

مبانی حقوق بشر در اسلام از منظر آیه الله مصباح یزدی*

دریافت: ۸۷/۷/۸ تأیید: ۸۷/۹/۱۷

محمدرضا باقرزاده**

چکیده

مهمترین مبانی حقوق بشر اسلامی از نگاه آیه الله مصباح یزدی عبارتند از: خدامحوری و حاکمیت اراده تشریعی خداوند، عبودیت و بندگی انسان و مسؤولیت و تکلیف‌پذیری او، حکمت الهی، کمال‌محوری و هدفمندی جهان و انسان، اصالت معاد و اصالت و جاودانگی روح. در همین رابطه تبیین اصیل و صحیح از کرامت آدمی، آزادی انسان، نقش جنسیت در تلقی انسان‌شناختی اسلام و رابطه انسان و جامعه، تأثیر این عوامل و مؤلفه‌ها را در نظام حقوق انسان در اسلام بیان می‌کند که ایشان به این تبیین، بهای لازم را داده‌اند. در ضمن این مباحث این مطلب معلوم می‌گردد که از منظر ایشان دو مبنای خدامحوری و کمال‌محوری اهمیت بیشتری دارند که در جای‌جای نظام حقوق بشر اسلامی خود را نشان می‌دهند و راز اساسی تفاوت دیدگاه آیه الله مصباح با دیدگاه‌های مکاتب حقوقی و فلسفی غیر دینی از حیث تأثیر ارزش‌آفرینی آنها در حوزه حقوق بشر به حساب می‌آید.

واژگان کلیدی

حقوق بشر، آیه الله مصباح، خدامحوری، حکمت، کمال، حقوق بشر اسلامی

*. استاد درس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم.

** محقق حوزه و دانشجوی دکترای علوم سیاسی. با تشکر از حضرت آیه الله مصباح

که بر این اثر نظارت فرمودند.

مقدمه

هر چند اصطلاح «حقوق بشر» جدید است و شاید چنین اصطلاحی در ادیان سستی و شناخته شده وجود نداشته باشد، لکن ادیان الهی مبنایی برای نظریه حقوق بشر ارائه می دهند که از قانونی برتر از قانون دولتها نشأت می گیرد و آن همان قانون و تشریح خداوند متعال است. در همه ادیان، انسان موجودی ارزشمند، باکرامت و به عبارتی مقدس نگریسته شده است. قرآن هم در این زمینه می گوید: «و به راستی که ما به فرزندان آدم، کرامت بخشیدیم.» (اسراء (۱۷): ۷۰) از دیدگاه ادیان الهی همه انسانها در اینکه آفریده خداوند هستند، شریکند و به عبارتی خلقت الهی به وجود بشریتی مشترک می انجامد. این اشتراک در خلقت و آفرینش، سهم به سزایی در به رسمیت شناختن حداقلی از حقوق برای همه انسانها دارد که این امر به معنای جهانی بودن برخی حقوق دینی است.

اما در عین حال، اصطلاح «حقوق بشر»^۱ اصطلاحی نسبتاً جدید است و پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ وارد محاورات روزمره شده است. این عبارت جایگزین اصطلاحات قدیمی تر همچون: «حقوق طبیعی»^۲ و «حقوق انسان»^۳ گردیده است. حقوق بشر، در مفهوم امروزی آن، با تصویب و لازم الاجرا شدن منشور ملل متحد^۴، اعلامیه جهانی حقوق بشر^۵، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی^۶، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی،

1. human rights.

2. Natural Rights.

3. Rights of man.

۴. منشور ملل متحد در تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ به امضا رسید و در ۲۴ اکتبر همان سال لازم الاجرا شد.

5. Universal Declaration of Human Rights.

این اعلامیه در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ طی قطعنامه ۲۱۷ الف، (III) مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسید.

6. International Covenant on Civil and Political Rights.

مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ با قطعنامه (XXI) 2200 مجمع عمومی که در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ لازم الاجرا گردید:

مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۹۶ با قطعنامه (XXI) 2200 مجمع عمومی

اجتماعی و فرهنگی^۱ و معاهدات گوناگونی که در سطح جهانی^۲ و منطقه‌ای^۳ مورد پذیرش دولتها قرار گرفته، بروز و ظهور یافته است.

چهار سند نخست، اسناد بنیادین بین‌المللی حقوق بشر نامیده می‌شوند که البته متعاقب آنها کنوانسیونها و معاهدات مختلفی پیرامون حقوق بشر منعقد شده است.

تحت تأثیر این به‌ظاهر وفاق بین‌المللی است که برخی معتقدند، اعلامیه جهانی حقوق بشر، جامعترین و کاملترین سندی است که در این زمینه تدوین شده و چکیده‌ای از سایر اعلامیه‌ها و تعالیم دینی و نظریات حقوق‌دانان سابق است. البته این دیدگاه حالت افراط به‌خود گرفته و باید گفت: تعالیم مذهبی چه در نوع حقوق و چه در تفسیر آن، فراتر از این اعلامیه هستند. در برابر این دیدگاه، برخی دیگر معتقدند که این اعلامیه یک اعلامیه غربی است؛ به‌گونه‌ای که تأمین‌کننده منافع آنها و ابزاری برای سلطه آنها در شکل جدید استعمار می‌باشد و عدم پذیرش این اعلامیه توسط برخی کشورها نیز به‌همین جهت می‌باشد.

اجتماع کشورهای اسلامی در جهت تدوین اعلامیه حقوق بشر اسلامی در قاهره نیز حرکتی در تفسیر وضع حاکم بر حضور آنان در تدوین اعلامیه جهانی است. بنابراین قطعاً این اعلامیه را نیز نمی‌توان برآمده از اراده حقیقی کشورهای اسلامی و ملت‌های مسلمان قلمداد کرد.

علاوه بر اعلامیه سازمان کنفرانس اسلامی، اندیشمندان مسلمان در سراسر دنیای اسلام اعم از شیعه و سنی نیز هر یک به‌وسعه خویش در برابر مفاهیم مندرج در این اعلامیه موضع‌گیری کرده و به‌انتقاد از آن پرداخته‌اند.

به‌نظر می‌رسد که در راستای طرح دیدگاه‌های اسلام در زمینه حقوق بشر، پیش از هر چیز باید به طرح مبانی معرفتی اسلام در حوزه حقوق بشر، پرداخت. این بدان جهت است که تدوین

1. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

که در ۳ ژانویه ۱۹۷۶ لازم‌الاجرا شد.

۲. مثل کنوانسیون پیشگیری و مجازات جرم کشتار جمعی مورخ ۹ دسامبر ۱۹۴۸ که در ۲۱ ژانویه ۱۹۵۱ لازم‌الاجرا شده است و کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض نژادی مورخ ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵ که در ۴ ژانویه ۱۹۶۹ لازم‌الاجرا شده است.

۳. مانند اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر مورخ ۲ می ۱۹۴۸ و کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادیهای اساسی مورخ ۴ نوامبر ۱۹۵۰.

حقوق بشر بدون نوعی تفسیر معرفت‌شناختی جهان‌شناسانه و انسان‌شناختی میسور نبوده و محقق نیز نشده است.

اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل نیز که به اصطلاح «جهانی» است، سرتاسر متأثر از نظریات لیبرالیستی، سکولاریستی، اومانیستی، پلورالیستی و نسبی‌گرایانه است. عدم پذیرش نظام‌های دینی - چنانکه از ماده ۳۰ اعلامیه بر می‌آید -^۱ نتیجه تفسیری از دموکراسی به‌مثابه یک مکتب است و نمونه‌ای از یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی است. اعتماد به نفس مکتبی حکم می‌کند که ما نیز به‌منظور تدوین حقوق بشر، نظریات بنیادین معرفت‌شناختی اسلام را به‌عنوان مبنا بشناسیم و از آن دفاع کنیم.

حقوق بشر در اسلام، از ویژگی‌هایی در مبانی و بنیانهای معرفتی برخوردار است که آن را از اعلامیه جهانی سازمان ملل متمایز می‌کند. این ویژگیها از یک سو به جهان‌بینی و نگاه جهان‌شناختی اسلام و از سوی دیگر به ایدئولوژی (یعنی: کل نظام ارزشی که برخاسته از جهان‌بینی است و شامل نظام اخلاقی و نظام حقوقی می‌شود) مربوط است که در این مقاله به آنها پرداخته خواهد شد؛ اگر چه در اینجا مجال آن نیست که در مورد هر یک از این اصول و مبانی به استدلال و اثبات پرداخت. بنابراین اشاره به آنها باید به‌عنوان بیان اصول موضوعه قلمداد شود که همگی در فلسفه و کلام و فلسفه اخلاق و دیگر مظان این مباحث با دلیل و برهان اثبات شده‌اند.

در این تحقیق، مهمترین مبانی و بنیانهایی که در اندیشه حقوقی آیه‌الله مصباح پیرامون مسأله حقوق بشر وجود دارد به شرح ذیل مورد بحث و مطالعه قرار گرفته است:

۱- خدامحوری

یکی از سؤالاتی که فلاسفه حقوق موظفند به آن پاسخ منطقی دهند این است که اساساً

۱. هیچ‌یک از مقررات اعلامیه حاضر نباید طوری تفسیر شود که متضمن حقی برای دولت یا جمعیت یا فردی باشد که به‌موجب آن بتواند هر یک از حقوق و آزادیهای مندرج در این اعلامیه را از بین ببرد و یا در آن راه فعالیتی بنماید.

حقوق، هستی خود را مرهون کدام مبدأ هستند و چه نیرویی آنها را به وجود می آورد؟ در واقع این مبحث، پاسخ به این سؤال است و در مورد منشأ ایجاد حقوق بحث می کند. اساساً در نگرشی که اسلام به حقوق بشر دارد، نه «طبیعت» چنان حقوقی را به انسان داده است و نه «قانون» و قرارداد و نه هیچ چیز دیگری؛ بلکه همه این حقوق، «خدا داده» است؛ زیرا اساساً طبیعت و قانون و در رأس اینها انسان از خود حقی ندارند تا به انسان تفویض کنند. این خداوند است که از هستی اصیل و حق ذاتی برخوردار بوده، می تواند آن را به کسی یا چیزی اعطا نماید. (نحل ۱۶):

۵۳؛ احزاب (۳۳): ۱۷؛ فتح (۴۸): ۱۱؛ رعد (۱۳): ۱۶؛ اسراء (۱۷): ۵۶.

آیه الله مصباح در این خصوص می گویند: «متفکرین اجتماعی و فلاسفه حقوق در غرب، فقط به دو حق؛ یعنی حق فرد و حق جامعه قائلند و از همین رو اهتمامشان همه مصروف آن است که برای تعارض حقوق فردی و حقوق اجتماعی چاره ای بیندیشند و راه حلی ارائه کنند. تنها مسأله ای که در این باب ذهن آنان را به خود مشغول کرده است، این است که به هنگام تزامن حق فرد و حقوق جامعه، کدام یک را باید مقدم نمود و تا چه اندازه، به عبارت دیگر: چگونه می توان قوانینی را وضع کرد که میان حق فرد و حقوق جامعه جمعی حاصل آید. لکن ما بر پایه بینش الهی و اسلامی خود، به حق سومی نیز قائلیم که از آن در حق دیگر بسی مهمتر است و آن حق خدای متعال است. اگرچه در نهایت، همه حقوق به حق خدای متعال باز می گردد و ریشه همه حقوق و تکالیف، اراده تشریحی الهی است - که آن نیز به نوبه خود از اراده تکوینی الهی ناشی می شود - ولی اگر بخواهیم که جمیع حقوقی را که از حکمت الهی نشأت می گیرند، تقسیم کنیم، به سه رشته حق، تقسیم می شوند: حق فرد، حق جامعه و - از همه مهمتر - حق خدای متعال.

حق خدای متعال بر انسانها این است که طریق استکمال خود را که خدای متعال ارائه فرموده است طی کنند. با صرف نظر از ارتباطات و مناسباتی که انسانها در زندگی اجتماعی با یکدیگر دارند، هدفی که خدای متعال از خلقت انسانها دارد، مقتضی سلسله حقوق و تکالیفی است. مراد از این اصل، مخلوقیت، وابستگی، نیازمندی و عبودیت انسان، نسبت به خدای متعال است. بدون شک پذیرش موجود نامتناهی و اصیلی که استقلال تام دارد و به دلیل غنای وجودیش، همه

به او نیاز دارند و او به هیچ کس و هیچ چیز نیاز ندارد، نقش تعیین کننده و غیر قابل انکاری در تدوین حقوق انسانها خواهد داشت (مصباح یزدی: ۲۶).

بنابراین، توجه به این اصل - که جای آن در اعلامیه جهانی خالی است - را باید مهمترین وجه تمایز بین دو دیدگاه اسلام و غرب دانست.

ریشه خداانکاری و انسان خدایی در غرب، به دوران رنسانس باز می گردد. در این روند تغییر معرفتی در بستر راسیونالیسم، امپریسم و پوزیتیویسم، خدا و همه امور متافیزیکی از صحنه اثبات پذیری خارج شدند:

انقلاب رنسانس، عصبان انسان بر علیه کلیسا بود و ناگزیر، چنین حرکتی شیوه ای از تفکر تجربی و مادی (امپریسم) را علیه متافیزیک وسعت بخشید... در فلسفه عصر مدرنیسم، اثری از خدا نیست. چنانکه در آثار نیچه در قالب رمان این جمله معروف است که «خدا مرده است ما او را کشته ایم» (رضوی، ۱۳۸۱: ۲۶۱ - ۲۶۳).

