

بررسی مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر و مقایسه آن با آموزه‌های قرآنی با تأکید بر آراء اندیش‌وران معاصر شیعی

دکتر قاسم پورحسن استاد یار دانشگاه علامه طباطبائی
محسن منصوری دانش‌آموخته رشته فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده:

آن‌چه در اعلامیه‌های حقوق بشر آمده، کاملاً مربوط به جنبه‌های مادی حیات بشر است؛ در حالی که مکتب اسلام هویت اجتماعی بشر را در اخلاق و اعتقادات او دانسته است. جمعی از قائلان به تعارض اسلام و حقوق بشر مدرن، با نفی باورهای اسلامی، از برتری مبانی فکری حقوق بشر نسبت به مبانی اعتقادی دین اسلام و آموزه‌های قرآن سخن می‌گویند. اینان با پذیرش باورهایی همچون انسان‌گرایی و سکولاریسم باورهای دینی ناسازگار با این دعاوی را نفی می‌نمایند. آیا نفی حقوق بشر غرب از سوی اندیش‌وران معاصر شیعی از مبانی اعتقادی آنان و رویکردهای خداشناسانه و انسان‌شناسانه ایشان ناشی شده است یا این که هیچ‌گونه تلازم میان باورهای آنان در این خصوص به چشم نمی‌خورد، ماهیت اصلی و شالوده اعلامیه جهانی حقوق بشر چیست و بر چه اساسی تنظیم گردیده است. در این مقاله با بررسی اندیشه شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی و دیگر اندیش‌وران معاصر شیعی در مقایسه آموزه‌های قرآنی و مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر به این موضوع خواهیم پرداخت که ایشان چه مواردی را به عنوان وجوه تمایز و افتراق معرفی نموده‌اند و اینکه بنیادهای انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی حقوق بشر کدام است و بر چه ابعادی با معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی دینی در تعارض است.

کلیدواژه: حقوق بشر، منظر اسلام، انسان‌مداری، اومانیزم غربی، متفکران اسلامی.

مقدمه:

چالش میان اسلام و حقوق بشر مدرن یکی از جدی‌ترین عرصه‌های نزاع میان سنت دینی ما با دستاوردهای فکری غرب است. نخستین بار اندکی پیش از تدوین قانون اساسی مشروطه، اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه به زبان فارسی منتشر گردید و سپس اولین قانون اساسی کشور با استفاده از مفاهیمی همچون آزادی و برابری نگاشته شد. ورود چنین مفاهیمی در قوانین کشور بازتاب‌های گوناگونی داشت. برخی با اشاره به اینکه فقط خدای متعال شایستگی کافی برای وضع قانون برای انسان‌ها را داراست و با عنایت به موارد ناقص برابری و آزادی مورد ادعا در فقه اسلامی، علم مخالفت با چنین مفاهیمی را برافراشتند.^۱ اما جمعی دیگر با ارائه تفاسیری خاص از این مفاهیم، کوشیدند تا شواهد گوناگونی از قرآن و سنت برای تأیید این عناصر بیابند. با گذشت بیش از صد سال از آغاز نزاع اسلام و حقوق بشر، این موضوع همچنان موضوعی اختلاف برانگیز و چالش ساز است. هنوز می‌توان طیف‌های وسیعی از قائلان به سازگاری و معتقدان به ناسازگاری اسلام و حقوق بشر معاصر پیدا نمود. در این میان ذکر این نکته حائز اهمیت است که برخی از صاحب نظران از منظر مباحث فقهی و حقوقی به بررسی رابطه اسلام و حقوق بشر و قضاوت در خصوص نحوه ارتباط آن‌ها پرداخته‌اند. اما برخی دیگر با دید عمیق‌تر از ریشه اختلاف، به سراغ مباحث اساسی و اعتقادی رفته و محل اصلی نزاع را در آن حوزه تعیین نموده‌اند.^۲

در میان گروه اخیر، صاحب نظران را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود. گروه اول افرادی هستند که تعارضی میان اعتقادات اسلامی و مبانی حقوق بشر نمی‌بینند. اما دسته دوم ایجاد سازگاری میان مبانی اعتقادی فقه اسلامی و مبانی اعتقادی حقوق بشر را ناممکن می‌بینند.

دسته اول که می‌کوشند تا سازگاری این دو مفهوم را اثبات نمایند، رویکردهای مختلفی را برگزیده‌اند. عده‌ای از آنان مانند آقای مجتهد شبستری (در دوره ای از زندگی فکری خود) معتقدند که اسلام و تعالیم مربوط به آن، مجموعه‌ای از ارزش‌ها (همچون توحید، رعایت عدالت و...) را بیان نموده‌اند، اما قوانین حقوق بشر مدرن روش‌های تحقق این ارزش‌ها در روزگار کنونی را بیان می‌کنند. از نظر ایشان مبانی اعلامیه حقوق بشر نسبت به اعتقادات اسلامی لا اقتضاء هستند و نسبت به دینداری یا بی‌دینی موضع خاصی اتخاذ نکرده‌اند. بنابراین می‌توان از مفاد اعلامیه حقوق بشر به گونه ای کمک گرفت که مقاصد دین اسلام به خصوص در حوزه تأمین عدالت محقق گردد.^۳

اما عده‌ای دیگر از هواداران سازگاری میان آن دو مفهوم مانند آقای عبدالکریم سروش ضمن پذیرش این که حقوق بشر نیز بر مبانی ارزشی مشخص در خصوص انسان، خدا و جهان استوار شده است، می‌کوشند تا با ارائه قرائت جدید از اسلام و همچنین گزینش برخی

از عناصر مدرنیته و کنار نهادن بخش دیگر، مجموعه فکری را ارائه دهند که با حقوق بشر و برخی از دستاوردهای مدرنیته سازگار باشد. آنان با اعتقاد به این که باید میان ذاتیات و عرضیات تفکر دینی تفکیک قائل شد، عرضیات را اموری می‌دانند که متناسب با شرائط فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی عصر نزول بیان شده بودند.^۴ بنابراین توصیه می‌کنند که باید ضمن در نظر داشتن ذاتیات دین که در رأس آن عقیده به توحید قرار دارد،^۵ می‌توان به بازنگری در بسیاری از حوزه‌ها و تغییر تعالیم اسلامی، متناسب با واقعیات امروز دست زد. همچنین آنان با طرح بحث دین اقلی و اکثری، معتقدند که دین حداقل امور مورد نیاز بشر را بیان می‌کند. بنابراین باید ضمن بهره‌گیری از تعالیم دین در حوزه‌های مرتبط با هدایت و زندگی دنیوی، به دستاوردهای عقل و تجربه بشری نیز توجه داشت.^۶

همچنین آنان با ایجاد تفکیک میان دین و معرفت دینی، معارف و شناخت‌های دینی بشر را مرتبط با دیگر دانش‌ها و همچنین پیش‌فرض‌های انسان‌ها می‌دانند. بنابراین، با استفاده از همه این مباحث می‌کوشند قرائتی از اسلام را ارائه نمایند که متناسب با دانش بشری نوین و واقعیات‌های زندگی در دنیای مدرن باشد.^۷ همچنین این افراد ضمن باور به این که همه دستاوردهای تجدد و مبانی اعتقادی آن با جوهره تعالیم دینی سازگار نیست (احتمالاً اموری همچون استدلال‌گرایی و نفی همه مرجعیت‌های غیر بشری) اندیشه‌گزینش برخی عناصر تفکر مدرن را در سر می‌پروراند.^۸

برخی از این صاحب‌نظران، مانند عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری برای ارائه چنین مجموعه فکری از دستاوردهای فلسفه علم و یا تئوری‌های هرمنوتیک بهره می‌جویند که البته این تفاوت رویکردها، آنان را به نتایج مشابهی می‌رساند. اما در میان قائلان به ناسازگاری اسلام و حقوق بشر مدرن می‌تواناز دو گروه سخن گفت. این دو گروه با وجود داشتن اعتقادات متفاوت از یکدیگر، در خصوص این که نمی‌توان قرائتی سازگار از این دو مفهوم ارائه نمود، هم عقیده‌اند. عده‌ای از آنان با برشمردن تعارض‌های بنیادین و اعتقادی، جانب تعالیم اسلامی و آموزه‌های قرآن را می‌گیرند و به نقد باورهای انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه حقوق بشر مدرن می‌پردازند. از نظر آنان شناخت حقوق بشر بدون شناخت انسان و جهان ممکن نیست اما انسان‌ها هم از شناخت ویژگی‌ها و نیازهای دقیق خود ناتوان هستند و هم فاقد شناخت دقیقی از جهان هستند. بنابراین تعیین چنین حقوقی فقط بر عهده کسی است که عالم به همه ابعاد وجودی انسان و همه امور عالم باشد. بنابراین جز خدای متعال کسی در جایگاه تعیین حقوق بشر نیست.

این افراد ضمن نفی حقوق بشر مدرن که شاخص‌ترین محصول آن «اعلامیه جهانی حقوق بشر» است، می‌کوشند تا با تبیین عناصر حقوق بشر در تعالیم اسلامی از مفهوم «حقوق بشر اسلامی» دفاع نمایند. اگرچه ممکن است برخی مانند شهید مطهری صراحتاً از چنین

اصطلاحی سخن نگویند، اما از لابه لای بحث‌های تئوریک آنان می‌توان زمینه‌های باور به «حقوق بشر اسلامی» را به دست آورد.^۹

جمعی دیگر از قائلان به تعارض اسلام و حقوق بشر مدرن، با نفی باورهای اسلامی، از برتری مبانی فکری حقوق بشر نسبت به مبانی اعتقادی دین اسلام و آموزه‌های قرآن سخن می‌گویند. اینان با پذیرش باورهایی همچون انسان‌گرایی مدرن (باور به این که همه امور آن‌گاه قابل قبول و ارزشمند هستند که خادم انسان باشند)، سکولاریسم (اعتقاد به این که انسان‌ها در همه زمینه‌ها یا لاقلاً در زمینه ارتباط خود با انسان‌های دیگر و تعیین مقدرات جامعه نباید تحت تأثیر تعالیم دین باشند و با استفاده از عقل و تجربه بشر به تنظیم روابط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خود با دیگران پردازند) و استدلال‌گرایی (قول به این که هیچ ادعایی را نباید به خاطر جایگاه مدعیان آن پذیرفت و در همه حوزه‌های فکری باید عقل بشری را حاکم نمود) باورهای دینی ناسازگار با این دعاوی را نفی می‌نمایند.

در این مقاله محور مباحث حول یک اعتقاد مهم در خصوص انسان قرار دارد و آن تئوری «عقیده به حرمت ذاتی انسان‌ها فارغ از دین، نژاد، جنسیت و... است». آیا نفی حقوق بشر غرب از سوی اندیش وران معاصر شیعی از مبانی اعتقادی آنان و رویکردهای خداشناسانه و انسان‌شناسانه ایشان ناشی شده است یا این که هیچ‌گونه تلازم میان باورهای آنان در این خصوص به چشم نمی‌خورد، ماهیت اصلی و شالوده اعلامیه جهانی حقوق بشر چیست و بر چه اساسی تنظیم گردیده است. شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی و دیگر اندیش وران معاصر شیعی در مقایسه آموزه‌های قرآنی و مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر چه مواردی را به عنوان وجوه تمایز و افتراق معرفی نموده‌اند و اینکه بنیادهای انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی حقوق بشر کدام است و بر چه ابعادی با معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی دینی در تعارض است؟

چالش در مسئله حقوق بشر

مسئله رابطه اسلام و حقوق بشر از مباحث جدی و تأمل برانگیز تاریخ صد ساله اخیر است. موضوعی که طیف وسیعی از متکلمان و فقها و حقوق‌دانان را دربر گرفته است و هر یک از منظر خویش به نظریه پردازی می‌پردازند. دشواری و پیچیدگی مسئله آن‌گاه روشن می‌شود که دریا بیم تعاریف از اسلام و حقوق بشر متنوع است و به تبع این تنوع رویکردها و نتیجه‌گیری‌های گوناگونی نیز اتخاذ شده است. هدف مقاله، بررسی رابطه اسلام و حقوق بشر و آموزه‌های قرآنی و مسائل حقوق بشر و به نوعی بررسی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛ چرا که به عقیده نگارنده اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اساس مجموعه‌ای از دیدگاه‌های انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی پایه‌گذاری شده است و مبانی آن را این دو الگو تشکیل می‌دهند.

دیدگاه‌هایی که متأثر از نگرشی متجددانه به نگاه خاصه به انسان، خداوند و عالم برگزیده است. پس از پیدایش دیدگاه‌های علمی مغایر با کلیسا و ارائه نظراتی مخالف با زهدگرایی و پس از آن با پیشرفت‌های علمی و صنعتی بشریت، انسان متجدد رفته رفته به تعریف جایگاه خود و خداوند و عالم دست زد. برخلاف تعالیم کلیسا که هدف را آخرت می‌دانست و از دنیا رویگردان بود، تفکر جدید تمایل فراوانی به اندیشیدن در خصوص امور دنیوی و تدبیر بهتر امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی پیدا کرد.

