

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، بهار 2990، شماره مسلسل 7

خودقانون گذاری یا خدا قانون گذاری

تاریخ دریافت: 90/2/6

تاریخ تأیید: 90/5/26

مجید ابوالقاسم زاده*

اصل خودقانون گذاری، پیوند نزدیکی با تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی در غرب دارد. بر اساس این اصل، انسان تنها باید از قانونی که خود وضع کرده، تبعیت کند. فرد خودقانون گذار کسی است که خود تصمیم می گیرد و بر اساس تصمیم های خویش عمل می کند. البته حقوق تکوینی هیچ موجودی از جمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست؛ بلکه با حقایق عینی مرتبط است. بحث در حقوق تشریحی است که آیا انسان می تواند آنها را جعل و اعتبار کند یا خدا؟ بنابراین مراد از منشأ حق، مبدأ حقوق فردی و اجتماعی انسان یا مقام قانون گذاری است؛ یعنی چه کسی قادر به وضع قوانین حقوقی اعم از فردی و اجتماعی و به عبارتی حقوق اخلاقی و قانونی است؟ این مقاله با نقد خودقانون گذاری، حق قانون گذاری را از آن خداوند متعال می داند و امتیازات خداقانون گذاری را بر می شمرد.

واژه های کلیدی: منشأ حق، روشنگری، عقل گرایی، انسان مداری،

خودقانون گذاری، خداقانون گذاری.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

طرح مسأله

آنچه امروزه در غرب با نام حقوق بشر مطرح است، پیوند نزدیکی با تحولات فکری و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی این دوران در آن سامان دارد. تفاوت این دوره با عصر کلاسیک و دوره قرون وسطا، پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی و دینی کلیسا، رشد اندیشه‌های علمی، عقل‌گرایی و رایج شدن دیدگاه نقادانه فلسفی است. انسان خود را بی‌نیاز از دین و خدا دانسته، بر این باور است که تنها با تکیه بر عقل خود و وضع قوانین می‌تواند چاره‌اندیشی کند و بر همه مشکلات خود فائق آید. حق قانون‌گذاری نیز بی‌ارتباط با این جریان‌ات نبوده است؛ زیرا در آن به قانون‌گذار و منشأ حقوق بشر پرداخته می‌شود و اینکه آیا حق قانون‌گذاری نیز از حقوق بشر به شمار می‌رود یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا انسان می‌تواند خودقانون‌گذار باشد یا نه؟

اصل خودقانون‌گذاری با دریافت اصول اخلاقی و قوانین حقوقی از نیرویی بیرونی همچون خدا در تضاد است. مطابق این ایده، هر فردی الزامات اخلاقی و حقوقی خود را صرفاً با عقل وضع می‌کند.

تعریف اصل خودقانون‌گذاری

آتونومی^۱ مشتق از «autos» به معنای «خود» و «nomos» به معنای «قانون» است. این اصطلاح که هم در مورد فرد به کار می‌رود و هم درباره نهاد یا گروه، در آغاز به ایالت‌های خودمختار اطلاق می‌شد؛ یعنی نهادی که می‌تواند به امور خود سر و سامان دهد؛ در مقابل ملت‌های مستعمره که از خود هیچ‌گونه استقلال نداشتند و تابع دیگران بودند. امروزه که این مفهوم به فرد نسبت داده

i. Autonomy.

می‌شود، به شکل‌های مختلف توسعه یافته و در دین، فلسفه، حقوق، اخلاق، سیاست، جامعه‌شناسی و ... معنای خاصی پیدا کرده است. وجه اشتراک همه آنها این است که انسان تنها باید از قانونی که خود وضع کرده، تبعیت کند. به عبارت دیگر، فرد خودقانون‌گذار کسی است که خود تصمیم می‌گیرد و بر اساس تصمیم‌های خویش عمل می‌کند.

در فارسی، معادل‌های متعددی این واژه را باز می‌نمایانند: خودگردانی، خودمختاری، خودسالاری، خودآیینی، خودرهبری، خودنامی، استقلال و خودقانون‌گذاری. نگارنده معنای اخیر را به سبب اینکه با معنای لغوی آن تناسب بیشتری دارد، ترجیح می‌دهد.ⁱ

بسیاری از متفکران غربی، اصل خودقانون‌گذاری را شرط اساسی فعل انسانی معرفی می‌کنند. فرد شاخص در میان آنها ایمانوئل کانتⁱⁱ است که مفهوم خودقانون‌گذاری در تفکر او منشأ بسیاری از مفاهیم معاصر- که گاهی با معنای کانتی متفاوت است - تلقی می‌شود. اصل مزبور، اساس فلسفه اخلاق و حقوق کانت را تشکیل می‌دهد. اگر چه وی این اصل را بیشتر در اخلاق مطرح کرده است، آن را هم ناظر بر عمل اخلاقی و هم عمل حقوقی می‌داند. از نظر او، ماهیت اخلاق و حقوق یکی است؛ اما نوع و منشأ فرمان در آنها فرق می‌کند. فرمان اخلاق از درون آدمی برمی‌آید؛ ولی انگیزه عمل حقوقی از بیرون و به

i. مطالب فوق، ترجمه و تلخیصی از چند منبع است. (لالاند، 977 : 78 و 79؛ شایان‌مهر،

شایان‌مهر، 1979: 464؛ لیپست، 1383: 660 و 661؛ ایوانز و نونام، 1381: 72؛

(McLean, 1996: 27, Becker, 2001: 109-114 , Hastings, 2003: 256 , Craig, 1998: 586-591.

ii. Immanuel Kant.

اجبار قانون است. (موحد، 1381: 686)

پیامدهای اصل خودقانون‌گذاری

این اصل، منشأ بسیاری از حوادث و تحولات فکری و اجتماعی در غرب شده است. از جمله دو حادثه بسیار مهم و تأثیرگذار در غرب یکی حادثه سیاسی انقلاب فرانسه و دیگری پدیده نظری فلسفه کلاسیک آلمان.¹ از نظر آنها همه تحولات فکری، سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی از تحول در آگاهی و بینش انسان صورت می‌گیرد. انسان در نتیجه تحولات آگاهی‌اش، به توصیف خود و اشیای پیرامون خود می‌پردازد. او در این خودتوصیفی، خویش را فاعلی با اراده می‌یابد که می‌تواند جهانی را بر اساس خواسته‌های خود بسازد و نظام‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی را سازمان‌دهی کند. این اراده خودِ قانون‌گذار است که حدود و ثغور ساختارها را معین می‌کند و به آنها شکل می‌بخشد. مفهوم عقلانی خودقانون‌گذاری، که در فرانسه زمینه را برای انقلاب فراهم ساخت و در آلمان موجب رشد فلسفه کلاسیک شد، به صورتی

1. انقلاب فرانسه که بین سال‌های 789 تا 1799 میلادی رخ داد، یکی از مهم‌ترین حوادث تاریخی غرب محسوب می‌شود. این رویداد سیاسی، مرحله تازه‌ای را در تاریخ مغرب‌زمین پدید آورد و تأثیر عمیقی بر افکار مردم جهان گذاشت. در همان دوران، انقلاب دیگری در عالم ذهن و اندیشه رخ داد. «فلسفه کلاسیک آلمان» که از نیمه دوم قرن هجدهم آغاز شد و تا نیمه قرن نوزدهم تداوم یافت، تحولی در تاریخ فلسفه بود و این دوره را باید از مهم‌ترین دوره‌های تفکر فلسفی اروپا در دوران جدید دانست. آغازگر این تحول فلسفی کانت بود که به تعبیر خود، به انقلابی کپرنیکی دست زده بود. از دیگر نمایندگان این مکتب فکری می‌توان به فیخته و شلینگ اشاره کرد.

