

**PATHOLOGY OF THE 2019 TAZIRI PENALTY REDUCTION LAW
WITH AN EMPHASIS ON JURISPRUDENTIAL COMPONENTS**

Abdul Hakim Salimi ¹

(Received on: 05- 05 - 2021 Accepted on: 19 - 07- 2021)

Abstract

A sentence is regarded as a kind of social reaction against the criminal phenomenon. In order to regulate social relations between people and maintain the basic dominating values, the society must react to disrespecting the norms. Among the types of punishments, imprisonment has been criticized by many in recent years for various reasons such as spreading the harmful effects of committing a crime to the criminal's family and society, lack of proper deterrence, high prison costs, prisoners becoming more professional by getting trained by other prisoners. The legislative system has tried to reduce the use of this punishment by presenting alternatives. The Law on Reducing Ta'ziri Imprisonment Punishment was approved and put into effect in 2019. Now, almost a year later, it can be discussed and investigated by explaining the law in terms of legislative, judicial and executive pathological studies, and also the challenges and harms of this law. The following article, based on a descriptive-analytical method, examines the aforementioned law in terms of its fundamentals, as well as in terms of its conflicts with certain principles of criminal law (including the principle of proportionality and individualization), and because of its conflicts with the spirit of the law, disregard for the social facts, criminal inflation and the lack of executive mechanisms, this study finds some flaws with this law.

Key words: Law on Reducing Ta'ziri Imprisonment Punishment, legal pathology, judicial pathology, executive pathology, Ta'ziri Imprisonment.

1. Assistant Professor, Department of Law, Al-Mustafa Al-Alamiya Community, Qom, Iran.
a.hakimsalimi@gmail.com

آسیب شناسی نظام بین المللی حقوق بشر (رویارویی حقوق بشر توحیدی با حقوق بشر مادی)

عبدالحکیم سلیمی^۱

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۴/۲۸)

چکیده

نظام بین المللی حقوق بشر برخاسته از آرمان تأسیس جهانی فارغ از تهدید و جنگ است. جهانی که در آن انسان و حقوق بشر دیگر مورد تحقیر و توهین قرار نمی گیرد. پس از گذشت چند دهه از عمر نظام بین المللی حقوق بشر، آسیب شناسی این نظام نه فقط یک ضرورت بل که یک مسئله جهانی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه ابعاد جامعه شناسانه، هستی شناسانه و انسان شناسانه نظام بین المللی حقوق بشر پرداخته است. انگیزه ی پدیداری، سیر تکاملی و بنیاد نظام بین المللی حقوق بشر به دلیل جهان بینی مادی و تفکر اومانیستی فاقد ظرفیت جهانی است. روح حاکم بر این نظام بیان گر این واقعیت است که توحید (خدا باوری) و معاد (فرجام باوری) به مثابه اصول اعتقادی و مورد احترام پیروان ادیان الهی، در این نظام هیچ جایگاهی ندارد. این غفلت یا تغافل از خداوند به عنوان مبدأ جهان هستی و معاد (فرجام باوری)، پیامدهای ناگواری نظیر انسان گرایی، فردگرایی، خردگرایی افراطی، دین گریزی، خویشن مالکی، لذت گرایی لجام گسیخته و نظایر آن را موجب گردیده است. این نظام بی توجه به باورها، ارزش ها، فرهنگ ها و نظام حقوقی توحیدی، تأسیس و توسعه یافته است. نظام بین المللی در عمل وسیله ای برای گسترش، تعمیق و مشروعیت برداشت های غربی از جامعه مطلوب می باشد. خاستگاه غربی، حالت انفعالی و تفاوت های ارزشی، فرهنگی و حقوقی کشورها، مقبولیت جهانی نظام بین المللی حقوق بشر را با چالش های جدی مواجه ساخته است.

واژگان کلیدی: نظام بین المللی، حقوق بشر، آسیب شناسی، رویارویی، حقوق بشر توحیدی، حقوق بشر مادی.

۱. استادیار گروه حقوق، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

تأسیس نظام بین‌المللی حمایت از حقوق بشر از اقدامات مثبت در حوزه حقوق بین‌الملل است. پیش از آن حقوق بشر جزو صلاحیت داخلی کشورها به شمار می‌رفت. حمایت بیرونی از حقوق بشر به لحاظ نظری توجیه‌پذیر نبود، چرا که ایده نظارت بر رفتار دولت‌ها، مبنای واقعی نداشت. با شکل‌گیری دولت‌های مدرن، حقوق بشر برای کارآمدی قدرت دولت و حمایت علیه قدرت همان دولت، تکامل و تحول یافت و ایده معطوف به ایجاد سازوکارها در سطح بین‌المللی به منظور حمایت و مساعدت به مردم تحت سیطره حکومت دیکتاتوری، ظهور و بروز یافت (تاموشات، ۱۳۸۶: ۸۱-۷۹).

اندیشه جهانی حمایت از حقوق بشر هم‌زاد دولت‌های مدرن است. حقوق بشر به لحاظ نظری، پیش از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴) جزو صلاحیت داخلی دولت‌ها به شمار می‌رفت و ساز و کار حمایتی مناسبی نیز برای آن وجود نداشت. بعد از جنگ جهانی اول وضعیت به طور کامل تغییر یافت. تجربه نشان داد حتی در عصر تمدن و روشنگری نیز ممکن است دولت‌ها از اختیارات خود سوء استفاده کنند. جامعه ملل به عنوان نخستین سازمان بین‌المللی با هدف پیش‌گیری از جنگ و تأمین صلح و امنیت بین‌المللی تشکیل شد تا از جنگ به عنوان بزرگ‌ترین تهدید علیه حیات و تمامیت جسمانی و روانی انسان اجتناب گردد (مقدمه میثاق جامعه ملل). هر چند در میثاق حقوق بشر مطرح نشد، اما تضمین آزادی وجدان، مذهب و ممنوعیت عادات مذموم نظیر «تجارت برده، قاچاق اسلحه و مشروبات الکلی» در سرزمین‌های تحت سرپرستی مورد تأکید قرار گرفت (میثاق ماده ۲۲/۵). طبق میثاق، مقامات اجرایی (دولت‌های سرپرست) تلاش خواهند نمود در قلمرو خویش برای کار مردان، زنان و کودکان وضعیت عادلانه و مطابق شأن انسانی ایجاد نمایند (میثاق ماده ۲۳ الف). تحول جدید دیگر در این دوران، ایجاد نظامی برای حمایت از اقلیت‌ها بود. به رغم انعقاد قراردادهایی در حمایت از حقوق اقلیت‌ها، این احساس وجود داشت که گروه اکثریت جهت تضمین و ارتقای حقوق خود، نیازی به کمک و مساعدت خارجی ندارد (تاموشات، ۱۳۸۶: ۱۰۰-۹۴). جنایت‌هایی که در غرب به خصوص توسط نازی‌ها در اروپا صورت گرفت، زمینه را برای درک جدیدی از رابطه بین فرد، دولت و جامعه بین‌المللی فراهم ساخت. در طول سال‌های وحشتناک جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۳۹) تجربه نشان داد دولت‌ها بدون توجه به کارکرد

اساسی خود در مقام حفظ و دفاع از کرامت انسانی در قلمرو حاکمیت خود ممکن است به ابزارهای کشتار جمعی متوسل شوند. در منشور آتلانتیک (۱۹۴۱) برای اولین بار، آرمان تأسیس جهانی فارغ از تهدید و فقر مطرح شد.

در کنفرانس تدوین منشور سازمان ملل متحد در سانفرانسیسکو، هرچند برخی از کشورها خواهان درج فهرست کاملی از حقوق بشر در متن پیش نویس بودند، اما با توجه به اوضاع و شرایط حاکم بر کنفرانس، چنین اقدامی ممکن نبود. زیرا تنظیم کنندگان منشور، بیش تر نگران مردم خود بودند تا در اندیشه‌ی دیگر ملت‌ها. به طوری که در همان زمان نسبت به مردم آفریقا و آسیا معیارهای متفاوتی اعمال می شد. عدم تصریح ممنوعیت تبعیض نژادی در منشور ملل متحد به دلیل مخالفت ایالات متحده آمریکا و بریتانیا، گواه این مدعاست. به همین دلیل، منشور سازمان ملل متحد نتوانست همه خواسته‌های حقوق بشری جهان جدید را محقق سازد. تنها اصلی که در این کنفرانس مورد توافق قرار گرفت این بود که پیش برد و تشویق به رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و احترام به آن‌ها جزء اهداف اصلی سازمان ملل متحد قرار گیرد (منشور، ماده ۱/۳).

