

از مشروعیت حقوق بشر تا اطاعت و الزام آوری جهانی

مروزه مفاهیم حقوقی به شکلی گسترده در زندگی انسانی ظاهر شده است. مرزهایی که از

آن با نام‌های حقوق بین‌الملل، جامعه بین‌الملل، نهادهای بین‌الملل، سازمان‌های بین‌الملل،

تابعان حقوق بین‌الملل، سیاست و حقوق بین‌الملل، اقتصاد و حقوق بین‌الملل تعبیر می‌شود.

مضامینی که درک صحیح و مناسب از آن‌ها دست کم به سوی ایجاب سوق می‌یابد.

تا چندی پیش سخن از افراد و تابعیت آن‌ها در قبال قوانین داخلی و حکومت‌های محلی و

ملی پذیرفته شده بود و مسئولیت فردی و حمایت از فرد در محدوده‌ای خاص، جغرافیایی

معین و حقوق ملی تبیین می‌شد؛ حتی فراتر از افراد، شرکت‌ها و شخصیت‌های حقوقی نیز

در چارچوب این قوانین معنا داشتند. اما تغییر در این مفاهیم، تاثیرات مهمی بر زندگی

جامعه بشری بر جا گذاشت.

تمدن‌های بزرگ و جوامع با سابقه مدنیت کهن، تجربه‌های محیطی متمایز و مشترکی را

در قبال اجرا و تعهد این قوانین کسب می‌کردند. در این میان، جامعه بزرگ اسلامی در

گذار از این دوره و تجربه آن با پرسش‌های بسیار جدی و قابل تأملی روبه‌رو شده است،

پرسش‌هایی که نخبگان و بزرگان علمی این کشورها را به چالشی عمیق کشانده و

پاسخ‌های آن می‌تواند جهت تغییرات یا ضرب آهنگ تحولات را با کاهش یا شدت

همراه سازد.

روزگار مخالفت گسترده با حقوق بین الملل سپری شده است و قدرت‌ها و حاکمیت‌های بزرگ نیز از دهکده جهانی و حقوق بین الملل سخن می‌گویند.

پیشرفت‌های بسیار سریع در دنیا سبب شد تجارت، سیاست، جنگ و ... از ابعاد سنتی خود فاصله بگیرد و در مرزهای نوینی طرح گردد؛ از این رو به قوانین فراملی احساس نیاز فراوانی شد و آرام آرام عرف‌ها و رویه‌های بین المللی در میان ملت‌ها مورد احترام واقع شد و از ضمانت اجرایی برخوردار گشت.

سرنامگذاری حقوق بین الملل از ترجمه کلمه لاتینی «Jusgentium» بوده و به مقررات و قوانینی که به روابط بین دولت‌ها و کشورها مربوط می‌شده اطلاق می‌شود. بسیاری «حقوق بین الملل را حقوق جامعه بین المللی دانسته‌اند؛ یعنی مجموعه قواعد و مقرراتی که بر جامعه بین المللی حاکم و قابل اجرا است. به عبارت دیگر جامعه بین المللی زیر سیطره یک سلسله قواعد حقوقی به نام حقوق بین الملل بوده و متعهد و ملزم به رعایت و اجرای کامل آن‌ها است».

اما مهم‌ترین و محوری‌ترین پرسش درباره حقوق بین الملل در نگاه عملگرایانه و ضرورت‌های جهانی و توجیه‌های حقوقی معطوف به میل قدرت‌های زورمدار به صورت چالشی بنیادین باقی مانده است. پرسش این که آیا قوانین برای همه ضرورت دارد؟ و اگر برای جهانیان ضرورت و الزام‌آوری آمرانه دارد، از چه منشأ الزام‌آوری برخوردار است؟

با توجه به تعریف بالا این پرسش مطرح می شود که آیا این حقوق، ضرورت وجودی دارد؟ پاسخ به این پرسش گروه های متعددی را در میان حقوقدانان به وجود آورد. برخی از آنها به واسطه بحران های حاد منطقه ای و جهانی و تعدی بسیاری از تابعان حقوق بین الملل از مقررات بین المللی، تردیدهای اساسی در برابر ضمانت اجرایی این قوانین پیدا کرده و این قوانین را به عنوان دستور ساده اخلاقی تعبیر کرده اند. در این میان، متفکرانی مانند «هابس» و «اسپینوزا» را می توان طلایه دار این موضوع تلقی کرد. پسامد این نظریه در اندیشه های سیاسی را می توان در نظریه های هگل، جان آستین و پوفنداوف جست و جو کرد.

افول دکترین حقوقی زمانی به اوج خود می رسد که اسپینوزا می گوید:

«هر کس به همان اندازه حق دارد که قدرت دارد.»

جان آستین حتی حقوق بین الملل را شایسته نام حقوق نمی داند و او را جزئی از اخلاق یا نزاکت بین المللی قلمداد می کند و هگل با آن که اذعان به حقوقی بودن آن دارد، این رشته حقوق را تا سطح یک «حقوق عمومی خارجی» پایین می آورد و راه حل مشکلات را در صورت بروز اختلاف میان کشورها و عدم توافق آنها جنگ می داند.

اما حقوق بین الملل طرفدارانی داشت که به ایرادهای مخالفان پاسخ های متعددی داده اند.

پیشینه تاریخی حقوق بین الملل

با توجه به بستر تاریخی موضوع، مستنداتی در دست است که نشان از سابقه دیرینه روابط ضابطه مند بین المللی می دهد. «اولین طلوعه را می توان در سنگ نبشته ای سومری یافت که مربوط به حدود ۳۱۰۰ سال پیش از میلاد مسیح است و در دهه اول قرن بیستم کشف شده است. روابط بین المللی در قالب حقوقی میان «ایناتوم» فرمانروای فاتح سرزمین لاگاش در بین النهرین و نمایندگان مردم (اوما) است ... و از همه مهم تر، معاهده صلح میان رامسس دوم مصری و هاتوسیلی دوم حکمران هائیتی ها است که به هزاره دوم پیش از میلاد مسیح بازمی گردد».

