

پژوهش‌نامه حقوق اسلامی سال یازدهم شماره اول- بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۱۱۳-۱۱۷

مفهوم حقوق بشر در تعالیم اسلامی

محسن داووری *

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۰۲

چکیده

حقوق بشر از جمله مقوله‌هایی است، که با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد توجه و استقبال ملت‌های گوناگون قرار گرفته است. اما از آنجایی که پذیرفتن هر امری در بین‌الملل و جوامع اسلامی منوط به دریافت نظر اسلام در مورد آن می‌باشد، لذا لازم است، مفهوم حقوق بشر از منظر اسلام مورد بررسی قرار گیرد. برای نیل به این مهم ما در این نوشته ابتدا به بررسی مفهوم حق و ملازمت آن با حق و تکلیف پرداخته و سپس به مباحث انسان‌شناسی که برای دریافت حقوق بشر بسیار حائز اهمیت است، از جمله خالق انسان و رب او، ماهیت انسان، فطرت و طبیعت، جایگاه انسان در هستی، ارتباط انسان با جهان هستی، غایت انسان پرداخته و با روشن شدن این دو مهم تعریف حقوق بشر از منظر اسلام چنین ارائه شده است: «حقوق بشر آن امور ثابت و پایدار و مشترک در همه انسان‌ها است، که هر انسانی به جهت انسان بودن باید آن را داشته باشد و آن را دارد و این حق را خالق انسان در آغاز تولد برای او قرار داده است.

واژگان کلیدی

حق، بشر، حقوق بشر اسلامی، اعلامیه جهانی حقوق بشر

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

M.davari@gmail.com

۱. مفهوم حق و بشر از دیدگاه اسلام

برای دریافت مفهوم صحیحی از حقوق بشر از منظر اسلام لاجرم باید مفهوم حق و ارتباط آن با تکلیف و نیز بشر و دیدگاه اسلام نسبت به او مورد بررسی قرار گیرد تا با روشن شدن این دو موضوع بتوان مفهوم درستی از حقوق بشر در مفاهیم اسلامی ارائه داد.

۱.۱. مفهوم حق

در خصوص حق، تعاریف مختلفی ارائه شده است که ما در این مبحث ذیل دو عنوان، مجموعه این تعاریف را به صورت مختصر بیان کرده و از بین آنها تعریف مختار را برخواهیم گزید.

۱.۱.۱. تعریف لغوی حق

در لغت حق را به معنای ثبوت، ضد باطل، وجوب، (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۶) موجود ثابت، مطابقت و موافقت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.، ص ۲۴۶) گفته‌اند. و نیز حق را قرار گرفتن چیزی در موضع خودش، که آن موضع برای وی در نظر گرفته شده است، گفته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۰۱) و عده‌ای هم با بررسی معانی این واژه در لغت نامه‌های مختلف معنایی که در همه کاربردهای آن لحاظ شده است، را ثبوت به همراه مطابقت با واقع دانسته‌اند. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۶۲)

در فرهنگ‌های فارسی نیز از حق به معنای راست، درست، ضد باطل، ثابت، واجب، کاری که البته واقع شود و... یاد شده است. (عمید ۱۳۶۹، ذیل واژه حق).

۱.۱.۲. تعریف اصطلاحی حق

حق دارای معنای عام و مشترک میان همه معانی یعنی به معنای ثابت است و معنای خاصی دارد، که در اصطلاح علوم مختلف معنای خاص از آن ارائه می‌شود، که البته آن تعاریف از معنای عام و لغوی بیگانه نیستند.

مثلاً در فقه عده‌ای از فقهای بزرگوار حق را به معنای سلطنت (انصاری، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۲۰) عده‌ای به معنای نوعی از سلطنت و مرتبه ضعیفی از ملکیت یا نوعی از ملکیت (الطباطبائی‌الیزدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۸)، عده‌ای به معنای حکم (خوئی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۴۶) و عده‌ای آن را نوعی اولویت (تبریزی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۳) در نظر گرفته و برخی نیز آن را نه ملک می‌دانند و نه سلطنت و تعریف خاصی از آن ارائه نمی‌دهند و در تعریف حق به همین میزان اکتفا می‌کنند، که حق در برخی موارد ماهیتی اعتباری عقلانی است و در بعضی موارد ماهیتی شرعی است. (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۲۶-۲۱)

در کنار این تعاریف فقهی، حقوق‌دانان نیز تعاریفی از حق ارائه داده‌اند، عده‌ای از ایشان حق را امتیاز و نفعی می‌دانند، که متعلق به شخص است و حقوق هر کشور در مقام اجرای عدالت از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق وضع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد و عده‌ای دیگر هم حق را به معنای سود و منفعتی که قانون مقرر می‌کند. (سعد، ۲۰۰۲م، ص ۴۳۱) و عده‌ای به معنای اختصاصی که قانون معین می‌کند. (حزبون، ۱۹۸۵م، ص ۱۲۳) دانسته و برخی هم آن را قدرتی می‌دانند، متکی به قانون که صاحب آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون آن را بستاند یا از گرفتن دیگران مانع گردد. (موحد، ۱۳۸۱، ص ۴۴)

هر کدام از تعاریف و معانی یاد شده از نظر فقهی و حقوقی، طرف‌داران و مخالفانی دارد، که هر یک با ارائه ادله خود سعی در اثبات معنای منتخب خود و رد دیگری برخاسته‌اند، از آن جایی که ما در این نوشته در مقام بررسی این نظرات نیستیم، از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

در کنار تعاریف فقهی و حقوقی یاد شده از حق، عده‌ای تعاریف دیگری نیز ارائه داده‌اند، که به مهم‌ترین آن‌ها در این قسمت اشاره کنیم:

از نظر فلسفی حق را مطابق با واقع و موافق با نفس الامر دانسته‌اند. (ابن‌سینا،

عده‌ای هم معادل فارسی واژه عربی «حق» را هستی پایدار، یعنی هر چیزی که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، ذکر کرده (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، صص ۷۵-۷۴) و علت حق نامیده شدن خداوند در قرآن (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ؛ این از آن روست که خداوند حق است و آنچه جز او می‌خوانند باطل است)^۱ را نیز از همین رو دانسته‌اند، چه این که خدا موجودی است، ثابت که هیچ زوالی در حریم او راه ندارد و هر چه که به او نسبت دارد حق است، همانند جهان آفرینش، پیامبران و احکام. زیرا همگی سهمی از ثبات و پایداری دارند (القرضاوی، ۱۳۶۰، صص ۱۷-۱۴) و هم ایشان حقوق را مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای انسان و جهان برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می‌شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد، تعریف کرده‌اند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، صص ۷۵-۷۴)