اما این رویکردی غیر الهی بود. زیرا عقل و تجربه بشر را در جایگاهی می‌دید که بتواند به تدبیر صحیح معیشت و زندگی روزمره پردازد از اینرو این ذهنیت در بشر پدید آمد که می‌تواند بدون نیاز به وحی الهی و تعالیم دینی حتی بدون اشاره به خداوند نظامی را تدوین نماید که حقوق همه انسان‌ها را فارغ از دین، نژاد، جنسیت، ملیت آنان تعیین نماید. به اعتقاد آنان انسان از آن جهت که انسان است دارای حقوق مشخص و غیر سلبی در حوزه‌های گوناگون است و همه انسان‌ها در بهره‌وری از این حقوق با هم برابرند. طبیعی است که چنین دعاوی با برخی از تعالیم اسلام در تعارض است. این مقاله به بررسی نگرش‌های انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌پردازد. مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اساس انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی صورت گرفته است و با توجه به تفکر اومانیستی و نفی تکامل روحانی و معنوی، شناخت انسان را مطرح کرده است؛ چرا که اصالت فرد مورد توجه قرار می‌گیرد و او را شامل حقوق طبیعی و غریزی می‌داند و این را محصول طبیعی معرفی می‌کند و هیچ تعاملی برای او در نظر نمی‌گیرد. حقوق موجود در اعلامیه جهانی حقوق بشر را می‌توانه دو دسته تقسیم نمود:

۱. حقوق مدنی و سیاسی، حق حیات، آزادی، امنیت شخصی، نبود بردگی و شکنجه، برابری در مقابل قانون، آزادی اندیشه، بیان عقیده و....
۲. حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، حق کار، دریافت دستمزد، حق ایجاد اتحادیه، حق آموزش و پرورش و....

صاحب‌نظران در این حوزه را می‌توانه دو دسته تقسیم کرد:

گروه اول افرادی هستند که تعاضی میان اعتقادات اسلامی و مبانی حقوق بشر نمی‌بینند. ولی گروه دوم ایجاد سازگاری میان مبانی اعتقادی اسلام و قرآن و مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر را ناممکن می‌بینند.

بررسی مفهوم انسان

• «بشر» یا «انسان»

انسان را از حوزه‌ها و جنبه‌های گوناگونی می‌توان مورد پژوهش قرار داد. از منظر فلسفه،

دین، جامعه‌شناسی، علوم تجربی و... اما رویکرد ما به انسان و انسان‌شناسی بر محور مباحث فلسفی و البته دین می‌گردد. در این خصوص پرسش‌های بسیاری را می‌توان طرح کرد و به بحث و بررسی گذاشت. پرسش‌هایی در خصوص حقیقت انسان، ساحت‌های گوناگون یا واحد وجود او، پرسش از این که آیا انسان‌ها دارای طبیعت و ذات مشترک هستند یا خیر و اینکه آیا انسان‌ها موجوداتی مختارند یا مجبور، در زمره این پرسش‌های قرار دارند. همچنین این پرسش که آیا امور فطری و غیر اکتسابی در انسان وجود دارد یا خیر از جمله مهم‌ترین پرسش‌های این حوزه به شمار می‌رود.

• انسان در تفکر مدرن غرب

برخی از مورخان اندیشه «سقراط» را و برخی سوفسطائیان را نخستین افرادی می‌دانند که آن چه انسانی و مربوط به انسان بود را مورد توجه قرار دادند.^{۱۰} اما فارغ از اظهار عقیده در خصوص نخستین نظریه پردازان حوزه انسان و امور انسانی، باید افزود که با ورود به عصر جدید، پژوهش در خصوص انسان جایگاه بسیار مهم‌تری را کسب نمود. به طوری که همزمان با قرون ۱۶ و ۱۸ میلادی اصطلاح «نظریه ای در باب طبیعت انسان» در مفهومی که امروز رایج است، پدید آمد. به هر حال این نکته خالی از حسن نیست که پیدایش دانش ویژه ای به نام «انسان‌شناسی» حاصل توجه جدید انسان به خویشتن است. توجهی که احتمالاً با نگارش کتاب «در باب منزلت آدمی» اثر (Pico Della Mirandila) شکل گرفت. به این ترتیب اصطلاح «انسان‌شناسی» نشان دهنده این است که انسان خود را بیش از پیش مرکز تمامی موجودات می‌داند.^{۱۱}

تفکر فلسفی مغرب زمین گرانبار از نظریات گوناگون در خصوص انسان است. از توماس هابز که برخلاف او جان لاک برداشتی خوش بینانه و امیدوارانه از طبیعت انسان ارائه می‌دهد.^{۱۲} ژان ژاک روسو که معتقد است که انسان‌ها در جوامع ابتدایی در هماهنگی کامل با طبیعت و در آرامش مطلق به سر می‌بردند. از همین رو، روسو می‌کوشد تا با نظریه پردازی‌های خود، خوشبختی گمشده را به انسان‌ها بازگرداند.^{۱۳} دیوید هیوم که برخلاف برخی از نظریه پردازان پیش از خود ادعای ثابت، محکم و خدشه ناپذیری احکام عقل انسان را رد می‌کند. به عقیده هیوم عقل انسان خادم و بنده هیجانات و وابستگی‌ها است.^{۱۴} ایمانوئل کانت با نظریه پردازی در خصوص انسان و حقوق وی، مباحث پیشینیان خویش را پی‌گیری نمود. از نظر کانت، کار فلسفه پاسخ دادن به چهار پرسش است:

چه چیزی را می‌توان دریابم؟ (۲) چه باید بکنم؟ (۳) به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ (۴) انسان چیست؟^{۱۵}

نظریه پردازی‌های عصر روشنگری که سرتاسر قرن‌های هفدهم و هیجدهم را در بر گرفت،

در نیمه دوم قرن هیجدهم با دو حادثه عظیم همزمان شد؛ استقلال آمریکا و انقلاب کبیر فرانسه. بیانیه‌هایی که پس از وقوع آن حوادث صادر شد (به خصوص شعارهای سه گانه انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹ م) یعنی «آزادی»، «برابری» و «برادری») به خوبی تأثیر آراء متفکران مغرب زمین را در عرصه حیات سیاسی، اجتماعی و فکری آن دوران عیان می‌کند. به هر حال در خصوص جایگاه انسان در اندیشه مغرب متجدد باید گفت که در دوران قرون وسطی، کمال انسان در اثر اتحاد او با خداوند حاصل می‌شد، اما در دنیای مدرن سر منزل غایی انسان یک آرمانشهر زمین بود.^{۱۶} به عبارت دیگر مدرنیته نوعی جهت‌گیری در مقابل تمام نگرش قرون وسطایی به انسان، جهان و خداوند بود. بشر مدرن آرزومند است تا جایگاه انسان و جهان را بر بنیاد عقل و قوه شناسایی انسان و جابه‌جایی محور هستی از خدا به انسان، بازسازی نماید. جایگاه انسان و نوع نگاه مدرنیته به انسان تا به آن جا اهمیت می‌یابد که برخی مدرنیته را به معنای اعتقاد و تکیه به عقل انسانی در مقام شناسایی می‌دانند، حتی اگر امکان شناسایی مطلق برای او وجود نداشته باشد.

• انسان در تفکر اسلام و قرآن

انسان در تفکر اسلامی کارگزار با «خلیفه خداوند» بر روی زمین و «عبد» اوست. آن‌گاه که او در مقام عبد قرار دارد باید مطیع خواست و مشیت پروردگار باشد و آن‌گاه که در مقام کارگزار یا خلیفه خداوند قرار دارد باید فعال باشد. از نظر اسلام، انسان برای رسیدن به یک هدف خاص آفریده شده است و آن هدف خلیفه الله بودن است (بقره/۳۰). در برخی از آیات نیز هدف از آفرینش انسان، «عبودیت» دانسته شده است. (ذاریات/۵۶). منظور از عبادت این است که انسان با تصفیه و تزکیه درون که با عبادت و بندگی خداوند ممکن می‌شود، به انسان کامل تبدیل شود.^{۱۷} از نظر اسلام، انسان از فطرتی پاک و الهی آفریده شده است (حجر/۲۲ و ۲۸). در تعالیم اسلامی، انسان‌گاه مورد مدح قرار گرفته است و گاهی مورد مذمت قرار گرفته است (قطعاً انسان ستم پیشه ناسپاس است. ابراهیم/۳۴).

در این خصوص برخی از صاحب نظران اسلامی این گونه‌ها را عقیده کرده‌اند که همه فضیلت‌های انسانی نشأت گرفته از فطرت اوست و همه ناراستی‌ها به طبیعت وی باز می‌گردد. از همین رو آنان معتقدند که میان طبیعت انسان و فطرت وی نبردی برقرار است که «جهاد اکبر» نام گرفته است.^{۱۸}

اما برخی دیگر معتقدند که انسان از دو جهت مورد مدح قرار گرفته است. یک جهت از جهات مدح انسان در واقع مدح او نیست بلکه مدح خالق انسان است از نظر آفرینش کامل و جامع انسان و مدح دیگر از انسان به خاطر فاعل مختار بودن و برگزیدن خیرات است (سوگند به عصر که واقعاً انسان دستخوش زیان است. مگر کسانی که گرویده و کارهای

شایسته انجام داده اند... عصر (۳-۱). اما ذمّ انسان از انتخاب بد و اختیار بد او ناشی می‌شود. به علاوه باید دانست که بنابر تعالیم اسلام، انسان بعدی غیر مادی به نام روح دارد... و از روح خویش در او دمید... سجده/۹).

به علاوه حرکت انسان، سیر به سوی خداوند است و اگر هوی و هوس را کنار بزند، می‌تواند به لقای حق نائل شود (ای انسان! حقاً که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد انشقاق/۶) همچنین انسان دارای کرامت ذاتی است (و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم... اسراء/۷۰) به علاوه از نظر اسلام، مرگ پایان همه چیز نیست،^۹ بلکه حیات دیگری نیز در سرای آخرت در انتظار انسان است... و زندگی حقیقی همانا در سرای آخرت است عنکبوت/۶۴) گذشته از آن اعمال نیک و بد انسان در رستخیز حاضر می‌شود و همه افراد اعمال خود را مشاهده می‌کنند (روزی که هر کسی آن چه کار نیک به جای آورده، حاضر شده می‌یابد آل عمران/۳۰) با این حال باید دانست که ملاک برتری انسان‌ها تقوی است... (در حقیقت ارجمندترین شما نزد خداوند پرهیزکارترین شماست حجرات/۱۳)

شهید مرتضی مطهری و مسئله حقوق بشر

آراء شهید مطهری در حوزه انسان شناسی، متأثر از دو منبع عمده است. نخست آیات قرآن و سپس آراء فیلسوفان مسلمان. بنابراین حجم نسبتاً قابل توجهی از مباحث وی را می‌توان در زمره مباحث انسان شناسانه قرار داد. مباحثی که موضوعاتی همچون آزادی فلسفی (قضا و قدر، جبر و اختیار)، آزادی عقیده و بیان، فطرت و... را دربر می‌گیرد.

بیان ارزش‌های انسان در قرآن

- الف) انسان خلیفه خداوند است (بقره/۳۰).
 ب) دارای فطرت خدا آشنا است (روم/۳۰).
 ج) ترکیبی از جسم و جان است (سجده/۹-۷).
 د) توان انتخاب شقاوت و سعادت را دارد (انسان/۳).
 ه) کرامت ذاتی دارد (اسراء/۷۰).

حقیقت انسان

به عقیده شهید مطهری یکی از اولین سؤالاتی که طبیعت کنجگاو بشر از خود می‌پرسد آن است که من چیستم^{۱۰} این پرسش و پرسش‌هایی شبیه به آن که در خصوص انسان مطرح می‌شوند، انسان را در کنار خدا و جهان به یکی از سه موضوع مهم مورد بحث در فلسفه تبدیل می‌کند. اما پرسش اینست که انسان در میان اجزاء جهان واجد کدام ویژگی است که آن را به عنوان موضوعی

مستقل از جهان در نظر می‌گیریم و مورد مطالعه قرار می‌دهیم؟ مگر انسان جزء جهان نیست؟ به عقیده شهید مطهری هر چند انسان جزئی از جهان است ولی در مقایسه با آن موجودات، دارای پیچیدگی‌هایی است و یکی از مهم‌ترین مجهولات در مورد انسان، مسئله فطریات است.^{۲۱} از نظر آقای مطهری، فطرت، همان ویژگی‌هایی است که در اصل خلقت انسان وجود دارد و اکتسابی نیست. بنابراین فطری یعنی آن چه نیازمند آموزش نیست.^{۲۲}

منشأ کرامت انسان

شهید مطهری برای تبیین نظر صحیح در خصوص کرامت انسان و منشأ آن به سراغ اندیشه حقوق بشر می‌رود به نقد تفکر انسان‌شناسانه آن می‌پردازد. او برای آغاز بحث، به مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر توجه می‌نماید که در آن شناسایی حیثیت ذاتی بشر به عنوان اساس عدالت، آزادی و صلح جهانی معرفی شده است.^{۲۳} شهید مطهری این پرسش را مطرح می‌نماید که حیثیت ذاتی که به خاطر آن، هر انسانی دارای احترام ذاتی است، چیست؟ این چه ویژگی است که انسان بما هو انسان، اعم از مرد و زن، سفید و سیاه، بلند و کوتاه و... واجد آن است؟^{۲۴}

به اعتقاد وی چنین عقیده‌ای نسبت به انسان ریشه در «اومانیزم» دارد. اومانیزم تفکری است که «انسان را در ماورای طبقات، ملیت‌ها، فرهنگ‌ها، مذہب‌ها، رنگ‌ها، نژادها و خون‌ها به صورت واحد می‌بیند و هرگونه تبعیض و تفاوتی را نفی می‌کند. اعلامیه‌هایی که به نام حقوق بشر در جهان منتشر شده است، بر این فلسفه تکیه دارد و مبلّغ این نوع خودآگاهی در جهان است.»^{۲۵}

او تفکر انسان‌شناسانه اعلامیه جهانی حقوق بشر را واجد این نکات مهم می‌داند:^{۲۶}

۱- عقیده به این که بشر از یک نوع حیثیت و احترام و حقوق ذاتی و غیر قابل انتقال برخوردار است.

