» نیز معروف است، در برابر «حقوق موضوعه» به کار می‌رود و مقصود از آن قواعدی است که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانونگذار باید بکوشد آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد. درباره مبنا و صفات این قواعد اختلاف بسیار است، لیکن از قدیم گروه بی‌شماری از نویسندگان پذیرفته‌اند که مقرراتی والاتر و برتر از اراده قانونگذار وجود دارد.

در تفسیرهای اولیه از این دیدگاه، حاکمیت از آن خداست و اعتبار هر قاعده حقوقی از اراده پروردگار سرچشمه می‌گیرد. بدین‌روی از هر گونه نقد و گفت‌وگو مصون است. حکومت متکی به نیروی الهی است و زمامداران قدرت خود را از آن نیروی جاویدان می‌گیرند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۷).

اما به مرور زمان، قواعد فطری - که منحصرأ الهی فرض می‌شد - به قواعد مقبول عقل تنزل یافت. برخی از فیلسوفان مذهبی قرن سیزدهم معتقد به سه گروه از قواعد بودند: اول قوانین الهی؛ دوم قوانین طبیعی؛ سوم قوانین بشری. گروه اول فقط قوانینی بود که ریشه در اراده پروردگار داشت. گروه دوم با عنوان «حقوق طبیعی» جلوه‌ای از مشیت الهی بود که بشر به حکم عقل دریافت می‌کرد. گروه سوم زاینده فکر بشر و پایین‌تر از حقوق فطری بود. بدین‌روی او باید در مصداق‌های خود حقوق فطری را ملاحظه کند.

آکوئیناس احیاگر حقوق طبیعی در قرون وسطا می‌گوید: قانون طبیعی که قانونی جاوید، ابدی و جهان‌شمول است و همه انسان‌ها را در همه زمان‌ها و مکان‌ها دربر می‌گیرد، نتیجه شهود عقلانی انسان‌هاست و بشر با عقل و سرشت خود توان درک آن را دارد و عقل هر انسانی بی‌واسطه بدان حکم می‌کند (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴۰) و قوانین بشری از قوانین طبیعی قابل استخراج است.

مفاهیمی همچون «حقوق غیرقابل سلب و جهان‌شمول» که در اسناد حقوق بشری قرن ۱۸ دیده می‌شود، ریشه در همین نظریه حقوق طبیعی دارد. توماس هابز حقوق طبیعی را قبول دارد، اما به نظر او، مهم‌ترین و بلکه تنها حقوق طبیعی «حق حیات نفس» است. هر کس حق دارد قدرت خویش را برای حفظ حیات خویش به کار برد و از هر وسیله‌ای در این راه استفاده کند. حق وصول به هدف متضمن حق استفاده از وسیله نیز هست. بنابراین قدر مشترک طرفداران حقوق طبیعی در این دوران انتساب حقوق طبیعی به عقل و طبیعت اجتماعی انسان است (گندم‌کار، بی‌تا، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

در دوران معاصر سعی شده است بین حقوق و اخلاق و نفی هنجارهای غیراخلاقی از حقوق تکیه شود. فولر، از نظریه پردازان مشهور این دوره، با طرح «اخلاقیت درونی قوانین» می‌کوشد بین اخلاق و قانون پیوند ایجاد کند. وی هشت شرط برای قانون برمی‌شمارد که بدون آنها قانون صلاحیت قانون بودن ندارد. از جمله آنها، کلیت، عطف به ما سبق نشدن، و اجرای صادقانه است. تفاوت فولر با پیشینیان خود در این است که گذشتگان مقصودشان از «قانون غیراخلاقی» قانونی است که فاقد محتوای اخلاقی باشد؛ یعنی با قانون برتر در تعارض نباشد، و حال آنکه فولر به جای تمرکز بر محتوای قاعده، به شرایط شکل‌گیری و انتشار و اجرای قاعده توجه دارد. اما باید توجه داشت که اصول هشت‌گانه مطرح‌شده توسط فولر قوانین را به قوانین کارا تبدیل می‌کند، نه قوانین اخلاقی (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