خودانگیخته، راه‌های نظام تفکر و نظام حیات را به وجود آورد. (87: 1992: Henrich) (خراسانی، 6376: 214) (کورنر، 6367: 99) (دونت،

(Ibid: 91) (12: 1377)

جمهوری شدن حکومت فرانسه، صدور اعلامیه حقوق بشر و تدوین چند قانون اساسی در سال‌های مختلف را می‌توان از دستاوردهای انقلاب فرانسه دانست. همچنین ارائه نظریه‌های اساسی در باب سیاست، حقوق، اخلاق و تدوین آثار برجسته در این زمینه‌ها حاصل تلاش‌های فکری و نظری فیلسوفان کلاسیک آلمان بوده است.

منشأ اصل خودقانون‌گذاری

اکنون به منشأ تحولات خودقانون‌گذاری و خودآگاهی انسان، یعنی جنبش روشنگری¹ می‌پردازیم؛ تحولاتی که در فرانسه به جنبش سیاسی و در آلمان به جنبش نظری فلسفه کلاسیک منتهی شد. قرن هجدهم در اروپا به عصر روشنگری معروف است. روحیه کلی حاکم بر این جنبش - چه در فرانسه و چه در آلمان - اصالت دادن به عقل و استفاده از آن در تمام مسائل مربوط به جهان و انسان بود. اعتقاد بر آن بود که قوه عقل به تنهایی و بدون آنکه به دین یا منابع دیگر نیازمند باشد، می‌تواند برای انسان رفاه، سعادت، آزادی و پیشرفت به ارمغان آورد. (کاپلستون، 0380: 49)

آنها تأثیر پایداری در تکوین ذهن آزاداندیش و نیز رشد بینش عقلانی داشتند. تجلی کامل این جنبش در فرانسه بود. «فرانسه در سده هجدهم، جایگاه تکامل یافته و دقیق‌ترین شکل روشنگری بود». (گلدمن، 5375: 29) فیلسوفان قرن

i. Enlightenment.

هجدهم فرانسه در همه حوزه‌ها از فیزیک گرفته تا روان‌شناسی و اخلاق، حتی در زندگی اجتماعی به توسعه و پیشرفتِ نگرش علمی اعتقاد راسخ داشتند. آنان توانستند بر افکار انسان‌ها عمیقاً تأثیر بگذارند و شکل زندگی را تغییر دهند.

در جنبش روشنگری، دو نظریه مهم سیاسی مطرح شد: یکی نظریه آزادی لاکⁱ و دیگری نظریه دموکراسی روسو.ⁱⁱ اگرچه این دو نظریه کاملاً مثل هم نبودند، اصول مشترکی داشتند؛ هر دو تشکیل حکومت را بر پایه قرارداد اجتماعی می‌دانستند، حکومت استبدادی را نفی می‌کردند، خواهان حکومت عامه بودند و از حقوق طبیعی بشر حمایت می‌کردند. اکثر فیلسوفان قرن هجدهم فرانسه - اگر نگوئیم همه آنها - تحت تأثیر اندیشه‌های جنبش روشنگری، به رژیم سابق خویش خصومت می‌ورزیدند و با اندیشه‌های خود چنان تحولی در آگاهی انسان ایجاد کردند که به انقلاب منجر شد. علاوه بر روسو، منتسکیو،ⁱⁱⁱ ولتر،^{iv} کندیاک،^v دیدرو^{vi} و دیگر اصحاب دایرةالمعارف از اندیشمندان برجسته عصر روشنگری فرانسه بودند. در آلمان نیز متفکران جنبش روشنگری همچون کریستیان تومازیوس،^{vii} موزس مندلسزون،^{viii} فردریک کبیر،^{ix} لسینگ،^x هردر^{xi} و دیگران با اصالت دادن به عقل، محور قرار دادن انسان و احترام به حقوق انسانی،

-
- i. Lucke.
 - ii. Rousseau.
 - iii. Montesquio.
 - iv. Voltaire.
 - v. Condillac.
 - vi. Diderot.
 - vii. Christian Thomasius.
 - viii. Moses Mendelssohn.
 - ix. Frederick the Great.
 - x. Lessing.
 - xi. Herder.

به ویژه حق انتخاب و آزادی توانستند به زعم خویش، موجب رشد و آگاهی انسان‌ها شوند و بینش جدیدی را به آنها عطا کنند. همین آگاهی متحول در شکل‌گیری فلسفه کلاسیک آلمان مؤثر واقع شد.ⁱ

به طور کلی، مبانی اصل خودقانون‌گذاری را می‌توان در سه قالب معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، و انسان‌شناختی مطرح کرد که چون در بخش بعدی به تفصیل مطرح و بررسی می‌شود، از توضیح بیشتر آنها در اینجا صرف‌نظر می‌گردد.

نقد و بررسی

امروزه مسأله حق، معنا و ماهیت، اقسام، اطلاق و نسبت آن و ارتباط میان مفاهیم حق، تکلیف، حکم و قانون با یکدیگر از مباحث مهم و جدال‌برانگیز در حوزه اندیشه‌های حقوقی، سیاسی و اخلاقی است. در این نوشتار، امکان مفهوم‌شناسی و طرح همه مباحث مذکور نیست.ⁱⁱ از این رو فقط به تعیین منشأ حق و اثبات آن می‌پردازیم. واضح است که با توجه به اقسام حق، جهت بحث از منشأ حق متعدد می‌شود.

حق به یک اعتبار به تکوینی و اعتباری تقسیم می‌شود. حق تکوینی به نظام تکوینی و امور تکوینی عالم مربوط می‌شود و حق تشریعی به امور ارزشی، اعتباری و قراردادی تعلق می‌گیرد. حقوق تکوینی هیچ موجودی از جمله انسان،

i. برای مطالعه بیشتر در زمینه عصر روشنگری ر.ک: گلدمن، 1375؛ برلین، 1345؛ کاسیرر 382؛ دان، 1382.

ii. برای مطالعه در این زمینه: ر.ک: جوادی آملی، 1385؛ مصباح یزدی، 1380؛ موحد، 1381؛ نبویان، 1386 و 1388؛ طالبی 386.