کشورهای عضو سازمان ملل متحد، کمیسیون تازه تأسیس حقوق بشر را موظف ساختند تا پیش نویس جامع و مناسبی در زمینه حقوق بشر تدوین نماید. کمیسیون در سومین جلسه خود (۲۴ مه تا ۱۸ ژوئن ۱۹۴۸) پیش نویس اعلامیه را تصویب کرد. مصوبه کمیسیون از طریق شورای اقتصادی - اجتماعی به مجمع عمومی ارجاع و با ۴۸ رأی مثبت، بدون رأی منفی و ۸ رأی ممتنع به تصویب رسید. با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در دهم دسامبر ۱۹۴۸، برای نخستین بار در سطح جهانی سندی پدیدار گردید که در آن حقوق انسان فارغ از نژاد، رنگ پوست، جنس، زبان و ... مورد تأکید قرار گرفت و فصل جدیدی در تاریخ حقوق بشر رقم خورد. اعلامیه جهانی حقوق بشر، تنها اعلامیه‌ای است که مجمع عمومی سازمان ملل متحد آن را آرمان مشترکی برای همه ملل جهان اعلام نموده و به همه اعضا توصیه می کند تا در توسعه آن کوشا باشند (مقدمه اعلامیه). این اعلامیه، دربرگیرنده مفاهیم گسترده‌ای است که موجب پدیداری اسناد متعددی در زمینه حقوق بشر شده است. تصویب میثاقین بین المللی «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «حقوق مدنی و سیاسی» (۱۹۶۶)، کنوانسیون بین المللی محو هر نوع تبعیض نژادی (۱۹۶۹)، کنوانسیون مقابله با شکنجه، رفتار و مجازات‌های خشن و

غیرانسانی (۱۹۶۹)، کنوانسیون بین المللی منع و مجازات تبعیض نژادی (۱۹۷۶)، کنوانسیون رفع انواع تبعیض در مورد زنان (۱۹۸۷) کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۹۰) و کنوانسیون بین المللی حمایت از حقوق کارگران مهاجر و خانواده هایشان (۱۹۹۰) به عنوان اسناد مکمل نظام بین المللی حقوق بشر از اقدامات اساسی مجمع عمومی سازمان ملل متحد به شمار می روند.

تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با انگیزه بررسی انواع آسیب شناسی نظام بین المللی حقوق بشر از دیدگاه توحیدی سامان یافته است.

۱. آسیب ماهوی

درباره ارزش ماهوی اعلامیه دوروی کرد عمده مطرح است:

در روی کرد نخست، اعلامیه یک سند اخلاقی - سیاسی است که با مقاصد خاصی تدوین شده است. حقوق و آزادی های مندرج در اعلامیه صرفاً آرمان مشترک ملت ها جهت گسترش عدالت اجتماعی است. در این برداشت، اعلامیه فاقد ارزش هنجاری در حقوق بین الملل می باشد. نادیده گرفتن عمدی و آگاهانه ضمانت اجرا از سوی تهیه کنندگان اعلامیه، دلیل درستی این واقعیت است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۲۱۵).

در روی کرد دوم، اعلامیه به استناد عرفی بودن مفاد آن (آقای، ۱۳۷۶: ۱۷) یا به دلیل پذیرش صریح دولت ها (امیر ارجمند، ۱۳۸۱: ۱۲۸) مورد تأکید قرار گرفته است. اعلامیه در واقع تفسیر عبارت «حقوق بشر و آزادی های اساسی» مندرج در ماده (ج) ۵۵ منشور ملل متحد است. مواد ۵۵ و ۵۶ منشور ملل متحد بدون فهرست کردن حقوق بشر، دولت های عضو را موظف می کند تا تدابیری جهت احترام و رعایت حقوق بشر و آزادی های اساسی اتخاذ نمایند. به موجب ماده (۳) ۳۱ کنوانسیون ۱۹۶۹ وین، استناد به اقداماتی که توسط دولت های عضو معاهدات صورت می گیرد، یکی از اصول تفسیر معاهدات در حقوق بین الملل می باشد. رویه مداوم دولت ها و سازمان ملل متحد هم واره مبتنی بر این بوده که اعلامیه جهانی حقوق بشر حاوی فهرست پذیرفته حقوق بشر و آزادی های اساسی همه اعضای خانواده بشری است و برای اعضای جامعه بین المللی ایجاد تعهد می کند.

در ارزیابی روی کردها، کافی است به نارسایی محتوایی اعلامیه از نظر معیارهای الزام آور حقوقی توجه شود. اصولاً تدوین کنندگان اعلامیه، ارزش حقوقی برای آن قائل نبوده اند. مذاکرات مربوط به زمان شکل گیری اعلامیه و نیز مقدمه آن کاملاً نشان می دهد که در زمان

تدوین و تصویب اعلامیه، قصدی مبنی بر ایجاد تعهدات الزام آور حقوقی از لحاظ حقوق بین الملل برای دولت های عضو وجود نداشته است (آقای، ۱۳۷۶: ۱۶). بنیاد اخلاقی اعلامیه و احترام دولت ها به مواد آن و نیز گنجاندن آن در قوانین اساسی کشورها نیز حقوقی بودن آن را اثبات نمی کند. افزون بر این مناقشات، بخش هایی از اعلامیه شامل مبانی فلسفی و زمینه های غیر حقوقی است که طرح آن در یک سند حقوقی مناسب نیست (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۲۱۶). ابهام محتوایی، عدم ارائه تعریف دقیق در مورد عناوین حقوق بشر، فقدان شیوه های اجرایی و عدم پیش بینی سازوکار مشخص برای ضمانت اجرا و الزام غیر منطقی دولت های مخاطب از جمله آسیب هایی هستند که اعتبار حقوقی اعلامیه را دچار تردید می سازد.

۲. آسیب جامعه شناسانه

از نظر جامعه شناختی، تأسیس نظام بین المللی حقوق بشر برآیند جنگ ها و نقض های فاحش حقوق بشری در غرب است. عملکرد منفی ارباب کلیسا در زمینه حقوق بشر (آلبر ماله، ۱۳۶۳: ۲۸۶-۲۸۱)، تفتیش عقاید در قرون وسطی (بری، ۱۳۳۹: ۳۱)، راه اندازی جنگ های صلیبی توسط مسیحیان دیوانه جنگ و انتقام (لوبون، ۱۳۷۴: ۴۱۸-۳۱۹)، وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴) و جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۳۹) با آثار زیانبار جانی و مالی (گراهام، ۱۳۸۱: ۸۶) نه فقط دنیای غرب، بلکه همه جهانیان را به مصائب غیرقابل بیان دچار ساخت (مقدمه منشور سازمان ملل متحد). عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه ای گردید که روح بشریت را آزرده ساخت. اعلامیه حقوق بشر، در چنین اوضاع و شرایطی بدون توجه به باورها، ارزش ها، فرهنگ و نظام حقوقی دیگر کشورهای جهان، دهم دسامبر ۱۹۴۸ به تصویب رسید. در مقدمه اعلامیه انگیزه اصلی بانیان نظام بین المللی حقوق بشر، جلوگیری از تکرار فجایع وحشتناک انسانی و ظهور دنیایی فارغ از ترس و فقر در پرتو آزادی عقیده و بیان اعلام شده است. مهم ترین آسیب جامعه شناختی نظام بین المللی حقوق بشر عبارتند از:

۲-۱- نگاه ابزاری به حقوق بشر

بانیان نظام بین المللی به حقوق بشر نگاه ابزاری دارند. چون «آن چه قوانین بین المللی حقوق بشر نامیده می شود ظاهراً عنوانی خنثی است و در واقع وسیله ای برای گسترش و تعمیق و مشروعیت برداشت های غربی از جامعه خوب است» (Vincent, ۲۰۲۲: ۵۱). در این عبارت سه واژه

محوری زیر به کار رفته است:

الف) گسترش (توسعه نه فقط ارائه)؛ ایده های مربوط به بنیادهای ارزش غربی، امروزه توسط نخبگان و تحصیل کردگان برگشته از غرب و پیش تر توسط عاملان دولتی و نیز از طریق نظام های آموزشی ارائه شده است. آن چه باید مورد توجه قرار گیرد، گسترش اندیشه غرب در کشورهای غیر غربی به خصوص جهان اسلام است.