اما در نگرش الهی در عصر توسعه و تکنولوژی نیز خدا همچنان مبدأ حقانیت و وجود است و عقلاً حقانیت و حقوقی جدای از او و وجودی برآمده از غیر او نمی توان تصور کرد.

آیه الله مصباح در تبیین برتری حقوق اسلامی بر حقوق غیر دینی و به طور خاص، حقوق غربی تأکید می کنند که در این مکاتب حقوقی، فلاسفه حقوق نتوانسته اند هیچ برهان فلسفی ای برای اثبات حق و تعیین حقوق ارائه دهند و دلیل قطعی عقلی اقامه کنند که چرا انسانی بر انسان دیگر حقی دارد؟ و یا اساساً چرا انسان محق است؟ نهایت استدلال آنان تأکید بر توافق جمعی در این خصوص است و اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به دلیل توافق و امضای دولتها به نمایندگی از ملتها، مبنای الزامات حقوق بشر قرار گرفته است.

از دیدگاه ایشان این «یک مسأله مبتنی بر مشهورات و مسلمات و مقبولات بین مردم است که اصطلاحاً جدل نامیده می شود و در علم منطق، بحث شده که با تکیه بر جدلیات نمی توان برهان تشکیل داد. برهان وقتی تشکیل می شود که قیاسی مبتنی بر بدیهیات ارائه شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۱۴) و برهان دین در خصوص نشأت گرفتن همه حقوق از یک حق الهی، برهانی عقلی

و منطقی است که می‌توان بر آن به‌عنوان اصیل‌ترین مبنا برای حقوق بشر، تأکید و پافشاری نمود.

برهان اصل «خدا محور» در حقوق

این برهان بر این پایه استوار است که خداوند به‌عنوان مالک هستی پذیرفته شود و حال آنکه از دیدگاه الحادی، اقامه چنین استدلالی ممکن نخواهد بود. البته بحث اثبات وجود خداوند که در این برهان مفروض است در این جا مورد بحث نخواهد بود.^۱ آنچه باید بدان پرداخت، اثبات ولایت تشریحی خداوند است. نکته اینجاست که در حقوق بر مبنای سکولاریسم به‌جای نفی خدا، با انکار حاکمیت تشریحی خداوند، اساساً تشریح حقوق را از امور دنیوی و در حوزه صلاحیت انسان دانسته‌اند. در واقع، سکولاریسم با قطع نظر از اثبات یا نفی مبدأ ماورایی، به نفی خدایی بودن و قدسی شدن امور دنیایی نظر دارد. از این جهت است که در این بحث به‌جای اثبات خدا، باید حاکمیت تشریحی او اثبات شود و تبیین گردد که چگونه الزام‌آوری حقوق، جز با پذیرش حاکمیت تشریحی خداوند، توجیه منطقی نخواهد داشت؟

اما اثبات این اصل که مفاد آن، حق خداوند بر مخلوقات او از جمله انسان است را با این مقدمات پی می‌گیریم:^۲

۱- حق هر کس بر دیگری فرع بر مالکیت او نسبت به شأنی از آن شیء یا آن شخص است. و به عبارتی حق، ریشه در مالکیت دارد؛ در غیر این صورت از نظر عقلی هیچ وجه دیگری برای اثبات حق وجود ندارد.

۲- مالکیت حقیقی تنها در مورد خدای متعال صادق است؛ چون او هستی بخش عالم هستی است؛ در حالی که هیچ موجودی، هیچ حقی بر خدای متعال ندارد؛ چون هیچ موجودی به خداوند چیزی نبخشیده و عطایی نکرده است.

نتیجه: بنابراین چون انسان از خودش مطلقاً هیچ چیز ندارد، پس هیچ حقی را واجد نیست و بر اساس این برهان، مبدأ هر حقی خداوند است.

۱. این امر با برهان فلسفی در علم کلام، اثبات شده است.

۲. ر.ک. به: مصباح یزدی، تقی، نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، محمد مهدی کریمی نیا، ص ۱۱۴.

همچنین، تنها در صورتی می‌توان تمایلات انسان را کنترل کرد که او را در مقابل حقوق دیگران مسؤول و متعهد بدانیم؛ به‌گونه‌ای که رعایت حقوق دیگران را بر خود وظیفه و تکلیف بداند و تنها وجودی که صلاحیت ایجاد این تکلیف را دارد، وجودی است که وجود آدمی و حیات و بقای او مرهون فیض اوست و تسلیم و خضوع انسان فقط در برابر او امکان می‌پذیرد، نه هرکس و یا هر چیز دیگری که مخلوقی نظیر خود انسان است.^۱

ضمانت اجرای حقوق به شدت وابسته به اثبات عنصر ولایت و حقانیت الزام و تعهدسازی است که تنها در ذات «ولئ» تحقق می‌یابد. قرآن کریم با همین استدلال، هر ولایتی را جز ولایت خدای سبحان که مالک آسمانها و زمین است، باطل و غیرقابل قبول دانسته است و به‌توییح کسانی می‌پردازد که جز او ولایتی را پذیرا شده‌اند (شوری (۴۲): ۹).

بنابراین هرگونه تدبیر حقوقی برای انسان که از مسیر ولایت و حاکمیت خداوند نگذرد، همچون بوته‌ای بی‌ریشه است که اساس و بنیانی ندارد و محکوم به زوال و سستی است و از ارزش و معنای واقعی برخوردار نخواهد بود. این به‌دلیل نیازی است که به عنصر الزام و تکلیف وجود دارد و الزام و تکلیف بدون حاکمیت و مالکیت، صرفاً امری صوری و فاقد اعتبار واقعی است که خاستگاه اطاعت از آن، اجبار خارجی به‌جای تسلیم آگاهانه انسانی است؛ حقیقتی که جز در سایه خدامحوری قابل حصول نیست.

آثار و نتایج اصل خدامحوری

قبل از پرداختن به این نتایج به این نکته مهم باید توجه کرد که مراد از «حقّ خدای متعال» معنای فوق حقوقی «حق» است؛ چون «حقّ خدای متعال» جنبه حقوقی اصطلاحی ندارد و از دیدگاه آیه‌الله مصباح، آن «حقوق»ی که تنها در ارتباطات و مناسبات اجتماعی قابل طرح و اعتبار می‌باشد، حقوقی است که در «قوانین موضوعه» بیان می‌شود و حال آنکه در این بحث آنچه مورد

۱. قرآن کریم در آیه ۴ سوره سجده به این حقیقت اشاره کرده است که هیچ ولایتی را بر انسان جز ولایت خداوند نمی‌توان پذیرفت: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ» مبنای این امر نیز همان است که در سوره بقره، آیه ۱۰۷ فرموده است که: «أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» بر مبنای این آیه مبنای نفی هر ولایتی بر انسان در مالکیت عام و مطلق خداوند بر جهان و انسان نهفته است.

مطالعه است «اصول حاکم بر قوانین موضوعه» است، نه خود قوانین موضوعه؛ یعنی حقوقی که قبل از وضع «قوانین موضوعه» ثابت و محقق است. چنانکه بسیاری از فلاسفه حقوق، «اخلاق» را از اصول حاکم بر قانون دانسته‌اند. در بند دوم از ماده بیست و نهم اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز «رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی» حاکم بر حقوق و آزادیها قلمداد شده است، در صورتی که اخلاق از دایره «حقوق» بیرون است.

الف - حق الهی و کرامت انسان

نگاه خدامحور به حقوق بشر را باید کاملاً متفاوت با دیدگاهی دانست که در قرون وسطی منشأ نگرشی غیر قابل قبول به انسان گردید. در خداشناسی قرون وسطایی از «هبوط»^۱ نهاد بشر بحث می‌شد و امکان نجات^۲ او را تنها با توفیق الهی و از طریق فدا شدن مسیح مطرح می‌ساخت. در این دیدگاه تعبیر «وجدان گناهکار»^۳ مطرح بود که بر مبنای آن فلاسفه قرون وسطی، انسان را موجودی ذاتاً گناهکار می‌دانستند که بعد از قرون وسطی در برابر این تعبیر و در بستر اومانیزم، تعبیر «وجدان پاک»^۴ مطرح شد.^۵

اما در نگاه اسلام هر چند انسان مخلوق خداست، اما از کرامت خدادادی برخوردار است؛ کرامتی که اصل و جوهره آدمی را تشکیل می‌دهد. فطرت خداجو در نهاد آدمی، گواه چنین کرامتی است.

اسلام به انسان مقام «خليفة اللهی» بخشیده (بقره ۲: ۳۰) است و رابطه‌ای متمایز میان انسان و خداوند قرار داده است، به گونه‌ای که برتری معنوی او را بر سایر مخلوقات به اطلاع ملائکه رسانده (بقره ۲: ۳۱ - ۳۲) و به او توانایی و شایستگی ویژه‌ای (نسبت به سایر موجودات عالم) ارزانی داشته است. در این راستا انسان را مخلوقی در بهترین موقعیت تکوینی می‌داند (تین ۹۵: ۴).

1. the fall.
2. Salavation.
3. Guilty conscience.
4. Clear conscience.

۵. ر.ک. به: انسان‌شناسی فلسفی، هانس دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷-۱۰۸.

بنابراین از دیدگاه قرآن، انسان، مظهر لطف و رحمت و ویژه الهی در این عالم است. به این ترتیب، تفاوت میان نگرش الهی اسلام و گرایش قرون وسطی به مسأله حقوق انسان کاملاً واضح و آشکار می‌شود و میان این دو دیدگاه نباید خلط شود.

ب- حق الهی و تکلیف انسان

نگرش اسلام درخصوص رابطه جهان و انسان با خدا، تکلیف انسان را در برابر خالق خود به‌خوبی تبیین می‌کند. دیدگاه اسلامی، طبیعت را مخلوق خالق زنده و باشعوری می‌داند که آن را بر اساس حکمت آفریده و هدفمند است (جائیه (۴۵): ۲۲). بنابراین طبیعت، موجودی مستقل و بریده از منشأ لایزال ماورای طبیعی نیست (جائیه (۴۵): ۱۳)، بلکه کل هستی نشانه آن وجود مطلق و فوق مادی است (آل عمران (۳): ۱۹۰).

بنابراین همه قوانینی که در هستی، حاکم است، معلول اراده باری تعالی است و هرگونه تصرفی از ناحیه انسان در این گستره وسیع، از حدود ربوبیت تکوینی الهی بیرون نیست. (فصلت (۴۱): ۱۲) بنابراین از ربوبیت تشریحی او که نمایانگر هدایت الهی برای این موجود مختار و انتخابگر است نباید بیرون باشد. مسؤلیت انسان در برابر خدا نیز از همین حقیقت ناشی می‌شود. این وجه از مسؤلیت انسان بیشترین تأثیر را در تمایز و تفارق میان اعلامیه پیشنهادی آیه الله مصباح^۱ و اعلامیه جهانی حقوق بشر دارد.

از دیدگاه آیه الله مصباح، برای آنکه حقوق و تکالیف انسانها معین و معلوم گردد، قبل از هر چیز باید ارتباط وجودی آنان را با خدای متعال در نظر داشت. باید دانست و پذیرفت که خدای متعال تنها موجودی است که وجودش وابسته و متکی به غیر نیست و محال است که در عالم وجود، جز او موجودی تحقق یابد که هستیش وابسته و قائم به غیر نباشد. بنابراین انسان نیز مانند هر موجود دیگری در وجود و شؤون وجودی خود، یکسره متکی و قائم به خدای یگانه است. اساساً کل جهان هستی، وابسته و نیازمند به آفریدگار یگانه و بی‌نیاز است. «کل ما سوی الله» تکویناً عبد محض اوست و محال است که از این عبودیت تکوینی خارج شود؛ زیرا خروج از

۱. آیه الله مصباح طرحی پیشنهادی برای اعلامیه حقوق بشر اسلامی ارائه کرده‌اند که در جزوه حقوق و سیاست در قرآن اثر معظم له در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) موجود است.

این عبودیت به معنای نیستی و عدم است:

«یا باید بود و هستی وابسته و نیازمند داشت یا باید نبود. شق سومی در کار نیست و نمی توان هم بود و هم هستی ناوابسته و بی نیاز داشت. این نگرش و بینش، انسان را از این پندار باطل که در زندگی خود مستقل و مستغنی است و لزومی ندارد که از احدی اطاعت و تبعیت داشته باشد می رهااند. از دیدگاه فلسفی، آزادی مطلق و کامل به کلی غلط و ناپذیرفتنی است» (مصباح یزدی: ۸۸).

براین مبنا انسان در برابر وجودی که هستی خود را از او دارد مسؤول و مکلف است و باید پاسخگویی تکالیفی باشد که در برابر او بر عهده دارد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر با نادیده انگاری مسؤولیت آدمی در برابر خالق هستی و حیات معقول و تأکید بر حق محوری به جای تکلیف شناسی اساساً جایی برای پاسخگویی انسان در برابر آفریدگار باقی نگذاشته است.

هنگامی که سخن از مسؤولیت انسان در برابر خداست، این توهم پدید می آید که انسان در رفتار خود با آدمیان، خود را در برابر آنها مسؤول و پاسخگو نداند، در حالی که اساساً قوانین اجتماعی و حقوقی واقعیهایی دو رویه اند: یک رویشان اثبات حق و اختیار برای کسی می کند و روی دیگرشان اثبات تکلیف و وظیفه بر سایرین و این همان متضایف بودن حق و تکلیف و توأم بودن آن دو است.

