



بررسی نسبت مولفه‌های جهانشمولی حقوق بشر با نظام حکمرانی ایران مرتضی نجابت خواه، علیرضا دبیرنیا، ژانت بلیک، کامیل صادقی^۴

۳۲

دوره ۱۳، شماره ۱، پیاپی ۳۲

بهار ۱۴۰۳

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۹/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۳/۲۱

صص: ۹۵-۱۲۰

شابا چاپی: ۵۶۳۷-۲۳۲۲

رتبه علمی

ب

بررسی صحت کوهی در :
JOURNALS.MSRT.IR

چکیده

جهانشمولی و نسبی‌گرایی دو رویکرد متفاوت به حقوق بشر می‌باشد. جهانشمولی متضمن شناسایی حقوقی یکسان و برابر برای همه‌ی انسان‌ها در سراسر دنیا بوده و نسبی‌گرایی در مقابل به معنای وابستگی حقوق بشر به مولفه‌های فرهنگی هر جامعه است. در عصر حاضر جهانشمولی گفتمان مقبول به شمار می‌آید و نسبت نظام‌های حکمرانی با جهانشمولی واجد اهمیت قابل توجهی است. مقاله حاضر در پی بررسی نسبت نظام حکمرانی ایران با جهانشمولی حقوق بشر است. در این راستا ضمن معرفی سه شاخصه‌ی کلی، این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است. این شاخصه‌ها عبارتند از ظرفیت تحقق اجماع عمومی در حوزه‌ی حقوق بشر، اتخاذ موضع قابل قبول نسبت به قواعد حقوق بشر بین‌الملل و تضمین قانونی رعایت حداقلی از استانداردهای حقوق بشر بین‌الملل. در مجموع این پژوهش بر آن است که نظام حکمرانی ایران موضع ویژه‌ای را نسبت به حقوق بشر اتخاذ نموده که اگر چه از حیث مبانی نظری با نظریه جهانشمولی قرابت دارد، با این حال رویکرد خاص دینی این نظام تا حدی به نوعی نسبی‌گرایی و تکیه بر مفهوم تنوع فرهنگی گرایش داشته و همزمان ضمن اتخاذ تعبیر خاصی از جهانشمولی، به لحاظ مذهبی بودن و ویژگی‌های خاص سیاسی و فرهنگی دارای گرایش‌هایی به نسبی‌گرایی نیز می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: جهانشمولی، نسبی‌گرایی، حکمرانی، قانون اساسی، حقوق بشر.

DOR: 20.1001.1.23225637.1403.13.1.4.5

۱. دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه مازندران، مازندران، ایران

۲. دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه قم، قم، ایران

۳. دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

۴. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

مقدمه

امروزه حقوق بشر از جمله مقوله‌هایی است که علاوه بر تضمین مطلوبیت نظام حکمرانی، مشروعیت سیاسی حاکمیت را به خود وابسته ساخته است. این وابستگی تا آن جاست که امروزه حتی سرکوبگرترین حکومت‌ها در لسان خود از حقوق بشر استفاده نموده و تلاش مضاعفی برای ارائه چهره‌ی سازگار با آن نشان می‌دهند. با این حال امروزه قرائتی از حقوق بشر موجه است که با وجدان هر انسان آگاه، متعهد و بی‌طرفی سازگار باشد؛ قرائتی که حداقلی از حقوق بنیادین بشری را برای هر فردی، مستقل از فرهنگ، مذهب و جغرافیا تضمین نماید. جهانشمولی بدان معناست که انسان‌ها صرف‌نظر از هویت، نژاد، جغرافیا، مذهب، فرهنگ و هر مولفه‌ی عرضی دیگری دارای حقوق انسانی برابر با دیگران هستند که غیر قابل سلب و انکار بوده و به گفته‌ی جک دانلی متضمن تعلق حقوق بشر بر کلیه اعضای گونه‌ی بشر (به عنوان یک گونه زیستی) است (Donnelly, 2013:10)

این مقاله بر آن است که ضمن ارائه مؤلفه‌هایی به‌عنوان مقتضیات جهانشمولی در نظام حکمرانی کشورها، وجود آن‌ها را در نظام حکمرانی ایران مورد بررسی قرار دهد. پرسش این پژوهش آن است که آیا نظام حکمرانی ایران با مؤلفه‌های جهانشمولی حقوق بشر مطابقت و سازگاری دارد؟ در پاسخ، فرضیه این پژوهش آن است که با عنایت به جایگاه حقوق و آزادی‌های ملت و رویکرد قانون اساسی به حاکمیت مردم، می‌توان نشانه‌های روشنی از این سازگاری را مشاهده نمود. با این حال با عنایت به دینی بودن نظام حکمرانی ایران آثار نوعی نسبی‌گرایی نیز مشاهده می‌گردد.

این پژوهش که مبتنی بر یک روش توصیفی-تحلیلی ارائه می‌شود، از این نوآوری برخوردار است که حسب پژوهش‌های سابق، مؤلفه‌های روشنی برای بررسی موضوع ارائه و ارزیابی نشده، لذا در این مقاله تبیین رویکرد نظام حقوقی ایران نسبت به حقوق بشر بر اساس مولفه‌های ارائه شده صورت گرفته است.

۱. حقوق بشر، جهانشمولی و نسبی‌گرایی

در ابتدا مبانی نظری جهانشمولی حقوق بشر، دیدگاه نسبی‌گرایی فرهنگی و همچنین تنوع فرهنگی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱. مبانی نظری جهانشمولی

دو رویکرد کلی نسبت به مبانی حقوق بشر وجود دارد. رویکرد نخست مبتنی بر حقوق طبیعی است و بر آن است که انسان‌ها با استفاده مجدانه از عقل خود به هنجارهای عدالت (که مبتنی بر طبیعت انسانی و جهانشمول هستند) دست می‌یابند (Chernilo, 2013:76). جهانی بودن، ضرورت و ثبات مولفه‌های اساسی حقوق طبیعی می‌باشند (قربان‌نیا، ۱۳۸۳:۵۵). سیسرون^۱ اندیشمند بزرگ رومی، معتقد است که حقوق طبیعی ماهیتی جهانی و تغییرناپذیر دارد (Von Leyden, 1956:27).

حقوق طبیعی متضمن آن است که اسناد بین‌المللی تولیدکننده‌ی حقوق بشر نبوده، بلکه صرفاً اعلام‌کننده آن‌ها هستند. ایجاد و بقای این حق‌ها وابسته به اراده دولت‌ها و یا هیچ مرجع دیگری نیست و اجماع دولت‌ها نیز نمی‌تواند مجوز سلب حقوق باشد (قربان‌نیا، ۱۳۹۲:۴۵). این نظریه در غرب پیروان بنامی نظیر ارسطو، آکویناس، گروسوس، اسپینوزا و منتسکیو داشته است. علمای اسلامی نیز پیرو سنت حقوق طبیعی هستند تا آن‌جا که شهید مطهری مسلمانان را بنیانگذار نظریه‌ی حقوق طبیعی می‌داند (مطهری، ۱۳۹۶:۱۴۵). رویکرد دیگر قراردادگرایی است که پیروان بنامی نظیر کانت، رالز و هابرماس دارد.

کانت معتقد است که در فضایی فرضی موسوم به ملکوت غایبات، افراد به عنوان افرادی اخلاقی تلقی گردیده که یکدیگر را به مثابه اعضای برابر، آزاد و مسئول درک می‌نمایند (AI-Daraweesh, 2020:8). در این فضا، قواعد اخلاقی بر مبنای اصل خودآئینی، در قالب یک قرارداد اجتماعی و به عنوان یک برساخت عقلی مورد توافق قرار می‌گیرند.

نظریه‌ی قانون ملل جان رالز نیز دربردارنده‌ی آن است که هنجارهای حقوق بشر طی توافقی فرضی و سیاسی میان ملل دارای فرهنگ‌ها و باورهای متنوع شکل می‌گیرد. البته نظریه‌ی رالز یک نظریه‌ی جامع اخلاقی نبوده بلکه صرفاً مبنایی سیاسی دارد.

1. Cicero.

نظریه‌ی کنش ارتباطی^۱ هابرماس، تعاملاتی که به خلق قواعد منجر می‌شوند را به شکلی عینی‌تر ترسیم می‌نماید. او معتقد به نقش زبان و گفتگو بر پایه‌های عقلی است. در فرایند چنین گفتگویی، تز و آنتی‌تز در بستری عینی و حقیقی که هابرماس آن را حوزه‌ی عمومی^۲ می‌نامد، توسط عموم شهروندان مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرند. در جریان یک گفتگوی کاملاً استدلالی، مشارکت عمومی با هدف نیل به اجماع شکل می‌گیرد. افراد شرکت کننده در این گفتگو به نتایج حاصله از آن (در خصوص پیشنهاد یا ادعای مورد بحث یا هنجارهایی که در خصوص ایجاد و اصلاح آن بحث می‌شود) مقید و محدود نیستند. هابرماس چنین اجماعی را "اجماع عقلانی" می‌داند (Habermas, 1975:107-108).