برخی نیز ضمن بررسی بیش از سی وجهی که با استناد به آیات قرآن کریم و عبارات و اشعار عربی برای حق ذکر شده است، در نهایت معنای مرکزی حق را ثبوت و پایداری گرفته و آن را در مقابل باطل که امری زوال‌پذیر و نابود شدنی است، دانسته‌اند و در کنار این معنای مرکزی از مؤلفه‌های معنایی دیگری چون واضح و آشکار و بدون ابهام بودن، مطابق و هم‌شأن بودن، هم‌اندازه و هم‌رتبه بودن سخن گفته‌اند. (آزادی، ۱۳۸۴، صص ۸-۹)

عده‌ای از متفکران و صاحب‌نظران اسلامی در بررسی حق و باطل از دیدگاه قرآن کریم سه معنا برای آن بیان کرده‌اند؛ حق عینی (علمی یا فلسفی)، حق حقوقی، حق قرآنی. البته معنای سوم را در واقع تحلیل و توضیح معنای دوم ذکر کرده‌اند؛ ایشان حق عینی را تحقق داشتن چیزی در عالم عین دانسته و هر چیزی را که عینیت و واقعیت داشته باشد، حق گفته‌اند. با این معنا، وقتی گفته می‌شود این سخن حق است، یعنی با واقعیت عینی منطبق است، یا به تعبیر دقیق‌تر واقعیت عینی با این سخن منطبق است، پس حق در معنای عینی آن‌چه هست و در مقابل آن باطل یعنی

آنچه نیست، می‌باشد. به این معنا که خداوند حق است. (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ؛ این از آن روست که خداوند حق است و آنچه جز او می‌خوانند باطل است)^۲

در توضیح حق در حقوق، حق را آنچه باید باشد در نظر گرفته‌اند، خواه باشد و خواه نباشد، مثلاً اگر مردم در سرنوشت خودشان دخالت می‌کنند، حقشان است اگر هم نمی‌کنند، حق این است که دخالت نکنند. پس حق در معنای حقوقی یعنی آنچه باید باشد و باطل یعنی آنچه نباید باشد.

اما در نهایت حق از نظر قرآن را چنین بیان کرده‌اند، که حق یعنی واقعیت عینی سامان‌دار و هدف‌دار، به این معنا وقتی گفته می‌شود، این چیز حق است، یعنی در جایی است که باید باشد.

این معنای اخیر توضیح معنای دوم است، به این تقریر که از نظر قرآن آنچه باید باشد، از روی آنچه هست گرفته شده، این که از نظر قرآن هستی جهت‌دار است، یعنی یک واقعیت عینی است و باید باشد و لذا باید حق را از روی این جهت هستی شناسایی کرد، به این معنا تنها آن مکتب اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی بر حق است و شایسته پیروی که در آن بازگشت همه باید‌ها و نباید‌ها به روند تکاملی جهان پویای هستی از جمله انسان پویای متحرک باز گردد. (بهشتی، ۱۳۷۸، صص ۲۲-۱۲۱)

در جمع‌بندی مطالب این مبحث و انتخاب و بیان تعریف مختار از حق، به نظر می‌رسد، تعریف عام زیر را از حق بتوان ارائه داد:

«حق امری است، ثابت و پایدار که علت ثباتش تطابق با هستی هدف‌داری است، که اتکاء آن هستی هدف‌دار هم جز به هستی آفرین نیست و هر چیزی به اندازه اتصال و ارتباطی که با آن حق مطلق دارد، حق است و به اندازه دوری از آن باطل خواهد بود.»

تعریف ارائه شده هم از لحاظ لغوی مستظهر است و هم از لحاظ روح حاکم بر تعاریف اصطلاحی مذکور، چه این که هم معنای ثبوت و عدم تغییر و عدم زوال پذیری و مطابقت که مورد تأیید لغت است را دارا بوده و هم مبین و معرف این ثبات حقیقی است، که در آیاتی چون:

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ»^۳ یا: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۴ یا: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۵ (سوره رحمن، آیه ۲۶ - ۲۵) به آن اشاره شده و در احادیثی چون حدیث امام صادق علیه السلام که حضرت پایه و اساس همه حقوق انسانی را ارتباط به ذات حق معرفی کرده و باطل را در قطع ارتباط با خدا دانسته است، مورد تأیید قرار گرفته است. (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۶۷، صص ۲۹۵-۲۹۶)

تعاریف اصطلاحی مذکور هم خارج از این تعریف نیستند چه این که حق مورد بحث در حوزه باید و نباید از سوی فقهای عظام - در هر کدام از معانی مذکور که منظور باشد کاشف از مراد حق تعالی در خصوص حق در حوزه فقهی است، که چون تشریعیات ما نیز مرتبط با تکوینیات هستند حاصل تلاش فقهی چیزی جز بیان مفهوم حق که منطبق با آن واقع است - در حوزه بحث خویش - نمی باشد.

توضیح این امر در مورد تعریف فلاسفه واضح تر است چه این که از منظر فیلسوف مسلمان، حق همان مطابقت با واقع و نفس الامر است، که این با تعریف ارائه شده قابل جمع است.

در انتهای این بحث به نظر می رسد که نیاز است، به این سؤال مقدر پاسخ داده شود، که این تعریف بیش تر جنبه کلامی دارد تا حقوقی، حال آن که این نوشته نوشته ای حقوقی است و مرتبط با بایدها و نبایدها و نه هستها و نیستها؟

در پاسخ به این ایراد چنین خواهد آمد، که از منظر اسلام بایدها و نبایدهایی که موضوع علم حقوق است، بدون لحاظ کردن اصل و پایه و ریشه آن ها امری

عبث و بیهوده است. چرا که چنین باید و نبایدی که بی‌ریشه است و از هیچ پشتوانه تکوینی برخوردار نیست مثلش «کَشَجَرَه خَبِيثَه» می‌باشد، که «اجْتُمَعَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ»^۶

حال آن‌که اگر ریشه‌بایدها و نبایدها را از هست‌ها و نیست‌ها برآریم، بنایی نهاده شده، تا بایدها و نبایدها در این حوزه روشن شود، که در این نوشتار نیز ابتدا پایه‌ها و ریشه‌ها را ثابت خواهیم کرد.