آیه الله مصباح، فلسفه این توأم بودن را بدین گونه بیان می کنند:

از آنجا که اعتبارات عقلانی آنگاه صحیح است که نتایج عملی به دنبال داشته باشد، بنابراین اعتبار کردن حق برای یک موجود (اعم از انسان یا غیر انسان) فقط در صورتی معقول و صحیح است که موجود یا موجودات ذی شعوری مکلف به رعایت آن حق باشند و الّا کاری لغو خواهد بود. هرگز نمی توان گفت که حق کوه دماوند این است که در سلسله جبال البرز واقع باشد؛ زیرا کسی نیست که مکلف به رعایت این حق باشد. اما لغو نیست اگر برای گیاهان و درختان خانه انسان حق آبیاری شدن قائل شوند؛ زیرا در آن صورت او مکلف خواهد بود که به آنها آب بدهد و نگذارد که بر اثر بی آبی پژمرده شوند و بخشکند.

اگر فقط یک انسان بر روی زمین می‌زیست، اثبات حقوق اجتماعی برای او کاری لغو و بیهوده بود؛ زیرا وقتی که انسان دیگری در میان نیست که تکلیف داشته باشد و حق او را رعایت کند، اثبات و تعیین حق مزبور چه ثمره عملی‌ای خواهد داشت؟

به‌هرحال، اگر وجود قوانین حقوقی و اجتماعی ضرورت دارد، بنابراین باید برای هر یک از افراد جامعه، حقوقی و بر دیگران تکالیفی معین و معلوم کرد. وقتی که از حقوق و آزادیهای انسانها دم می‌زنیم، چه بخواهیم و چه نخواهیم، تکالیف و مسؤولیتهای آدمیان نیز رخ می‌نماید؛ چراکه این دو در اعتبار، تلازم دارند.^۱

به همین جهت باید تأکید کرد که سخن گفتن از حقوق و آزادیها همراه با غفلت یا تغافل کردن از تکالیف و مسؤولیتهای معقول نیست.

ج - حق الهی و حق حیات انسان

برداشت عمومی و رایج این است که «حق حیات» یعنی اینکه هر انسانی حق دارد که زنده باشد و دیگران مکلفند که زندگی او را محترم بشمارند و آن را به مخاطره نیندازند. در اصل مفاد این قضیه به‌طور اجمالی اختلافی میان دیدگاه دینی و عرفی رایج، دیده نمی‌شود، لکن این گزاره بر مبنای الهی حقوق، قیود و شرایطی می‌پذیرد که آن را از برداشت متداول غربی از حقوق بشر متمایز می‌سازد.

طرفداران نظریه حقوق بشر بر مبنای اینکه این حق، ذاتی انسان و غیر قابل اسقاط و استثناست، می‌پندارند که هیچ قانونی نمی‌تواند انسانی را به مرگ و نیستی محکوم کند، حتی اگر آن انسان، مرتکب صدها قتل و جنایت شده باشد.

طبعاً بر این مبنا، به‌طریق اولی شخصی که به قتل دست نیازیده هرگز نباید به مرگ محکوم گردد. درحالی‌که از دیدگاه نظریه حقوق بشر خدامحور، می‌توان کسی را که قتل و جنایتی نکرده، اما نسبت به حق خدا و حقوق فطری و الهی مردم، خیانت کرده است، به‌فرمان خداوند به مرگ محکوم کرد و این در حالیست که حقوقدانان و فیلسوفان حقوق و محافل حقوقی دنیا، چنین

۱. ر.ک. به: مصباح یزدی، تقی، جزوه حقوق فردی، ص ۹۳ و ۹۴.

کاری را زیر پا گذاشتن حقوق بشر و چنین قانونی را غیر انسانی می‌انگارند.^۱ حتی از این فراتر، در نگرش خدامحور اساساً انسان از آنجا که در حیطة مالکیت خدا قرار دارد و از خود هیچ گونه استقلال وجودی ندارد، پس هیچ گونه حق مستقلی برای حیات ندارد. حق حیات آدمی در طول حقی است که خداوند برای انسان در نظر گرفته است و آدمی نمی‌تواند این حق را در برابر خدا برای خود نیز قائل باشد.

این حقیقت را آیه‌الله مصباح در تحلیل گزاره «کشتن انسان بی‌گناه، ناپسند و بد است» این‌گونه تبیین می‌کند:

«اساساً قبیح و حرمت قتل نفس محترمه - که گناهی را مرتکب نشده است - در ارتباط انسانها با یکدیگر قابل قبول است، نه در ارتباط خدای متعال با آدمیان؛ یعنی: معنای اینکه کشتن انسان بی‌گناه بد و حرام است، این است که هیچ انسانی از ناحیه خودش، حق ندارد که جان انسان دیگری را به‌مخاطره اندازد یا او را بکشد، اما خدای متعال که خالق و مالک انسانها است، اگر دستور به قتل انسانی بدهد، جز در ملک خود تصرف نکرده است».^۲

در این خصوص، ایشان به داستان حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل (علی نبینا و آله و علیهما السلام) در قرآن، اشاره می‌کنند:

«قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ اقْتُلْ مَا تَوْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۳۷-۱۰۲).

ابراهیم گفت: ای پسر من در خواب دیدم که تو را سر می‌برم، رأی تو در این خصوص چیست؟ اسماعیل گفت: ای پدر همان کن که فرمانت داده‌اند؛ به خواست خدا، مرا از صابران خواهی یافت.

مطابق این آیه، هرگز به ذهن حضرت ابراهیم علیه السلام خطور نکرد که ذبح انسان بی‌گناه - و آن هم انسانی همچون حضرت اسماعیل علیه السلام - به بداهت عقل، ناپسند و قبیح است و خدای متعال حکمی بر خلاف حکم بدیهی عقل نباید بکند و امر به سربردن اسماعیل، خلاف حکم قطعی

۱. همان، ص ۲۶-۲۷.

۲. ر.ک. به: جزوه حقوق و سیاست در قرآن، بخش حقوق فردی، ص ۳۰-۳۴.

عقل است. حضرت اسماعیل نیز وقتی که از مأموریت پدر آگاه شد، هرگز نگفت: خدای متعال عقلاً نمی‌تواند به سربریدن بی‌گناهی فرمان دهد.

البته هیچ انسانی حق ندارد که از ناحیه خود و بی‌جهت و خودسرانه، انسان دیگری را بکشد، لکن اینکه خدای متعال نیز حق ندارد چنین حکمی صادر کند، صحیح نیست.

بنابراین، حکم مزبور نه تنها از بدیهیات عقلی نیست که اساساً مبنای برهانی ندارد. در واقع در اینجا حکم عقلی‌ای در کار نیست تا معارض با حکم خدای متعال باشد.^۱

چنین نگرشی به حقوق در صورتی است که نقش خالقیت و مالکیت خداوند در عالم هستی، مورد لحاظ باشد و آلا، حق حیات به‌عنوان یک حق ذاتی و غیر قابل الغا و استثنا - آنچنان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است - پایه عقلانی ندارد.

د - حق الهی و مجازات مرتد

اگر بپذیریم که حق الهی که بر مبنای آن باید خدای متعال اطاعت و عبادت شود بر همه حقوق فردی و اجتماعی، مقدم و حاکم است، یکی از اصولی که فراتر از جمیع قوانین موضوعه می‌باشد، رعایت «حق الله» است.

بنابراین، حتی اگر بپذیریم - که نمی‌پذیریم - شخصی که علناً به مبارزه با دین و مقدسات دینی برخاسته و بدان توهین روا داشته است به حقوق فردی و اجتماعی غیر الهی تجاوز نکرده است تحقیقاً چنین کسی به حق الهی تجاوز کرده است. به این بیان که آدمیان آفریده شده‌اند تا استکمال حقیقی بیابند و چون استکمالشان فقط در پرتو دین حق، ممکن خواهد بود، پس هرگونه نبرد و دشمنی با دین حق، ستیز با غرض خلقت است و قهراً عقوبتی متناسب با خود را در پی خواهد داشت. از همین روست که در حقوق اسلامی، برای مرتد - یعنی: کسی که پس از مسلمانی کافر شود - حدود و عقوبتهایی مقرر شده است؛ زیرا چنین کسی مهمترین حق خدای متعال را ضایع کرده است. درحالی‌که چنین حقی در نظامهای حقوقی غیر دینی جایگاهی ندارد. این حق جایگاهی کاملاً الهی دارد و تحلیلی خارج از این چارچوب برای توجیه این حق

قابل قبول نمی‌باشد و حق جامعه متفرع بر حق خدا می‌باشد.^۱

ممکن است در توجیه مجازات ارتداد با تفسیر آن به‌عنوان یک عکس‌العمل اجتماعی گفته شود: عقوبتهایی که بر ارتداد و نظایر آن مترتب می‌شود به‌جرم آزردهن افراد جامعه و جریحه‌دار کردن احساسات و عواطف آنان، زیر پا نهادن حق جامعه است.

اما این دفاع نادرست است؛ زیرا «معنای این سخن آن است که اگر در جوامع اسلامی بر اثر رواج و شیوع فرهنگ مادی مغرب زمین - که یکی از بارزترین وجوه مشخصه آن، تساهل دینی و تسامح مذهبی است - بسیاری از مسلمانان آمادگی کامل داشته باشند که کسانی همچون مرتدین، بدعت‌گذاران و... را ببخشایند، حاکم اسلامی و مدعی‌العموم حق داشته باشد که چنین افرادی را از کیفر، معاف کند و یا اصلاً این قانون الهی را ملغی نماید. علاوه بر اینکه اساساً فلسفه قوانین جزایی اسلام، تشفی دل‌های مردم و پاسخ به احساسات ایشان نیست.^۲

ه - تأثیر حق الهی در تبیین جهاد ابتدایی

از جمله نکاتی که میان حقوق اسلامی و غیر اسلامی تمایز ایجاد می‌کند این است که تقدّم حق جامعه بر حقّ فرد بر خلاف غربیان، محدود به مادیات نیست و از آن فراتر است. حق الهی جهاد از جهات مختلفی در تنظیم حقوق مرتبط با بشر تأثیرگذار است:

حوزه صلاحیت حکومت

در هر جامعه‌ای - از جمله جوامع غیر دینی - برای حکومتها این صلاحیت به رسمیت شناخته می‌شود که در تأمین مادیات جامعه، الزامات و تحمیل‌هایی را به مردم و اجتماع روا دارند. مثلاً در پیشامدهایی نظیر زلزله، آتشفشان، سیل، خشکسالی، قحطی، جنگ و امثال اینها، دولتها اقدام به اخذ سهمی از درآمدهای مردم می‌کنند و با وضع مالیات و نظایر آن، مردم را هر چند راغب نباشند و ادار به مشارکت می‌کنند.

در نظریه الهی، تقدّم حق جامعه بر حقّ فرد، محدود به مادیات نیست و در چهارچوب وسیع‌تری که شامل مقاصد دین و نظام دینی است، اعمال مشارکت عمومی می‌شود. چنانکه در

۱. همان.

۲. همان.

قانون جهاد برای توسعه و ترویج کلمه حق و شعائر دینی، همهٔ مسلمانان موظفند در این راه از جان و مال خود بذل کنند و دین خدا را یاری کنند. (توبه (۹): ۳۸ و ۳۹). حکومت اسلامی در این زمینه از اختیار برخوردار است که در این راه از همهٔ امکانات جامعه در مسیر اسلام، بهره جوید و افراد نمی‌توانند تخلف کنند (احزاب (۳۳): ۳۶).

مسلمین مکلفند که برای تبلیغ و ترویج دین مقدس اسلام از هیچ کوششی مضایقه نکنند و اگر این مهم، نیاز به صرف اموال دارد، قسمتی از درآمد خود را بدان اختصاص دهند (توبه (۹): ۴۱).

«در نظام حقوقی غربی - قاعدتاً - این قبیل کارها جز با رضای مردم صحیح نخواهد بود، اما در اسلام، از آنجا که پرستش و فرمانبرداری خدای متعال، باید مهمترین هدف دستگاه حاکمه و قانونگذار باشد، وضع و اجرای چنین قوانینی کمترین اشکالی ندارد.» (مصباح یزدی: ۲۸ - ۲۹).

- حق حاکمیت ملی

در حقوق بین‌الملل معاصر، بر حقیقی به نام «حق مالکیت ملی» پافشاری می‌شود، به این معنا که طبق این حق، هیچ جامعه‌ای حق دخالت در امور و شؤون جامعه‌ای دیگر را ندارد و «مداخله» - یعنی: عمل یک دولت که منجر به نقض حاکمیت و استقلال داخلی و خارجی دولت دیگر شود - ممنوع است.

عده‌ای از نویسندگان مسلمان که به «حق مالکیت ملی» قائل بودند و مداخله را نقض حقوق بین‌المللی می‌شناختند، وقتی در متون دینی و فقهی با عنوان «جهاد ابتدایی» مواجه می‌شدند، خود را با این مشکل دست به گریبان دیدند که چگونه «جهاد ابتدایی» را که مداخله مسلحانه و قهرآمیز جامعه اسلامی در جامعه غیر اسلامی است، توجیه کنند و بپذیرند که مسلمین حق دارند در امور و شؤون یک جامعه غیراسلامی دخالت کنند.