البته «نمی توان انکار کرد که دنیا بدون حقوق بین الملل دچار هرج و مرج می شود. تخلف دولت ها از حقوق بین الملل نباید موجب ناامیدی گردد؛ بلکه باید محرکی باشد برای این که چاره ای اندیشید تا چگونه بتوان از تخلفات جلوگیری کرد و اگر تخلف صورت گرفت، چگونه باید به مجازات متخلف اقدام کرد».

در این باره سخن منتسکیو جلب توجه می کند، زیرا وی معتقد است: «همه ملت ها، حتی ایرکوها (قبایل بدوی امریکا که به انسان خواری عادت داشتند) که زندانیان را می خورند، به حقوق بین الملل معتقد بودند، سفیرانی اعزام می کردند، فرستادگان خارجی را می پذیرفتند و به قواعدی درباره جنگ و صلح آگاه بودند؛ اما عیب این موضوع این بوده که این نوع حقوق بین الملل بر اصول صحیح بنا نشده است».

با گذر از موضوع پیشینه کاوی و پذیرش ضرورت حقوق جهانی به یکی از فروع آن یعنی حقوق بشر می‌رسیم.

حقوق بشر نتیجه تحول‌هایی جدی در خصوص تابعان این حقوق و موضوع شمولیت ویژه اشخاص حقوقی و افراد در این رشته است. در این باره نیز دو ایده بارز مقابل یکدیگر وجود دارد: عقیده آرمان‌گرایی ایده‌آلیستی که تبلور مکاتب حقوق طبیعی و جامعه‌شناسانه «لئون دوگی» و «ژرژسلی» است که فرد را کاملاً داخل حیطه حقوق شمولی بین‌الملل و از تابعان فعال آن می‌داند. در مقابل این تئوری، آرای رئالیستی است که فرد را تابع فعال ندانسته و آن را منفعل تعبیر می‌کنند. از این رو حقوق بشر را می‌توان حقوق افراد در سطح بین‌المللی قلمداد کرد.

این نظریه، حقوقی جهانی بشر را حمایت از افراد انسانی در حقوق بین‌الملل تعریف کرده که در سطح جهانی و منطقه‌ای «با توسعه‌ای که یافته است» مطرح می‌شود. در عصر حاضر، سازمان ملل متحد خود را صاحب صلاحیت عام در تولیت و مدیریت مفاد این حقوق می‌داند. از آن جا که منشور ملل متحد و حقوق بشر در راستای عملکرد و اقدامات سازمان ملل متحد تنظیم شده، داعیه‌داری جهانی از سوی قدرت‌های بزرگ سرداده می‌شود.

«در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در اجلاس پاریس براساس قطعنامه کمیسیون حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کرد. این اعلامیه دارای یک مقدمه، ۳۰ ماده و سه قطعنامه ضمیمه است. مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۲۶، دو پیمان و میثاق فراملیتی درباره حقوق بشر را از تصویب گذراند. میثاق‌های ذکر شده بیان‌کننده مواد اعلامیه ۱۹۴۸ پاریس بوده و از سوی تدوین‌کنندگان آن به صورت قواعد آمره برای کشورهای جهان تلقی می‌شود و دلیل آن، روح حاکم بر مفاد پیمان و پیوستن بسیاری از کشورها به اصل میثاق‌ها و رویه اجرایی کردن قوانین مذکور از سوی دولت‌ها بیان شده است.

اما از نکات مهم درباره اعلامیه حقوق بشر، موضوع مشروعیت و الزام‌آوری آن است. از دیگر پرسش‌های تأثیرگذار در خصوص اعلامیه مذکور این است که چرا این قوانین برای همه انسان‌ها فارغ از مذهب، ... قابل اجرا باید باشد؟ این قانون از چه پشتوانه ضرورتی و ایجابی برخوردار است که سبب شده دولت‌های بزرگ و دیگر ملل آمریت آن بر بسیاری از قوانین بومی، داخلی و حتی مذهبی را بپذیرند؟ آیا این پذیرش مبنای مقبول و دفاع‌مند منطقی دارد؟

حقوق بشر داعیه جهانی و انسان‌شمولی دارد؛ به این معنا که انسان‌ها را به صورتی مشترک و یکسان، با حیثیت طبیعت انسانی، مخاطب این قانون می‌داند.

اما این داعیه بزرگ و جهانی باید از گذر پیچ‌های مهم پرسش‌های بنیانی عبور کند تا بر همه‌پذیری آن، طوق انقیاد انسانی بر عهده افراد گذارده شود.

بسیاری طرح سؤالات ریشه‌ای را در این خصوص بر نمی‌تابند؛ ولی بیشتر اندیشمندان ضرورت مذاقه‌های فراوان بر این امور را درک کرده‌اند.

درباره نوع پرسش‌های بنیادین اختلاف وجود دارد؛ اما در این مقال تلاش شده تا مانند یک مسأله طبیعی، حقوق و قانون مورد ارزیابی قرار گیرد. پرسش‌هایی که معمولاً دانشمندان حقوق به صورت مشترک مورد دقت قرار می‌دهند. به شرح ذیل است:

الف. چه کسی باید مبدأ حقوق انسانی باشد؟

ب. چه کسی باید مرجع تعیین حدود و محدودیت‌های انسانی باشد؟

ج. منابع تدوین حقوق بشر چه باید باشد؟

البته پرسش‌های بسیار دیگری را باید مورد مذاقه قرار داد. اما این مقاله می‌کوشد با ارائه

یک محور اصیل، ضابطه واحدی را برای پاسخ‌دهی موضوعات فوق ارائه دهد. از جمله

مقدمات اساسی برای یافتن ضابطه مطمئن برای نیل به سراچه اطمینان، و شناسایی سه عنصر

مهم در این بحث است:

۱. حق و حقوق چیست؟ ۲. حکم چیست؟ ۳. قانون چیست؟

قبل از گرفتاری در گردات اصطلاحات و به جهت جلوگیری از مباحث غیر ضروری و خلط آنها، تعیین مراد از هر یک از عناصر فوق لازم است.

حق چیست؟

این پرسش از جمله راز آلودترین مفاهیم بوده و در ابتدا عبور از این موضع برای تعیین پاسخ‌های سه گانه فوق درباره حقوق بشر ضرورت دارد. نظرات متفاوت و گاه متقابلی از سوی اندیشمندان طرح شده است و در خصوص معنای حق مهم این است که از حق در مقابل چه چیز سخن می‌گوییم. اگر از حق در مقابل باطل سخن بگوییم، معنای ثابت و الاهی دارد. معادل فارسی حق در لغت، هستی پایدار معرفی می‌شود؛ «یعنی هر چیز که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، حق است. به همین دلیل قرآن پروردگار را حق می‌نامد.