امری قراردادی نیست؛ بلکه با حقایق عینی مرتبط است. انسان و کل هستی، مخلوق و ملک تکوینی خدا هستند و تنها خداوند متعال، مالک حقیقی و ربّ تکوینی عالم است و انسان را به این حق راهی نیست. مراد از حقوق تشریحی این است که آیا انسان می‌تواند آنها را تشریح، جعل و اعتبار کند یا این دسته از حقوق نیز مختص خداست؟ بنابراین مراد از منشأ حق، مبدأ حقوق فردی و اجتماعی انسان یا مقام قانون‌گذاری است؛ یعنی چه کسی قادر به وضع قوانین حقوقی، اعم از فردی و اجتماعی یا به عبارتی حقوق اخلاقی و قانونی است؟ انسان، خدا یا امر دیگری مثل طبیعت؟¹

به نظر می‌رسد همه مسائل حقوقی، سیاسی و اخلاقی تا زمانی که به صورت ریشه‌ای بررسی نشوند، ثمره مطلوبی فراهم نخواهد شد. بی‌شک مبانی فکری آن کس که حق قانون‌گذاری را از جانب خدا می‌داند و مبانی اعتقادی او از عقل و وحی و متون دینی سرچشمه می‌گیرد، با عقیده‌ای که ریشه در طبیعت، تجربه و عقل انسانی صرف دارد و خود یا طبیعت را منشأ قانون‌گذاری می‌داند، تفاوت بسیار دارد. از این رو به مبانی حق قانون‌گذاری از منظر اسلام و غرب می‌پردازیم که این مسأله مبتنی بر سه محور شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است.

مبنای شناخت‌شناسانه حق قانون‌گذاری

تردیدی نیست که پیوند عمیقی میان مسائل حقوقی و مبانی معرفتی وجود

1. البته بین این دو نوع حق، پیوند مستقیمی برقرار است؛ بدون شک هر که حق تکوینی

دارد، از حق تشریحی نیز بهره‌مند است.

دارد. مباحث شناخت‌شناسی را می‌توان تحت سه دیدگاه کلی تبیین کرد: دیدگاهی که معیار معرفت و فهم بشری را در حس و تجربه منحصر دانسته، هیچ ابزار دیگری را نمی‌پذیرد، مانند تجربه‌گراییⁱ و اثبات‌گرایی یا تحصیل‌گراییⁱⁱ. جان لاک، توماس هابز و آگوست کنت از این دسته‌اند. آنها پایه‌های معرفتی خود را بر سطحی سست و باتلاقی بنا کرده‌اند؛ چنانکه کارل پوپر که خود از پوزیتیویست‌ها می‌باشد، درباره علم تجربی می‌گوید:

تجربه در علوم عینی بر هیچ ستون پولادینی تکیه نکرده است؛ بلکه گویی کاخ تئوری‌های علمی بر باتلاقی افراشته شده است و عمارتی است نهاده بر تیرک‌های فرورفته در باتلاق. بر هیچ کس معلوم نیست که ته این باتلاق کجاست. (0370: 141 و 142)

دیدگاه دوم، اصالت را به عقل می‌دهدⁱⁱⁱ و در نظر آنان، عقل یک سلسله از مفاهیم را بدون کمک تجربه درک می‌کند. مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت را می‌توان در این دسته قرار داد. دیدگاه سوم بر آن است که مرحله ابتدایی شناخت به واسطه حس و تجربه حاصل می‌شود که آن هم در ایجاد معرفت به عقل وابسته است و به صرف تجربه حسی، شناخت یقینی حاصل نمی‌شود؛ اما فراتر از حس و تجربه، معارفی وجود دارد که با عقل قابل درک است و در قلمرو علوم می‌مثل کلام و فلسفه می‌گنجد. (جوادی آملی، 9379: 355-399؛ مصباح یزدی، 9379: 222-240) همچنین فراتر از عقل معارفی وجود دارد که با شهود و وحی قابل دریافت است و عقل را بدان راهی نیست. «گرچه عقل

i. Empiricism.

ii. Positivism.

iii. Rationalism.

مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است، اما خود معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد و به عرصه‌هایی از دین بار نمی‌یابد و مناطقی قرقگاه حضور اوست». (جوادی آملی، 6386: 66)

با این بیان اجمالی، رابطه حق، تکلیف و قانون با شناخت‌شناسی روشن می‌شود. کسی که ابزار شناخت را فقط حس و تجربه می‌داند، حق و تکلیف و همه مسائل اخلاقی و حقوقی را در قلمرو آن به اثبات رسانده، ماورای آن را نمی‌تواند ثابت کند. برای این گروه، حقوق فقط در قلمرو امور مادی و تجربی معنا دارد و حقوق معنوی انسان‌ها مصداقی نخواهد داشت عقل‌گرایان نیز به دلیل محدودیت‌های عقل نمی‌توانند همه نیازهای واقعی و حقوق انسانی را بشناسند تا نظام حقوقی جامع و کاملی تدوین کنند. این مهم تنها بر مبنای دیدگاه سوم امکان‌پذیر است.

واضع قوانین بر اساس دیدگاه‌های اول و دوم، اراده عمومی و یا حاکم وقت خواهد بود. بدیهی است که چنین تفکری جامعیت نداشته، دچار نسبیت است. اثبات‌گرایان در حقوق بر این باورند که قواعد حاکم بر زندگی جمعی انسان‌ها یکسان نیست؛ بلکه هر جامعه در هر عصر قوانین خاصی دارد. پس نمی‌توان حقوق را قواعد عام، مطلق و تغییرناپذیر دانست. (موحد، 1381: 81)

به بیان دیگر، از نظر آنها صرف خواست و توافق مردم موجب موجه بودن و مشروعیت قانون است: (مصباح یزدی، 1377: 80)

مبنای هستی‌شناسانه حق قانون‌گذاری

در این باره مذاهب زیادی ظهور یافته‌اند؛ ولی همه آنها به دو مکتب کلی الهی و مادی باز می‌گردند. از دیدگاه مکتب مادی، همه هستی در ماده منحصر

است و هر موجودی باید مادی و محسوس باشد و در مقابل، هر چه مادی و محسوس نباشد، مثل مجردات، موجود نیست؛ اما مکاتب الاهی و دینی به مجردات باور دارند و به ویژه در اسلام، براهین متقن و متعددی بر اثبات آنها ارائه شده است.