جان فیتز از جمله طرفداران این نظریه است که فهرستی شامل هفت بند به‌مثابه ارزش‌های پایه پیشنهاد می‌نماید. از جمله این بندها «معرفت و عقلانیت علمی» است. برخی مثل استامر، قائل به محتوای متغیر حقوق طبیعی شدند که به اقتضای هر محیط جداگانه تعیین می‌شود، ولی آنچه ثابت می‌ماند مفهوم «عدل» و «ظلم» است. و سرانجام، با وقوع «رنسانس» و انکار توانایی عقل در کشف قواعد عالی و برتر به جای تکیه بر عقل، «تجربه» وسیله احراز حقوق طبیعی تلقی گردید که نتیجه‌گیری‌های عقلی و فرض‌های مذهبی در آن سهم نادری دارد و به یاری تجربه و مشاهده نیازها و خواسته‌ها، انسان متعارف به مجموعه‌ای از قواعد جاودانه و طبیعی دست می‌یابد و آن را معیار تعیین ارزش و اعتبار قوانین قرار می‌دهد (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

نقش عدالت در مبنای حقوق بشر نزد «مکتب فطری» تا آنجاست که اساساً نفس عدالت و اراده خداوند به‌عنوان مبنا و هدف اصلی مطرح است؛ زیرا مفهوم «حقوق فطری» یعنی قواعدی که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است. بنابراین، عدالت اساسی‌ترین نقش را در مبنا و هدف حقوق بشر ایفا می‌کند؛ به آن علت که در سیر پیدایش و تکامل این مکتب گفته شد: حقوق فطری از تلقی حقوق مبتنی بر مذهب به‌طور کامل آغاز گردید، 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 قواعدی خوانده شد که عقل آنها را موافق طبیعت اجتماعی انسان می‌داند و حتی با فرض نبود 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 گردید؛ مثل احترام به شخصیت انسان یا جبران خسارتی که به خلاف حق وارد شده است. همچنین ماهیت تغییرپذیر عدالت به

تناسب زمان و مکان، به مثابه جوهره حقوق و نهادهای حقوقی، مثل حقوق بشر قرار گرفت. در نتیجه، پیروان مکتب حقوق فطری مبنای حقوق را عدالت می‌دانند و الزام‌آوری بودن قواعد حقوق بشر ناشی از عدالت است. قواعد حقوق - فی نفسه - الزام‌آور نیستند، بلکه به علت عادلانه بودن، الزام‌آورند. بنابراین عدالت یکی از مبانی ارزشی در مکتب حقوق فطری به‌شمار می‌رود و نقش مهمی در آن دارد.

در مقابل، برخی منشأ الزام‌آوری قانون را در وضع آن به وسیله دولت خلاصه کرده و قانون را قواعدی خودمعیار می‌دانند. بنابراین، نقشی برای عدالت در منشأ الزام‌آوری قوانین حقوق بشر قائل نبوده، اساساً رابطه حقوق و ارزش‌ها، از جمله عدالت را انکار کرده‌اند که نتیجه‌اش در کل، نسبی دانستن حقوق است. از این دیدگاه، به «مکتب حقوق پوزیتیویستی یا تحققی» یاد می‌شود. از دیدگاه مکاتب تحققی، حقوق مبنای آرمانی ندارد و صرفاً قواعد متغیری است که به اعتبار زمان و مکان تغییر می‌کند و متکی به قدرت دولت است. در این دیدگاه برخلاف حقوق فطری با هرگونه قواعد طبیعی مخالفت شده و توانایی عقل انسان در یافتن بهترین راه‌حل‌ها و عام بودن حقوق فطری انکار گردیده است. به عبارت دیگر، هیچ قاعده‌ای برتر از حقوق موضوعه وجود ندارد. حقوق به تناسب زندگی اجتماعی متفاوت است و در هر زمان و مکانی 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، ص ۱۹ و ۲۱).