۲- حیثیت و احترام و حقوق ذاتی بشر، کلی و عمومی است. همه افراد بشر از شرافت مساوی برخوردارند.

۳- اساس آزادی و صلح و عدالت آنست که همه افراد در عمق وجدان خود به حیثیت ذاتی همه انسان‌ها ایمان و اعتراف داشته باشند.

۴- ایمان به حیثیت ذاتی انسان‌ها و احترام به حقوق غیر قابل سلب آن‌ها باید به طور تدریجی و بوسیله تربیت در همه افراد به وجود می‌آید.

شهید مطهری معتقد است که فلسفه مدرن قادر به توجیه حیثیت ذاتی بشر، آن گونه که برای همگان به امری لازم الاحترام تبدیل شود نیست.^{۲۷} به علاوه او تفکر انسان‌شناسانه بشر مدرن را دچار تناقض می‌داند. به عبارت دیگر شهید مطهری معتقد است که تفکر مدرن از

جهتی موجب سقوط انسانیت شده است و از سوی دیگر درباره ارزش و مقام انسان و کرامت ذاتی وی اعلامیه صادر می‌نماید. به اعتقاد وی، عوامل ذیل موجب سقوط جایگاه انسانیت در اندیشه غرب شده است:^{۲۸}

۱- اکتشاف عدم مرکزیت زمین به جایگاه انسان لطمه شدیدی وارد نمود. پس از رد تفکر بطلمیوسی در خصوص این که زمین مرکز عالم است، انسان نیز که ساکن این کره (بلکه اشرف ساکنان این کره بود) جایگاه رفیع خود را از دست داد.

۲- اثبات میمون زادگی انسان و نفی فرشته نژاد بودن او.

۳- نفی اصالت و استقلال و آزادی با رجوع به جبرگرایی مادی و تاریخی.

۴- نفی روح و قول به این که انسان مادی است.

شهید مطهری شدیدترین انتقادهای متوجه قول به مادی بودن انسان و نفی وجود روح در او می‌نماید. او به صراحت می‌گوید: «این حرف مفت است که ما برای انسان فطریات ناآل نشویم. یعنی ریشه‌ای در نهاد انسان برای این‌ها قائل نشویم و دم از «اومانیزم» و اصالت انسان بزنیم.»^{۲۹}

وی در خصوص فطرت انسان و ابعاد گوناگون آن کتاب نسبتاً مفصلی می‌نویسد که برخی از مباحث مربوط به آن در بخش پیشین مورد استفاده قرار گرفت. شهید مطهری علاوه بر نقد اندیشه انسان‌شناسانه حقوق بشر، به بیان ریشه‌های کرامت و حیثیت بشر در آیات قرآن می‌پردازد و نظر قرآن را مورد تأیید قرار می‌دهد. او معتقد است که برای تبیین حیثیت ذاتی انسان‌ها باید به آیاتی در باب کرامت و خلیفه بودن انسان اشاره نمود.^{۳۰} به عقیده او انسان از آن جهت محترم است که به سوی هدف تکاملی حرکت نماید. بنابراین آن چه موجب احترام انسان می‌شود، تکامل است.^{۳۱} ایشان در جای دیگری به نحو صریح تر نظر خود را بیان می‌کند و اعلام می‌نماید که آن چه اولاً و بالذات به انسان ارزش می‌دهد و منشأ همه ارزش‌ها می‌شود، حق پرستی و حقیقت پرستی، به معنای خداپرستی است.^{۳۲}

معرفت‌شناسی و حقوق بشر:

بخشی از آراء شهید مطهری که به نحوی مرتبط با مسئله حقوق بشر است، در ذیل مباحث معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد. جایگاه وحی در اندیشه وی و همچنین نسبت عقل با اصول و فروع دین از جمله موضوعاتی هستند که ارتباط قابل توجهی با مبحث اندیشه حقوق بشر برقرار می‌نمایند.

الف) جایگاه وحی

به نظر شهید مطهری عقیده به وحی از اعتقاد مسلمانان در خصوص هدایت عامه ناشی می‌شود.^{۳۳} بنابر قول به «هدایت عامه در سراسر هستی»، خداوند که واجب الوجود من جمیع

جهات است به خاطر فیاضیت علی الطلاق خویش به همه موجودات عالم عنایت دارد و آن‌ها را در مسیر کمالشان هدایت می‌نماید. این هدایت از پست‌ترین موجودات یا عالی‌ترین آن‌ها را دربر می‌گیرد. از همین رو خداوند از واژه وحی، چه در مورد انسان‌ها و چه در خصوص حیوانات و گیاهان استفاده می‌نماید.^{۳۴}

کلمه وحی در قرآن کریم، به دفعات مورد استفاده قرار گرفته است. بنابر تعالیم اسلامی حتی به زنبور عسل نیز وحی می‌شود.^{۳۵} البته درجات وحی، متناسب با تکامل موجودات، متفاوت است، اما عالی‌ترین درجه وحی همان است که بر پیامبران نازل می‌شود. وی در خصوص این نحوه از وحی می‌نویسد:

«این وحی بر اساس نیازی است که نوع بشر به هدایت الهی دارد که از طرفی بشر را به سوی مقصودی که ماوراء افق محسوسات و مادیات است و خواه ناخواه گذرگاه بشر خواهد بود، راهنمایی نمایند و از طرف دیگر نیاز بشر را در زندگی اجتماعی (که همواره نیازمند قانون است که تضمین الهی داشته باشد)، برآورد.»^{۳۶}

شهید مطهری، وحی را هدایتی مافوق حس و عقل، آگاهانه و تا حدود زیادی اکتسابی می‌داند.^{۳۷}

ب) عقل

در خصوص این موضوع، از زوایای مختلفی می‌توان سخن راند. اما بهتر آنست که محور مطالب مربوط به عقل، مرتبط با ارتباط این منبع ادراکی با مبحث حقوق بشر باشد. با توجه به این نکته می‌توانمباحث ذیل را مطرح و بررسی نمود.

• جایگاه عقل در اصول دین:

اسلام عقل را محترم می‌شمارد و آن را پیامبر باطنی خداوند می‌داند. جایگاه عقل در اصول دین تا بدانجا است که پذیرش این اصول جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست.^{۳۸} به علاوه عقل در اعتقاد به عدل الهی جایگاه حائز اهمیتی دارد. این مبحث با طرح این پرسش آغاز می‌شود که آیا عقل در ادراک حُسن و قبح امور، واجد استقلال است و به تنهایی قادر به درک و تشخیص آن‌ها است یا محتاج به کمک و راهنمایی شرع است؟

در این میان دو گروه در مقابل یکدیگر صف آرایی می‌نمودند. معتزله به شدت طرفدار حُسن و قبح عقلی شدند و مسئله «مستقلات عقلیه» را طرح نمودند. آنان گفتند که ما بالبداهه درک می‌کنیم که افعال ما ذاتاً متفاوتند و بالبداهه درک می‌نماییم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشند، این حقایق مسلم را درک می‌کنند. اما «اشاعره» به اموری که عقل به طور مستقل از شرع قادر به درک آن‌هاست. (مستقلات عقلیه) باور نداشتند. آنان

عقیده معتزله را در خصوص این که عقل بشر بدون نیاز به شرع، حسن و قبح اعمال را درک می‌نماید را تخطئه می‌نمودند. به عبارت دیگر، اشاعره بر این نظر بودند که معنا و مصداق عدل و ظلم را باید از زبان شرع دریافت.^{۳۹}

البته باید دانست که مبحث عقل در ارتباط با تعالیم دین، تنها به حوزه مباحث نظری محدود نشد، بلکه آثار عملی و اجتماعی نیز از خود به جا گذاشت.^{۴۰}

• جایگاه عقل در فروع دین:

مبحث حسن و قبح که با افعال خداوند به مبحث توحید مرتبط بود به مباحث روزمره و ملموس زندگی نیز تسری پیدا کرد. با این حساب می‌توانگفت، عدل الهی یعنی اعتقاد به این که خداوند چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریح، به حق و عدل رفتار می‌کند و ظلم نمی‌نماید.^{۴۱} در حیطه فروع دین، این پرسش مهم قابل طرح است که آیا نظام تشریح تابع میزان عدل است یا نه؟ آیا این نظام بر مبنای عادلانه وضع شده و همه ی احکام آن تابع حقیقت و مصلحت و مفسده واقعی است یا نه؟^{۴۲}

این بحث همان بحث دخالت عقل و علم در استنباط احکام دینی است. بنابر نظریه معتزله، از آنجایی که حسن و قبح اموری عقلی است و شارع همیشه آن‌ها را در نظر می‌گیرد، پس در مواردی نیازمند آن هستیم که به حکم عقل، به عنوان راهنمایی که گاه می‌تواند صلاح و فساد را درک نماید، گردن نهیم. چنین عقیده‌ای برای اسلام، روح و غرضی در نظر می‌گیرد و می‌کوشد تا از هدف خود منحرف نشود. بنابراین هدف مند در نظر گرفتن احکام شریعت موجب می‌شود که از فرم اعمال و صورت ظاهری آنان تبعیت نشود.^{۴۳} برای مثال همین که دریافتیم عملی مانند «ربا» حرام است، در می‌یابیم که هر اندازه در ظاهر و صورت این عمل تغییر ایجاد نماییم، باز هم مرتکب ربا گردیده ایم.

اما بنابر نظر دوم، عقل هرگز نمی‌تواند راهنما باشد. اساساً قوانین اسلامی هیچ روح و معنایی ندارد که اصل قرار بگیرند. در حقیقت، اصل همان شکل و صورت اعمال است و با تغییر صورت اعمال، همه چیز عوض می‌شود.^{۴۴} از همین رو بود که علمای عدلیه (شیعه و معتزله) ادله شرعی را به چهار بخش تقسیم نمودند: قرآن، سنت، اجماع و عقل. اما از نظر مخالفان عدلیه، عقل از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی نیست. عده‌ای از آنان حتی برای انکار عدالت الهی به استدلال پرداختند. آنان «خلقت شیطان» و یا شهادت حضرت علی^۷ به دست ابن ملجم را نمونه‌ای از بی‌عدالتی‌های موجود در عالم تکوین دانستند و عده‌ای نیز از مباحثی مثل تفاوت میان مرد و زن و... برای اثبات عدم عدالت در حوزه تشریح استفاده نمودند.^{۴۵} در میان شیعیان، «ملا امین استرآبادی» حجیت عقل را منکر شد. او مدعی

بود که عقل فقط در اموری که مبدأ حسی دارند یا قریب به محسوسات هستند (ریاضیات) دارای حجیت است و در غیر این امور فاقد اعتبار است.^{۴۶} پیروان او که به «اخباری‌ها» معروف بودند در خصوص احکام شرعی تصلب خاصی می‌ورزیدند. برای مثال معروف است که چون امام صادق (ع) در کفن فرزندشان «اسماعیل»، نوشته بودند: «اسماعیل یشهد آن لا اله الا الله»، آنان نیز دستور داده بودند که به کفن میت عین همین جمله نوشته شود.^{۴۷}

البته گذشته از جریانات ضد عقلانی در کلام و فقه شیعه و سنی، باید به مبحث «قیاس» و «استحسان» در فقه اهل سنت نیز اشاره نمود. اهل سنت برخلاف شیعیان، به جای نام بردن از عقل به عنوان منبع ادراک از «قیاس» نام می‌برند. قیاس یعنی این که حکم یک مسئله را از طریق حکم مسئله شبیه به آن کشف نماییم. «استحسان» نیز که مورد تأیید برخی از اهل سنت است به معنای آنست که مطابق ذوق و عقلمان (حتی بدون در نظر گرفتن موارد مشابه)، حکم شرعی صادر نماییم.^{۴۸}