رابطه این بحث با مسأله حق قانون‌گذاری و سایر مسائل حقوقی و انسانی این است که اگر به وجودی مطلق و نامتناهی معتقد باشیم، باید بپذیریم تنها همان وجود نامتناهی تعیین‌کننده حقوق و قوانین است؛ زیرا او منشأ هستی است و کل نظام تکوین و تشریح تحت تدبیر و ربوبیت او قرار دارد. در این صورت، انسان خود را در مقابل تکالیف و قوانین او مسؤل و حق تشریح و تقنین را تنها از آن او می‌داند؛ اما اگر هستی را در ماده و امور مادی محدود بدانیم، باید همه اندیشه‌ها، رفتارها و اعمال خویش را با امور طبیعی و مادی مرتبط ساخته، آنها را تنها به قلمرو طبیعت محدود سازیم. از این‌رو در نگرش مادی و الحادی، حقوق خدا انکار یا دست‌کم نادیده انگاشته می‌شود؛ اما در فرهنگ دینی، «حق‌الله» مهم‌ترین حق‌ها و ریشه همه آنها به حساب می‌آید. (همو، 0380: 444 و 001)

آیت‌الله جوادی آملی یکی از شرایط تدوین حقوق بشر را - که شامل مسأله حق قانون‌گذاری هم می‌شود - دسترسی به منبع مشترک میان همه انسان‌ها می‌داند که برای تحقق این امر باید از بند طبیعت و ماده رها شد: (1377: 94)

مبنای انسان‌شناسانه حق قانون‌گذاری

هیچ کس بدون شناخت یک موضوع نمی‌تواند درباره آن بحث کند. اگر قانون‌گذاری را حق انسان بدانیم، بدون شناخت موضوع آن، یعنی انسان نمی‌توان برای وی حقوقی را ترسیم ساخت. فلاسفه دوره جدید غرب مکتبی را به نام

«انسان‌مداری» بنیان نهادند. اومانيسم یا انسان‌مداری به هر نوع تفکری اطلاق می‌شود که منزلت ویژه‌ای برای انسان قائل باشد و او را مقیاس همه چیز قرار دهد. طبق این دیدگاه، انسان موجودی کاملاً آزاد و مستقل است که در شناخت سعادت واقعی خویش و راه رسیدن به آن خودکفا خواهد بود. او سرنوشت خود را خود رقم می‌زند و موجودی خودقانون‌گذار، دارای قدرت مطلق و وانهاده به خویش می‌باشد و از هر گونه تکلیف و الزام بیرون از خواست و تصمیم‌گیری خود مطلقاً آزاد است.

از منظر تاریخی، اومانيسم یک جنبش ادبی، فرهنگی، فکری و آموزشی بود که در مراحل بعد جنبه سیاسی و اجتماعی به خود گرفت. به همین دلیل تقریباً همه مکاتب فلسفی، اخلاقی، حقوقی، هنری و ادبی و نظام‌های سیاسی را تحت سیطره خود درآورد و به تعبیری دیگر، در همه آنها نفوذ کرد و حضور یافت. پیامدها و مؤلفه‌های اصلی اومانيسم را عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، علم‌پرستی، آزادی‌خواهی افراطی، تساهل و تسامح و سکولاریسم تشکیل می‌دهد. (بیات و دیگران، 1381: 38-54؛ رجیبی، 5385: 42-52)

برای شناخت بیشتر از ماهیت انسان‌مداری به بعضی از آرای اریک فرومⁱ اشاره می‌کنیم. او که تفکر انسان‌مدارانه را محصول عصر روشنگری می‌داند، می‌گوید:

افکار عصر روشنگری به انسان آموخت که چگونه می‌تواند از خود به منزله رهنمونی برای ایجاد هنجارهای اخلاقی با ارزش استفاده کرده و بدون نیاز به الهام یا مقامات کلیسا به منظور تشخیص خیر و شر به خود متکی

i. Erich Fromm.

باشد. (3:83:33)

همه قوانین حقوقی و اخلاقی فقط و فقط مولود عقل انسانی است؛ چون تنها انسان توانایی و ظرفیت تمییز خیر از شر را دارد و او می‌تواند به احکام ارزشی مانند سایر احکام ناشی از عقل اعتبار دهد. او که تفکر انسان‌مداری خود را بیشتر در حوزه اخلاق مطرح کرده، اخلاق مبتنی بر دین را اخلاق قدرت‌گرا معرفی می‌کند و می‌گوید: در آیین قدرت‌گرایی، آنچه را یک مقام مقتدر برای انسان خوب و مناسب است، تعیین کرده، هنجارهای اخلاقی را مقرر می‌دارد؛ پایه چنین سیستمی بر خرد و معرفت نیست؛ بلکه بر ترس از صاحب مقام و احساس ضعف و عدم استقلال مردم مبتنی است. حال آنکه در اصول اخلاقی اومانیستی، انسان واضع و در عین حال تابع هنجارها می‌باشد و فقط خود انسان می‌تواند معیار تقوا و گناه را تعیین کند، نه مرجع قدرتی که از او فراتر است. خوب آن چیزی است که برای انسان خوب باشد و شر آن است که برای انسان زیان‌آور باشد و تنها معیار ارزش اخلاقی نیز رفاه انسان است.

از آنجا که فروم ملحد است، هیچ موجودی والاتر از انسان را نمی‌پذیرد و برای تضمین اعتبار قوانین اخلاقی هم اعتقاد به موجود مطلق همچون خدا لازم نیست. حقیقت مطلق اصلاً وجود ندارد. (همان: 23-26)

اندیشمندان اسلامی معتقدند حقیقت انسان به سیرت و نفس باطنی اوست، نه به صورت و شاکله ظاهری و توجه صرف به خواسته‌های مادی و حیوانی او. تبیین حقیقی نیازهای انسان بدون لحاظ جنبه باطنی و نفسانی او ممکن نیست؛ بلکه موجب تنزل انسان به مرحله حیوانیت می‌شود. «اومانیسم با ترجیح خواسته‌های طبیعی انسان، او را تا مرز حیوان پایین آورده است؛ ... در حقیقت،

اومانيسم در پي انسان‌مداري نيست؛ بلکه نظريه حيوان‌مداري را مبنای اندیشه و نظرات خود قرار داده است». (جوادی آملی، 1381: 55)

بدون شک، نگرشی که انسان را مستقل فرض می‌کند و نگاهی که انسان را موجودی وابسته به خداوند می‌داند، نمی‌توانند درباره حق قانون‌گذاری یکسان نظر بدهند. برای تبیین بهتر مسأله به بررسی جهات مختلف انسان‌شناسی در اسلام می‌پردازیم:

1. ابعاد وجودی انسان

هویت حقیقی انسان دارای ابعاد سه‌گانه است و زمانی می‌توان انسان را به معنای واقعی آن شناخت و درباره مسائل حقوقی وی اظهار نظر کرد که این ابعاد شناخته شود؛ بُعد حیوانی که در شهوت، غضب و برخی از خواسته‌ها و امیال نفسانی خلاصه می‌شود؛ بُعد انسانی که از بُعد حیوانی برتر است و آن امتیاز تفکر، عزم و اراده است. در نهایت، بُعد الهی که برترین مرتبه انسان است که در حقیقت متعلق به خود او نیست؛ بلکه از آن صاحب اصلی و خالق اوست.

نظام حقوقی انسان باید به گونه‌ای باشد که گذشته از رعایت حقوق ابعاد قبلی، حق این مرتبه را نیز رعایت کند. بر این اساس، درست آن است که بگوییم حق واقعی بشر چیزی است که با توجه به همه جوانب انسانی تنظیم شده باشد، هر چند خود او در تنظیم و تدوین آن نقش نداشته باشد. بنابراین انسان - به تعبیر ملاصدرا - دارای سه بُعد طبیعی، نفسی و عقلی است (صدرالدین شیرازی، 0400: 72 و 73) و حقوق واقعی او باید هر سه جنبه وجودی وی را در برداشته باشد.