برخی از اینها که در برابر غرب و ارزشهای آن خود را باخته بودند، برای رفع این مشکل، خواسته‌اند ثابت کنند که در تاریخ اسلام، جهاد ابتدایی‌ای صورت نپذیرفته است و جنگهایی که در صدر اسلام پیش آمده، همگی از نوع «دفاع» بوده است.

آیه‌الله مصباح چنین تلاشی را انفعالی و مذبححانه و ناشی از خودباختگی در برابر فرهنگ

منحط غرب می‌داند(همان: ۳۰). ایشان چنین شیوه‌ای را پاک‌کردن صورت مسأله و لازمه آن را انکار یکی از ضروریات دین می‌داند و تأکید می‌کند که جهاد و از جمله «جهاد ابتدایی» که یکی از اقسام آن است از ضروریات اسلام محسوب می‌شود و مخصوصاً در فقه شیعی جایگاهی رفیع و ارجمند دارد.^۱

از نظر ایشان حتی اگر بپذیریم که همه جنگهای مسلمین در صدر اسلام، دفاعی بوده است، این نتیجه حاصل نمی‌شود که جهاد ابتدایی مشروعیت ندارد؛ زیرا مشروعیت جهاد ابتدایی از ضروریات دین است و اگر تاکنون نیز روی نداده باشد در آینده در زمان ظهور حضرت ولی‌عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف رخ خواهد داد(مصباح یزدی: ۳۰).

ایشان با تفکیک اصل وجود جهاد از مسائلی همچون وقوع یا عدم وقوع جهاد ابتدایی در صدر اسلام و اینکه آیا جهاد ابتدایی مشروط به حضور امام معصوم علیه السلام است یا اینکه نایب وی نیز می‌تواند به‌چنین کاری اقدام کند؟ و آیا در اوضاع و احوال کنونی قیام به‌چنین امری به‌صلاح است یا نه؟ از اصل وجوب جهاد به‌عنوان ضروری دین یاد کرده، معتقدند که باید به‌جای عقب‌نشینی از معتقدات اصیل خود، سعی خویش را مصروف تبیین و توجیه خردپسندانه و عمیق آنها نماییم(همان).

۱. ضروری بودن قانون جهاد از جمله جهاد ابتدایی، مطلبی است که با مراجعه‌ای اجمالی و گذرا به منابع فقهی شیعه و نیز تاریخ اسلامی، جای تردیدی برای انسان باقی نمی‌گذارد. تاریخ فتوحات اسلامی درحالی‌که این فتوحات در حضور امامان معصوم علیهم السلام رخ داده و هیچ‌گونه منع و ردعی در مورد اصل این جنگها از سوی آنان صورت نپذیرفته است، به‌خوبی مؤید این قانون در اسلام است. هم‌چنین صراحت‌هایی که در این مورد در فقه اسلامی و به‌خصوص فقه شیعه وجود دارد، هرگونه تردید را در این زمینه برطرف می‌نماید. به‌عنوان نمونه در المبسوط، شیخ طوسی، ج ۲: ۲ در این خصوص ادعای اجماع شده است.

در تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۹: ۷ نیز ادعای مطابقت این حکم با نص و اجماع شده است. در الرسائل التسع، محقق حلی، ۳۶۲ پس از پذیرش اصل وجوب جهاد ابتدایی، وجوب آن مشروط به حضور امام معصوم دانسته شده است.

در جامع المقاصد، محقق کرکی، ج ۳: ۳۶۵ این بحث به‌گونه‌ای مطرح گردیده که به‌هیچ‌نحو با دفاعی بودن سازگار نیست و ضمناً هدف این حکم الهی نیز گسترش اسلام دانسته شده است.

مرحوم صاحب جواهر در جواهر الکلام، ج ۱۲: ۸ این حکم را به‌منزله ضروری دانسته و ادله‌ای از قرآن برای آن آورده است و آن را مطابق اجماع و سیره نبوی و اصحاب آن حضرت دانسته‌اند.

به عقیده آیه الله مصباح در تقابل میان این حق و حکم جهاد، آنچه باید تخصیص داده شود، «حق مالکیت ملی» است، نه «حکم جهاد ابتدایی» با این توضیح که: خدای متعال بر همه انسانها حقی دارد و آن این است که او را فرمان ببرند و بپرستند. این حق، بر همه حقوق فردی و اجتماعی حاکم است؛ چون معبود بودن خدای متعال با حاکمیت تام و مطلق دین او، بر روی زمین، محقق می شود و کسانی که در راه پیشرفت و گسترش دین الهی، ایجاد سد می کنند و مانع از اشاعه و ترویج آن می شوند در واقع، حق الله را تضییع کرده اند. پس خدای متعال حق دارد که آنان را به جرم محترم نشمردن حق او و زیر پا نهادن آن، تأدیب و مجازات کند و به مسلمین فرمان دهد که به آنان حمله برند و با کارزار با آنان راه حاکمیت الهی را هموار کنند (همان: ۳۱).

بنابراین صحیح نخواهد بود که جهاد ابتدایی را - که از مسلمات فقه اسلامی است - به این عنوان که نوعی مداخله در امور و شؤون دیگران است و با حقوق بین المللی تضاد دارد غیرموجه و نادرست قلمداد نمود.

۲- اصل حکمت الهی و هدفمندی خلقت

یکی از صفات خداوند متعال، صفت حکمت است. در قرآن کریم به طور مکرر بر این صفت الهی تأکید شده و خداوند به این صفت ستایش گردیده است (نور: ۲۴): ۱۸). غفلت از این صفت الهی، باعث می شود که در نگرش به هستی نهیلیسم و پوچ گرایی بر اندیشه و عمل آدمی حاکم شود. از این رو به نظر می رسد که اصیل ترین پایه ای که برای حقوق باید بنیاد نهاد، تبیین هدفمندی هستی، آفرینش و انسان و حقوق اوست.

طبق این اصل، اولاً: خلقت هدفی دارد. ثانیاً: این هدف حتماً حکیمانه است و ثالثاً: همه باید تلاش کنند تا این هدف، محقق شود. بنابراین اگر حقوق انسان به گونه ای طراحی شود که هدف خلقت نقض گردد و یا ناقص بماند، خلاف اصل حکمت است و چنین حقوقی غیر حکیمانه و باطل خواهد بود.^۱

از این اصل که خدای متعال، حکیم است و عالم را برای هدف شایسته ای آفریده است،

۱. ر.ک. به: مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۱۹.

می‌توان نتیجه گرفت که عالم خلقت باید به سوی کمال بیشتر حرکت کند و از همین نکته که مقتضای حکمت الهی این است که کمال افزون‌تری در عالم وجود متحقق شود دو نتیجه می‌توان گرفت:

الف - اثبات حق استخدام طبیعت برای انسان

در پرتو اصل حکمت، هنگام تعارض میان دو موجود، باید آنکه ناقص‌تر است، فدای آنکه کامل‌تر است شود؛ مثلاً اگر امر دائر شد میان بقای یک انسان و بقای یک حیوان، باید حیوان فدای انسان گردد و بر اساس اعتقاد به حکمت الهی می‌توان تبیین عقلانی برای حق تصرف آدمی ارائه داد؛ درحالی‌که مهمترین اشکالی که بر همه نظامهای حقوقی غیر دینی هست، این است که آنان از اثبات حق تصرف انسان در اشیاء و موجودات عاجزند (مصباح یزدی: ۹۵).

ب - تقدم نیازهای متعالی انسان بر دیگر نیازها

نیازهای انسان بر دو دسته است: یک بخش مربوط به نیازهای طبیعی اوست؛ مثل نیاز به خوردن، خوابیدن، امنیت، رفاه و دیگر نیازهایی که بعد طبیعی و مادی انسان را تأمین می‌کند و بخش دیگر، نیازهایی است که اختصاص به نوع انسانی دارد و او را از دیگر موجودات همچون جمادات، نباتات و حیوانات، متمایز می‌کند. بدون شک این دو دسته نیاز، هم‌وزن و هم‌تراز نیستند و گروه دوم کمال کیفی‌تری برای انسان فراهم می‌کند. در پرتو کمال‌محوری و حکمت است که می‌توان در مقام سنجش این دو دسته نیاز انسان به اولویت تأمین نیاز متعالی انسان و تقدم آن بر نیاز مادی او حکم کرد.

تبیین این تقدم و گزینش به این صورت است که «هنگام دوران امر میان دو کمال یک موجود باید کمالی که از نظر کیفی، پایین‌تر است فدای کمال برتر شود؛ مثلاً اگر یکی از کمالات معنوی و روحی انسان با یکی از کمالات مادی و جسمانی او تعارض یافت باید کمال مادی که از لحاظ کیفی پایین‌تر است، فدای کمال معنوی که برتر و پرارزش‌تر است گردد.» (همان).

۳- کمال‌محوری

نظریه کمال‌محوری، همانگونه که در دیدگاه آیه‌الله مصباح در ارتباط با دو نظریه فردگرا و

جامعه‌گرا، زمینه پیدایش گرایش بدیع از سوی ایشان می‌گردد، در مبنای تدوین حقوق فردی انسان نیز کاملاً تعیین کننده است.

ایشان می‌فرماید:

«می‌توان گفت که جمیع حقوق فردی که بر قوانین موضوعه، حاکمند، اموری هستند که انسان در مسیر حرکت کمال جویانه خود، بدانها نیاز مبرم و مؤکد دارد. وقتی دانستیم که هر انسانی باید در مسیر استکمال خود - که همان عبادت و عبودیت خدای متعال است - گام بردارد، باید هر چه را که در این مسیر و حرکت، مورد نیاز و محل حاجت است، به‌عنوان حق فرد بپذیریم.» (همان: ۴۷).

بدینسان حقوق، بر مبنای نقشی که در کمال آدمی می‌توانند داشته باشند، جعل می‌شوند و از این ریشه می‌رویند و ظاهر می‌گردند. از این رو در این نگرش، حقوق بشر بر این اساس تعیین خواهند گردید که در کمال انسان نقش دارند و خواست و غرایز آدمیان در این عرصه، مورد توجه است، اما آنقدر تعیین کننده نیست که این عامل را تحت الشعاع قرار دهد. از اصل فوق، نتایجی ناشی می‌شود که برخی از آنها از این قرار است:

الف - تقدم کمال بیشتر و برتر

در تعیین مرزهای حقوقی و اجتماعی، ناگزیر باید ملاکها و معیارهایی ارائه شود. این معیارها به دو دسته معیارهای کمی و معیارهای کیفی تقسیم می‌شوند. اگر در مقام استفاده از شیئی، میان دو گروه، که تعدادشان برابر نیست، تزاومی حاصل شود، معیار کمی، تعیین کننده خواهد بود، بر خلاف معیار کیفی که در آن، تأکید بر نوع مصلحت است، نه تعداد افراد.

«در پرتو اصل کمال محوری و بر مبنای حکمت الهی، باید به تقدم ملاک بیشتر و برتر قائل گردید. اگر زندگی اکثریت افراد جامعه، بر شیئی که اقلیت، آن را در اختیار گرفته است متوقف باشد. از آن شیء رفع حصر می‌شود و در دسترس اکثریت نیز قرار می‌گیرد. همچنین، اگر تحصیل مصلحت یک گروه با استیفای مصلحت گروهی دیگر، تعارض یافت، گروهی که دارای مصلحتی معنوی و اخروی است، بر گروه دیگر تقدم می‌یابد؛ زیرا در نزد خدای حکیم، آخرت بر دنیا مقدم است و معنویت بر مادیت برتری دارد» (همان: ۹۵).

ب - تلازم کمال با محدودیت آزادی

گاهی در تبیین فلسفه آزادی، به آزادی تکوینی استدلال می‌شود. به این بیان که انسان، آزاد به دنیا آمده است، پس باید آزاد باشد. چنین مبنایی را در اعلامیه جهانی نیز شاهد هستیم؛ درحالی‌که این تبیین برای آزادی از اساس مورد مناقشه است؛ زیرا آزادی تکوینی، فلسفه خاص خود را دارد و آزادی تشریحی و آزادی در حوزه حقوق نیز تابع مبانی خاص خود است. آزادی تکوینی، لازمه کمال مخصوص آدمی است. به این بیان که انسان، زمانی به کمال مطلوب انسانی دست می‌یابد که آزادانه و نه از روی اکراه و جبر، راه حق را برگزیند. اما آزادی تشریحی و قانونی تابع ملاکات خاص خود می‌باشد؛ یعنی تابع هدفی است که از جعل قانون و شریعت مورد نظر بوده و شارع و قانونگذار آن را لحاظ کرده است. در واقع اگر قانون جعل می‌شود و شریعت پدیدار می‌گردد به خاطر هدفی است که جاعل قانون و مبدع شریعت در نظر دارد و با فرض وجود قانون و شریعت، پذیرش آزادی تشریحی، معنایی جز نفی قانون و شریعت نخواهد داشت. از این روست که اساساً استدلال برای آزادی حقوقی و شرعی به آزادی تکوینی از اساس مخدوش است.

استدلال آیه الله مصباح بر پایه هدفمندی خلقت انسان برای تبیین فلسفه محدودیت در قلمرو آزادی نیز چنین است:^۱

مقدمه اول: رسیدن به کمالات حقیقی انسان در گرو زندگی اجتماعی است. بنابراین جامعه و نظامات اجتماعی را باید حفظ کرد.