در مکاتب تحققی که بر حقایق خارجی مبتنی است، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: یک دیدگاه حقوق را در اراده عمومی و وقایع اجتماعی جست‌وجو می‌کند و نیروی الزام‌آور آن را از احترامی می‌داند که در جامعه پیدا کرده است، نه نیروی دولت، و بدین‌روی اگر قاعده‌ای را دولت وضع کند و در جامعه محترم نباشد در شمار قواعد حقوقی به‌شمار نمی‌رود. این مکتب را «مکتب تحققی اجتماعی» می‌نامند. بعکس، در نظری دیگر، اعتبار قواعد حقوقی وابسته به قدرت دولت است، بلکه حقوق قواعدی است که دولت آن را تضمین می‌کند و اصالت با قوانین موضوعه است. آرمان‌های حقوقی نمی‌تواند با قواعد حقوق موضوعه تعارض داشته باشد، بلکه به‌عنوان رهبر و راهنمای قانونگذار مطرح‌نظر قرار می‌گیرند. این نظر «مکتب تحققی حقوقی» معروف است که مهم‌ترین رکن حقوق را دولت می‌داند. بنابراین، مطابق این دیدگاه مقوله عدالت به‌مثابه قواعد طبیعی، نقش چندانی در مبنای حقوق - به طور عام - و قواعد حقوق بشری - به‌طور خاص - ندارد و تا آنجا به عدالت نقش می‌دهند که در قالب حقوق و قوانین موضوعه درآید (ر.ک: دانش‌پژوه، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۲۶).

در مجموع، از دیدگاه مکتب تحقیقی، 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 تحقیقی در درون خود، گرایش‌های گوناگونی 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 - دست کم - انکار رابطه حقوق و ارزش‌هاست. گرایش معتدل و واقع‌گرای این مکتب به‌جای واقعیت‌های ثابت یا عدالت منصفانه، واقعیت‌های ملموس و متغیر اجتماعی را مبنای حقوق معرفی کرده است. گرایش‌های افراطی و اعتبار‌گرایی مکاتب تحقیقی با توجیهات گوناگون، اراده انسان و فرمان دولت را مبنای حقوق دانسته‌اند. براین‌اساس حقوق بشر رابطه معتناهی با عدالت ندارد.

جایگاه عدالت در هدف حقوق

در خصوص هدف حقوق - در مجموع - دو نظریه عمده مطرح است:

الف. نظریه اصالت فرد

طبق این نظریه، هدف قواعد حقوقی تأمین آزادی و آسایش برای فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی اوست و اجتماع واقعیت خارجی ندارد و چیزی جز انبوه انسان‌ها نیست. هدف قواعد و نهادهای حقوقی حمایت از منافع فرد و اجتماع به‌وسیله اجرای حقوق فرد است. وظیفه قانون هماهنگ ساختن آزادی‌های افراد است، به‌گونه‌ای که هر فرد بتواند از آزادی خود استفاده کند. جامعه یک قرارداد اجتماعی است که بین اشخاص ایجاد شده و سلطه واقعی با فرد است، نه دولت. افراد با توافق و قرارداد اجتماعی دولت را ایجاد می‌کنند. هر کس از بخشی از آزادی‌های خود چشم می‌پوشد تا از مزایای زندگی اجتماعی بهره‌بردارد، و قرارداد اجتماعی یک حادثه فرضی است، نه واقعی. نقش عدالت در این نظریه، هماهنگی آزادی‌هاست، و شایستگی و نیازمندی افراد لحاظ نمی‌شود. عدالت خودبه‌خود 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، ص ۲۱۹).