2. علم و دانش انسان

از مباحث مهم دیگر در انسان‌شناسی که با حقوق او ارتباط پیدا می‌کند، محدوده علم و دانش انسان است. نخستین عنصری که در تدوین قانون و نظام حقوقی بشر دخیل است، داشتن دانش کافی به همه ابعاد یک موضوع است. کسی که به موضوعی احاطه کامل نداشته باشد، قادر نخواهد بود درباره آن قانون جامع و کاملی وضع کند. تردیدی نیست که علم انسان حتی در بالاترین مرحله‌اش محدود است و به هر قله‌ای از دانش برسد، بهره‌اش از آن اندک است. خداوند می‌فرماید: «وما أوتیتم من العلم إلا قليلاً». (اسراء / 85) شناخت انسان و درک حقیقت او نیازمند ظرافت است و نه تنها انسان، بلکه موجودات دیگر مثل جن‌ها و حتی فرشتگان هم از شناخت کامل حقیقت انسان عاجزند. (جوادی آملی،

9379 الف: 33-35)

حضرت علی علیه السلام نیز تأکید فرموده است که نباید جاهلانه سخن بگویید؛ زیرا حق‌های زیادی است که شما آنها را نمی‌دانید و نمی‌شناسید بدون تردید حق تشریح و قانون‌گذاری می‌تواند یکی از این حقوق باشد. «لا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ، إِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيمَا تُنْكِرُونَ». (نهج البلاغه: خ 77، 148)

انسان برای اینکه شایسته حق قانون‌گذاری باشد، باید تمام نیازهای خود و جامعه را به خوبی بشناسد و بین نیازهای حقیقی و دروغین تمییز دهد؛ در حالی که عقل انسان از شناخت همه این امور عاجز است. بله، او می‌تواند به شناخت تجربی و علمی برسد که البته شناختی ناقص و جزئی است و اگر به آن بسنده گردد، حتی زبان‌هایی را هم برای انسان در پی دارد. معرفت عقلی هر چند دایره شناخت را گسترش می‌دهد اما باز هم معرفت کامل و تام را فراهم نمی‌کند. شناخت چه در پرتو روش‌های تجربی و چه عقلی شناختی ناقص است؛ از

این‌رو قادر به نشان دادن ابعاد مختلف نیازهای انسان نمی‌باشد. همین امر نه تنها سبب احیای همه حقوق انسانی نشده، که موجب انحراف‌های بزرگ از جمله در اخلاق جنسی در غرب گردیده است.

علاوه بر آن، انسان باید از عالم کبیر شناخت کامل داشته باشد. شناخت منابع حقوق و حق تدوین قوانین بدون شناخت جهان ممکن نیست. بشر گذشته‌ای بس طولانی را پشت سر نهاده و آینده‌ای مبهم و پُر رمز و راز را پیش رو دارد. کسی که می‌خواهد در باره بشر حکمی صادر کند، باید گذشته و آینده جهان و انسان را خوب بشناسد و بداند که میان بشر و جهان چه رابطه‌ای برقرار است. نظام حقوقی با جهان‌بینی ارتباط تنگاتنگی دارد. «بدون شک عقائد کلی یک مکتب در باب انسان و عالم و حیات و هستی تأثیر دارد در اعتقاد به نوع علاقه حقوقی که بین انسان و سایر موجودات پیدا می‌شود». (مطهری، 1311: 45) ساختن ایدئولوژی از جمله نظام حقوقی، بدون شناخت کامل از انسان و جهان ممکن نیست. (مطهری، 1373: 242 و 243)

در تبیین و تدوین حقوق، احاطه به اجزای دیگر نظام هستی لازم است؛ معرفتی که انسان هرگز نمی‌تواند به وجه کامل آن را پیدا کند: (جوادی آملی، 1377: 007)

حقیقت انسان کتابی است نیازمند به شرح و شارح این کتاب هم کسی جز مصنف آن یعنی آفریدگار هستی نمی‌تواند باشد؛ زیرا خداوند، هم نویسنده این کتاب است و هم متکلم کلمات آن. (همو، 9379 الف: 35؛ استاد مطهری 0403: 676 و 188)

کسانی که قانون‌گذاری را حق انسان می‌دانند، معتقدند عقل بشر برای هدایت

و سعادت او کافی است و نیازی به وحی نیست. عقل انسان پاسخگوی همه نیازهای انسانی است و با وجود آن تمسک به هر ابزاری دیگر برای وصول به سعادت، امری عبث و بیهوده خواهد بود.

اما از دیدگاه اسلام، انسان با توجه به این علم اندک، قادر به وضع قانون جامع و کامل نیست و تدوین چنین قانونی از عهده انسان عادی خارج است؛ مگر انسانی که افزون بر علوم عادی، از عنایت الاهی و علم لدنی بهره‌مند باشد. اگر چه درک عمیق عقل می‌تواند منشأ معرفت حقوق به شمار آید، صلاحیت کامل در این امر را ندارد؛ زیرا قلمرو ادراک عقل در مقابل وحی محدود است. بسیاری از مصالحی را که وحی تبیین می‌کند، عقل از فهم آن عاجز است. اساس وحی و بنیان نبوت و امامت بر ترمیم مصالح و تأمین کامل منفعت انسانی استوار است.^۱ این مطلب در مبحث قاعده لطف در علم کلام به اثبات رسیده است.

همچنین، علم حاصل از تفکر انسان‌گرایانه مستلزم نسبیت است و دارای کلیت و دوام نیست. تزلزل نظریه‌هایی که به انقلاب فرانسه منجر شد و نیز ظهور مخالفان متعدد و سرسخت علیه فلسفه کلاسیک آلمان، همه مؤید این مطلب است؛ اما علم الاهی و قوانین و تکالیف مبتنی بر آن مشمول کلیت، جهان‌شمولی و اطلاق است. بنابراین قانون‌گذار واقعی خداوند متعال است. حقوقی که خداوند با علم نامتناهی و مطلقش برای انسان تعیین می‌کند، واقعی‌تر از حقوقی است که

۱. از نظر اسلام، فردی که از الهام الاهی بهره می‌برد، می‌تواند واضح قوانین باشد؛ لکن قوانینی که جامع مصالح و منافع شخصی و اجتماعی باشد. پیامبر و ائمه علیهم‌السلام که جانشینان واقعی پیامبرند، چنین ویژگی را دارا بودند. آنها به دلیل اینکه از مخزن الاهی بهره داشتند، برترین علوم را در میان انسان‌ها و نیز از حق قانون‌گذاری بود داشتند. (مصباح یزدی،

بشر با دانش محدود خود به آن رسیده است. با این نگاه، هیچ علم و قدرتی جز علم و قدرت مطلق الاهی قادر به وضع و اعطای حقوق واقعی به انسان نخواهد بود.