شهید مطهری به مخالفت با قیاس و استحسان می‌پردازد. به عقیده وی قیاس بر مبنای این عقیده استوار دشه است که در برخی موارد کتاب و سنت ساکت هستند و امکان صدور حکم بر اساس این امور وجود ندارد. اما در اسلام حکم تشریح نشده به وسیله کتاب و سنت (حتی به طور کلی) نداریم.^{۴۹}

به بیان دیگر در دین اسلام حتی اگر در خصوص جزئیات یک موضوع حکمی صادر نشده باشد، بر اساس تعالیم اسلامی می‌توان نظر دین را حتی به صورت نظری کلی دریافت و مصادیق را بر کلیات تطبیق داد. علاوه بر آن قیاس و استحسان از نوع گمان‌ها و حدس‌هایی هستند که احتمال خطا را بالا می‌برند.^{۵۰}

اسلام و مقتضیات زمان

برخی در مقام پرسش، می‌پرسند که از آنجایی که قوانین در زمینه احتیاجات وضع می‌شوند و احتیاجات اجتماعی بشر نیز ثابت نیستند، آیا می‌توان قوانین شرعی را نیز متناسب با احتیاجات عمر تغییر داد؟

شهید مطهری در این خصوص سه موضع قابل نقد می‌داند:

الف) گروه نخست افرادی هستند که برای پاسخ به این پرسش فرمول بسیار ساده ای را پیشنهاد می‌کند. به عقیده آنان چون اسلام دینی آسمان است و با هر زمان و دوره ای قابل انطباق است، پس در صورت تغییر اوضاع زمان، باید فوراً قوانین را نسخ نمود و قانون جدیدی را وضع کرد. به عقیده آنان قوانین مدنی و اجتماعی اسلام، متناسب با زندگی ساده عرب جاهلیت و غالباً عین همان رسوم و عادات عرب جاهلی بوده است.^{۵۱}

ب) گروه دوم آن‌هایی هستند که میان پوسته و هسته دین تفاوتی قائل نیستند. آنان گمان می‌کنند هر وضعی که در گذشته برقرار بوده جزء مسائل و شعائر دینی است و باید از آن آداب و عادات محافظت و حمایت شود.^{۵۲} به عقیده این افراد تغییرات و تحولات زمان هیچ‌گونه تغییری که اعمال و مناسک دینی ایجاد می‌نماید و هرگونه تغییر و تحول بدعت محسوب می‌شود.

ج) گروه سوم افرادی هستند که همانند گروه پیشین به تفکیک پوسته و هسته دین قائل نیستند و اسلام را مخالف تجدد (به معنای واقعی کلمه) می‌دانند. اما تفاوت آن‌ها با افراد پیشین در آنست که گروه اخیر سعادت مردم مشرق زمین را نه در پیروی از اسلام، بلکه در تبعیت از آداب و رسوم فرهنگیان می‌دانند. به عقیده ایشان مردم مشرق باید جسماً و روحاً فرهنگی شوند و قوانین مدنی خود را با قوانین غربی هماهنگ نمایند.^{۵۳}

راز و رمز انعطاف در قوانین اسلامی

آقای مطهری در تشریح عواملی که موجب ایجاد تحرک در قوانین اسلامی می‌شوند و از بروز جمود و تصلب در آن‌ها جلوگیری می‌نمایند، به این عوامل مهم اشاره می‌نماید:

الف) توجه به روح دین و بی‌توجهی به قالب و شکل

به عقیده وی، اسلام با قرار دادن اهداف در قلمرو خود و واگذاشتن شکل‌ها و صورت‌ها در قلمرو علم و فن، از هرگونه تعارضی با توسعه فرهنگ و تمدن جلوگیری کرده است. در اسلام هیچ وسیله یا شکل ظاهری را نمی‌توان یافت که جنبه «تقدس» داشته باشد و مسلمانان خود را موظف به حفظ آن بدانند. وی از سوی دیگر معتقد است که علم هدف و راه زندگی را به انسان نشان نمی‌دهد. بلکه تنها وسایل بهتری را در اختیار او قرار می‌دهد. بنابراین، دین در زمینه تبیین اهداف و مقاصد می‌کوشد و علم در مسیر در اختیار قرار دادن وسایل بهتر تلاش می‌نماید. با این حساب علم نه تنها در نقطه مقابل دین قرار ندارد، بلکه می‌تواند خدمات ارزشمندی به دین انجام دهد.

ب) تفکیک میان قوانین ثابت و متغیر

پاره‌ای از قوانین دینی مرتبط با نیازهای ثابت بشر و پاره‌ای از آن‌ها مربوط به نیازهای متغیر او هستند. بنابراین موقعیت قوانین وضع شده نیز متناسب با آن نیازهای ثابت و متغیر، تعیین می‌شوند. شهید مطهری برای روشن تر شدن مقصود خود به آیه (وَ اَعَدَّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْم مِنْ قُوَّةٍ) استناد می‌کند. به اعتقاد او هر چند زمان نزول این آیه، وسایل و ادوات جنگی مسلمانان در تیر و نیزه و شمشیر و اسب و اموری از این قبیل خلاصه می‌شد، اما این وسایل به خودی خود فاقد اصالت هستند. آن چه اصالت دارد آنست که مسلمانان هر عصر باید تا آخرین حد

از امکانات نظامی و دفاعی برخوردار باشند. بنابراین لزوم مهارت یافتن در تیراندازی و اسب دوانی، مظاهر امکانات متغیر و موقت انسان هستند که در هر زمان تغییر و تحول می‌یابند.^{۵۴}

ج) توجه به اهم و مهم

به عقیده شهید مطهری جنبه عقلانی دستورات دینی به مسلمانان اعلام نموده که همه دستورات دینی ناشی از یک سلسله مصالح عالی است. البته این در توانایی کارشناسان اسلامی است که درجه اهمیت مصالحت‌ها را بسنجند و با راهنمایی اسلام، مصالحت‌های مهم‌تر را انتخاب نمایند. برای مثال می‌توان به قوانینی که دارای «حق و تو» هستند اشاره نمود. قواعدی مثل قاعده «لا حرج» و «لا ضرر» که فقها به آن‌ها قوانین حاکم می‌گویند، در جایگاهی قرار دارند که قوانین دیگر را کنترل کنند و متناسب با مفاد خود، دست به تغییر قوانین بزنند.^{۵۵}

بررسی آراء آیت الله جوادی آملی

انسان‌شناسی و حقوق بشر

به عقیده آیت الله جوادی آملی، شناخت انسان لازمه تعیین حقوق بشر است. وی بر این عقیده است که تا زمانی که موضوع یک بحث به خوبی مشخص نشده باشد، نمی‌توان در خصوص آن به گفتگو پرداخت. بنابراین از آنجایی که در مسئله حقوق بشر، موضوع بحث، انسان و حقوق وی است، بدون شناخت انسان نمی‌توان حقوق وی را ترسیم نمود.^{۵۶}

در خصوص حقیقت انسان پرسش‌های گوناگونی مطرح است. از جمله این که آیا انسان در عرض سایر پدیده‌ها است یا در طول آن‌ها و آیا انسان در همین بعد ظاهری و جنبه جسمانی خلاصه می‌شود. اگر انسان علاوه بر بعد مادی، دارای حیثیت فرامادی نیز هست، پس غایت خلقت او در جهان مادی چیست. آیا هدف از خلقت انسان همانند هدف از خلقت سایر موجودات است یا این که به قصد جمع میان زندگی دنیوی و اخروی آفریده شده است.^{۵۷} این پرسش‌ها و البته پرسش‌های دیگری از قبیل آن را می‌توان مهم‌ترین پرسش‌های مطرح در خصوص انسان دانست.

محورهای سه گانه انسان‌شناسی

به عقیده آیت الله جوادی آملی مباحث مربوط به انسان را می‌توان در سه محور خلاصه کرد:

- الف) هویت‌شناسی که مربوط به حقیقت و هویت انسان است.
- ب) جایگاه‌شناسی که مربوط به شناخت جایگاه انسان در آفرینش است.
- ج) شناخت تعامل انسان با هستی که با هدف تبیین نحوه تعامل انسان و آفرینش انجام می‌شود.

چنین معرفتی است که فرد را به شناخت صحیح و مطمئنی از حقوق انسان می‌رساند.^{۵۸} نکته مهم این است که شناخت هویت، جایگاه و نحوه تعامل انسان با هستی از راه‌های گوناگونی انجام می‌شود. به اعتقاد آیت الله جوادی آملی در صورتی می‌توان انسان را لایق اظهار نظر در خصوص خود و بهره‌مند از شناخت خویش دانست که وجود او را معلول وقوع تصادف در عالم بدانیم و یا علت فاعلی انسان را، خود او بدانیم. اما اگر برخلاف این دو دیدگاه انسان را موجودی بدانیم که نه به صورت تصادفی به وجود آمده و نه وابسته به خود است بلکه حدوثاً و بقاءً وابسته به خداوند (که غنی با لذات است) است، آن گاه باید از راهنمایی او در شناخت انسان استفاده نماییم.^{۵۹}

هویت و جایگاه انسان

به عقیده آیت الله جوادی آملی راه‌های شناخت انسان متفاوت است. اگر این فرض را بپذیریم که انسان به طور تصادفی به وجود آمده و یا این که خود او علت فاعلی اش محسوب می‌شود، آن وقت می‌توانیم ادعا نماییم که انسان قادر است تا بدون احتیاج به راهنمایی خداوند، به درک صحیحی از هویت خویش دست یابد.^{۶۰} اما به عقیده وی چنین فرضیه‌هایی فاقد صحت و دقت هستند. بنا به اعتقادات فیلسوفان پیرو تفکر صدرایی (که آیت الله جوادی آملی نیز در زمره آنان محسوب می‌شود) انسان‌ها موجوداتی ممکن الوجود هستند، یعنی نه وجود برای آنان ضرورت دارد و نه عدم. برای این که یک امر ممکن الوجود یا به عرصه حیات بفهمد، باید علتی وجود داشته باشد که با ترجیح دادن جهت وجود در او، جهت عدم را از آن نفی نماید. اما چنین علتی باید واجب الوجود باشد و الا ممکن الوجودها که خود نیازمند به علت وجودی هستند، به تنهایی قادر به موجود ساختن یک مفهوم ممکن نیستند. (شرح بیشتر این مباحث در صفحات آینده خواهد آمد). آن حقیقت واجب همان خداوند متعال است. همان حقیقتی که انسان را از عدم خلق نموده و او را شایسته برخورداری از برخی کمالات ساخته است. بنابراین انسان برای شناخت هویت خویش و همچنین نیازها، استعدادها و ضعف‌های خود محتاج راهنمایی پروردگار عالم است. در غیر این صورت انسان شناسی به انحراف و گمراهی کشیده می‌شود و وقتی چنین امری پیش بیاید، حقوق انسان نیز به خوبی تبیین نخواهد شد.^{۶۱}

انسان موجودی مرکب از دو حیث طبیعی و فراطبیعی است. حیثیت طبیعی او از خاک آغاز می‌شود و مراحل تکامل مادی را یکی پس از دیگری طی می‌کند و به پیکری کامل تبدیل می‌شود. اما حیثیت فراطبیعی بشر خارج از محدوده زمان و مکان است. به چنین حیثیتی «روح الهی» گفته می‌شود. در حقیقت اصل انسان همان روح الهی اوست و بدون فرع و پیرو روح است. شناخت حیثیت فراطبیعی بشر بسیار مشکل تر از شناخت حیثیت طبیعی اوست.

زیرا این عرصه، عرصه حضور امور مجرد از ماده و منزه از خصوصیات طبیعی است.^{۶۲} بنابراین تعالیم قرآن خداوند از روح خود در انسان دمیده است (ص/۷۲). به علاوه خداوند فرموده که سرشت انسان الهی است (روم/۳۰). با توجه به این آیات الهی در می‌یابیم که خالق فطرت انسان یا روح او، خداوند متعال است و البته خدایی که خالق اصل و اساس انسان (یعنی روح او) است، عالم به حیثیت فراطبیعی انسان است و انسان باید در مسیر شناخت هویت و جایگاه خویش از تعالیم پروردگارش یاری بجوید.

نقد انسان محوری «اومانیسیم»

عده ای از صاحب نظران با تأکید بر شایستگی علم و عقل بشر در درک حقایق و تدبیر زندگی انسان‌ها، اموری از این قبیل را جایگزین وحی نموده اند. آن‌ها با چنین عملی، در واقع خود را در تأمین سعادت، بی نیاز از وحی دانسته اند.^{۶۳} اما نکته حائز اهمیت این است که جایگزین نمودن علم و عقل به جای وحی، به خاطر شایستگی و ارزشمندی آن‌ها در تأمین سعادت بشری نیست. چنین امری ریشه در حس بی نیازی و استغنائی آدمی دارد. به بیان روشن تر، رشد سریع انسان مداری در عصر نوزایی و شکل گیری عقل گرایی، علم گرایی و سکولاریسم در بستر این مکتب به دلیل آن بود که انسان عصر نوزایی در پی آزادی از هرگونه قید و بند بود. اما از آنجایی که با مطالعه تعالیم دینی، آن آموزه‌ها را مانع از رهایی مطلق انسان‌ها می‌دید، به انکار وحی اقدام نمود.^{۶۴}

مکتب اومانیسیم، میل و خواست طبیعی انسان را محور و موضوع فلسفه خود قرار داده است^{۶۵} و فقط در این جهت به شناخت و ارزیابی او می‌پردازد. اما باید توجه داشت که این گونه شناخت از انسان، همانند شناخت درخت است که بدون شناخت ریشه آن به دست آمده باشد.^{۶۶} به عقیده آیت الله جوادی آملی، اومانیسیم از جهتی دچار افراط و از جهت دیگر دچار تفریط شده است.