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ.

این از آن‌رو است که خداوند حق است و آن‌چه جز او می‌خوانند باطل است.

معنای اصطلاحی این واژه از خطوط ممیزه در اندیشه حقوقی متفکران اصیل اسلامی با اندیشمندان غربی است. «درباره معنای اصطلاحی که در علم حقوق مطرح است، باید گفت تعریف اصطلاحی آن از راه حد گذاری ممکن نیست؛ بلکه نیازمند تنبیه است. این از آن‌رو است که حق به معنای مصطلح از مفاهیم است؛ آن هم از مفاهیم اعتباری در اجتماع و نه در منطق. اگر حق ماهیت بود، دارای حد و رسم آن‌گاه تحدید یا ترسیم پذیر بود.

بنابراین تعریف آن با عباراتی مانند مقررات اجتماعی کمک چندانی به ما نمی کند؛ زیرا مفهوم مقررات اجتماعی روشن تر از مفهوم حق نیست تا مبین آن باشد. به این ترتیب چاره‌ای نداریم جز این که از مجموع چند واژه و تعبیر تنبیهی برای تعریف حق کمک بگیریم. در این گونه تعریفات نیز همانند تحدیدهای ماهوی مشتمل بر علل اربع لازم است که علت چهارگانه امر اعتباری مورد تعریف را ذکر کنیم. بر این اساس می توان حقوق را در اصطلاح چنین تعریف کرد: حقوق عبارت از مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای انسان و جهان برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد. فقیه مسلمان حق را از سوی خدا دانسته و برای اقامه قسط در جامعه جهت سعادت بشر تعریف می کند.

حق از دید فقهای مسلمان ویژگی هایی دارد که در بستر کنونی تمدن مدرن با مفاهیم باز تولید شده آن بسیار متفاوت است. در تعریف دیگری از حق چنین آمده است: «حق در معنای عام خود عبارت است از سلطه‌ای که برای شخص بر شخص دیگر یا مال یا شیء، جعل و اعتبار می شود؛ به عبارت دیگر حق توانایی خاصی است که برای انجام دادن عمل گاه به عین، گاه به عقد و گاه به شخص تعلق می گیرد؛ مانند حق تحجیر، حق خیار و حق قصاص.» فقهای شیعه در خصوص اقسام حق تقسیم‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. مرحوم محقق نائینی (ره) تقسیم ویژه‌ای در این باره ارائه کرده‌اند که بسیاری از موارد را دربردارد.

ایشان هر آنچه را که از حقوق قابل اسقاط یا قابل نقل یا انتقال به غیر است، به شرح زیر

تقسیم کرده‌اند:

۱. حقوقی که فقط قابل اسقاط است؛ مثل حق قذف.
۲. حقوقی که قابل اسقاط و نقل بلا عوض است؛ مثل حق قسم.
۳. حقوقی که قابل اسقاط و نقل است اعم از تبرعی و معوض؛ مانند حق تحجیر.
۴. حقوق قابل اسقاط و انتقال قهری و در عین حال غیر قابل نقل ارادی؛ مانند حق خیار.

فقهای اسلامی اقسام فوق را با الاهی دانستن منشائیت حق پذیرا شده‌اند؛ به این معنا که این حقوق با ایجاب از رب و یا امضاء الاهی معنا می‌یابد.

از این رو مشروعیت، الزام آور است یا ایجاب حقوق در نزد مسلمانان باید ریشه الاهی داشته باشد.

حق در میان برخی اندیشمندان غربی

پوفندروف در تعریف حق دو موضوع را دخیل می‌داند. وی حق را با تسلیط و تسلط

یکسان می‌داند؛ ولی در تفسیر این سلطه به جهت مشروعیت، منشأ قانونی را بر آن

می‌افزاید.

دیگر متفکران غربی نیز قیدهایی را به حق اضافه کرده‌اند. جان آستین حقوقدان انگلیسی می‌گوید:

«دارنده حق کسی است که دیگری یا دیگران به حکم قانون در برابر او ملزم به انجام عملی یا خودداری از انجام عملی باشند.»

جان استورات میل متفکر دیگر انگلیسی که معاصر آستین است، بر تعریف وی خرده گرفته و آن را ناقص یا حتی نادرست می‌داند و عنصر نفع یا سود را وارد بر تعریف می‌کند. وی در بیان خدشه مدعی می‌شود: آن کس که به حکم قانون به اعدام محکوم

می‌شود، دیگران به حکم قانون به کشتن او ملزم می‌شوند و او حق دارد که اعدام شود؛ در حالی که فهم عرفی این معنا را نمی‌رساند. از این رو او معتقد می‌شود که انجام عمل باید به نفع صاحب حق باشد... منظور از منافع در این جا همان است که در اصطلاح برخی فقها به (مصلحت) تعبیر شده است و عناصری مانند آزادی، سلامت، آبرو و دسترسی به مواهب مادی گوناگون که در بهبود حال و رفاه زندگی انسان مؤثر افتد.»

البته آرای دیگری در میان برخی حقوقدانان امریکایی که دلداده مکتب رئالیست بودند، مطرح شد. آن‌ها در تعریف حق معتقدند که حق، قضیه‌ای لفظی است که به وسیله آن،

انتظارات خود را در خصوص کارکرد عملی دستگاه قضایی بیان می‌کنیم.

اما پروفیسور هارت در انتقادات خود به طرفداران این مکتب تضمین معنای انتظار را در تعاریف آن‌ها مورد خدشه قرار داده و معتقد است که این تعبیر همان تعبیر عرفی از حق است و این مذاقه عقلی در آن جای ندارد.