3. اعتباری بودن مالکیت انسان

انسان صاحب عقل و اراده و قادر به انجام عمل است؛ اما آیا مالک سرنوشت خویش هم هست و می‌تواند هرگونه که خواست، آن را رقم بزند؟ آیا بر حیات خویش مالکیت مستقل دارد و مختار است هرگونه و هر زمانی که بخواهد به حیات خویش خاتمه دهد؟ آیا انسان بر ناموس و فرزندان خود ولایت و مالکیت مطلق داشته، می‌تواند آنها را به فروش برساند یا به کسی ببخشد؟ خلاصه آنکه آیا انسان مالک این امور است یا امانت‌دار آنها؟

با دو مبنای اعتقادی و فکری متفاوت به موضوع مالکیت انسان، می‌توان دوگونه حقوق تدوین کرد. اعتقاد دینی ما آن است که هستی انسان و هویت و شخصیت وی، امانت الاهی است و او امانت‌دار خداست و نمی‌تواند سرنوشت خود را هرگونه خواست، رقم زند. بشر بر تمام ارکان وجودی خویش امین است، نه مالک و هر امینی موظف است مطابق خواسته‌های صاحب امانت رفتار کند. از دیدگاه اسلام، خداوند خالق، ربّ و مالک همه عالم است و حق دارد در عالم هستی تصرف کند. انسان مالک هیچ چیز حتی وجود خود نیست؛ حال چگونگی می‌تواند به عنوان مالک و قانون‌گذار حقیقی برای خود قانون وضع کند؟

از این رو انسان تحت هیچ شرائطی حق خودکشی ندارد؛ حتی اگر هم جامعه یا حکومتی این امر را مجاز و قانونی بشمارند: (مطهری، 1373 ب: 57)

بنابراین تنها خداوند حق قانون‌گذاری دارد:

منطقی‌ترین مبنا در فلسفه حقوق این است که بگوییم کسی که مالک همه هستی است، می‌تواند به یک مملوک خود (مثلاً انسان) حق یا حقوقی را مبتنی بر تصرف در مملوک دیگرش (مثلاً درختان و گیاهان) اعطا کند و هر مبنایی جز این عقلاً و منطقاً قابل قبول نخواهد بود. (مصباح یزدی، 0380: 008)

حتی بر اساس مالکیت حقیقی خدا و مالکیت اعتباری انسان باید گفت همه حقوق به حق خداوند بازگشت می‌کند. بالاترین مالکیت‌ها از آن خدای متعال است؛ چون او به همه چیز هستی داده است و اگر حقی هم داشته باشد، به دلیل این است که خدا این حق را به او عطا کرده است. (همان: 114-122)

اما کسی که مبنای اعتقادی او بر مالکیت باشد، نه امانت و همچنین حس‌گرا و شهوت‌مدار باشد، همه منافع و مصالح را برای بعد حیوانی خود می‌خواهد، نه بعد انسانی و الاهی خویش: (جوادی آملی، 5385: 98)

4. حیات انسان

نکته دیگری که در شناخت انسان نقش کلیدی دارد، محدوده زندگی انسان است. آیا حیطه حیات آدمی به دنیا محدود می‌شود یا مرگ او انتقال از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر است؟ آیا برای انسان معادی وجود دارد یا حیات وی بعد از مرگ خاتمه می‌یابد؟ اگر برای انسان حیات دیگر و آخرتی قائل باشیم، یک نوع حقوق و اگر منکر معاد باشیم، نوع دیگری برای او رقم می‌زنیم.

وقتی انسان موجودی ابدی بود، باید اعمال و رفتار او بر اساس همین عقیده و نظام حقوقی وی در همین راستا تدوین گردد؛ اما اگر کسی به چنین عقیده‌ای پایبند نبود و حیات انسان را موقت و در محدوده همین دنیا دانست، فقط هویت محدود مادی انسان و لوازم آن مثل خوردن، آشامیدن، پوشیدن، شهوترانی و ...

اصل می‌شود و هر آنچه برای او ناخوشایند باشد، باطل است؛ هر چند خلاف واقعیت باشد.

این عقیده مورد دفاع و پذیرش بسیاری از فلاسفه غرب مانند جان لاک، دیوید هیوم، توماس هابز و دیگران قرار گرفته که نتیجه‌ای جز تنزل دادن مقام انسانیت به حیوانیت نداشته است: (همان: 999؛ نیز ر.ک: همو، 1382: 325 -

358)

5. هدف نهایی انسان

شکلی نیست که اهداف گوناگونی در فعالیت‌ها و افعال اختیاری انسان در نظر است که هر یک از آنها از نظر فاعل آن مطلوب می‌باشد و ممکن است به تبع یک هدف کلی‌تر و اصلی‌تر و برای دستیابی به مطلوبی دیگر، مورد قصد انسان باشند. یک نظام حقوقی کامل و قابل قبول باید هدف مشخصی را برای مجموع تکالیف و قوانین خود تعیین کند. از این رو قدم اول برای دستیابی به نظام حقوقی مقبول و صحیح، پذیرش اصل غایی و تعیین مطلوب نهایی است؛ یعنی معرفی آن هدفی که ارزش آن ذاتی است و برای انسان نمی‌توان هیچ چیزی ارزشمندتر از آن را تصور کرد. تعیین مطلوب نهایی انسان کاملاً به نگرش ما نسبت به انسان بستگی دارد.

اصالت روح یا نفس، اختیار نفس، قابلیت تکامل نفس و تمایل به کمال بی‌نهایت از جمله اصول انسان‌شناسی برای تبیین نظام‌های حقوقی و اخلاقی است. (مصباح یزدی، 1384: 330-334) روشن است که پذیرش یا عدم پذیرش این اصول تا چه اندازه می‌تواند در سرنوشت حقوق انسان تأثیرگذار باشد. اگر از منظر فلسفه‌های مادی بنگریم و منکر اصل غایی شویم یا غایت نهایی انسان را

امور مادی و دنیوی قرار بدهیم، باید یک نوع حقوق را برای او لحاظ کنیم؛ حقوقی که از سوی خود انسان اعتبار می‌گردد و صرفاً تأمین‌کننده قدرت، سود، لذت و منافع مادی دیگر است. «بنابر فلسفه‌های مادی معنا ندارد که بگوییم علاقه غایی بین انسان و مواهب عالم است. چون علاقه غایی این است که بگوییم مواهب عالم که به وجود آمده، برای انسان و به خاطر انسان بوده... اما بنابر فلسفه‌های مادی هیچ نوع علاقه غائی بین اشیا وجود ندارد». (مطهری، 1311: 45 و 46) اما اگر مطلوب نهایی ما تقرب به خدا باشد، آن وقت باید رضایت و خشنودی او را ملاک قرار داد که لازمه آن سرسپردن به دستورات و قوانین الهی است؛ بدون اینکه برای خود حقی در قانون‌گذاری معتقد باشیم.

