



بررسی تطبیقی وضعیت حقوق بشر در پرتو یو. پی. آر و فقه اسلامی (مطالعه موردی ایران)

حسین شیرپور دورودخانی، احمد رضانی، مجتبی جانی پور^۳

۳۲

دوره ۱۳، شماره ۱، پیاپی ۳۲

بهار ۱۴۰۳

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۰۲

صص: ۳۸-۷

شابا چاپی: ۵۶۴۷-۲۲۲۲

رتبه علمی

ب

بررسی سخت کوهی در :
JOURNALS.MSRT.IR

DOR: 20.1001.1.23225637.1403.13.1.1.2

چکیده

سنجش جایگاه حقوق بشر در پرتو سازوکار «ارزیابی ادواری جهانی» و مقایسه‌ی آن با شریعت اسلام مسأله‌ی اصلی تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد در مقاله این سوال مطرح است که در مقایسه‌ی میان یو. پی. آر و شریعت اسلام در حوزه‌ی حقوق بشر در ایران چه نقاط اشتراک و افتراقی دیده می‌شود؟ در پاسخ به سوال، مقاله حاضر تلاش دارد تا با بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی ضمن پرداختن به بنیادها و اساس‌های حقوق بشر در اسلام و یو. پی. آر به تفاوت‌های میان این دو بپردازد از این رو این فرضیه مطرح است که: «در ایران حقوق بشر بیشتر منبعث از شریعت اسلام می‌باشد که آن را ودیعه‌ای الهی می‌داند و نه موهبتی طبیعی لذا، انسان از آن جهت که مخلوق خداوند است دارای حق است، نه از آن جهت که بشر است؛ در حالی که در پرتو یو. پی. آر انسان به ما هو انسان بودن از آن برخوردار بوده و ویژگی دینی و الاهی بشر نادیده انگاشته می‌شود» نتیجه‌گیری مقاله نشان می‌دهد که اولاً، حقوق بشر اسلامی به دلیل توجه به سه مقوله فطرت مشترک، احترام به فرهنگ‌های دیگر و اساس همزیستی مسالمت آمیز، به نظر می‌رسد از جامعیت و جهانشمولی بیشتری برخوردار می‌باشد ثانیاً؛ قرائت اسلامی ایران از حقوق بشر و عدم سازگاری آن با ارزش‌های سکولاریستی سبب ایجاد چالش میان ایران و یو. پی. آر در حوزه‌ی حقوق بشر شده است.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، پرتو یو. پی. آر، شریعت اسلام، جهانشمولی، ایران.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران.

۲. استادیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو هیات علمی دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

ramezani@usc.ac.ir

۳. دانشیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو هیات علمی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران.

مقدمه

گرچه تقدس زندگی بشر در اغلب مذاهب دنیا پیشینه‌ای دیرینه دارد، لیکن این تقدس - بخشیدن به زندگی بشر اغلب تحت مقوله‌ی مفهوم «خیر»، صورت‌بندی می‌شده است و توجه به زندگی بشر تحت لوای مفهوم «حق»، واقع‌ی فلسفی - فکری متأخری است. در واقع، از لحاظ تاریخی، اهمیت بخشیدن به زندگی بشر به معنای حقوقی آن، از اندیشه‌های غربی، بویژه از تفکرات مساوات‌طلبانه‌ی رواقیان نشأت گرفته و با تدوین حقوق و آزادی‌های فردی در قالب اعلامیه‌های حقوق بشری فرانسه و سازمان ملل متحد، تکوین یافته است. از این‌رو، اندیشه‌ی حقوق بشر بر کرامت ذاتی انسان استوار است که درباره‌ی تمامی انسان‌ها مشترک و جهانشمول است. جوهر اندیشه‌ی حقوق بشر این است که انسان‌ها، صرف‌نظر از اختلاف‌های عقیدتی، نژادی و سیاسی مختلفی که دارند، دارای حق هستند و هرگز نمی‌توان این حقوق را از آنان سلب کرد. بنابراین، منظور از مقوله‌ی حقوق بشر در اسناد حقوقی و ادبیات حقوق‌دانان و اهل سیاست معاصر، حقوق بشر به معنای متأخر آن است. بنابراین، اغلب متفکران مدرن که حقوق بشر را فرآورده‌ی عصر روشنگری می‌دانند و از آن با ستایش نام می‌برند معتقدند که جستجوی سرچشمه‌های این نوع از حقوق در اسناد حقوقی پیشین کاری عبث است و نام حقوق بشر نهادن بر برخی از گزاره‌ها و احکام حقوقی مندرج در اسناد مذکور، نگرستن به گذشته از منظر اکنون است و به لحاظ روش‌شناسی از نوعی زمان‌پریشی حکایت می‌کند که این مسئله عمدتاً در یو.پی.آر مطرح می‌باشد و صرفاً انسان را به ماهو انسان بودن دارای حقوقی برابر و یکسان می‌داند اما در مقابل دیدگاه اسلام و شریعت اسلامی مطرح می‌باشد که اعتقاد دارد حقوق بشر پدیده‌ای جدید و نو نمی‌باشد بلکه سابقه و قدمتی به عمر اسلام و قرآن کریم دارد چرا که دین اسلام فرزندان بنی آدم را مکرم شمرده و حقوقی فطری و الهی برای آنها در نظر می‌گیرد این موضوع سبب شده است تا اولاً در نگاه اسلام به حقوق بشر را جهانشمول تلقی کنند و ثانیاً، حقوق بشر در رابطه‌ی انسان با خداوند تجلی پیدا می‌کند نه در مکتب امانیستی و انسان‌محوری این موضوع در اسناد حقوق بشر ایران نیز بازتاب فراوانی پیدا کرده است و در مقابل سبب ساز ایجاد چالش میان ایران با یو.پی.آر شده است از این رو مقاله حاضر تلاش دارد تا ضمن پرداختن

به بحث حقوق بشر این موضوع را از دو منظر یو.پی.آر و فقه اسلامی با مطالعه موردی در خصوص ایران مقایسه قرار دهد. نماید.

چارچوب نظری: حقوق بشر و حقوق طبیعی و مراحل تحول آن

نسبت‌سنجی حقوق طبیعی و حقوق بشر یکی از مهمترین نسبت‌ها برای تبیین ماهیت و مبانی نظری و فلسفی حقوق بشر به حساب می‌آید. ابتدا به ساکن می‌توان گفت که مفهوم «حقوق بشر» از مفهوم «حقوق طبیعی» متمایز و متفاوت است اما رابطه‌ی وثیقی میان حقوق بشر و حقوق طبیعی وجود دارد. بدین معنا، این رابطه نه رابطه‌ی «متقابل» و نه رابطه‌ی «این همان» بلکه رابطه‌ای مبتنی بر نسبت «مبنایی» و «توجیه‌گری» است. یعنی، حقوق طبیعی پشتوانه‌ی فلسفی و مبنای توجیه‌گر اغلب حق‌های مصرح در اسناد «حقوق بشر» می‌باشد. در حقیقت، اصول اساسی و مصادیق عمده‌ی حقوق بشر بر حقوق طبیعی استوار است، اما بیان و اجرای آن از طریق حقوق موضوعه صورت می‌گیرد (قربان‌نیا، ۱۳۹۲: ۴۲). بنابراین، تار و پوداندیشه‌های حقوق بشر در غرب با توجه به حقوق طبیعی شکل گرفته است و در اصل دنباله‌ی بحث حقوق طبیعی به ظهور و شکوفایی حقوق بشر می‌انجامد و قراردادهای اجتماعی که اساس جامعه‌ی مدنی را به وجود می‌آورند، روشی است که انسان‌ها آن را برای آزادی طبیعی خود به کار گرفته‌اند (جلالی، ۱۳۸۴: ۷). بدیهی است وقتی که حقوق طبیعی مبنای حقوق بشر به حساب آیند در آن صورت نسبت اسناد حقوق بشر نسبت به «حقوق بشر» نه نسبتی «تأسیسی» و ایجادگر بلکه نسبتی «امضایی» و تأییدگر می‌باشد. یعنی اسناد بین‌المللی حقوق بشر مولد حق‌های بشری نیستند بلکه صرفاً آن‌ها را به این سبب که از پیش در حقوق طبیعی موجود بوده‌اند، صرفاً به رسمیت شناخته و تأیید و اعلام می‌کنند و از این طریق، چنین حق‌هایی وارد قلمرو حقوق موضوعه می‌شوند. چنین باوری علت موجه‌ی این امتیاز است که چون حقوق بشر توسط دولت‌ها ایجاد و جعل نشده‌اند، قابلیت سلب را نیز ندارند. دولت‌ها نمی‌توانند حقی را که ذاتی انسان است از وی سلب کنند. حتی اگر تمام دولت‌ها توافق کنند نمی‌توانند سلب آزادی‌های اساسی انسان را مشروع سازند (قربان‌نیا، ۱۳۹۲: ۴۳). به این دلیل که چون چنین حق‌هایی وابسته به بشر و ذاتی اوست نمی‌توانند به

وسیله‌ی بشر از بین برود. به عبارتی، حقوق بشر بر حق طبیعی استوار است و حق طبیعی نیز حقی است که مستقل از اراده‌ی دولت و قانونگذار وجود دارد و قابلیت الغا یا تغییر ندارد.

چهار مرحله‌ی تحول حقوق بشر

تحول و تطوراندیشه‌ها درباره‌ی خاستگاه و غایت این قوانین والا، چهار مرحله‌ی اصلی در قالب الف) - عصر قدمایی ب) - عصر مذهبی ج) - عصر روشنگری و خردگرایی و د) - عصر تجربی را طی نموده است.

الف - عصر قدمایی

در میان ملل باستانی بویژه یونانیان، اندیشه‌ی حقوق طبیعی نخست توسط فلاسفه و اندیشمندان بیان گردید؛ زیرا از همان دوران باور اصلی این بود که حقوقی وجود دارد برتر و والاتر از کلیه‌ی قواعد و مقرراتی که بر حسب نیاز زمان و مکان وضع می‌شود و سررشته‌ی این حقوق برتر، وابسته به فطرت و طبیعت انسان است. این حقوق، ثمره‌ی طبیعت انسان و همزاد با فرد انسانی است و لذا، سرشت قواعد و الزامات آن سوی قواعد و موازین حقوق موضوعه است. یونانیان، در این باب مروج این فکر بودند که جهان هستی از نظمی طبیعی مبتنی بر عقل پیروی می‌کند و عقل ناشی از اراده‌ی الهی است که سهم بشری آن در نهاد فرد انسان‌ها به ودیعت نهاده شده است (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۰). افلاطون در همپرسه‌ی «گرگیاس»^۱ در این باره خطاب به کالیکلس می‌گوید دانشمندان و عقلا بر این باور هستند که بقای زمین و آسمان و آدمیان و خدایان نتیجه‌ی همبستگی و دوستی و خویشتن‌داری و عدالت است و از این رو، کل کائنات را «جهان منظم» می‌نامند و آشفته و عنان‌گسیخته نمی‌شمارند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۲۶). در واقع، افلاطون از زبان سقراط درصدد است تا عدالت و نظم واقعی در افراد، سازمان‌ها و شهرها را بر اساس نظم مستتر در کائنات که با رشته‌ای نامرئی همه‌ی موجودات فیزیکی و متافیزیکی را به هم پیوند می‌زند، مفهوم‌پردازی نماید.