جنبه تفریط گرایانه اومانیسیم

به عقیده وی، اومانیسیم با ترجیح خواسته‌های طبیعی انسان، او را تا سرحد حیوان تنزل داده است. در این دیدگاه تقاضاهای انسان در نیازهای مادی او از قبیل خوردن، خوابیدن، امیال شهوانی و دیگر خواسته‌های مادی و طبیعی خلاصه می‌شود.^{۶۷} اما پرسش آن است که آیا واقعاً انسان‌ها فاقد نیازهای غیر مادی هستند و یا این که آن نیازها به قدری کم اهمیت و بی مقدار هستند که پرداختن به آن‌ها کاری کم ارزش است؟

به اعتقاد ایشان پاسخ این سؤال منفی است. روشن است که انسان به غیر از نیازهای

مادی و طبیعی که اموری زمان مند هستند، دارای نیازهای فرا طبیعی نیز هست. نیازهایی که ریشه در حیثیت دیگری از انسان، یعنی حیثیت فرا طبیعی او دارند. این حیثیت فرا طبیعی خارج از محدوده زمان و مکان است و از آن به روح الهی تعبیر می‌شود.^{۶۸} به عقیده وی کمال جویی، حقیقت طلبی، پرستش و... در زمره خواسته‌های فرا طبیعی و غیر مادی انسان محسوب می‌شوند.^{۶۹} که بی‌اعتنایی نسبت به آن‌ها به معنای نفی جنبه‌های معنوی حیات بشری است. چنین تصویری نسبت به انسان نه تنها «انسان‌مداری» نیست بلکه در حقیقت «حیوان‌مداری» است.^{۷۰} خداوند در خصوص افرادی که گرفتار هوی و هوس‌های خویش هستند و حیات انسان را به جنبه مادی آن محدود می‌نمایند، می‌فرماید: (آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه گردانیده و بر گوش او و دلش مهر زده و بر دیده اش پرده نهمان است؟ پس از خدا چه کسی او را هدایت خواهد کرد؟ آیا پند نمی‌گیرید؟ جاثیه/۲۳). بنابر نظر آیت الله جوادی آملی «این آیه، بیان‌کننده عاقبت کسانی است که مانند پیروان اومانیسیم امیال حیوانی را محور زندگی خود قرار می‌دهند. نیز بیان می‌کند که چگونه چنین افرادی به سبب پیروی از هواهای نفسانی، شخصیت خود را ضایع می‌کنند و به جایی می‌رسند که... از دسترسی به راه درست هدایت محروم می‌شوند.»^{۷۱}

او تأکید می‌کند که اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز بدون توجه به حیات معنوی انسان و تأمین شرایط لازم برای ایجاد زمینه تعالی معنوی و روحانی او و با عنایت به جنبه‌های حیات حیوانی انسان که معطوف به احساسات، عواطف، حبّ و بغض و... است، نگارش یافته است.^{۷۲}

جنبه‌های افراط‌گرایانه اومانیسیم

به عقیده آیت الله جوادی آملی، جنبه افراطی اومانیسیم، میزان بودن انسان و خواست او در تعیین شایستگی یا ناشایستگی امور است.^{۷۳} در چنین تفکری انسان به عنوان موجودی معرفی می‌شود که دارای اختیار مطلق است و همه تصمیم‌ها، انتخاب‌ها و اعمال باید در جهت تأمین سود او و با در نظر گرفتن محوریت او انجام شوند. در چنین فضایی، بسیاری از افراد دلبسته تفکر انسان‌مدار می‌شوند. اما باید پرسید که این متعلق دلبستگی چقدر با واقعیت قرین است؟ آیا انسان حقیقتاً موجودی کاملاً مستقل است و نیازمند تکیه نمودن به هیچ حقیقتی در ماوراء خود نیست؟

آیت الله جوادی آملی با بهره‌گیری از مباحث فلسفه اسلامی به مخالفت با تفکر اومانیسیتی می‌پردازد. او می‌کوشد تا نشان دهد که انسان، به عنوان موجودی ممکن الوجود نیازمند به غیر است.^{۷۴}

چنان که می‌دانیم در مباحث فلسفه اسلامی هر مفهومی را می‌تواند یکی از این سه حالت

در نظر گرفت: واجب، ممکن و ممتنع. هر گاه یک مفهوم واجب باشد، به این معناست که وجود آن مفهوم در عالم خارج ضرورت دارد. به عبارت دیگر فرض وجود نداشتن آن محال است. هر گاه یک مفهوم، ممکن باشد، ممکن بودن آن بدین معناست که وجود و عدم برای آن ضرورت ندارد. به بیان دیگر هم وجود آن و هم عدم آن را می‌تواند عالم هستی شاهد بود. اما ممتنع، مفهومی است که معدوم بودن برای آن ضرورت دارد. در خصوص موجودات (نه مفاهیم)، باید به این نکته توجه کرد که فقط فرض وجوب و امکان را می‌توان در مورد آن‌ها در نظر گرفت. یعنی وجود یک موجود یا در عالم خارج ضرورت دارد و یا دست کم واجد امکان است. اما بنا بر اعتقاد فیلسوفان صدرایی به مسئله «امکان فقری» یا «امکان وجودی» موجودات ممکن در وجود خود به وجود علت وابسته هستند.^{۷۵} این وابستگی نشأت گرفته از فقر ذاتی آنان است. زیرا یک موجود ممکن به خودی خود نه موجود است و نه معدوم و برای به وجود آمدن، محتاج علتی است که آن را از عرصه لا اقتضاء بودن نسبت به وجود و عدم خارج نماید. به بیان دیگر وجود این موجودات امکانی، وجود مستقل نیست، بلکه وجود رابط است.^{۷۶} یعنی قائم به غیر است و اگر غیری نباشد، اساساً وجود پیدا نمی‌کند. از نظر فلسفه اسلامی، علت حقیقی موجودات ممکن، خداوند متعال است که موجودی واجب و وجودی مستقل است. تمام علت‌های امکانی در حقیقت معلول واجب بالذات (یعنی پروردگار) هستند و وجود و کمالات خود را از جانب آن حقیقت دریافت می‌کنند. در ضمن هیچ یک از امور امکانی علت حقیقی اشیاء نیستند، زیرا خود آن‌ها محتاج به واجب اند. اما نباید گمان کرد که موجودات ممکن فقط در حدوث و به وجود آمدن، محتاج پروردگار هستند.

به اعتقاد فیلسوفان، وجود معلول از وجود علت جدا نمی‌شود^{۷۷} و هر گاه علت از بین برود، معلول نیز معدوم می‌شود. بنابراین موجودات ممکن (از جمله انسان) برای بقاء و استمرار حیات خویش محتاج برخوردار بودن از ارتباطی پیوسته و دائمی با وجود علت خود هستند. با توجه به این نکته که آیت الله جوادی آملی بی‌نیازی انسان را که مبتنی بر تفکر اومانستی است، با ممکن بودن انسان در تنافی می‌داند. به عقیده او از آنجایی که انسان موجودی امکانی است، در همه شئون خود به موجودی واجب نیازمند است و هیچ عرصه‌ای از زندگی او اعم از تکوین و تشریح بدون در نظر گرفتن حقیقت واجب الوجود، معنا و مفهومی ندارد و در یک کلام، انسان بنده و عبد خداوند است.^{۷۸}

اعلامیه جهانی حقوق بشر

به وجود آمدن این عقیده که انسان می‌تواند بدون نیاز به وحی و با اتکاء بر عقل و علم خویش، سعادت خود را تأمین نماید، منجر به صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر گردید. بانیان

اعلامیه حقوق بشر بدون در نظر گرفتن حقیقت انسان و جایگاه او در جهان و همچنین نسبت آن با عالم به تدوین حقوق انسان دست زدند. اما آنان از این مسئله غافل بودند که تدوین حقوق واقعی بشر به دست انسان ممکن نیست. آیت الله جوادی آملی برای اثبات این ادعا به دلایل متعددی متوسل می‌شود:

الف) انسان از شناخت خود ناتوان است:

وقتی از حقوق بشر سخن گفته می‌شود، موضوع آن انسان است و لازمه سخن گفتن در مورد موضوع حقوق بشر (یعنی انسان) آن است که شناختی همه جانبه از انسان حاصل شود. علت این که برای انسان حقوق و مقرراتی وضع می‌شود آن است که با کمک این مقررات بتوان او را به مقصد معینی رساند. اما اگر شناخت صحیحی از آن مقصد به دست نیامده باشد، چگونه می‌توان مقررات، حقوق و وظایف مرتبط با آن مقصد را تعیین نمود؟ اگر از تدوین کنندگان حقوق بشر پرسیده شود که بشر چه گذشته‌ای داشته، چه آینده‌ای در انتظار اوست و باید در چه مسیری حرکت نماید، آنان قادر به ارائه پاسخی شایسته نیستند.^{۷۹}

ب) تعلق به ماده مانع از تدوین حقوق بشر است:

به هنگام تدوین حقوق بشر باید این نکته را در نظر داشت که لازمه تدوین چنین نظامی برای همه افراد بشر (فارغ از نژاد، جنسیت، ملیت و...)، دست یابی به منبعی مشترک است. منابع یا همان اصول کلی، هنگامی می‌تواند زیربنای تنظیم حقوق بشر باشد که از سوی همه انسان‌ها صرف نظر از اختلاف در آداب و رسوم، نژاد و رنگ و... مورد پذیرش قرار گیرد. البته روشن است که اگر قادر به دست یابی به چنان منبعی نباشیم، توانایی دست یابی به حقوقی که تضمین کننده آرمان‌ها و نیازهای همه بشر را داشته باشد، نخواهیم داشت.^{۸۰} پس باید به این نکته عنایت داشت که «حقوق بشر باید برای همه مردم جهان پیامی یکسان و اصیل داشته باشد»^{۸۱} و اگر چنین قانونی نشأت گرفته از منابع مختلف یا متغیر باشد، دست یابی به ویژگی جهان شمولی و فراگیر بودن ممکن نیست. اما توجه به این مسئله حائز اهمیت است که ابزار و امور مادی و مربوط به طبیعت نمی‌توانند منبع تدوین حقوق بشر باشند. زیرا ماده، محور و مایه کثرت و اختلاف است. حتی اگر بانیان حقوق بشر توفیق یابند که همه منابع مادی جهان را میان همگان تقسیم نمایند چنین توفیقی به معنای دست یابی به یک منبع مشترک در حقوق نیست. تنها در صورتی می‌توان به یک منبع مشترک در حقوق دست یافت و بر اساس آن منبع (که ویژگی همه انسان‌ها را تشکیل می‌دهد) نسبت به تدوین حقوق مشترک میان همه افراد بشر اقدام ورزید که انسان از بند طبیعت و ماده رها شود و به آن ویژگی معنوی مشترک در میان همه انسان‌ها دست یابد. قرآن این جهت مشترک میان همه انسان‌ها را «روح» می‌نامد و معتقد است که این روح دارای «فطرت الهی» است (روم/۳۰).^{۸۲}

وقتی این اصل پذیرفته شود، آشکار می‌شود که وضع حقوق بشر موجودی است که این فطرت را آفریده و آن را می‌شناسد.^{۸۳}

ج) در مسائل اعتقادی نمی‌توان به علم و سیره عقلاء اکتفاء نمود:

نباید پنداشت که دانش خردمندان در هر حیطة و حوزه‌ای می‌تواند به مثابه حجت و دلیل قطعی قلمداد شود. یکی از این موارد که دانش بشر به تنهایی برای درک آن کافی نیست، مسئله حقوق بشر است. برای تعیین حقوق بشر، نخست باید منابع آن را یافت و یافتن منبع حقوق بشر مسئله‌ای مربوط به امور اعتقادی و جهان بینی است.^{۸۴} در این خصوص نیز عقلاء به صرف عاقل بودن قادر به ابراز رأی نیستند.^{۸۵}

د) انسان‌ها از خود محوری و هوای نفس مصون نیستند:

اگرچه انسان دارای فطرتی الهی است ولی طبع او خودخواه است. چنین تفاوتی موجب ایجاد جنگی دائمی میان فطرت و طبع انسان شده است. اگر در این عرصه نزاع، طبع خود محور و پیرو هوای نفس پیروز شود، انسان در برابر حق می‌ایستد و حتی باطل را حق جلوه می‌دهد.^{۸۶}

ه) انسان نمی‌تواند معیار «نظام احسن» باشد:

اگر بنا باشد که انسان حقوق بشر را ترسیم و تنظیم نماید، واضح است که او خود را ملاک و معیار تشخیص ارزش از ضد ارزش خواهد دانست. اما چنین وضعیتی ممکن است منشأ ایجاد مشکلاتی برای دیگر موجودات عالم هستی شود.