مقدمه دوم: حفظ جامعه و نظامات اجتماعی، جز با محدود ساختن برخی آزادیهای فردی امکان ندارد. اگر فقط یک انسان بر روی زمین می‌زیست، می‌توانست بدون هیچ‌گونه قید و محدودیتی از همه نعمتها و مواهب مادی و طبیعی استفاده کند، لکن با وجود افراد کثیر در روی زمین او تداخل آزادیها بیش از دو راه در پیش نبوده و نیست: یا هر فرد انسانی آزادیهای نامحدود و بیکران خود را داشته باشد که در این صورت نتیجه‌ای جز هرج و مرج و نابودی جامعه ندارد و این با ضرورت زندگی اجتماعی سازگار نیست و یا به زندگی اجتماعی و ملزومات آن،

تن دهد که در این صورت، بخش عظیمی از آزادیهای خود را از کف می دهد. بنابراین برای حفظ جامعه، چاره‌ای نیست جز محدود کردن آزادیهای فردی و ایجاد و جعل حدود و ضوابط و رعایت آنها در مقام عمل. در نتیجه، قوانین اجتماعی پا به عرصه وجود می‌گذارند و آزادیهای فردی را محدود می‌کنند و موجبات تقسیم عادلانه مواهب و نعمتهای طبیعی و مادی را فراهم می‌آورند.

ج - تقدم ارشاد و تشویق بر الزام و تهدید

در پرتو اصل کمال‌محوری، از آنجا که هدف از آفرینش انسان، کمال اوست و کمالات حقیقی و مختص انسان، جز از راه افعال اختیاری حاصل نمی‌گردد، هر قدر زمینه گزینش آزاد، فراهم‌تر و راه اختیار، بازتر باشد، کمالات برتر و ارزشمندتری تحقق خواهند یافت. به بیانی دیگر، از آنجا که ارزش کمال آدمی به اختیاری بودن آن است، فعالیت‌های انسان هر چه آزادانه‌تر باشد، بهتر می‌تواند در جهت استکمال واقع شود.

با توجه به این مطلب، آیه‌الله مصباح نتیجه می‌گیرند که در اداره و تدبیر جامعه، باید اهتمام داشت به اینکه تا آنجا که مقدور است، افراد، وظایف خود را آزادانه به انجام رسانند. از نظر ایشان این روش، بسیار کارآمدتر از شیوه‌ای است که نظام‌های توتالیتر^۱ به کار می‌گیرند که استبداد تام و همه‌گیر این‌گونه نظام‌ها، جایی برای بروز و ظهور آزادی مردم باقی نمی‌گذارد. در چنین نظام‌هایی اگر هم مصالح اجتماعی به‌طور کامل تأمین شود - که هرگز نمی‌شود - کمالات فردی که جز با افعال اختیاری قابل تحصیل نیست، تحقق نمی‌یابد.^۲ به همین جهت است که منطق تشویق و اهتمام در آموزه‌های اجتماعی اسلام مورد تأکید قرار گرفته است (توبه (۹): ۱۰۳ - ۱۰۵).

۴- اعتقاد به معاد و هدفمندی حیات

اعتقاد به معاد و باور به مقدمه‌بودن زندگی دنیا برای آخرت^۳ را باید نقطه مقابل مادی‌گرایی

1. totalitarianism.

۲. ر.ک. به: مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۹۵ به بعد.

۳. لازم به ذکر است که آیه‌الله مصباح اعتقاد به معاد را جدای از باور به مقدمیت زندگی دنیا برای آخرت مطرح و هر یک را اصل جداگانه قلمداد کرده‌اند.

دانست که از منظر آن دنیا و عالم ماده اصالت دارد؛ دیدگاهی که اعلامیه جهانی حقوق بشر را باید متأثر از آن دانست.

طبق دیدگاه معاد محور، همه انسانها بعد از مرگ زنده می‌شوند و به حساب اعمال آنها رسیدگی می‌شود؛ نیکان و صالحان به بهشت جاویدان و بدکاران به دوزخ فرستاده می‌شوند. (نساء(۴): ۸۷؛ نازعات(۷۹): ۳۷ - ۴۱) و دنیا پلی به سوی سرای جاویدان و مزرعه‌ای برای آخرت است. از یک سو در پرتو اصل حکمت - که به آن اشاره شد - دنیای بدون آخرت، جز بیهودگی نیست (مؤمنون(۲۳): ۱۱۵) و از سوی دیگر، عدل خداوند حکیم، ایجاب می‌کند که نیکوکاران و بدکاران به سبب اعمال نیک و بد خویش، از حیث عقوبت، متفاوت باشند. (جاثیه(۴۵): ۲۱). بر این اساس نعمتها و مواهب طبیعی و مادی را باید ابزار و وسایلی دانست برای به دست آوردن کمالات معنوی و ابدی.

نتیجه‌ای که آیه الله مصباح از اصل معاد در تدوین نظامنامه حقوق بشری می‌گیرند، این است که برای آنکه سعادت اخروی و ابدی انسان ضربه نخورده و لطمه نبیند، در هنگام دوران امر بین منافع مادی و دنیوی و مصالح معنوی و اخروی، باید مصالح معنوی را مقدم داشت و منافع مادی را فدا کرد؛ زیرا کل زندگی دنیا - اعم از شؤون فردی و اجتماعی - مقدمه و وسیله‌ای است برای حیات اخروی و معقول نیست که ذی‌المقدمه و هدف، فدای مقدمه و وسیله گردد. لذات دنیا باید قربانی کمالات اخروی شود، نه بالعکس.^۱ از این رو در تدوین حقوق بشر، این مطلب باید مورد ملاحظه قرار بگیرد. بنابراین، توسعه علوم، فنون و صنایع در جامعه‌ای که بر اساس حقوق بشر دینی اداره می‌شود، باید هماهنگ با تأمین مصالح معنوی انسانها باشد.

عقیده افراد، محترم است، اما مصالح مادی و معنوی جامعه از آن مهمتر است و نمی‌توان در سایه شعار آزادی عقیده و اظهار نظر، به تخریب مصالح معنوی جامعه که با سرنوشت ابدی انسانها ارتباط دارد، پرداخت.

تأمین مصالح معنوی جامعه تا حدی از اهمیت برخوردار است که اگر افراد و گروهها از آن شانه خالی کردند، دولت اسلامی نمی‌تواند نسبت به آنها بی‌اعتنا باشد. وظیفه دولت، تأمین

۱. ر.ک. به: مصباح یزدی: جزوه حقوق فردی، ص ۹۱.

مصالح مادی و معنوی ای است که هیچ‌یک از افراد و گروه‌های جامعه، آنها را تأمین نکرده‌اند. احساس مسئولیت نسبت به سرنوشت ابدی انسانها - در هر کجا که باشند - حق و تکلیف همه انسانهاست و نمی‌توان انسانها را از انجام این مهم بازداشت. از این‌رو هر انسانی اخلاقاً و شرعاً حق و بلکه تکلیف دارد که با هر فرد یا دولتی که به هر نحوی، خلاف مصالح مادی یا معنوی انسانها فعالیت می‌کند یا به یک انسان ظلمی روا می‌دارد، به‌مقابله و مبارزه برخیزد.^۱

البته باید توجه داشت که در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تعبیر مصالح معنوی به‌کار برده شده است^۲، اما به‌مصالحی اشاره دارد که به عواطف و احساسات آدمی مربوط می‌شود و مراد از این مصالح، امور ماورای مادی که در ادیان الهی مورد نظر است، نیست.

۵- اصالت روح

«بشر» چیست؟ این اولین سؤالی است که در تدوین حقوق بشر، نیازمند پاسخگویی است و از آنجا که تعیین حقوق انسان در اولین قدم، مرهون معین بودن موضوع آن، یعنی انسان است، بنابراین باید دیدگاه‌های مختلف در خصوص آن، مورد مطالعه و تحلیل قرار گیرد.

راه صحیح شناخت انسان، راهی است که در سایه آن بتوان به‌طور جامع و قابل اعتماد از همه توانمندیها و ظرفیتها و ویژگیهای ذاتی انسان آگاه شد. روشهای مختلفی ممکن است برای شناخت انسان پیشنهاد شود که عبارتند از: روش تجربی، روان‌شناختی، تاریخی، عقلی و روش مبتنی بر استمداد از وحی و دین که هر یک از این روشها به‌نحوی در رهیافتهای انسان‌شناختی تأثیرگذار است و گاه دانشمندان با تلفیقی از این روشها به مطالعات انسان‌شناسی پرداخته‌اند و به این وسیله کوشیده‌اند از برخی کاستی‌هایی که در هر یک از این روشها وجود دارد، بکاهند. لکن در این میان، روش درون‌دینی با مراجعه به وحی (کتاب و سنت) مطمئن‌ترین راه برای شناخت انسان است؛ چرا که به‌مدد وحی به حقایقی می‌توان دست یافت که با علوم و ابزارهای بشری

۱. برگرفته از طرح پیشنهادی آیه‌الله مصباح برای حقوق بشر.

۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۷: «هر کس حق دارد از حمایت منافع معنوی و مادی آثار علمی، فرهنگی یا هنری خود برخوردار شود».

هرگز قابل دستیابی نیست^۱. البته این به معنای نفی روشهای بشری برای شناخت انسان نیست، بلکه میزانی برای سنجش درجه صحت و اعتبار نتایج حاصله از آن روشهاست.

در باره چیستی انسان و حقیقت وجودی او آنقدر دیدگاهها گوناگون و از هم دورند که امکان تدوین ارزشهای حقوقی انسان را به گونه‌ای که مورد وفاق عام قرار گیرد، مورد تردید قرار می‌دهد.

از یک سو فیلسوفی همچون «هابز» می‌گوید: «انسان گرگ انسان است» و از سوی دیگر، فیلسوف دیگری همچون «اسپینوزا» می‌گوید: «انسان، خدای انسان است»^۲. بنابراین، ماهیت طبیعت انسان نزد متفکران، بین گرگ بودن و خدا بودن در نوسان است، در حالی که انسان دارای دو بعد مادی و الهی است. گروهی انسان را موجودی صرفاً مادی می‌دانند. از دیدگاه مارکسیسم، امتیاز انسان از دیگر موجودات، به کار و نیروی تولید است و او مطالعه انسان را از طریق مفاهیم کلی، بی‌اساس دانسته است و ارتباط او را با طبیعت و جامعه، صرفاً از طریق کار امکان‌پذیر می‌داند (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۱۸۷). «بدون شک در این بینش، انسان عمدتاً از بُعد فعالیت حسی و مادی‌اش مورد ملاحظه قرار می‌گیرد (تسخیر طبیعت، تولید مواد غذایی و تولید مثل جنسی) روح و زبان یا عقل، هیچ‌گاه مستقل از این حیات اجتماعی و عینی لحاظ نمی‌شوند (دیرکس، ۱۳۸۰: ۱۰۴ - ۱۰۵).

نگاه اعلامیه جهانی حقوق بشر به انسان از نظر فلسفی، بیشتر با ماتریالیسم تناسب دارد و در ابزار شناخت با عقلانیت پوزیتیویستی سازگار است و شاید استنفکاف پدیدآورندگان اعلامیه از تعریف انسان، ناشی از نگاه اگزستانسیالیستی باشد که بر اساس آن اساساً انسان، قابل تعریف نیست. در اعلامیه، هیچ نمودی از تأثیر معنویت و امور اخروی در زندگی دنیایی انسان، مورد اعتراف و تأکید نیست و در این مورد خود را کاملاً بی‌طرف نشان داده است. حقوق بشری که در

۱. قرآن کریم به پیامبر اکرم و مؤمنان گوشزد می‌کند که به مدد وحی به علمی دست می‌یابند که دستیابی به آنها از توان استعداد بشری خارج بوده است:

«وَعَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُمْ تَعْلَمُونَ» (نساء: ۱۱۳).

و «عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۹).

«وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱).

۲. ر.ک. به: انسان در اسلام و مکاتب غربی، علی اصغر حلبی، ۱۳۷۴، چاپ دوم، ص ۱۰۵.

اعلامیه، مورد حمایت است، هرگز به معنای به رسمیت شناختن حقوق انسانها در زمینه مسائل معنوی و اخروی آنها نیست، بلکه انسان در میان دو مقطع تولد و ممات مورد حمایت است. اعلامیه نویسان هیچ رسالتی را برای خویش نسبت به حمایت از حق حیات ابدی انسانها در دنیای پس از مرگ احساس نکرده اند. شاید بتوان گفت: هدف آنها این بوده که تنها، سعادت «دنیای» انسان را تأمین کنند. از دیدگاه آنان از آنجا که «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱). باید آزاد باشند، اما اینکه این آزادی لجام گسیخته چه فاجعه ای در حیات ابدی آنها به وجود می آورد، اصلاً مورد توجه آنها نبوده است. اومانیسم را باید از پایه های انسان شناختی اعلامیه به حساب آورد که - به معنای اعم - عبارت از هر نظام فلسفی یا اخلاقی ای است که هسته مرکزی آن آزادی و عدم مسؤولیت انسان است؛ زیرا اساساً اومانیسم، مولود جهان بدون خداست.

در نگرش اسلام، انسان موجودی است که دارای دو بعد مادی و معنوی است.^۱ و بدیهی است که در تبیین حقوق واقعی بشر، توجه به این ویژگی برای انسان، نقش تعیین کننده در ماهیت و حدود حقوقی دارد که برای انسان مقرر می گردد.