ب. نظریه حقوق اجتماعی و دولتی

این نظریه از مبنای حقوق فردی برگرفته شده و هدف قواعد حقوق را تأمین سعادت اجتماع و ایجاد نظم در روابط زندگی مشترک افراد می‌داند. حقوق محصول زندگی اجتماعی است تا نظم و عدالت در روابط اجتماعی به وجود می‌آید و جامعه اصالت دارد. آزادی فرد تا جایی محترم است که منافع جمعی آن را ایجاد کند. پس

موضع اشخاص به‌وسیله قانون، عرف و عادات تعیین و جنبه امری و اجباری دارد. هر کس وابسته به گروه انسانی است که در آن به سر می‌برد. قواعد حقوق باید تکلیف او را در برابر این گروه‌ها و تکالیف گروه‌ها را در برابر او معین کنند. در نتیجه حق ودیعه‌ای فطری نیست، امتیازی همراه با تکلیف است که به‌منظور تأمین منافع عمومی به او داده شده است (دلفانی‌سماق، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

در باب جایگاه و نقش 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 - به‌ویژه قرائت آرمان‌گرایی آن، عدالت، یگانه یا - دست‌کم - 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 به‌نام 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.

جایگاه عدالت در مبنا و هدف حقوق از منظر مکتب حقوقی اسلام

از مطالعه نظام‌های حقوق عرفی به این نتیجه رسیدیم که هر نظام حقوقی با توجه به نوع نگاه به جهان و انسان، نظام حقوقی خود را براساس مبانی و اهداف خاص تنظیم می‌کند. طبیعی است اسلام که یک دین جاودانی و ضامن تأمین سعادت انسان در دنیا و آخرت است، در بحث نظام حقوقی و نهاد حقوق بشر، مبنا و هدف خاص داشته باشد. مبنای حقوق اسلامی از شناخت و جهان‌بینی اسلامی که بر پایه وحی است، نشئت می‌گیرد. این معارف جنبه‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی دارند و بعضی هم در زمینه شناخت جامعه و تاریخ و غیر آن هستند. اهداف حقوق اسلام هم از آرمان‌ها و اعتقادات و - یا به تعبیری - از ایدئولوژی اسلامی نشئت می‌گیرند.

از نگاه مکتب حقوقی اسلام، مبنای اصلی و کلی قاعده حقوقی اراده تشریحی حکیمانه الهی است. اراده تشریحی بدین معناست که از دیدگاه اسلام، صدور فرمان و وضع قانون در انحصار خداوند است و هیچ‌کس جز به اجازه او حق وضع قانون ندارد و همه پیامبران علیهم‌السلام و نیز پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و همچنین پیروان آنان باید براساس قوانینی زندگی و قضاوت کنند 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» که حکم الهی و نیز الزام‌آور تلقی کردن قوانین الهی نتیجه حکمت خداوند است؛ یعنی حکمتی که اراده تشریحی خداوند را با اراده تکوینی او و واقعیت‌های جهان هستی و فطرت انسانی و سعادت جاودان او هماهنگ می‌کند و به همین سبب، اراده حکیمانه الهی با تأکید بر حکیمانه بودن آن، مبنای حقوق و معیار مشروعیت قواعد حقوقی اسلام معرفی شده است (دانش‌پژوه، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹-۱۴۰).

قرآن کریم در عین آنکه انسان را به اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرمان‌های الهی فرامی‌خواند، به سبب منطقی بودن این الزام، به حکیمانه بودن قوانین نیز اشاره نموده است (احزاب: ۳۶؛ نحل: ۹۰).

مهم‌ترین وجه امتیاز مکتب حقوقی اسلام در مقایسه با دو مکتب دیگر درباره مبنای حقوق را در چند نکته اساسی می‌توان ذکر کرد:

الف. توجه به اصیل‌ترین واقعیت؛ یعنی خدای متعال و نقش اراده تکوینی و تشریحی 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. در خصوص هدف حقوق نیز مکتب حقوقی اسلام دیدگاه جامعی است که همزمان به نظم و عدالت از یک سو، و به 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» مفهومی به‌شمار می‌آید که مصادیق آن در فرمان‌های الهی تبیین شده است. بنابراین، 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 نقد نمی‌کند.