در این میان اندیشه بنتام که با تفکر هارت نزدیکی دارد، جلب توجه می‌کند. وی در خصوص معنای واژه حق معتقد است: «واژه‌هایی مانند حق که به صورت بریده لفظی از نظام کلام باشد، نمی‌توان معنای ثابت در نظر آورد؛ بلکه باید به سراسر جمله‌هایی که واژه مورد نظر در آن قراد دارد توجه کرد. واژه حق و الفاظی مانند «عدالت» و «زیبایی» بر مفاهیمی دلالت دارند که ناظر بر ارزش‌ها است و اعتبار آن‌ها از راه استدلال برهانی یا تجربی قابل اثبات نیست؛ بلکه ما در برابر این مفاهیم به ستایش یا نکوهش بسنده می‌کنیم و معنای ستایش و نکوهش این است که آن مفاهیم تابع احساسات و تلقیات ما هستند و چون چنین هستند، نمی‌توانند دارای معانی ذاتی، واحد و ثابتی باشند، چنان که قدما اعتقاد دارند. بدین طریق ما نه با معنایی واحد بلکه با طیفی مستقل بر معانی و مدلولات روبه‌رو

می‌شویم.»

بیان آرای فوق جهت شناسایی نقاط افتراق دو دیدگاه است؛ چرا که حقوق بین الملل یا حقوق بشر بر بستر این عناصر تبیین می‌شود.

چند موضع از اختلافات را می‌توان در فهرست ذیل بیان کرد:

۱. دیدگاه فقهای اسلامی با این منظر از حق که هیچ ریشه‌ای در واقع نداشته و فقط اعتبار محض و تابع تلقیات ما است در تضاد می‌باشد. طبق تقریری که از حق ارائه شد، این تعبیر صحیح نیست. آری حق از مفاهیم ماهوی نیست؛ اما مفاهیم اعتباری بر دو دسته است.

اعتباراتی موجودند که ریشه در واقع دارند و حق از جمله این مفاهیم است که شرح آن در قبل گذشت.

فقهای اسلامی حق را با ذات الاهی تعبیر کرده و به اطلاق معنایی می‌رسند و هرگز معنای نسبی را بر نمی‌تابند. در تعریف اسلامی از حق با پیوند آن به آیات است که مشروعیت الاهی به عنوان پشتوانه این موضوع کشف می‌شود؛ از این رو دانشمندان مسلمان همواره مشروعیت الزام‌آوری الاهی حق را مفروض می‌دانند.

۲. مشروعیت حق الاهی است؛ یعنی باید حدود تکلیف، حکم و حق انسانی از سوی خدا مشخص شود.

اما در دیدگاه غربی، حق یا سود انگاری یا مشروعیت قانونی پیوند دارد؛ البته تحقیق در خصوص معنای قانون ارائه و این تفاوت در آنجا بسط داده می‌شود.

۳. سود انگاری مادی که مدنظر برخی حقوق‌دانان است، در تعریف حق اسلامی دخیل نیست؛ چرا که رابطه‌اش با دیدگاه اسلامی، عموم و خصوص من وجه است. حق در

دیدگاه اسلامی حتی می تواند به ضرر مادی بینجامد؛ اما در نگاه غایت مدارانه می تواند به سودانگاری آخرتی بینجامد.

۴. با توجه به لزوم مشروعیت الهی در حق و تعیین حدود آن، منبعیت حق نیز در نگاه دینی اسلام مشخص می شود. لزوم الهی حق، از تعیین کنندگی منابع استنباط حق پرده می بردارد؛ زیرا آن که مشروعیت و لزوم را به حق می دهد، منابع تعیین این حق را نیز تعیین می کند؛ برخلاف دیدگاه غربی که در بخش های جلوتر توضیح داده می شود.

حکم چیست؟

قبل از بیان معنای قانون به تعریف حکم می پردازیم.

فقهای اسلامی حکم را این گونه تعریف کرده اند: «اگر امری صرفاً جنبه قانونی داشته یا در حد وظیفه است و به اشیا برگردد، حکم نامیده می شود، مثلاً حکم آب و آفتاب این است که پاک کننده اند. احکام و وظایف فقهی به این اعتبار حکم هستند. در مورد حق، بشر اختیار دارد که آن را استیفا کند و موظف به انجام آن است؛ برخلاف حکم که بشر باید آن را رعایت کند.»

در تعریف دیگری آمده است که «حکم در لغت به معنای دستور و امر آمر است.» «خطاب الشرع المتعلق بافعال المکلفین»؛ یعنی حکم آن است که شارع حکم تکلیفی یا وضعی درباره فعلی از افعال انسان جعل و اعتبار کند؛ به این معنا که آدمی را از ارتکاب افعال

ممنوع بازدارد یا به انجام آن وادارد یا در انجام دادن و ترک آن اجازه دهد یا بر فعل

انسان اثری مترتب کند. از ویژگی های حکم عبارت است از:

۱. عدم قابلیت اسقاط آن از ناحیه اشخاص.

۲. عدم امکان تعهد علیه آن.

۳. عدم امکان نقل و انتقال آن به اسباب انتقال قهری و ارادی»

تعریف اصطلاحی حقوق

بعد از گذر از حق و حکم بیان ویژگی های هر یک، تعریف اصطلاحی حقوق آسان

می شود.

در تعریف حقوق آمده است:

«۱. حقوق مجموعه مقرراتی است که بر روابط افراد یک جامعه سیاسی حکومت دارد و

گاه آنرا حقوق نوعی می نامند.

۲. حقوق جمع حق و آن اقتدار و سلطه ای است که در حقوق نوعی برای اشخاص یا

اجتماعات شناخته می شود؛ مانند حق مالکیت و حق زوج و زوجه بر یکدیگر. صاحب حق

را موضوع حق می نامند و حقوق به این معنا حقوق شخصی است.

۳. حقوق در نیم قرن اخیر در زبان فارسی به علم حقوق اطلاق می شود که در گذشته با

کمی تفاوت به علم فقه اطلاق می شد.»

قانون چیست؟

بعد از تبیین حق و عناصر دیگر لازم می آید مراد از قانون مشخص شود؛ زیرا بسیاری از

حقوقدانان غربی ضرورت حق را با آن پیوند می زنند.

در جامعه اسلامی مراد از فقه همان قانون است. «فقه‌های متقدم فقه (قانون) را به چندین

صورت تعریف کرده‌اند. از جمله گفته‌اند.