۱.۱.۳. ملازمت حق و تکلیف

قبل از آغاز بحث در خصوص ملازمت حق و تکلیف، با توجه به روشن شدن مفهوم حق نیاز است، که مفهوم تکلیف نیز بیان شود.

در لسان اهل لغت، تکلیف از کلف به معنای امر کردن به چیزی که انجام آن دشوار است، آمده است. (طریحی، ۱۴۰۸ق.، ج ۵، ص ۱۱۵) و در اصطلاح و فرهنگ دین، تکلیف به فرمان الهی اطلاق می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۳۱-۳۰)

عده‌ای با لحاظ این مهم که در هر مقامی باید تعریفی متناسب با آن برای حق برگزید در این مقام؛ یعنی وقتی که حق و تکلیف در کنار هم مطرح می‌شود؛ حق را چیزی دانسته‌اند، که به نفع فرد و به عهده دیگران است و تکلیف را چیزی که بر عهده فرد و به نفع دیگران باشد، گرفته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۵)

آن‌چه گفته شد با آن مفهوم عامی که در بخش پیشین برای حق برگزیده شد، نیز قابل تطبیق است. چه این‌که آن نفسی که این‌جا صحبتش شد، مسلماً از منظر اسلام آن نفسی است، که با حقیقت و هستی آن شیء هماهنگ باشد.

پس از روشن شدن مفهوم حق و تکلیف در این مقام باید گفت که حق و تکلیف همواره با هم ملازم هستند. یعنی نمی‌توان حق را اثبات کرد، که در مقابل آن تکلیفی وجود نداشته باشد.

ملازمت حق و تکلیف هم در قبال دو نفر قابل تصور است و هم در یک نفر؛ در دو نفر به این صورت است، که هنگامی که گفتیم «الف» بر «ب» حق دارد،

به آن معنا است که «ب» نیز تکلیف دارد، که حق «الف» را رعایت نماید. چرا که اگر تنها «الف» حق داشته باشد، ولی در مقابل هیچ کس مکلف به رعایت حق او نباشد، وجود و عدم این حق مساوی خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲)

اما ملازمت حق و تکلیف در یک نفر نیز قابل تصور است، با این توضیح که انسان دارای دو اعتبار است. می‌تواند به اعتباری دارای حق باشد و به اعتباری دارای تکلیف، به طور مثال بدن انسان بر وی حق دارد، به این که بیاشامد، استراحت کند و... و در عین حال مکلف به اجرای این حقوق خود انسان است. یا در مثالی دیگر در روایت آمده است که فرمود: «روز قیامت از انسان در مورد جوانی‌اش سؤال می‌شود، که کجا مصرف نموده و عمرش را چگونه به پایان رساند. (شیرازی، ۱۴۱۰ق.، صص ۲۴۴-۲۴۳)

نکته مهمی که لازم است، به آن اشاره شود، این که درست است که حق و تکلیفی که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت، در عالم حقوق مطرح است و به اصطلاح در قلمرو باید‌ها و نبایدها قرار دارند، اما نباید فراموش کرد که علی‌رغم قرار گرفتن حق و تکلیف در این قلمرو، نمی‌توان آن‌ها را جزء اعتباریات محض محسوب کرد. چرا که هر یک از این دو عنوان هم مسبوق به ملاک‌های تکوینی و حقیقی خواهند بود، که منبع و پشتوانه قوانین حقوقی و قواعد فقهی و تکلیفی است و هم ملحق به پاداش و کیفر تکوینی و حقیقی خواهد بود، که در قیامت ظهور می‌کنند و هرگز قرارداد محض و اعتبار صرف اجتماعی نیستند، که از آداب و رسوم و فرهنگ عادی مردم برخاسته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۷)

۱.۲ انسان‌شناسی

برای تبیین مفهوم حقوق بشر در تعالیم اسلامی باید دو عمل مهم صورت گیرد. اول؛ تبیین مفهوم حق از منظر اسلام و دوم؛ مفهوم بشر و انسان. در بخش اول این مقاله بحث بر سر مفهوم حق از منظر اسلام و ملازمت آن با تکلیف بود، حال دیدگاه اسلام را نسبت به انسان مورد بررسی قرار خواهیم داد.

در این قسمت سعی بر آن داریم، به این مهم پرداخته که در ابتدا از منظر اسلام، انسان از کجا هستی و وجود یافته یا به عبارت دیگر خالق او کیست؟ و آیا خالق او همان رب او است؟ و در ادامه، انسان دارای چه هویتی است؟ صرفاً مادی و طبیعی بوده؟ یا صرفاً ماورائی و ملکوتی؟ و یا ترکیبی از آن دو است، همچنین در ادامه، انسان در این هستی و آفرینش با این عظمت، چه جایگاهی دارد؟ و در پایان تعامل او با این هستی چگونه باید باشد؟ و نهایت امر او به کجا ختم خواهد شد؟ با تبیین موارد مذکور است که می‌توان در مورد انسان از حق و حقوق و تکالیف سخن راند و بدون توجه به این مهم تبیین حقوق وی نادرست خواهد بود. چه این‌که پیش‌تر در تعریف حق آمد، که حق امری است ثابت و مطابق با واقعیت و حقیقت شیء، و بدون پی بردن به این حقیقت انسان، منطقاً سخن راندن از حق او نادرست خواهد بود.

۱.۲.۱ خالق انسان و رب او

سؤالی که ابتدائاً در مسأله انسان‌شناسی باید به آن بپردازیم این است، که آیا انسان موجودی تصادفی است و بدون علت فاعلی پدید آمده است یا خیر؟ اگر پدید آمدن انسان تصادفی نیست و ناگزیر دارای علت فاعلی است، آیا او مبدأ فاعلی و خالق خویش است؟ یا موجود دیگری؟ و اگر خلقت او تصادفی نیست و خودش هم خالق خویش نیست، پس خالق او کیست؟

قرآن کریم دو نگرش نخست -تصادفی بودن و خالقیت خود انسان نسبت به خودش- را در آیاتی از قرآن کریم مورد سؤال قرار داده است «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»^۷ «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ»^۸ با دقت در آیات مذکور و آیات دیگری که در قرآن کریم وجود دارد به وضوح روشن می‌شود که قرآن خدا را خالق انسان و انسان را موجودی وابسته به خدا می‌داند.