د. عدالت هدف و ارزشی متوسط - نه هدف عالی و ارزش نخستین - است که در جهت ارزش عالی و نهایی، یعنی سعادت جاوید انسان و تقرب او به خداوند متعال، مفهوم و مصداق واقعی خود را پیدا می‌کند (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت: پیروان مکتب حقوق فطری مبنای حقوق را عدالت می‌دانند و الزام‌آور بودن قواعد حقوقی ناشی از عدالت است. قواعد حقوق - فی‌نفسه - الزام‌آور نیستند، بلکه به خاطر عادلانه بودن الزام‌آورند. بنابراین جایگاه و نقش عدالت که یکی از مبانی و اهداف مهم و ارزشی حقوق بشر است، در مکتب حقوق فطری مطرح است.

در مقام ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت: بر این نظریه از جانب مخالفان، ایراداتی وارد شده که خلاصه آن چنین است: اجتماع اصالت دارد و مرکب از افراد مستقل نیست. در عرض حیات فردی باید یک حیات جمعی را پذیرفت و آزادی فردی قادر به تأمین نیازمندی‌های زندگی مشترک نیست. اصل حاکمیت اراده همیشه برابری و عدالت ایجاد نمی‌کند، بلکه با توجه به تفاوت شرایط و استعدادها و امکانات موجب نابرابری می‌شود. از نگاه مکتب تحقیقی، حقوق به تناسب زندگی اجتماعی متفاوت است. بنابراین عدالت نقشی در مبنای حقوق بشر ندارد؛ زیرا چون حقوق اساساً مبنای آرمانی ندارد و صرفاً به‌مثابه قواعد متغیری که به اعتبار زمان و مکان تغییر می‌کند و متکی به قدرت دولت است، تعریف می‌شود.

در مقام ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت: هریک از مکاتب فوق راه خطا رفته‌اند و عامل را به‌جای علت معنا کرده‌اند. حقوق از عوامل گوناگونی نشئت می‌گیرد. تاریخ، جغرافیا، مذهب و مانند آن هریک سهمی در ایجاد قواعد حقوقی دارند و هیچ‌یک به‌تنهایی سازنده حقوق نیست. البته حقوق فطری در اندیشه اسلامی نیز مطرح است، لیکن ارزش و اعتباری مستقل ندارد، بلکه به‌خاطر کاشف بودن از حکم شرع، مشروعیت می‌یابد؛ بدین توضیح که مستقلات عقلی و اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا و ملازمه میان حکم عقل و شرع (کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل). 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 مطمح‌نظر بوده است تأیید می‌شود.

تفاوت تحلیل فقیهان و حکیمان مسلمان با اندیشه فیلسوفان طرفدار حقوق فطری این است که به نظر گروه اول اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی یا فطری بودن آنها نیست، بلکه به‌سبب دلالتی است که به وجود احکام شرع دارد؛ یعنی براساس تحلیل عالمان اصول، حکم عقل کاشف از این است که شرع نیز همان‌گونه حکم می‌کند، پس اعتبار قواعد فطری نیز به مذهب متکی است.

به‌طور کلی، نظام‌های حقوقی، به‌رغم تفاوت برداشت‌ها، بر اصل عدالت به‌عنوان مبنای حقوق بشر عنایت ویژه دارند. داوروزی و اجرای عدالت باسابقه‌ترین 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؛ زیرا اجرای عدالت بر معیار راستی و درستی حکومت است و وظیفه سیاستمدار مدینه، نظام‌مند ساختن روابط اعضای جامعه براساس عدل است (هاشمی، ۱۳۸۴، ص 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 براساس

قانون عدل است. در این رویکرد، همان‌گونه که پیامبران الهی مأمور اجرای عدالت‌اند، مردم نیز به پیروی از آنان موظفند که در جهت اقامه عدالت تلاش کنند.