قرآن کریم در بیان مراحل خلقت انسان به مرحله نفخ روح اشاره می کند.^۲ ملاک کمال و تمایز خلقت آدمی از میان سایر مخلوقات نیز همین نفخ روح است و پس از نفخ روح است که باید برای انسان، سجده صورت گیرد. کرامتی که خدا به انسان مرحمت فرمود و مظهر آن، دستور خداوند به فرشتگان برای سجده به اوست، در نکته «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» نهفته است و الا بدن تنها، لیاقت آن سجده را ندارد.^۳

از منظر عقل، روح، عنصر اساسی در وجود انسان است، به گونه ای که انسانیت انسان با بقای آن، باقی خواهد بود، لذا در تحقق انسان نیز تأثیر آن همسنگ بدن آدمی نیست. از این روست که

۱. برای مطالعه تفصیلی ر.ک به: انسان در اسلام، محمدرضا امین زاده، بهار ۷۲، چاپ دوم. و ر.ک به: انسان از دیدگاه اسلام، احمد واعظی، پاییز ۱۳۷۷.
 ۲. و ر.ک به: انسان شناسی، تدوین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بهار ۱۳۷۷.
 ۳. ر.ک به: مصباح یزدی: معارف قرآن، ۱۳۷۶، ج ۱ - ۳، ص ۴۴۷.

اسلام به جنبه‌های روحانی انسان، بیش‌تر از خصوصیات غریزی و جنسی او اهمیت می‌دهد و زندگی بهتر را در ارضای شهوات و تسکین غرایز و زندگی در رفاه بیشتر و بدون توجه به زندگی آن‌جهانی، نمی‌داند.

بر پایه این اعتقاد است که ماده و معنا، تن و جان و عقل و غریزه به‌هم پیوند می‌خورند. از همین روست که اسلام توانسته است بُعد تازه‌ای به تعریف انسانیت بدهد که حقوقی متمایز و متعالی و کامل‌تر از حقوق بشر معاصر را ثمر خواهد داد؛ حقوقی که همه ابعاد مادی و معنوی، جسمی و روحی و دنیوی و اخروی را مورد توجه قرار می‌دهد.

۶- اصل کرامت مشروط انسانی

یکی از مقولاتی که در مورد انسان بسیار مورد تأکید و اشاره قرار می‌گیرد، موضوع کرامت انسان است؛ زیرا انسان برترین آفریدگان به‌شمار می‌رود و مخلوقی کامل‌تر از انسان وجود ندارد. در اومانیسیم، انسان، محور حقایق و ارزش‌هاست. نتیجه‌ای که از اومانیسیم و مکاتبی نظیر آن در سطح فلسفی یا سیاسی و یا حقوقی گرفته می‌شود، مختلف است؛ از جمله اینکه در بیشتر کشورهای به‌اصطلاح متمدن برآنند که باید در قوانین کیفری، کرامت انسانی حفظ گردد؛ مثلاً مجازات‌ها باید سبک باشند و جنبه تأدیبی داشته باشند و باید با مجرم همچون مریضی رفتار شود که باید او را مداوا کرد. از این رو، مجازات اعدام در بسیاری از این کشورها حذف شده است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر، محصول دوران مدرنیسم و عصر رنسانس است. در این دوران بیش از هر چیز بر کرامت ذاتی انسان تأکید شد. این تأکید، عکس‌العمل طبیعی در برابر تلقی مسیحیت قرون وسطایی از انسان بود که او را موجودی گناهکار و بی‌ارزش می‌دانستند. بر این اساس، به انسان محوریت داده شد و کرامت، ذاتی و جوهری انسان تلقی گردید، به طوری که این کرامت به هیچ نحوی قابل انفکاک از آدمی نخواهد بود. در چنین فرضی است که اساساً هیچ انسانی را نباید از حوزه این کرامت خارج ساخت و حتی خداوند نیز نمی‌تواند حکمی جعل نماید که با این کرامت فرض شده، اصطکاک پیدا کند و هرگونه قانون یا مجازاتی که با این کرامت، منافات داشته باشد - هر چند از سوی خدا و خالق انسان باشد - ممنوع و مذموم

خواهد بود.

در تعبیر قرآنی، برخورد‌های متفاوتی در مورد انسان به چشم می‌خورد. مطابق برخی آیات، انسان از کرامت برخوردار است:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء (۱۷): ۷۰)؛ ما بنی آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌هایی راهوار) حمل کردیم و از انواع روزیهای پاکیزه به آنها روزی دادیم و بر بسیاری از خلق خود برتری دادیم. اما در آیاتی دیگر از انسان نکوهش شده است:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم (۱۴): ۳۴)؛ انسان، ستمگر و کفران‌کننده است. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معاارج (۷۰): ۱۹)؛ هنگامی که بدی به او رسد، بی‌تابی می‌کند و هنگامی که خوبی به او رسد، مانع دیگران می‌شود.

در آیاتی نیز در مورد انسان، تفصیل داده است:

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین (۹۵): ۴ - ۶)؛ ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریده‌ایم، سپس او را به پایین‌ترین مرحله بازگرداندیم، مگر کسانی که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند که برای آنها پاداشی است قطع ناشدنی.

بنابراین، باید در مورد دیدگاه اسلام نسبت به جایگاه ارزشی انسان و ماهیت کرامت او تأمل بیشتری صورت پذیرد. در این خصوص، آیه‌الله مصباح، تبیینی به شرح ذیل دارند:

«گاهی منزلت انسان به‌عنوان یک امر تکوینی مورد ملاحظه است و ارزش اخلاقی ندارد و گاهی به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی و ارزشی ملاحظه می‌شود. ریشه بسیاری از اختلافاتی که در فهم قرآن، در این خصوص ملاحظه می‌شود به همین جا برمی‌گردد. آنجا که می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» در مقام مقایسه با سایر آفریده‌هاست و ارزش اخلاقی ندارد؛ یعنی: انسان دارای

بهره وجودی بیشتر از دیگران است و در دنبال آن هم می‌فرماید: «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» که این دو جمله، تفسیر همان کرامت است. در ادامه نیز می‌فرماید: «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ یعنی: انسان را بر بسیاری از مخلوقات، برتری دادیم که طبعاً این برتری، تکوینی است. اما اینکه می‌فرماید: انسان را بر «بسیاری از» آفریده‌ها برتری دادیم، احتمالاً منظور از کسانی که انسانها بر آنها برتری ندارند، فرشتگان یا آفریده‌هایی هستند که ما از آنها خبر نداریم.

اما در بررسی آیاتی که در آنها کرامت یا مذمت انسان، صرفاً جنبه ارزشی و اخلاقی دارد، باید به این نکته توجه داشت که اصولاً ارزش اخلاقی در رابطه با اختیار انسان مطرح می‌گردد. اگر اختیار نباشد، ارزش اخلاقی هم وجود نخواهد داشت. با توجه به این واقعیت، معلوم است که تا قبل از اِعمال اختیار، هیچ‌گونه استحقاق مدح و ذم اخلاقی پدید نمی‌آید. بنابراین، صحیح نخواهد بود که همه انسانها بدون توجه به راهی که انتخاب می‌کنند، مورد ستایش اخلاقی قرار گیرند. آیات مورد نظر در این خصوص، کاملاً به این مطلب توجه دارند؛ مثلاً بعد از آیه «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» و نیز بعد از آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِيقٌ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» می‌فرماید: «إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ...».

خلاصه آنکه، آیات ناظر به کرامت تکوینی انسان، در واقع، مدح خداست، نه مدح انسان. آیات ناظر به کرامت ارزشی انسان نیز در مورد کرامت همگانی نیست، بلکه منوط به نوع اختیار و انتخاب آدمی است. بنابراین، از این نظر همه انسانها بر همه موجودات، نه برتری دارند و نه پست‌تر هستند. برخی آنقدر تکامل می‌یابند که مسجود ملائک می‌شوند و برخی چنان تنزل می‌کنند که از حیوانات هم پست‌تر می‌شوند «اولئک کالانعام بل هم اضل». بنابراین، انسان در آغاز وجود، نسبت به حیوان و جماد و نبات، استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد و می‌تواند با استفاده بهینه از این بهره‌ها و کمالات، در نهایت از همه موجودات فراتر رود و نیز می‌تواند کمالات خویش را از دست دهد و از حیوانات نیز پست‌تر شود.^۱

نکته دیگر اینکه در منطق دین، این کرامت از ناحیه خداوند به انسان اعطا شده است. خداوند او را از گل ساخته است و انسان همان حقیقتی است که از خداست و به سوی او رهسپار است «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٖ» (انشقاق (۸۴): ۶)؛ «ای انسان تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد.» بنابراین آدمی نسبت به همه نعمتهای الهی - از جمله برتریهای او بر سایر مخلوقات - در برابر خداوند مسؤول و پاسخگوست.

از نکات مهم دیگر اینکه کرامت انسان نباید به حیات مادی او محدود شود؛ زیرا ملاک کرامت، فراتر از معیارهای مادی است. قرآن کریم از کسانی یاد می‌کند که وقتی از بُعد مادی، مورد لطف خداوند واقع می‌شوند، خود را مورد تکریم الهی می‌دانند، اما هنگامی که این ملاحظت ربانی، رنگ و شکل دیگری به خود می‌گیرد، آن را مصداق توهین خدا نسبت به خویش فرض می‌کنند. (فجر (۸۹): ۱۵ - ۱۶) و حال آنکه ملاک اساسی تکریم الهی، فراتر از تنعمات مادی و دنیوی انسان است و انسان بیش از آن و در حوزه‌ای بی‌انتهای، مشمول نعمتهای خداوند قرار دارد.

۷- آزادی هدفمند

محدودیت آزادی شهروندان در برابر مقررات، تنها در حکومت اسلامی نیست، بلکه مورد تصدیق و تأکید همه اندیشمندان سیاسی و حقوقی و نظامهای حکومتی جهان است، البته در هر نظام حقوقی این محدودیتها بر مبنایی خاص جعل و اجرا می‌شود و همان‌طور که اشاره شد، اگر در اسلام تفاوتی با دیگر نظام‌ها در نوع و عامل قوانین کیفری مشاهده می‌شود، به دلیل تفاوتی است که در اهداف اجتماعی وجود دارد.

«جان استوارت میل» می‌گوید:

«آزادی، عبارت است از اینکه هر انسانی بتواند مصلحت خویش را به شیوه مورد نظر خود، دنبال کند، مشروط به اینکه به مصالح دیگران، آسیبی نرساند.» (ظهیری، ۱۳۷۹، ش ۱۷).

«کانت»، آزادی را مستغنی از اعمال قانون اخلاقی نمی‌شناسد و رعایت آن را در تحقق آزادی مقبول، ضروری می‌شمارد (همان).

اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز کم و بیش بنا بر همین مبانی، حدودی از همین سنخ برای آزادی می‌شناسد. اما میان این نگرش و نگاه اسلام، تفاوت جوهری وجود دارد که - همان‌گونه که قبلاً گفته شد - در تمایز میان فلسفه تشریح و تکوین ریشه دارد.

همه ما می‌دانیم که انسان تکویناً آزاد است و اگر پرسیده شود که چرا انسان آزاد آفریده شده است، پاسخ این است که اگر غیر از این باشد، کمال آدمی بی‌معنا بوده و اساساً ثواب و عقاب مفهوم و مبنا نخواهد داشت. نکته اساسی در خصوص بحث آزادی رابطه میان این حوزه از آزادی و آزادی تشریحی است، به‌گونه‌ای که در مکاتب بشری، سعی می‌شود فلسفه آزادیهای اجتماعی و قانونی، همان آزادی تکوینی به حساب آید.

ریشه این مطلب در نگرش انسان‌شناسانه مکاتب نهفته است. «لیبرالیسم و برخی از مکاتب دیگر، انسان را محدود به «من طبیعی» می‌داند. انسان‌مداری و اومانیسم، موجب این شده که در مکتب لیبرالیسم فقط به بُعد مادی و حقوق طبیعی انسان توجه شود (حیات، آزادی مالکیت). انسان، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از غرایز و امیال مادی و حیوانی... اما در اسلام، انسان، دارای دو بُعد مادی و معنوی است که اصالت با روح و معنویت است و بدن مادی حامل و مرکب انسان حقیقی است. انسان، بدون معنویت و اخلاق و دین و توجه به خالق و معبود، اساساً انسان نیست، بلکه حیوانی دوبا است؛ مثل سایر حیوانات، بلکه بدتر از آنها. در نتیجه در تمام شئون بشری [همچون] اقتصاد، سیاست، فرهنگ و هنر و... معنویت و من واقعی و روحانی را اصل و ملاک قرار می‌دهد و دین را به صحنه دنیا و جامعه می‌کشاند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۱۱).

در نگرش مادی به انسان، طبیعتاً انسان حق دارد از آنچه در طبیعت وجود دارد، استفاده کند و دلیلی ندارد که آزادی تکوینی او محدود گردد. اما در نگاه دینی، آزادی تکوینی، یک بُعد از حقیقت آدمی است و برای دستیابی به کمال، چاره‌ای جز محدودیت این بخش از آزادی انسان از راه قانونگذاری و تشریح نیست.

چرایی محدودیت این بخش از آزادی به فلسفه قانونگذاری باز می‌گردد؛ عرصه‌ای که نظامها و مکاتب حقوقی از یکدیگر جدا و متمایز می‌شوند؛ مثلاً در نظامهای غیر دینی، قانون برای این وضع می‌شود که انسان در دنیا راحت و ایمن زندگی کند، اما در اسلام، قانون برای این وضع شده

تا انسان، هم در دنیا و هم در آخرت، راحت و ایمن زندگی کند. به همین خاطر در اسلام، هر عمل فردی یا اجتماعی که حیات مادی و معنوی و رشد و تکامل دنیوی و اخروی انسان را تهدید کند، حرام شمرده می‌شود.