۲-۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نقطه‌ی کانونی حقوق بشر معاصر بوده و مبتنی بر این دیدگاه است که حقوق بشر اعلام شده در آن پایه‌ای اخلاقی و جهانی دارد (Martin, 2013:59). تاثیر اعلامیه بر سازمان‌های بین‌المللی، ترتیبات منطقه‌ای و انعکاس آن در سایر اسناد و معاهدات حقوق بشری خود قرینه‌ای بر نقش مهم آن در جهانشمولی حقوق بشر است. (زکوی و پرتوی، ۱۴۰۱:۱۱)

تدوین‌کنندگان اعلامیه‌ی مذکور بر آن بودند که حق‌های مندرج در آن با اغلب نظام‌های اخلاقی موجود در دنیا همپوشانی داشته و صرف فقدان توجیه اخلاقی کاملاً جهانی و عدم وجود اجماع، دلیلی بر تقبیح یا تحقیر آن به شمار نمی‌آید (Martin, 2013:61). بررسی سوابق نیز نشان می‌دهد که در جریان تدوین پیش‌نویس اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، گفتگوهای مفصلی بین صاحبان عقاید مختلف (خصوصاً جمع‌گرایان) و نمایندگان فرهنگ‌ها و باورهای متکثر وجود داشته است (Glendon, 2002:76).

از لحاظ نظری، اعتبار چنین اجماعی ناشی از اصل برابری است، تا آن‌جا که عده‌ای حقوق بشر مدرن را برآمده از دیدگاه مدرن نسبت به عدالت تلقی می‌نمایند (An-Na'im, 1995:81) و برآنند که عدالت محور اصلی قواعد حقوق بشری است (نوروزی و دیگران، ۱۴۰۱:۱۰۷).

1. Communication Action Theory.
2. Public Sphere.
3. Rational Will.

جهانشمول بودن حقوق بشر در یک معنا متضمن آن است که به نحو برابر بر همه‌ی آحاد بشر حکومت کند. این شکل برابری، به معنای عدم تبعیض در شمول و اجراست. شکل دیگر برابری، در مرحله‌ی ایجاد و دربردارنده‌ی مفهوم مشارکت سیاسی است. مشارکت سیاسی در اداره‌ی امور جوامع، خود محصول تفکری مبتنی بر خودآئینی و برابری است و بدان معناست که هیچ قومیت، نژاد، دین یا فرد و گروهی صلاحیت بیشتری نسبت به دیگران برای تحمیل ارزش‌های خود ندارد و شناسایی قواعد حاکم بر همه‌ی مردم جهان از مسیری منصفانه و عادلانه می‌گذرد و آن چیزی جز اجماع همپوشان نیست.^۱ البته نمی‌توان از برابری در مشارکت سیاسی سخن گفت و زنان را که دربردارنده‌ی قریب به نیمی از جمعیت دنیا هستند، مورد غفلت قرار داد. به نظر می‌رسد تشکیل کمیسیون مقام زن سازمان ملل متحد، به موازات کمیسیون حقوق بشر در سال ۱۹۴۶ ناشی از چنین دغدغه‌ای بوده باشد.

با این حال در جریان تدوین پیش‌نویس اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مشارکت زنان کم‌رنگ بوده است؛ تا آن‌جا که حضور النور روزولت آمریکایی به عنوان رییس کمیسیون حقوق بشر و هانسا مهتا آسیاستمدار هندی، تنها موارد مشارکت زنان محسوب گردیده و همین حضور محدود نیز چندان مورد استقبال قرار نگرفت. (Glendon, 2002:45)

۳-۱. نسبی‌گرایی

نسبی‌گرایی به معنای آن است که حقوق بشر وابسته به فرهنگ جوامع بوده و در هر جامعه‌ای با توجه به فرهنگ و نظام باورها و ارزش‌های آن جامعه تعریف می‌گردد.

علیرغم غلبه جهانشمولی در نظام حقوق بشر بین‌الملل، رویکرد ایالات متحده آمریکا که تحت تأثیر ملاحظات اقتصادی و سیاسی از شناسایی حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خودداری نموده (MacNaughton & McGill, 2012:406)، تحفظات دولت‌های مختلف نسبت به میثاقین، نظیر آمریکا نسبت به ماده ۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، دولت فرانسه در خصوص ماده ۲۰ و ۲۷ میثاق مذکور (مهرپور، ۱۳۹۷: ۱۴۰)، چین نسبت به ماده ۸ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در باب اتحادیه‌های کارگری (هاسمن، ۱۳۹۴: ۱۲۷) و رویکرد

۱. نباید فراموش کرد که ایده‌ی اجماع همپوشان جان رالز برآمده از دیدگاه وی در باب عدالت و برابری است.

2. Anna Eleanor Roosevelt.

3. Hansa Jivraj Mehta.

کشورهای اسلامی مانند عربستان سعودی مبنی بر ملاک قرار دادن شریعت اسلامی برای اعمال قواعد حقوق بشری (مهرپور، ۱۳۹۵:۱۳۲)، از جمله آثار وجه ملی حقوق بشر است که به نوعی تجلی نسبی‌گرایی به شمار می‌آید.

در نسبی‌گرایی اصولاً دو رویکرد کلی وجود دارد. نخست، رویکرد نسبی‌گرایی شدید که متضمن آن است که مطلقاً چیزی به نام حقوق بشر جهان‌شمول وجود ندارد. زیرا همه‌ی باورها و ارزش‌ها از منظر فرهنگی نسبی بوده و وابستگی تام به فرهنگ خاص یک جامعه دارد. دومین رویکرد نسبی‌گرایی ضعیف است و بر آن است که اگرچه هر یک از نظام‌های اخلاقی از محیط‌های فرهنگی خاصی بیرون می‌آیند، این بدان معنا نیست که این نظام‌ها با یکدیگر هم‌پوشانی ندارند. لذا امکان حصول یک دکترین جامع حقوق بشری متفق‌القول (در خصوص موارد مشترک) دور از دسترس نیست (Good, 2010:27).

۴-۱. تنوع فرهنگی

در بین معتقدین به جهانشمولی نیز دیدگاه یکسانی نسبت به این مقوله وجود ندارد. برخی از پیروان جهانشمولی تا حدی نسبت به پذیرش نفوذ فرهنگ‌های متکثر بر حقوق بشر و احترام به تنوع فرهنگی روی خوش نشان داده‌اند. نظریه‌ی جک دانلی مبنی بر جهانشمولی قدرتمند و نسبی‌گرایی ضعیف از آن جمله است (کتابی و دیگران، ۱۴۰۲:۸۷).

ماده ۴ اعلامیه‌ی جهانی تنوع فرهنگی یونسکو مؤید آن است که دیدگاه حقوق بشر بین‌الملل نسبت به تنوع فرهنگی با فرض پذیرش نظریه‌ی جهانشمولی است و استنباط نسبی‌گرایانه از آن مردود است. کریمه بنون گزارشگر ویژه سازمان ملل در گزارش خود تاکید دارد که تنوع فرهنگی مصداق نسبی‌گرایی به‌شمار نیامده و لذا با یک مسئولیت دوگانه مواجهیم که هم‌زمان از جهانشمول بودن حقوق بشر در مقابل افرادی که به دنبال سوءاستفاده از فرهنگ جوامع به عنوان سلاحی علیه حقوق و دیگران هستند و درعین‌حال از حقوق فرهنگی و احترام به تنوع فرهنگی مطابق با استانداردهای بین‌المللی دفاع نماییم (Bennoune, & Secretary-General, U. N, 2018:20)

1. Karima Bennoune.

مفهوم تنوع فرهنگی مورد توجه موسسه‌ی آمریکایی انسان‌شناسی^۱ نیز قرار گرفته است. موسسه‌ی مذکور با تأکید بر نقش فرهنگ در شناسایی شخصیت افراد و ضرورت احترام به تفاوت‌های فرهنگی در بیانیه‌ی صادره‌ی خود تأکید دارد:

"معیارها و ارزش‌ها نسبت به فرهنگی هستند که از آن ناشی می‌شوند. به نحوی که هر تلاشی برای فرمول بندی فرضیه‌هایی که از باورها یا قوانین اخلاقی یک فرهنگ سرچشمه می‌گیرد، باید تا حدی از اطلاق هر اعلامیه‌ی حقوق بشر برای بشریت به عنوان یک کل کم نماید." (American Anthropological Association, 1947:521)

نتیجه‌ی منطقی احترام به تنوع فرهنگی، ارائه و پذیرش "تفسیر زمینه محورانه‌ی حقوق بشر" است. این رویکرد بدان معناست که حقوق بشر مطلق و بی ارتباط با مولفه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جامعه نبوده و شناسایی آن با عنایت به بسترها و زمینه‌های مختلف فرهنگی صورت می‌پذیرد. البته زمینه محوری حقوق بشر در تقابل با جهانشمولی نیست. بلکه تلاشی است برای پرهیز از قرائت منجمد و یکجانبه از حقوق بشر.