از دیدگاه اسلام و بنابر پذیرش اصول یاد شده، نتیجه مطلوب و هدف نهایی انسان، کامل‌ترین چیزی است که نفس به آن گرایش دارد و متناسب با آن عمل می‌کند. از آنجا که گرایش انسان به سوی کمالات بی‌نهایت است، وجود بی‌نهایت و کامل - که دربردارنده همه کمالات به طور نامحدود و منشأ تمامی کمالات وجودی دیگر باشد - خداوند متعال است. بنابراین می‌توان گفت هدف و مطلوب نهایی انسان قرب الهی است و در حقیقت همین کمال انسان، پشتوانه تشریح قوانین از سوی خداوند متعال است. (همان: 343-352، همو، 0380: 929-)

(131)

ویژگی‌های خدایان‌گذاری

پس از بیان مبانی حق قانون‌گذاری، اکنون به بیان برخی ویژگی‌ها و برتری‌های نظام حقوقی اسلام، یعنی خدایان‌گذاری می‌پردازیم و به کاستی‌های خودقانون‌گذاری هم اشاره می‌کنیم. البته ممکن است برخی از مکاتب و نظریات

حقوقی دیگر، در یک یا چند تا از این ویژگی‌ها با نظام حقوقی اسلام مشترک باشند؛ اما تنها نظام حقوقی اسلام است که همه این ویژگی‌ها را یک جا دارد.

1. مبدأ فاعلی و غایی

در مکتب الاهی، مبدأ فاعلی حق قانون‌گذاری، خداوند منزّه از ماده و طبیعت است و مبدأ غایی آن نیز تقرب به خدا و لقای اوست. حق قانون‌گذاری در فرمان خداوند و راهنمایی‌های قرآن و عترت ریشه دارد؛ بر خلاف نظام‌های حقوقی غیر الاهی که خود را از فرمان خداوند و راهبران الاهی بی‌نیاز دانسته و بر منابع بشری، همانند عرف، آداب، قراردادهای، آرای حقوق‌دانان و اراده دولت‌ها تکیه کرده‌اند.

از لحاظ غایت نیز هدف نظام حقوقی اسلام، نورانی ساختن جامعه انسانی است. با پذیرش خداقانون‌گذاری که موجب تحقق کامل حقوق فردی و اجتماعی انسان و نظم و عدالت در جامعه می‌شود، روح انسان حق‌طلب و خدا دوست نورانی شده، به مقام شامخ لقای خدا دست می‌یابد: (مصباح یزدی،

1377: 46)

در مقابل، نظریه خودقانون‌گذاری هرگز از این مزیت بهره‌ای ندارد. مبدأ فاعلی این نظام، خواست و میل بشر و علت غایی آن، برقراری نظام ساختگی و بی‌روح در جامعه است: (جوادی آملی، 1377: 242)ⁱ

2. برهان پذیری

i. برای مطالعه بیشتر درباره مبدأ فاعلی، مبدأ غایی و نیز مبدأ داخلی: ر.ک: جوادی آملی،

خدا قانون‌گذاری یا نظام حقوقی اسلام مبتنی بر برهان است. در مقابل، قوانین نظام خودقانون‌گذاری صرفاً مبتنی بر احساسات، عواطف و خواسته‌های فرد یا گروه است و از این رو انشایی محض و فاقد پشتوانه واقعی است. این نظام حقوقی، مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اعتباری است که هرگز در امور واقعی و تکوینی ریشه ندارند و پیداست که امور قراردادی و اعتباری، انتزاعی محض بوده، هرگز نمی‌توان با استدلال در پی اثبات آنها برآمد.^۱ چه بسا در جایی و زمانی چنین انتزاعی، حق و پذیرفته شده تلقی گردد و در مکان و زمان دیگر، نه. قواعد حقوقی به صرف وضع شدن معتبر است و هیچ قاعده عالی و منشأ برتر از آن وجود ندارد تا بدان اعتبار بخشد. حتی اگر قانونی بد و ناقص باشد، باز هم

۱. این از مسائل جدی و مهم در اکثر حوزه‌های علوم انسانی به ویژه علوم دستوری است. آیا گزاره‌های علوم دستوری، انشایی صرف هستند یا از واقعیاتی حکایت دارند؟ آیا می‌توان انشائیات را از اخباریات استنتاج کرد؟ آیا هست‌ها و نیست‌ها می‌توانند از باید‌ها و نباید‌ها حکایت کنند؟ آیا از دل جهان‌بینی می‌توان ایدئولوژی پدید آورد یا خیر؟ برای پاسخ به این مسأله می‌توان به این منابع رجوع کرد. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان و گوهر مراد؛ محمد حسین اصفهانی، نه‌ایة الدرایة، ج 2؛ مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، مسأله شناخت، تکامل اجتماعی انسان، مقالات فلسفی، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان و ایمان و حکمت عملی. محمد تقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، دروس فلسفه اخلاق و آموزش فلسفه ج 1؛ جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان و حسن و قبح افعال از نظر حکیم لاهیجی؛ صادق لاریجانی، فلسفه اخلاق در قرن حاضر و حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی؛ مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، کاوش‌های عقل عملی. عبدالکریم سروش، دانش و ارزش.

معتبر و الزام‌آور است.

اما نظام مبتنی بر خداقانون‌گذاری، مجموعه‌ای از قوانین را دربر می‌گیرد که دارای ریشه‌های تکوینی‌اند. این قوانین دارای اصالت و واقعیت بوده، تنها زاییده انتزاع در یک یا چند شخص حقیقی یا حقوقی نیستند. ارزش‌های مبتنی بر نظام حقوقی اسلام، پشتوانه واقعی داشته، قابل استدلال و تبیین عقلانی هستند. نظام حقوقی اسلام، قوانین خود را بر اساس نیازها، واقعیت‌ها، مصالح و مفاسد امور وضع می‌کند و آنها را با اتکا به جهان‌بینی اسلامی و تعیین مطلوب‌نهایی و حقیقی انسان و نیز بر اساس رابطه واقعی افعال و تکالیف انسان با نتایج مطلوب و نامطلوب آن استوار می‌سازد. به همین جهت می‌توان درستی و برتری این نظام را اثبات کرد. در حقوق اسلامی، قانونی معتبر است که اراده تشریحی خداوند به آن تعلق گرفته باشد. ذات مقدس الهی نیز با توجه به حکمت و علم نامتناهی خود هیچ قانونی را بدون مصلحت و مفسده واقعی آن وضع و انشا نکرده است. (مصباح یزدی، 1377: 555-667)

علاوه بر اینکه خودقانون‌گذاری محدود به ماده و تجربه است و به یک مقطع زمانی خاص تعلق می‌گیرد، حداکثر می‌توان برای آن دلیل تجربی ارائه داد؛ در حالی که برهان تجربی همواره دستخوش تحولات و حتی بهانه‌های گوناگون قرار دارد. که این مستلزم نسبیت است؛ چون اولاً همه واقعیت‌های عالم، مادی نیست و ثانیاً، شناخت‌های حسی و تجربی نیز همیشه مصون از خطا و اشتباه نیست که این موجب تحوّل در تفکرات ما و در نتیجه تغییر قوانین می‌شود.