در رویکرد توحیدی، عدالت پس از توحید، سرشت اصلی حقوق بشر به‌شمار می‌رود. این برداشت می‌تواند حقوق بشر را از حالت مطلق‌گرایی خارج سازد و با واقعیت هماهنگ گرداند. فلسفه حقوق بشر - در حقیقت - تأمین عدالت است و این حقوق به نظم اجتماعی رنگ عدالت می‌بخشد و نظام‌های حقوقی را به نفع انسان‌های آسیب‌پذیر عادلانه می‌سازد. اسلام یک نظام آرمانی است که در آن از یک سو، جامعه نمونه ترسیم می‌شود تا مردم آن را الگوی خویش قرار دهند و از سوی دیگر، برای مردم جایگاه شایسته‌ای بنا می‌شود تا در یک نظام ارزشی، هم دارای حق و تکلیف باشند و هم نقش‌آفرینی کنند. 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 می‌داند. فلسفه تشریح دین و اهتمام پیامبران الهی این است که مردم با بهره‌گیری از تعلیم دین و میزان حق و باطل، خود به اقامه قسط و عدل بپردازند؛ زیرا عدالت زمینه‌ساز همیاری و شرط تکامل اجتماعی است. روح عدالت نهفته در حقوق بشر که از اعماق عدالت‌خواهی اسلام نشئت می‌گیرد، سرشت فردگرایی و اصالت فرد را در حوزه حقوق بشر بی‌اعتبار می‌سازد و به آن خصلت عادلانه می‌دهد. عدالت همانند توحید، یکی از معیارهای سنجش حقوق بشر است. منظور این است که حقوق بشر نمی‌تواند از چارچوب عدالت بیرون باشد به همین دلیل، تأکید بر اجرای عدالت به منزله یک سنت سیاسی، همواره اندیشه حکیمان را درگیر خود ساخته است (سلیمی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۳-۱۸۶).

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 و در چارچوب نگاه جامع و جهان‌بینی اسلامی قابل تعیین است. براین 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، همه اهداف حقوق بشر در نظام حقوقی اسلام است.

نقش عدالت در وضع و کشف قوانین حقوق بشر

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 واضع 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، به سعادت جاویدان انسان که در قرب او به خدا امکان‌پذیر است، عنایت دارد. نقش انسان در درجه نخست و اصالتاً این است که از راه نقل و عقل، به کشف اراده حکیمانه الهی بپردازد و به قوانین مجعول او دست یابد و در صورت عدم امکان دستیابی، در چارچوب اجازه خداوندی و در قلمرو احکام حکومتی، براساس مبانی فرعی ثانوی - نه به‌طور مطلق، خودخواسته و پوزیتیویستی - به وضع قانون بپردازد (دانش‌پژوه، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶-۱۴۸).

در مجموع، چون کاشف یا واضع قوانین در مکاتب حقوقی فطری و تحقیقی، انسانی است که در معرض خطای علمی و اخلاقی قرار دارد، بدین‌روی قوانین مبتنی بر این دو مکتب، فاقد اعتبار کافی است. اما در مکتب حقوقی اسلام چون واضع قوانین، خداوندی است. که از هرگونه خطای علمی و اخلاقی منزه است، 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 به وضع قوانین در جهت ایجاد نظم و برقراری عدالت و سعادت جاودان، توجه دارد. نقش انسان در موضوع بحث - فی الواقع - این است که به کشف قوانین عدالت‌محور الهی در جهت حقوق بشر، از راه نقل و عقل می‌پردازد.