زیرا در این حالت انسان به عنوان بخشی از عالم هستی با توجه به خواسته‌ها و تمایلات خویش دست به انتخاب و گزینش می‌زند. اما این خواسته‌های او ممکن است به قیمت نادیده انگاشتن و تضییع منافع و مقاصد دیگر موجودات دیگر عالم هستی تمام شود. پس انسان نمی‌تواند معیار تشخیص نظام احسن باشد.^{۸۷}

و) هم وحدت و هم تعدد قانونگذار بشری با اشکالاتی رو به رو است:

اگر امر قانون گذاری در خصوص حقوق بشر به انسان سپرده شود، ممکن است دو حالت پیش بیاید.^{۸۸} ۱- قانونگذار یک نفر باشد. ۲- قانونگذار متعدد باشد.

معرفت شناسی و حقوق بشر

به عقیده آیت الله جوادی آملی یکی از مبانی فلسفی اعلامیه جهانی حقوق بشر، قول به استدلال گرایی است. استدلال گرایی (که برخی از آن به عقل گرایی یاد کرده‌اند)، محصول غرور و سرمستی است که پس از پیشرفت‌های علمی بشر ایجاد گردید. پیشرفت‌های علمی بشر موجب آن شد که برخی خود را بی نیاز از دین بدانند. عده‌ای از این افراد با قول به

«غناى عقل و اندیشه» اعلام نمودند که عقل انسان به تنهایی قادر به حل مسائل بشری است و نیازی به وحی ندارد.^{۸۹} با توجه به این نکته، اهمیت در نظر گرفتن نسبت عقل (به عنوان یکی از ارکان تفکر فلسفی جدید) با دین اسلام آشکار می‌شود. به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، دو گونه منبع را می‌توان برای دین در نظر گرفت:

۱- منبع ثبوتی

۲- منبع اثباتی.^{۹۰}

منبع ثبوتی همان اراده خداوند است که از طریق تشریح او تأمین می‌شود. اما منبع اثباتی (که از طریق آن اراده خداوند کشف می‌شود) به چهار بخش قابل تقسیم است:

۱) کتاب (۲ سنت (۳ اجماع (۴ عقل^{۹۱}

اما می‌توان ادعا کرد که چهار منبع فوق، قابل تحویل و بازگشت به دو منبع هستند. زیرا در بین آن منابع چهارگانه، دلیل اجماع، به تنهایی فاقد حجیت است. اجماع تنها در صورتی واجد حجیت است که کاشف از قول معصوم باشد. بنابراین، اجماع به نحوی، قابل بازگشت به سنت است. گذشته از آن، خود سنت نیز قابل بازگشت به تشریح الهی است. پیامبر خدا (که سیره او بخشی از سنت را تشکیل می‌دهد) در واقع به تشریح و دستور پروردگار، عالم ائمه را منصوب می‌نماید (سیره ائمه بخش دیگری از سنت است). بنابراین می‌توان ویژگی مشترکی را از مجموعه منابع سه گانه نامبرده، (کتاب، سنت و اجماع) دریافت و آن ویژگی مشترک ابتناء همه این منابع بر «وحی» الهی است.

عقل و مسئله استنباط حقوق بشر

در مباحث مربوط به انسان شناسی بیان گردید که از نظر آیت الله جوادی آملی، انسان قادر بر تدوین حقوق خود نیست. در مباحث معرفت شناختی کوشش می‌شود تا در ذیل مباحث مربوط به عقل و وحی نشان داده شود که حق قانونگذاری برای بشر در حیطه صلاحیت چه کسی است.

با توجه به مطالبی که در مباحث انسان شناسی در خصوص جهل، نسیان و دخالت حبّ و بغض انسان در اعمال و رفتار او بیان گردید، می‌توان این ادعا را طرح نمود که عقل انسان به خاطر نواقصی از این قبیل، قادر به تدوین حقوق بشر نیست. در اینجا اعلام می‌گردد که به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، به دلیل آن که در جهل حریم دانش خداوند وجود ندارد:

(... هیچ چیز در آسمان و زمین بر او پوشیده نیست. سبأ/۳) و از طرف دیگر، سهو و فراموشی نیز در محدوده علم خداوند راه ندارد: (پروردگار تو هیچ چیز را فراموش نمی‌کند.

همچنین به خاطر این که آن حقیقت متعالی در بند حبّ و بغض و کینه ورزی نیست، پس خداوند هم در وضع قانون و هم در تعیین پاداش‌ها و کیفرهای قانونی، سزاوار و شایسته است.^{۹۲} گذشته از آن با توجه به این که در مباحث انسان‌شناسی بیان گردید که امر مشترک میان انسان‌ها «فطرت» ایشان است و همچنین با استفاده از مباحث و وجوب و امکان نشان داده شد که خداوند خالق انسان است، می‌تواند ادا کرد که خالق انسان بهتر از خود او قادر به درک مصالح اوست. البته اعلام مصالح و مفاسد بشر با استفاده از وحی الهی انجام می‌شود^{۹۳} که بنا به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، از سنخ علم حضوری است و خطا در آن راه ندارد و عقل انسان نیز به دلیل محدودیت‌های ناشی از جهل، نسیان، حبّ و بغض و... قادر به تدوین حقوق بشر نیست.

علامه محمد تقی جعفری و مسئله حقوق بشر

علامه جعفری معتقدند که در قوانین اسلامی، سرچشمه و منبع قانون، اراده خداست^{۹۴}؛ اراده ای که به رسول او محمد(ص) مکشوف و عیان گردیده است. این قانون و این اراده الهی، تمام مؤمنین را جامعه واحدی می‌شناسد، گرچه از قبایل و عشایر گوناگونی تشکیل یافته و در مواضع و محل‌های دور و مجزاً از یکدیگر واقع شده باشند. در این جا، مذهب نیروی صحیح و سالم التصاق دهنده جماعت می‌باشد، نه ملیت و حدود جغرافیایی. در این جا خود دولت هم مطیع و فرمانبردار قرآن است و مجالی برای قانونگذار دیگری باقی نمی‌گذارد، چه رسد به آن که اجازه انتقاد و شقاق و نفاق بدهد. به نظر مؤمن، این جهان دهلیزی است به جهان دیگر که جهان بهتر باشد، و قرآن قواعد و قوانین و طرز سلوک افراد را نسبت به یکدیگر و نسبت به اجتماع آن‌ها معین می‌کند، تا آن تحوّل سالم را از این عالم به عالم دیگر تأمین نماید. غیر ممکن است تئوری‌ها و نظریات سیاسی و یا قضایی را از تعلیمات پیامبر تفکیک نموده؛ تعلیماتی که طرز رفتار را نسبت به اصول مذهبی و طرز زندگی شخصی و اجتماعی و سیاسی همه را تعیین می‌کند...^{۹۵}

با در نظر گرفتن ضرورت هماهنگی و اتحاد همه ابعاد انسان در «حیات معقول»، مادامی که این ضرورت تأمین نشده باشد، توقع تشکّل اجتماع از افرادی که با برخورداری از «حیات معقول»، بتوانند با کمال هماهنگی و اتحاد، حقوق یکدیگر را با وجدان آزاد بشناسند و بپذیرند، امکان ناپذیر به نظر می‌رسد. مادامی که رشد مغزی و روانی بشر، فعالیت‌های خود را تنها به مدیریت حیات طبیعی محض و گسترش «خود طبیعی» در ابعاد آن توجیه می‌کند و دستورهای ادیان و اخلاقیون و حکما را درباره تعدیل خردمندانه امیان و خواسته‌ها، افسانه‌هایی بی اساس و اساطیری خواب آور تلقی می‌نماید، نه تنها این مواد حقوقی عالی، بلکه هر نوع مواد حقوقی اعلائی که فرض شود، اگر اجرا شوند، روی زمین و مردم آن مبدل به ملکوت

و ملکوتیان می‌گردد، قدرت رساندن انسان‌ها را به هدفی که در این حقوق‌ها منظور می‌شود، نخواهد داشت. علامه جعفری بر این دیدگاه تاکید دارند که نظر به این که عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته و ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان عقیده آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند، به عنوان بالاترین آمال بشر اعلام شده است. ارزش آزادی، به آن حالت روانی مستند نیست که انسان قدرت انتخاب موضوعی و راهی را از میان موضوع‌ها و راه‌های گوناگون و متعدد داشته باشد، بلکه ارزش آزادی با موضوع و راه انتخاب شده تعیین می‌گردد. کسی که با داشتن آزادی درباره سلب آزادی مردم یا تقویت آزادی آنان، سلب آزادی آنان را انتخاب می‌کند، آیا آزادی او دارای ارزش است؟ تبهکاران، خودکامگان و زورگویان تاریخ بشر، از احساس آزادی در خویشتن بوده که تبهکاری را مرتکب شده‌اند، و الا در صورت جبر، هیچ کاری به زشتی موصوف نمی‌شود. اما درباره منتفی شدن ترس و فقر، باید گفت در این جا نیز اشتباهی رخ داده، و آن این که: تفاوت بسیار است میان عامل ادامه وجود یک شیء و هدف و غایت آن. ترس و فقر، مخل بر ادامه حیات انسان‌هاست، پس منتفی شدن آن‌ها، در حقیقت برداشتن مانع حیات انسان‌هاست که از یک جهت می‌توان گفت عامل ادامه حیات است، نه هدف اعلای آن. بر این اساس، هیچ انسان آگاه و خردمندی نمی‌تواند بگوید: هدف اعلای حیات، خود همین حیات است، به این شرط که ترس و فقری در آن نباشد.^{۹۶}

نظر به این که مردم ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن، مجدداً در منشور اعلام کرده‌اند و تصمیم راسخ گرفته‌اند که به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزادتر، وضع زندگی بهتری به وجود آورند. ایشان بیان میدارند که بعضی از مسلمانان که درباره اعلامیه جهانی حقوق بشر کار کرده‌اند، از مبنای مذکور در منابع اسلامی سخنی به میان نیاورده‌اند! و چنان که در تحقیق علل و انگیزه‌های به وجود آمدن اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه غرب و ماده اول آن خواهیم دید، هدف اصلی انبیای عظام: متوجه ساختن انسان‌ها به این حقیقت عظمی بوده که آنان باید با روح برادری با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و نه تنها همگان باید خود را اعضای یک پیکر بدانند، بلکه باید بدانند و بپذیرند اگر موفق به حرکت در مسیر «حیات معقول» شوند، اتصال ارواح آنان به روح الهی شدیدتر از اتصال اشعه خورشید به خورشید خواهد بود. برای بشریت چه اتحادی بالاتر از این قابل تصور است؟^{۹۷} اگر بشریت نتواند به مقام بالای «برادری با یکدیگر» و «عضویت یک خانواده» برسد، اسلام باز از چهره جهانی انسان بهره برداری نموده، می‌گوید: (به آنان بگو: ای اهل کتاب! بیایی کلمه‌ای را که میان ما و شما یکی است، بپذیریم؛ جز خدا را نپرستیم و چیزی را برای او شریک قرار ندهیم و هیچ کس از ما، دیگری را در برابر

خدا برای خود خدایانی اتخاذ نکنیم. اگر آنان از این دعوت به اتحاد رویگردان شدند، به آنان بگو شاهد باشید که ما مسلمانییم. آل عمران/۶۴).

دیدگاه علامه جعفری در ضرورت دین الهی برای تکامل واقعی انسان در سایه حقوق بشر

کسی که پس از حضرت نوح علیه السلام پرچم دین فطری و اصلی الهی را در روی زمین برافراشت، ابراهیم خلیل علیه السلام بود و از آن پس، همه انبیای الهی، ابلاغ کننده متن اصلی دین او بودند که امروز مسلمانان و مسیحیان و یهود و صابئین و حتی مجوسان، پیروی از آن را می‌پذیرند. همه ادیان مزبور، با تجدید نظرها و تأویل و تفسیرهای صحیحی که دارند، می‌توانند به متن اصلی دین ابراهیمی که قرآن بیان کننده آن است دست یابند.^{۹۸} علامه جعفری بیان میدارند که ادیان حقّ الهی، در حقیقت، تجلّی گان متن دین ابراهیم هستند. این موضوع در چندین آیه از آیات قرآنی مورد اشاره قرار گرفته است:

۱- (کدامین دین بهتر از دین کسی است که خود را تسلیم خدا نموده، در حالی که نیکوکار است و از ملت ابراهیم حنیف (از ملت حنیف ابراهیم) پیروی می‌نماید؟ و خداوند، ابراهیم را دوست خود قرار داده است. نساء/۱۲۵).

۲- (بگو قطعاً پروردگار من، مرا به صراط مستقیم هدایت کرده است، این صراط مستقیم همان دین استوار و آیین ابراهیم حنیف (آیین حنیف ابراهیم) است و ابراهیم از مشرکان نبود. انعام/۱۶۱).