ارسطو نیز در کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس با عطف توجه به دو نوع عدالت، مفهوم حقوق طبیعی را طرح می‌نماید. وی با تمایزگذاری میان دو گونه عدالت معتقد است که عدالت

^۱Gorgias

طبیعی یا فطری در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها از نیرو و اقتدار یکسانی برخوردار است و ارتباطی با اندیشه‌ها و قواعد بشری ندارد در حالی که عدالت قانونی یا وضعی در مورد اعمالی که فی‌نفسه نه خوبند و نه بد و فقط به ملاحظه‌ی قواعد موضوعه صفت نیک یا بد یافته‌اند و لذا وجود و عدم وجود آن‌ها منوط به وضع یا نسخ این قواعد است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۶۹). بدین ترتیب، ارسطو نیز با تکیه بر مفهوم عدالت، حق طبیعی را در ارتباط با حق موضوعه صورت‌بندی می‌نماید. بعد از عبور از پارادایم فلسفه و اندیشه‌ی کلاسیک و ورود به عصر حقوق رومی، مفهوم حقوق طبیعی به این جامعه نیز تسری می‌یابد و به طور ویژه در آثار سیسرون بازتاب پیدا می‌کند. وی در اثر معروف خود تحت عنوان «در جمهوریت»، بیان می‌دارد که قانونی واقعی مبتنی بر عقل سلیم و موافق طبیعت که در همه جا نافذ و ثابت و جاویدان است وجود دارد که باید به فرامین آن گردن نهاد. این قانون منبعث از نهاد الهی است. لذا نمی‌توان پیشنهاد لغو آن را داد. مجاز به انحراف از آن نیستیم... در رُم و آتن یکی است و از امروز به فردا تغییر نمی‌کند... هر کس از آن اطاعت نکند، از خویشتن خویش گریخته و فطرت انسانی را نادیده گرفته است (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۷: ۱۳۱). سیسرون نیز با اذعان به وجود یک حق فراتاریخی، حقوق طبیعی را به عنوان یک هنجار بنیادین مورد پذیرش قرار می‌دهد.

بدین ترتیب، در سنت قدمایی از سقراط تا سیسرون این قانون که از سوی «طبیعت» تحمیل شده، نیرویی است که جهان هستی را نگهبانی می‌کند و آنچه را که بر روی زمین می‌توان یافت مخلوق اوست. طبیعت، آن را به همه‌ی موجودات زنده از جانوران و گیاهان نیز ارزانی داشته است. ولی چون افراد بشر دارای قوه‌ی عقل و شعور هستند قوانین ویژه‌ای به آنها اختصاص یافته است. بنابراین، اگر به فرامین عقل گردن نهند، طبعاً خود را با قوانین فطرت هماهنگ کرده‌اند. به نحوی که حق طبیعی از این دیدگاه مدعی است که در دسترس عقل بشری است و همگان به آن معترف‌اند (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۷). در واقع، در سنت فلسفی یونانی و رومی مفهومی از «طبیعت» که در سنت‌های پیشین ماهیتی اسطوره‌ای داشت، تبیینی عقلانی پیدا می‌کند (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۲۶) و در دوران‌های بعدی با انتقال به قلمرو مباحث حقوقی، تحت عنوان «حق طبیعی» در حیات اجتماعی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد.

ب- عصر مذهبی

در عصر مذهبی و تحت تأثیر الهیون و حقوقدانان کلیسا که بیش‌های خود را از سنت قدمایی اخذ نموده بودند، منبع حقوق طبیعی به اراده‌ی خداوند تبدیل می‌شود و هدف آن اجرای اراده‌ی او، یعنی اقامه‌ی عدل و مهربانی، است. این قوانین، چنان با طبیعت امور و فطرت بشر سازگار است، که عقل هر کس بی‌هیچ واسطه بر آن حکم می‌کند و به‌اندازه‌ای طبیعی و درست و عادلانه است که هیچ مقامی نمی‌تواند آن را منکر شود. لذا حقوق طبیعی تغییرناپذیر و عام است و تغییر زمان و مکان به اعتبار و قدرت آن خلل نمی‌رساند (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۱). بدین‌سان، مفهوم خدا در این بیش‌های جای مفهوم طبیعت را گرفته است و حقوق طبیعی به احکام و قواعدی اطلاق می‌گردد که دین به اجرای آن فرمان می‌دهد (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۷: ۱۳۲). نیاز به گفتن ندارد که مفهوم «نظم عمومی» سیسرون در چهارچوب اندیشه‌ی مسیحی جای خود را به «نهاد الهی» داد و نهاد الهی همان حقوق طبیعی تلقی شد.

ج- عصر روشنگری و خردگرایی

در دوره‌ی سوم و عصر خوانش خردگرایانه از حقوق طبیعی در سده‌های هفدهم و هجدهم، رفته رفته این حقوق ریشه‌ی مذهبی و الهی خود را در اروپا از دست داد. پیشرو این نهضت را باید هوگو گروسوس اهلندی دانست، ولی پس از وی پوفندرف آلمانی و دکارت فرانسوی نیز حقوق طبیعی را محصول عقل بشر و ناشی از طبیعت دانستند و کانت در تحلیل عقل، حقوق را از دستوره‌های عقل عملی (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۳) به حساب آورد. در این خوانش جدید اعتقاد بر این بود که منبع حقوق فطری نه خداوند بلکه انسان است؛ هدف حقوق طبیعی حمایت از حقوق فردی است و آزادی ارزش برتر است. در این راستا، به نظر ژان ژاک روسو، انسان‌ها ابتدائاً پیش از جامعه و به طریق اولی پیش از دولت در حالت طبیعی زندگی می‌کرده‌اند و بوسیله‌ی یک قرارداد اجتماعی جامعه و دولت را پایه‌ریزی کرده‌اند (جعفری‌تبار، ۱۳۸۸: ۴۵). بدین ترتیب، با وجود قدمت بلند مباحث در خصوص حقوق طبیعی، این مقوله تا قرون هفدهم و هجدهم، به صورت یک نظریه‌ی کلی و منسجم در نیامده بود، بلکه بسته گریخته از آن نامی به میان می‌آمد. اما از قرن هفدهم به بعد آثار بیشماری در این زمینه بویژه در کشورهای پروتستان انتشار یافت

^۱Grotius

که طبعاً نفوذ نهضت اصلاح دینی را در صورت‌بندی این‌اندیشه‌ی نظم و نسق یافته‌ی حقوق طبیعی نشان می‌دهد (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). متأثر از این فضای فکری جدید بود که انقلابی‌های سال ۱۷۸۹ فرانسه، اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند را در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ به رشته‌ی تحریر درآوردند. مطابق این اعلامیه، دولت باید از حقوق طبیعی بشر پاسداری نماید.

د- عصر تجربی

در امتداد این سیر تفاسیر از حقوق طبیعی، در قرن نوزدهم و بیستم عصر خردگرایی نیز به پایان رسید و انسان در جستجوی حقیقت به «تجربه»^۲ روی آورد که می‌توان آن را عصر تجربه-گرایی در حقوق طبیعی نامید. علوم اجتماعی نیز از این تحول دور نماند و توجه به واقعیت‌های خارجی و یافتن علت رویدادها و قانون حرکت آن‌ها جای آرمان‌گرایی و تحلیل‌های عقلی را گرفت. در نتیجه، مکتب حقوق فطری هم از جهات گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت و توان عقل آدمی در استنباط بهترین قواعد حقوقی انکار شد. لیکن، چون نتیجه‌ی انکار این حقوق اطاعت بی‌چون و چرا از اراده‌ی حکومت و منع هر گونه انتقاد از آن است، نویسندگان فلسفه‌ی حقوق بر آن شده‌اند که از مفهوم حقوق طبیعی و فطری تعبیرها و خوانش‌هایی تازه ارائه دهند و آن را با عقاید جامعه‌شناسان و طرفداران مکتب تاریخی سازگار نمایند (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۵) که چنین خوانشی زمینه را برای نقد جهانشمول‌گرایی حقوق طبیعی و در نتیجه حقوق بشر و همچنین رویکرد «نسبی‌گرایی» فراهم نمود که در مباحث آینده مجدد به آن بر می‌گردیم.

بنابراین، از دیدگاه مکتب حقوق طبیعی وظیفه‌ی دولت، شناسایی و حمایت از این حقوق و ایجاد نظم‌ی سازگار با فطرت و طبیعت انسان است و مبنای اصلی حقوق، عقل، عدالت و اخلاق است. آن‌ها در مقام بیان تعریف و ماهیت حقوق، آن را مجموعه‌ای از اصول عادلانه و اخلاقی جهانشمول می‌دانند. بدین ترتیب، هم قانون‌گذار باید از قواعد عدالت و اخلاق پیروی کند و هم پیروان قانون در صورتی ناگزیر از اجرای آنند که دستورهای دولت را عادلانه و اخلاقی ببابند. بر پایه‌ی این دیدگاه، قاعده‌ای که با مبنای اصلی خود یعنی عدالت و اخلاق، در تعارض است، نامشروع بوده، تنها صورت قانون دارد و اگر به ظاهر نیز اشخاص ملزم به اطاعت از آن

^۱ Reformation

^۲ Experience

شوند، در وجدان خویش تکلیفی در این باره ندارند. لزوم احترام به اصول حقوقی ناشی از اراده‌ی دولت نیست، بلکه بخاطر آن است که انسان به حکم فطرت خویش، خواهان دادگستری است و به اصولی که این هدف را تأمین کند احترام می‌گذارد (عباسی، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۷). در کل، برای منبنا قاعده‌ای به عنوان حقوق، قابل احترام است که افزون بر تأمین منافع عمومی و حفظ نظم عمومی، حافظ عدالت و اخلاق باشد. حقوق طبیعی برتر از حقوق موضوعه بوده و قدرت دولت تا جایی ارزش دارد که در راستای تثبیت حقوق فطری و تأمین عدالت باشد (قربان‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۵). بدین‌سان، نفوذ این عقیده به اندازه‌ای بود که به منبایی برای «حقوق بشر» تبدیل شد و از نظر طرفداران آن تمام بدبختی‌ها و گرفتاری‌های اجتماعی، ناشی از تجاوز به حقوق طبیعی بشر است و در متن اعلامیه‌های مرتبط با حقوق بشر، بارها به حق‌های طبیعی مراجعت و از حقوق انتقال‌ناپذیر و غیرقابل مرور زمان انسان صحبت به میان آمد. بدین‌جهت، در ماده‌ی اول طرح قانون مدنی فرانسه در سال هشتم انقلاب ۱۷۸۹ نیز گفته شده است حقوق عام و تغییرناپذیری وجود دارد که منبع حقوق موضوعه است و ماده‌ی ۷ قانون ۱۸۱۱ اتریش در همین راستا می‌گوید در مورد سکوت قانون باید به حقوق طبیعی (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۴) رجوع نمود.

جمع‌بندی چارچوب نظری

استوار بر حقوق طبیعی و دوره‌بندی‌های موجود در خصوص سیر تاریخی مکتب حقوق طبیعی و زایش و ظهور حقوق بشر از درون مکتب مذکور می‌توان به گفتن این اندیشه خطر نمود که نقش مبنا و سرچشمه بودن حقوق طبیعی برای حقوق بشر به شرحی که در ادامه خواهد آمد قابل صورت‌بندی است.