نقش عدالت در تفسیر و سنجش قواعد حقوق بشر

قواعد حقوق بشر دارای یک سلسله احکام، مثل آزادی بیان، منع شکنجه و اصل برائت است، ولی همه این قواعد مبتنی بر سه قاعده اصلی است: آزادی، برابری، عدالت. هرچند این هر سه برای زندگی بشر لازم است، ولی اگر بیشتر دقت کنیم به‌نظر می‌رسد والاترین ارزش‌ها و محور اصلی عدالت است؛ زیرا آزادی قید و مرز دارد. هیچ‌کس بی‌بندوباری و آزادی مطلق را نمی‌پذیرد. حتی کانت می‌گوید: حقوق شرایطی دارد که در آن آزادی هر کس باید محدود به آزادی دیگران باشد. گروه‌هایی هم که به آزادی افراطی روی آورده‌اند، از نظر اخلاقی واکنشی را نشان داده‌اند که هیچ‌کس نمی‌پذیرد. برابری هم این‌گونه است. برابری هم حد و مرز دارد. اساساً برابری مطلق به نبود عدالت می‌انجامد. بنابراین هرچه عدالت شدیدتر باشد، مطلوب‌تر است و هیچ‌قیدی هم ندارد. حتی برخی علما از آن به «انصاف» رسیده‌اند که درجه رقیق‌تر عدالت است. عدالت اقتضا می‌کند هر مدیونی دینش را به طلبکار بپردازد، ولی انصاف اقتضا

می‌کند اگر خواهر درمانده‌ای مدیون برادر طلبکارش بود، به او مهلت داده شود و قاضی فوراً اظهار نظر نکند. علاوه بر این، عدالت حاکم بر آزادی و برابری نیز هست. در نتیجه می‌توان گفت: عدالت محور اصلی قواعد حقوق بشری است؛ زیرا تمام قواعد حقوق بشر در سه قاعده آزادی، برابری و عدالت خلاصه می‌شود و از میان سه قاعده، عدالت محور اصلی است (کاتوزیان، ۱۳۸۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درباره نقش عدالت در منشأ الزام‌آوری قوانین حقوق بشر، برخی مستقیم یا غیرمستقیم، منشأ الزام‌آوری قانون را در وضع آن به وسیله دولت خلاصه کرده‌اند که با هیچ معیاری قابل سنجش نیست، بلکه آنها را قواعدی خودمعیار می‌دانند. بنابراین نقشی برای عدالت در منشأ الزام‌آوری قوانین حقوق بشر قابل نیستند 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 یا تحقیقی» یاد می‌شود.

برخی منشأ الزام‌آوری را در عدالت جست‌وجو کرده‌اند، اما درباره نقش عدالت دوگونه 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. به‌طور کلی از این دیدگاه، به «مکتب حقوق طبیعی» یاد می‌شود. در مقام ارزیابی می‌توان گفت: هر دو مکتب راه خطا رفته‌اند. به‌رغم تفاوت‌هایی که هر دو مکتب دارند، در سه انتقاد با هم مشترک‌اند: افراط در داشتن نگاهی 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 دیگر از اندیشمندان اراده و وضع دولت را برای توجیه منشأ الزام‌آوری کافی ندانسته، ریشه الزام‌آوری و مشروعیت قوانین یا عدم آن را در انطباق آنها با معیارها جست‌وجو می‌کنند و آن معیارها را ذیل دو عنوان کلی مبنا و هدف حقوق بشر مورد بحث قرار می‌دهند. از این دیدگاه به «مکتب حقوقی اسلام» یاد می‌شود. در نظام توحیدی اسلام، مبانی اصلی قوانین حقوق بشر، اراده تشریحی حکیمانه الهی، و هدف آن دستیابی به سعادت جاوید بشر است. بنابراین اگر قانون حقوق بشر با اراده تشریحی حکیمانه الهی، منطبق و نیز تأمین‌کننده اهداف مطلوب باشد، قانون الزام‌آور است و در غیر این صورت الزامی نخواهد داشت. در این میان عدالت در عین حال که هدف حقوق بشر است، نقش ارزشی متوسط - نه هدف عالی و ارزشی نخستین - دارد که در جهت ارزش عالی و نهایی، یعنی سعادت جاودان بشر و تقرب وی به خدای متعال مفهوم و مصداق واقعی پیدا می‌کند.