آیه زیر اشاره به این معنی دارد که همه اهل کتاب، هنگامی می‌توانند در صراط مستقیم حرکت کنند که به متن اصلی دین ابراهیم معتقد بوده و به آن عمل نمایند:

۳- (کسانی که ایمان آورده و کسانی که به یهود گرویده اند و هم چنین نصاری و صابئین (پیروان یحیی)، کسانی هستند که به خدا و روز معاد ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند؛ برای آنان است پاداششان نزد پروردگارشان؛ نه خوفی برای آنان است و نه اندوهی. بقره/۶۲)

مضمون این آیه، در آیه ۶۹ سوره مائده نیز آمده و در آیه ۱۷ سوره حج نیز به اضافه مجوس مورد تأکید قرار گرفته است.

در آیه ۱۳۵ سوره بقره، از قول یهود و نصاری آمده که می‌گویند: یهود می‌گوید: یهودی باشید و نصرانی می‌گوید: نصرانی باشید تا هدایت شوید. در صورتی که خداوند می‌فرماید جویندگان هدایت همه باید از ملت حنیف ابراهیم تبعیت کنند:

۴- (و آنان گفتند: یهودی باشید، یا نصاری، تا هدایت شوید. بگو به آنان: بلکه باید از ملت حنیف ابراهیم تبعیت کنید، و ابراهیم از مشرکان نبود بقره/۱۳۵).

۵- (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حنیف و مسلمان بود و از مشرکان نبود آل عمران/۶۷).

بنابراین: (شایسته ترین مردم به ابراهیم کسانی هستند که از او پیروی می کنند و این پیامبر و کسانی که ایمان آورده اند و خداوند مولای مؤمنان است. آل عمران/۶۸). پس: برای رشد و تکامل واقعی بشریت، عامل ماورای طبیعی الهی ضرورت دارد.

دیدگاه آیت الله مصباح در نفی جهان شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر

با توجه به موارد و مسائلی که در این نوشتار ذکر شد، نظرات آیت الله مصباح نیز کاملاً با دیدگاه‌های اندیش وران معاصر شیعی در زمینه ی حقوق بشر و انتقادات وارد بر آن و عدم تطابق با دستورات و آموزه‌های قرآنی کاملاً مشهود است.

آیت الله مصباح در این زمینه در آثار و نوشته‌های خود بیاناتی شبیه به گفتارهای علامه جعفری و علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری دارند. ایشان در انتقاد از مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر معتقدند این اعلامیه نسبت به دین و مذهب بی تفاوت است و به اصطلاح جنبه لائیک دارد.^{۹۹} در ماده یک اعلامیه جهانی آمده است: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند...»^{۱۰۰} که در این جا کلمه «به دنیا آمدن = born» را به کار برده است که اشاره ای به آفریننده انسان ندارد. ولی اگر نسبت به دین در این اعلامیه کم توجهی نمی شد، می بایست تعبیر creation به کار می رفت که «تمام افراد بشر آزاد آفریده می شوند»^{۱۰۱}

ایشان در بیان عدم جهان شمولی اعلامیه حقوق بشر بر این باورند که لازمه جهانی بودن آن است که یا به همه فرهنگ‌ها توجه شود یا دست کم، قدر مشترک همه نظام‌های حقوقی اخذ شود. همان طور که برخی دولت‌های جهان سوم نظیر جمهوری اسلامی ایران، هند، چین و برزیل اعلام کرده‌اند: حقوق بشر مورد نظر غرب برخلاف فرهنگ و عقیده آنهاست و لذا در مسائل حقوق بشر بایستی به فرهنگ‌های بومی توجه شود و معیارهایی که صرفاً بر مبنای فرهنگ و سنن و فلسفه غربی است، نبایستی جهانی تلقی شود. بنابراین، اعلامیه جهانی حقوق بشر، به هیچ یک از دو معنای یاد شده، جهانی و جهان شمول نیست؛ زیرا با آن که پنجاه و پنج سال از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر می گذرد، هنوز برخی از کشورها آن را به عنوان بخشی از حقوق وضع شده که بتواند در نظام داخلی شان اعمال شود، نپذیرفته‌اند. استناد به این که این اعلامیه در سال ۱۹۴۸م. با رأی مثبت ۴۸ کشور از ۵۶ کشور عضو سازمان ملل متحد به تصویب رسید؛ یعنی فقط هشت کشور نسبت به آن رأی ممتنع دادند و با رأی منفی هیچ کشوری روبه‌رو نشد، پس اکثریت کشورهای جهان آن را پذیرفته‌اند، صحیح نیست؛ زیرا حقیقت آن است که اکثر حاکمان، نمایندگان حقیقی مردم کشور خودشان

نیستند و با وجود شعارهای پرزرق و برق و لیبرال - دموکراسی و تصریح به این که مبنای اعتبار و اقتدار هر حکومتی، خواست آن ملت است و این خواست باید در یک انتخابات آزاد و مطمئن و با رأی مخفی بیان شود، آن چه که رأی ساز و مؤثر در سرنوشت انتخابات است، پول و تبلیغات فریبنده است که توسط احزاب به عنوان واسطه‌ای بین سرمایه‌داران و صاحبان کارخانجات و صنایع با توده‌های مردم هزینه می‌شود.^{۱۰۲} حقوق بشر زمانی حقوق بشر است که برای آحاد بشر و به عنوان سپر دفاعی در مقابل تعدی حاکمان و صاحبان قدرت و نفوذ در جامعه منظور شود و دولت‌ها به عنوان نمایندگان ملت‌ها از آن دفاع کنند.

از جهت جهانی بودن ارزش‌های مندرج در اعلامیه، گرچه قابل انکار نیست که برخی از آنها و یا در کل، اصولی از آن، مانند ممنوعیت هر گونه نسل‌کشی، تبعیض نژادی، کشتار، شکنجه، هدف گلوله قرار دادن تظاهرکنندگان بی‌گناه و پافشاری بر کرامت انسانی، حق حیات، حق تعلیم و تربیت، برابری، آزادی و... مورد پذیرش همه فرهنگ‌هاست؛ اما هم در تفسیر این حقوق و هم در گستره محدودیت‌های آن، اختلافات فراوانی وجود دارد.

سابقه تاریخی اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز مؤید این نگرش است که حقوق بشر مجموعه‌ای از ارزش‌های خنثی نیست؛ بلکه این حقوق برخاسته از شرایط و وقایع تاریخی خاصی هستند که اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها طی قرون شانزدهم تا بیستم و نیز تا به امروز آنها را تجربه کرده‌اند. در این دوره، مدرنیته به صورت پارادایمی تاریخی درآمد که شاهد دگرگونی‌های عمده‌ای در جهان‌بینی غربی‌ها و روی آوردن آنان به نگرش سکولاریستی بود. به همین جهت حقوق بشر غربی، نه در مرحله تئوری جهانی است و نه در مرحله عملی جهان شمولی؛ زیرا از جهت نظری، فاقد بنیان‌های استوار و پشتوانه‌های منطقی برای ارزش‌های فراگیر و جهان شمول است و از نظر عملی نیز خوی استکباری مانع ایجاد فضای تفاهم، برابری و عدالت شده است.^{۱۰۳} اما چیزی که باید بدان توجه داشت، این است که در اندیشه اسلامی، حقوق بشر موهبتی الهی و به مقتضای حکمت الهی و هدف آفرینش است؛ پس باید در راستای خواست خدای متعال و متناسب با هدف خلقت باشد؛ یعنی اولاً منطبق با اراده تشریحی خدای متعال باشد. و ثانیاً با حقوق بنیادی‌تر مانند «حق الله» یا حقوق جمعی و عمومی که مهم‌تر از حقوق فردی باشد، مانند حق جامعه، تعارض نداشته باشد. از این رو براساس اندیشه اسلامی، حقوق بشر نمی‌تواند مغایر با شریعت اسلامی 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 باشد و به همین جهت، دایره محدودیت‌های آزادی در نگرش اسلامی بیشتر است.^{۱۰۴}

نتیجه‌گیری

از بررسی اعلامیه جهانی حقوق بشر و مقایسه آن با آموزه‌های اسلام و قرآن و با توجه به آراء برخی از اندیشوران نتایج ذیل مورد توجه می‌باشد:

- مبانی فلسفی و عقیدتی بسیاری از اصولی که امروزه به نام حقوق بشر مطرح می‌شود و حتی مفاهیم برخی از این اصول از دیدگاه اسلام با آن چه که در تفکر غربی تحت همین عناوین ارائه می‌شود متفاوت و احیاناً فاقد مشترکات اصولی است.

- در حقوق بشر از دیدگاه غرب، موضوع فضیلت و کرامت ارزشی برای انسان‌ها نادیده گرفته شده و هیچ امتیازی برای انسان‌های با فضیلت و با تقوا مطرح نشده است، در حالی که از دیدگاه اسلام، این امتیاز برای تشویق انسان‌ها و قرار گرفتن آن‌ها در موقعیت‌های شایسته زندگی اجتماعی ضروری است.

- آن چه در اعلامیه‌های حقوق بشر آمده، کاملاً مربوط به جنبه‌های مادی زندگی بشر است و از حقوق اخلاقی و معنوی بشر خبری نیست، در حالی که مکتب اسلام هویت اجتماعی بشر را در اخلاق و اعتقادات او دانسته و معتقد است که اگر قواعد اخلاقی و معنوی به عنوان حقوق حیات روحی در انسان تثبیت شود، حقوق مادی او را نیز به نحو مطلوبی حفظ خواهد کرد.

- واقعیت این است که در صورت بررسی عمیق و همه جانبه قرآن کریم، به این نکته پی می‌بریم که حقوق انسان‌ها در قرآن، از جایگاه بس والایی برخوردار است و از این رو است که می‌توان آن را در مقایسه با آن چه امروز، تحت عنوان حقوق بشر مطرح است، یکی از کهن ترین اسناد مدون در حقوق بشر شمرد. در مجموع می‌توان گفت از ویژگی‌های اسلام این است که احکام و دستوراتش به گونه‌ای تدوین گردیده است که قابلیت جهان شمولی آن را فراهم ساخته است. در تعالیم و احکام اسلامی قومیت، نژاد، ملیت، جنسیت و مانند آن که اسباب محدودیت قلمرو دین و مکتب می‌گردد، وجود ندارد. انسان‌ها از نظر حقوق انسانی برابر و یکسانند، و عرب بر عجم، یا عجم بر عرب، فخر و برتری ندارد. مبدأ حقوق برای انسان نمی‌تواند از سوی انسان باشد.

- از نکات قابل توجه، جهت‌مداری مادی در غرب در تمام ابعاد زیست انسانی است که به توسعه سامانه مادی یا نفس پرستی منجر می‌شود. 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 می‌شود. در این بستر، حق و نظریه‌های مرتبط با آن تغییرات بنیادینی با بستر دینی پیدا کرده است. از این دریچه، اومانیزم، هویت فرهنگی عصر جدید غرب است. بر اساس این اصل، انسان مدار و محور همه اشیا و خالق ارزش‌ها و ملاک تشخیص خیر و شر است. در واقع انسان جای خدا می‌نشیند 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. آن چه اصالت دارد، انسان است و خداوند صرفاً در جهت رفع آلام روحی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و از اصالت برخوردار نیست.

• مبانی و اصولی همچون کرامت انسان، اصل آزادی و برابری انسان‌ها و بسیاری از حقوق و معنویت‌های مذکور در اعلامیه حقوق بشر در کلیت خود نه تنها با اسلام ناسازگاری ندارد، بلکه اسلام قرن‌ها قبل به نحو کاملتر از آنها سخن گفته است و از مسلمات تعالیم اسلام است اما علی‌رغم این نقطه اشتراک، به لحاظ دو دیدگاه متفاوت اعلامیه و اسلام به جهان و انسان و توجه کامل انسان به بعد روحانی، جاوید و آخرتی انسان علاوه بر جنبه مادی و دنیایی آن، و جهالت و غفلت و یا تغافل اعلامیه نویسان او این واقعیت چه بسا ممکن است این اصول، مبانی و حقوق و مصونیت‌های مشترک از دو نوع تعریف و تفسیر متفاوت برخوردار گردند.

• تعیین حقوق بشر، از یک سو، مبتنی بر مقدماتی نظیر شناخت نظام هستی و شناخت نیازهای کاذب از نیازهای واقعی است، و چنین شناختی، بدون استمداد از وحی، حتی برای خردمندان ممکن نیست؛ و از سوی دیگر، تعیین حقوق جهانی برای بشر مبتنی بر وجود اصولی فراتر از دیدگاه انسان‌هاست؛ زیرا انسان‌ها به دلیل اختلاف علاقه‌ها، سلیقه‌ها، و آداب و رسوم نمی‌توانند به وحدت نظر برسند؛ بنابراین، به مرجع مشترکی که فراتر از قراردادهای دیدگاه بشری باشد نیاز است.