از ویژگی‌های حقوق بشر بنا شده بر حقوق طبیعی، انکارناپذیری و همسویی آن با امور بدیهی، حکمت‌ها و فلسفه‌ها و داده‌های ادیان بزرگ آسمانی و عقل فطری است. این حقوق، حقوقی است که هر انسانی به صرف انسان بودن و بدون توجه به وضعیت خاص وی، از آن برخوردار است.

از ویژگی‌های دیگر حقوق بشر بنا شده بر حقوق طبیعی، لحاظ کردن هر دو بعد مادی و معنوی، فیزیکی و متافیزیکی انسان در این رویکرد است و همین ویژگی، می‌تواند قدر مشترک حقوق بشر لائیک و حقوق بشر بنا شده بر الهیات باشد. بر این اساس، این رویکرد تنها طبیعت آدمی و حقوق آشکار او را دربر نمی‌گیرد.

ویژگی دیگر حقوق بشر بنا شده بر حقوق طبیعی، تکیه آن بر شناخت ویژگی‌های ذاتی انسان و حتی آفریده‌های دیگر است. شناختی که گذشته و آینده‌ی انسان را دربر می‌گیرد و دور از اردوگاه خودمحوری انسان فراهم آمده است و خود انسان در فراهم آمدن آن دخالت ندارد. ویژگی دیگر حقوق بشر بنا شده بر حقوق طبیعی تکیه‌ی آن بر نیازهای راستین انسان است، نیازهایی که مرور زمان آنها را دربر نمی‌گیرد.

حقوق بشر، همانند حقوق طبیعی مدیون خواست و اراده‌ی دولت‌ها نیست. این حقوق، پیش از آن که دولتی به وجود بیاید وجود داشته است و از همین روی، حتی انسان‌هایی که زیر پرچم هیچ دولتی نیستند و تابعیت هیچ کشوری را ندارند، از پشتیبانی حقوق بشر برخوردارند (جلالی، ۱۳۸۴: ۷-۸). بنابراین، بداهت مبنایی بودن حقوق طبیعی برای حقوق بشر در بندهای فوق روشن‌تر از آن است که نیاز به توضیح و شرح بیشتری را طلب نماید.

جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در نظام حقوقی اسلام

بحث جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در اسلام یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث در دهه‌هایی اخیر میان متفکران و فقیهان مسلمان بوده است. بحثی که می‌توان آن را در قالب دو گفتمان «حق به مثابه‌ی امری فطری» و «حق به مثابه‌ی نظامی فرهنگی» مورد بررسی قرار داد. از این جهت که اسلام به عنوان مکتبی الهی البته با قراردادن اصل «خدامحوری» به جای اصل «اومانستی» مستتر در جهان‌بینی لیبرالیستی حقوق بشر، این حقوق را در زمره‌ی حقوق الهی، فطری و طبیعی، همزاد بشر دانسته و در سرشت خود جهان‌شمول می‌داند؛ لیکن از وجهی دیگر و با اعتقاد به این که محتوای حقوق بشر با فرهنگ و آداب و سنن و مذهب کشورها آمیخته است، چرا که این حقوق ریشه در عادت‌ها و فرهنگ‌هایی دارد که از کشوری به کشور دیگر متفاوت است به نسبی‌گرایی آن نظر دارد. بدین معنا که اسلام به عنوان یک فرهنگ الهی متفاوت،

نظام اخلاقی خاص خود را در نسبت با قواعد حقوق بشری دارا می‌باشد و از دیگر فرهنگ‌ها در این زمینه متمایز می‌شود. در ادامه به شرحی که خواهد آمد دو مبحث جهانشمولی و نسبی - گرای حقوق بشر در اسلام در دو بحث منفک از هم به نحوی مستوفا و به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جهانشمولی حقوق بشر در نظام حقوقی اسلام

همان‌طور که پیشتر و به مناسبت دیگری گفته شد در اندیشه‌ی اسلامی حقوق بشر موهبتی الهی و به مقتضای حکمت الهی و هدف آفرینش است؛ بنابراین، ضروری می‌نماید که در راستای خواست خدای متعال و متناسب با هدف خلقت باشد؛ یعنی اولاً منطبق با اراده‌ی تشریحی خدای متعال باشد. ثانیاً با حقوق بنیادی‌تر مانند «حق‌الله» یا حقوق جمعی و عمومی که مهم‌تر از حقوق فردی است، مانند حق جامعه، تعارض نداشته باشد. از این رو، براساس اندیشه‌ی اسلامی، حقوق بشر نمی‌تواند با شریعت اسلامی در تغایر باشد و براساس نظام احسن و تقدم مصلحت‌های عموم مردم بر منافع افراد، حقوق بشر نمی‌تواند در تعارض با حق جامعه، مانند تربیت دینی و حاکمیت خداپرستی قرار بگیرد.

در حقیقت، جهانشمولی حقوق بشر در رویکرد مذهبی اسلام را از این جا می‌توان نتیجه گرفت که در دین اسلام ملیت و قومیت و فرهنگ ملی به معنایی که امروزه میان مردم مصطلح است، هیچ اعتباری نداشته و این دین همه‌ی اقوام و ملل مختلف جهان را به یک چشم می‌نگرد. در قرآن کریم آیاتی هست که نزول آن‌ها در مکه و اوایل بعثت بوده و در عین حال جنبه‌ی جهانشمولی دارند. برای نمونه آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی تکویر که می‌فرماید «همانان این قرآن تذکری برای تمام جهانیان است»؛ یا آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی سباء که «تو را نفرستادیم مگر آن که برای همه‌ی مردم بشارت دهنده و بیم‌دهنده باشی»؛ یا آیه‌ی ۱۵۸ سوره‌ی اعراف که «ای مردم من فرستاده‌ی خدا بر همه‌ی شما هستم». همچنین اسلام نه تنها به احساسات تعصب‌آمیز و تفاخر به قبیله و نژاد اعتنایی نکرد، بلکه به شدت با آن مبارزه نمود. قرآن کریم در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات در کمال صراحت می‌فرماید «ای مردم ما همه‌ی شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را گروه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بشناسید» (میرعباسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۰۴).

مطابق این‌ایه اسلام اصل انشعابات قومی را از این که در تکوین اجتماع نقش مؤثر داشته باشد، ملغی ساخت. در واقع، عامل اصلی این انشعابات دو چیز یکی زندگی اجتماعی قبیله‌ای و دیگری اختلافات منطقه‌ی جغرافیایی است. این عوامل اگرچه چیزی است که طبیعت انسان را به سوی آن سوق داده است، اما بر ضد مقتضای فطرت انسانی است که ایجاب می‌کند نوع انسان به صورت یک کل و یک واحد زیست نماید (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۳۲). بنابراین، از نظر اسلام تعیین نقش و جایگاه فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و ملیت‌ها در راستای احراز ماهیت و فرهنگ یگانه برای جوامع میسر است. در این خصوص لازم به ذکر است که به طور کلی ایدئولوژی‌ها بر دو گونه‌ی «انسانی» و «گروهی» قابل دسته‌بندی هستند. مخاطب ایدئولوژی‌های انسانی نوع انسان و مخاطب ایدئولوژی‌های گروهی طبقه یا گروه یا قوم خاص است. ایدئولوژی اسلامی از آنجایی که فطرت‌مدار است از نوع نخست بوده و مخاطب اسلام «ناس» یا عموم مردم (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۸-۱۹) می‌باشند.

به هر تقدیر، با وجود این که مبنا و نگاه دینی و اسلامی به خلقت انسان و زندگی و حیات او با مبنا و نگاهی که در حقوق بشر مدرن به انسان و حق حیات وی مطرح است به کلی متفاوت است، اما نتیجه‌ی نگاه اسلامی و حقوق بشری به انسان این است که حیات انسان، موهبتی گرانبها است که هم خود انسان و هم دیگران باید در حفظ آن بکوشند و حق زندگی و حیات انسان به عنوان نخستین و مهم‌ترین حق شناخته می‌شود (آقابابایی، ۱۳۹۰: ۱۸۸). در این باب، برخی از حقوق‌دانان اسلامی، با اشاره به ماده‌ی سوم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، که حق حیات را به عنوان یکی از حقوق طبیعی بشر، مطرح نموده است، با ذکر ایات مورد اشاره، نتیجه گرفته‌اند که در این قبیل ایات، خداوند نفس انسان را صرف‌نظر از دین و جنسیت و زبان و فرهنگ او دارای حرمت معرفی کرده است (عمیدزنجانی و دیگران، ۱۳۸۶: ۵). همچنین، همان‌طور که پیش از این به بندهای ۱ و ۲ ماده‌ی ۱ اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی به مناسبتی دیگر، اشاره شد، بیان می‌شود که «الف) بشر به طور کلی، یک خانواده می‌باشند که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم آن‌ها را گرد آورده و همه‌ی مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسؤولیت برابری بدون هر گونه تبعیضی از لحاظ نژاد، یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره. ضمناً عقیده‌ی صحیح، تنها تضمین برای رشد این شرافت از راه تکامل

انسان می‌باشد. ب) همه‌ی مخلوقات به منزله‌ی عائله‌ی خداوندی هستند و محبوب‌ترین آنان نزد خدا سودمندترین آنان به‌همین خود است. و هیچ‌احدی بر دیگری برتری ندارد مگر در تقوا و کار نیکو»

لذا از چنین سنتی می‌توان چنین استنباط کرد که رهیافت اسلامی به مقوله‌ی حقوق بشر مبتنی بر جهانشمولی است. فرهنگ و قومیت نیز در این جهان‌بینی «موضوعیت» نداشته و صرفاً «طریقت» دارد (میرعباسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۰۴)؛ هر چند بنیادهای این جهانشمولی اسلامی در حوزه‌ی حقوق بشر با رویکردهای جهانشمولی از نوع اثبات‌گرایی و اومانستی موجود در مکاتب غربی کاملاً متفاوت است.