ب) تعمیق به معنای ریشه دار ساختن اندیشه حقوق بشر غربی در سایر کشورها؛ زیرا این اندیشه هنوز چنان که باید و شاید در نقاط دیگر جهان به خصوص کشورهای اسلامی ریشه دار نشده است.

ج) مشروعیت یعنی مقبولیت سازی اندیشه غربی به گونه ای که پذیرش سلطه غرب با نوعی نگرش و اعتقاد توأم گردد، تا مانند گذشته جنبه تحمیلی و اجباری تهاجم فرهنگی غرب مانعی در راه گسترش و تعمیق سازی فرهنگ غرب تلقی نشود.

در این روی کرد «برداشت های به اصطلاح غیر غربی از حقوق بشر در واقع، برداشت از حقوق بشر نیست» (Donnelly, ۱۹۹۳: ۲)، یعنی تلاش برای فهم حقوق بشر بر اساس فرهنگ متمایز از فرهنگ غرب در واقع تحریف مفهوم مناسب حقوق بشر است. برخورد گزینشی غرب با حقوق بشر در کشورهای مختلف نظیر افغانستان، یمن، بحرین، سوریه، عراق و اوکراین بیان گر این واقعیت دردناک است.

۲-۲- فقدان مقبولیت جهانی

نظام بین المللی حقوق بشر به دلیل خاستگاه قراردادی، فاقد مقبولیت جهانی است. چون لازمه قراردادی بودن یک نظام حقوقی، نفی جهانی بودن آن است. به گفته لئو اشتراوس «اگر مبنای اصول حقوقی را در این بدانیم که هر اصلی در جامعه خودش پذیرفته است، پس باید گفت اصول حقوقی جوامع آدم خوار همان قدر درست و قابل دفاع اند که اصول اعتقادی انسان قانون مند امروزی؛ یعنی در این صورت نمی توان اصول حقوقی جوامع را به عنوان اصل بد و نادرست به آسانی طرد کرد و کنار گذاشت... اگر معیاری برتر از آن چه که هر جامعه ای برای خودش در حکم آرمان می شمرد، وجود نداشته باشد، هیچ گاه نخواهیم توانست در برابر آرمان اجتماعی خود به صورتی که شایسته دآوری انتقادی است عمل کنیم و از آن به درستی فاصله بگیریم. اما همین امر که ما نگران ارزش آرمان جامعه خود هستیم و می توانیم آن را زیر سوال

ببریم، خود نشان می‌دهد که چیزی در بشر وجود دارد که کاملاً تابع جامعه نیست» (LeoStraussm, ۱۹۶۵: ۳). تأسیس نظام بین‌المللی حقوق بشر، برای کشورهای غربی که فجایع وحشتناک حقوق بشری را رقم زده‌اند، اقدامی ارزشمند در راستای حمایت از حقوق بشر است؛ اما برای جهان اسلام دست‌کم نسبت به قرآن و فقه اسلامی که چهارده قرن پیش عدالت، کرامت انسانی، آزادی، برابری در برابر قانون و... را ابلاغ و حمایت کرده است، چندان پیشرفتی به شمار نمی‌آید. استدلال بانیان این نظام که ناظر به اوضاع و شرایط نابسامان جوامع غربی است، برای اجبار همه کشورهای جهان به رعایت نظام بین‌المللی حقوق بشر منطقی نیست. ملت‌هایی که شاید تجربه دردناک غربی را نداشته‌اند و مرتکب رفتار وحشیانه و نقض فاحش حقوق بشری نیز نشده‌اند. چنین ملت‌هایی چه بسا خود دارای نظام حقوقی ویژه باشند که بر اساس آن همواره به دور از عصیان و طغیان در راستای تأمین صلح، امنیت، آزادی و برابری تلاش نموده و احساس نیازی به نظام بین‌المللی غربی نکنند. به بیان دیگر، این نسخه از حقوق بشر درمان نارسایی‌های اجتماعی و بین‌المللی ملت‌هایی است که تاریخ آن‌ها آکنده از اعمال وحشیانه و تحقیر حقوق بشر و در نتیجه عصیان‌های مردمی است (همید زنجانی، ۱۳۸۸: ۵۶). بدین ترتیب، نظام بین‌المللی حقوق بشر فاقد مقبولیت جهانی است.

۲-۳- برهان ناپذیری

جهانی بودن اعلامیه حقوق بشر و به خصوص اصول موضوعه آن مانند اصل آزادی ذاتی انسان‌ها، اصل برابری انسان‌ها از لحاظ حیثیت و حقوق، اصل حرمت و کرامت انسان (ماده ۱) حالت شعاری دارد. بانیان نظام بین‌المللی حقوق بشر با پرسش‌های متعددی مواجه هستند. به چه دلیل هر انسانی ذاتاً آزاد است؟ این ادعا چگونه قابل اثبات است؟ اگر شخصی مانند ارسطو معتقد باشد که بعضی از انسان‌ها به حکم چگونگی تن و روان «برده»‌اند، ادعای او چگونه رد می‌شود؟ نویسندگان اعلامیه به استناد فرضیه معروف زیست‌شناسی نوین معتقدند هر یک از نژادهای مختلف انسان از حیوانی پدید آمده و انسان‌ها از یک اصل نیستند، چگونه ادعای مساوات و برابری افراد بشر را دارند؟ نهایت چیزی که آنان می‌توانند اثبات کنند این است که افراد یک نژاد برابرند، چون پدر و مادر واحدی دارند. اما سرخ‌پوستان آمریکا و سیاه‌پوستان آفریقا و زردپوستان خاور دور که هر کدام بر اساس فرضیه آن‌ها از لحاظ نسبی به حیوانی می‌رسند، چگونه می‌توانند برابر و برادر یکدیگر باشند؟ بر فرض که آنان

بتوانند از طریقی مساوات تکوینی همه افراد بشر را اثبات کنند، اما مساوات تشریعی یعنی مساوات از لحاظ حیثیت و حقوق را نمی توانند اثبات کنند. به چه دلیل تمام افراد بشر باید با یکدیگر با روح برادری رفتار کنند؟ ملاک برادری چیست؟ اصولاً اثبات برادری و رفتار برادرانه انسان ها با یکدیگر در رویکرد مادی قابل تبیین نیست. چرا انسان کرامت دارد؟ کرامت انسان از کجانا ناشی می شود؟ چرا کرامت انسان مطلق است، به گونه ای که نباید به هیچ عنوان کرامت انسان از بین برود؟ کسی که به کرامت انسانی دیگران اعتنا ندارد و هم نوعان خود را شکنجه و به قتل می رساند، چرا کرامتش محفوظ بماند؟

اصول سه گانه آزادی، برابری و کرامت بدیهی نیستند و بانیان نظام بین المللی نیز تبیین و تحلیل روشن و در خور توجهی ارائه نکرده اند. ضمن این که سایر مواد این اسناد نیز برهان پذیر نبوده و هیچ گونه توجیه عقلی و منطقی ندارند. حق آن است که هر گفتار یا نوشتاری که نظریه ای نو عرضه می دارد، مستند به دلایل متقن باشد به ویژه اعلامیه ای که حقوق بشر جهانی را برای همه جهانیان ارائه می کند. مسائلی که ممکن است از سوی بسیاری از مخاطبان متعلق به فرهنگ ها، ادیان و مکاتب گوناگون مورد انتقاد واقع شود. بدین ترتیب، هر ماده از اعلامیه باید نتیجه یک رشته استدلال های عقلی و شفاف باشد. سزاوار بود که نویسندگان اعلامیه، نخست اصول مبنایی اعلامیه را بیان می کردند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۴).