با این حال چنین قرائتی نباید به وضعیتی منجر شود که به نقض حقوق بشر جهانشمول و حقوق مسلم بنیادین بشری بینجامد. به دیگر سخن، تنوع فرهنگی نباید مستمسک و بهانه‌ای برای نقض حقوق بشر تلقی گردیده و منجر به انکار حق‌های مسلم گردد.

همان‌طور که هنکین^۲ تأکید دارد، هیچ فرهنگی نمی‌تواند مخالف حق حیات، حق آزادی و منع بردگی باشد و این حق‌ها از مصادیق حقوق جهانشمول محسوب می‌گردند. در مقابل در حوزه‌های حقوقی نظیر حقوق زنان، آزادی مذهب و بیان و ... اختلافات قابل توجهی وجود دارد (Henkin, 1989:15) که تنوع فرهنگی قابلیت نفوذ در آنها را دارد.

۲. مؤلفه‌های انطباق نظام‌های حکمرانی با جهانشمولی حقوق بشر

در ادامه این پرسش مطرح است که چه مؤلفه‌هایی به‌عنوان شاخص نفوذ نظریه‌ی جهانشمولی در نظام حکمرانی مدنظر است.

1. American Anthropological Association.
2. Contextualization of Human rights.
3. Louis Henkin.

حکمرانی را به‌عنوان توانایی دولت‌ها برای وضع، اجرای قوانین و ارائه‌ی خدمات تعریف نموده‌اند (Fukuyama, 2013:349) که شامل فرایندها و نهادهای پیچیده‌ای برای قانون-گذاری و اجرای آن می‌باشد. (Sheng, 2018:1)

قانون اساسی کشورها به‌عنوان سند بنیادین حقوقی هر نظام حکمرانی، اصلی‌ترین کارکرد را در صیانت از حقوق بشر جهانشمول ایفا می‌نمایند. زیرا تاثیر گذاری هنجارهای جهانی بر تحولات حقوق داخلی کشورها، از طریق تاثیر بر قوانین (خصوصاً قانون اساسی)، تفسیر و یا اصلاح آن‌ها است (Sloss & Sandholtz, 2018:44) و به نظر می‌رسد در آینده نقطه‌ی قانونی مشروعیت دولت‌ها در ایجاد یا استخراج ظرفیت‌های قانون اساسی تعریف خواهد شد (طالبی، ۱۴۰۲:۱۳۰).

همچنین، اگرچه ریشه‌های حقوق بشر ماهیتی انسانی و جهانی دارد، با این حال حقوق بشر در مقام اجرا و عمل موضوعی ملی بوده، در درون بافت یک جامعه تحقق یافته و تضمین می‌گردد. بر این اساس حقوق بشر بین‌الملل و کلیه‌ی نهادهای بین‌المللی دولتی و غیردولتی حقوق بشری در راستای تضمین آن است که نهادهای ملی به ابزارهای مؤثری برای صیانت و تضمین حقوق بشر بدل شوند. در حالت ایده‌آل و در فرض کارایی نظام‌های داخلی حقوق بشری عملاً نیازی به قواعد و نهادهای بین‌المللی وجود ندارد. (Henkin, 1998:512).

از همین روست که النور روزولت در خصوص اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌گوید:
 "آنچه تصویب شد، نه یک معاهده و نه یک موافقتنامه بین‌المللی است و هیچ تعهد حقوقی و قانونی در پی ندارد. این، فقط اعلام اصول اساسی حقوق بشر و آزادی‌هاست که با رأی رسمی مجمع عمومی سازمان ملل تصویب شد و به‌عنوان دستاوردی از یک استاندارد عمومی و مشترک برای همه مردم، از همه ملیت‌ها به حساب می‌آید." (مهرپور، ۱۳۹۷:۲۹)

لذا سخن گفتن از یک نوع حقوق بشر جهانی که مرزهای حاکمیت دولت‌ها و تأثیرگذاری فرهنگی جوامع را به‌طور مطلق و بی‌قید درنوردیده و خود را به نحو یکسان بر نظام حکمرانی کشورها تحمیل نماید، اغراق‌آمیز خواهد بود.

بر این اساس ذیلاً با محوریت قوانین اساسی، سه مؤلفه‌ی کلی به‌عنوان اهم شاخصه‌های بررسی انطباق نظام حکمرانی با جهانشمولی حقوق بشر پیشنهاد می‌شود.

۱-۲. نظام حکمرانی و قانون اساسی ظرفیت تحقق اجماع عمومی در حوزه‌ی حقوق

بشر را داشته باشد.

چنین به نظر می‌رسد که کشورهای تصویب‌کننده‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، قصد نداشتند که اعلامیه به بیانیه‌ای قانونی و یا تعهدات قانونی کشورها بدل شود، بلکه هدف اصلی ایجاد نیروی اخلاقی منشأیافته از اعلامیه بوده است (Schwelb, 1959: 218). نیروی اخلاقی مذکور قابلیت آن را دارد که با نفوذ در ساختار نظام باورها و ارزش‌های اجتماعی تأثیر خود را در فرایند حکمرانی اعمال نماید. لذا نه تنها محتوای حقوقی قواعد حقوق بشری (اعم از تصمیمات قضایی، قوانین، معاهدات و ...)، بلکه توجه به نیروهای اجتماعی، سیاسی و فکری در اساسی شدن حقوق بشر امری ضروری است و ایده‌ی "اخلاق سیاسی حقوق بشر" ابر چنین فرایندی تأثیرگذار است. (Sloss & Sandholtz, 2018: 60)

بر این اساس نیروی منشاء یافته از قدرت اندیشه‌ها در گسترش جهانی حقوق بشر بین‌الملل، کمک شایانی نموده است.^۳ نیروی مذکور در طی دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم به تدریج توانسته با ایجاد باوری جمعی نسبت به حقوق بشر، بستر ظهور قواعد آن را ایجاد نماید. به تعبیری دیگر آنچه به حقوق بشر ماهیتی جهانشمول و بین‌الملل بخشید، اعتقاد به مفاهیم کلی نظیر کرامت انسانی و آزادی است که از طریق انتشار این اندیشه‌ها، مرزها را درنوردیده و به باوری جهانی بدل گشته است. فرایند جهانی شدن نیز به عنوان عامل شتاب‌دهنده بر سرعت نفوذ ایده‌ها و اندیشه‌ها افزوده و نفوذ این اندیشه‌ها بی‌اعتنا به مرزهای سیاسی رخ می‌دهد. (Sloss & Sandholtz, 2018: 1)

باور ناشی از نیروی اخلاقی مذکور قدرتمندتر از آن است که سدّ قوانین محدودکننده بتواند تاب مقاومت در برابر آن را بیابد و نهادها و ساختارهای حقوقی و سیاسی (نظیر قانون اساسی) تا زمانی که ظرفیت سازگاری با چنین جریانی را نداشته باشد خودبخود فاقد مشروعیت خواهند بود.

1. Political morality of human rights.

2. The power of ideas.

۳. قدرت اندیشه‌ها عبارتی است که ایزایا برلین برای بیان نقش تفکرات فلاسفه و اندیشمندان در شکل‌گیری اندیشه و جامعه بشری استفاده نموده است.

ظرفیت قانون اساسی برای انطباق با تحولات حوزه‌ی حقوق بشر جهانشمول، به جایگاه فراساختاری مردم به مثابه قوه مؤسس باز می‌گردد (دبیرنیا، ۱۳۹۵: ۱۸۶). تحول‌پذیری و قابلیت تکامل قانون اساسی از یک قانون اساسی منجمد، "قانون اساسی زنده" را می‌سازد که قابلیت سازگاری با شرایط جدید را دارد (دبیرنیا، ۱۳۹۵: ۲۱۵).

پیش شرط وجود چنین ظرفیتی در نظام حکمرانی، تضمین مشارکت پویا و نفوذ افکار و آرای عمومی است. ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۲۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، به صراحت بر نقش مشارکت سیاسی افراد در اداره‌ی امور کشور تصریح می‌نماید. البته نحوه‌ی مشارکت عمومی نیز باید با مبانی حقوق بشر جهانشمول (نظیر اصل برابری) مطابقت داشته باشد. لذا ماده ۳ میثاق اخیرالذکر و ماده ۷ کنوانسیون رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان، بر تساوی زنان و مردان در بهره‌مندی از حقوق مدنی و سیاسی، مشارکت سیاسی و اداره‌ی امور سیاسی کشور تأکید می‌نمایند و حتی ماده ۱۲ کنوانسیون حقوق کودک نیز بر حق کودکان دارای قابلیت شکل دادن به دیدگاه‌های خود، جهت اظهارنظر اشاره می‌نماید.

کمیته حقوق بشر سازمان ملل بر گفتگوی عمومی جهت شکل‌گیری مشارکت تأکید دارد (Dh Dundale, 2013: 7). در جریان گفتگوی عمومی بستری برای بازتولید ارزش‌های اجتماعی و تفاهم در باب مفاهیم حقوق بشر شکل می‌گیرد.

چنین گفتگویی در سطوح ملی و محلی می‌تواند به تقویت رویکرد زمینه‌محورانه‌ی حقوق بشر منجر شود و از این رهگذر افراطی‌گری در رویکرد جهانشمولی را نیز محدود و کنترل نماید. گرایش‌های فرهنگی و نظام باورها و ارزش‌های افراد مبنایی است که قضاوت آن‌ها را در فرایند این گفتگوها شکل می‌دهد. لذا با پذیرش این پیش‌فرض می‌پذیریم که اظهارات افراد، متأثر از گرایش‌های فرهنگی ایشان است و حق‌های بشری در پرتو این گرایش‌ها در دیدگاهی زمینه‌محورانه تعبیر و تفسیر می‌گردند.

فریده شهیدآدر گزارش خود به شورای حقوق بشر، به نقش میراث فرهنگی (اعم از ملموس، ناملموس و طبیعی) در حوزه‌ی حقوق بشر اشاره نموده و بیان می‌نماید که این میراث واجد مولفه‌ی پویایی بوده، توسعه می‌یابد، ساخته و یا خلق می‌شود، تفسیر و باز تفسیر گردیده و از

1. Public Debate.
2. Farida Shaheed.

نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. گزارش مذکور در بخش‌های مختلف خود بر حق آزادی بیان و مشارکت افراد برای فرهنگ‌سازی و همچنین حق مشارکت عمومی مردم در حوزه‌های مختلف حیات فرهنگی ایشان تاکید دارد (Shaheed, 2011:13).

۲-۲. نظام حکمرانی موضع قابل قبولی نسبت به قواعد حقوق بشر بین‌الملل اتخاذ نماید.

تصریح به تعهدات بین‌المللی حقوق بشر در قانون اساسی و گنجاندن آن‌ها الزامی نیست. کشورهای عضو اسناد حقوق بشری موظف به رعایت مفاد آن‌ها هستند، خواه در قانون اساسی منعکس شده یا نشده باشد. در حوزه‌ی قواعد آمره‌ی عرفی^۱ نیز وضعیت مشابهی حکمفرما است. نقض ارزش‌های اساسی حقوق بشر بین‌الملل مجاز نیست، ولو اینکه در اسناد معاهده‌ای تجلی نیافته و یا معاهده‌ی متضمن آن توسط آن کشور تصویب نشده باشد. به‌علاوه حتی معاهدات بین‌المللی نیز نمی‌توانند ناقض قواعد آمره‌ای باشند که در حقوق عرفی تجلی یافته است. همان‌طور که پروفیسور داماتو^۲ می‌گوید: قواعد آمره ابرمرد هنجارها است (Paust, 1991:81).

این موضوعی است که در مواد ۵۳ و ۶۴ کنوانسیون وین تجلی یافته است.

با این حال یکی از دشواری‌های شناسایی قواعد آمره آن است که در خصوص مصادیق آن‌ها اتفاق نظری وجود ندارد. با این حال بسیاری از حقوق‌دانان نظیر قاضی کافمن^۳ و لونگ چو چن^۴ و مایرس مک دوگال^۵ معتقدند که استفاده و کاربرد مکرر مقامات دولت‌ها از اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، باعث ورود مفاد اعلامیه از حقوق نرم به ساحت حقوق سخت و قواعد آمره شده است (Simma & Alston, 1988:91).

در خصوص نحوه‌ی مواجهه با معاهدات بین‌المللی نیز رویکردهای متفاوتی مبنی بر یگانگی و دوگانگی توسط کشورها اتخاذ شده است، (Saunders, 2020:3)

در کشورهای با رویکرد یگانگی قواعد حقوق بین‌الملل (معاهدات بین‌المللی به‌طور خاص) به‌طور فهری و خودکار در ساختار نظام حقوقی این کشورها قرار می‌گیرند. این رویکرد به منزله‌ی برتری نظام حقوق بین‌الملل بر نظام حقوق داخلی بوده و حقوق بشر را جزء ذاتی نظام

1 Jus Cogens.

2 .Anthony D'Amato.

3 . Judge Kaufman.

4 . Lung Chu Chen.

5 . Myres McDouglas.

یگانه و یکپارچه حقوقی می‌داند که فراتر از یک موضوع حقوق داخلی به شمار آمده و دارای ویژگی جهانی و فرامرزی است. (Vrdoljak, 2009: 1169).

دیدگاه دوگانگی حقوقی با تأکید بر استقلال نظام حقوقی داخلی از حقوق بین‌الملل، بر آن است که اگر قانونی بدون اراده‌ی دولت‌ها ایجاد شود نمی‌تواند به عنوان بخشی از نظام حقوقی داخلی شناخته شود. در کشورهای با رویکرد دوگانه، ورود قواعد حقوق بین‌الملل از مسیر قانونگذاری داخلی انجام می‌شود.

دیدگاه سوم آن است که حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل دارای قلمرو مستقل و جداگانه بوده و نمی‌توان بین این دو نظام قائل به برتری شد. با این حال باید بین نظام حقوق داخلی و تعهدات بین‌المللی تعادل ایجاد گردیده و این تعهدات با حسن نیت اجرا گردند و تفکیک بین این دو نظام حقوقی به منزله‌ی برتری حقوق داخلی نیست. لذا الزامات بین‌المللی بر جای خود باقی بوده و دولت‌ها ضمن حفظ حاکمیت ملی خود ملزم به تبعیت از آن‌ها می‌باشند. به نظر می‌رسد رویکرد متناسب با نظریه‌ی جهانشمولی آن است که پیرو رویکرد یگانگی و یا حداقل رویکرد معتدل سوم باشد.

۲-۳. تصریح و تضمین قانونی رعایت حداقلی از استانداردهای حقوق بشر بین‌الملل

ملاک و معیاری که می‌توان برای سنجش عیار قانون اساسی در صیانت از حقوق بشر ارائه نمود بررسی "وزن حقوق" در قانون اساسی است. بیان حقوق نسل اولی مانند آزادی‌های مدنی و سیاسی، صرفاً می‌تواند نشان دهنده‌ی یک جایگاه حداقلی برای حقوق بشر در قانون اساسی باشد و تأکید بر حقوق نسل‌های بعدی نظیر حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و حقوق همبستگی جایگاه قانون اساسی در صیانت از حقوق را تقویت می‌نماید (Landemore, 2016: 19).

صریح‌ترین و گسترده‌ترین اشاره به حقوق بنیادین افراد ذیل منشور حقوق بنیادین اتحادیه اروپا ارائه گردیده است. این منشور در ۵۰ ماده‌ی خود ذیل مفاهیم کلی کرامت انسانی، آزادی‌ها، برابری، حقوق همبستگی، حقوق شهروندی و عدالت گستره‌ی بسیار بزرگی از حقوق کلی افراد را ذکر نموده است.

قانون اساسی هندوستان نیز هفت حق بنیادین را برای افراد برشمرده است.

1. Charter of Fundamental Rights.

۱. حق بر برابری، ۲. حق بر آزادی، ۳. ممنوعیت بهره‌کشی، ۴. حق بر آزادی مذهب، ۵. حقوق فرهنگی و آموزشی، ۶. وجود راه‌حل‌های قانون اساسی (Eklavya Group, 2005: 1-14) و طبق اصلاحات اخیر ۷. حق تحصیل.

منشور حقوق ایالات متحده آمریکا و همچنین متمم چهاردهم قانون اساسی این کشور، نه حق را به‌عنوان حقوق بنیادین برشمرده است.

۱. حق رسیدگی عادلانه، ۲. آزادی بیان، ۳. آزادی مذهب، ۴. حفظ حریم خصوصی، ۵. حق ازدواج، ۶. حق سفرهای بین ایالتی و بین کشورها، ۷. حق برابری، ۸. حق تجمع، ۹. حق حمل سلاح.

حقوق مذکور در این اسناد انحصاری نیست، بلکه صرفاً حداقلی از حقوق افراد را تضمین می‌کند. اهمیت ذکر این حقوق در اسناد بنیادین یک کشور از آن روست که به‌منزله‌ی اقرار و اذعان به شناسایی وجود حقوق جهانشمول غیرقابل انکار در چارچوب نظام حقوق داخلی کشورها است.

کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد حداقل حقوقی که فارغ از هر نوع تنوع فرهنگی باید در قوانین اساسی کشورها درج گردد را به شرح ذیل می‌داند:

۱. حقوقی که برای حفظ کرامت انسانی و رشد شخصیت و قابلیت‌های فرد ضروری است.
 ۲. حقوقی که چارچوبی را برای مشارکت فرد در انجام امور عمومی ایجاد می‌کند.
 ۳. حقوقی که از منابع قابل قبول اجتماعی از درآمد شخصی و منافع اقتصادی فرد حمایت می‌کند.
 ۴. حقوقی که مبنای قانونی مهم‌ترین خدمات اجتماعی و فرهنگی را فراهم می‌کند.
- (دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر ملل متحد، ۱۴۰۰: ۴۸)

با این حال این فهرست جامعیت ندارد و به نظر می‌رسد نمی‌توان از کرامت انسانی سخن گفت و از حقوقی نظیر حق بر هویت (خصوصاً هویت فرهنگی) غافل شد.

حقوقدانان داخلی با توجه به انعکاس این حق‌های جهانشمول در قانون اساسی می‌توانند به تاثیر نظام حقوق بشر بین‌الملل و اعلامیه جهانی حقوق بشر بر نظام حقوق داخلی استناد نموده و بر این اساس قوانین داخلی مرتبط با حقوق بشر را در چارچوب پس‌زمینه‌های جهانی آن تعبیر و تفسیر نمایند.

۳. جهانشمولی حقوق بشر و نظام جمهوری اسلامی ایران

در ادامه در راستای بررسی نسبت مؤلفه‌های جهانشمولی حقوق بشر و نظام ایران، به بررسی جایگاه مؤلفه‌های استنباطی مذکور در بافت نظام حکمرانی ایران می‌پردازیم.

۳-۱. ظرفیت‌های نظام حکمرانی ایران جهت تحقق اجماع در حوزه‌ی حقوق بشر

علی‌رغم اختلاف نظرهای فراوان پیرامون ماهیت نظام جمهوری اسلامی ایران، به نظر می‌رسد بر اساس قانون اساسی، این نظام باورها و ارزش‌های جامعه است که مبنای اداره امور کشور بوده و حاکمیت مردم به‌عنوان خالق قدرت سیاسی از اصول مختلف قانون اساسی قابل استنباط است (دبیرنیا، ۱۳۹۷: ۹۷).

به نظر می‌رسد اصول ۱، ۶ و ۵۶ قانون اساسی، مصادیق تجلی مردم‌سالاری و استقرار نظام مبتنی بر آرای عمومی است. تدوین‌کنندگان قانون اساسی نیز بر این امر تأکید دارد که مردم سالاری مقید و محدود به هیچ نوع روش خاصی نظیر انتخابات، همه‌پرسی و... نیست. بلکه اداره‌ی امور کشور باید بر اساس آرای عمومی، بر اساس خواست مردم و بدون منحصر بودن به این روش‌ها صورت پذیرد. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴: ۴۰۷).

مردم سالاری و جایگاه مردم به مثابه سازنده‌ی قانون اساسی متضمن آن است که کلیه‌ی مبانی نظری مورد استناد در قانون اساسی نیز تابع نظام باورها و ارزش‌های مردم باشد. بر این اساس سایر اصول، نظیر اصل چهارم که در بردارنده‌ی مبانی اسلامی و محتوای دینی نظام حقوقی کشور است، خود اعتبارش را از همین اراده‌ی عمومی می‌گیرد. لذا دینی بودن نظام ایران امری مستقل از جمهوریت آن نیست. نگاه منظومه‌وار به قانون اساسی بر مشروعیت مردمی آن تأکید دارد که همین مشروعیت مردمی دینی بودن نظام ایران را موجه می‌نماید. اصول ۶ و ۵۶ قانون اساسی بازتاب دهنده‌ی جایگاه همیشگی، فعال و پویای قوه‌ی تأسیس‌کننده است و عموم عبارت "آرای عمومی" در اصل ششم اشاره به نظام باورها و ارزش‌های ملتی دارد که پویا است و بدیهی است تحولات این نظام ارزشی بازتاب خود را در اداره‌ی امور کشور و طبیعتاً در حوزه‌ی حقوق بشر به جا می‌گذارد.

با این حال به نظر می‌رسد بین آرمان‌ها و اهداف قانون اساسی و حکمرانی عملی تحقق یافته در ایران، فاصله وجود دارد. در عمل، فرهنگ سیاسی ایران با چالش‌های متعددی از جمله در حوزه‌ی جلب مشارکت حقیقی عمومی در اداره امور ملی و محلی و ایجاد حس ناامیدی از مشارکت در بین بخشی از توده‌ی مردم مواجه است. همچنین فضای حاکم بر نظام سیاسی، عملاً شکل‌گیری گفتگوی عمومی را دشوار می‌نماید (حشمت زاده و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۸-۱۶). در چنین فضایی گفتگو و مفاهیمی ملی به دشواری شکل می‌گیرد. مفاهیم و مسائل بنیادین که مورد ابتلای عموم است به بحث گذاشته نمی‌شود. این امر مانع ورزیده شدن مباحث ارزشی و فکری در بین عموم است که عملاً نه تنها مانع ارتباط مردم و دولت شده، بلکه از سوی دیگر مانع از نیل به ارزش‌های دینی نظام نیز می‌شود. باید در نظر داشت که حتی ارزش کرامت انسانی و کمال‌گرایی انسانی به‌عنوان ارزش‌های دینی و اخلاقی مدنظر قانون اساسی، تنها در پرتو حضور آگاهانه و فعالانه‌ی مردم در عرصه‌ی اجتماع ممکن بوده و با یک دیدگاه قیمومتی هرگز ملتی بالغ نخواهد شد.

ضمن آن‌که گفتگوی عمومی می‌تواند با نگاهی زمینه‌محورانه به حقوق بشر، مانع از افراط در رویکرد جهانشمول شود و موجب می‌گردد که مولفه‌های دینی از طریق تجلی در فرهنگ عمومی در نظام حقوقی انعکاس یابد. این خلاء مهمی است که در فضای سیاسی ایران به خوبی احساس می‌گردد.

نقش جامعه مدنی، خصوصاً تشکل‌های مردم‌نهاد نیز در این حوزه برجسته می‌نماید. انحصار امور در دست دولت، مانع از فرهنگ‌سازی می‌شود. نباید از نظر دور داشت که حقوق بشر چه از دیدگاه حقوق طبیعی و چه از دیدگاه پوزیتیویستی امری است که باید در بستر فرهنگ اجتماعی بدان پرداخته و مفاهیم آن ورزیده شوند. علی‌رغم اینکه اصولاً تشکل‌های مردم‌نهاد ماهیتی غیرسیاسی دارند، با این حال نقش این تشکل‌ها در بازتولید ارزش‌های اجتماعی بی‌بدیل است. تشکل‌ها قادرند با توجه به کارکرد آگاهی‌بخشی خود مبدأ تحولات اجتماعی و فرهنگی بوده و ارزش‌های اجتماعی را تولید نمایند. به دیگر سخن اندیشه‌ها و افکار را از مبدأ نخبگان به سطوح جامعه منتقل نمایند.

این جوامع می‌توانند در شناسایی حقوق بنیادین و صیانت از حقوق بدیهی و اولیه‌ی افراد تأثیر قابل توجهی داشته باشند و حتی قادر به بحث برای شناسایی حق‌های جدید هستند. البته ایجاد بستر گفتگوی عمومی علاوه بر مبانی قانونی نیازمند بستری اجتماعی است. تجربه تاریخی نشان داده است که علی‌رغم طی تحولات اجتماعی گسترده، خصوصاً از دوران مشروطیت به بعد، بافت و ساختار اجتماعی ایران به‌نحوی شکل گرفته است که تا حد زیادی امکان ایجاد حوزه‌ی عمومی را سلب نموده است (نجف زاده، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

طرح گفت‌وگوهای نوین در حوزه‌ی سیاسی و گسترش حکمرانی غیررسمی می‌تواند موجب تحولات گسترده‌ای در حوزه‌ی حکمرانی باشد. گرایش‌های نوین برای فراتنظیمی شدن دولت و واسپاری امور به کانون‌ها، اصناف، تشکل‌های مردم نهاد و ... از جمله مولفه‌هایی است که تحول حوزه‌ی حکمرانی و متعاقب آن شکل‌گیری فضای گفتگوی عمومی را تسهیل می‌نماید. اگرچه در دهه‌های اخیر شاهد تحولاتی در این حوزه‌ها بوده‌ایم، لیکن فاصله‌ی قابل توجهی تا رسیدن به وضعیت مطلوب (به ویژه در خصوص فعالیت نهادهایی نظیر تشکل‌های مردم‌نهاد) وجود دارد.

۲-۳. رویکرد نظام حکمرانی ایران نسبت به حقوق بشر بین‌الملل

اصل هفتاد و هفتم قانون اساسی تصویب مجلس شورای اسلامی برای معاهدات بین‌المللی را الزامی می‌داند. ماده ۹ قانون مدنی نیز معاهدات مصوب مجلس شورای اسلامی را در حکم قانون داخلی تلقی نموده و بر این اساس موضع ایران نسبت به معاهدات حقوق بشری تصویب شده به‌مثابه قانون ملی است.

بدیهی است رویکرد ایران در الحاق به معاهدات جهانی بدون در نظر گرفتن ملاحظات سیاسی، بی‌توجه به مبانی عقیدتی و اصل حاکمیت ملی نیست. در موارد متعددی عدم الحاق و یا ذکر شروط در فرایند الحاق به معاهدات با در نظر گرفتن حاکمیت ملی و قرائت بومی و ملی نسبت به حقوق بشر بوده است.

بر اساس همین دیدگاه از بین هیجده معاهده‌ی شورای حقوق بشر که در قالب کنوانسیون، میثاق و پروتکل تدوین شده، ایران به شش معاهده ملحق گردیده و تاکنون در خصوص دوازده سند دیگر نظیر معاهده رفع هر نوع تبعیض علیه زنان و کنوانسیون ملل متحد علیه شکنجه تصمیمی دال بر الحاق صورت نگرفته است (میری نام نیا، ۱۳۹۹: ۶۲).

یکی از دلایل ایران برای اتخاذ این رویکرد آن است که هنوز در سطح بین‌المللی و خصوصاً نزد کشورهای غربی احترام به تنوع فرهنگی و قرائت‌های متنوع از حقوق بشر وجود ندارد. این بدان معناست که خودداری ایران برای الحاق به این معاهدات به سبب نگرانی‌های سیاسی و رویکرد یکجانبه‌ی غربی در ارائه خوانش‌های خود از حقوق بشر است. با این حال با هر مبنایی، پرهیز ایران از الحاق به کنوانسیون‌های متعدد حقوق بشری نشانه‌هایی از تقویت جنبه نسبی‌گرایی را نشان می‌دهد. یکی از آثار تلقی اسناد حقوق بشری به مثابه قانون داخلی آن است که تفسیر معاهدات بین‌المللی بر اساس اصول و قواعد نظام حقوق داخلی صورت می‌پذیرد. ایران از جمله‌ی کشورهای است که حقوق بشر را در راستای ارزش‌های عالی نظیر تعالی و کرامت بشری مورد شناسایی قرار داده (ذاکریان، ۱۳۸۹: ۱۱۶). رویکرد ایران به کرامت انسانی صبغه‌ای اسلامی دارد و با رویکرد سکولار حاکم بر عمده‌ی اسناد حقوق بشری متفاوت است. لذا تفسیر مفاد این اسناد نیز در پرتو ارزش‌های عالی مدنظر قانون اساسی که ارزش‌هایی بومی و ملی است، انجام می‌شود. البته چنین رویکردی نسبت به اسناد حقوق بشری متداول و مسبوق به سابقه است.

دیوان اروپایی حقوق بشر در رسیدگی به پرونده‌ی هندی سایدا^۱ بر این نکته تأکید نموده است که اگرچه در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر سازوکار پشتیبانی از حقوق بشر پیش‌بینی شده، لیکن این سازوکار صرفاً تکمیلی بوده و اصل و بنیاد، توجه به هنجارهای بومی، ملی و محلی کشورهای عضو است (ذاکریان، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

بیان این موضوع یادآور این نکته است که تنوع فرهنگی لزوماً مغایرتی با جهانشمولی ندارد. لذا دیدگاه غربی به مقوله‌ی حقوق بشر هیچگونه ترجیحی بر دیدگاه سایرین ندارد. خوانش یکجانبه و یکطرفه‌ی غربی‌ها نسبت به حقوق بشر همواره از موارد اعتراضی سایر کشورها بوده است. رویکرد غربی‌ها در پافشاری بر ملاک‌های غربی، شرایط یکطرفه‌ای را فراهم آورده که اغلب کشورهای غیرغربی (نظیر اعضای جنبش عدم تعهد) خطر از بین رفتن هویت ملی، فرهنگی و مذهبی تحت عنوان و با پوشش جهانشمولی را احساس نمودند (مهرپور، ۱۳۹۵: ۱۳۱).

1 . Handyside v. United Kingdom.

این ادعا وجود دارد که رویکرد کشورهای غربی به حقوق بشر صرفاً با دیدگاه غربی به این مقوله نیست. با این حال در مواجهه با پرونده حقوق بشری ایران تردید نسبت به چنین ادعایی بیشتر می‌شود. با بررسی آرای کشورهای مختلف در جریان صدور قطعنامه‌های صادره از ارکان سازمان ملل در خصوص ایران مشاهده می‌شود که عمده‌ی کشورهای شرقی و در حال توسعه نسبت به موضوع رأی منفی، یا ممتنع و یا اقلماً انعطاف‌پذیر صادر نموده و برعکس موضع کشورهای غربی عمدتاً محکومیت ایران بوده است.

به‌طور کلی موضع ایران به ادعای نقض حقوق بشر، به سه دسته تقسیم می‌شود. در اغلب موارد، ایران ضمن تکذیب محتوایی گزارش‌های ارائه شده، آن‌ها را سیاسی خوانده است و چنین واکنشی به‌منزله‌ی رد ادعا در مرحله‌ی اثبات است. در برخی موارد نیز واکنش مقامات ایران رد ادعای جهانشمول دانستن برخی حقوق ادعایی نظیر حقوق ادعایی اقلیت‌های جنسی بوده است. در سایر موارد نیز واکنش ایران دعوت به گفتگو در مقابل اتهام‌زنی^۱ بوده است، که چنین رویکردی به‌معنای تلاش ایران برای تفهیم قرائت مبتنی بر تنوع فرهنگی و نظریه زمینه محوری حق‌ها، نسبت به مفاهیم جهانشمول حقوق بشری است (Askary & Vakil, 2019:24)

موضع‌گیری‌های مذکور نشان دهنده‌ی آن است که نظام ایران مدعی نسبی‌گرایی نبوده و مقامات ایران از رویکردی دفاع می‌نمایند که ضمن پذیرش مبانی جهانشمول حقوق بشر به پایه‌های فرهنگی خود نیز پابندی عمیقی نشان می‌دهد.

در مجموع به نظر می‌رسد، نه تنها ایران، بلکه اغلب جوامع با تفسیر زمینه محورانه‌ی حق‌ها، قرائتی بومی از تعهدات بین‌المللی خود ارائه نموده‌اند و در خصوص ایران با عنایت به قدرتمند بودن زمینه‌های فرهنگی و دینی این امر پررنگ‌تر جلوه نموده و نشان دهنده‌ی نوعی رویکرد مبتنی بر توازن جهانشمولی و نسبی‌گرایی با توجه جدی به مقوله‌ی تنوع فرهنگی است.

همچنین به نظر می‌رسد رویکرد ایران نسبت به معاهدات بین‌المللی با نظریه یگانگی سازگار نیست. با عنایت به ماده ۹ قانون مدنی شرط نفوذ قواعد معاهدی را تصویب در مجلس شورای اسلامی و موافقت شورای نگهبان در جهت عدم مغایرت با قانون اساسی و شریعت اسلامی است. لذا با تصویب قانون لاحق امکان نسخ مقررات این معاهده وجود دارد و جایگاه این

1 .dialogue vs. denunciation.

معاهدات همسنگ و برابر سایر قوانین خواهد بود. لذا رویکرد ایران تساوی جایگاه حقوق بین‌الملل با حقوق داخلی است که نوعی گرایش به نسبی‌گرایی تلقی می‌شود.

۳-۳. تضمین صیانت از حقوق بشر جهانشمول در قانون اساسی ایران

بند ششم اصل دوم قانون اساسی از کرامت انسانی به عنوان یکی از پایه‌های نظام یاد نموده است. کرامت انسانی در هیچ یک از اسناد بین‌المللی تعریف نگردیده و درک آن تا حد زیادی شهودی بوده و لذا وابستگی زیادی به عوامل فرهنگی دارد (Schachter, 849: 1983). به نظر می‌رسد در نظام ایران نیز این مفهوم در پرتو سلسله مراتب ارزشی خاصی تفسیر می‌شود که تعالی انسانی و کمالات اخلاقی را مدنظر دارد. بر این اساس رویکرد کمال‌گرایانه‌ی قانون اساسی متضمن ارائه‌ی تفسیری دینی از کرامت انسانی است.

بر اساس این نگرش، کرامت انسانی مبنایی الهی دارد و ارزش اصیل همانا کسب کمالات انسانی است. لیکن از دید حقوق بشری، کرامت انسانی یک وضعیت حقوقی است که از زمان ولادت فرد با وی همراه است و منشاء حق‌های بشری وی است.

تفاوت عمده‌ی این دو نگرش به کرامت انسانی آن است که قرائت دینی از مفهوم کرامت انسانی در نظام حقوقی ایران، وابستگی تام این مفهوم به فرهنگ دینی را نشان می‌دهد. در حالی که عمده‌ی اسناد حقوق بشری واجد ادبیاتی سکولار می‌باشند.

با این حال نمی‌توان نکته‌ی مشترک بین این دو رویکرد، یعنی "حرمت ذاتی انسان" را از نظر دور داشت. این نکته‌ی مشترک، مولفه‌ای است که بین حقوق بشر عرفی و نگاه اسلامی به حقوق بشر ارتباط ایجاد می‌نماید و مانع از آن می‌شود که به طور مطلق قائل به تغایر این دو رویکرد شویم. با این اختلاف که رویکرد حقوق بشر عرفی بر خلاف دیدگاه اسلامی توجهی به کمال‌گرایی معنوی انسان نداشته و اهمیتی به این بعد انسانی ندارد و به نظر می‌رسد منشاء تفاوت‌ها و اختلاف‌ها بین این دو رویکرد نیز همین باشد.

قانون اساسی بالاخص در فصل سوم خود، در بردارنده‌ی مصادیق حقوق و آزادی‌های ملت است که نوعاً با مصادیق حقوق مدنی و سیاسی انطباق دارند. حق بر شغل (اصل ۲۸)، بیمه و تأمین اجتماعی (بند ۴ اصل ۲۱ و اصل ۲۹)، آموزش و پرورش رایگان (اصل ۳۰)، حق بر مسکن

1 .Status.

(اصل ۳۱)، از جمله مصادیق حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است. اصل پنجاهم قانون اساسی نیز دربردارنده‌ی حق بر محیط زیست سالم و اصل ۵۶ قانون اساسی دربردارنده‌ی حق تعیین سرنوشت به مثابه حق جمعی و از مصادیق حقوق همبستگی است.^۱ اگرچه مصادیق اشارات به حقوق و آزادی‌های عمومی در قانون اساسی فاقد جامعیت است، باین حال تعلق حقوق مورد اشاره به سه نسل حقوق بشر قرینه‌ی رویکرد مثبت و سازنده به مقوله‌ی حقوق بشر و وزن حق در این قانون است.

النهایه در باب تاثیر اسلامیت نظام بر حقوق بشر نیز باید پذیرفت که، اگر چه اصول متعدد قانون اساسی تا حد زیادی منطبق با اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر وضع شده‌اند، لیکن این مولفه‌ها مطلق نبوده و وصف اسلامیت نظام موجب گردیده نوعی مواجهه گزینشی نسبت به این مولفه‌ها صورت پذیرد (واعظی، سید مجتبی، ۱۴۰۲: ۲۷۳).

در قوانین ایران مهم‌ترین قیدی که بر حقوق و آزادی‌های عمومی وضع شده "مبانی اسلام" است و اصطکاک عمده‌ی نظام حکمرانی ایران و حقوق بین‌المللی بشر نیز همین نکته است. از سویی جمهوری اسلامی ایران متعهد به رعایت تعهدات حقوق بشری بین‌الملل بوده و از سوی دیگر به استناد اصولی مانند اصل ۴، ۶۱ و ۹۱ قانون اساسی مکلف به رعایت قوانین مبتنی بر شریعت اسلامی است.

همین تفاوت در حوزه‌هایی نظیر حقوق زنان، حقوق مذهبی، حقوق کودک، مجازات‌های بدنی و سالب حیات و غیره، سبب بروز اختلاف با برخی کشورهای عمدتاً غربی و برخی سازمان‌های بین‌المللی گردیده است (رحمانی تیرکلاپی، ۱۴۰۲: ۱۱۵).

می‌توان چنین گفت که محدودیت‌های مذهبی از مصادیق "مقتضیات صحیح اخلاقی" است که بند ۲ ماده ۲۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر بر آن تاکید داشته است. چنین مقتضیاتی مصداق تنوع فرهنگی به شمار آمده و احترام به تنوع فرهنگی (با رعایت شرایط آن) امری ضروری است.

۱. در خصوص ارتباط حق بر تعیین سرنوشت با حقوق همبستگی تردیدهایی عنوان شده است. جک دانلی معتقد است که حق تعیین سرنوشت یک نوع حق فردی است که در بستر جمع‌گرایی اجرا می‌شود. برای مطالعه بیشتر ن ک:

Donnelly, J. (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca : Cornell University Press, USA, p. 148

نحوه‌ی بیان اصل ۵۶ و استفاده از عنوان **مطل** "به عنوان ذی‌حق، یک نوع جمع‌گرایی را به ذهن متبادر می‌سازد.

2. Requirements of morality.

با این حال نظر مخالف آن است که اگر مفهوم "مقتضیات صحیح اخلاقی" را تابع فرهنگ و رسوم هر جامعه بدانیم، آن‌گاه اعلامیه در نیل به هدف اصلی خود که ایجاد فهم مشترک از حقوق بشر است، ناکام می‌ماند. بنابراین بهتر است که مقتضیات اخلاقی را در بستر یک جامعه‌ی اصلاح شده تعریف نماییم (Brown.2016:58). به دیدگاه اخیر نیز انتقاداتی وارد است. نخست آن که ملاک روشنی برای جامعه‌ی اصلاح شده ارائه نمی‌دهد. دوم اینکه معیار اصل احترام به تنوع فرهنگی است. همچنین از لحاظ نظری، قواعد اخلاقی ممکن است مبانی متکثری اعم از دینی و سکولار داشته باشند و با عنایت به بافت مذهبی ایران، این هنجارهای اخلاقی در بستر مذهب شکل و نمو یافته‌اند.

نتیجه گیری

فضای عمومی حاکم بر ایران عملاً فاقد شرایط مناسب برای تحقق گفتگوهای پایدار ملی در حوزه‌ی حقوق بشر می‌باشد و این خلاء عملی و فقدان حوزه‌ی عمومی در کشور مسأله‌ی مهم نظام حکمرانی ایران در انطباق با نظریه‌ی جهانشمولی به شمار می‌آید. این در حالی است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بستر حقوقی نسبتاً مناسبی را برای استقرار یک نظام مبتنی بر گفتگوی بین اعضای جامعه فراهم آورده است. چنین گفتگویی به نحو بالقوه قابلیت آن را دارد که به اجماع عمومی در حوزه‌های مختلف بینجامد و به عنوان سازوکاری غیررسمی تاثیر خود را بر اداره‌ی امور کشور ایفا نماید. در حوزه‌ی حقوق بشر گفتگوی عمومی با محور قرار دادن حقوق طبیعی می‌تواند قرائتی ملی از آن را ارائه دهد. همچنین با توجه به اصل هفتاد و هفتم قانون اساسی و ماده ۹ قانون مدنی، رویکرد ایران نسبت به معاهدات بین‌المللی به نظریه دوگانگی نزدیک‌تر می‌باشد. بر این اساس، معاهدات مصوب همسنگ سایر قوانین تلقی گردیده و قابل نسخ با قوانین لاحق خواهند بود. گرایش به نظریه دوگانگی را می‌توان قرینه‌ای از گرایش به نسبی‌گرایی تلقی نمود. همچنین رویکرد ایران برای الحاق به معاهدات بین‌المللی و حقوق بشری تا حدزیادی با وسواس و تردید همراه می‌باشد. این رویکرد، از یک سو به لحاظ نظام خاص ارزشی مذهبی ایران و از یک سو ناشی از نگرانی بابت سیاسی‌کاری غربی‌ها در مقوله‌ی حقوق بشر است. لیکن

الحاق ایران به این معاهدات (ولو با لحاظ تحفظ) می‌تواند به توسعه‌ی حقوق بشر و تقویت جنبه‌ی جهانشمول آن در کشور کمک شایانی نماید.

تفسیر ایران از قواعد حقوق بشر بین‌الملل نیز بر اساس نظام ارزشی خاص خود می‌باشد که در بادی امر می‌تواند نشانه‌ای از نسبی‌گرایی تلقی گردد.

با این حال توجه به مولفه‌ها و نظام باورها و ارزش‌های بومی جوامع تحت عناوین زمینه محوری حقوق و تنوع فرهنگی واجد اعتبار خواهد بود. البته مشروط به آن که قواعد مسلم حقوق بشر جهانشمول را نقض نکند.

عمده‌ی اصطکاک بین نظام حقوقی ایران با معاهدات حقوق بشری ناشی از قیود مذهبی است و این موضوع از این جهت نسبی‌گرایانه محسوب می‌شود که علیرغم اعتبار و مشروعیت در نظام حقوقی داخلی، قابلیت اعمال بر همه مردم جهان با توجه به تکرر و گوناگونی ادیان را نخواهد داشت.

فصل سوم قانون اساسی ایران نیز در بردارنده‌ی حقوق و آزادی‌هایی است که عمده‌ی آن‌ها در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مورد شناسایی قرار گرفته و حتی مصادیقی از حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و همچنین حقوق همبستگی در قانون اساسی مورد اشاره قرار گرفته است که خود قرینه‌ای بر تلاش برای نزدیک شدن به استانداردهای مقبول جهانی است. با این حال رویکرد عملی نظام حکمرانی ایران نسبت به این موارد خود از جمله مسائلی است که باید مستقلاً مورد بررسی قرار گیرد.

التهایه باید گفت که علیرغم برخی چالش‌ها (به عنوان مثال در حوزه‌ی گفتگوی عمومی)، مولفه‌های برجسته‌ی متعدد منطبق با جهانشمولی حقوق بشر در قانون اساسی دیده می‌شود. لیکن نمی‌توان از جایگاه قدرتمند عناصر مذهبی و فرهنگ بومی در نظام حکمرانی ایران و قوانین موضوعه غافل شد که می‌تواند نشان‌دهنده‌ی درجاتی از نسبی‌گرایی تلقی گردد. لذا نمی‌توان رویکرد ایران را به طور مطلق نسبی‌گرایانه یا جهانشمولانه خواند. البته نباید از نظر دور داشت که تنوع فرهنگی از ضروریاتی است که در هر نوع قرائت از حقوق بشر ضروری است و نباید در قرائت جهانشمول از حقوق بشر تا آنجا افراط نمود که مولفه‌های فرهنگی جوامع را نادیده گیرد.

فهرست منابع

- حشمت‌زاده، محمدباقر؛ حاجی یوسفی، امیرمحمد؛ طالبی، محمدعلی (۱۳۹۶). بررسی موانع تحقق حکمرانی خوب در فرهنگ سیاسی ایران، جستارهای سیاسی معاصر، ۸(۲۳)، ۲۴-۱.
- دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۵). قدرت موسس، کاوشی در مبانی حقوق اساسی مدرن، تهران، شهردانش، چاپ اول
- دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۷). جمهوریّت و اسلامیت در قانون اساسی ایران؛ حاکمیت دوگانه یا واحد، پژوهش‌های حقوق تطبیقی، ۲۲(۳)، ۸۳-۱۰۴
- دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر ملل متحد (۱۴۰۰). حقوق بشر و وضع قانون اساسی، ترجمه و تحقیق: آرمن طلعت، تهران، مجد
- ذاکریان، مهدی (۱۳۸۹). ایران و جهان شمولی قواعد بنیادین حقوق بشر، پژوهشنامه علوم سیاسی، ۵(۳)، ۱۰۷-۱۲۶
- رحمانی تیرکلایی، حسین (۱۴۰۲). بررسی مفاهیم آزادی و قدرت در گفتمان حقوق بشری جمهوری اسلامی ایران و چالش‌های آن، مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۲(۴)، ۱۰۷-۱۲۰
- زکوی، مهدی؛ پرتوی، علی (۱۴۰۱). بررسی جایگاه نهادهای بین‌المللی در جهان شمولی حقوق بشر، مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۱(۲)، ۷-۲۸
- سبزه‌ای محمدتقی (۱۳۹۴). تحلیل جامعه‌شناسی حوزه عمومی در ایران پس از انقلاب، علوم اجتماعی، ۲۲(۷۱)، ۴۸-۸۹
- طالبی، عباسعلی (۱۴۰۲). بررسی ظرفیت‌های حقوق بشری قانون اساسی جمهوری اسلامی، مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۲(۲)، ۱۰۹-۱۳۲.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۲). حقوق طبیعی و حقوق بشر، حقوق بشر، ۸(۱)، ۵۸-۴۱.
- کتابی، امیر علی؛ باقری نیا، حدیث؛ مکرمی پور، محمد باقر (۱۴۰۲). واکاوی مطالعه تطبیقی حقوق بشر غربی و اسلامی با تاکید بر حقوق اقلیت‌ها در ایران، مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۲(۱)، ۸۵-۱۰۸
- مجلس خبرگان قانون اساسی (۱۳۶۴). صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
- مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۸۵). حقوق بشر و بایسته‌های جمهوری اسلامی ایران با نگاهی به نقش قوه مقننه، شماره مسلسل ۸۰۳۳۶، مهرماه
- مهرپور، حسین (۱۳۹۵). حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، تهران، اطلاعات، چاپ سوم

مهرپور، حسین (۱۳۹۷). نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران، اطلاعات، چاپ هشتم
 میری نام نینها، میلاد (۱۳۹۹). مطالعه تطبیقی اعلامیه جهانی حقوق بشر با عمل نسبت به آن در قالب قوانین
 جمهوری اسلامی ایران. شباک، ۵(۵)، ۵۷-۷۰.
 نجف‌زاده، مهدی (۱۳۸۹). از همزمانی ظهور حوزه عمومی در ایران و غرب تا موانع اجتماعی - سیاسی گسترش
 آن در ایران، مجله جامعه شناسی ایران، ۱۴(۱)، ۹۲-۱۱۵.
 نوروزی، میثم؛ زندگی، ریحانه؛ اسکندری خوشگلو، مهدی (۱۴۰۱). مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در اسلام و
 اندیشه حقوق بشر معاصر، مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۱(۴)، ۱۰۱-۱۲۴
 واعظی، سید مجتبی (۱۴۰۲). مبانی و مؤلفه‌های مدرن حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران در پرتو ساختار و
 رویه موجود، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۱۰(۱)، ۲۸۶-۲۶۵
 هاسمن، رودا ای هوارد (۱۳۹۴). جهانی شدن و حقوق بشر، ترجمه احمد موتقی و گلپر اسفندیاری، تهران، طه،
 چاپ اول.

- Al-Daraweesh, F. (2020). Teaching human rights: Toward a kingdom of ends. *Education Sciences, 10*(4)
- An-Na'im, A. A. (1995). Human rights in cross-cultural perspectives: A quest for consensus. Philadelphia. University of Pennsylvania Press
- Askary, P., & Vakil, A. (2019). Human Rights and Cultural Diversity: The Iranian Discourse. *Iranian Review for UN Studies (IRUNS), 2*(1)
- Bennoune, K., & Secretary-General, U.N. (2018). Universality, cultural diversity and cultural rights: note by the Secretary-General
- Brown, G. (2016). *The Universal Declaration of Human Rights in the 21st century: A living document in a changing world*. Cambridge. Open Book Publishers.
- Chernilo, D. (2013). *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism*. Cambridge University Press
- Dhdundale L. (2013), *Public Participation Compliance*, The Danish Institute for Human Rights, Copenhagen, Denmark
- Donnelly, J. (2013). Universal human rights in theory and practice. In *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press
- Eklavya Group, (2005), *Fundamental Rights and Duties in Our Constitution*. Madhya Pradesh. Eklavya Publication
- Fukuyama, F. (2013). What is governance? *Governance, 26*(3)

- Glendon, M. A. (2002). *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. Random House Trade Paperbacks
- Habermas, Jurgen, (1975). *Legitimation Crisis*. Translated into English: by Thomas McCarthy. Boston: Beacon,
- Henkin, L. (1989). The universality of the concept of human rights. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 506(1)
- Henkin, L. (1998). The universal declaration and the US Constitution. *PS: Political Science & Politics*, 31(3), 512-516
- Landmore, H. (2016). *What is a good constitution? Assessing the constitutional proposal in the Icelandic experiment* (pp. 71-98). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacNaughton, G., & McGill, M. (2012). Economic and social rights in the United States: Implementation without ratification. *NEULJ*, 4, 365.
- Martin, R. (2013). Are human rights universal. *Human rights: the hard questions*, In C. Holder and D. Reidy. (Eds.). (pp.59-76). Cambridge. Cambridge University Press
- Moka-Mubelo, SJ, W. (2019). Towards a contextual understanding of human rights. *Ethics & Global Politics*, 12(4)
- Schachter, O. (1983). Human dignity as a normative concept. *American Journal of International Law*, 77(4), 848-854.
- Shaheed, F. (2011). Report of the independent expert in the field of cultural rights, Farida Shaheed. *A/HRC/17/38* .Human Rights Council Seventeenth Session Agenda Item, 3, 21-33.
- Paust, J. (1991). The reality of jus cogens. *Conn. J. Int'l L*, 7, 81
- Saunders C. (2020), *Constitutions and International Law*, Yangon. International Institute for Democracy and Electoral Assistance
- Schwelb, E. (1959, January). The influence of the universal declaration of human rights on international and national law. In *Proceedings of the American Society of International Law at its annual meeting (1921-1969)* (Vol. 53, pp. 217-229). Cambridge University Press.
- the American Society of International Law at its annual meeting (1921-1969) (Vol. 53, pp. 217-229). Cambridge University Press.

- Sheng, M. Y. K. (2018). United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific “What is Good Governance”. Journal Poverty Reduction Section UNESCAP. UN Building. Rajdamnern Nok Ave
- Simma, B., & Alston, P. (1988). The sources of human rights law: custom, jus cogens, and general principles. *Aust. Ybil*, 12, 82
- Sloss, D., & Sandholtz, W. (2018). Universal Human Rights and Constitutional Change. *Wm. & Mary Bill Rts. J.*, 27, 1183
- Von Leyden, W. (1956). John Locke and natural law. *Philosophy*, 31(116)
- Vrdoljak, A. F. (2009). Human rights and genocide: the work of Lauterpacht and Lemkin in modern international law. *European Journal of International Law*, 20(4)
- Zenović, P. (2012). Human rights enforcement via peremptory norms—a challenge to state sovereignty. *Riga Graduate School of Law Research Papers*, (6)