نسبی‌گرایی حقوق بشر در نظام حقوقی اسلام

مقوله‌ی «نسبیت» حقیقت در فلسفه‌ی اسلامی مباحث گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است. چکیده‌ی مباحث مزبور آن است، واقع نفس‌الامری که قضیه‌ی ذهنی (نسبت ذهن و عین) از آن حکایت می‌کند، ممکن است موقت یا دائمی باشد. واقعیت‌های خاص مادی در عالم خارج موقت است؛ زیرا ماده و روابط اجزای آن دائماً در حال تغییر است (میرعباسی، ۱۳۹۳: ۲۰۰). مبتنی بر این تلقی فلسفی از رویکرد نسبی‌گرایانه نسبت به واقعیات جهان مادی، بررسی رویه‌ی دولت‌های اسلامی، برخاسته از مکتب الهی دین خود، در حوزه‌ی حقوق بشر نشان می‌دهد امروزه بسیاری از این دولت‌ها تعریف کنونی حقوق بشر را به مثابه‌ی بخشی از میراث‌ایدئولوژیک تمدن غربی تلقی می‌نمایند. دولت‌های اسلامی مزبور مدعی‌اند که غرب با تحمیل مفاهیم حقوق بشری خود بر آن‌ها در امور داخلی‌شان دخالت می‌کند (Cerna, 1994: 740-741). از این رو بخش قابل توجهی از روندهای موجود در خصوص مقابله با جهانشمولی حقوق بشر غربی برخاسته از اعمال و اقدامات کشورهای اسلامی است که مبین نوعی از نسبی‌گرایی می‌باشد؛ هر چند به گونه‌ای که در مبحث قبلی گفته شد رویکرد این دولت‌ها براساس مکتب اسلام بر جهان-شمولی استوار است. علاوه بر این، اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی در ماده‌ی ۲۴ تصریح می‌کند که «کلیه‌ی حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی

است» و چنین تأکیدی بر مطابقت حقوق و آزادی‌ها با شریعت اسلام (اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر، ماده‌ی، ۱۹۹۰: ۲۴)، زمینه‌ساز تفاسیر نسبی‌گرایانه از حقوق بشر شده است. به هر تقدیر، دولت‌های اسلامی به رغم برخورداری از پیشینه‌ی مکتبی و عقیدتی ایدئولوژیک جهانشمول خود، در مواجهه با داعیه‌ی جهانشمولی حقوق بشر از جانب دولت‌های غربی با نظریه‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر، که آن هم نظریه‌ای دارای ریشه‌های غربی است، همسو گردیده و علیه جهانشمولی ادعایی غرب اتخاذ موضع نموده است (میرعباسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۱۱)، از آنجایی که در مورد جهانشمولی ایدئولوژیک حقوق بشر اسلامی، به شرحی که در قسمت جهانشولی اسلامی بیان شد، کمترین تردیدی وجود ندارد، اما خط‌مشی یا رویه‌ی نسبی-گرایانه‌ی دولت‌های اسلامی در این زمینه، از این قضیه حکایت می‌کند که جهانشمولی در عین نسبی‌گرایی در اسلام ایجاد ناسازگاری نمی‌کند بلکه علت را برای در سیاسی، ایدئولوژیک و همچنین امنیتی شدن مقوله‌ی حقوق بشر در سالیان اخیر تلقی نمود که کشورهای اسلامی را به اتخاذ موضعی مغایر با موضع دولت‌های غربی ترغیب نموده است که به زعم آنها دولت‌های اخیر به دنبال تحمیل اصول حقوق بشر غربی بر دولت‌های اسلامی صرف نظر از باورهای مذهبی آنها هستند. بدیهی است که منشأ عمده‌ی بحث نسبی‌گرایی حقوق بشر در اسلام از همین موضع اخیر بر می‌خیزد.

حقوق بشر در تفکر فلسفی اسلام

رابطه‌ی حقوق بشر و اسلام نیز یکی از فرازهای مهم در پیشینه‌ی مباحث حقوق بشری در دنیای معاصر محسوب می‌شود که طیف مختلفی از نظریات و دیدگاه‌ها را در این باره در بر می‌گیرد. محققین از عبارات مختلفی برای تبیین نظرگاه اسلام راجع به حقوق بشر بهره جسته‌اند. گاهی «حقوق بشر در اسلام» که مبین دیدگاه اسلام درباره‌ی حقوق بشر است و گاه «حقوق بشر اسلامی» که مشعر به وجود یک سیستم حقوقی در اسلام است. و گاه نیز «اسلام و حقوق بشر»، که واژه‌ی اسلام مقدم بر حقوق بشر است و به معنای وجود رابطه‌ی بین این دو نظام حقوقی می‌باشد و همچنین معطوف به چالش‌های حقوق بشر است (Sachedina, 2009). با پیش چشم داشتن این رویکردها و با بررسی متون نویسندگان مسلمانی که اسلام را با حقوق بشر

سازگار می‌دانند، می‌توان حقوق بشر اسلامی را حقوقی تعریف کرد که بشر از آن جهت که مخلوق خداوند است نسبت به دیگران، جامعه و حکومت دارا می‌باشد و نباید مغایر دستورات شریعت باشد (عاکفی، ۱۳۹۹: ۷۵). بدیهی است که اسلام کل واحد و یکپارچه‌ای نیست و همواره قرائت‌های مختلف و انشعابات متفاوتی از آن صورت گرفته است که نسبت آن با کل فرایند مدرنیته به طور عام و حقوق بشر به عنوان یکی از محصولات این فرایند به طور خاص را با چالش‌ها و غموض و رموز بسیار مواجه نموده است. از این رو، در مقام مقایسه‌ی اسلام با حقوق بشر جهانشمول و سکولار نکاتی قابل طرح است که توجه به آن‌ها می‌تواند در تبیین نسبت میان اسلام و حقوق بشر بسیار راه‌گشا باشد. (۱) - در دیدگاه سید ابوالاعلی مودودی حقوق بشر در اسلام به سه دسته تقسیم می‌شود: الف- حقوق بنیادین بشر؛ حقوقی که بشر از آن جهت که بشر است دارا می‌باشد مثل حق حیات ب- حقوق بشر شهروندان جامعه‌ی اسلامی؛ حقوقی که حکومت و جامعه‌ی اسلامی باید نسبت به تبعه و ساکنین در جامعه‌ی اسلامی رعایت کند ج- حقوق بشر دشمنان در جنگ؛ حقوقی که از آن با عنوان حقوق بشردوستانه یاد می‌شود. هرچند مودودی، تعریفی از حقوق بشر را ارائه نمی‌کند اما دیدگاه اسلام راجع به اهمیت بشر و مقام خلافه‌الهی او را با استفاده از آیات قرآن تبیین می‌کند. از نظر وی افتخار حمایت از حقوق بشر نباید به فرهنگ غرب داده شود بلکه ۱۵ قرن قبل، اسلام حقوقی را برای بشر برشمرده و از همگان خواسته است تا آن را (مودودی، ۱۹۷۷) مراعات نمایند.

(۲) - حقوق بشر در اسلام ودیعه‌ای الهی است و نه موهبتی طبیعی یا از طرف موجودی غیر از خداوند. میزان، کیفیت و کمیت حقوق بشر در شریعت مشخص و روشن می‌شود و توسط فقها اعلام می‌گردد؛ از این رو، انسان از آن جهت که مخلوق خداوند است دارای حق است، نه از آن جهت که بشر است؛ بنابراین، در برابر خداوند نیز مسئول شناخته می‌شود. از این رو، حتی آزادی انسان توأم با مسئولیت در برابر خداوند (قانون اساسی ج.۱، اصل ششم، بند ۶) می‌باشد. (۳) - حقوق بشر نباید مخالف فرامین شریعت باشد؛ زیرا شعبه‌ای برآمده از فقه و شریعت است. هم‌چنان که حقوق مدنی و حقوق جزا نباید مغایر شریعت باشد. لذا دین و احکام الهی بر حقوق بشر تفوق دارد و انسان‌ها در خدمت دین الهی بسر می‌برند و خود را برای ارزش‌های دینی و یا پاسداشت آن فدا می‌کنند. دین حدود حقوق بشر را تعریف و تعیین می‌کند و مؤمنین

از جایگاه خاصی در نزد خداوند برخوردار هستند که با ملاک تقوی سنجیده می‌شود و همین موجب برتری برخی بر برخی دیگر (سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۳ و سوره‌ی توبه آیه ۷۱) قلمداد می‌گردد.

۴- در تلقی اسلامی از حقوق بشر، این حقوق عطیه‌ای براساس تکلیف و محدود به آن است و این تکلیف گاهی رعایت حق‌الله و گاه رعایت حقوق دیگران است. به عبارت دیگر، حقوق بشر سکولار با حق دیگران تحدید می‌شود اما حقوق بشر اسلامی از دو طریق محدود می‌شود؛ یکی از طریق حق خداوند (تکلیف الهی) و دیگر از طریق حق افراد. در نتیجه انسان‌ها، هم در برابر افراد دیگر تکلیف دارند و هم در برابر خداوند. در حالی که تکلیف و حق الهی در منظر حقوق بشر سکولار جایگاهی ندارد. احترام دین در حقوق بشر از بشر ناشی می‌شود در حالی که احترام در حقوق بشر اسلامی از ارسال رسل و انزال کتب (عاکفی، ۱۳۹۹: ۷۷) سرچشمه می‌گیرد.

۵- در متون و ادبیات اسلامی «حق‌الناس»، همان حقوق بشر است که همزمان در دو حوزه‌ی حقوق خصوصی (مدنی) و عمومی (اساسی، کیفری و بین‌المللی) استعمال می‌شود. حقوق دانان مسلمان معتقدند حقوق فرد یا نسبت به افراد دیگر لحاظ می‌شود (مثل حق نفقه‌ی زوجه) و یا نسبت به خداوند (مثل عبادت). حق اولی را حق‌الناس و حق دوم را حق‌الله می‌گویند. از این‌رو، همان‌طور که انسان‌ها نسبت به هم حقوقی دارند، خداوند نیز حقوقی دارد. لذا ضرب و شتم افراد حق‌الناس است؛ یعنی کرامت فرد و شرافت او مورد هجمه قرار گرفته است و باید محترم باشد. جنبه‌ی الهی این جرم تابع جنبه‌ی خصوصی آن است (عاکفی، ۱۳۹۹: ۷۷). یعنی گرچه جرم و گناه رخ داده است اما با بخشش قربانی، خداوند نیز وی را عفو می‌نماید.

بنابراین، از مجموع این مفروضاتی که در خصوص نسبت اسلام با حقوق بشر گفته شد می‌توان گفت که اندیشه‌ی حقوق بشر در اسلام بر مبنای تفکر توحیدی است نه اومانیسیم، آن‌گونه که در تفکر غرب دیده می‌شود؛ چرا که براساس تفکر فلسفی اسلام، انسان یک موجود خود آفریده و یا مخلوق فعل و انفعالات کور و کر طبیعت و بطور کلی یک موجود مستقل نیست. انسان مخلوق خداوند علیم و حکیم و تابع قوانین کلی آفرینش و اراده‌ی تکوینی خداوند است که در عمل نیز باید از اراده‌ی تشریحی خدا پیروی نماید ولی در عین حال، در اندیشه‌ی اسلامی، بشر در عمل آزاد است و اجبار در عمل چه از ناحیه‌ی خداوند و چه از طرف دیگر انسانها نفی

شده است و همین پیچیدگی فلسفی است که جبر تکوینی را با اختیار علیم از یک سو و تکلیف الهی و تکامل انسان را از سوی دیگر در زندگی فردی و اجتماعی انسان گرد آورده است و موجب گردیده که بحث حقوق بشر از پیچیدگی خاصی برخوردار گردد و مرزبندی بخشهای فلسفی و حقوقی و سیاسی آن دشوار تلقی شود. بر این مبنا، می‌توان گفت که در طول پانزده سال تاریخ تحولات و تکامل دینی اسلام، همواره حقوق بشر به معنای احترام به کرامت و آزادی انسان مطرح بوده است با این تفاوت که این انسان فاقد عقل خودبسنده به معنای لیبرالیستی آن است و عقل وی جز با تبعیت از وحی از خود نوری ندارد و نمی‌تواند مستقل از وحی، قانونگذار زندگی و شیوه‌ی زیست خودش باشد.