• در بینش توحیدی، خداوند، هستی محض و مطلق است و همه‌ی عالم در هستی خود وابسته به اوست؛ علم خداوند به تمام هستی و ابعاد حیات آدمی، توانایی‌ها، نیازمندی‌ها و استعدادها، تام و کامل است؛ و تنها خداوند است که راه سعادت و مسیر کمال بشر را می‌داند و قادر به هدایت اوست؛ از این رو دین شامل حقوق بشر نیز می‌شود؛ به عبارت دیگر، حقوق بشر در قلمرو انتظار از دین قرار دارد.

• فردگرایی غربی نیز با بینش اسلامی؛ ناسازگار و با بینش توحیدی در تعارض است؛ زیرا فردگرایان، جنبه‌ی مادی حیات و تمایلات بشری را اصیل می‌دانند و منکر هرگونه اقتدار برتر از انسان هستند، در صورتی که بنابر جهان بینی توحیدی، انسان در اصل هستی و تداوم حیاتش، به موجود برتر از خویش نیازمند است. درست است که انسان، فاعل افعال خویش و در برابر آن مسئول است، ولی فاعلیت وی افسار گسیخته نیست، بلکه در سلسله علل طولی به خداوند منتهی می‌شود؛ به دیگر سخن، فاعلیت انسان از نظر حدوث و بقا در گرو اراده‌ی ذات حق است و بدون آن، هیچ امری محقق نمی‌شود حقیقت این است که اومانیسیم و فردگرایی در فلسفه‌ی غرب، به جای احترام، باعث فروگاهی شخصیت انسان شده است.

• بشر در اصل وجود و تداوم حیاتش نیازمند وجودی مطلق و برتر است؛ کسی که خالق جهان و انسان است، حقیقت انسان، سعه ی وجودی، استعدادها و نیازها و مسیر سعادت و کمال او را می شناسد، و می تواند او را به سوی سعادت هدایت کند؛ بنابراین، دیگران نه حق جعل حقوق برای انسان را دارند و نه می توانند حقوق متناسب با هویت انسان را بشناسند.

• اسلام معتقد است که تعیین حقوق بشر، از یک سو، مبتنی بر مقدماتی نظیر شناخت نظام هستی و شناخت نیازهای کاذب از نیازهای واقعی است، و چنین شناختی، بدون استمداد از وحی، حتی برای خردمندان ممکن نیست؛ و از سوی دیگر، تعیین حقوق جهانی برای بشر مبتنی بر وجود اصولی فراتر از دیدگاه انسانهاست؛ زیرا انسانها به دلیل اختلاف علاقه‌ها، سلیقه‌ها، و آداب و رسوم نمی توانند به وحدت نظر برسند؛ بنابراین، به مرجع مشترکی که فراتر از قراردادهای دیدگاه بشری باشد نیاز است. به دیگر سخن: در اسلام، آزادی بدون مسئولیت و در واقع حقوق بشر بدون الزامات و تکالیف وجود ندارد... این تفکر که انسان قطع نظر از پذیرفتن خداوند و عمل کردن به وظایف و مسئولیت‌های خلیفه الهی بر روی زمین، از حقوق طبیعی یا ذاتی برخوردار باشد، به کلی با نگرش اسلامی بیگانه است. به این ترتیب، حقوق طبیعی در قرائت اومانیسیم دوران مدرن، بر اساس مبانی اسلامی توجیه پذیر نیست؛ هم چنین این مبنا که فقط قرارداد اجتماعی موجب حق باشد نیز، پذیرفته نیست؛ چون از دیدگاه اسلام حقوق فطری بشر بر اساس حکمت الهی از سوی خداوند به انسان عنایت شده و هدف آن تحقق کمال انسانی است.

از آنچه گفته شد بخوبی روشن می گردد که مبنای حقوق بشر غربی با تفسیر ویژه ی آن، با دیدگاه اسلام سازگاری ندارد؛ چون برخلاف رویکرد اومانیسیم، از دیدگاه اسلام، خدامحوری مورد قبول است و خرد بشر در عرصه ی شناخت خود کفا نیست، بلکه محتاج هدایت الهی است؛ هم چنین انسان فطرتاً هم محق است و هم مکلف، و مکلف بودنش با فردیت انسانی وی تنافی ندارد. منابع استنباط حقوق بشر در اسلام، قرآن، سنت و عقل است نه قرارداد اجتماعی؛ زیرا قرارداد اجتماعی حق آفرین نیست و ایجاد استحقاق نمی کند.

- پی نوشت
- ۱) نوری، فضل الله؛ «رسائل، اعلامیه‌های، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری»، گردآورنده: ترکمان، محمد، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲، ص ۵۹
- ۲) مجتهد شبستری، محمد؛ «تأملاتی در قرائت انسانی از دین»، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱
- ۳) مجتهد شبستری، محمد؛ «نقدی بر قرائت رسمی از دین»، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۷۹
- ۴) سروش، عبدالکریم؛ «بسط تجربی نبوی»، تهران، صراط، ۱۳۸۵، ص ۵۶ و ۵۵
- ۵) همان، ص ۸۰
- ۶) سروش، عبدالکریم؛ «ادارا و مدیریت»، تهران، صراط، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰-۱۳۸
- ۷) سروش، عبدالکریم؛ «قبض و بسط تئوریک شریعت»، تهران، صراط، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵
- ۸) مجتهد شبستری، محمد؛ «تأملاتی در قرائت انسانی از دین»، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۳۶
- ۹) نصری، عبدالله؛ «حاصل عمر»، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۴۱۳
- ۱۰) دیرکس، هانس؛ «انسان شناسی فلسفی»، مترجم: بهشتی، محمدرضا؛ تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴، ص ۱
- ۱۱) همان، ص ۱۷۲
- ۱۲) موحّد، محمدعلی؛ «در هوای حق و عدالت»، پیشین، ص ۱۷۲
- ۱۳) همان، ص ۱۸۲
- ۱۴) همان، ص ۱۸۴
- ۱۵) دیرکس، هانس؛ «انسان شناسی فلسفی» پیشین، ص ۲ و ۳
- ۱۶) گنجی، اکبر؛ «سنت، مدرنیته، پست مدرن»، گفتگو با داریوش آشوری، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۶
- ۱۷) نصری، عبدالله؛ «انتظار بشر از دین»، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸
- ۱۸) جوادی آملی، عبدالله؛ «فلسفه حقوق بشر»، پیشین، ص ۱۳۶
- ۱۹) نصری، عبدالله؛ «انتظار بشر از دین»، پیشین، ص ۲۸۸
- ۲۰) مطهری، مرتضی؛ «مقالات فلسفی»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۳
- ۲۱) همان، ص ۴۷
- ۲۲) همان، ص ۵۳
- ۲۳) مطهری، مرتضی؛ «نظام حقوق زن در اسلام»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۷، ص ۱۳۴
- ۲۴) مطهری، مرتضی؛ «یادداشت‌های استاد مطهری»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹، جلد اول، ص ۷۲
- ۲۵) مطهری، مرتضی؛ «انسان در قرآن»، پیشین، ص ۶۵
- ۲۶) مطهری، مرتضی؛ «نظام حقوق زن در اسلام»، پیشین، ص ۱۳۶
- ۲۷) مطهری، مرتضی؛ «یادداشت‌های استاد مطهری»، پیشین، جلد اول، ص ۷۵
- ۲۸) مطهری، مرتضی؛ «فطرت»، پیشین، ص ۴۳
- ۲۹) همان، ص ۳۷
- ۳۰) مطهری، مرتضی؛ «یادداشت‌های استاد مطهری»، پیشین، ص ۷۸
- ۳۱) همان، ص ۷۸
- ۳۲) همان، ص ۲۸۰
- ۳۳) مطهری، مرتضی؛ «وحي و نبوت»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۷، ص ۷
- ۳۴) مطهری، مرتضی؛ «یادداشت‌های استاد مطهری»، پیشین، جلد اول، ص ۸
- ۳۵) قرآن، سوره نحل، آیه ۶۸
- ۳۶) مطهری، مرتضی؛ «وحي و نبوت»، پیشین، ص ۹
- ۳۷) همان، ص ۶۳ و ۶۲
- ۳۸) مطهری، مرتضی؛ «وحي و نبوت»، پیشین، ص ۱۵۷
- ۳۹) مطهری، مرتضی؛ «عدل الهی»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴، ص ۲۰
- ۴۰) مطهری، مرتضی؛ «بیست گفتار»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸، ص ۳
- ۴۱) مطهری، مرتضی؛ «جهان بینی توحیدی»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۷، ص ۱۳۲
- ۴۲) مطهری، مرتضی؛ «بیست گفتار»، پیشین، ص ۲۸
- ۴۳) همان، ص ۳۲
- ۴۴) همان، ص ۳۳۴
- ۴۵) مطهری، مرتضی؛ «ده گفتار» پیشین، ص ۸۴
- ۴۶) مطهری، مرتضی؛ «بیست گفتار»، پیشین، ص ۳۱
- ۴۷) مطهری، مرتضی؛ «ده گفتار»، پیشین، ص ۸۹
- ۴۸) همان، ص ۷۸
- ۴۹) همان، ص ۷۹
- ۵۰) همان، ص ۷۹
- ۵۱) مطهری، مرتضی؛ «نظام حقوق زن در اسلام»، پیشین، ص ۷۹
- ۵۲) همان، ص ۸۷ و ۸۶
- ۵۳) همان، ص ۸۸
- ۵۴) همان، ص ۹۸
- ۵۵) مطهری، مرتضی؛ «یادداشت‌های استاد مطهری»، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰، جلد پنجم، ص ۱۸۲
- ۵۶) جوادی آملی، عبدالله؛ «فلسفه حقوق بشر»، پیشین، ص ۹۴ و ۹۵
- ۵۷) جوادی آملی، عبدالله؛ «حق و تکلیف در اسلام»، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵، ص ۳۶
- ۵۸) همان، ص ۳۸
- ۵۹) همان، ص ۳۹
- ۶۰) همان، ص ۳۹
- ۶۱) همان، ص ۴۰ و ۳۹
- ۶۲) جوادی آملی، عبدالله؛ «انتظار بشر از دین»، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱، ص ۶۰
- ۶۳) جوادی آملی، عبدالله؛ «نسبت دین و دنیا»، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱، ص ۵۲
- ۶۴) همان، ص ۵۳
- ۶۵) همان، ص ۵۴
- ۶۶) جوادی آملی، عبدالله؛ «انتظار بشر از دین»، پیشین، ص ۶۰

- ۶۷) جوادی آملی، عبدالله؛ «نسبت دین و دنیا»، پیشین، ص ۵۴
- ۶۸) جوادی آملی، عبدالله؛ «انتظار بشر از دین»، پیشین، ص ۶۰
- ۶۹) جوادی آملی، عبدالله؛ «نسبت دین و دنیا»، پیشین، ص ۵۴
- ۷۰) همان، ص ۵۵
- ۷۱) همان، ص ۵۶
- ۷۲) جوادی آملی، عبدالله؛ «فلسفه حقوق بشر»، پیشین، ص ۱۷۷
- ۷۳) جوادی آملی، عبدالله؛ «نسبت دین و دنیا»، پیشین، ص ۵۶
- ۷۴) همان، ص ۵۷
- ۷۵) شیروانی، علی؛ «ترجمه و شرح نهاییه الحکمه»، جلد اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ص ۱۶۹
- ۷۶) همان، ص ۱۱۱
- ۷۷) همان، ص ۲۲۵
- ۷۸) جوادی آملی، عبدالله؛ «نسبت دین و دنیا»، پیشین، ص ۵۸
- ۷۹) جوادی آملی، عبدالله؛ «فلسفه حقوق بشر»، پیشین، ص ۹۴ و ۹۵
- ۸۰) همان، ص ۹۱
- ۸۱) همان، ص ۹۲
- ۸۲) همان، ص ۱۰۴
- ۸۳) همان، ص ۱۰۵
- ۸۴) همان، ص ۹۵
- ۸۵) همان، ص ۹۷
- ۸۶) همان، ص ۹۷
- ۸۷) همان، ص ۱۰۰
- ۸۸) همان، ص ۱۰۰
- ۸۹) همان، ص ۴۵ و ۴۴
- ۹۰) جوادی آملی، عبدالله؛ «انتظار بشر از دین»، پیشین، ص ۸۰
- ۹۱) همان، ص ۸۱ و ۸۰
- ۹۲) جوادی آملی، عبدالله؛ «فلسفه حقوق بشر»، پیشین، ص ۱۰۳
- ۹۳) همان، ص ۱۰۵
- ۹۴) جعفری، محمد تقی؛ «حقوق جهاتی بشر»، پیشین، ص ۶۰
- ۹۵) همان، ص ۶۰
- ۹۶) همان، ص ۶۲
- ۹۷) همان، ص ۶۳
- ۹۸) همان، ص ۸۶
- ۹۹) مصباح، محمد تقی؛ «جزوه حقوق و سیاست در قرآن»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ ۱۳۷۹، ج ۲
- ۱۰۰) ... All human beings are born free and
- ۱۰۱) ... All human beings are created free and
- ۱۰۲) مصباح، محمد تقی؛ «کاوش‌ها و چالش‌ها»، ج ۲،



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی