

- Submit Date: 21 March 2024
- Revise Date: 20 April 2024
- Accept Date: 29 April 2024
- Publish Date: 15 May 2024

The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

Examining the Conflicts Between the Foundations of Human Rights in Islamic Teachings and the Universal Declaration of Human Rights

Akbar Ahmadi¹, Navid Moslemi^{*2}

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. PhD student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

* Corresponding Author's Email: navid.moslemii00@gmail.com

ABSTRACT

Various perspectives exist regarding human rights in the Qur'an and other Islamic sources. The issue of human rights is considered one of the most important and prominent topics in human life, particularly in the Holy Qur'an and Islamic Sharia. The present paper aims, through a library-based and analytical method, to compare and examine the Universal Declaration of Human Rights in light of Islamic teachings, identifying and analyzing points of conflict. The findings revealed that the rights outlined in the Universal Declaration of Human Rights are not comprehensive. Human rights in Islamic teachings are superior due to their holistic nature and the dominance of divine law in their formulation. Despite the numerous commonalities between the legal foundations in Islamic teachings and those in the Universal Declaration of Human Rights, the differing perspectives on the origin of rights and the nature of humanity have led to significant divergence. The drafters of the Declaration generally adopt a one-dimensional approach in the context of civil society and do not pay adequate attention to the divine, spiritual, and eschatological aspects of human existence. In other words, the Universal Declaration of Human Rights is largely anthropocentric, whereas human rights in Islamic teachings are fundamentally theocentric.

Keywords: *Foundations of Human Rights, Islamic Teachings, Universal Declaration of Human Rights, Human Dignity*

How to cite: Moslemi, N., & Ahmadi, A. (2024). Examining the Conflicts Between the Foundations of Human Rights in Islamic Teachings and the Universal Declaration of Human Rights. *The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law*, 2(1), 57-74.



- تاریخ ارسال: ۲ فروردین ۱۴۰۳
- تاریخ بازنگری: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۳
- تاریخ پذیرش: ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۳
- تاریخ چاپ: ۲۶ اردیبهشت ۱۴۰۳

دانشنامه فقه و حقوق تطبیقه

بررسی تعارضات مبانی حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر

اکبر احمدی^۱، نوید مسلمی^۲*

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

* پست الکترونیک نویسنده مسئول: navid.moslemiioo@gmail.com

چکیده

درباره ی حقوق بشر در قرآن و دیگر منابع اسلامی نکات گوناگونی وجود دارد. مسئله حقوق انسان، یکی از مهمترین و برجسته‌ترین موضوعات زندگی بشر، به ویژه در قرآن کریم و شریعت اسلامی به شمار می‌رود. نوشتار حاضر بر آن است؛ تا با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی به مقایسه و تطبیق اعلامیه جهانی حقوق بشر و آموزه‌های اسلامی پرداخته؛ نقاط تعارض موجود را مورد بررسی قرار دهد. نتایج نشان داد که حقوق پیش‌بینی شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر جامع‌الاطراف نمی‌باشد. حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی به دلیل جامعیت و حاکمیت دین بر نگارش آن، دست برتر بر اعلامیه جهانی حقوق بشر دارد. با وجود اشتراکات فراوان مبانی حقوقی در آموزه‌های اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر، تفاوت و نوع نگاهی که به منشاء حقوق و انسان در آن‌ها وجود دارد عملاً موجب تفاوت قابل توجه آموزه‌های اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر شده است. بانیان اعلامیه عمدتاً در عرصه مدنیت و اجتماع رویکرد تک‌ساحتی دارند و به جنبه الهی، معنوی و اخروی انسان توجه چندانی ندارند. به عبارت دیگر، اعلامیه جهانی حقوق بشر، عمدتاً روحی بشرمحورانه دارد در حالیکه حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی از اساسی خدامحورانه برخوردار است.

کلیدواژگان: مبانی حقوق بشر، آموزه‌های اسلامی، اعلامیه جهانی حقوق بشر، کرامت ذاتی انسان

از فهم وجود خود و نیازهایش، نمی‌تواند واضح حقوق بشر باشد (Eslami, 2012). حقوق بشر اسلامی مجموعه‌ای از حقوق و امتیازهایی است که از سوی خداوند متعال در قالب احکامی وضعی یا تکلیفی و یا از سوی حکومت اسلامی که جایگاه آن به پشتوانه احکام الهی درون نظام حقوقی اسلام مطرح می‌شود، به رسمیت شناخته می‌شود؛ این حقوق برای همه انسان‌ها فارغ از تمایزات اعتباری و تکوینی وضع شده و الگویی منسجم، نظام وار و تجویزی برای تعامل با جنس بشر عرضه می‌کند؛ همچنین این حقوق با حقوقی که بر اساس تمایزات عقیدتی و مبتنی بر ویژگی شهروندی اسلامی لحاظ می‌شود کاملاً متفاوت است. رعایت حقوق بشر اسلامی و قواعد ناشی از آن به مانند بسیاری از احکام اسلامی که امثال آن‌ها بر مسلمانان واجب است، لازم بوده و بر اساس همان مبنا تضمین این حقوق نیز باید از سوی مسلمانان صورت گیرد؛ سازوکارهای مختلفی از قبیل معاهده و قرارداد برای لازم الاجرا کردن این حقوق بر غیرمسلمانان نیز قابل پیش بینی است. داشتن امکان معرفتی جامعیت نسبی و برتری قدرت تبیین کنندگی و ارائه مجموعه‌ای از هنجارها و قواعد اعتباری در نظام حقوقی اسلام از مهم‌ترین مؤلفه‌های این تعریف از حقوق بشر اسلامی به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد مطالعه در اعلامیه جهانی حقوق بشر و فقه، بررسی تطابقات و تقابلات آن‌ها با نگاهی معرفت شناسانه بحثی بسیار سودمند است و نتیجه کاربردی آن شاید ایجاد تفاهم و آشتی دادن و تعامل بین دو نحله حقوقی و نزدیک ساختن آن‌ها به همدیگر و به جریان انداختن آن‌ها در مسیر حمایت از حقوق انسان‌ها و حفظ کرامت، حرمت و حقوق بشری و تخفیف آلام آدمی خواهد بود. طرح بحث‌های جدلی و ایجاد تقابل جدی ما بین این دو نگاه، نفی و طرد یکدیگر، جنگ و دعوا به راه انداختن هیچ نتیجه علمی و عملی و کاربردی به همراه نداشته و هیچ سودی برای بشریت به ارمغان نیاورده است و باری از دوش انسان‌های محروم و مظلوم و ستم دیده بر نداشته و منجر به

حقوق بشر از جمله مسائلی است که در صحنه جهانی مورد توجه زیادی واقع شده است. محققان بسیاری در اطراف این مسئله به کنکاش پرداخته اند. برخی دیگر نیز به مسائلی شکلی پرداخته اند و برخی صرفاً مسائل ماهوی را بررسی کرده‌اند (Moazen, 2021). حقوق بشر به عنوان مجموعه حقوق متعالی انسان در اعلامیه جهانی بشر تعریف و از ارزش‌های جهانی برخوردار می‌باشد و هر فردی به دلیل انسان بودن از آن بهره‌مند می‌شود و هیچ ارتباطی با وحی و دین ندارد (Barghamadi, 2021). حقوق بشر به عنوان یکی از موضوعات اساسی و مورد بحث میان تمامی دولت‌ها و ملت‌ها و اقشار جامعه می‌باشد؛ به عبارتی، هر انسان در جنبه‌ها و ابعاد مختلف زندگی خود اعم از فردی و اجتماعی در بدو شناخت خود و محیط پیرامون، خود را صاحب حق می‌داند و از اطرافیان انتظار رعایت این حقوق را دارد؛ اما ملاک تشخیص حق به نسبت فرد و جامعه و بعضاً محیط زندگی و حتی طرز تفکر انسان دارای تفاوت و بعضاً اختلاف در این زمینه می‌باشد (Mahdavi, 2018).

حقوق بشر، هم با اخلاق مرتبط است هم با حقوق، زیرا هم با ارزش‌هایی مثل عدالت، برابری، آزادی و همبستگی سروکار دارد و هم با فرایندهای شناسایی حق، آیین‌های اعمال حق و نظام‌های تضمینی آن (Badi'e Abadi, 2015). اعلامیه جهانی حقوق بشر از سال ۱۹۴۸ که به وسیله مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد، تاکنون، بازتاب گسترده و متفاوتی در میان مسلمانان داشته است. برخی آن را پوششی جذاب جهت اهداف استعماری جدید می‌دانند و غربی‌ها این اعلامیه را ابزاری جهت بازی دادن ملل جهان سوم از جمله مسلمانان به شمار می‌آورند و این اعلامیه چیزی نیست جز مشتی الفاظ فریبنده و بی محتوا که بنیاد قابل دفاعی ندارد. برخی نیز از اساس، بشر را فاقد صلاحیت برای وضع حقوق بشر می‌دانند و برآنند که انسان گرفتار هوای نفس و ناتوان

دینی حق اطاعت خداوند به عنوان حق بنیادین، منشأ و خاستگاه همه حق‌ها است. امیرالمؤمنین (ع) در خطبه ۱۲۳ نهج البلاغه، به خاستگاه و منشأ حقوق اشاره کرده است. حضرت می‌فرماید: «اگر بنا باشد کسی فقط حق داشته باشد بی هیچ تکلیفی، او فقط خداوند متعال است» (Eslami, 2012).

۱-۱ مبانی انسان‌شناختی

تردیدی نیست که قرآن برای انسان حرمت و کرامت قائل است و حتی این حرمت و کرامت را برای فرد و شخص انسان می‌داند، چنان که در آیه کریمه: «و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر...» (Asra/70) هر دو بخش این ادعا آمده است؛ نخست از تکریم سخن گفته است و سپس این تکریم را به (بنی آدم) نسبت داده است. تعبیر (بنی آدم) به جای (انسان) نشان از آن دارد که موصوف (کرامت)، فرد انسان است، چنان که در آیه: «و لا تقتلوا النفس الّتی حرّم الله إلاّ بالحق» (Asra/33) بر همین نکته تأکید شده است، اما از آنجا که قرآن گاهی همین کرامت را از انسان سلب می‌کند و او را در مرتبه پایین‌تر از حیوان قرار می‌دهد و فلسفه این کار را تعطیل مجاری ادراک و به تعبیر دیگر ندیدن و نفهمیدن واقعیت می‌داند، نتیجه می‌گیریم که علت کرامت موجودیت فرد نیست، بلکه انسانیت فرد است؛ از جمله در موردی می‌فرماید: «و لقد ذرأنا لجهنّم کثیراً من الجنّ و الإنس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم أعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها أولئک کالأنعام بل هم أضلّ أولئک هم الغافلون» (A'araf/ 179) و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم؛ چرا که دل‌هایی دارند که با آن حقایق را دریافت نمی‌کنند، و چشمانی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند. آن‌ها همانا غافل ماندگانند. کرامت ذاتی انسان یکی از مفاهیم ارزشمند و بنیادین در حوزه حقوق بشر و انسانیت است که بی‌شرط و بدون هیچ‌گونه محدودیتی به همه انسانها تعلق دارد که این مفهوم در اسلام و

استیفای حقوق تضییع شده آن‌ها نشده است و جز تضعیف ابزار حمایت از حقوق انسان‌ها در جهان سود دیگری حاصل نداشته ازاین رو کاوش در موضوع و هدف این پدیده در زمره ابعاد مهم سیاسی-اجتماعی به شمار می‌آید. حقوق بشر معاصر نظامی هنجاری، با ادعایی فرامرزی و فرا فرهنگی است. از آنجا که خاستگاه فکری، دینی و جغرافیایی این دو متفاوت است و متمایز است، این سؤال پیش می‌آید، این است که اعلامیه جهانی حقوق بشر در مبانی با آموزه‌های اسلامی چه تعارضاتی دارد؟

۱- حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی

بینش اسلامی درباره بشر اصولی دارد که براساس آن اصول تمایز با انسان شناسی علمی (مادی) روشن و نظام حقوقی اسلام نیز تأسیس می‌شود و می‌توان از آن‌ها تحت عنوان «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام» یاد نمود. حق عبارت است از: سلطه، اختیار و اقتداری که صاحب حق در مورد موضوع و متعلق حق دارد یا به گونه‌ای با این سلطه، اختیار و اقتدار ملازمت دارد. مانند: سلطه مالک بر ملک خود. سلطه ملکیت گاهی تکوینی و گاهی تشریعی است. سلطه تکوینی مانند ملکیت انسان بر اعضای خود و سلطه تشریعی مانند: سلطه مالک بر ملک خود. البته این سلطه شدت و ضعف نیز دارد. سلطه قوی مانند سلطه مالک بر ملک خود و سلطه ضعیف مانند سلطه مستأجر بر ملک مورد اجاره. سلطه اعطایی به سلطه اصیل و سلطه تشریعی به سلطه تکوینی باید باز گردد؛ بنابراین سلطه اصیل و شدید از آن خداوند است و همه سلطه‌ها و حق‌ها به خداوند باز می‌گردد. سلطه خداوند تنها به خلقت انسان محدود نمی‌گردد بلکه به تمام جوانب و ابعاد زندگی انسان، حتی رفتار انسان را نیز شامل می‌گردد. در رابطه انسان با انسان‌های دیگر حق و تکلیف ملازم هم‌اند اما رابطه انسان با خداوند، تکلیف از انسان و حق از خداوند است. تنها در صورتی انسان دارای حق می‌گردد که خداوند از حق خود به انسان عطا کند که عطا کرده است و برای انسان برخورد حقی قراردادده است. بنابراین طبق متون

واضح است که در فرهنگ قرآن، دنیا و آخرت دو بخش از یک واقعیت شمرده می‌شوند که پیوند تنگاتنگی میان آن دو وجود دارد؛ از یک سو هستی دنیوی تعیین کننده هستی اخروی است. چگونه زیستن در دنیا چگونه بودن در آخرت را رقم می‌زند. از سوی دیگر یاد و حضور آخرت در ذهن و جان انسان، آمال و اهداف خاصی را در زندگی دنیوی ایجاد می‌کند و از این راه، جهت گیری او را تعیین کرده سمت و سوی خاصی به زندگی دنیوی می‌بخشد و فلسفه زیستن را تعریف دیگری می‌کند. به عنوان مثال برای انسان آخرت باور دیگر صلح و آرامش بالاترین آمال نیست؛ چنان که در اعلامیه حقوق بشر آمده است، بلکه او صلح، آزادی، ثروت و هر ارزش دیگر را تا آنجا جزء آمال و آرزوهای خود می‌داند که ابزاری برای تعالی او و در نتیجه تأمین زندگانی اخروی او باشد، و اگر چنانچه این خاصیت را نداشته باشد حاضر است به جنگ و فقر تن دهد، اما از هدف اصلی خویش دست برندارد. بنابراین اهمیت دادن به زندگی دنیا و نادیده گرفتن ارتباط و تأثیر متقابل دنیا و آخرت که به صورت پیش فرض در اندیشه حقوق بشر در نظر گرفته شده است، از نگاه قرآن پذیرفتنی نیست. آیات وحی در این رابطه چنان فراوان است که نیاز به ذکر نیست. کافی است تنها به این آیه توجه کنیم که می‌فرماید: «و فرحوا بالحیة الدنیا و ما الحیة الدنیا فی الآخرة إلا متاع» (Raad/26) به زندگی دنیا شاد شده‌اند و زندگی دنیا در برابر آخرت جز بهره‌ای ناچیز نیست.

۱-۳- مبانی حقوق شناختی

از لحاظ حقوقی دو مطلب در اندیشه حقوق بشر مفروض گرفته شده بود؛ یکی پذیرش حقوق طبیعی و دیگر تعریف عدالت به تساوی. در رابطه با قسمت نخست گرچه از حقوق طبیعی تعریف‌های گوناگونی شده است؛ اما اگر حقوق طبیعی را به معنای اقتضاءات و خواسته‌هایی بگیریم که در نهاد انسان وجود دارد، قطع نظر از اینکه کاشف و بیانگر آن چه چیز باشد، در این صورت با دیدگاه قرآن موافق است. قرآن با طرح مسئله (فطرت) به معنای

دین‌های دیگر نیز بسیار مورد تأکید قرار گرفته. بر اساس این مفهوم، انسان به عنوان برخوردار از جان و روح الهی، دارای مقامی بال و منحصر به فرد در جهان است (Habibzadeh & Rabi'ezadeh, 2024)

اصل برابری انسان‌ها از جمله زیربنای‌های مهمی است که در قلمرو سیاست و حاکمیت ظهور و بروز آن می‌تواند به اصل حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خویش منجر شود. واژه (برابری) بر تساوی یکسان انسان‌ها تأکید می‌کند. انسان برای مدت‌ها برابری خویش را با استناد به اصول حقوق طبیعی جستجو می‌نموده است. ادیان الهی نیز که بر پایه فطرت انسان بنا نهاده شده‌اند همگی بر اصل برابری انسان‌ها تأکید کرده و راه هر گونه تمایز و تبعیض را بسته‌اند. در دین مقدس اسلام نیز بر اصل مساوات و برابری انسان‌ها به عنوان یک اصل ذاتی و فطری تأکید شده و این اصل به نخستین پایه نظام اجتماعی اسلام تبدیل شده است. قرآن کریم در آیه ۱۳ سوره حجرات بر خلقت یکسان ابنای بشر تأکید دارد. اندکی توجه به مفاد اولیه این آیه نشان می‌دهد که تمامی فرزندان آدم (ع) یکسان هستند و تفاوتی بین آن‌ها نیست و اگر قبیله‌های متفاوتی هم وجود دارد به جهت رنگ پوست، زبان و نژادهای آن‌هاست. این گونه ویژگی‌ها به جهت هماهنگی با طبیعت است و حق و یا امتیازی را برای کسی ایجاد نمی‌کند و اگر امتیازی باشد به دلیل پرهیزکاری در نزد خداوند است نه در زندگی اجتماعی. یکسان بودن همه انسان‌ها وسیع‌ترین و مهم‌ترین حق آنان است و آیه ۱۳ سوره حجرات اولین ملاک و دلیل برای ذکر این اصل کلی در قانون اساسی است (Yazdi, 1996). بنابراین نادیده گرفتن ارتباط انسان با خدا و عبودیت او در مقابل خداوند که پیش فرض اندیشه حقوق بشر قرار گرفته است، با فرهنگ قرآن ناسازگار است.

۱-۲- مبانی هستی شناختی

بگیرند؛ زیرا در چنین حالتی تبعیض مانع رسیدن حق به حقدار می‌شود.

۱-۴- مبانی معرفت شناختی

توانمندی عقل در درک و شناخت مصالح و مفاسد و تأسیس یک سلسله قواعد بر پایه آن، اگر نسبت به مصالح و مفاسد زندگی دنیوی در نظر گرفته شود، سخنی کاملاً معقول و پذیرفتنی است. اساساً یکی از فلسفه‌های آفرینش عقل در انسان همین است که بتواند راهگشای زندگی بهتر در دنیا باشد. بویژه اگر مقصود از عقل نیز عقل جمعی بشر باشد که با انباشت تجارب تاریخی و با استفاده از شکست‌ها و پیروزی‌ها در عرصه زندگی جمعی، به خوبی و البته به تدریج، سودها و زیان‌ها را کشف کند و از آن به سود پی ریزی زندگی جمعی بهتر بهره‌گیری کند. نمونه آشکار آن جوامع غربی و در کل تمدن غرب هستند که هم خود بر چنین عقلانیتی استوارند و هم مبلغ و مروج آن‌اند و حقوق بشر یکی از جلوه‌های آن به شمار می‌آید. و اما اگر توانمندی عقل را نسبت به مصالح و مفاسد انسان به طور کلی در نظر بگیریم فراتر از یک مقطع خاص که نام آن زندگی دنیوی است؛ بلکه به عنوان یک وجود استمرار یافته و پیوسته از دنیا تا آخرت، در این صورت باید گفت قرآن چنین توانمندی برای عقل نمی‌شناسد، بلکه بر عکس آن را نسبت به درک سعادت و شقاوت واقعی ناتوان می‌بیند، و به همین سبب است که مسئله نبوت و هدایت مستقیم الهی را ضروری می‌داند. قرآن از پدیده ارسال رسولان به عنوان اتمام حجت برای بشر یاد می‌کند: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطَ وَ عِيسَى وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا. وَ رَسَلْنَا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رَسَلْنَا لَمْ نَقْصِصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. رَسَلْنَا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لئَلَّآ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (Nessa/ 163-165)، اگر چنانچه بشر توان درک مصالح و

آفرینش خاص، این حقیقت را پذیرفته است که وجود انسان یک سلسله اقتضاءاتی دارد که باید برآورده شود. مجموعه آن اقتضاءات و نیازهای وجودی منشأ یک سلسله بایدها می‌گردد که از آن‌ها به حقوق تعبیر می‌کنیم. به عنوان مثال: انسان رو به کمال آفریده شده؛ حق دارد به کمال برسد، مستعد یادگیری و کسب آگاهی آفریده شده؛ حق دارد آموزش ببیند، تنها آفریده شده؛ حق دارد آزاد باشد، ناتوان آفریده شده؛ حق دارد با دیگران ارتباط برقرار کند و از این طریق نیازهایش را برآورده سازد، دارای غریزه جنسی آفریده شده؛ حق دارد ازدواج کند، و همین طور... پس قرآن با نظریه حقوق طبیعی موافق است و آن را تأیید می‌کند و اگر چنانچه طراحان اندیشه حقوق بشر مقصودشان از حقوق برآمده از کرامت ذاتی همین تعریف از حقوق طبیعی باشد در این صورت با دیدگاه قرآن مخالفتی ندارد و اما اگر چیز دیگری جز این باشد، مثلاً مقصود حقوقی باشد که خاستگاه عقلی دارد و از مجرای عقل فقط درک و بیان شده باشد- چنان که ظاهراً مقصودشان هم همین معنی است- در این صورت قرآن آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا پیامد آن کنار گذاشتن اعتبار وحی است؛ حال آن که قرآن وحی را ابزار اصیل تری برای کشف و بیان خواسته‌های وجودی انسان می‌داند. و اما قسمت دوم دیدگاه، یعنی تعریف عدالت به برابری و مساوات؛ در این زمینه باید گفت گرچه قرآن تعریف خاصی از عدالت ارائه نمی‌کند، اما در مواردی که زمینه‌هایی همانند وجود داشته باشد حکم به مساوات و برابری را تأیید می‌کند و تبعیض را ناروا می‌شمارد مانند: «وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْكَ بِالْمَعْرُوفِ» (Baghareh/228)، «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (Baghareh/192)، «وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَوَّقْتُمْ بِهِ» (Nahl/ 126)، «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (Shora/40) بنابراین اگر طراحان اندیشه حقوق بشر، کرامت را به مثابه خاستگاه حقوق در همه افراد انسان به صورت برابر موجود بدانند، صحیح است که عدالت را نیز تساوی و برابری حقوقی

وجودی انسان و حقوق ناشی از آن نداریم، بلکه بر عکس، تاریخ انباشته از افراط و تفریط زندگی اجتماعی بشر بهترین دلیل بر بطلان آن است (Sadr, 2003).

۲- منابع حقوق بشر اسلامی

منابع حقوق بشر از دیدگاه اسلامی شامل کتاب، سنت، عقل، عرف و اجماع می‌شود؛ البته می‌توان نظر اندیشمندان حقوقی، قانون و علم را نیز بدان افزود. برخی از اندیشمندان معتقدند تنها منبع حقوق بشر اراده تشریعی الهی است و مواردی که برشمرده شد، به نحوی ابزار و کاشف از اراده الهی به شمار می‌آید؛ بنابراین اجماع یا دکرین حقوقی نمیتواند منبع مستقلاً محسوب شود مگر اینکه به نوعی کشف از اراده الهی نماید. از نظرات ابتکاری علامه طباطبایی می‌توان به قوانین برآمده از طبیعت اشاره کرد به نحوی که می‌توان نظریه‌ی حقوق طبیعی و الهی را با تفسیری جدید به ایشان نسبت داد. علامه طباطبایی به قرائتی از حقوق طبیعی یا به عبارت بهتر، حقوق فطری قائل هستند. منابع حقوق بشر اسلامی، از جمله مباحثی است که در سطح مبانی حقوق بشر اسلامی بررسی می‌شود. منظور از منابع، سرچشمه‌هایی است که با استفاده از آن‌ها ابعاد مختلف این حقوق بررسی می‌شود و محمولی برای پاسخ به سؤالات مطروحه در سطح موضوعات و مسائل آن به حساب می‌آید؛ لذا منابع حقوق بشر را باید خاستگاه‌هایی دانست که از دل آن‌ها مصادیق این حقوق، نسبت آن‌ها با هم، هنجارها و قواعد ناشی از این حقوق و دیگرآموری از این قبیل تعیین می‌شوند (Katouzian, 1978). به طور کلی دو گروه در رابطه با منابع حقوق بشر اسلامی از هم بازشناخته می‌شوند. گروه اول، دیدگاه کسانی است که معتقدند منابع حقوق بشر اسلامی همان منابعی است که در طول تاریخ، فقهای شیعه به عنوان منابع فقه شمرده‌اند؛ و دسته دوم دیدگاه افرادی است که منابع این حقوق را حداقل در یک مورد، متفاوت از منابع فقهی مرسوم می‌دانند.

۲-۱- نظرات حامی یکسانی منابع حقوق بشر اسلامی با فقه شیعه

مفاسد واقعی خود را می‌داشت و می‌توانست با تأسیس قواعدی بر مبنای آن مسیر سعادت خود را از دنیا تا آخرت ترسیم کند، احتجاج انسان‌ها از یک سو و اتمام حجت خداوند از سوی دیگر معنایی نداشت. از لحاظ عقلی نیز توانمندی عقل در درک مصالح و مفاسد واقعی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا چنین درکی مسبوق به شناخت دقیق از واقعیت وجودی انسان است؛ شناختی که گرایش‌ها، انگیزه‌ها و سائقه‌های وجودی وی را کاملاً آشکار سازد. بدیهی است که چنین شناختی برای بشر ممکن نیست. نمونه بارز این ناتوانی همین نظریه کرامت ذاتی انسان به عنوان زیربنای اندیشه حقوق بشر است که به خطا کرامت را در موجودیت انسان می‌بیند نه در انسانیت انسان. بعضی از مدافعان حقوق بشر می‌گویند: عقل جمعی انسان توان تشخیص مصادیق عدالت و ظلم را در مناسبات و قوانین انسانی دارد و چنان به این باور ایمان دارند که حتی این درک عقلی را قرینه برای نسخ احکام شرعی و دست برداشتن از قواعد عقلایی عمومات و اطلاعات متون دینی می‌دانند. از این افراد باید پرسید: مقصودتان از درک مصادیق عدالت و ظلم توسط عقل چیست؟ واضح است که فرض عدالت و ظلم، مسبوق به فرض حق برای انسان است. تا حقی، چه با عنوان کرامت یا هر چیز دیگر، برای انسان فرض نکنیم، عدالت و ظلم نسبت به او معنی نخواهد داشت. از سوی دیگر فرض حق برای انسان بستگی به این دارد که او را با چه دیدی بنگریم؛ به عنوان یک موجود مادی دنیوی که از خاک برآید و در خاک شود، یا به عنوان یک موجود استمرار یافته از دنیا تا آخرت. هر یک از این دو نگاه، معنی و مصداق متفاوتی برای ارزش‌هایی چون کرامت و حرمت ایجاد می‌کند. اگر با نگاه نخست به انسان بنگریم شاید بتوانیم به درک مصادیق عدل و ظلم متناسب با آن نائل شویم، اما سخن در این است که چنین نگاهی از اساس باطل است، چنان که در جای خود به اثبات رسیده است. و اما اگر با نگاه دوم به انسان نگاه کنیم در این صورت نه تنها دلیلی بر درک و شناخت عقلی از ارزش‌های

یکی از افرادی که در آثار خود به بحث از منابع حقوق بشر اسلامی برای طرح دیدگاه امکانی خود پرداخته، آیت الله جوادی آملی است. او حقوق بشر را حقوقی می‌داند که بر مبنای اراده تکوینی خداوند و متناسب با فطرت خداجوی انسان‌ها برای آن‌ها تعیین شده است. فطرت الهی منشأ پیدایش حقوق است و چون ثابت است حقوق استنباط شده از آن نیز ثابت است و اگر تنوع و تحولی پدید آید بر اثر تحول منشأ حق نیست بلکه بر اثر تحول استنباط از فطرت است (Javadi Amoli, 1996). علاوه بر این از نظر این مفسر قرآن، قانون گذاری حق خداوند است و بس؛ زیرا مقدمه تعیین حقوق بشر این است که انسان و نیازهای او را بشناسیم. شناخت این نیازها مستلزم داشتن اطلاعات کامل در مورد ابعاد گوناگون حیات انسان است. از آنجاکه تنها خدا به همه این ابعاد آگاه است تنها هم او است که می‌تواند به تعیین حقوق بشر پردازد در نتیجه لازم می‌آید که وضع قوانین از منبع وحی باشد؛ برایناساس آنچه در اصل، منبع تشخیص و تعیین حقوق انسان‌ها محسوب می‌شود اراده تکوینی الهی است که در قالب فطرت انسان تجلی می‌کند و در مظاهر مختلفی نمود می‌یابد. در ادامه به این سؤال پاسخ می‌دهد که اگر منبع حقوق بشر، فطرت و طبیعت باشد باتوجه به آنکه اینگونه امور تکوینی نیازمند استخراج پیام‌های مکنون‌اند، عامل تعیین کننده فتوای فطری و طبیعی چیست؟ او معتقد است که آنچه از اسرار و رموز جهان عینی پرده برمی‌دارد و انسان را به لوازم هستی خود و اشیای بیرون از او آگاه می‌کند دو چیز است: یکی (نقل معصوم) و دیگری (عقل مبرهن) که منابع استنباط از عالم تکوین هستند. البته نباید فراموش کرد که این هر دو کاشف از اراده الهی‌اند. اراده‌ای که در جهان عینی تجلی یافته است؛ پس خداوند همانطور که از راه نقل معصوم پیام خاص خود را می‌فهماند از راه عقل مبرهن نیز دستور خود را تفهیم می‌نماید. واضح است که این دو مورد هرکدام تعبیر دیگری از سنت و عقل به عنوان دو منبع از چهار منبع فقهی هستند و تا اینجا ثابت می‌شود

که از نظر او دو مورد از منابع استنباط حقوق بشر اسلامی با منابع فقهی یکسان است. در همین راستا او (وحی) را نیز به عنوان منبع استنباط حقوق بشر اسلامی معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که برای کشف این حقوق، منبع ارزشمندتر از فطرت، وحی است؛ زیرا اگرچه فطرت کاشف است اما وحی هم کاشف است و هم منکشف. وی چنین ادامه می‌دهد که امیرالمؤمنین تأکید فرموده‌اند: «آنچه را نمی‌دانید، مگویید که بیشتر حق در چیزی است که انکار می‌کنید»؛ لذا ابناء بشر حق قانونگذاری مستقل ندارند؛ زیرا حقایق بشری را نمی‌دانند و نمی‌توانند حقوق بشر شایسته‌ای را وضع کنند (Javadi Amoli, 1996).

آیت الله جوادی علاوه بر اینکه وحی، نقل معصوم و عقل مبرهن را به عنوان منابع حقوق بشر اسلامی ذکر می‌کند نسبت به منبع نبودن برخی از موارد نیز اظهار نظر کرده است. درباره موجودی‌ها که عرف، آداب، سنن، رسوم و مانند این‌ها نمی‌توانند منبع حقوق باشند؛ زیرا دارای دو ویژگی اشتراک میان همه انسان‌ها و پایداری نیستند (Javadi Amoli, 1996). از دیگر اندیشمندانی که هم رأی با آیت الله جوادی است، علامه محمدتقی جعفری است. از نظر ایشان، در اواخر قرن ششم میلادی با بعثت محمد بن عبدالله آخرین رسالت در جوامع بشری آغاز می‌شود و با برانگیخته شدن این پیامبرعظیم الشان از طرف خداوند متعال اصول و مبادی کامل‌ترین سیاست و حقوق را برای مردم دنیا عرضه نمود و همانگونه که در مقدمات و شرح و تفسیر مواد حقوق مزبور خواهیم دید در منابع اولیه اسلامی همه مواد، اگرچه نهدر یک باب معین و مجموعه مدون، بلکه در ابواب متفرقه باکمال وضوح دیده می‌شود. ضمناً این نکته با اهمیت را هم باید در نظر گرفت که مقصود ما از منابع اولیه فتاوای فقها نیست که گفته شود ممکن است فقها با استناد به ذوق و فهم خود آن فتاوا را مطرح ساخته‌اند، بلکه مقصود کتاب و سنت و عقل سلیم و اجماع حجت است که

مایه می‌گیرد. بنابراین می‌توان مجموعه دیدگاه‌هایی را که در طرح اندیشه حقوق بشر بر آن تکیه شده یا به عنوان پیش فرض مسلّم انگاشته شده است، به چهار مقوله انسان شناختی، هستی شناختی، معرفت شناختی و حقوق شناختی یا فلسفه حقوق تقسیم کرد.

۳-۱- دیدگاه انسان شناختی

مراد از مبانی انسان شناختی، مبانی است که از نگرش خاص غرب، به انسان، به وجود آمده و تأثیراتی در حقوق بشر ایجاد کرده است. نگرش غرب به انسان، از عصر نوزایی به بعد تحت تأثیر مکتب اومانیسم بوده است. اومانیسم قطع نظر از گونه‌هایش انسان را در مرکز تفکراتش قرار داده و اصالت را به شکوفایی انسان می‌دهد. توجه بیش از حد به انسان، از ویژگی‌های اومانیسم است. اومانیسم سکولار، خداوند را نیز انکار کرده و انسان را بجای او می‌نشانند (Barghamadi, 2021). نخستین و اساسی‌ترین مبانی انسان شناختی حقوق بشر، باور به کرامت ذاتی انسان است. مقصود از انسان در این باور، انسان انتزاعی و ذهنی نیست؛ بلکه فرد و شخص انسان است که در خارج با دو پا راه می‌رود و در قبال سایر جانداران با نام انسان متمایز می‌شود. و مقصود از کرامت ذاتی نیز ارزش و حرمت جدایی ناپذیر است. بنابراین درونمایه باور یاد شده این است که موجود راست قامتی که انسان نام دارد، از کرامت و ارزشی برخوردار است که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را از وی سلب کند، چه آن عامل نژاد باشد یا عقیده یا هر عامل دیگری. از هر نژادی که باشد یا هر عقیده‌ای که داشته باشد و در هر کجا که زندگی کند، آن ارزش و کرامت را دارد. و در یک سخن، کرامت و ارزش ناشی از موجودیت انسان است. این تفسیر را می‌توان از نخستین پاراگراف مقدمه اعلامیه جهانی که می‌گوید: حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان (Johnson, 1999) و نیز از تعبیراتی چون (مقام و ارزش فرد انسانی) که در مقدمه اعلامیه آمده است و یا (هرکس، هر فرد، هر شخص) که تقریباً در تمام مواد اعلامیه

مستند به فقه و حقوق اسلامی است (Sadeghi Jabdarghi, 2011).

اندیشمند دیگری که قائل به یکسانی منابع حقوق بشر اسلامی و فقه شیعه است، آیت الله محمدتقی مصباح یزدی است. او نیز مشابه آیت الله جوادی آملی، مبنای وضع حقوق بشر اسلامی را اراده الهی می‌داند: اصولیان و فقیهان اسلامی به جای اصطلاح (منابع حقوق) تعبیر (ادله فقه) را به کار برده‌اند که با آن هرچند مفهوماً یکی نیست، ولی می‌تواند به جای آن به کار رود. فقیهان شیعه تحت عنوان ادله فقه از چهار دلیل یا منبع نام می‌برند. این منابع عبارت‌اند از: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل که در تمام رشته‌های حقوق از جمله حقوق بشر کاربرد دارد (Mesbah Yazdi, 2001). او برخلاف دیگران در این خصوص تنها اراده تشریعی خدای متعال را نافذ می‌شمرد؛ یعنی معتقد است اعتبار قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام به این است که مستند به اراده تشریعی خدای متعال باشد؛ براین اساس این عالم دینی تأکید می‌کند که تنها منبع یا منابع «حقوق» در اسلام آن‌هایی هستند که محمل کشف این اراده قرار گیرند (Habibzadeh & Rabi'ezadeh, 2024).

۲-۲ نظرات حامی تفاوت منابع حقوق بشر اسلامی با فقه شیعه در بین متفکرین مسلمان، افرادی هستند که بر خلاف گروه اول، منابع حقوق بشر اسلامی را به طور کامل مطابق با منابع فقهی نمی‌دانند؛ هرچند که این افراد نیز کتاب و سنت را به عنوان دو مرجع جدی و اصیل برای کشف و تشخیص قواعد و مقررات حقوق بشری شناسایی می‌کنند. یکی از این اندیشمندان آیت الله عباسعلی عمید زنجانی است. به طور کلی در نظر او، مجموعه حقوقی اسلام با نزول آیات قرآن، گفتار پیامبر و سیره عملی ایشان تکوین یافته است (Habibzadeh & Rabi'ezadeh, 2024).

۳- مبانی اعلامیه حقوق بشر

به طور کلی، اندیشه حقوق بشر بر تصور ویژه‌ای از انسان استوار است و از دیدگاه‌های خاصی نسبت به هستی، معرفت و حقوق

جهانی مطرح گردیده است، به دست آورد. به عنوان نمونه در ماده اول اعلامیه می‌خوانیم (تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند و همه دارای عقل و وجدان می‌باشند). برخی، از تفسیر فوق چنین تعبیر کرده‌اند که این «حرمت و کرامت، ناشی از شخص بودن انسان است (Mojtahed Shabestari, 2000).

۳-۱-۱- اومانیسیم

انسان مداری در طول تاریخ فلسفه غرب، به شکل‌های گوناگون ظهور یافته است. بیان مصادیق و جلوه‌های گوناگون آن در طول تاریخ حیات فلسفی غرب و بررسی جوانب مختلف آن نیازمند مجال وسیع دیگری است. اومانیسیم در برابر خدا محوری، این نگرش، اصالت را به انسان داده و در حقیقت انسان محوری را زیر بنا به حساب می‌آورد. استدلالشان بر این دیدگاه آن است که انسان اولین موجود شناخته شده در عالم و نیز موجود برتر است. این مکتب با نهادن انسان در مرکز تأملات خود، اصالت را به رشد و شکوفایی انسان می‌دهد (Barghamadi, 2021)؛ اگر با اصطلاح دینداران سخن بگوییم، این گونه تعبیر می‌کنیم که انسان بدون خدا و بیرون از سلطه و ربوبیت و مالکیت او در نظر گرفته شده است؛ گویی همه چیز از خود اوست و در این مالکیت و دارایی، وام دار هیچ کس حتی خدا نیست. گواه بر این ادعا، اولاً غیبت و عدم حضور و یاد خدا در سراسر اعلامیه جهانی از یک سو و تعبیرات ناظر به استقلال انسان در داشتن کرامت، حیات و . . از سوی دیگر است. چنان که در نخستین ماده اعلامیه می‌گوید: (تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند) تعبیر (به دنیا می‌آیند) که ظهور در استقلال دارد به جای آفریده می‌شوند؛ که بر وابستگی دلالت دارد، گواه بر این مطلب است که نقش خدا در مورد وجود، حیات و حقوق انسان کاملاً نادیده گرفته شده است و ثانیاً تاریخ و چگونگی تدوین و شکل‌گیری اعلامیه جهانی نشان می‌دهد که نویسندگان و پی‌ریزان حقوق بشر، به عمد نقش خدا در مورد

انسان را به یک سو نهاده‌اند تا با دیگر کشورها توافق حاصل شود. در کتاب اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن آمده است: در جریان نظرخواهی‌های (کمسیون) این تفاوت اساسی برداشت‌های فلسفی هنگامی آشکار گشت که مسئله گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خدا یا طبیعت به مثابه منشأ حقوق بیان شده در اعلامیه مطرح گشت. هلندی‌ها طرفدار گنجاندن این استناد بودند و کوشیدند تا در جریان مباحثات سومین کمیته (کمسیون) پیش‌نویس اعلامیه را به سمت پذیرش همین استناد بکشانند. دیدگاه استقلال انسان و عدم وابستگی او به خدا به عنوان یک مبنا در پی ریزی حقوق بشر تأیید و تثبیت شده است، و این، نکته‌ای بسیار مهم و اساسی بوده است که به نفع تفکر ماتریالیستی رقم خورده است؛ چه اینکه مادی‌گرایان می‌دانستند که استناد انسان به خدا پیامدها و لوازم دیگری را ایجاد می‌کند که با آنچه هم اکنون در اعلامیه مطرح شده است، متفاوت است (Johnson, 1999). اومانیسیم گرایش‌های مختلفی دارد. برخی افراطی و برخی معتدل اند. در تلقی افراطی از اومانیسیم، انسان به جای خدا می‌نشیند که همه چیز باید بر محور و خواست او بچرخد و این انسان، صرفاً موجود ذی حقی است که تکلیفی در برابر خداوند ندارد (Elahitabar, 2013) پس مبانی نظری منشور بین‌المللی حقوق بشر بر گرفته از اندیشه‌های تئورسین‌های غربی از جمله هابز، لاک و روسواست که از درون تئوری آن‌ها مکتب لیبرالیسم سر بر می‌آورد و در این مکتب آن دیدگاهی که نسبت به انسان وجود داشت (دیدگاه اومانستی) زمینه شکل‌گیری منشور حقوق بشر را فراهم می‌کند.

۳-۱-۲- فردگرایی

فردگرایی به معنای مادی‌گرایی و اصالت بخشیدن به انسان و تمایلات انسانی و قطع ارتباط بین انسان و ماوراء و انکار هر قدرتی برتر از انسان از ویژگی‌های فردگرایی محسوب می‌شود. در اسلام انسان در اصل وجود و تداوم آن به لحاظ تکوینی و نیز

به لحاظ تشریع و قانون گذاری نیازمند به خداوند و آموزه‌های وحیانی و الهی است. امروزه فردگرایی بیشتر بر پایه حقوق طبیعی یا قرارداد اجتماعی مطرح است. هرچند در حقوق طبیعی، طبیعت به عنوان منشأ و خاستگاه حق عنوان می‌شود ولی طبیعتی منهای خدا و هدفی که خداوند برای انسان در نظر گرفته شده است. بر پایه قرارداد اجتماعی، منشأ و خاستگاه حق تنها خواست و اراده مردم است و ورای آن هیچ چیز دیگری را دخالت نمی‌دهند؛ تنها انسان است که تصمیم گیرنده زندگی خویش است و بر اساس خواست و اراده مردم در ادوار مختلف است که قوانین شکل می‌گیرد؛ قوانینی که لزوماً یکسان و مشابه با گذشته و آینده نیست و با اراده مردم هر عصر میتواند تغییر کند (Khorsandi Shamami et al., 2022).

۳-۱-۲-۱- فردگرایی در حوزه شناخت

فردی بودن شناخت از سوی دکارت با تفکیک میان ذهنیت و عینیت، شروع شد و توسط کانت به اوج خود رسید. دکارت با جمله معروف خود (می‌اندیشم پس هستم) پایه معرفت و شناخت را حس فردی قرارداد. کانت پایه معرفت را برای هر شخصی متفاوت ساخت؛ زیرا نقطه شناخت، خود فرد بود، نه جامعه یا جهان بیرون یا واقعیتی فراطبیعی ازین به بعد فردگرایی، در دوسوی عقل گرایی و تجربه گرایی وجود داشته است. از این رو فردگرایی در حوزه علم و دانش به نقد حقیقت‌های کلی و فروگاهی علم به اندیشه فردی را در پی داشته و با تأکید بر مشاهدات و تجربیات فردی، علم را به حوزه‌های فردی محدود ساخته است ارزشها از فرد، اندیشه و تجربه وی ناشی می‌شوند و معیاری ورای آن ندارند بلکه خود فرد ارزش‌های خود را می‌یابد و نظام اخلاقی خود را ترسیم می‌کند. دین نیز در این دیدگاه به وجدان فردی پیوند می‌خورد. این وجدان فردی است که خوبی و بدی را تعیین می‌کند. آن‌ها با این تلقی که هرکسی می‌تواند ارتباط شخصی با خداوند داشته باشد و می‌تواند متون مذهبی را تفسیر

نماید، دین را امر شخصی تلقی نمودند. به لحاظ اجتماعی نیز فردگرایان انسانها را به صورت جدا و مستقل از هم و خودمختار به حساب می‌آورند که به هیچ قیدی مقید نبوده و به هیچکس پاسخگو نیست. در حوزه اجتماع و سیاست، دیدگاه فردگرایی، فرد را مقدم بر تمام نهادهای اجتماعی می‌داند که تأمین منافع فرد مهم‌ترین کار حکومت است و با تأمین منافع افراد جمعی و اجتماع نیز حاصل می‌شود چون اجتماع چیزی جز جمع عددی افراد نیست. قاضی تشخیص منافع، نیز خود افراد است. از این منظر بهترین حکومت و دولت، دولتی است که کمتر حکومت کند یعنی فقط به حفظ قانون و نظم اهتمام بورزد و به زندگی افراد دخالت نکند. در حوزه اقتصاد نیز اقتضای فردگرایی، اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد و عدم دخالت دولت یا کمترین دخالت دولت در آن است. هرچند که در دوران دموکراسی، و با آمدن کمونیسم و سوسیالیسم در بازار سیاست، لیبرالیسم و فردگرایی بعنوان مهم‌ترین رکن لیبرالیسم، تعدیل گشته است (Elahitabar, 2013).

۳-۱-۲-۲- فردگرایی در حوزه ارزش‌ها

بحث ارزشی در حوزه اخلاق و حقوق مطرح می‌شود. در بحث ارزش‌ها و هنجارها، سخن نخست از معیار است که معیار ارزش یا اخلاق و نیز مباحث حقوقی که مبتنی بر اخلاق و ارزش‌هایند، چیست؟ میل فردی، مصالح جامعه، اصول ذاتی اخلاقی و یا امر دیگری است؟ مشخصه مهم تفکرات غرب در حوزه اخلاق و حقوق، فردیت و فردگرایی است چون عمده‌تأ بنیاد این امور را میل و امیال فردی عنوان می‌کنند. آینرنند دانشمند آمریکایی ایده فضیلت خودخواهی را مطرح می‌کند و در آن می‌گوید: «زندگی خردمندانه این است که هر فردی از خودخواهی ناب خود پیروی نماید. از نظر وی زندگی و بقای خود فرد، معیار ارزش و یگانه بنیاد اخلاق محسوب می‌شود. وی زندگی عاقلانه را مبتنی بر خودپرستی، و

دگرخواهی و نوع دوستی را همنوع خواری می‌خواند» (Vincent, 2013).

۳-۲- دیدگاه معرفت شناختی

از لحاظ معرفت شناسی مجموعه حقوق بشر بر یک پیش فرض اساسی استوار است و آن توانمندی عقل در کشف و درک مبنای حقوق و نتایج و لوازم آن است. کسانی که منشور حقوق را تدوین کرده‌اند این باور را داشته‌اند که عقل می‌تواند نسبت به حقوق بنیادی بشر و همچنین شالوده انسانی آن قاطعانه داوری کند و گرنه نمی‌توانستند از کرامت انسانی و حقوق برآمده از آن سخن بگویند. برخی گمان کرده‌اند که توانمندی عقل به صورت نسبی پیش فرض اندیشه حقوق بشر است و نه مطلق، بنابراین آنچه با عنوان حقوق بشر مطرح شده است حاصل آخرین تجربه عقل بشر است و می‌تواند با تجارب جدید اصلاح و تکمیل گردد. عقل جمعی بشر در پناه تجارب مستمر جوامع انسانی به چنین کشف و وضعی اقدام می‌کند و دستاورد خود را نیز نهایی و غیرقابل تغییر نمی‌شمارد، بلکه آماده است با تجارب جدید، احکام خود را تکمیل و اصلاح کند (Kadivar, 2003).

۳-۲-۱- خردگرایی

دکارت معتقد است موجود کاملی و برتری در خارج از وجود و اندیشه انسان وجود دارد که مفاهیمی را به صورت واضح و متمایز بر ذهن انسان حک کرده است. او این مفاهیم را مفهوم فطری و آن موجود را خدا می‌داند. وی می‌نویسد: ذهن انسان در خود حاوی چیزی است که میتوان آن را (ودیعہ) الهی نامید که مواد اولیه حالات مفید فکر در آن پراکنده است. از آنجاکه دکارت اساس افکار خود را بر یقین انسانی پایه گذاری می‌کند، به صورت طبیعی انسان را محور اندیشه‌های خود قرار می‌دهد. به بیان دیگر در باور او محور اندیشه آدمی، خود انسان است و غیر از او هیچ چیزی در اندیشه و معرفت انسان قرار نمی‌گیرد جز آنچه برای خود انسان بازنمود داشته باشد. براین اساس وی با سوژه دانستن انسان و

اوبژه دانستن موجودات دیگر، بنیان نظام اومانستی را نیز پایه گذاری می‌کند. بنابراین نظام فکری دکارت موجب چند نتیجه گردید؛ وجود معرفت یقینی عقلانی باور به مفاهیم فطری سوژکتیویته به معنای سوژه دانستن انسان و طرح نظام انسانگرایانه (Ansari Baygani, 2022) آنچه که برای دکارت مهم است، مبدئیت و منشئیت انسان در فلسفه و معارف صحیح و یقینی است. وی از شک خودش و خودش به عنوان نخستین امور یقینی و بدیهی شروع می‌کند و به اثبات وجود خدا و عالم اجسام می‌پردازد. این محوریت انسان نسبت به همه چیز و به عبارت دیگر، اصالت موضوعیت نفسانی یا خود بنیاداندیشی، نقطه عطفی در حیات تفکر فلسفی غرب و آغازی برای فلسفه‌های جدید غرب شده است (Elahitabar, 2013). مالبرانش معتقد بود تصورات نزد خداست و ذهن آن‌ها را رویت می‌کند ولی دکارت معتقد بود ذهن خودش مفاهیم فطری و عقلانی را درک می‌کند هرچند آن‌ها توسط خدا در ذهن انسان حک شده است. در واقع او عقلگرایی در هر شخص انسان را متفاوت با دیگری می‌داند ولی دکارت به برخورداری همه آدمیان از عقل به صورت یکسان باور داشت. نتیجه دیدگاه اسپینوزا کثرت معرفت عقلانی در انسان‌ها است که محصول آن زمینه سازی برای نسبیت است. اساساً عقلانیتی که بر بنیان انسان گرایی دوره مدرن شکل گرفت، با نظریه سوژکتیو انسانی، آدمی را نقطه پرگار هستی معرفی کرد و هر آنچه غیر او بود اعم از خدا، مذهب و دین را فرعی و در حاشیه قرار داد (Ansari Baygani, 2022).

۳-۳- دیدگاه هستی شناختی

مهم‌ترین دیدگاه هستی شناختی که در شکل گیری و تدوین حقوق بشر، مفروض گرفته شده است، جداانگاری دنیا از آخرت و ندیدن پیوستگی آن دو و همچنین نقش زندگی دنیوی در تعیین سرنوشت اخروی و از سوی دیگر نقش آخرت در تعریف سعادت و نیز ایجاد آمال و اهداف خاص در زندگی دنیوی است. البته باید

اعتراف کرد که هدف اصلی از تدوین حقوق بشر، سامان بخشیدن به زندگی دنیوی بوده است. نویسندگان آن می‌خواسته‌اند که با وضع و به رسمیت رساندن یک سلسله حقوق ناشی از کرامت انسان، او را از زیر بار ستم، تبعیض، استبداد، جنگ و خونریزی نجات دهند و با فراهم ساختن آزادی، برابری و اختیار تعیین سرنوشت که سه محور عمده اعلامیه است، زندگی دنیا را با صلح و صفا قرین سازند. با این همه، تدوین حقوق و استنتاج‌هایی که از اصل کرامت ذاتی صورت گرفته است این واقعیت را تأیید می‌کند که در بینش و ذهنیت تدوین کنندگان، پیوند و تأثیر دو سویه دنیا و آخرت مطرح نبوده است. حال یا باور نداشته‌اند و یا لحاظ نکرده‌اند. این واقعیت را می‌توان هم از تعبیر (بالاترین آمال بشر) در مورد آزادی، امنیت و رفاه فهمید که در مقدمه اعلامیه جهانی آمده است. و هم از (عدم تمایز از حیث دین) در ماده دوم (اعلامیه و تأکید بر آزادی تغییر دین) در ماده هیجدهم که هر دو نشان از مهم نبودن دین به مثابه راه سعادت اخروی دارد، به دست آورد (Sadeghi Jabdarghi, 2011).

۳-۱- حقوق طبیعی

در تعریف حقوق طبیعی آورده‌اند که مجموع قواعدی است که از حقوق فردی حمایت کند و حداکثر آزادی را تأمین نماید. کانت حقوق طبیعی را به فطری و تملکی تقسیم می‌کند و حق فطری را به اختیار و آزادی، تعبیر می‌کند. وی که نظریه حقوق طبیعی را با دلایل متقن عقلی به حد کمال رسانده است حقوق فطری را مجموع قواعدی می‌داند که عقل نسبت به آن‌ها مستقلاً حکم می‌کند و تمام انواعش در آزادی خلاصه می‌گردد. و بر خلاف قوانین موضوعه که به وسیله مقنن به مردم تحمیل شده، از طرف طبیعت به انسان تفویض گردیده است. جان لاک از یک سومعتقد است که در جهان نظم و قانون طبیعی وجود دارد و عقل انسان قادر است که قواعد حاکم بر رفتار انسان را کشف و درک نماید. و از سوی دیگر مکفرسون که مقدمه‌ای بر رساله در باره حکومت

جان لاک نوشته، به نقل از وی می‌نویسد: هیچ اصول ذاتی، چه منطقی و چه اخلاقی وجود ندارد. همچنین با گرایش تجربی، پایه گرایش رفتاری انسان را میل به شادی و بیزاری از درد و رنج، عنوان می‌کند. جان لاک در کتاب رساله‌ای در باره فهم انسانی، به وجود اصول و مبانی اخلاقی ذاتی، اذعان می‌کند اما آن را برای تنظیم رفتار انسانی و سوق دادن به سمت پاکدامنی کافی نمی‌داند و رفتار انسان را مبتنی بر تمایلات نا محدود، عنوان می‌کند که صرفاً از طریق پاداش و تنبیه، فرد یا افرادی را که قصد نقض قانون را دارد، به تعادل و خرسندی می‌رساند. . حال سؤال این است که حقوق بشر که مبتنی بر حقوق طبیعی است، و دستکم برخی از حقوق بشر مانند حق حیات، آزادی، امنیت، ملکیت، و... از جمله حقوق طبیعی است، انسان‌ها به چه لحاظی دارای این حقوق‌اند، از آن جهت که انسان‌اند؟ از آن جهت که عاقل‌اند؟ یا از حیثی که نیازدارند؟ نظریه نخست معتقد است که حقوق طبیعی یا حقوق بشر ذاتی انسان است. در مقدمه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است با اذعان به اینکه حقوق مذکور (منشور ملل متحد)، ناشی از حیثیت ذاتی شخص انسان است. دانلی معتقد است که انسان‌ها دارای حقوق بشر اند صرفاً به این دلیل که انسان‌اند. اما به نظر دلایل قانع کننده نداشته باشد، چون در این صورت نباید چنین حق و حقوقی از انسانی سلب شود (Eslami, 2012). حقوق طبیعی در فرهنگ و گفتمان غربی، ریشه در حقوق رم باستان دارد که در دوره عصرنوزایی، بیش از پیش مورد توجه و عنایت فیلسوفان و نظریه پردازان قرار گرفت و بخش عمده نظریه سازی‌های حقوقی در گفتمان غربی، به این مورد اختصاص یافت (Barghamadi, 2021).

۳-۲- قراردادگرایی

قراردادگرایان مدعی‌اند که یک باور اخلاقی تنها در صورتی موجه است که مردمان خاصی در شرایط و اوضاع و احوال خاصی بر آن، یا بر قاعده یا نظامی که مشتمل بر آن است، توافق داشته باشند؛

صرف نظر از این که حاصل این توافق با باورهای پیشین همسازی داشته باشد یا نه (Sharifi, 2004). براساس این دیدگاه آنچه موجد حق است؛ صرفاً قرارداد اجتماعی است. طرفداران این نظریه چنین استدلال می‌کنند که حقوق اموری هستند که پس از تشکیل جامعه مطرح شده و معنا پیدا می‌کنند و بدون جامعه، وجودی برای آن‌ها متصور نیست از آنجا که تشکیل جامعه براساس قرارداد تحقق می‌یابد، بنابراین حقوق نیز نمی‌تواند جز قرارداد، خاص‌گامی بیابد. علاوه بر این، توافق نیافتن ملل گوناگون در خصوص حقوق انسان دلیل دیگری برای فقدان مبنای نفس الامری و واقعی برای حقوق است (Mir Mousavi & Haghighat, 1997).

۳-۴- دیدگاه حقوق شناختی

گذشته از این واقعیت که روح حاکم بر اعلامیه حقوق بشر، اعتراف و پذیرش حقوق طبیعی است و بر پایه کرامت ذاتی یک سلسله حقوق از آن استنتاج شده است. آنچه مهم است تعریف ویژه‌ای است که از عدالت در اعلامیه به چشم می‌خورد. در دیدگاه نویسندگان حقوق بشر، عدالت عبارت است از تساوی و برابری. و از همین رو همواره در موارد مختلف آن بر تساوی، عدم تبعیض و حق برابر تأکید گردیده است. به عنوان مثال پس از آن که در مقدمه اعلامیه فلسفه شناسایی حقوق، ایجاد آزادی، عدالت و صلح در جهان معرفی شده است، در ماده یک از برابری حیثیت و حقوق، در ماده دو از عدم تمایز و تبعیض در برخورداری از حقوق، در ماده هفت از تساوی در برابر قانون، در ماده ده از مساوات کامل در اقامه دعوا و دادخواست و در ماده شانزده از تساوی حقوق زن و شوهر، به عنوان نمونه‌ها و جلوه‌های عدالت یاد شده است. در حالی که (برابری) همیشه موجب رسیدن حق به حق دار نمی‌شود؛ مثل آنجایی که استحقاق‌ها متفاوت باشد. اما با این همه، دیدگاه فوق نسبت به مفهوم عدالت، ناشی از دیدگاه انسان شناختی است که قبلاً یاد شد؛ اگر مبنای حقوق، کرامت ذاتی باشد و اگر این کرامت در همه افراد موجود باشد، ناگزیر عدالت اقتضا می‌کند که

حقوق نیز به تبع کرامت ذاتی، مساوی و برابر باشد. بنابراین با دیدگاه انسان شناختی فوق چاره‌ای جز این نیست که عدالت را به معنای تساوی و برابری بگیریم. بر خلاف دیدگاه اسلام که در آن عدالت را باید تکلیف محور دانست یعنی اینکه در اسلام عدالت به این معنی است که از هر کس به اندازه آن چیزی که داده شده است تکلیف خواسته شود، و اگر چنانچه اشکالی در این تعریف باشد باید به مبنای انسان شناختی آن بازگردد (Sadeghi, 2011).

نتیجه‌گیری

بر اساس اندیشه دینی سراسر جهان هستی آفریده خدای متعال و ملک اوست از این رو این موجود از خود چیزی ندارد و جز آن چه که خدا موهبت فرموده است پس باید هر گونه تصرفی با اجازه پروردگار باشد و گرنه آن تصرف غاصبانه و حرام است. حقوق بشر در اعلامیه جهانی، حقانیت و مشروعیت خود را از وحی الهی نمی‌گیرد، بلکه مبانی مشروعیت آن از اراده نمایندگان کشورهای عضو مجمع عمومی سازمان ملل متحد بر مبنای ملاحظات منافع مشترک و متقابل ناشی می‌شود و متأثر از مبنای مشروعیت قواعد حقوقی در مکاتب طبیعی و عقلی و اثبات گرایی (پوزیتیویسم) بوده است. اعلامیه هدف عملی و کاربردی دارد و علی‌الاصول کاری به ارتقاء روحی و معنوی انسان و فراهم کردن سعادت جاوید اخروی برای او ندارد. از منظر فردگرایان، حیثیت ذاتی انسان بر همه چیز تقدم دارد ولی آنان به این سؤال که ملاک تمایز این حیثیت چیست و چرا آدمی از بین سایر مخلوقات واجد حیثیتی ممتاز است؛ پاسخ نمی‌دهند. افتراق در مبنای آشکارترین اختلافی است که می‌توان بین آموزه‌های اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر مشاهده نمود، تعارض در ناحیه مبنای و انگاره‌های ذهنی یا پارادایم می‌باشد. انگاره ذهنی یا همان (پارادایم) به معنای یک جهان بینی و نظریه کلی است که انسان راجع به قلمرویی از هستی دارد و با توجه به آن نظریه به تفحص و بررسی جزئیات درون آن قلمرو

می‌پردازد. با یک نگاه کلی به اعلامیه حقوق بشر و منابع و مراحل تدوین آن می‌توان دریافت که (اومانیسیم) یا انسان محوری درمقابل خدا محوری اصلی‌ترین انگاره ذهنی است که این اعلامیه در آن شکل گرفته و گزاره‌های توصیفی و ارزشی خود را از آن استخراج نموده است. در نگاه انسان محورانه، انسان محور همه امور و خواست او را منبع قانون گذاری است. این طرز تلقی به تدریج و به همان نحو که اصل توحید در اسلام، خود را در همه اصول و فروع به نحوی به نمایش می‌گذارد، به منزله اصلی بنیادین، مبنای اغلب مکاتب فکری فلسفی بعدی قرار گرفت. تشکیل جبهه‌ای متشکل از گروه‌ها و مکاتب مختلف که همگی، با وجود اختلافات فراوان، بر ضدیت با اصل خدامحوری تاکید کرده و می‌کنند، حاصل حاکمیت این انگاره بر ذهن غربیان بوده است بنابراین اولین تعارض اعلامیه حقوق بشر با آموزه‌های اسلامی، در مرحله مبنا و انگاره ذهنی را می‌توان تعارض اسلام با اومانیسیم دانست. آموزه‌های بنیادین دینی که در انگاره ذهنی ادیان نقشی کلیدی و اساسی را در قانون گذاری داشته و حاکم بر همه قوانین‌اند، در این اعلامیه نقشی پررنگ ندارند. اعلامیه بریک جهان بینی و زیرساخت‌های متقن و روشنی که قدرت اثبات آن را داشته باشد استوار نیست زیرا جهان بینی مادی که مبنای تفکر مؤسسين اعلامیه است باعث شناختی ناقص از انسان و سایر ابعاد وجودی آن می‌شود از این رو اعلامیه فاقد واقع نگری چند بعدی و جامع بودن است. از سوی دیگر به دلیل عدم انسجام و هماهنگی بین قواعد و اجزا با زیر ساختهای آن یک سیستم کارآمد و مبتنی بر شالوده‌های نظری قوی نیست در واقع زیر بنای اعلامیه التقامل از اندیشه‌های مختلفی است که نه تک تک و نه مجموعه قدرت اثبات اصولی چون کرامت ذاتی انسان آزادی و آزادگی او براری و برادری انسان‌ها را ندارند. اعلامیه از یک سو با نادیده انگاشتن اصیل‌ترین واقعیت هستی یعنی خداوند متعال و در نتیجه عدم توجه به نقش و اراده او در تدبیر تکوینی ناقص و ناسازگار با عتقادات بسیاری

از مردم جهان بخشی از واقعیات مربوط به زندگی انسان پرداخته است و ازسوی دیگر برخی ازمواد اعلامیه با یکدیگر تعارض و تناقض دارند به عنوان نمونه در ماده ۱۶ نقش مذهب در ازدواج را نفی می‌کند ولی بر اساس ماده ۱۸ همه مردم از حق داشتن دین و مذهب و رفتار مذهب به طور مطلق برخوردارند. در اعلامیه فقط به بیان حقوق و آزادی‌های افراد بسنده شده و از تکالیف و وظایف آنان جز در یک ماده آن هم به صورت کلی و مبهم یاد نشده است و حال آنکه هیچ گاه حق ازتکلیف جدا نمی‌شوند زیرا حق حیات وقتی اثر دارد که دیگران ملزم به رعایت آن باشندوهمچنین اثبات هر حقی رأی فرد در امور اجتماعی تکلیفی را نیز برای همان فرد می‌آورد یعنی شخص در مقابل انتفاعی که از جامعه میرد باید وظیفه‌ای را هم بپذیرد. چون مبنای آزادی با رویکردهای اومانستی تشریح می‌شود و این نگاه با رویکرد اسلامی که رویکردی غیر اومانستی بلکه خدامحورانه است متفاوت است. بنابراین اختلافات عمده‌ای بین نسل اول حقوق بشر در رویکرد غربی با دیدگاه‌های اسلامی وجود دارد. اگرچه سازگاری‌های قابل توجهی هم وجود دارد لیکن در کلیت نگاه اسلام به مقوله حقوق بشر با کلیت نگاه نسل اول حقوق بشر اختلافات مبنایی وجود دارد البته بررسی مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر این نکته را نیز نمایان می‌سازد که اصل آزادی ذاتی انسان در برابر سایر انسانها با لحاظ مسئولیت انسان در برابر خداوند و سایر هموعان خود در اسلام مورد پذیرش است و نفی برده‌داری بر همین مبناست. و ملاک برتری آدمیان فضایل دورنی آنهاست نه نژاد، رنگ، جنسیت و نظایر آن‌ها و به همین ترتیب همه‌ی مفاد مطرح شده در مواد اول تا پانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر در حدی که مباحث کلی و مرتبط با کرامت و حقوق واقعی انسان‌ها مطرح شده است در اندیشه دینی اسلام نیز مورد پذیرش قرار گرفته و بر آن صحه گذاشته شده است و بر عکس مواردی که مربوط به آزادی انسان بدون در نظر گرفتن جایگاه و محوریت خداوند در جامعه و پابندی وحی و احکام

خدا و احکام و تکالیف الهی شکل می‌گیرد در حالی که رویکرد نسل اول در فضایی سکولاریستی و با تأکید بر اومانیزم تدوین شده است ولی در عین حال از نظر مصادیق بیرونی بسیاری از مفاد و مطالب مطرح در نسل اول حقوق بشر می‌تواند تزامنی با دیدگاه‌های اسلامی نداشته باشد بلکه برعکس این مفاد قابل رهگیری در آیات قرآنی و روایات اسلامی نیز است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The discourse surrounding human rights has long stood at the intersection of legal theory, religious philosophy, and political ideology. The Universal Declaration of Human Rights (UDHR), adopted in 1948, represents a comprehensive document that articulates a vision of human dignity rooted in Enlightenment ideals and a secular, anthropocentric worldview. By contrast, Islamic teachings articulate a conception of rights that is fundamentally theocentric, emphasizing divine sovereignty, moral responsibility, and eschatological accountability. The article under discussion delves into the core conflicts between these two paradigms by employing an analytical-comparative approach. It critically evaluates the philosophical foundations and legal implications of human rights from both perspectives, questioning the supposed universality of the UDHR. While it acknowledges the overlap in certain human values—such as the sanctity of life and the imperative for justice—it underscores the irreconcilability between the two frameworks regarding the origin of rights, the purpose of human existence, and the obligations inherent in moral agency. The article posits that the UDHR, by decoupling human dignity from

الهی است در اندیشه اسلامی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و بر آن صحنه گذاشته نمی‌شود. بررسی مفاد پانزده‌گانه اول اعلامیه حقوق بشر گویای عدم تزامن بسیاری از مطالب مطرح شده حقوق بشر مرتبط با نسل اول با مبانی اسلامی می‌باشد اما نباید این گونه تلقی کنیم که نگرش نسل اول کاملاً با نگرش اسلامی تطابق دارد بلکه تطابق در مطالب و مصادیق به معنای یکسان بودن نگرش دو رویکرد اسلام و نسل اول حقوق بشر در غرب ایدئولوژیک نیست.