۳- آسیب هستی شناسانه

نظام بین المللی حقوق بشر مبتنی بر جهان بینی مادی و تفکر سکولاریستی است (آندریه، ۱۴۰۳: ج ۱: ص ۷۶۸). در جهان بینی مادی، فقط ماده اصالت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۱: ۳۷۹)، به همین دلیل این اندیشه، هستی را منحصر در ماده می داند، هر چه را که از قلمرو حس و تجربه بشر بیرون است، انکار می کند و انسان را هم مانند پدیده های دیگر، مولود قوای طبیعت می داند (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۵). سکولاریسم (secularism) از ریشه لاتین seculum به معنای این جهان (فرهیخته، ۱۳۷۷: ۴۸۹) است. در زبان فارسی به دنیا پرستی و اعتقاد به اصالت امور دنیوی (بريجانين، ۱۳۸۱: ۲۵) اشاره دارد و بر اساس اساس تفکر سوفسطائیان یونان مانند: «گرگیاس» و «پروگراس» بر دو پایه مبتنی است: یکی انکار حقیقت ثابت؛ دیگری پذیرش اراده عمومی به جای حقایق عینی (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۰۶). ماتریالیسم و سکولاریسم در قرن های هجدهم و نوزدهم میلادی به

صورت یک مکتب بر آزادی انسان از بند باورهای فرامادی و ارزش‌های دینی مبتنی بر توحید (خدامحوری) و معاد (فرجام‌باوری) تأکید کردند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۱۱۴-۱۱۳).
مهم‌ترین آسیب‌های هستی‌شناسانه نظام بین‌المللی حقوق بشر عبارتند از:

۳-۱- فقدان جهان‌بینی توحیدی

فقدان جهان‌بینی توحیدی، چالش اصلی نظام بین‌المللی حقوق بشر است. زیرا جهان‌بینی توحیدی یک سلسله‌بینش‌های کلی درباره هستی است که مجموعه نظام‌های ارزشی بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد. نظام جامع ارزشی به نوبه خود دارای نظام اخلاقی است که به داوری ارزشی درباره رفتار فردی می‌پردازد و نیز دارای نظام حقوقی است که ضمن ارزش‌گذاری رفتار اجتماعی افراد، بر آن‌ها نظارت و حاکمیت دارد. نظام حقوقی برخاسته از نظام کلی ارزش‌هاست. کمیسیون حقوق بشر با آگاهی از تنوع دینی، فلسفی و ایدئولوژیکی اعضای سازمان ملل متحد، به مبانی فلسفی حقوق بشری اعتنایی کرد. اعلامیه بدون ارائه شالوده نظری جدید، از مبنای سنتی و چالش‌برانگیز حقوق طبیعی عبور کرد. راهبرد تدوین‌کنندگان اعلامیه، توافق بر ارزش‌ها و باورهای بنیادین نبود، بلکه قصد آن‌ها تدوین یک سری هنجارها (قواعد) به عنوان حقوق بشر به مفهوم لاکی حقوق طبیعی، در سنت لیبرال غربی بود که از دو جهت «غربی بودن» و «لیبرال بودن»، بحث‌انگیز می‌نماید. به هر صورت، مفهوم حقوق بشر به رغم جاذبه حداکثری فاقد بنیان فلسفی است که تعیین آن برای هر مفهومی بسیار دشوار است. این امکان وجود دارد که مفاهیم در عین داشتن فایده حقوقی و اخلاقی از نظر فلسفی اختلاف‌برانگیز باشند. مثلاً رفتار کسانی که دلاورانه در برابر نازی‌ها ایستادند، ممکن است از نظر فلسفی هیچ‌مبنایی نداشته باشد، اما از حسن رفتار آن‌ها نمی‌کاهد (فریمن، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۶).
اعلامیه جهانی حقوق بشر یک رساله فلسفی یا سیاست اجتماعی برای جهان نیست، بلکه یک مانیفیست است که برای آگاهی عمومی به زبان نسبتاً ساده نگارش یافته است. بنابراین، اگر آن را راهنمایی برای سیاست‌گذاری بدانیم، ضرورتاً ساده‌انگارانه خواهد بود. داوری در باب اعلامیه باید از راه ایضاح و ارزیابی اصول زیربنایی و تحقیق در آثار و پیامدهای تجربی آن انجام شود (فریمن، ۱۳۸۲: ۵۷-۵۶).

۳-۲- غفلت از مبدأ هستی

غفلت و یا تغافل بانیان نظام بین‌المللی حقوق بشر از مبدأ هستی و رابطه «انسان» با «خدا»

همانا بازتاب اندیشه «جان لاک» است. چنانکه ادعا کرد: «آزادی طبیعی بشر عبارت است از این که از هر گونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد» (جونز، ۱۳۸۰: ۲۵۳-۲۵۲). چون «زندگی هرکس دارایی خود اوست و به خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد و می‌تواند با آن هر طور مایل باشد رفتار کند» (همان: ۲۳۲). تحت تأثیر این اندیشه است که رهیافت ضد بنیادگرایانه نظام بین‌المللی حقوق بشر به سوی فرضیه «نفی خدا» پیش می‌رود (ممتاز، ۱۳۷۷: ۴۴). صراحت ماده نخست اعلامیه بر این که «همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند» برخاسته از تفکر لاک می‌باشد و خویشتن مالکی است. غفلت و یا تغافل از ذکر نام «خدا» در جایگاه خالق هستی و سکوت آگاهانه آن‌ها از بیان رابطه «انسان» با «خدا»، دقیقاً بازتاب اندیشه رهایی بشر از هرگونه قدرت مافوق زمینی است که جان لاک بر آن تأکید داشت. هر چند مشروح مذاکرات نشان می‌دهد این مسئله در زمان تدوین اعلامیه مطرح بوده است اما بنیان نظام بین‌المللی تحت تأثیر سیاست برخی کشورهای اروپایی در زمان تصویب اعلامیه از ذکر نام «خدا» و استناد حقوق بشر به خالق انسان، خودداری نمودند. روح حاکم بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و مفاد مواد ۱۸، ۲۱، ۲۹ این است که اعتقاد به خدا به مثابه مبدأ هستی، هیچ جایگاهی در نظام بین‌المللی حقوق بشر ندارد. گسستن از آفریدگار هستی و فاصله گرفتن از فطرت الهی انسان (روم: ۳۰) در تصویب و اجرای حقوق بشر، اساسی‌ترین عامل ناکامی نظام بین‌المللی حقوق بشر است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۸).

۳-۳- فرجام‌انکاری

فرجام‌انکاری از آسیب‌های جدی نظام بین‌المللی حقوق بشر است. بنیان این نظام به زندگی دنیا دلشادند در صورتی که دنیا در قبال آخرت جز متاع ناقابل‌ی بیش نیست (رعد: ۲۶). اعلامیه بر پایه شناخت ناقص از هستی و غفلت یا تغافل از دو سوی ازل و ابد انسان، برای او برنامه زندگی ارائه داده و حقوق بشر را فقط در محدوده‌ی تولد و مرگ تعریف می‌کند، در صورتی که زندگی انسان محدود به دنیای مادی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۶۰). در رویکرد توحیدی، آخرت‌گرایی همراه با بهره‌مندی از دنیا، مورد عنایت است (قصص: ۷۹). انسان موحد موظف به اعراض از دنیاگرایی است (نجم: ۲۹-۳۰)، چرا که دنیاگرایی مانع آخرت‌طلبی است (توبه: ۳۸). در این رویکرد، ارزش انسان به غایت اندیشی اوست تا حدی که دنیا برای او فانی (نحل: ۹۶) و کم‌ارزش (نساء: ۷۷) است.

مفاد اعلامیه فارغ از اعتقاد به خدا و رابطه عمیق دنیا و آخرت تهیه شده است؛ چرا که غایت اندیشی و باور به این که جهان آفرینش از جمله انسان ها، منزل گاه و مقصودی دارند و رفتار انسان باید بر مبنای آن اهداف و غایات تنظیم گردد، در دوران مدرنیته رخت بر بست و به جای آن امیال، غرایز، هوا و هوس بشری جانشین شد. بدون شک این طرز تفکر، پیامدی جز نهلیسم (پوچ انگاری) و بی هویتی به دنبال ندارد. در این روی کرد اخلاق، خودسازی و رسالت انسانی هیچ جایگاهی ندارد. فردگرایی هسته متافیزیکی و هستی شناختی لیبرالیسم به منزله جهان بینی شایع غربی است. باورهای لیبرالی به آزادی، تساهل، تسامح و حقوق فردی از همین مبنا سرچشمه می گیرند (آر بلاستر، ۱۳۶۸: ۳۹). بنا بر این، فرد باید خود ارزش های خویش را برگزیند و خود اخلاقیات خاص خویش را رعایت کند و کسی نباید در رفتارهای فردی او مداخله کند (همان: ۴۳).