۱. شیخ مفید (ره) در کتاب العویص صفحه ۳ می نویسد:

«ان علم الفقه و هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه من ادلتها التفصیله قد احتل موقعا رفیعا

بین المعارف الاسلامیه و قد حُضص له علماء الاسلام اکبر قدر من جهودهم، و بذلوا فی

سبیل معرفته و تحقیقه اکثر وسعهم، فتوصلوا - علی اثر ذلك - الی انجازات عظیمه تعد

فریده فی عالم القانون والشریعه، إذا قسیت الی ما فی سائر الحضارات و الدیانات فی هذا

المجال.»

۲. معرفه النفس بما لها و بما علیها: این تعریف را به ابوحنیفه نسبت داده‌اند و مفهوم آن،

علم به حقوق و تکالیف انسان است.

۳. محب الله بهاری در کتاب خود در تعریف فقه گفته است:

«علم به احکام شرعی در امور زندگی بر اساس ادله تفصیلی «منابع معتبر» است.»

۴. در تعریف دیگری برای قانون آمده است:

«قانون عبارت است از حمایت از حق‌هایی که به رسمیت شناخته شده است و در روابط

اجتماعی براساس احترام و مراعات آن‌ها قانون تنظیم می‌شود که و از سوی دیگر باید راه

مقابله با سرکشان را نیز پیش‌بینی کند.»

۵. مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز صفحه ۷ درباره فقه می‌گوید:

«فقه، علم به احکام شرعی است؛ پس هر موضوعی که برای آن، حکم از شرع مقدس

آمده است، چه تکلیفی باشد چه وضعی.»

۶. مرحوم علامه حلی (ره) در جلد اول از کتاب ارشادالاذهان در مقدمه کتاب در تعریف

فقه می‌فرماید.

والله سبحانه بین هذا القانون فی کتابه المجید المنزل علی حبیبه محمد (ص) لکن بما أن فی

القرآن آیات محکّمات هن ام الكتاب و آخر متشابهات ... والذی یتکفل بیان هذا القانون

الربانی الموجود فی الكتاب العزیز و سنه النبی و اهل بینة علیهم السلام لیس هو الا الفقه.

فالفقه هو المنظم لامور المعاش و به یتم کمال نوع الانسان...

خداوند سبحان این قانون را در کتاب قرآن مجید که بر حبیبش، محمد (ص) نازل کرده، تبیین فرموده است؛ اما در قرآن آیا محکم که اصل و اساس قرآن است و دیگر آیات مشابه است و فقه متکفل بیان این قانون ربانی موجود در کتاب عزیز و سند پیامبر و اهل بیت ایشان علیهم السلام است. پس فقه عبارت است از تنظیم دهنده امور معاش که به واسطه آن کمال نوع انسانی تمام می شود.

از دیدگاه اسلامی مراد از قانون همان فقه است؛ از این رو نیازی به دخالت دادن این قید در تعریف حق نزد مسلمین نیست؛ چرا که فقه، احکام شارع مقدس یا خداوند است و در مجموع اساس آن ترتیب این امور است و پایه ای الهی دارد.

غرب، قانون را تفکر و تلاش عقلانی انسانی برای تنظیم و ضمانت اجرایی حقوق انسانی می داند؛ از این رو چون قانون را با قرارداد خود می گذارد، همان قانون را نیز منشأ مشروعیت حقوق و حق قرار می دهد که این عمل، تعاریف حقوقی غرب را از اساس دچار دور باطل و عبث گرایی می کند و نمی تواند توجیه مناسب و دلیل مدار از آرای حقوقدانان غربی در مشروعیت قانونی برای حق و حقوق به دست آورد.

این خدشه مهم به قانون اسلامی وارد نیست؛ زیرا قانون سبب مشروعیت حقوق نیست تا دور حاصل شود.

گذشته از بحث فوق، پیشینه‌ای از مشروعیت در غرب ارائه می‌شود و ایرادهای دیگر در آن موضع بیان می‌گردد.

حدپذیری قوانین حقوق بشر

پس از طرح جهانی اعلامیه حقوق بشر بسیاری از کشورها از قیودات معقول و منطقی سخن به میان آوردند که ناچار منادیان این موضوع را به سمت ضابطه‌های خاصی کشاند. ماده ۲۹ اعلامیه مذکور در اشاره و توضیح محدودیت‌های مورد قبول از سوی سازمان ملل متحد است. در این ماده آمده است که «محدودیت‌های قانونی منحصرأ به منظور تامین

شناسایی، احترام لازم به حقوق و آزادی‌های دیگران، رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک است... که به یکی از سه جهت می‌تواند باشد: ۱. حفظ حقوق دیگران ۲. مقتضیات اخلاقی ۳. نظم و رفاه عمومی ضروری تشخیص داده شود. معیار در تحقق هر یک از سه ضرورت نیز موازین مورد قبول در یک جامعه دموکراتیک است.»

با توجه به آن‌چه بیان شد، مبدأ انسانی و غیردینی در ضرورت الزام قوانین حقوق بشر آشکار می‌شود؛ مشروعیتی که در فرائد دینی سازگاری نداشته و ناسازه‌های متعددی را پدید می‌آورد.

با توجه به مفاد ماده ۲۹ اعلامیه مذکور، حدود آن باید در جامعه دموکراتیک تعریف شود. در این جوامع با حاکمیت اصول انسان محور، مشروعیت از ناحیه قانون و بر اساس اصول انسان محور خواهد بود.

نقطه فارقی که جوامع دین مدار را از جوامع انسان مدار تمیز می دهد.

مبدأ حقوق جهانی بشر

مبدأ حقوق برای انسان نمی تواند از سوی انسان باشد. برای بررسی بیشتر موضوع باید انسان را که موضوع این حقوق است، با دقت مورد بررسی قرار داد. آیا می توان درباره حقوق انسان ها سخن گفت، ولی شناخت دقیقی از انسان در اختیار نداشت؟ تعیین حدود برای انسان ها برای دستیابی به هدفی است آیا تعیین هدف برای انسان ها در یک عصر، با قدرت محدود، علم محدود محدودیت های بسیار دیگری امکان پذیر است؟ از نظریه های غالب در این خصوص آن است که عرف منبع مناسب و انسان محوری، مبدأ مقبول است.

اما نکته قابل تامل این است که بنای عقلا و عرف و دانش خردمندان را نمی توان در هر موضوعی حجت دانست. «از مواردی که دانش خردمندان در حیطه مسائل آن کفایت نمی کند، مسائل مربوط به جهان بینی است. خردمندان در تشخیص موضوعات احکام

اعتقادی می توانند نظر دهند و آرای ایشان حجت باشد، ولی اما تعیین منابع و استنباط مبانی

حقوق بشر از جمله موارد جهان بینی بوده و خرد جمعی بشر در آن حجت نیست.»

بشر امروز با نظر مادی نمی تواند به شمارش کامل نیازمندی های بشر اقدام کند؛ همچنین

نمی تواند برای تعیین منابع استنباط حقوق بشر به منابع مذکور استناد کند.

شواهد تاییدی نظریه

قبل از بیان دلایل توجیه نظریه فوق ابتدا شواهدی برای تأیید ذکر می شود. از جمله این که

امروزه تدوین حقوق های بین المللی در حوزه های مختلف که متاثر از منابع مذکور در

حقوق بین الملل است، در بسیاری موارد مطابق مصلحت های بسیار ظاهری عمومی هم

نیست و منافع قدرت های بزرگ را تأمین می کند. چنان که این موضوع در دانش های

وابسته به علم حقوق بسیار گزنده بوده و اعتراضات دانشمندان حقوق را برانگیخته است. به

عنوان مثال حق و تو پنج عضو دایم شورای امنیت شاهی بر صحت این ادعا است یا

موادی از حقوق بین الملل دریاها در مواردی بسیار که از منابع عرفی استنباط می شود، به

دلیل سابقه دیرین قدرت های استعماری در دریانوردی، عرف های خلاف مصالح ملل

بسیار در آن تشکیل شده است.

برهان اندیشمندان اسلامی بر عدم امکان مبدأ انسانی و شایستگی منابع عرف و ...

الف. تفاوت دو جهان بینی

نقطه عزیمت دو تمدن در کشورهای اسلامی و کشور اروپایی بعد از رنسانس کاملاً متفاوت است.

کشورهای اسلامی بر سامانه توحیدی و عبودیت انسانی و تبعیت احکام دینی به تکوین حقوق و قانون اقدام کرده اند که هدف از آن کسب رضایت الاهی و قرب معنوی با رب است. و این تلقی بر پیکر اندیشه و تفکر در این ممالکت حاکمیت دارد.

در مقابل در مغرب زمین ابتدا دوره حکومت الهیات مسیحی است؛ الهیاتی که بسیاری از گزاره های دینی آن نه در آن روزگار و نه در امروز قابل دفاع عقلانی نبوده و نیست. این مهم سبب شد روحانیون مسیحی به عقیده راز آلود بودن متون مقدس معتقد شده با استفاده از اسطوره و رمز کاوی ها به تفسیر آیات پردازند.

در رنسانس غربی جهت مداری مادی به واسطه حاکمیت ماده بر پیش انگاره های علوم و روش های آن، محصول هایی مادی را فراهم کرده است. چندین راهبرد معرفت شناسانه بر ادعای فوق موجود است که به یک مورد آن اشاره می شود.

بشر غربی پس از گریز و ستیز با دین، انسان را در حصار مادیت تعریف کرد؛ از این رو نیازهای او را مادی دید و سپس نیاز انسانی را فقط در نیازهای مادی او تعریف کرد. و با استخدام روش گرایی ماده محور به رفع احتیاج مادی انسان همت گمارد. با توجه به این

نکته، خط تولید دانش و رفع نیاز انسان ماده محور شده و متناسب با آن محصول به دست آمده نیز مادی خواهد بود.

از نکات قابل توجه، جهت مداری مادی در غرب در تمام ابعاد زیست انسانی است که به توسعه سامانه مادی یا نفس پرستی منجر می شود. بشر مطلوب تمدن مذکور در انسان محوری و هم عرض با خدا و حق مدار در برابر الله تعریف شده و از آن تعبیر به آزادی می شود. در این بستر، حق و نظریه های مرتبط با آن تغییرات بنیادینی با بستر دینی پیدا کرده است.

از این دریچه، «اومانیزم» هویت فرهنگی عصر جدید غرب است. براساس این اصل، انسان مدار و محور همه اشیا و خالق ارزش ها و ملاک تشخیص خیر و شر است. در واقع انسان جای خدا می نشیند و قادر است بدون در نظر گرفتن دین و ارتباط با ماورای طبیعت، مشکلات زندگی خود را حل و فصل کند. دیگر انسان با دو اهرم عقل و علم نیازی به دین ندارد... آنچه اصالت دارد، انسان است و خداوند صرفاً در جهت رفع آلام روحی می تواند مورد توجه قرار گیرد و از اصالت برخوردار نیست.»

در این منظر انسان تعریف شده با انسان معنامند فرمانبردار رب در جوامع اسلامی کاملاً متفاوت است. در این میان حتی الفاظ و عبارات دارای معانی متفاوتی در مقایسه با آنچه در دیگر فرهنگ ها مطرح می شود، هستند. عقل انسانی در این نگاه قادر است همه مسائل

را درک کند و به حل آنها پردازد. داوری نهایی در حل منازعات به عهده عقل است و عقل، مستقل از وحی و آموزش های الهی، توان اداره زندگی بشر را دارد و این مفهوم ریشه در اندیشه دکارت دارد. دکارت که بعد از حملات منتقدان و تشکیک در مبانی

فکری آن، فلسفه مدرسی را از اعتبار انداخت و فلسفه نوینی را طرح ریزی کرد، از نتایجش طرد دین بود؛ چرا که دین ضد عقل معرفی شده و تنها معیار صحت و سقم می شود.»

پس از این به جای دین، علم مداری می آید. تجربه گرایی بیکنی، پسامد یافته های کوپرنیکی، کپلری از حاشیه رانی کامل دین در طراحی زیست انسانی خبر می دهد و

در نهایت آزادی، همه تحفه مطلوب آن است، بیان می شود و در پی اصالت مندی حس و تشکیک در معرفت دینی، همه قوانین در آتش نسبیت می سوزد و فرد گرایی از پس خاکسترهای آن عرضه می شود.