تفاوت ماهوی این دو رویکرد مربوط به نگاه انسان مدارانه نسل اول و نگاه خدامحورانه مبانی اسلامی است. پس اصولاً برداشت و تلقی اسلام از حقوق بشر در چارچوب انسان مسئول در برابر

divine command, renders itself normatively incomplete in religiously grounded societies, especially those influenced by Islamic jurisprudence. This clash of paradigms—secular versus sacred—thus underlies much of the global debate on the legitimacy and applicability of international human rights norms.

At the core of Islamic thought is the notion that all rights ultimately derive from God. This perspective is anchored in the ontological premise that humans are not autonomous beings, but rather divine trustees whose moral and legal status is contingent upon their relationship with their Creator. Islamic human rights doctrines, as articulated by scholars such as (Javadi Amoli, 1996) and (Mesbah Yazdi, 2001), reject the idea that humans can be the sole source or arbiters of their own rights. Instead, rights are viewed as divinely granted trusts, with responsibilities attached to each entitlement. The article elaborates that justice in Islam is not synonymous with equality but is instead construed as proportional responsibility—each person is accountable according to their divinely ordained station and capacities. This conceptualization diverges sharply from the UDHR's egalitarianism, which is grounded in the secular doctrines of liberal individualism

and natural law theory. As (Sadeghi Jabdarghi, 2011) notes, the UDHR's justice-as-equality framework fails to account for moral variance and spiritual duty, making it incompatible with a theocentric ethical system. The article meticulously contrasts Islamic epistemological sources—namely the Qur'an, Sunnah, rational intellect (aql), and scholarly consensus (ijma)—with the Enlightenment-inspired rationalism and individualism that underpin modern human rights theory.

The article also explores the theological anthropology of Islam, which sees humans as dual entities composed of body and soul, temporality and eternity. Islamic texts such as the Qur'an emphasize human dignity as deriving from one's ability to fulfill divine commands, not merely from existence as a species. For example, (Eslami, 2012) emphasizes that human dignity is conditional and dynamic—retained through righteousness and lost through spiritual failure. This understanding challenges the absolute, unconditional notion of human dignity promoted in the UDHR, which asserts that every person is born with inalienable rights regardless of belief, behavior, or spiritual orientation. The article argues that this disjunction stems from fundamentally different cosmological and metaphysical assumptions: the UDHR presumes a closed material world governed by human reason, while Islamic thought operates within a metaphysical framework in which divine revelation is the highest authority. This divergence shapes contrasting approaches to rights, duties, and the very meaning of freedom.

The article provides an in-depth examination of the epistemological assumptions underlying each paradigm. In Islamic teachings, knowledge of human rights is derived not solely from empirical observation or rational deduction but from divine revelation and prophetic tradition. This epistemology posits

that human reason alone is insufficient for discerning the full moral landscape, particularly concerning eschatological consequences and metaphysical truths. In contrast, the Enlightenment model upon which the UDHR is based presumes that universal moral truths can be discerned through unaided reason, as articulated by thinkers like Kant, Locke, and Rousseau. (Barghamadi, 2021) and (Elahitabar, 2013) provide critical analyses of this intellectual legacy, demonstrating how its emphasis on human autonomy and subjective moral reasoning leads to relativistic ethics incompatible with Islamic moral realism. The article critiques the UDHR's implicit trust in rational consensus and empirical universality, arguing that such faith overlooks the cultural and spiritual pluralism that defines human civilizations. By framing morality as a product of collective human agreement rather than divine ordinance, the UDHR inadvertently marginalizes faith-based moral systems.

Another dimension of conflict explored in the article is political ontology. The Islamic framework posits a world in which divine sovereignty extends into every aspect of life, including governance, law, and interpersonal relations. This contrasts with the UDHR's presumption of secular governance and legal autonomy. (Katouzian, 1978) and (Mir Mousavi & Haghighat, 1997) underscore that in Islamic jurisprudence, the legitimacy of law depends on its consonance with divine will. Consequently, political structures must align with Sharia to be considered just. The article illustrates how the UDHR's secularism, by excluding divine authority from its legal architecture, clashes with Islamic conceptions of governance, wherein moral and legal authority must be derived from God. This leads to tensions in areas such as religious freedom, freedom of expression, and family law, where international norms often demand concessions that would compromise religious

integrity. The article concludes that attempts to reconcile these frameworks must go beyond superficial harmonization and address their foundational disagreements on authority, morality, and the ends of human life.

In conclusion, the article argues that while significant areas of convergence exist between Islamic teachings and the Universal Declaration of Human Rights—particularly in affirming the sanctity of life, the imperative of justice, and the prohibition of oppression—the two systems remain fundamentally distinct in their assumptions and objectives. The UDHR promotes an anthropocentric and secular model of human dignity and autonomy, grounded in liberal individualism and rational empiricism. Islamic teachings, by contrast, espouse a theocentric model rooted in divine sovereignty, moral obligation, and spiritual purpose. These paradigmatic differences render full harmonization unlikely, though not impossible. Constructive dialogue requires acknowledgment of these foundational divergences and a commitment to mutual respect, rather than attempts to subsume one framework under the logic of another. By framing the conversation as a dialogue of civilizations rather than a contest of ideologies, scholars and policymakers can move toward a more inclusive and pluralistic understanding of human rights that respects both secular and sacred sources of moral authority.

References

- Ansari Baygani, A. (2022). *Examining the Fundamentals of the Universal Declaration of Human Rights from the Perspective of Islamic Philosophy*
- Badi'e Abadi, M. R. (2015). *A Comparative Study of the Universal Declaration of Human Rights with the Teachings of the Bible*
- Barghamadi, M. (2021). *Comparing the Sociological Foundations of Human Rights from the Perspectives of Islam and the West*
- Elahitabar, A. (2013). *An Introduction to Liberalism, Review and Criticism of the Foundations*. Sahifeh Publication.
- Eslami, S. H. (2012). The Universal Islamic Declaration on Human Rights and the Problem of Inequalities of Rights between Men and Women. *Two Quarterly Journal of Human Rights*, 7IS - 2, 81-110.
- Habibzadeh, T., & Rabi'ezadeh, A. (2024). Current trends in Views on Islamic Human Rights After the Islamic Revolution. *Quarterly Journal of Islamic Law*, 21(80), 73-94.
- Javadi Amoli, A. (1996). *Philosophy of Human Rights*. Asrar Publication.
- Johnson, G. (1999). *La Déclaration universelle des droits de l'homme: 40e anniversaire*. Ney Publication.
- Kadivar, M. (2003). Human Rights and Religious Intellectualism. *Aftab Journal*, 3(28).
- Katouzian, N. (1978). *Introduction to the Science of Law*. Tehran University Publication.
- Khorsandi Shamami, Y., Bagherzadeh Aval, M. R., Hosseini, S. E., & Kord Firouz Jayi, Y. A. (2022). Explaining the Principle of Freedom and Enumerating Some of the Rights Derived from it, from the Perspective of Allameh Tabataba'i The Development of Humanism in Western Philosophy. *Two Quarterly Journal of Andishehaye Hoghuq Omomi*, 12(1), 39-52.
- Mahdavi, M. A. (2018). *Fundamentals of Human Rights from the Perspective of the Quran and Its Comparison with the UN Charter*
- Mesbah Yazdi, M. T. (2001). *Islamic Legal Theory*. Imam Khomeini Institute Publications.
- Mir Mousavi, S. A., & Haghighat, S. S. (1997). Theoretical Foundations of Human Rights in Islam. *Qabasat Magazine*(5&6), 154-175.
- Moazen Safayi, A. (2021). *The Semantics of Human Rights in the Treatise on Rights of Imam Sajjad and the Universal Declaration of Human Rights*
- Mojtahed Shabestari, M. (2000). *A Critique of the Official Reading of Religion*. Tarh No Publication.
- Sadeghi Jabdarghi, S. (2011). *Comparative Analysis of the International Bill of Human Rights, the Islamic Declaration of Human Rights, and Human Rights-related Issues in the Constitution of the Islamic Republic of Iran*
- Sadr, S. M. (2003). The Principles of the Declaration of Human Rights in the Balance of the Quran. *Quarterly Journal of Quranic Researches*(34).
- Sharifi, A. H. (2004). Moral Contractivism, A Theory of the Justification of Moral Propositions (1). *Journal of Ma'atef*(22).
- Vincent, A. (2013). *Modern Political Ideologies*. Qoghnoos Publication.
- Yazdi, M. (1996). *Constitution for All*. Amir Kabir Publication.