۳-۴- بی اعتنایی به دین

روی کرد ماتریالیستی و سکولاریستی نظام بین المللی حقوق بشر موجب بی اعتنایی به دین و مذهب نیز شده است. بانیان اعلامیه حتی از تعبیری که بیان گر وجود «خدا» باشد، اجتناب ورزیده اند. در نخستین ماده اعلامیه چنین مقرر داشته اند: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند»، نه «آزاد آفریده می شوند»، تا اشعاری به وجود «آفریننده» نداشته باشد. هرچند در اعلامیه واژگان «دین» و «مذهب» به کار رفته است (بند ۱، ماده ۲؛ بند ۱، ماده ۱۶؛ ماده ۱۸)، اما برابند تحلیلی مواد مزبور این است که اولاً: دینداری بابتی دینی مساوی است، ثانیاً: هیچ دین و مذهبی نسبت به دین و مذهب دیگر برتری ندارد. چنان که مراد از «اخلاق» در اعلامیه، اخلاق پوزیتیویستی در یک جامعه دموکراتیک است و ربطی به دین و مذهب ندارد (بند دوم ماده ۲۹). حتی می توان ادعا کرد که اعلامیه نسبت به ادیان الهی، صریحاً موضع منفی دارد. مخالفت آشکار ماده ۵ اعلامیه با قانون «قصاص»، نمونه ای از این موضع گیری است.

۳-۵- لذت گرایی

لازمه غفلت از مبدأ هستی، فرجام انکاری و دین گریزی، لذت گرایی و خوش باشی است. چون انسان رها شده از قدرت مافوق زمینی، در صدد تأمین حداکثری لذت های مادی و دنیایی است. چنین انسانی مالک دارایی خویشتن است و اراده می مطلق او با هیچ ملاک و قاعده ای محدود نمی شود. او می تواند از قدرتش برای حفظ طبیعت (حیات) خود به دلخواه

استفاده کند و هر کاری را که بنا به داوری و خرد خویش، بهترین وسیله برای رسیدن به این مقصود است، انجام دهد (جونز، ۱۳۸۳: ۷۲۶-۷۲۱). فقدان تکلیف، از جهتی همان حق طبیعی است و حق طبیعی حق مطلق است؛ زیرا از سرشت اراده نتیجه می‌شود، نه از قانونی بالاتر (جونز، ۱۳۸۳: ۸۰۱). از پیامدهای اسفبار غفلت یا تغافل از توحید و معاد، انحطاط و ابتدال در عرصه حقوق و اخلاق است. تا آن جا که آندرو آلتمن به نقل از جان استوارت میل می‌نویسد: «هم جنس بازی مبتنی بر رضایت، کاملاً مشروع بوده و مجازات مرتکبان این عمل شنیع، ناروا شمرده می‌شود؛ زیرا، هم جنس بازی، حق طبیعی بشر است و به همان اندازه معقول و قابل دفاع است که حق پرستش خدای متعال در عقاید مذهبی مقدس و قابل دفاع است» (۱۹۹۶: ۱۴۶). Altman؛ در صورتی که تا این اواخر هم جنس گرایی در فرهنگ غرب عملی منفی و ناپسند تلقی می‌شد، اما امروزه مسئله کاملاً عوض شده است. حتی در برخی کشورها این عمل جنبه قانونی یافته، از سوی انجمن‌ها و گروه‌های مختلف مورد حمایت قرار می‌گیرد (مصباح بزدی، ۱۳۸۰: ۳۵۸). اگر خاستگاه جهان و انسان مادی باشد و غایتی در کار آفرینش نباشد و زندگی انسان رها شده و فقط محدود در دایره تولد و مرگ باشد، پس انسان بایستی تا آن جا که ممکن است انواع لذت‌ها را تجربه کند و از آن بهره‌برد. در این نگرش، محدود ساختن انسان امری کاملاً غیر عقلانی است. چون به دلیل محدود بودن زندگی بشر، فرصت جبران وجود ندارد. سیر صعودی فساد اخلاقی، جنایت و اعتیاد در عصر پسا مدرن برابند مستقیم غفلت یا تغافل از اصل توحید (خدا محور) و اصل معاد (فرجام باوری) و اعتباری پنداشتن آن است. باید اذعان کرد که اجرای حقوق بشر سکولار هرگز به صلاح بشر نیست (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۴۶). چالش اصلی رویکرد مادی فقدان علاقه‌گایی بین انسان و مواهب هستی است. چون علاقه‌گایی این است که بگوئیم خلقت مواهب عالم برای انسان است و این فرعی بر این است که قبول کنیم یک نوع شعور کلی بر نوامیس عالم حاکمیت دارد که هر چیزی را برای چیزی آفریده است. اما بنا بر فلسفه مادی هیچ نوع علاقه‌گایی بین اشیا وجود ندارد (مطهری، ۱۳۹۵: ۵۲؛ گروه نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۲۸).

۴- آسیب‌شناسی انسان‌شناسانه

شناخت حقیقت انسان مهم‌ترین مسئله در تعیین و تفسیر حقوق بشر (جعفری، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۳)

و اظهار نظرهای متفاوت درباره انسان (ابراهیمی، ۱۳۸۱: ۱۵) بیان‌گر ناشناخته ماندن حقیقت انسان است. همان گونه که اختلاف نظر درباره حقیقت انسان نقطه آغاز تفاوت دیدگاه‌ها در حوزه حقوق بشر است، بی‌گمان نیل به وحدت نظر، ناگزیر مستلزم بازگشت به درک مشترک از انسان خواهد بود. در این‌که بشر موجودی زنده، متفکر، توانا و در حال رشد است و یک سری نیازهایی دارد، اختلافی نیست (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ۲۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۷). نقطه عطف در تعریف حقیقت انسان، رابطه او با خداوند (خالق انسان و جهان) است. روی‌کرد مادی با انکار این رابطه، برای انسان اصالتی فراآفرینشی قائل شده و او را بی‌نیاز از خالق می‌پندارد. در مقابل، روی‌کرد توحیدی انسان را مخلوق خدا دانسته و او را در اصل خلقت و تداوم زندگی نیازمند خالق معرفی می‌کند. بدین ترتیب، هر کدام از دو روی‌کرد مادی و توحیدی، برداشت خاصی از انسان دارد.

نظام بین‌المللی حقوق بشر به دلیل روی‌کرد مادی و اومانیستی (اصالت انسان)، او را بی‌نیاز از خالق پنداشته و رابطه انسان با خدا را انکار می‌کند (ابراهیمی، ۱۳۸۱: ۱۵). در روی‌کرد مادی (جامعه‌گرایانه و فردگرایانه)، انسان حیوان متکاملی است که زندگی او با تولد آغاز و با مرگ پایان می‌یابد (مومنون: ۲۷؛ مطهری، جامعه و تاریخ: ۳۲؛ استیونس، ۱۳۸۶: ۴۳-۱۳۵). این روی‌کرد در گردهمایی علمی متشکل از ۸۰۰ نفر از اندیشمندان غربی که به مناسبت روز جهانی محیط‌شناسی انسانی در سیام نوامبر ۱۹۸۶ در فرانسه برگزار شد، بار دیگر مورد تأکید قرار گرفت (ریوز، ۱۳۷۹: ۸۷). ایوکوپنس بلژیکی صاحب کرسی «دیرین انسان‌شناسی» در کالج فرانسه اعلام کرد: امروزه از نظر زیست‌شناسان و از دیدگاه تکامل‌گرایان شکی وجود ندارد که ما از نسل میمون هستیم و پدر بزرگ ما یا نخستین «انسان‌نما» به نام «اجیپوتیک» به مثابه یک میمون کوچک، حدود سی و پنج میلیون سال پیش در مصر کشف شده است. انسان قرن بیستم (عصر حقوق بشر) که کانون همه چیز و تصمیم‌گیرنده اصلی است، حالت تکامل یافته «اجیپوتیک» است (همان: ۱۰۹-۸۸). جهان‌بینی مادی، طبیعت‌گرایی، اصالت روش علمی و غایت قراردادن انسان، بن‌مایه تفکر اومانیسم سکولار است که نگرش نظام بین‌المللی حقوق بشر را نسبت به انسان و حقوق بشر شکل می‌دهد. در این فرصت به برخی از آسیب‌های آن اشاره می‌کنیم.