بر اساس اصل خدامحوری که از اصول بنیادین حقوق بشر دینی به حساب می‌آید، قانونی می‌تواند محدودکننده آزادی باشد، که مالک هستی و انسان؛ یعنی خداوند متعال، آن را وضع کرده باشد؛ زیرا حق تشریح و قانونگذاری، اصالتاً مختص خداوند است و در مواردی که قانونی وضع کند، بشر باید تبعیت کند.

همچنین حد آزادی در غرب تا جایی است که مزاحمت با آزادی دیگران و مصالح مادی آنها نداشته باشد، اما در اسلام حد آزادی، مصالح واقعی - اعم از مادی و معنوی - انسانهاست.

در قرآن کریم، فلسفه عدم جواز تخطی از ضوابط شرعی و حوزه تشریح الهی، گمراهی از مسیر تکامل دانسته شده است «مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً» (احزاب: ۳۳: ۳۶) و انسانها باید با التزام به قوانین شرع، خود را از آتش دوزخ که محصول اعمال و کردار آنان است، مصون دارند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶۶: ۶).

برخی از محدودیتهایی که در شریعت برای زندگی انسانی وجود دارد نیز، به دلیل نقشی است که در سلب امنیت دیگران و تضییع حقوق افراد جامعه دارد، هرچند، تعدی به مال و جان و ناموس و عیوض دیگران، ایجاد مزاحمت برای دیگران، تظاهر به منکرات، تخلف از مقررات حکومتی و عدم رعایت مصالح نظام و اهانت به مقدسات، هر کدام به نحوی در حیات معقول آدمی و تکامل او خدشه وارد می‌کند.

به بیان دیگر، حقوق و آزادیهای فردی در نظام حقوق بشر، به عنوان اصول حاکم بر قوانین موضوعه، مقید به دو قید است: یکی معارض نبودن با حق خدای متعال و دیگری مزاحمت نداشتن با حق جامعه.

هر یک از این حقوق، «مقتضی» حاکمیت یافتن بر قوانین موضوعه [بوده] به عنوان یک اصل، مقبول و معتبر است، اما این حقوق قابل تخصیص با اصل دیگری است و آن اصل دیگر،

می‌تواند حقّ خدای متعال یا به تعبیری، حقّ جامعه باشد. در واقع حقّ جامعه از نظر رتبی در طول حقّ خدای متعال بوده و به مقتضای حقّ خداوند، لازم‌الرعايه است.^۱

در واقع حد حقوق فردی، همان حق خداست و از مجرای همین حق است که حقوق و آزادیهای دیگران نیز به رسمیت شناخته می‌شود. افراد از نظر دین مکلف و موظفند که حقوق دیگران را همچون عبادات و تکالیف شرعی به رسمیت شناخته، رعایت نمایند، در غیر این صورت، انسان در برابر خدا باید پاسخگو باشد که چرا حقوق دیگران را محترم نشموده است.

گستره حق الهی تا آنجاست که هم قانون را تعیین می‌کند، هم حقوق و آزادیهای دیگران را محترم می‌شمارد، هم مقتضیات صحیح اخلاقی را تعریف می‌کند، هم نظم عمومی را سامان می‌دهد و هم جامعه را به رفاه همگانی ناائل می‌سازد و این همه در شرایطی به «روش» یک جامعه مردم سالار (نه با ماهیت دموکراتیک که به مثابه یک مکتب و ایدئولوژی است) و با توجه به اهداف و مقاصدی است که اسلام در سطح جهانی و بین‌المللی بیان می‌دارد. در گستره حق الهی، مصالح جامعه‌ای که رشد آزادانه و کامل شخصیت آحاد افراد جامعه را میسر سازد نیز محقق می‌گردد.

۸- جنسیت و حقوق بشر

یکی از نگاههای انسان‌شناختی مؤثر در زمینه حقوق بشر، نگاه به تأثیر جنسیت در حقوق است. رابطه جنسیت با ماهیت بشری و همچنین با حقوق انسان، همواره مورد بحث انسان‌شناسان و فلاسفه حقوق و سیاست بوده و هست.

در پرتو اصل حکمت، تفاوت در خلقت، دوگانگی در حقوق را نیز باعث می‌شود. زن و مرد هر دو انسان هستند، اما در عین حال، این دو انسان، یکی زن و دیگری مرد است. هر کدام از این دو موجود انسانی، ویژگیهای فیزیولوژیکی و روان‌شناختی مخصوص به خود را دارد و طبیعتاً حقوق مخصوص به خود را می‌طلبند و اشتراک آن دو در انسانیت، نباید باعث نادیده گرفتن تمایزات آن دو گردد. این تمایزات نیز اهدافی حکیمانه را دنبال می‌کنند که حقوق نباید این

۱. ر.ک. به: مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۳۶، جلسه ۱۹۵.

اهداف را مخدوش سازند.

مهم این است که هر انسانی - اعم از زن و مرد - باید از فرصتها و زمینه‌های مناسب و کافی برای رشد و تکامل و رسیدن به کمالات وجودی، برخوردار باشد و جنسیت هیچ یک از زن و مرد، مانعی برای رسیدن به این مطلوب والا نباشد که در این صورت، هر کدام که از فرصتهای خود بهتر استفاده کند به رشد و کمال بیشتری دست خواهد یافت و از دیگری برتر خواهد شد.

الف - تشابه در ارزش انسانی و تفاوت در تکوین

در اسلام، تساوی ارزشی بین زن و مرد، یک اصل اساسی است و جزء اصول مسلم دینی به حساب می‌آید^۱ در عین حال، این دو موجود تفاوت‌هایی در خلقت خود دارند که تفاوت حقوق بر مبنای آنها را نباید به حساب تبعیض ناروا قلمداد کرد.

انسان‌شناسان و روان‌شناسان، تفاوت‌های زنان و مردان را در جنبه‌های وابستگی طلبی، ویژگیهای شخصیتی، شکل‌گیری هویت، دیگرخواهی، روحیه عاطفی و احساسی و هیجانی، پرخاشگری، خلاقیت، نبوغ و برخی دیگر از خصایص طبیعی ذکر کرده‌اند.^۲ توجه به این تفاوتها و کارکردهای متفاوت زن و مرد و نقش تکمیلی آن دو برای یکدیگر و ایجاد توازن و تعادل در نظام هستی، تفاوت‌های زن و مرد در برخی از حقوق و تکالیف را ضروری می‌سازد و این عین عدالت است، نه ظلم و تبعیض تا سعی در زدودن و از بین بردن آن شود. به گفته علامه محمدتقی جعفری «از نظر حقوق اسلامی، هریک از این دو صنف (زن و مرد) برای خود وظایفی دارند که بتوانند با انجام آن در تشکیل خانواده و جلوگیری از متلاشی شدن آن - که اساس اجتماع

۱. ر.ک. به: المیزان فی تفسیر القرآن، محمدحسین طباطبائی، ۱۴۰۳ ق - ۱۹۸۳ م، ج ۴، ص ۱۳۶ و ج ۲، ص ۴۴ و نیز ر.ک. به: حجرات (۴۹): ۳؛ آل عمران (۳): ۱۹۰ و ۱۹۵؛ نساء (۴): ۳۷؛ بقره (۲): ۳۰ و ۱۸۷؛ حجر (۱۵): ۲۸ - ۳۱؛ ص (۳۸): ۷۲؛ سجده (۳۲): ۹؛ تین (۹۵): ۴؛ انفطار (۸۲): ۷؛ مؤمنون (۲۳): ۷۸؛ روم (۳۰): ۳۰؛ شمس (۹۱): ۷-۸؛ احزاب (۳۳): ۳۵ و ۷۲؛ الرحمن (۵۵): ۱ - ۴؛ علق (۹۶): ۴ - ۵؛ جمعه (۶۲): ۲؛ نحل (۱۶): ۹۷؛ مجادله (۵۸): ۱۱؛ حجرات (۴۹): ۳ و ۱۳؛ آل عمران (۳): ۱۹۵.

۲. برای مطالعه در این خصوص منابع فراوانی وجود دارد. از باب نمونه، ر.ک. به: آلکسیس کارل، انسان موجود ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری؛ آسیب‌شناسی فمینیسم (در حوزه جنسیت، تابعیت و خانواده)، سیدحسین تقوی‌دهقانی؛ جهان شگفت‌انگیز مغز (مغز جهان سه پوندی)، جودیت هوپر و دیک ترسی، ترجمه ابراهیم یزدی؛ روان‌شناسی اجتماعی، برگ اتوگلاین، ترجمه علی محمد کاردان؛ فصلنامه کتاب نقد، ش ۱۷، مقاله تفاوت‌های بیولوژیک زن و مرد «بدن روان هوش»، سیدهادی حسینی.

است - سهم مشترکی داشته باشند» (جعفری، ج ۱: ۱۶۵)

ب- تأثیر تکوین در تشریح

در صدر ماده هجدهم طرح پیشنهادی آیه‌الله مصباح در مورد حقوق بشر در اسلام، آمده است:

مرد و زن در انسانیت و آنچه از لوازم مشترک انسانهاست، یکسانند و بر این اساس در حقوق و آزادیهایی که ناظر به همین مشترکات است، برابرند....

در عین حال از دیدگاه ایشان، اختلافات تکوینی، اعم از بدنی و روحی که زن و مرد با یکدیگر دارند، موجب تفاوتی در زمینه حقوق و آزادیها و نیز تکالیف و محدودیتهای اجتماعی خواهد بود. تفصیل این تفاوتها در ابواب مختلف فقهی آمده است.

این اختلافات، در نظام حقوقی مبتنی بر حکمت، باید به دیده احترام نگریسته شوند و در تدوین حقوق، آنها را مورد لحاظ قرار داد؛ چنانکه در حقوق اسلامی اینگونه شده است.

در مجموع، هر انسانی اعم از زن و مرد از حقوقی برخوردار است که می‌تواند این حقوق را استیفا کند و جنسیت، حقوق ناشی از انسانیت را استثنا نمی‌کند. نهایتاً اینکه مبنای شناخت حقوق ناشی از انسانیت در مواردی، عقل است. اگر توانایی تشخیص این موارد در دسترس آن باشد و در مواردی که از حوزه صلاحیت درک عقلی خارج باشد، به وحی باید اتکا نمود که دین بیان این موارد را بر عهده دارد.

۹- رابطه انسان و جامعه

اعلامیه از میان دورهیافت شناخته‌شده جامعه‌گرا و فردگرا، جانب‌گرایش دوم را گرفته است و آنچه الآن شاهد هستیم، اعلامیه‌ای کاملاً فردگرایانه است. چنانکه در مقدمه اعلامیه جهانی، ایمان به مقام و ارزش فرد انسانی، مبنای تصمیم‌رأسخ برای پیشرفت اجتماعی شناخته شده است. در حالی که چنین توجهی به نقش احترام به جامعه و ارزشهای آن در این راستا نشده است.^۱ هر چند در ادامه ماده نوزدهم «رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و

۱. ر.ک. به: ماده ۸ و ۱۹ و ۳۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر.

رفاه همگانی» نیز قید شده است، اما همین ماده آن را محدود به مقتضیاتی کرده که «در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است».^۱

از دیدگاه آیه الله مصباح، مدنی بودن انسان ناشی از ضرورت بالقیاسی است که در راستای کمال خواهی انسان به دست می آید و برای تحصیل کمالات حقیقی در وجه اعلای آن، باید زندگی اجتماعی داشت.

در دیدگاه ایشان زندگی اجتماعی گزینش می شود؛ زیرا:

اولاً: اگر زندگی اجتماعی نباشد، کمالات انسانی به نحو احسن تحقق نخواهد یافت.

ثانیاً: در زندگی اجتماعی است که انسان، هر دم بر سر دو راهی واقع می شود و زمینه انتخاب و اختیار می یابد.

ثالثاً: برخی ابزار و وسایل استکمال انسان در جامعه در دسترس فرد قرار می گیرد. مصداق بارز این امر، مسأله تعلیم و تربیت و فعالیتهای علمی، فکری و فرهنگی است که جز در ظرف جامعه، تحقق پذیر نیست. بنابراین، بی گمان زندگی اجتماعی از آن رو که زمینه ساز تحقق کمالات مادی و معنوی افزونتری برای انسان است، بر زندگی فردی، رجحان قاطع دارد و چون انسان باید در پی کسب کمالات بیشتر باشد و به کمالات کمتر قانع نشود و اکتفا نرزد. در نتیجه می بایست به زندگی اجتماعی روی آورد.^۲

بازتاب این رویکرد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
نوع تلقی ما از انسان و جامعه و نگرش به جایگاه انسان و جامعه در نظام هستی شناختی، ارتباط جدی با نگاه حقوقی به انسان و حقوق ذاتی او دارد. اینکه ما برای انسان در متن جامعه، چه جایگاه فلسفی و هستی شناسانه ای قائل باشیم، بدون شک در تلقی ما از حقوق انسان تأثیرگذار خواهد بود.

۱. ماده ۲۹: «...هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادیهای خود، فقط تابع محدودیتهایی است که به وسیله قانون، منحصرأ به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادیهای دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است».

۲. ر.ک. به: مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۹۲.