در جهان کنونی، بنیان اومانستی بر اندیشه حقوقی حاکمیت دارد و با شعار ارج نهادن به بشر، خود را مبدأ حقوقی - انسانی و تنها مرجع آن می داند. در این خصوص از کرامت

انسانی مطرح در حقوق بشر رایحه مذکور استشمام می شود. در این باره با کمی دقت مجدد به تعریف اومانسیم مسأله آشکار می شود: «اومانسیم فلسفه ای است که ارزش یا مقام

انسانی را ارج نهاده و انسان را اصیل و محور همه چیز می داند، سرشت انسانی و مرزها و دل بستگی های طبیعت انسانی را در موضوع خود، اخذ می کند.»

با توجه به این که حقوق بین الملل بشر در موضوع حقوق افراد در سطح بین الملل تعریف می شود، هر آن چه در موضوع حقوق بین الملل تعریف می شود و هر آن چه در موضوع حقوق بین الملل به عنوان منابع ذکر شده است، در حقوق بشر نیز حکم منبع را دارد.

در جهان بینی اسلامی، منابع قانون جهانی بشر و حتی واضح آن و مبدائیت آن کاملاً تعیین شده است. براساس این جهان بینی، مبدائیت انسان هم عرض ربوبی قابل پذیرش نیست؛ زیرا انسان برای اثبات علوم امروز نیز محدود در عصر و زمان و قدرت و علم است و بسیاری از راه های درمانی او برای جوامع بشری در مسیر روحانی انسانی کار آیی ندارد.

منابع شایسته استنباط حقوق بشر

در خصوص منابع حقوق بین المللی دو تقسیم عمده وجود دارد: «منابع واقعی و منابع شکلی. منابع واقعی یا اصلی یعنی عوامل حقیقی شکل گیری قواعد حقوقی که از نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و عقیدتی ناشی می شود و منابع شکلی، براساس ماده ۳۸ اساسنامه دیوان دایمی دادگستری بین المللی مورخ ۱۶ دسامبر ۱۹۲۰ و ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵، عبارت است از: معاهدات بین المللی، عرف بین المللی اصول کلی حقوق، تصمیمات یا رویه قضایی، دکترین، اصل انصاف، اعمال حقوقی یک جانبه بین المللی و قواعد آمره بین المللی.»

با دقت در منابع ذکر شده که در تدوین حقوق بشر نیز مورد تایید و استفاده قرار گرفت، این موضوع روشن می شود که تمدن مدرن غرب، انسان را صاحب چنین حقی برای تدوین و مبدائیت آن و منابع مذکور را منابع حقوق بشر دانسته است.

نکته فوق اساسی ترین نقطه افتراق دیدگاه اسلامی ادعای جامعه جهانی است.

منبع مشترک

آیا برای تدوین و استنباط حقوق جهانی بشر منابع مذکور در منابع شکلی و واقعی شایستگی منبعیت دارند؟ چه خصوصیت یا ویژگی ای باید در منابع استنباط حقوق جهانی بشر باشد؟

فقهای اسلام چند ویژگی مهم را برای منابع استنباط حقوق جهانی بشر مطرح می کنند که موجب می شود منابع مذکور کنونی در ماده ۳۸ دیوان دایمی دادگستری، شایسته این صلاحیت نباشند.

مطابق آن چه ذکر شد، از نکات مهم در استنباط، شناخت موضوع انسان است. انسانها کثیر محض هستند؛ از این رو احراز وحدت جامع و قدر مشترک از کثیر محض از امور ضروری محسوب نمی شود و اگر افراد بشری همه با هم یک حقیقت محض بودند، تساوی همه و قانون مساوی با آن معنا می یافت و «اقامه برهان عقلی در محدوده حکمت عملی و مناسب آن برای اثبات قوانین حقوقی مشترک بین تمام افراد بشر، وقتی ممکن

است که استحقاق مشترک و مستحق حقیقی جامع و فراگیر ثابت شده باشد تا حقوق مدون بشر قابل تحلیل علمی باشد....»

با توجه به بیان مذکور، وصف اشتراک همه انسان‌ها در منبع استنباط بسیار ضروری است تا پس از آن بتوان حقوق جهانی برای همه انسان‌ها طراحی کرد.

عنصر مشترک همان فطرت الاهی است. این عنصر برخلاف عرف و عادات دو خصیصه مهم را دربردارد که با ملاک‌های مقبول دینی منطبق است: ۱. پایداری امور فطری ۲. مشترک بودن آن میان همه انسان‌ها.

«در فرهنگ قرآنی بهره طبیعی بدن به خاک نسبت داده شده است که همه نکوهش‌ها متوجه آن است. نزدیک به ۶۰ مورد قرآن کریم انسان را نکوهش کرده و هر جا سخن از مذمت است، انسانی از خاک آفریده شده مدنظر است. اما هر جا از کرامت انسانی، سجود فرشتگان و جانشین خدا... سخن می‌رود، همه ستایش‌ها به روح و فطرت بازمی‌گردد. از دید قرآن مجید، این اصل مشترک یعنی فطرت دارای سه ویژگی است: نخست این که خدا را می‌خواهد و بس؛ دوم این که در همه آدمیان به ودیعه نهاده شده است و سوم از گزند هر گونه تعبیر و تبدیل در امان است.»

مدعای این مقاله، صلاحیت فطرت به عنوان اصل مشترک انسان‌ها است؛ زیرا در اوصاف منابع برای حقوق بشر، نیاز به اصل مشترک میان همه انسان‌ها برای استنباط حقوق مشترک

جهانی بشر ضروری است؛ اصلی که به سمت طبیعت انسانی ارجاع نشود. در این باره که طبیعت انسانی در چه حالتی از وضعیت انسانی است، سخنان متعدد و آرای گوناگون گذشت و واضح است با اصول ارجاعی به این طبیعت نمی توان صلح پایدار را برای آدمی فراهم کرد؛ از این رو واضعان حقوق بشر زمانی می توانند جهان شمولی انسانی را بر جهان داشته باشند که از اصول مشترک بهره گیرند، نه آن که اصولی را بپذیرند که مشترک نباشد یا حتی در صورت اشتراک بر اساس طبیعت آدمی بنیان نهاده شود و در حدود و قیود جامعه دموکراتیک قرار گیرد. حتی اصول آزادی و برابری مطرح در حقوق بشر به فطرت آدمی بازمی گردد. این آزادی و برابری را مادی تعریف کرده و هرآنچه خواهی انسانی می دانند؛ به عبارت دیگر آزادی از قیود دینی و طغیان علیه دین مداری را آزادی نامیده اند. این عده نیز مطمئناً آزادی محض را مدنظر ندارند و برای قوانین جهانی نیز حدودی مطرح کرده اند. اما نکته اساسی در اندیشه اسلامی عدم مشروعیت آن و ارجاع اصول مذکور به طبیعت انسان محوری است که موجب الزام آوری این قوانین شده است.