در رویکرد مادی، انسان در ابتدا ماهیتی ندارد و خدایی هم نیست که انسان را از پیش طراحی کرده باشد. او از این پس آن چنان که می‌خواهد خواهد شد. اعتقاد به اصالت انسان (غایت قرار دادن بشر و توجه بیش از حد به شأن انسان) از آسیب‌های جدی نظام بین‌المللی حقوق بشر است. تأکید بر کلمه «انسان» و «بشر» در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، بیان‌گر تفکر اومانیستی (اصالت انسان در برابر اصالت خدا) است (زرنشاس، ۱۳۸۳: ۵۴). اومانیسم سکولار، به تدریج نقش خداوند را انکار و انسان را جایگزین خدا می‌کند. در این رویکرد، اعتقاد به خدا امری کاملاً شخصی است که در عرصه سیاست و اجتماع هیچ نقشی ندارد. چنان‌که کانت ادعا کرد: «هر فن کاذب و هر حکمت باطلی، سرانجام روزگارش به سر می‌رسد و در نهایت خود موجب فناى خود می‌شود و همان نقطه اوج آن، آغاز انحطاط آن است... چنین لحظه‌ای برای مابعدالطبیعه فرا رسیده است» (کانت، ۱۳۷۰: ۲۲۲). کانت با تأثیرگذاری بر فرهنگ غرب، تفکر ضد خدایی آغاز شده در غرب را استحکام بخشید؛ به گونه‌ای که تمام مکاتب مطرح غربی ادله سلبی کانت نسبت به خدا و ماوراءالطبیعه را پذیرفتند تا این‌که به قول «نیچه» در غرب، خدا مرد و انسان خدا شد. بدین گونه بشر غربی از غایت الهی و رسالت انسانی فاصله می‌گیرد. او می‌خواهد سرور و مالک طبیعت باشد. دیگر هدفی جز هدف‌های «من کوچک» فردی و امیال آن برای خود نمی‌شناسد. بشر «تک‌ساحتی» و «بریده از خدا»، در پرتو اندیشه سوفسطائی به «معیار همه چیز» تبدیل می‌شود. چرا که فلسفه سوفسطائی بشر را به «داشتن شدیدترین امیال ممکن و یافتن وسایل ارضای آن» تعریف می‌کند. تلقی کنونی رشد کورکورانه در غرب بر مبنای این مثله‌شدگی و انحراف بشری نهاده شده است (پرهام، ۱۳۸۷: ۷۳). در نگرش اومانیستی، وظیفه عمده دموکراسی پاسداشت حق حاکمیت افراد است. اومانیست‌ها با ترویج اندیشه پلورالیستی تلاش می‌کنند، زمینه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز عقاید و نگرش‌های مختلف را در جامعه فراهم سازند.

۲-۴- خویش‌نظامی

نظام بین‌المللی حقوق بشر متأثر از اندیشه جان لاک درباره «آزادی» و «زندگی» است. در نظر او «آزادی طبیعی بشر عبارت است از این‌که از هر گونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد» (جونز، ۱۳۸۳: ۳-۲۰۲). «زندگی هرکس دارایی خود اوست

و به خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد و می‌تواند با آن هر طور مایل باشد، رفتار کند» (همان: ۲۳۲). آزادی افراطی و خویش‌نهادن مالکی برخاسته از تفکر جان لاک در ماده نخست اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین بازتاب یافته است: «همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند». غفلت و یا تغافل اعلامیه جهانی حقوق بشر از ذکر نام «خدا» در جایگاه خالق جهان آفرینش و سکوت معنادار آن از بیان رابطه «انسان» با «خدا»، دقیقاً بازتاب اندیشه رهایی بشر از هرگونه قدرت مافوق زمینی است که جان لاک بر آن تأکید داشت. هرچند مشروح مذاکرات نشان می‌دهد این مسئله در زمان تدوین اعلامیه مطرح بوده است، اما بانیان نظام تحت تأثیر سیاست برخی از کشورهای اروپایی از ذکر نام «خدا» و استناد حقوق بشر به خالق انسان در زمان تصویب اعلامیه، خودداری کرده‌اند. مواد ۱۸، ۲۱، ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر و روح حاکم بر آن این باور را تقویت می‌کند که اعتقاد به خدا به مثابه مبدأ هستی و فرجام‌باوری به عنوان غایت زندگی، هیچ جایگاهی در نظام بین‌المللی حقوق بشر ندارد. همه اومانیست‌ها بر حقوق و آزادی‌های مندرج در این نظام توافق دارند. اما اومانیست‌های سکولار، از آزادی‌های شخصی فراتر نظیر سقط جنین، اتانازی، هم‌جنس‌بازی، خودکشی، اعتیاد و دیگر حقوق نوپیدا بر اساس خواست افراد دفاع می‌کنند. در پندار آنها، این حق شخصی هر فرد است که در حریم خصوصی خویش آزاد باشد و هرگونه خواست عمل کند. بدین ترتیب، اصل خویش‌نهادن مالکی در برابر خدا مالکی از پیامدهای تفکر اومانیستی و لاک‌ی نظام بین‌المللی حقوق بشر جلوه می‌کند.

۴-۳- فردگرایی

در نظام بین‌المللی حقوق بشر، فرد انسان به منزله فاعل مختار مطرح است. انسان فردگرا، با رهایی از اصول متعالی و اراده اجتماعی، فقط خود را می‌بیند. مفهوم فردگرایی بیان‌گر «خودمدارانگاری» و گرایش افراطی به «مالکیت فردی» است. در این اندیشه که خاستگاه لیبرالیستی دارد، انسان نه فقط غایت دور یا نزدیک نظم اجتماعی بلکه وسیله مستقیم تکامل خود نیز می‌باشد (چالمرز، ۱۳۷۴: ۷۹). در اندیشه فردگرایی تقدم مطلق فرد بر جامعه مطرح است. فردگرایی هستی‌شناختی مبنای فلسفی لازم برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی را فراهم می‌سازد (آربلاستر، ۱۳۶۸: ۱۹). در جامعه سنتی، فرد در پرتو نقش و جایگاه اجتماعی خویش تعریف می‌شد. دانش، خردگرایی، فناوری و پیچیدگی نقش‌های اجتماعی موجب گردید تا فرد انسانی دیگر جزئی از کل قلمداد نشود؛ بلکه خود به عنوان یک کل در تقابل با کل‌های

دیگری نظیر خود قرار گیرد. بدون تردید، چنین تعبیری از فردیت، نتیجه انکار خدا و زیستن در جهان بی خداست (حقیقت، ۱۳۸۱: ۱۱۸). آن گونه که نیچه ادعا کرد: «جهانی که خدا را در آن کشته ایم، ما را به انفراد می خواند» (احمدی، ۱۳۷۴: ۶۱).

به گفته گنون «فردگرایی یعنی نفی هرگونه اصل عالی و برتر از فردیت و در نتیجه محدود کردن تمدن در جمیع شئون به عواملی که جنبه‌ی انسانی صرف دارند. فردگرایی یعنی خودداری از پذیرفتن اقتداری برتر از فرد و نیز معرفتی برتر از عقل استدلالی (عقلانیت فردی) است» (گنون، ۱۳۷۲: ۹۱-۸۲). در این نگرش، فرد انسانی کانون ارزش‌ها تلقی شده، بیش از «نوع» ارزش می‌یابد و بر جامعه مقدم می‌شود و همه حقایق از جمله دین امری نسبی و تابع خواست فردی می‌گردد.

نظام بین‌المللی، حقوق بشر را رهیافتی از اومانیزم و رسیدن به انسان می‌شناسد؛ به همین دلیل، دارای صبغه فردگرایی بوده و ماهیتاً در صدد تأمین منافع فردی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۳). ناگفته پیداست، نظام حقوقی که فقط به خواست فردی می‌اندیشد و بر اساس فرضیه «اصالت فرد» عمل می‌کند، ناگزیر در روابط اجتماعی و حقوقی به استبداد، استثمار، استعمار و استکبار می‌رسد. چرا که در این نظام، انسان حیوان متکاملی است که بر مبنای قوانین ناآگاه طبیعت به دنیا آمده و پس از مدتی زندگی بی‌هدف در زمین، تخریب طبیعت، گلاویز شدن با هم‌نوعان خود و عشق به لذت و منفعت پایان‌ناپذیر، نابود می‌شود. انتخاب روی‌کرد مادی برای این است که انسان جهان را به تملک درآورد و با طبیعت هم‌چون فاتح رفتار کند. بارزترین تجلی اثبات اراده معطوف به قدرت بشر مادی، در قرن پنجم است. در آن زمان پرومونه اشیل گفت: «دانایی من، هنرها و ابزارها را برای بشر به ارمغان آورده» و نیز اعلام کرد: «من از همه خدایان متنفرم» (پرهام، ۱۳۸۷: ۷۲).