معرفی ارزیابی دوره ای جهانی یو پی آر (اهمیت، جایگاه، موازین، منابع و آیین رسیدگی) بررسی ادواری جهانی (UPR) که به عنوان یکی از نوآوری های بزرگ شورای حقوق بشر ۲ اعلام شده است، مکانیسمی است که از طریق آن سوابق حقوق بشر تمامی ۱۹۳ کشور عضو سازمان ملل توسط همتایان خود بررسی می شود (UPR) به عنوان «یک مکانیسم همکاری مبتنی بر گفت‌وگوی تعاملی، با مشارکت کامل کشور مربوطه» و برای «تکمیل» کار سایر مکانیسم‌های حقوق بشر در نظر گرفته شد. این مکانیسم فرصتی را برای کشورها فراهم می‌کند تا اقداماتی را که برای حمایت و ارتقای حقوق بشر در کشور خود انجام داده اند ارائه دهند. در عین حال، فرصتی را برای کشورها فراهم می‌کند تا رویه‌های خوب را مبادله کنند و توصیه‌هایی به دولت تحت بررسی در مورد چگونگی بهبود سابقه حقوق بشری خود ارائه کنند. هنگام ایجاد شورای حقوق بشر، مجمع عمومی این شورا را موظف کرد که «بر اساس اطلاعات عینی و قابل اعتماد، یک بازنگری ادواری جهانی در مورد اجرای تعهدات و تعهدات حقوق بشر توسط هر کشور به نحوی انجام دهد که همگانی بودن پوشش را تضمین کند؛ رفتار برابر با همه کشورها». برای این منظور، شورا کارگروه UPR را تشکیل داد که متشکل از ۴۷ عضو شورای حقوق بشر است و سوابق حقوق بشر در تمام کشورهای عضو سازمان ملل را در دوره های چهار ساله بررسی می‌کند. در طول دو چرخه اول، همه ۱۹۳ کشور عضو سازمان ملل متحد در این مکانیسم

شرکت کردند. به طور متوسط گروه کاری ۱۴ دولت را در هر جلسه بررسی می کند. این بررسی ها بر اساس سه نوع سند است: گزارش ملی حاوی اطلاعات ارائه شده توسط دولت تحت بررسی. گزارش گردآوری حاوی اطلاعات بر اساس گزارش های رویه های ویژه، نهادهای معاهده، و سایر نهادهای سازمان ملل متحد، به عنوان مثال. تیم های کشوری سازمان ملل متحد؛ و سایر ذینفعان گزارش می دهند که حاوی اطلاعات سایر ذینفعان، از جمله NHRIs و NGOها است. این بررسی ها به شکل گفتگوی تعاملی بین دولت تحت بررسی او کشورهای عضو سازمان ملل در طول جلسه کارگروه UPR است. با این حال، مشارکت در بررسی یک کشور به اعضای گروه کاری محدود نمی شود، بلکه برای همه کشورهای عضو سازمان ملل آزاد است. در طول گفت و گو، کشورها ممکن است سؤالاتی بپرسند، نظرات و/یا توصیه هایی را به کشور تحت بررسی ارائه دهند. اینها سپس در یک گزارش نتیجه جمع آوری می شوند تا در جلسه بعدی شورای حقوق بشر تحت بند ۶ به تصویب برسد. بررسی هر کشور توسط یک «تروئیکا» از سه کشور که اعضای شورا هستند، تسهیل می شود. هر کشور تحت بررسی دارای یک تروئیکا متفاوت است که از طریق قرعه کشی از گروه های منطقه ای مختلف انتخاب شده است. در صورت درخواست کشور مذکور، یکی از جایگاه ها می تواند توسط یک دولت از همان گروه منطقه ای پر یا جایگزین شود (فقط در یک مورد). تروئیکا می تواند سؤالات کتبی مطرح شده از سوی کشورها را دریافت کرده و آنها را به کشور تحت بررسی ارسال کند. پس از جلسه کارگروه، گزارشی از خلاصه روند تهیه خواهد کرد. در طول بند ۶ جلسه شورای حقوق بشر، ۱۴ کشور مورد بررسی در جلسه قبلی کارگروه کشور تحت بررسی این فرصت را دارند که به سؤالات بیشتر پاسخ دهند و موضع خود را در مورد توصیه های دریافتی روشن کنند. علاوه بر این، کشورهای عضو و ناظر، و همچنین NHRI ها و NGOها، فرصت اظهارنظر دارند. در این مناسبت شورا همچنین گزارش نتیجه نهایی گروه کاری و الحاقیه آن را تصویب می کند. کشور تحت بررسی در بررسی بعدی خود در مورد اجرای توصیه های UPR خود گزارش خواهد داد. همچنین می تواند به صورت داوطلبانه، گزارش میان مدتی از پیشرفت هایی را که در نیمه های راه انجام شده است، به شورا ارائه کند (Universal Rights Group, 2017).

یو.پی.ار یک مکانیسم حقوق بشر است که به طور دوره ای سوابق حقوق بشر همه کشورهای عضو سازمان ملل را با هدف بهبود وضعیت حقوق بشر در همه کشورها و رسیدگی به موارد نقض در هر کجا که رخ می دهد، بررسی می کند. این یک فرآیند دولت محور است که توسط شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد (UNHRC) رهبری می شود، و به هر دولت این فرصت داده می شود تا اعلام کند که چه اقداماتی برای انجام تعهدات حقوق بشر انجام داده است. بررسی ها در سه جلسه هر سال انجام می شود، هر جلسه دو هفته طول می کشد. تا به امروز، سه دوره UPR از ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۱، از ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۶ و از ۲۰۱۷ تا ۲۰۲۱ انجام شده است. این فرآیند در قالب ۴ مرحله صورت می گیرد: تهیه و جمع آوری اطلاعات، گفتگوی تعاملی، پذیرش گزارش حاصله، پیروی از فرآیند (Sekalala and Masud, 2021: 3,4).

اسنادی که بررسی ها بر اساس آنها صورت می گیرد عبارتند از: ۱) اطلاعات ارائه شده توسط دولت مورد بررسی، که می تواند به شکل "گزارش ملی" باشد. ۲) اطلاعات موجود در گزارش های کارشناسان و گروه های مستقل حقوق بشر، موسوم به رویه های ویژه، نهادهای معاهده حقوق بشر، و سایر نهادهای سازمان ملل؛ ۳) اطلاعات سایر ذینفعان از جمله نهادهای ملی حقوق بشر و سازمان های غیر دولتی. بررسی ها از طریق یک بحث تعاملی بین کشور مورد بررسی و سایر کشورهای عضو سازمان ملل انجام می شود. این در جلسه کارگروه UPR صورت می گیرد. در طول این بحث، هر کشور عضو سازمان ملل می تواند سؤالات، نظرات و/یا توصیه هایی را برای کشورهای مورد بررسی مطرح کند. تروئیکاها ممکن است مسائل یا سوالاتی را گروه بندی کنند تا با دولت مورد بررسی در میان گذاشته شوند تا اطمینان حاصل شود که گفت و گوی تعاملی به شیوه ای روان و منظم انجام می شود. مدت زمان بررسی برای هر کشور در گروه کاری در دوره اول سه ساعت بود. از چرخه دوم به بعد زمان به سه ساعت و سی دقیقه افزایش یافته است. سازمان های غیردولتی می توانند اطلاعاتی را ارائه کنند که می تواند به گزارش «سایر ذینفعان» که در طول بررسی در نظر گرفته می شود، اضافه شود. اطلاعاتی که آنها ارائه می کنند می تواند توسط هر یک از کشورهای شرکت کننده در بحث تعاملی در طول بررسی در جلسه کارگروه ارجاع داده شود. سازمان های غیردولتی می توانند در جلسات کارگروه UPR

شرکت کنند و می‌توانند در جلسه عادی شورای حقوق بشر وقتی نتیجه بررسی‌های دولتی در نظر گرفته می‌شود، اظهارنظر کنند. UPR میزان احترام کشورها به تعهدات حقوق بشری خود را که در موارد زیر ذکر شده است را ارزیابی خواهد کرد: (۱) منشور سازمان ملل. (۲) اعلامیه جهانی حقوق بشر. (۳) اسناد حقوق بشری که دولت عضو آن است (معاهدات حقوق بشر که توسط دولت مربوطه تصویب شده است). (۴) تعهدات و تعهدات داوطلبانه دولت (مانند سیاست‌های ملی حقوق بشر و/یا برنامه‌های اجرا شده)؛ و (۵) حقوق بشردوستانه بین‌المللی قابل اجرا (United Nations Human Rights Council, 2022).

اهمیت UPR در شورای حقوق بشر نه تنها در عملکرد آن، بلکه در ارزش نمادین آن نیز نهفته است؛ نحوه عملکرد آن و اینکه چقدر به کار آن معتبر نگاه می‌شود، به طور قابل توجهی بر درک گسترده‌تر از شورای حقوق بشر تأثیر می‌گذارد. توجه به این نکته مهم است که سازمان ملل متحد یک نهاد یکپارچه نیست. ذینفعان مختلف علایق و دیدگاه‌های متفاوتی در مورد نقش و عملکرد بسیار حساس و پیچیده شورای حقوق بشر دارند، از جمله UPR از آنجایی که عضویت شورا توسط مجمع عمومی سازمان ملل انتخاب می‌شود، می‌توان آن را به‌عنوان نوعی جهان کوچک یا نماینده آن در نظر گرفت. بنابراین، توانایی شورای حقوق بشر برای انجام مأموریت بلندپروازانه خود به دلیل طیف وسیعی از دیدگاه‌های حقوق بشری کشورهای عضو پیچیده است. ترکیب فعلی ۴۷ کشور عضو، برای مثال، از چین تا ایالات متحده را شامل می‌شود. علایق ژئواستراتژیک و الزامات فرهنگی متفاوت در مواقعی با هم ترکیب شده‌اند تا شکاف عمیقی بین دولت‌ها ایجاد کنند. هیأت‌های دولتی از بلوک‌های مختلف جغرافیایی و سایر بلوک‌های رأی‌دهی وابسته اغلب به صورت هماهنگ عمل کرده و رأی داده‌اند، که تأثیر آن بر ایجاد تمایز بیشتر بین مناطق بوده است. بنابراین، شورا منعکس‌کننده بسیاری از حوزه‌ها و منافع گسترده‌تر در سیستم سازمان ملل است (McMahon, 2012: 4,5).

ظرفیت UPR برای تعامل با همه اعضای سازمان ملل متحد با توجه به ناکامی‌های کمیسیون حقوق بشر، که تنها در تعداد محدودی از کشورها قادر به رسیدگی به نقض حقوق بشر بود، دستاورد قابل توجهی است. از دیدگاه بسیاری از سازمان‌های غیردولتی، این فرآیند نشان‌دهنده تغییر به سمت یک دستور کار بین‌المللی فراگیرتر حقوق بشر است. گزارش‌ها از نحوه تعامل

دولت های جزیره ای اقیانوس آرام با اولین چرخه UPR این تفسیر را تأیید می کند. نحوه صحبت نمایندگان دولت های جزیره ای اقیانوس آرام در طول بررسی دولت هایشان درباره تاریخ استعماری خود و نحوه قرار دادن موضوع تغییر آب و هوا در دستور کار مستند می کند. این همچنین شهادی بر یکی دیگر از ویژگی های بالقوه قدرتمند UPR است. با ارجاع به UDHR، روند UPR فهرستی جامع از حقوق بشر را در بر می گیرد. این امر می تواند به ویژه در رابطه با مناطقی مانند اقیانوس آرام که نرخ تصویب بسیار پایینی در رابطه با معاهدات حقوق بین الملل دارند، ارزشمند باشد. در مواردی که چنین است، فرآیند UPR این پتانسیل را دارد که کشورهایی را که در غیر این صورت ممکن است در بحث های حقوق بین المللی به حاشیه رانده شده یا نادیده گرفته شوند، به گفتگوی مشترک بکشاند. ماهیت گسترده این گفتگو بیانگر این است که دولت ها خود را به بحث یا ارائه توصیه هایی در رابطه با تعهدات حقوق بشری که به طور خاص توسط دولت مورد بررسی پذیرفته شده اند محدود نکرده اند. سطح مشارکت دولت در فرآیند UPR و ماهیت جامع حقوقی که آن را در بر می گیرد، به نظر می رسد وضعیت آن را به عنوان یک انجمن برای اجرای آیین های قدرتمند تقویت می کند. اهمیت مقرراتی این آیین ها چیست؟ UPR قرار است وسیله ای برای رسیدن به هدف بزرگتر باشد، نه هدفی به خودی خود. هدف آن «بهبود وضعیت حقوق بشر در همه کشورها و رسیدگی به موارد نقض حقوق بشر در هر کجا که رخ دهد» است (Charlesworth and Larking, 2014: 13, 14).

ارزیابی دوره ای جهانی یو. پی. آر

سازوکار ارزیابی دوره ای و جهانی، موسوم به یو. پی. آر، به مثابه ی رویه ای دائمی، در پنجمین نشست شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد، در تاریخ ۱۸ ژوئن ۲۰۰۷ بنیان گذاشته شد که در چارچوب آن وضعیت حقوق بشر کلیه ی کشورها در دوره ای مشخص مورد بررسی قرار می گیرد. ساز و کار مزبور به عنوان مهمترین ابزار نظارتی شورای حقوق بشر با هدف نظارت، ارتقاء و حمایت از حقوق بشر در تمامی کشورها و مبتنی بر گفتگو و همکاری بوده و بر مبنای اطلاعات قابل اتکاء و هدفمند و رفتار برابر با تمام دولت ها استوار می باشد. قرار است با استفاده از این سازوکار و بر اساس یک برنامه ی منظم، تعهدات و پایبندی های حقوق بشری تمام ۱۹۲ کشور

جهان مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرند. فرآیند سازوکار نظام ارزیابی دوره‌ای و جهانی، بنحوی است که کشورهای تحت بررسی در یک گفتگوی تعاملی و متقابل در برابر جامعه جهانی بطور کامل درگیر مباحث حقوق بشری خود (سایت الکترونیکی سراج ۲۴، ۱۳۹۳/۰۹/۰۸) می‌شوند. با این توصیف، لازم به ذکر است که پایه و اساس ارزیابی وضعیت حقوق بشر کشورها در قالب مکانیسم «بررسی ادواری جهانی» عبارت از منشور ملل متحد؛ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر؛ معاهدات حقوق بشری که کشورها به عضویت آن‌ها درآمده‌اند؛ تعهدات داوطلبانه‌ی دولت‌ها از جمله تعهداتی که در چارچوب انتخابات و اعلام نامزدی کشورها برای عضویت در شورا داده می‌شود؛ و سرانجام، حقوق بین‌الملل بشردوستانه در موارد قابل استناد به آن (سایت الکترونیکی سراج ۲۴، ۱۳۹۳/۰۹/۰۸) می‌باشد.

علاوه با مبانی و بنیادهای اساسی، یو پی آر بر اصولی نیز استوار است که به شرحی که در ادامه خواهد آمد به اصول مذکور اشاره می‌شود. (۱) - ارتقاء جهانشمولی، وابستگی متقابل، لاینفک بودن و وابسته به هم بودن تمامی حقوق بشر؛ (۲) - ایجاد مکانیزمی مبتنی بر هدفمندی، اطلاعات قابل اتکاء و گفتگوی تعاملی؛ (۳) - تضمین پوشش جهانی و رفتاری برابر با تمامی کشورها؛ (۴) - ایجاد یک روند بین دولتی بر محور اعضای سازمان ملل متحد؛ (۵) - درگیر نمودن کامل کشور بررسی شونده در موضوع حقوق بشر؛ (۶) - لزوم برخورداری از یک سیستم مکمل و بدون تکرار مکانیزم‌های موازی حقوق بشری؛ (۷) - مبتنی بر فرآیندی عینی، شفاف، غیر گزینشی، سازنده، و رفتار غیر خصمانه و غیر سیاسی؛ (۸) - توانفرسا نبودن برای کشور بررسی شونده و همچنین برای دستور کار شورا؛ (۹) - لحاظ نمودن دیدگاه جنسیتی؛ (۱۰) - طولانی‌نشدن و در عین حال واقع‌گرایانه بودن فرآیند بررسی و عدم اختصاص منابع انسانی و مالی زیادی به آن؛ (۱۱) - عدم کاهش ظرفیت شورا در پاسخگویی به وضعیت‌های اضطراری حقوق بشری؛ (۱۲) - توجه به سطح توسعه‌یافتگی و ویژگیهای خاص کشورها به هنگام بررسی وضعیت آنها؛ و (۱۳) - تضمین مشارکت تمامی طرفهای ذیربط از جمله سازمانهای غیر دولتی و نهادهای ملی حقوق بشری در فرآیند بررسی وضعیتهای حقوق بشری (سایت الکترونیکی سراج ۲۴، ۱۳۹۳/۰۹/۰۸)؛ اصول سیزدگانه‌ی یو پی آر محسوب می‌شوند.

تبیین جایگاه یو پی آر در ساختار شورای حقوق بشر سازمان ملل، علاوه بر «بنیادها» و «اصول»، مستلزم عطف توجه به «اهداف» آن، به مثابه‌ی یک سنجه‌ی مهم دیگر در این راستا می‌باشد. بر اساس سند قاعده‌سازی شورای حقوق بشر اهداف ساز و کار ارزیابی ادواری جهانی شورای حقوق بشر عبارت از ۱- ارتقاء وضعیت حقوق بشر در کشورها بر اساس فرآیند همکاری و گفتگوی تعاملی؛ ۲- انجام تعهدات و پایبندی‌های حقوق بشری کشورها و بررسی و ارزیابی پیشرفت‌ها و آگاهی از چالش‌ها و مشکلات آنها؛ ۳- بالا بردن توان و ظرفیت کشورهای مورد بررسی در جهت حمایت از حقوق بشر در این کشورها؛ ۴- مشارکت دادن جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی بین‌المللی در بهبود عملکرد حقوق بشری کشورها؛ ۵- تشویق به همکاری با شورای حقوق بشر و سازوکارهای آن (نظیر رویه‌های ویژه و رویه‌های شکایات) و نهادهای حقوق بشری سازمان ملل (نظیر دفتر کمیساریای عالی) (سایت الکترونیکی سراج ۲۴، ۱۳۹۳/۰۹/۰۸) می‌باشند.

اهمیت و جایگاه ارزیابی دوره‌ای جهانی

همواره عدم ضمانت اجرا و عدم توازن و برابری کشورهای عضو نهادهای بین‌المللی حقوق بشر از جمله‌ی مهمترین دغدغه‌های فعالین حقوق بشری بوده است. بنابراین، وجود مکانیسم و سازوکاری که بتواند نقایص و معایب اعمال سیاست‌های حقوق بشری نهادهای موجود را برطرف نموده و یا کاهش دهد، یکی از ضروریات و مسائل با اهمیت در این زمینه می‌باشد. مبتنی بر چنین ضرورتی بود که با تأسیس شورای حقوق بشر به جایگزینی کمیسیون حقوق بشر در سال ۲۰۰۶، سازوکارهای جدیدی در درون شورا شکل گرفت که ضمن دور نمودن شورا از ضعف‌های ساختاری و اجرایی کمیسیون سابق در افزایش احترام به حقوق بشر، وظیفه‌ی نظارت، حمایت و ارتقای حقوق بشری را به عهده می‌گرفتند. از جمله‌ی این سازوکارها، مکانیسم «بررسی ادواری جهانی» یا یو. پی. آر است. این سازو کار مبتنی بر تعامل، گفت‌وگو، مشارکت و همکاری‌های بین کشورها بوده و وضعیت حقوق بشری کلیه‌ی کشورها را به صورت دوره‌ای و فراگیر مورد بررسی قرار می‌دهد (شریفی طراز کوهی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹). به هر تقدیر، اهمیت چنین سازوکاری را باید در ویژگی‌هایی منحصر به فرد آن جستجو نمود که در آن وجود دارد حال آن‌که در سایر سازوکارهای حقوق بشری سازمان ملل نظیر رویه‌های ویژه و نهادهای

معاهده‌ای نمی‌توان آن را مشاهده نمود (طرازکوهی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹). از این رو، احساس نیاز به فراگیری نظارت‌ها و بررسی‌های حقوق بشری، برابری همه‌ی کشورها به هنگام ارزیابی‌های حقوق بشری، مشارکت اکثر کشورها در فرایند رسیدگی به وضعیت‌های حقوق بشری و تعامل برابر با تمامی ابعاد حقوق بشر اعم از حقوق سیاسی و مدنی و حقوق اقتصادی و اجتماعی و حق توسعه (طرازکوهی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹)، همان ضرورتی بود که تا حدودی توسط سازوکار بررسی ادواری جهانی یا یو پی آر پاسخ داده شد.

موازن و منابع ارزیابی دوره‌ای

موازن و اصول یو. پی. آر مطابق با پاراگراف ۳ سند نهادسازی شورای حقوق بشر، مشتمل بر فراگیری، ارتقایی‌بودن، مبتنی‌بودن بر همکاری و گفت‌وگوی تعاملی، رفتار برابر با همه‌ی کشورها و بررسی همه‌جانبه‌ی حقوق بشر کشورها می‌باشد. به موجب این موازن، همه‌ی کشورها بدون ترس و نگرانی وارد فرایند بررسی‌های حقوق بشری شده و خود را در معرض نظارت فراگیر جامعه‌ی جهانی قرار می‌دهند و با توجه به استمرار این فرایند، تلاش می‌کنند تا در جهت ارتقای وضعیت حقوق بشری خود گام بردارند (طرازکوهی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴). همچنین، بررسی‌های حقوق بشری در چهارچوب یو. پی. آر، دوره‌ای و مستمر است که این اصل یکی از موازن بسیار مهم این سازوکار است که در سازوکارهای دیگر نظارتی مانند رویه‌های ویژه وجود ندارد. البته به هنگام وقوع نقض‌های فاحش حقوق بشر، این رویه‌های ویژه به کمک شورای حقوق بشر می‌آیند و در گزارش‌های خود به موارد نقض‌های حقوق بشر می‌پردازند لیکن این رویه‌ها برخلاف یو. پی. آر، نوعاً موقت بوده و با رفع موضوع مورد بحث، خاتمه پیدا می‌کند. با این حال، یافته‌ها و توصیه‌های رویه‌های ویژه و نهادهای معاهده‌ای یکی از منابع مهم یو. پی. آر در فرایند (Alfredsson, 2009: 187-188) بررسی‌های اش به حساب می‌آید.

علاوه بر موازن و اصول مذکور، یو. پی. آر در منابع خود نیز از دیگر سازوکارهای نظارتی موجود در قلمرو حقوق بشر متمایز است. منابعی که در آیین رسیدگی مکانیسم ارزیابی ادواری جهانی بر مبنای آن‌ها وضعیت مسائل حقوق بشری هر کشور انجام می‌شود عمدتاً گزارش‌های

است که از روش‌های زیر به دست می‌آید. روش‌هایی که عبارت از الف)- اطلاعات ارائه شده از سوی کشور مورد بررسی که اصطلاحاً «گزارش ملی» خوانده می‌شود؛ ب)- اطلاعات گردآوری شده در گزارش‌های کارشناسان و گروه‌های حقوق بشری مستقل و دیگر نهادهای سازمان ملل که اصطلاحاً «گزارش رسیدگی ویژه» خوانده می‌شود؛ ج)- اطلاعات سایر طرف‌های ذینفع، شامل سازمان‌های غیردولتی و نهادهای ملی حقوق بشری (Alston & Goodman, 2012: 501) می‌باشند. بدین سان، یو. پی. آر از مجموع این منابع که وضعیت حقوق بشری کشور موضوع بررسی را نشان می‌دهد ارزیابی خود درباره‌ی شاخص‌های حقوق بشری کشور مزبور را انجام داده و به مجمع عمومی سازمان ملل ارائه می‌کند.

فرایند و آیین رسیدگی ارزیابی دوره‌ای جهانی

رسیدگی به وضعیت حقوق بشر کشورها در آئین ارزیابی ادواری جهانی، در یک گروه کاری که متشکل از ۴۷ عضو شورای حقوق بشر است، صورت می‌گیرد. شورا هر سال سه جلسه‌ی دو هفته‌ای تشکیل می‌دهد که در هر جلسه وضعیت ۱۶ کشور و در مجموع ۴۸ کشور را در سال ارزیابی می‌کند. در این جلسات، گفتگوی متقابل میان کشور مورد رسیدگی و سایر کشورهای عضو سازمان ملل، با حضور اعضای کارگروه مربوطه، طی فرصتی حدوداً سه ساعته که تا چهار ساعت نیز قابل تمدید است، صورت می‌گیرد (حبیبی اردکانی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۷۴). در فرایند این گفتگوها، هر کشور عضو سازمان ملل متحد می‌تواند سؤال یا دیدگاه‌ها و توصیه‌ها را خطاب به کشور مورد بررسی عرضه نماید و محتوای هر سه گزارش مذکور (گزارش ملی، گزارش رسیدگی ویژه و اطلاعات سایر طرف‌های ذینفع)، مورد بحث و تبادل نظر نمایندگان کشور تحت ارزیابی، کشورهای عضو شورای حقوق بشر و کشورهای ناظر قرار می‌گیرد و کشور تحت بررسی فرصت دارد تا هم اطلاعاتی درباره‌ی خود به گروه کاری ارائه دهد و هم به سؤال‌ها و توصیه‌هایی که کشورها در طول و پیش از گفتگوی تعاملی مطرح کرده‌اند، پاسخ دهد. پس از گفتگوهای تعاملی، شورای حقوق بشر مبادرت به تهیه‌ی گزارش مربوط به کشور تحت بررسی می‌نماید و این گزارش مهم‌ترین سند ارزیابی ادواری جهانی است

(Charlesworth&Larking,2015:106) که بر اساس آن در خصوص کشوری که وضعیت حقوق بشری آن مورد بررسی است تصمیم‌گیر خواهد شد.

جمهوری اسلامی ایران و شورای حقوق بشر

تعامل جمهوری اسلامی ایران با شورای حقوق بشر از زمان تشکیل این شورا در مجمع عمومی سازمان ملل در ۱۵ مارس ۲۰۰۶، شروع شده است. جمهوری اسلامی ایران یکی از کشورهایی بود که در جلسات و نحوه‌ی تشکیل شورا حضور داشت و در اجلاس سران در سال ۲۰۰۵، برای ایجاد شورای حقوق بشر به اجماع جهانی پیوست. با این حال، ایران که در روز رأی‌گیری برای تشکیل شورای حقوق بشر در مجمع عمومی سازمان ملل حضور داشت به آن رأی ممتنع داد (امیدی و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۸۳). جمهوری اسلامی ایران در راستای تعامل با مکانیسم‌های حقوق بشری ملل متحد همکاری‌های مستمر با دفتر کمیسر عالی حقوق بشر داشته است. علاوه بر همکاری با دفتر کمیسر عالی، جمهوری اسلامی ایران در نشست‌های حقوق بشری سازمان ملل متحد از جمله کمیته‌ی سوم مجمع عمومی، شورای حقوق بشر و کمیسیون مقام زن مشارکت فعال داشته و با آنها تعامل مستمر دارد (غریب‌آبادی، ۱۳۹۵: ۳۰۸). با وجود این همکاری، موضوع وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران از همان جلسه‌ی اول کاری شورا مطرح و محور بحث‌های جمعی قرار گرفت. این روند با تعیین احمد شهید، وزیر امور خارجه‌ی پیشین مالدیو در سال ۲۰۰۱ به عنوان گزارشگر ویژه برای بررسی وضعیت حقوق بشر در ایران ادامه یافت و همچنان انتقادهای حقوق بشری متعددی متوجه جمهوری اسلامی ایران است. شورای حقوق بشر در بررسی‌های خود از وضعیت حقوق بشر در ایران، انتقادهای خود را در دو حوزه‌ی حقوق مدنی-سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بیان (عباس-زاده فتح‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۹۷) می‌نماید.

در این راستا، در ۲۸ اکتبر ۲۰۱۴، کمیساریای عالی حقوق بشر در رابطه با اعدام‌های گسترده در ایران اظهار نگرانی کرد (A/HRC/28/26). همچنین، شورا با ابراز نگرانی از نبود تشریفات قانونی لازم در جریان دادرسی در ایران، بارها در خصوص کوتاهی در زمینه‌ی رعایت تشریفات قانونی لازم در جریان دادرسی بازداشت‌شدگان، به ویژه درباره‌ی ادعاهای استفاده‌ی گسترده از

شکنجه و بدرفتاری با بازداشت‌شدگان در زندان، استفاده از سلول‌های انفرادی، بازداشت افراد بدون اتهام، بازداشت ملاقات ممنوع و دسترسی نداشتن به وکلای مدافع (A/HRC/16/75) هشدار داده است.

استوار بر گزارش‌های مأموران ویژه شورای حقوق بشر درباره‌ی ایران، می‌توان گفت که رابطه‌ی این شورا با ایران چندان همکاری‌جویانه نبوده و شورا نیز با ایران بر سر مهر نبوده است؛ چرا که این شورا در سال‌های اخیر از نمونه‌های فراوان توقیف، بازداشت و محکومیت به مجازات‌های سنگین مدافعان حقوق بشر، وکلای مدافع، روزنامه‌نگاران، وبلاگ‌نویسان و افرادی که نظرهای انتقادی ابراز داشتند، اظهار تأسف و نگرانی کرده است. احمد شهید، گزارشگر ویژه‌ی حقوق بشر ایران که در سال ۲۰۱۱ به این سمت منصوب شده بود، ترویج و حمایت از حق آزادی و اظهارنظر و بیان در پیوست گزارش خود به شورای حقوق بشر در مه ۲۰۱۲ با نگرانی از محدودیت‌های تحمیلی در قانون و عمل به آزادی بیان و اظهارنظر در جمهوری اسلامی ایران اشاره کرد (A/HRC/17/27/Add.1). همچنین، مطابق گزارش‌های مأموران ویژه‌ی شورای حقوق بشر از وضعیت حقوق زنان در ایران، هرچند تعداد زنان عضو شورای اسلامی در نواحی روستایی و استانی و تعداد زنان در پست‌های مدیریتی در وزارت آموزش و پرورش افزایش یافته است لیکن در مقابل این موفقیت‌ها تعداد نمایندگان زن در مجلس شورای اسلامی همچنان اندک است. زنان با محدودیت‌هایی برای انتخاب-شدن در بعضی پست‌های تصمیم‌گیری مواجه‌اند (A/HRC/19/66). نرخ مشارکت اقتصادی زنان پایین است و زنان درصد کمی از نیروی کار دستمزدبگیر را تشکیل می‌دهند. این مسأله با فراوانی آگهی‌های تبعیض‌آمیز اشتغال همراه است که دنبال فقط متقاضیان مرد یا زن هستند (A/HRC/22/48). براساس گزارش‌های موثق گوناگون، فعالان زن همچنان با ارباب و زندان مواجه‌اند. دولت ایران گاهی عمل‌گرایی فعالان حقوق زنان را مرتبط با تهدیدهای امنیتی خارجی به کشور معرفی می‌کند (A/HRC/7/28). علاوه بر این، گزارش‌های مأموران شورای حقوق بشر درباره‌ی وضعیت حقوق بشری اقلیت‌های قومی و مذهبی، پناهنجویان افغان، شاخص‌های توسعه‌ی انسانی و ... حکایت از این دارد این شورا همواره از وضعیت حقوق بشری در ایران ابراز هشدار و نگرانی نموده است. با این وصف، ایران نیز چندان به این ابراز نگرانی‌ها پاسخ نداده تا این که در سال ۲۰۱۲ برای اولین بار، وزارت امور خارجه‌ی ایران، با صدور بیانیه‌ای به گزارش‌های این شورا پاسخ

داد و بیان داشت که براساس آئین‌نامه‌ی شورای حقوق بشر که مربوط به نحوه‌ی تهیه‌ی گزارش از سوی گزارشگران سازمان ملل متحد است، گزارش باید حاوی مشخصاتی مبتنی بر رعایت اصول بی‌طرفی، مستند بودن ادعاها، پرهیز از سیاسی کردن آن و تخصصی و فنی بودن گزارش باشد که متأسفانه نه تنها اصول اولیه بر حسب مقررات و رویه‌های بین‌المللی رعایت نشده است، بلکه محتوای گزارش نیز حاوی مطالب تکراری و مغرضانه بوده است و کاملاً سیاسی است» (بیانه‌ی ایران به شورای حقوق بشر: ۲۰۱۲).

در سال‌های ۲۰۱۳ و ۲۰۱۴ نیز روند گزارش‌های احمد شهید به صورت مستمر برای نشست شورای حقوق بشر و همچنین مجمع عمومی سازمان ملل ادامه داشته است که در این گزارش‌ها از لحاظ محتوایی نسبت به گزارش‌های پیشین تغییر جدی صورت نگرفت و روند اتهام‌های پیشین نسبت به جمهوری اسلامی ایران در خصوص وضعیت نقض حقوق بشر در این کشور همچنان ادامه یافت (A/HRC/25/61, A/68/503, A/HRC/22/56). به هر تقدیر، تا سال ۲۰۱۴ بعد از هر گزارشی که احمد شهید تهیه و به شورای حقوق بشر ارسال می‌کرد، این نهادها قطعنامه‌هایی علیه وضعیت نقض حقوق بشر در ایران صادر کردند و از تهران خواستند با گزارشگر ویژه در راستای بهبود وضعیت حقوق بشر همکاری لازم را داشته باشد (A/RES/67/182, A/HRC/22/23, A/RES/68/184, A/HRC/25/24). استوار بر این گزارش‌ها که از سوی مأموران ویژه‌ی شورای حقوق بشر درباره‌ی ایران ذکر آن‌ها رفت می‌توان نتیجه گرفت که هرچند در سال ۲۰۱۵ و با امضای برجام تا حدودی رویکرد تقابلی شورا و جمهوری اسلامی تعدیل شد ولی با این حال در سال‌های بعدی گزارش‌های منفی از اوضاع حقوق بشر ایران در محورهای حقوق مدنی و سیاسی، حقوق زنان، اقلیت‌های مذهبی، اقلیت‌های قومی و توسعه‌ی انسانی تغییر چندانی نداشت و این رویکرد تقابلی در سال‌های اخیر بیشتر نیز شده است.

مقایسه نگرش ایران و یو.پی.آر به حقوق بشر

چالش ایران با رویکرد یو.پی.آر عمدتاً از نوع چالش شرعی و فرهنگی می‌باشد نظیر آنچه در مکتب اسلام بدان اشاره شده است مبنی بر اینکه انسان بواسطه ارتباطش با خداوند و انسان از این رو که مخلوق خداوند است صاحب حق می‌شود نه بر اساس انسان محوری و تفکر

اومانستی. بنابراین می‌توان استدلال نمود که آنچه از مطالعه ی نگرش یو.پی.آر در راستای حمایت از حقوق بشر و قوانین موضوعه ی جمهوری اسلامی ایران به روشنی قابل درک می‌باشد، این است که دو نظام حقوقی مذکور از حیث مبانی فکری - ارزشی و نیز از حیث مواد قانونی دارای اشتراکات و تفاوت‌هایی می‌باشند به نظر می‌رسد یو.پی.آر و جمهوری اسلامی ایران در مفاهیم بنیادین حقوق بشر اختلافی با یکدیگر ندارند. اما در دیگر مفاهیمی که از یک جامعه به جامعه‌ی دیگر متفاوت است و به ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی، هویتی، مذهبی و ایدئولوژیک ارتباط دارد با یکدیگر دچار اختلاف نظر هستند. برای نمونه در این باره می‌توان به مغایرت برخی مجازات‌های اسلامی با قواعد حقوقی بشری اشاره کرد. در این باره از دیدگاه قواعد حقوق بشری، مجازات قصاص اعدام در کشورهای اسلامی و از جمله جمهوری اسلامی ایران، پذیرفته شده نیست و یا اینکه از دیدگاه اتحادیهی اریو.پی. ار اجرای حد شلاق در کشورهای اسلامی به مثابه شکنجه تلقی می‌گردد، در حالی که مطابق قوانین اسلامی نیز شکنجه حرام و مغایر با حقوق انسانی است، اما شلاق زدن در مواردی معین نه تنها حرام نیست بلکه اجرای این حدود برای ایجاد نظم اجتماعی، امنیت مردم و مجازات مجرمین لازم دانسته شده است و به هیچ وجه اجرای این گونه حدود به مثابه شکنجه و نقض حقوق بشر محسوب نمی‌شود. به باور اکثر کشورهای اسلامی و از جمله جمهوری اسلامی ایران، مجازات‌های بدنی نظیر قطع عضو به معنای انجام مجازات‌های غیرانسانی و تحقیرآمیز حقوق بشری نیست، بلکه اجرای مجازات و حدود الهی در مقابل مجرمان است، ولی کشورهای غربی و از جمله اعضای یو.پی.آر چنین نگرشی را نمی‌پذیرند. این تضادها در بسیاری موارد موجب ایجاد اختلاف‌های سیاسی میان طرفین شده و بر روابط آنها تأثیر منفی گذاشته است.

بنابراین در جمع‌بندی از بحث می‌توان بیان داشت که یو. پی.آر بدون توجه به اصول یاد شده در صدد تحمیل خواسته‌های حقوق بشری خود به ایران است این در حالی است که، جمهوری اسلامی ایران هیچ تردیدی در رعایت اصول و مبانی حقوق بشر ندارد. هم اسلام و هم قانون اساسی حکومت را موظف کرده‌اند که حقوق انسانها را محترم شمرده و رعایت کنند. لیکن برخی مجازات‌های قانونی و نیز قوانین «حدی» و «تعزیری» مواردی است که شرع مقدس آنها را برای حفظ نظم و آرامش جامعه ایجاد کرده است.

بیشترین نکات چالش برانگیز به عدم درک از ویژگیهای فرهنگی و مذهبی جمهوری اسلامی ایران در رابطه با حقوق بشر بازمی‌گردد. (عباسی، ۱۳۹۷: ۳۷-۳۸)

نتیجه‌گیری

بررسی مقاله حاضر نشان می‌دهد که درک دو نظام یو.پی. آر و شریعت اسلامی در بسیار جهات شبیه به هم و در برخی جهات از هم متمایز می‌شود در حوزه‌ی اشتراکات می‌توان بیان داشت که برداشت یو.پی. آر از جهانشمولی بودن حقوق بشر و این مسئله که انسان به ما هو انسان دارای حقوق بشری یکسان و مشترک است در بحث شریعت اسلامی تطبیق پیدا می‌کند آنجا که اسلام بیان می‌کند « ما فرزندان ادم را محرک داشتیم» فارغ از اینکه فرزندان ادم چه دین و یا مذهبی دارند و اینکه دیندار هستند یا سکولار عمدتاً دارای حقوق بشر یکسانی می‌باشند اما در حوزه‌ی تفاوت‌ها می‌توان بیان داشت که در اندیشه‌ی حقوق بشر در اسلام بر مبنای تفکر توحیدی است نه اومانیسیم، آنگونه که در تفکر غرب دیده می‌شود؛ چرا که بر اساس تفکر فلسفی اسلام، انسان یک موجود خود آفریده و یا مخلوق فعل و انفعالات کور و کر طبیعت و بطور کلی یک موجود مستقل نیست بنابراین حقوق بشر در اسلام ودیعه‌ای الهی است و نه موهبتی طبیعی یا از طرف موجودی غیر از خداوند. میزان، کیفیت و کمیت حقوق بشر در شریعت مشخص و روشن می‌شود دقیقاً این چالش میان شریعت اسلامی و یو.پی. آر و برداشت متفاوت آنها نسبت به حقوق بشر در موضوع ایران نیز جاری و ساری است چرا که ایران در درجه‌ی اول یک کشور اسلامی است و بخش اعظمی از قوانین آن منبعت از اسلام و فقه اسلامی می‌باشد از این رو در نگرش آنها به مسئله حقوق بشر تفاوت و اختلاف دیده می‌شود مبنی بر اینکه از نظر این شورا ایران از وضعیت نامطلوب‌تری در قلمرو حقوق بشر به طور عام و حقوق بشر زنان به طور خاص برخوردار است. شاید علت این امر برخاسته از موضع‌گیرهای سیاسی با توجه به جنس و کیفیت ارزش‌های مبتنی بر قرائتی شیعی‌گراانه از اسلام باشد که جمهوری اسلامی در قلمرو حقوق بشر اتخاذ نموده و چنین امری با ارزش‌های سکولاریستی شورای حقوق بشر سازگاری چندانی ندارد.

فهرست منابع

- ارسطو (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: نشر طرح نو، چاپ سوم.
- قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل (۱۳۸۷). بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: نشر بنیاد حقوقی میزان، چاپ سی و دوم.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۲). حقوق طبیعی و حقوق بشر، حقوق بشر، ۸ (۱۵ و ۱۶)، ۵۸-۴۱.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، جلد اول.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۹). مقدمه‌ی علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ بیست و دوم.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳). اسطوره‌ی دولت، ترجمه‌ی یدالله موذن، تهران: انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳). حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: سپهر خرد، چاپ سوم.
- جعفری تبار، حسن (۱۳۸۸). فلسفه‌ی تفسیری حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۰). حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- عباسی، بیژن (۱۳۹۶). مبانی حقوق طبیعی، تهران: نشر دادگستر، چاپ دوم.
- میرعباسی، سیدباقر؛ حسنی، سیدمحمد (۱۳۹۸). نقش کمیته‌ی رفع تبعیض نژادی در توسعه‌ی مفاهیم و قواعد کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض نژادی، پژوهش‌نامه‌ی ایرانی سیاست بین‌الملل، ۸ (۱)، ۱۶۹-۱۹۰.
- طباطبایی مومنی، منوچهر (۱۳۹۱). نگاهی به پیشینه‌ی تاریخی حقوق بشر و شهروند: تحلیل اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند فرانسه (۲۶ اوت ۱۷۸۹ میلادی)، حقوق اساسی، ۹ (۱۸)، ۵۳-۸۸.
- عمید زنجانی، عباسعلی؛ توکلی، محمد مهدی (۱۳۸۶). حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان در اسلام، حقوق، ۳۷ (۴)، ۱۶۱-۱۸۹.
- آقابابایی، حسین (۱۳۹۰). نسبی‌گرایی حقوق بشر و افراط‌گرایی مذهبی، پژوهش‌های روابط بین‌الملل، ۱ (۱)، ۱۸۳-۲۰۶.
- شریفی طرازکوهی، حسین؛ امیدزمانی، محسن (۱۳۹۲). افزایش احترام به حقوق بشر در پرتو مکانیسم بررسی ادواری جهانی، روابط خارجی، ۵ (۲)، ۷-۳۶.

غریب‌آبادی، کاظم (۱۳۹۵). حمایت و ارتقای حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، چاپ اول.

امیدی، علی؛ پوربافرانی، حسن؛ پورعلی، ایمان (۱۳۹۵). مواجهه دو دیدگاه حقوقی: تحلیلی بر تعامل و تقابل جمهوری اسلامی ایران با شورای حقوق بشر سازمان ملل، مطالعات حقوق عمومی، ۴۶(۳)، ۵۸۱-۶۰۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مشخصات اسلام، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.

عاکفی، موسی (۱۳۹۹). اسلام و حقوق بشر (دوره مقدماتی)، تهران: انتشارات مجد، چاپ نخست.

مودودی، سید ابوالاعلی (۱۹۷۷). حقوق بشر در اسلام، شاه عالم مارکت لاهور: انتشارات اسلامی.

سایت اینترنتی سراج ۲۴ (۱۳۹۳). یو.پی.آر چیست؟/نگاهی به ساز و کار بررسی دوره‌ای و جهانی حقوق بشر، آدرس سایت: <https://seraj24.ir/news-details/>

Alfredsson, Gudmundur, Grimheden, Jonas & Ramcharan, Bertrand G (2009), "International Human Rights Monitoring Mechanisms": Essays in Honour of Jakob Th. Möller, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers

Cerna, Christian M (1994), "Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Context", Human Rights Quarterly, Vol. 16

Charlesworth, H., & Larking, E. (Eds.). (2014). Human rights and the universal periodic review. Cambridge University Press.

Charlesworth, H., & Larking, E. (Eds.). (2014). Human rights and the universal periodic review. Cambridge University Press.

Mcmahon, E. R. (2012). The Universal Periodic Review: A Work in Progress. Friedrich Ebert Stiftung. Available at: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/genf/09297.pdf>

Sachedina, Abdulaziz (2009), "Islam and Human Rights", Oxford University Press <https://news.un.org/en/story/2005/04/134122-without-reform-human-rights-body-un-credibility-stake-aman-says>

Sekala, Sh. & Masud, H. (2021). The Universal Periodic Review process: A strategy to tackle health sector corruption. Anti-corruption Resource Center. Available at: <https://www.u4.no/publications/the-universal-periodic-review-process.pdf>

United Nations Human Rights Council. (2022). Basic facts about the UPR. Available at: <https://www.ohchr.org/en/hr-bodies/upr/basic-facts>

Universal Rights Group. (2017). A Rough Guide to the Universal Periodic Review. Available at: <https://www.universal-rights.org/a-rough-guide-to-the-universal-periodic-review/>