مطلب مهم دیگری که به تناسب مقام باید مورد توجه قرار گیرد، مسأله ربوبیت الهی است. چه این که ممکن است، عده‌ای خالقیت خدا را بپذیرند ولی اعتقادی به تدبیر امور و پرورش انسان به دست حضرتش نداشته باشند و معتقد باشد که ربوبیت و پرورش و تدبیر امور انسان در اختیار خود او است. ثمره توجه به این بحث در نحوه شکل‌گیری نظام حقوقی هر کدام از این دو دیدگاه مشهود خواهد بود، زیرا کسی که خالقیت و ربوبیت خداوند را نسبت به انسان پذیرفت، واضع حقوق و تکالیف را نیز وی خواهد دانست. اما کسی که فقط خالقیت خدا را، و نه ربوبیت او را پذیرفت، واضع حقوق و تکالیف را نیز غیر او یعنی رب خود خواهد دانست.

از نظر اسلام انسان حدوداً و بقائاً وابسته به خدا است «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۹

یعنی هم خالق همه چیز و هم هدایت کننده او (حتی انسان) خداوند متعال است.

پس از روشن شدن این مهم که خالق انسان و رب او خدا است، حال نوبت به این بحث می‌رسد، که در ادامه مسیر شناخت انسان چه معیاری برگزینیم؟ حس و تجربه را؟ منطق و ریاضیات را؟ حکمت و کلام و فلسفه را؟ عرفان را؟ یا وحی را؟ عقل حکم می‌کند برای شناخت ماهیت و جایگاه و غایت انسان دست به دامن رهنمودهای انسان آفرین شویم، چرا که اولاً انسان موجودی تصادفی نیست، که همانند علف‌های هرزه به خودی خود روییده باشد، تا بتواند خود در شناخت خود اظهار نظر کند، ثانیاً علت فاعلی‌اش هم خودش نیست، تا جامعه انسانی و عقل جمعی و مانند آن نسبت به او شناخت کامل پیدا کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص

۱.۲.۲ ماهیت انسان

آیا انسان ماهیتی صرفاً طبیعی دارد؟ یا ماهیت او صرفاً فرا طبیعی و ماورائی و ملکوتی است؟ یا این که انسان جامع میان ملک و ملکوت است. جامع بین طبیعت و فرا طبیعت است.

آنچه از آیات قرآن برمی آید، این است که انسان نه صرفاً خاکی و نه صرفاً عقل محض و فرشته است، بلکه وی هم ملکوتی است؛ «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^{۱۰} و هم ملکی «إِنِّي بَشَرًا مِنْ طِينٍ خَالِقٌ»^{۱۱}

او جامع میان ملک و ملکوت و مرکب از جسم و روح است و روح عنصر اساسی در وجود او است، که با بقاء آن انسانیت باقی می باشد و جسم نمی تواند هم سنگ یا برتر از روح در تحقق انسانیت انسان باشد. زیرا اولاً بسیاری از مخلوقات از نظر بدنی و جسمی با انسان مشترک و حتی در مرتبه بدن زیباتر از او هستند در حالی که از شرافت و کرامت وجودی انسان بی بهره اند و ثانیاً اگر جسم را هم سنگ روح در تحقق انسانیت بدانیم باید با متلاشی شدن جسم، هویت انسانی شخص نابود شود زیرا «الکل یتفتی بانتفاء بعض اجزاءه»، یعنی هر چیزی مرکب از دو جزء (مانند آب) با از بین رفتن یک جزء، کل نابود می شود. (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۴۰-۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۸، صص ۴۵۰-۴۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، صص ۲۸۲-۲۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۶۹-۱۶۸)

با روشن شدن این مطلب که انسان مؤلف از بدن طبیعی و روح طبیعی است، و اصالت این موجود مؤلف از آن روح مجرد است، حال نوبت به تبیین مسأله مهمی می رسد، که معمولاً در مسائل حقوق بشری با عدم تعیین موضع نسبت به آن احتمال طی راه ناصواب و خلط مباحث وجود دارد و آن هم بحث فطرت و طبیعت است.

۱.۲.۳ فطرت و طبیعت

با دقت در آیاتی که در آن از خداوند متعال به عنوان «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{۱۲} یاد شده است چنین به دست می‌آید، که فطرت معنای عامی دارد که در این معنا طبیعت را هم شامل می‌شود.

اما علاوه بر این معنای عام، فطرت دارای معنای خاص نیز می‌باشد، که در این معنا در مقابل طبیعت قرار گیرد.

فطرت در این معنای خاص به روح و بعد فراطبیعی انسان و طبیعت به بدن مادی و جسمانی انسان بر می‌گردد، به تعبیر دیگر می‌توان فطرت و طبیعت هر دو را از قوای روحی انسان به حساب آورد، با این تفاوت که فطرت، نحوه هستی روح بلند انسانی است و مرتبه وجودی آن نسبت به طبیعت بالاتر است و طبیعت نیروهای تدبیری روح انسان است، که عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی اوست، نه صرف جرم بدنی و جسم مادی که پس از مرگ هم نمی‌ماند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹)

در توضیح بیش‌تر فطرت چنین باید گفت که فطرت و گرایش فطری همان الهامی است، که پس از آفرینش بی‌عیب و نقص انسان از جانب خداوند به او عطا شده است، «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^{۱۳}

و این فطرت هم در بُعد علمی و هم عملی امکان تضعیف دارد، اما هرگز تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^{۱۴}

اگر کسی بنابر اصطلاح خاص خویش، طبیعت را همان فطرت بداند و حقوق طبیعی و فطری را یکی تلقی کند، محذوری ندارد. زیرا نزاع در جعل اصطلاح راهی نداشته، ولی اگر کسی فطرت را همان طبیعت او بداند و فطرت را چیزی غیر از جنبه طبیعی انسان نداند، بخش مهم و اصیل انسانیت را انکار کرده و در این صورت حقوق انسان به طور صحیح تدوین نخواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۸)

بحث مهم دیگری که به فراخور مقام نیاز است به آن پرداخته شود، این است که از منظر اسلام سرشت و ماهیت انسان چه صبغه‌ای دارد، نیکو یا زشت و یا ترکیب آن دو است؟ تاریک یا روشن یا مخلوط آن دو است؟

با دقت در آیات قرآن کریم و با توجه به آنچه در مورد ماهیت انسان بیان شد - که انسان طبیعتی و حقیقتی (فطرتی) دارد - چنین می‌توان گفت، که صبغه سرشت انسانی ترکیبی از زشتی و نیکویی است. چه این که طبیعت انسان تن پرور و لذت جو است و به همین دلیل در آیاتی از قرآن کریم در نکوهش گرایش به آن صحبت شده است، که این نکوهش به دلیل تبعیت نکردن طبیعت انسان از فطرت وی است. نمونه‌ای از آیات در این زمینه:

«الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ»^{۱۵} «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا»^{۱۶}، «وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرَّحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ»^{۱۷} و در عوض فطرت وی حق طلب و عدالت خواه است، البته نباید فراموش کرد، که مبدأ ستایش‌ها فطرت‌گرایی و منشأ نکوهش‌ها طبیعت‌گرایی انسان است، نه خود طبیعت یا فطرت او چون این دو قوای روح و مخلوق تکوینی خدا هستند.

اگر فطرت‌گرایی انسان بر طبیعت‌گرایی او غلبه کند، نه تنها حقوق بدن و جنبه طبیعی روح او پای مال نمی‌گردد، بلکه در تکامل به «افق اعلی» و مقام «اودنی» می‌رسد، که از مقام فرشتگان برتر است. «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^{۱۸} و اگر طبیعت‌گرایی انسان بر فطرت‌گرایی او غلبه کند نتیجه‌ای جز از خود بیگانگی انسان و مغلوب هوای نفس شدن نخواهد داشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، صص ۳۰۶-۲۹۲) که در این صورت نه تنها از پیمودن مسیر کمال باز مانده، بلکه دچار انحطاط شده و پست‌تر از حیوان می‌شود «وَأُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^{۱۹}

نکته دیگری که در مورد انسان از منظر اسلام در بحث کنونی ما لازم است، اشاره شود این است، که اسلام -از دیدگاه شیعه- انسان را نه موجودی مجبور می‌داند و نه موجودی که همه چیز به او تفویض شده است، بلکه انسان را چیزی بین این دو می‌داند. (لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین) به این معنا که معتقد است، دو راه پیش روی انسان گشوده شده است و اختیار انتخاب نیز بدو سپرده شده، اگر بخواهد از این راه مشخص می‌رود و اگر بخواهد از آن راه مشخص دیگر. ولی هر کدام را که برگزید، نهایت و نتیجه آن مشخص و قطعی و تخلف‌ناپذیر است. «وَهْدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»^{۲۰}، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^{۲۱}، «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^{۲۲}

نکات مهم دیگری که لازم است در مورد انسان تذکر داده شود، این است که انسان گوهری کریم و ارزنده است، موجودی خداجو و جاودانه است، در نهایت به دارالقرار می‌رسد، با مجموعه هستی پیوندی تکوینی داشته و دارای دو حیثیت فردی و اجتماعی است.

۱.۲.۴ جایگاه انسان در هستی

با روشن شدن خالق انسان و ماهیت وی، حال این سؤال مطرح می‌شود، که انسانِ مُلَکِیِ مُلَکُوتِیِ مخلوق خدا در این هستی چه جایگاهی دارد؟

در پاسخ به این سؤال با عنایت به آنچه درباره ماهیت انسان گفته شد، چنین باید گفت که انسان دارای وجودی جامع است، که او را شایسته خلافت کرده است و همین خلافت الهی جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند، چه این که خود حضرت حق فرمود «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^{۲۳}

در توضیح این که آیا خلیفه که در این آیه ذکر شده، قابل تعمیم به سایر انسان‌ها هم است؟ یا خیر؟ چنین گفته شده است که خلیفه اسم عام است، ولی چون در مورد شخص حضرت آدم علیه السلام به کار رفته است، مجاز نیست و اگر دلیل بر تعمیم نداشته باشیم، درباره سایر انسان‌ها جاری نخواهد بود. اما از جمله آنچه جعل

مفهوم حقوق بشر در تعالیم اسلامی ۱۰۱

فیها من... و پاسخ خداوند متعال چنین برداشت می‌شود، که این مقام منحصر به آدم علیه‌السلام نبوده است، زیرا فساد و افساد در مورد حضرت آدم علیه‌السلام که معصوم بود، مطرح نبود و جا داشت که پاسخ داده شود: آدم افساد و خونریزی نمی‌کند، اما چنین نیست که همه انسان‌ها (حتی شمر و یزید و...) این مقام را داشته باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸ هـ. ش، ص ۳۶۶)

مقام خلیفه‌اللهی مخصوص به شخص نیست منحصر در صنف هم نیست یعنی آدم علیه‌السلام مشخصاً خلیفه‌الله نبود، بلکه مقام انسانیت است، که خلیفه‌الله است، لذا انبیاء و اولیاء و عترت طاهرین علیهم‌السلام مقام کامل خلیفه‌اللهی را دارا هستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵)

خلافت ظهور مستخلف‌عنه در خلیفه است و این ظهور مقول به تشکیک و دارای مراتبی است و انسان‌های عالم و عادل هر کدام در حد خود مظهري از خلافت‌اللهی هستند.

فطرت انسان او را به سمت خلافت‌اللهی سوق می‌دهد و طبیعت حس‌گرا و رفاه‌طلب او را به سمت خلافت شیطان گرایش می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۰۵-۱۳۱)

نکته دیگری که در این‌جا لازم به ذکر است، این است که آیا این گفته که حال که انسان خلیفه‌الله است، پس می‌تواند ملاک و معیار و محور قرار گیرد و خود که خلیفه‌الله است، منبع و مصدر تعیین حقوق و تکالیف قرار گیرد یا خیر، صحیح می‌باشد یا خیر؟

ظاهر سؤال این را می‌رساند که سائل قصد دارد، از بحث خلیفه‌اللهی انسان مؤیدی برای تفکر انسان محوری بیابد! حال آن‌که در جواب باید گفت موجودی که خلافت‌خداي سبحان مقوم هستی اوست، چنین نیست که پس از اثبات این جایگاه برای وی آن اعتبار را کنار گذارد و خود محور قرار گیرد، چه این‌که خلیفه باید مستظهر مستخلف‌عنه باشد، یعنی هر چه خلیفه دارد، در پرتو خلافت او از

مستخلف عنه است و بالاستقلال او چیزی ندارد، حال که چنین است آیا می توان این شخص را بدون توجه به آن که او از وی خلافت دارد تکیه گاه قرار داد؟

پس نباید فراموش کرد که خلیفه خدا مصدر هیچ جزم علمی و عزم عملی نخواهد بود، مگر آن که مبسوق به اراده تشریعی خدا و حکم صادر از ناحیه او باشد و در مورد هیچ انسانی تصمیمی نمی گیرد، مگر این که او را از منظر خلیفه خدا بنگرد و هیچ کاری را درباره فرد یا جامعه انجام نمی دهد، مگر آن که مقصد آن جلب منافع و مصالح و دفع مضار و مفاسد از او باشد و با این تقریر هم خدامحوری محفوظ می ماند و هم انسان محوری چرا که کرامت انسان نتیجه خلافت اوست و ویژگی خلیفه در این است که همه شؤون علمی و عملی او مبسوق به حکم خدا و رضای الهی باشد. پس انسان محوری در مدینه فاضله بدون خدا محوری فرض صحیح ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۴۲-۱۴۱)

۱.۲.۵ ارتباط انسان با جهان هستی

با دقت در آیاتی چون «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^{۲۴} «وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ»^{۲۵} «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»^{۲۶} چنین هویدا می شود که انسان که لاجرم با نظام هستی در ارتباط است بر این نظام اثر گذاشته و از آن نیز متأثر می گردد و همه حرکات و سکناتش با سایر اجزای ریز و درشت هستی پیوندی عمیق و جدا ناشدنی دارد به گونه ای که اگر حرکات و سکناتش صالح و هماهنگ با حقیقت عالم باشد این نظام هستی و جزء به جزء اجزایش او را در طی مسیر و رسیدن به کمال و سعادت یاری می رساند و اگر اعمالش ناصالح باشد ذرات عالم در جهت نابودی و تباهی در هماهنگی خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۱۰۳-۱۰۰) لذا بشر دارای رابطه ای اصیل با جهان است، که مبانی اصلی آن با تفاوت زمان ها و مکان ها دگرگون نمی شود و حقوق وی نیز بر همین رابطه پایدار استوار است.

با دقت در آنچه گفته شد، پر واضح است که با صرف پی بردن به برخی علل پیدایش حوادث بدون آگاهی بر کُنه ارتباط و تأثیر و تأثر ذرات عالم از یکدیگر صلاحیت وضع حقوق و تکالیف برای کسی اثبات نمی‌شود. چرا که کیست که از باید و نبایدی که وضع می‌کند، مطلع باشد، که این کار او در کجای عالم چه تأثیری دارد و آیا عالم را با این دستور او هماهنگ می‌کند تا رسیدن به منزل فلاح بشر را پیش برد یا خیر؟ آری تنها کسی که صلاحیت چنین کاری دارد کسی است که بر ملک و ملکوت و کل هستی احاطه دارد همو که «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^{۲۷} و کسانی که او ایشان را از این حقایق واقف ساخته است.

۱.۲.۶ غایت انسان

با تأمل در آیات قرآن کریم چنین بر می‌آید، همان‌گونه که انسان ماهیت از او دارد، یعنی مبدأ فاعلی‌اش خداست، ماهیت به سوی اوئی نیز دارد. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶) یعنی مبدأ غائی او نیز خداست، چه این که فرمود: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^{۲۸}

لذا باید حیات خود را که اول و آخرش از او و به سوی او است، به گونه‌ای پیش برد، که به او نیز منتهی شود. از همین رو است که قرآن کریم حیات معمولی را ماده خام حیات واقعی می‌داند که انسان‌ها باید آن را به دست آورند، پس فلسفه هدف حیات خود همان حیات است که از مرحله معمولی تجاوز می‌کند و مراحل عالی‌تر می‌رسد و باز به تکاپو و عبور خود از مراحل والای‌تر ادامه می‌دهد، تا به حوزه جاذبه ربوی واصل گردد. (جعفری، ۱۳۷۵، صص ۱۳۵-۱۳۴) و این نیز ممکن نیست مگر این که انسان خود را عبد خدا بداند و خود را تحت فرمان معبود و مولای خویش قرار دهد، چه این که فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^{۲۹} و مسلماً مراد از لیعبدون صرف عبادات خاص (خیم و راست شدن) نیست چرا که آیاتی داریم که نشان می‌دهد نه تنها انسان بلکه همه ذرات عالم در حالت

عبادت‌اند: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا»^{۳۰} «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»^{۳۱}

که با چنین عبادت عامی است که آن هدف غایی و حیات حقیقی حتی در این دنیا حاصل می‌شود، به گونه‌ای که حتی تیری که انسان در میدان نبرد پرتاب می‌کند، کأنه خدا آن را انداخته است «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^{۳۲}

۲. حقوق بشر از منظر اسلام

پس از آن‌که مفهوم حق و دیدگاه اسلام نسبت به بشر تبیین شد، حال باید وارد بحث حقوق بشر از دیدگاه اسلام شد و این مهم را مورد بررسی قرار داد، که از منظر اسلام بشر چه حقوق و تکالیفی دارد. قبل از پرداختن به این امر لازم است که اشاره‌ای به تعریف و دیدگاه غرب نسبت به حقوق بشر داشته باشیم.

۲.۱. حقوق بشر از منظر غرب

سازمان ملل متحد در تعریف خود از حقوق بشر چنین آورده است:

«حقوق بشر به طور کلی به عنوان حقوقی قابل تعریف بوده که از ذات ما جدا ناشدنی و بدون آن نمی‌توانیم به عنوان انسان زندگی کنیم، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی این امکان را برای ما فراهم می‌سازد، تا صفات انسانی‌مان، عقلمان، استعدادمان و وجدانمان را به طور کامل پرورش داده و به کار 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)

از منظر غرب انکار حقوق بشر و آزادی‌های اساسی نه تنها یک تراژدی فردی و شخصی است، بلکه موجب اوضاع ناآرام اجتماعی و سیاسی می‌گردد و تخم خشونت و تخاصم را در درون اجتماعات و ملت‌ها و در بین آن‌ها می‌کارد. همان‌طور که جمله نخست اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می‌نماید: احترام به حقوق بشر و شأن ذاتی انسانی، زیر بنای آزادی، عدالت و صلح در جهان می‌باشد.

مفهوم حقوق بشر در تعالیم اسلامی ۱۰۵

حقوق بشر را می‌توان حقوقی بنیادین و انتقال‌ناپذیر نام برد، که برای حیات نوع بشر اساسی تلقی می‌گردد از جمله حق حیات، حق کرامت، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی، حق مساوات در برابر حقوق و قوانین. از آزادی‌ها و مصونیت‌ها و مزایایی که بر طبق ارزش‌های پذیرفته شده معاصر، کلیه انسان‌ها باید بتوانند به عنوان حق از اجتماعی که در آن زندگی می‌کنند ادعا نمایند، به عنوان حقوق بشر یاد شده است. (غمامی، ۱۳۸۷، صص ۱۲۴-۱۲۲)

۲.۲. حقوق بشر از منظر اسلام

پس از آشنائی با مفهوم حق و حقوق و نیز انسان از منظر اسلام، چنین در تعریف حقوق بشر آمده است، که: «حقوق بشر آن امور ثابت و پایدار و مشترک در همه انسان‌هاست که هر انسانی به جهت انسان بودن باید آن را دارا باشد و آن را داراست و این حق را خالق انسان در آغاز تولد برای او قرار داده است».

آنچه تحت عنوان امور ثابت و پایدار در این تعریف بیان شد پر واضح است، که برآمده از مفهوم حق است که قبلاً شرح آن گذشته است، این که از حقوق بشر به عنوان امر مشترک در بین همه انسان‌ها یاد شده است، نیز بی دلیل نیست چرا که از منظر اسلام؛ همان‌طور که قبلاً ذکرش رفت؛ انسان ماهیتی دارد مرکب از فطرت و طبیعت که در همه بشر مشترک است و این که در نهایت این تعریف اشاره به این شده است که این حق را خالق انسان در آغاز تولد برای او قرار داده است به دلیل دفع این شبهه مقدر است که ممکن است مطرح شود که در بحث حقوق بشر و طبیعی و فطری کاری با خالق آن نداریم و بعد از آن را بررسی می‌کنیم. چه این که بدون این قید این اشتباه ممکن است رخ دهد که این حقوق را طبیعت به بشر داده است حال آن که طبیعت خود مخلوق است و از خود چیزی ندارد تا بتواند به دیگری عطا کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰)

با عنایت به آنچه از مفهوم حق و انسان شناسی و تعریف حقوق بشر بیان شد، حال باید قضاوت کرد که آیا با صرف تدوین قرارداد می‌توان برای بشر حقی

را مطرح کرد و باید و نباید و تکلیفی متوجه او کرد یا این که تعیین این بایدها و نبایدها باید ریشه در آن هست‌ها داشته باشد تا بتوان به آن نام حق بشر را داد؟ و آیا خود انسان این توان را دارد که این هست‌ها را بشناسد و بر اساس آن بایدها و نبایدها و حقوق خویش را تعیین کند؟ یا این که هستی آفرین و انسان آفرین است که این صلاحیت را دارد؟ و آیا وی که صالح است این حق و حقوق را تعیین کرده است یا خیر؟

پر واضح است، که تعیین حقوق از منظر اسلام وظیفه صاحب شریعت است و در قرآن کریم و سنت رسول صلی الله علیه و آله وسلم حقوق انسانی به صورت مشروح آمده است. (شعرانی، ۱۲۹۸ق.، ص ۸۴) پس طرف‌دار و عهده‌دار حقوق بشر فقط قرآن مجید است، که منطق وحی است و جوامع روائی از نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و بحار و کافی و دیگر اصول و مسندهای اسلامی همه از شؤون و شعوب قرآن بوده و به یک معنی قرآن منزل‌اند. (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۹، صص ۱۱۰-۱۱۲) به عبارت دیگر مسلماً تبیین اصول و طرق تکامل انسان و حقوق وی باید ماوراء الطبیعی و الهی باشد و این کار توسط ارسال شرائع مختلف صورت گرفته، متن اصلی همه این شرائع دین ابراهیمی است. «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا»^{۳۳} «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^{۳۴} «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^{۳۵} که قرآن به آن فراخوانده و سزاوارترین افراد و شرائع به دین ابراهیمی که دین حنیف اسلام است، پیامبر ما و پیروان او هستند. امروزه از نظر اسلام و قرآن، دین اسلام شایسته‌ترین دین برای تبیین حقوق انسان است. (جعفری، ۱۳۷۰، صص ۸۸-۸۳)

یادداشت‌ها

- ۱- قرآن کریم، سوره مبارکه حج، آیه شریفه ۶۲
- ۲- قرآن کریم، سوره مبارکه حج، آیه شریفه ۶۲
- ۳- قرآن کریم، سوره مبارکه حج، آیه شریفه ۶۲
- ۴- قرآن کریم، سوره مبارکه القصص، آیه شریفه ۸۸
- ۵- قرآن کریم، سوره مبارکه الرحمن، آیه شریفه ۲۶-۲۷
- ۶- قرآن کریم، سوره مبارکه ابراهیم، آیه شریفه ۲۴
- ۷- قرآن کریم، سوره مبارکه طور، آیه شریفه ۳۵
- ۸- قرآن کریم، سوره مبارکه، واقعه، آیه شریفه ۵۸-۵۹
- ۹- قرآن کریم، سوره مبارکه طه، آیه شریفه ۵۰
- ۱۰- قرآن کریم، سوره مبارکه ص، آیه شریفه ۷۲
- ۱۱- قرآن کریم، سوره مبارکه ص، آیه شریفه ۷۱
- ۱۲- قرآن کریم، سوره مبارکه فاطر، آیه شریفه ۱
- ۱۳- قرآن کریم، سوره مبارکه شمس، آیه شریفه ۷-۸
- ۱۴- قرآن کریم، سوره مبارکه روم، آیه شریفه ۳۰
- ۱۵- قرآن کریم، سوره مبارکه تکوین، آیه شریفه ۱
- ۱۶- قرآن کریم، سوره مبارکه کهف، آیه شریفه ۵۴
- ۱۷- قرآن کریم، سوره مبارکه شوری، آیه شریفه ۴۸
- ۱۸- قرآن کریم، سوره مبارکه ص، آیه شریفه ۷۱-۷۲
- ۱۹- قرآن کریم، سوره مبارکه اعراف، آیه شریفه ۱۷۹
- ۲۰- قرآن کریم، سوره مبارکه بلد، آیه شریفه ۱۰
- ۲۱- قرآن کریم، سوره مبارکه انسان، آیه شریفه ۳