نتیجه چهار قرن سلطه انحصاری غرب، تحمیل الگوی فاوستی فرهنگ غربی یعنی نوعی تلقی «تک‌ساحتی» از بشر به عنوان موجودی محکوم به علم‌گرایی و پوزیتیویستی، بلندپروازی دکارتی و فاوستی سلطه بر طبیعت و اثبات قدر قدرتی بشر به نتایج معکوس انجامید. انکار رابطه انسان با خدا، تخریب طبیعت، تمام کردن منابع طبیعی، غفلت از آینده انسان بیان‌گر این مدعاست (پرهام، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۷).

در این نگاه، انسان جاننداری است که هیچ‌گونه عظمت و کرامتی ندارد. حیوان خودخواهی

که همه هستی را برای خود می‌خواهد و همواره در راستای تحقق شعارهای قدرت طلبانه و استکباری نظیر «من هدف و دیگران وسیله» و «هدف وسیله را توجیه می‌کند» تلاش می‌کند. نظام بین‌المللی حقوق بشر، حتی یک بار به فضیلت، تقوا، تشویق و تحریک انسان به کسب آن اشاره ندارد. در صورتی که بدون فضیلت و تقوی برای انسان‌ها هیچ‌گونه حیثیت، کرامت، شرافت و ارزشی قابل اثبات و پذیرش نیست (جعفری، ۱۳۸۷: ۹۳).

از منظر قرآن کریم، فرعون نماد فردگرایی معرفی شده است. او نه فقط انسان‌های دیگر را به بردگی گرفت، (قصص: ۴) بلکه سرانجام ادعای خدایی کرد (نازعات: ۲۴). نظام بین‌المللی حقوق بشر فردگرا نیز چنین سرنوشتی برای بشر رقم می‌زند. بنیان نظام گمان می‌کنند نسبت به دیگران حق سروری دارند و همه ملت‌ها باید از اراده آن‌ها تبعیت کنند. برخورد گزینشی آنان با مسئله حقوق بشر نمادی از روحیه برتری‌جویی فرعون‌ی و پیامد مستقیم فردگرایی است. در این نظریه، حقوق بشر ابزاری جهت تأمین اهداف و منافع فرد یا افراد و حداکثر ملت‌های خاص قرار می‌گیرد. احساس برتری‌جویی غربیان برخاسته از این طرز تفکر است.

۵-۳- خردبستگی

خردگرایی یا خردبستگی از ویژگی‌های عصر موسوم به حقوق بشر است. دورانی که ظاهراً حاکمیت وحی به سرآمده و دوره عقل حساب‌گر آغاز شده است. انسان در هدایت زندگی سیاسی - اجتماعی خود به برکت «عقل» موجود آزاد، مستقل و بی‌نیاز از خداوند است. در این نگاه، «فرد به موهبت خرد آراسته است و می‌کوشد تا زمام خویش را جز به دست خویش نسپارد» (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۴۶). انسان عصر خردبستگی بر این پندار است که «آزاد زاده شدن ما به دلیل عاقل زاده شدن ماست» (جونز، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۰۲) و «ما به استنتاج حقوق اساسی از داستان آدم و حوا نیاز نداریم». (راسل، ۱۳۷۳: ۲، ۸۵۲). در این دوران استنتاج حقوق بشر از طریق وحی به صراحت نفی می‌شود.

در نظر خردبندگان حقیقت مطلق به صورت ایمان مطرح نیست. بلکه به منزله عقیده‌ای است که با دیگر عقاید در برخورد است و ارزش یک اندیشه نیز در این برخوردها آشکار می‌گردد. از این رو، دلیل وجودی روشن فکر خردگرا، اعتقاد به تکرار ارزش‌ها در جهت عکس وحدت‌گرایی است (مددپور، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۵). در این دوره شناخت حقیقت دیگر به منزله شناخت حقیقت الهی نیست (مددپور، ۱۳۷۵: ۱۲۷). عقل جزئی و حساب‌گر به جایی رسیده که دیگر

خدا و به تبع آن وحی برایش مطرح نیست و خود را مستقل از آن می‌داند. تا آن جا که عقل حساب‌گر حاکمیت مطلق یافته و تنفر نسبت به دین و حیانی رواج می‌یابد (باربور، ۱۳۶۲: ۸۰-۷۱) دین طبیعی و دئیزم (Deism) جایگزین دین آسمانی می‌شود. بنابراین، خردگرایی به معنای رد هرگونه تمسک به باورهای دینی و متکی بر ایمان، اعتقاد به کارایی خرد برای ساماندهی روابط اجتماعی مطابق با «اصول جاودان و نامیرا» است (ژرژ، ۱۳۷۸: ۱۱۸). منظور همان اصول حقوق طبیعی است که تا قرن شانزدهم میلادی صبغهی مذهبی داشت. از آن دوره حقوق طبیعی خردگرایانه مبتنی بر اصول زیر، پدیدار گشت:

الف) نظامات حقوقی و دولتی باید با اصول عقل هماهنگ باشند؛

ب) انسان دارای حقوق فطری است که باید از سوی دولت‌ها محترم شمرده شود؛

ج) سلطه سیاسی ناشی از توافق بشر است نه معلول اراده پروردگار (کونل، ۱۳۷۵: ۲۲).

حقوق طبیعی، خردگرا، ذاتی، پیشا اجتماعی، جهانی، مطلق، بطلان‌ناپذیر و غیرقابل واگذاری است. همه انسان‌ها بدون توجه به زمان و مکان، از این حقوق برخوردارند. هیچ‌گونه تغییر و انحراف منطقه‌ای، فرهنگی، ملی یا تاریخی قابل تحمل نیست (فریمن، ۱۳۸۲: ۳۶). همان چیزی که نقطه قدرت این روایت یا جلوه حقوق بشر است نقطه ضعف آن نیز به شمار می‌رود. یک نظریه هرچه غیر قابل انعطاف‌تر باشد، قابلیت تطابق آن با شرایط جامعه کم‌تر می‌شود. به نظر برخی، خصوصیات حقوق طبیعی واهی و پوچ هستند. زیرا صراحت آن‌ها موجب تضاد و سختی پوشش آن‌ها مانع تعدیل می‌شود (فریمن، ۱۳۸۲: ۳۷). در تفکر دینی، خردباوری علمی به معنای «توانایی انسان به شناخت توان‌مندی‌ها، احساسات و نیازهای خویش» پذیرفته نیست. زیرا روش خردباوری علمی نمی‌تواند انسان را به شناخت جامع و تام از خود رهنمون سازد. تبیین «پوپر»، فیلسوف و متفکر نام‌دار غرب بیان‌گر این مدعاست: «بدین سان بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز مطلقاً ندارد. علم بر اساس مستحکمی استوار نیست، گویی مبنای تهورآمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده که درون باتلاقی فرو رفته‌اند؛ اما نه به سوی شالوده‌ای طبیعی و معلوم و اگر از فرو بردن عمیق‌تر ستون‌ها باز می‌ایستیم از آن رو نیست که به زمین‌رصینی [استوار و ثابت] رسیده‌ایم، ما فقط وقتی توقّف می‌کنیم که راضی شده باشیم. ستون‌ها برای تحمّل ساختمان، حداقل عجلاناً به اندازه کافی مستحکم هستند» (چالمرز، ۱۳۷۴: ۸۳). در نتیجه روش علمی شناخت به دلیل

محدودیت‌های آن در قالب استقرارگرای و ابطال‌پذیری صرفاً دارای ارزش عملی است، اما از واقع‌نمایی و بیان حقیقت نظام هستی عاجز است.