آیه‌الله مصباح در تبیین این ارتباط می‌فرماید: «ستمی که از سوی حاکمان بر بنی آدم می‌رفته است، گاهی صریح و علنی و گاهی نا آشکار و زیر پوشش قانون بوده است و در این میان، متفکران و صاحب‌نظران مسائل حقوقی و سیاسی نیز بی‌کار ننشستند. گروهی از آنان، مانند: ماکیاوِل ایتالیایی و هابز انگلیسی، آگاهانه یا ناآگاهانه، آب به آسیاب ستمگران می‌ریختند و رفتار آنان را توجیه علمی و فلسفی می‌کردند. دیگران، که حُسنِ نیت داشتند و در پی اصلاح وضع و حالِ آدمیان بودند، درصدد برآمدند که نخست، مسائل مطروحه در زمینه حقوق و سیاست را حل کنند و راه‌حل‌های خود را در دسترس انسانها بگذارند و سپس با گستردن و پراکندن آرا و نظرات خود، مقدمات تحرکات و تحولات سیاسی و اجتماعی را فراهم آورند. اینان می‌خواستند کاری کنند که قانوناً دست خودکامگان و ستمگران بسته شود یا لاقُل، قدرشان کاستی گیرد.

اما هم اینان نیز، برای رسیدن به هدف مشترک خود که بر قراری عدالت اجتماعی است، راه‌های گونه‌گونی را پیشنهاد کرده‌اند. البته هر یک از این طرق مختلف، سرانجام به یکی از این دو طریقه می‌پیوندد: اصالت فرد و اصالت جامعه.» (مصباح یزدی، جلسه ۱۹۰).

درحالی‌که هیچ‌یک از این دو رهیافت، آن‌طور که پیروان آنها در نظر دارند، مورد قبول آیه‌الله مصباح نیست و ایشان گرچه بر تقدم منافع اجتماعی بر منافع فردی تأکید می‌کنند، اما باید دیدگاه دیگری را به ایشان نسبت داد که در ادامه این نوشتار واضح خواهد گردید.

آثار عملی گرایش‌های فرد‌گرا و جامعه‌گرا

آیه‌الله مصباح آثار عملی این دو گرایش را این‌گونه تبیین می‌فرماید: «اگر هر یک از دو گروه طرفدار اصالت فرد و اصالت جامعه، صادقانه و خالصانه، بخواهد که در عمل، به رأی خود ملتزم و پای‌بند باشد، نتایج بسیار متفاوتی به‌بار خواهد آمد و چنین نیست که چون هر دو دسته در پی تأمین عدالت اجتماعی‌اند، در مقام عمل، به پیامدهای مشابه دست یابند.»

«جامعه‌گرایان فقط در اندیشه تحصیل و حفظ مصالح کلی جامعه‌اند و هر راه و روشی که این مقصود را به بهترین صورت، حاصل کند، مطلوب آنان است و فرقی نمی‌کند که همه افراد جامعه آن را بپسندند یا بعضی از افراد نپسندند؛ آزادی مردم را محدود بکند یا نکند؛ به منافع فردی پاره‌ای از مردم آسیب برساند یا نرساند.»

«به‌عنوان مثال، اگر معلوم شود که زندگی در خانه‌های کوچک شخصی از نظر روحی و بهداشتی و پزشکی و فرهنگی به‌صلاح جامعه نیست، جامعه‌گرایان، ملتزم خواهند بود که مقدمات زندگی مردم در منازل بزرگ عمومی را فراهم آورند و افراد جامعه را به سکنی‌گزیدن در چنین منزلی امر و اجبار کنند. حتی اگر پاره‌ای از خانواده‌ها، به هر دلیل، از زندگی در چنین منزلی امتناع و سرپیچی کنند؛ زیرا، به عقیده جامعه‌گرایان، خواست و پسنند و رأی و نظر یکایک افراد، محکوم مصالح و منافع کلّ جامعه است و اساساً خواست فرد در برابر منافع جامعه ارزشی ندارد».

«در چنین فرضی، فرد‌گرایان بر عکس، درصدد تأمین حقوق و آزادی فردی آدمیانند. به گمان آنان، اصل بر این است که هر فرد انسانی، آزادی کامل داشته باشد در اینکه با هرگونه علمی و عملی منافع شخصی خود را تأمین کند. این آزادی تا زمانی که به آزادی فرد دیگری زیان نرساند، محترم است و هیچ وضع یا مجری قانونی حق ندارد که آزادی یک فرد را، در صورتی که با آزادی فرد دیگری اصطکاک و تصادم ندارد، محدود کند. محدود کردن حقوق و آزادیهای فردی هر انسان، که به توسط قانونگذار و حاکم جامعه صورت می‌پذیرد، تنها به‌عنوان یک امر ضروری و اضطراری پذیرفتنی است و واضح و مجری قانون نیز باید به‌همین حدّ ضرورت اکتفا کنند.» (مصباح یزدی: ۶-۷).

دیدگاه آیه‌الله مصباح درباره فردگرایی و جامعه‌گرایی

دیدگاه آیه‌الله مصباح در خصوص رابطه فرد و جامعه را در ذیل عناوین زیر مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

الف - نفی وجود فلسفی برای جامعه

نگرش جامعه‌گرا که برای جامعه در برابر فرد، اصالت و عینیت قائل است، از دیدگاه عقلی و فلسفی، مردود می‌باشد؛ زیرا از نظر فلسفی آنچه وجود حقیقی دارد فقط «فرد» است و «جامعه» دارای وجود اعتباری است. به عبارت دیگر، از اجتماع افراد، حقیقت دیگری با نام «جامعه» به‌وجود نمی‌آید. در این خصوص، تشبیه «جامعه» به «بدن انسان» نیز گره‌گشا نیست؛ زیرا اولاً: این صرفاً یک تشبیه است و نه استدلال و برهان و ثانیاً: همان‌گونه که در بدن انسان هم، آنچه ذاتاً وجود و وحدت حقیقی دارد، نفس آدمی است که مدبر و حاکم بدن است و اگر به‌خود بدن نیز وجود و وحدت حقیقی نسبت داده می‌شود، ذاتی نیست و عرضی است. از این رو در صورتی

می‌توان «جامعه» را دارای وجود و وحدت حقیقی دانست که صاحب چنان روحی باشد درحالی‌که برهانی قائم نشده است بر اینکه جامعه هم دارای روحی است که وجود و وحدت حقیقی داشته باشد. (همان: ۸ - ۹). گذشته از آنکه از منظر دین و در منطق قرآن نیز، تکلیف و مسؤولیت، متوجه «افراد» انسانی است.^۱

ب - نقد مشترک بر جامعه‌گرایان و فردگرایان

هر دو گروه فردگرا و جامعه‌محور در یک نقیصه مهم مشترک هستند و آن «گسست میان فلسفه حقوق و جهان‌بینی» و به تبع آن در نظام جهان‌شناختی دینی «خدافراموشی» است که بر مبنای آن، هم جامعه‌گرایان و هم فردگرایان، مبحث حقوقی خود را از جایی که باید و شاید آغاز نکرده‌اند. «این دو گروه به جماعتی می‌مانند که خود را بر سر خوان گسترده و آماده‌ای می‌بینند و بحث و جدلشان بر سر این است که خوردنیها و آشامیدنیهای موجود در سفره را چگونه باید تقسیم کرد؟ آیا هر کسی که قدرتش بیشتر است باید بهره بیشتری ببرد؟ یا هر شخصی که نیاز و اشتیهای بیشتری دارد، باید بیشتر بخورد و بیاشامد؟ یا اینکه محتویات سفره باید به تساوی میان همه توزیع شود؟ و یا ضابطه دیگری را باید به کار بست؟ این دو گروه، انسانها را بر سر خوان بی پایان نعمت یافته‌اند و پنداشته‌اند که طبیعت، به همه انسانها، حق تمتع و بهره‌برداری از این خوان را داده است و فقط سخن بر سر این است که این «حق طبیعی» از آن «فرد» است یا متعلق به «جامعه».

در صورتی‌که معقولانه‌تر و خردپسندانه‌تر این است که نخست تحقیق شود: منشأ حق کجاست و خالق این خوان گسترده کیست و هدف او چه بوده است؛ دعوت‌شدگان چه کسانی هستند و حدود و کیفیت تصرف چگونه است. آیا آنچه ایجادکننده این حق، مورد نظر داشته، مقتضی است که حق از آن فرد باشد یا متعلق به جامعه باشد. به تعبیر دیگر، تا زمانی که «فلسفه حقوق» با اصول و مبانی «جهان‌بینی» پیوند استوار برقرار نکند] و ارتباط نیابد، بحث درباره اصالت فرد یا جامعه، نتیجه‌بخش نخواهد شد. بنابراین، از نظر رتبی ابتدا باید تکلیف بحث بنیادین خاستگاه حق روشن شود تا نوبت به آن رسد که این حق به فرد

۱. از جمله این آیات: طور (۵۲): ۲۱. «...كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» و مدثر (۷۴): ۳۸. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» و آل عمران (۳): ۳۰. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ...» و ابراهیم (۱۴): ۵۱. «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ».

محوریت می دهد یا به جامعه.^۱

ج- کمال برتر، معیار تقدم فرد یا جامعه

در تقدم فرد یا جامعه بر مبنای کمال محوری و حکمت مداری و هدفمندی خلقت، باید گفت که نه فرد مقدم است و نه جامعه و آنچه مقدم است کمال است. نه فرد از حیثیت ذاتی و رجحان برخوردار است و نه جامعه به حسب آنکه افراد را شامل می شود، ملاک تقدم را دارا می گردد؛ زیرا اساساً منشأ حق، حکمت الهی است. به بیان دیگر:

الف- همان طور که پیش از این بیان گردیده است، خلقت بر اساس حکمت است.

ب- در صورت دوران امر میان کمال قوی تر و کمال ضعیف تر، حکمت الهی مقتضی تحقق کمال برتر و بیشتر است.

در نتیجه به هنگام تراحم حق فرد با حق جامعه - یعنی زمانی که بین حق یک انسان و حق دهها یا صدها یا هزارها یا میلیونها یا میلیاردها انسان - دوران واقع می شود، تقدم با حق جامعه است؛ زیرا، حکمت الهی اقتضا دارد که در جهان آفرینش، کمالات بیشتری تحقق یابد و پیداست که جامعه، کمالاتی بیشتر از کمالات فرد ایجاد می کند.^۲

البته بر مبنای این استدلال واضح است که در محاسبه کمال بیشتر، باید عامل کیفیت را نیز ملحوظ داشت. در جایی که طرفین مقایسه از لحاظ کیفی، برابرند و فقط تفاوت کمی دارند، آن طرفی که برتری کمی دارد، بر طرف دیگر، مقدم داشته می شود، اما در آنجا که طرفین مقایسه، از جهت کیفی نابرابرند به مقتضای حکمت الهی، نباید به کمیت هر یک از دو طرف اکتفا کرد و باید کمال برتر را ترجیح داد؛ چنانکه اگر ضرورتی اقتضا کند، امتی فدای یک نبی، و رسول الهی گردند؛ زیرا اقتضای حکمت الهی، تحقق کمالات بیشتر است و کمال وجود نبی کمالی برتر و قوی تر است.^۳



۱. ر.ک. به: مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۹.

۲. همان، ص ۲۱-۲۳.

۳. همان.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اتوگلاین، برگ، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۷۲.
۳. استوارت میل، جان، رساله آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ۱۳۶۳.
۴. النجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، تهران، دارالکتب، چ ۲، ۱۳۶۵ش، ج ۱۲.
۵. امین‌زاده، محمدرضا، انسان در اسلام، چ ۲، ۱۳۷۲.
۶. انسان‌شناسی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، بهار ۱۳۷۷.
۷. تقوی دهاقانی، سید حسین، آسیب‌شناسی فمینیسم (در حوزه جنسیت، تابعیت و خانواده)، قم، مؤسسه فرهنگ منہاج، ۱۳۸۱.
۸. جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۱.
۹. حسینی، سیدهادی، تفاوت‌های بیولوژیک زن و مرد (بدن روان هوش) فصلنامه کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۹، ش ۱۷.
۱۰. حلبی، علی اصغر، انسان در اسلام و مکاتب غربی، انتشارات اساطیر، چ ۲، ۱۳۷۴.
۱۱. دیرکس، هانس، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۰.
۱۲. رضوی، مسعود، طلوع ابر انسان، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۱.
۱۳. سازمان ملل متحد، اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر، ۱۹۴۸.
۱۴. _____، اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۹۴۸.
۱۵. _____، کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادیهای اساسی، ۱۹۵۰.
۱۶. _____، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۱۹۶۹.

۱۷. ———، منشور ملل متحد، ۱۹۴۵.

۱۸. شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ق، ج ۲.

۱۹. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۳ ق - ۱۹۸۳م، ج ۲ و ۴.

۲۰. ظهیری، عباس، حدود آزادی از نگاه کلام و فقه و عرفان، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۷۹، ش ۱۷.

۲۱. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق، ج ۹.

۲۲. کارل، آلکسیس، انسان موجود ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری، بی نا.

۲۳. محقق حلی، الرسائل التسع، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.

۲۴. محقق کرکی، جامع المقاصد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق، ج ۳.

۲۵. مصباح یزدی، تقی، جزوه حقوق فردی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۶. ———، جزوه حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۷. ———، نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.

۲۸. ———، معارف قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.

۲۹. ———، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱، ۱۳۸۱، ج ۴.

۳۰. واعظی، احمد، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت، پاییز ۱۳۷۷.

۳۱. هوپر، جویدیت و ترسی، دیک، جهان شگفت انگیز مغز (مغز جهان سه پوندی)، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، نشر قلم، ۱۳۷۱.