حقوق بشر کنونی با توجه به جهان بینی اسلامی نمی تواند الزام آوری برای انسان ها داشته باشد؛ چرا که از سوی انسان ها و با اصول غیرمشترک و پایمند در طبیعت انسانی استنباط شده است.

اگر اصل حریت انسانی به عنوان قید انسانی پذیرفته شود، در آن صورت دستور عده‌ای را بر عده‌ای دیگر که خود انسان بوده و اصل هم‌عرضی انسانی با انسان‌ها، بر آن‌ها نیز حاکم است و نمی‌تواند موجب مشروعیت آن باشد.

تمام انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و هیچ دلیل معقولی، عرفی و ... بر مسخ اراده انسانی از سوی انسانی وجود ندارد. فقط زمانی می‌توان انسان را به سمت و سویی برای الزام سوق داد که منشأ مشروعیت از قرارداد اجتماعی انسانی نباشد. از مهم‌ترین خدشه‌های منشأ قرارداد به شرح ذیل است؛

الف. قرارداد اجتماعی امری اعتباری است. (بسیاری از اندیشمندان آن را حقوق موضوعه دانسته‌اند که با رشد تحصیل‌گرایی حقوق طبیعی رو به افول نهاد) و پرسش بنیادین این است که چگونه موضوعی اعتباری (قرارداد اجتماعی) می‌تواند منشأ موضوعی غیر اعتباری به نام الزام یا مشروعیت باشد.

ب. اگر مشروعیت اعتباری فرض شود، چگونه امری اعتباری میان عده‌ای از انسان‌ها می‌تواند موجب انقیاد همه انسان‌ها باشد؛ بویژه کسانی که به این اعتبار نپیوستند یا حتی با آن مخالفت هم دارند.

ج. این حقوق از ناحیه انسانی بوده و موجب حبس موارد متعدد از اختیارات انسانی و انقیاد انسانی در برابر قانون انسانی است و هیچ انسانی به موجب قانونی اعتباری نمی تواند حریت خود را حبس یا معلق کند، جز در صورتی که قانون از ناحیه ولی ولایت دار صادر شود.

با توجه به مطالب بیان شده و تعریفی که از فقه در خصوص قانون ارائه شده، «مشروعیت این قانون (فقه) به واسطه منشائیت آن است. منشأ این قانونگذاری خداوند است. خداوند مانند انسان دچار جهل یا خطا در خصوص نیازمندی های انسان نمی شود.

از سویی خداوند، ذاتی، عین علم حضوری و شهود است و جهل در آن راه نمی یابد.»

در متون دینی میان تکوین و تشریح پیوند وجود دارد؛ به گونه ای که در قرآن ابتدا از اطاعت تمام مخلوقات در جهان بحث می شود و سپس به انسان خطاب می شود که فقط باید از خداوند اطاعت کند.

آیات قرآن با بیان مقدمه قیاس مذکور در اطاعت همه مخلوقات از خدا و اتصال موضوع به تشریح، نتیجه اطاعت انسان از رب را الزامی تعبیر می کند؛ موضوعی که در آیات متعدد دیده می شود. از این رو حقوق جهانی بشر فقط از سوی خداوند می تواند وضع شود و منابع تدوین این حقوق نیز تعیین شده است.

حقوق اسلامی جهانی بشر

با توجه به تعریفی که از قانون بیان شد، فقه قانون اسلامی است و تدوین و استنباط قانون اسلامی جهانی بشر در قانون بین‌المللی اسلامی ریشه دارد.

«حقوق بین‌المللی اسلامی عبارت از آن قسمت از قانون و عرف راجع به تعهدات سرزمینی و قراردادی که یک دولت اسلامی - اعم از دو فاکتور یا دو ژوره - آن را در روابط خود با سایر دول دو فاکتور یا دو ژوره مراعات می‌کند.»

منابع حقوق اسلامی، چه در حقوق داخلی و چه در حقوق بین‌الملل اسلامی، به شرح ذیل در فقه بیان شده است:

۱. قرآن ۲. سنت یا احادیث ۳. عقل ۴. اجماع

البته در فرق دیگر اسلامی منابع دیگری نیز طرح شده است. از نکات تأمل‌برانگیز سانسور علمی است که در خصوص نقش اسلام در حقوق بین‌المللی اسلامی است. «حقوق جدید

بین‌المللی که امروزه عملاً در سرتاسر دنیا کاربرد دارد، در واقع قوانینی است که منشأ آن اروپای غربی است. در بحث از تاریخ این حقوق، نویسندگان معمولاً از دولت - شهرهای یونان شروع می‌کنند و پس از آن بی‌درنگ به دوره رومی می‌پردازند و سپس بی‌مقدمه از عصر جدید و خلئی نزدیک به هزار سال که حد فاصل این دو است، سخن می‌گویند از این که در دوران قرون وسطا برای حقوق بین‌الملل نه جایی بود و نه نیازی غفلت

می‌ورزند.» و این امور موجب شده که برخی از حقوقدانان کشور نیز به این موضوع گرایش یابند که دین اسلام نمی‌تواند درباره مشروعیت یا منابع حقوق بشر ایده بدهد. ولی می‌توان در این خصوص به کتاب واکر و آثار نیس به نام «ریشه‌های حقوق بین‌الملل»

مراجعه کرد؛ همچنین می‌توان رساله‌های حقوقدان روسی به نام بارون دوتوپ را مورد مطالعه قرار داد.

در نهایت می‌توان به عدم الزام آوری حقوق جهانی بشر کنونی به واسطه ریشه‌های آن از جهت مشروعیت و منابع رسید و تا زمانی که به اصل مشترک رجوع نشود و از حق و حدود الهی بهره گرفته نشود، نمی‌توان اطاعت همه انسان‌ها را ضرورت خواند.

نویسنده : امیررضا دهقانی نیا