نتیجه‌گیری

برآمد پژوهش حاضر درباره تأسیس و توسعه نظام بین‌المللی حقوق بشر، به مثابه یک اقدام جهانی و قابل تحسین از جهات گوناگون جامعه‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناسی به شرح زیر است.

از نظر جامعه‌شناختی، نظام بین‌المللی حقوق بشر فاقد مقبولیت جهانی است. زیرا این نظام بازتاب نگرانی مبرم غربیان از تحقیر انسان و نقض فاحش حقوق بشر در غرب پساجنگ جهانی اول و دوم است. در واقع وسیله‌ای برای گسترش، تعمیق و مشروعیت برداشت‌های غربی از جامعه مطلوب و البته بی‌توجه به باورها، ارزش‌ها و فرهنگ دیگر کشورها تأسیس و توسعه یافته است. اجبار همه کشورها از جمله کشورهای اسلامی به رعایت این نظام حقوقی نیازمند توجیه منطقی می‌باشد.

از نظر هستی‌شناسی، نظام بین‌المللی حقوق بشر مبتنی بر جهان‌بینی مادی است. گسست از آفریدگار هستی، غفلت از فطرت الهی، بی‌اعتنایی به دین، لذت‌گرایی افراطی و سیر صعودی فساد اخلاقی در غرب پسا مدرن براینستقیم جهان‌بینی مادی و اعتباری پنداشتن حقوق بشر است. باید اذعان داشت که غفلت یا تغافل از جهان‌بینی توحیدی، اساسی‌ترین عامل ناکامی این نظام است.

از نظر انسان‌شناسی، نظام بین‌المللی حقوق بشر دارای روی‌کرد اومانستی است. شاخصه این تفکر تأکید بر اصالت انسان در برابر اصالت خدا در نظام هستی است. در این نگاه، انسان حیوان متکاملی است که زندگی او با تولد آغاز و با مرگ پایان می‌یابد. حقوق بشر نیز در دایره محدود تولد و مرگ تعریف می‌گردد و رهایی انسان از هرگونه قدرت مافوق زمینی، خویشتن‌مالکی، فردگرایی، خردبستگی و لیبرال‌مسلكی از خصوصیات بشر مورد نظر این نظام است. مجموع آسیب‌های ذکر شده زمینه رویارویی حقوق بشر توحیدی با حقوق بشر مادی را ایجاد کرده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی، سید حسین (۱۳۸۱)، انسانشناسی (اسلام، آگزیستانالیسم، اومانیزم)، تهران: دفتر نشر معارف.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، جلد اول، بیروت - لبنان: دار صادر.
۴. احمدی، بابک (۱۳۷۴)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۵. استیونسن، لسل (۱۳۶۸)، هفت نظریه درباره‌ی طبیعت انسان، تهران: انتشارات رشد.
۶. اعلامیه جهانی حقوق بشر، مصوب ۱۹۴۸.
۷. آقایی، بهمن (۱۳۷۶)، فرهنگ حقوق بشر، تهران: گنج دانش.
۸. آلبرماله، (۱۳۶۲)، تاریخ قرون وسطی تا جنگ صد ساله، ترجمه میرزا عبدالحسین هژیر، تهران: دنیای کتاب علمی.
۹. آندریه، لالاند (۱۴۰۳)، موسوعه لالاند الفلسفه، جلد اول، چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۰. امیرارجمند، اردشیر (۱۳۸۱)، مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر، جلد اول، قسمت اول اسناد جهانی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۱۱. ایوانز، گراهام و نونام، جفری (۱۳۸۱)، فرهنگ روابط بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده و حسین شریفی طراز کوهی، تهران: میزان.
۱۲. آریلاستر، آنتونی (۱۳۹۱)، عنوان کتاب؟؟؟، چاپ پنجم، ترجمه: عباس مخبر، بی‌جا، تهران: نشر مرکز.
۱۳. باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. بریجانیان، ماری (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و فرهنگ اجتماعی.
۱۵. برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله در باره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۶. بلاستر، آنتونی آر (۱۳۸۸)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، چاپ چهارم، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۱۷. پرهام، باقر و همکاران (۱۳۸۷)، اندیشه غربی و گفت و گوی تمدن‌ها (مجموعه مقالات)، چاپ سوم، تهران: نشر پژوهش.
۱۸. تاموشات، کرستیان (۱۳۸۶)، حقوق بشر، ترجمه و نگارش حسین شریفی طراز کوهی، تهران: میزان.
۱۹. ج. ب. بری (۱۳۳۹)، تاریخ آزادی فکر، ترجمه حمید نیر نوری، تهران: کتابخانه دانش.
۲۰. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۸)، حقوق جهانی بشر، چاپ دوم، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۲۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، درسنامه فلسفه حقوق، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. جونز، ویلیام، تامس (۱۳۸۳)، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد دوم، چاپ چهارم، ترجمه علی رامین، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۳. جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. ——— (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۵. چالمرز، آلن. ف (۱۳۷۴)، پیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. حقیقت، سید صادق، میر موسوی، سید علی (۱۳۸۱)، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۷. حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذر از مدرنیته (نیچه، فوکو، یاما، لیوتار، دریدا)، تهران: آگاه.
۲۸. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴)، انسان در اسلام و مکاتب غربی، تهران: اساطیر.
۲۹. راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، چاپ ششم، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: نشر پرواز.
۳۰. ریوز، هوپر و دیگران (۱۳۷۹)، منشأ عالم، حیات، انسان و زبان، ترجمه جلال الدین رفیع فر، تهران: آگاه.
۳۱. زرشناس، شهریار (۱۳۸۳)، واژه نامه فرهنگی. سیاسی، تهران: کتاب صبح.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول، تهران: صدرا.
۳۳. عباسعلی، عمید زنجانی (۱۳۸۴)، فقه سیاسی، جلد هفتم (مبانی حقوق عمومی در اسلام)، تهران: امیرکبیر.
۳۴. ——— (۱۳۸۸)، مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر، تهران: مجد.
۳۵. فرهیخته، شمس الدین (۱۳۷۷)، فرهنگ فرهیخته، زرین.
۳۶. فرمین، مایکل (۱۳۸۲)، مبانی حقوق بشر، ترجمه محمد کیوانفر، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.

۳۷. کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۲)، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۳۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، تمهیدات، ترجمه غلامرضا حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۹. کونل، راین هارد (۱۳۷۵)، لیبرالیسم، چاپ دوم، ترجمه منوچهر فکری، تهران: توس.
۴۰. گروه نویسندگان (۱۳۷۹)، حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۴۱. گلدمن، لوسین (۱۳۷۵)، فلسفه روشنگری (بوزوای مسیحی و روشنگری)، ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی، تهران: فکر روز.
۴۲. گنون، رنه (۱۳۷۲)، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: امیرکبیر.
۴۳. لیوردو، ژرژ (۱۳۷۸)، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی.
۴۴. لویون، گوستاو (۱۳۴۷)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴۵. مددیور، محمد (۱۳۷۵)، مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب از رنسانس تا عصر منتسکیو، چاپ دوم، تهران: تربیت.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸)، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۸. _____ (۱۳۸۰)، نظریه حقوقی اسلام، تحقیق: محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمینیا، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»
۴۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۱)، قم: انتشارات موسسه در راه حق
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.
۵۱. _____ (۱۳۶۸)، علل گرایش به مادی گری، تهران: صدرا.
۵۲. _____ (۱۳۹۵)، بیست گفتار، جلد چهل و سوم، تهران: صدرا.
۵۳. ممتاز، جمشید (۱۳۷۷)، حقوق بشر در پرتو تحولات بین المللی، ترجمه حسین شریفی طراز کوهی، تهران: نشر دادگستر.
۵۴. نیچه، فرید ریش ویلهلم (۱۳۷۷)، چنین گفت زرتشت، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی.
۵۵. Altman, Andrew. (۱۹۹۶), Arguing About Law, An introduction To Lagal Philosophy, U.S.A: Wadsaorth.
۵۶. Donnelly, Jack, (۱۹۹۳), Universal Human Rights in Theory and practice, Ithaca, New York: Cornell University press.
۵۷. Leo Strauss, (۱۹۶۵) Natural Right and History, Chicgo: University of Chicago press.
۵۸. Vincent R. J., (June ۲۰۱۲) "Human Rights in International Relation" Cambridge University Press, ۳rd edition.