- ۲۲- قرآن کریم، سورہ مبارکہ کہف، آیہ شریفہ ۲۹
- ۲۳- قرآن کریم، سورہ مبارکہ بقرہ، آیہ شریفہ ۳۰
- ۲۴- قرآن کریم، سورہ مبارکہ اعراف، آیہ شریفہ ۹۶
- ۲۵- قرآن کریم، سورہ مبارکہ مؤمنون، آیہ شریفہ ۷۱
- ۲۶- قرآن کریم، سورہ مبارکہ روم، آیہ شریفہ ۴۱
- ۲۷- قرآن کریم، سورہ مبارکہ الانعام، آیہ شریفہ ۵۹
- ۲۸- قرآن کریم، سورہ مبارکہ بقرہ، آیہ شریفہ ۱۵۶
- ۲۹- قرآن کریم، سورہ مبارکہ ذاریات، آیہ شریفہ ۵۶
- ۳۰- قرآن کریم، سورہ مبارکہ مریم، آیہ شریفہ ۹۳
- ۳۱- قرآن کریم، سورہ مبارکہ آل عمران، آیہ شریفہ ۸۳
- ۳۲- قرآن کریم، سورہ مبارکہ آل عمران، آیہ شریفہ ۱۷
- ۳۳- قرآن کریم، سورہ مبارکہ نساء، آیہ شریفہ ۱۲۵
- ۳۴- قرآن کریم، سورہ مبارکہ انعام، آیہ شریفہ ۱۶۱
- ۳۵- قرآن کریم، سورہ مبارکہ بقرہ، آیہ شریفہ ۱۳۵

منابع

منابع فارسی

۱. آزادی، پرویز (۱۳۸۴)، مؤلفه‌های معنایی حق در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲. بهشتی، محمدحسین (۱۳۷۸)، حق و باطل از دیدگاه قرآن، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های دکتر بهشتی.
۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، نظام جهانی حقوق بشر، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۵)، فلسفه و هدف زندگی، قدیانی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، زن در آینه جلال و جمال، رجاء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، تسنیم، قم: اسراء.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۹)، انسان و قرآن، تهران: الزهرا.
۱۲. عمید، حسن (۱۳۶۹)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۳. غمامی، محمد مهدی (۱۳۸۷)، نظم عمومی و الزامات ناشی از حقوق بشر و حقوق شهروندی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق، گرایش حقوق عمومی، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۱۴. القرضاوی، یوسف (۱۳۶۰)، محسن ناصری، حق و باطل از دیدگاه قرآن و مردم، تهران: شرکت نشر و فرهنگ قرآن.
۱۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ اول.
۱۶. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۳)، مبانی حقوق عمومی، تهران: نشر میزان.

۱۷. مصباح يزدى، محمد تقى (۱۳۶۸)، تهران: معارف قرآن، انتشارات در راه حق.
۱۸. مصباح يزدى، محمد تقى (۱۳۸۰)، نظريه حقوق اسلام، قم: مؤسسه آموزشى پژوهشى الموسوى الخمينى.
۱۹. مطهرى، مرتضى (۱۳۶۹)، انسان كامل، تهران: صدرا.
۲۰. مطهرى، مرتضى (۱۳۷۲)، مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى، تهران: صدرا.
۲۱. موحد، محمدعلى (۱۳۸۱)، در هواى حق و عدالت، تهران: نشر كارنامه.
۲۲. موسويان، سيدابوالفضل (۱۳۸۲)، ماهيت حق، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.

منابع عربى

۱. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة: الدار المصرىه للتأليف و الترجمة.
۲. اراكى، محمدعلى (۱۴۱۵ ق.)، كتاب البيع، قم: اسماعيليان.
۳. انصارى، مرتضى (۱۳۹۲ ق.)، المكاسب، قم: ج جامعه النجف الدينيه.
۴. تبريزى، ميرزا جواد (۱۴۱۱ ق.)، ارشاد الطالب، قم: اسماعيليان.
۵. تميمى آمدى، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، غرر الحكم و درر الكلم، يك جلد، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
۶. خمينى، روح الله (۱۳۶۳)، كتاب البيع، قم: اسماعيليان.
۷. خوئى، سيدابوالقاسم (۱۳۷۸ ق.)، مصباح الفقاهه فى المعاملات، قم: مطبقة سيدالشهداء، الطبعة الثانية.
۸. خليل بن احمد الفراهيدى، كتاب العين.
۹. راغب اصفهانى (۱۴۱۲ ق.)، المفردات فى غريب القرآن، بيروت: دارالعلم.
۱۰. شيرازى، سيد محمد حسين (۱۴۱۰ ق.)، الحقوق، بيروت: دارالسلام.
۱۱. شعرانى، ابوالحسن (۱۲۹۸ ق.)، دائره المعارف لغات قرآن مجيد، قم: نشر طوبى، اسلاميه.
۱۲. الطباطبائى اليزدى، محمد كاظم (۱۴۲۳ ق.)، حاشيه كتاب المكاسب، قم: دارالمصطفى لإحياء التراث.

۱۳. طبرسی، امین الاسلام (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چ سوم.
۱۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۱۵. عباس الصراف، جورج حزبون (۱۹۸۵ م)، المدخل الى علم القانون، عمان: نشر بدهم من الجامعه الاردنيه.
۱۶. کلینی (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۸. مصطفی جمال، نبیل ابراهیم سعد (۲۰۰۲ م)، النظریه العامه للقانون، بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.