در جمع‌بندی نقش عدالت در کشف و وضع قوانین حقوق بشر نیز می‌توان گفت: چون کاشف یا واضع قوانین در مکاتب حقوق فطری و تحقیقی، انسانی است که در معرض خطای علمی و اخلاقی قرار دارد، بدین‌روی قوانین مبتنی بر این دو مکتب از اعتبار کافی برخوردار نیست. اما در مکتب حقوقی اسلام چون واضع قوانین خداوندی است که از هرگونه خطای علمی و اخلاقی منزه است، بدین‌روی قوانین مبتنی بر این مکتب نیز درخصوص حقوق بشر اعتبار کافی دارد. اساساً ازجمله 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 به وضع قوانین در جهت ایجاد نظم و برقراری عدالت و سعادت جاودان توجه دارد، نقش انسان در موضوع بحث - فی‌الواقع - این است که به کشف قوانین عدالت‌محور الهی در جهت حقوق بشر، از راه نقل و عقل می‌پردازد. درباره نقش عدالت در تفسیر و سنجش قواعد حقوق بشر نیز می‌توان گفت: عدالت محور اصلی قواعد حقوق بشری است؛ زیرا قواعد حقوق بشری حاوی یک سلسله احکام (مثل آزادی بیان، منع شکنجه و اصل برائت) است که همه در سه قاعده «آزادی»، «برابری» و «عدالت» خلاصه می‌شوند. از میان این سه قاعده، «عدالت» محور اصلی است.

منابع

نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، لاهیجی.

آل‌من، اندرو، ۱۳۸۶، *درآمدی بر فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندوقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

احمدی، محمدمامین، ۱۳۹۲، *سخنرانی در سمینار آموزگاران حقوق بشر*، کابل، کمیسیون حقوق بشر.

افلاطون، ۱۳۵۳، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.

تیت، مارک، ۱۳۸۴، *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۲، *دانشنامه حقوق*، تهران، امیرکبیر.

_____، ۱۳۶۲، *مقدمه عمومی علم حقوق*، قم، اسراء.

جعفری تبریزی، محمادتقی، ۱۳۹۰، *حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام: اسلام و غرب*، چاپ پنجم، تهران؛ مؤسسه

تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

دانش پژوه، مصطفی، ۱۳۸۶، «تأملی بر رابط حقوق و عدالت با تأکید بر حقوق اسلام»، *پژوهش‌نامه حقوق اسلامی*، ش ۲۶،

ص ۸۵-۱۲۰.

_____، ۱۳۹۵، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۸، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، تهران، سمت.

دلفانی سماق، علی‌اشرف، ۱۳۷۷، *مبانی مسئولیت کیفری در حقوق ایران و فرانسه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم.

راسخ، محمد، ۱۳۸۱، *حق و مصلحت*، تهران، طرح نو.

سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۹۲، *درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی.

غمامی، محمدمهدی، ۱۳۸۷، *نظم عمومی و الزامات ناشی از حقوق بشر و حقوق شهروندی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد معارف

اسلامی و حقوق عمومی، تهران، دانشگاه امام صادق ☞.

قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۸۳، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، *فقه و حقوق*، ش ۱، ص ۳۷-۵۸.

کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

_____، ۱۳۷۸، *مقدمه علم حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

_____، ۱۳۸۶، «عدالت و حقوق بشر»، *حقوق*، دوره ۳۷، ش ۳، ص ۳۲۳-۳۳۱.

کلی، جان، ۱۳۸۲، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران، اساطیر.

گندم‌کار، رضاحسین، بی‌تا، «مبنا و هدف حقوق»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال نهم، ش ۱، ص ۱۴۷-۱۳۳.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *عدل الهی*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۷۸، *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۸۵، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه الامام علی‌بن ابی‌طالب ☞.

هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۸۴، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران، میزان.