3. ضمانت اجرایی

یکی از برجسته‌ترین امتیازهای نظام حقوقی اسلامی این است که بر خلاف

مکاتب و نظام‌های انتزاعی و آرمان‌خواه غربی و شرقی، ضمانت اجرایی بسیار قوی و استثناپذیر دارد. ضمانت اجرای هر قانونی بر دو امر استوار است: نگرانی از شرمندگی نزد دیگران و ترس از بازخواست و کیفر. اگر هیچ‌یک از این دو نباشد، انگیزه‌ای برای اجرای قانون باقی نمی‌ماند. اگر کسی پنهانی قانون‌شکنی کند، به طوری که از نگاه نقدآمیز جامعه و شرمندگی عمومی در امان باشد یا دارای اقتدار و نفوذی باشد که می‌داند بازخواست و کیفر نمی‌شود، هیچ انگیزه‌ای برای رعایت قانون ندارد. در این موارد چه باید کرد؟ چه انگیزه‌ای می‌تواند در خلوت، بازدارنده قانون‌شکنی باشد؟ چه عاملی می‌تواند افراد صاحب نفوذ را از قانون‌شکنی باز دارد؟ این در حالی است که قانون‌شکنی در نظر انسان سودمند است؛ زیرا منافع شخصی، غرائز و لذت‌های او را تأمین می‌سازد. از دیگر سو نظام حقوقی بدون ضمانت اجرا ارزشی ندارد و نقض غرض است و نمی‌توان آن را قانون حقوقی تلقی کرد: «قاعده‌ای را که اجرای آن از طرف دولت تضمین نشده است، نباید در شمار قواعد حقوقی آورد». (کاتوزیان، 1377: 523)

سازمان ملل به مثابه قوی‌ترین و رسمی‌ترین سازمان جهانی، تدابیر متعددی را برای ضمانت اجرایی مواد «اعلامیه جهانی حقوق بشر» اندیشیده و کمیته‌ها و کنوانسیون‌های متعددی را تشکیل داده است؛ اما هرگز به اجرای آن مواد دست نیافته است و نخواهد یافت. از همین رو غرب درباره منزلت و حقوق انسان دچار تناقض شده است به تبع آن اعلامیه حقوق بشر نیز اعتبار تام خود را از دست داده است. (مطهری، 1383: 132-939)

اما در نظام حقوقی مبتنی بر خداقانون‌گذاری، انگیزه دیگری نیز وجود دارد که قوی‌تر و مهم‌تر از دو انگیزه قبلی است و استثناپذیر هم نیست. در نظام

حقوقی اسلام، اجرای قانون کاری بایسته است که تنها با هدف تقرب به خدا و رضای او صورت می‌گیرد و در همه مکان‌ها و زمان‌ها نافذ است؛ زیرا شرمندگی از خدا سخت‌تر از هر شرمندگی دیگر و کیفر دیگر است و خداوند متعال در همه جا و همه وقت، انسان و کارهای او را می‌نگرد. «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ». (حدید / 4) بر این اساس، هرگز کسی برای اجرای قانون بی‌انگیزه نخواهد بود و همواره همه به خاطر دارند که خدا آنها را می‌بیند: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي». (علق / 14) همچنین در نظام حقوقی اسلام، کسی را نمی‌توان یافت که بدان پایه از قدرت دست یابد که بتواند در برابر قانون الهی بایستد یا خود را از تبعیت از قانون مستثنا گرداند. به این ترتیب، زمینه سرکشی و قانون‌شکنی از میان می‌رود و کسی به گمان‌رهایی از کیفر، به قانون‌شکنی روی نمی‌آورد و همواره می‌داند که: «إِنَّ رَبَّكَ لَبَالِغُ الرَّصَادِ». (فجر / 14) (جوادی آملی، 1377: 245-247)

بنابراین بدون دین و برخی آموزه‌های دینی، همچون اعتقاد به عدالت، وجود معاد و حسابرسی به اعمال انسان‌ها، اکثر انسان‌ها در برابر قوانین حقوقی احساس تکلیف نمی‌کنند. اهدافی همچون سودگرایی، قدرت‌گرایی، خودگرایی و حب‌ذات در همه امور زندگی، گریبان‌گیر عموم انسان‌هاست و کمتر کسی را می‌توان یافت که فقط از روی عشق به حقیقت یا عشق به خداوند به قوانین و ارزش‌های حقوقی پای‌بند باشد، تا چه رسد به اینکه برای عشق به هم‌نوعان و انسان‌های دیگر، قوانین حقوقی را پاس بدارد و بدانها عمل کند.

بسیاری از انسان‌ها برای رفتن به بهشت و استفاده از نعمت‌های آن و بسیاری دیگر به دلیل ترس از جهنم و عذاب‌های آن، ارزش‌های حقوقی را محترم

می‌شمارند و قوانین را رعایت می‌کنند. بی تردید در این زمینه نیز دین می‌تواند با ارائه تضمین‌های لازم و بیان تأثیرات و فواید دنیوی و اخروی عمل به قوانین حقوقی، آدمیان را به سمت عمل به ارزش‌های حقوقی سوق دهد. (مصباح یزدی، 1381: 182 و 183) اگر انسان بیداردل، اوصاف قیامت در قرآن کریم را بخواند، دل از دنیا و علایق آن برمی‌کند و از ارتکاب کوچک‌ترین گناه اجتناب می‌ورزد. در مقابل، از انجام کارهای خیر دریغ نمی‌ورزد و دقت او در رعایت قوانین الهی و تکالیف دینی بیشتر می‌شود. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». (زلزله: 7 / 8)

حتی سخت‌گیرترین قوانین و مستبدترین حکومت‌ها هم نمی‌تواند ضمانت اجرایی کامل و همیشگی داشته باشد: منصور لاریجانی، 1374: 100 و 111 استاد شهید مطهری، 1373: 286 و 277

البته نظام‌های غیر دینی سیاسی، اخلاقی، به ویژه حقوقی می‌توانند حقوق حداقلی را تأمین کنند. به عبارت دیگر، نمی‌توان گفت بدون دین اصلاً نظام حقوقی نمی‌تواند شکل بگیرد؛ بلکه یک حقوق حداقلی، چنانکه در جوامع غربی این‌گونه است. ولی نظام حقوقی حداکثری و قوانینی که همه حقوق انسانی را استیفا کند و انسان را در سایه عمل به آن قوانین به کمال نهایی و حقیقی‌اش برساند، بدون دین امکان‌پذیر نیست.

4. انسجام و هماهنگی

نظام حقوقی مبتنی بر خودقانون‌گذاری که از اندیشه‌ها و خواست‌های متفکران بشری یا دولت‌ها و ملت‌ها شکل گرفته، همواره دارای ناسازگاری درونی است. آنچه در طول چنددهه اخیر از سوی سازمان‌های بین‌المللی به ویژه

سازمان ملل صدور یافته، هرگز هماهنگی و یکدستی نداشته است و همین یکی از برجسته‌ترین دلایل ناکامی آن به شمار می‌رود.

در نظام حقوقی اسلام که قانون‌گذار آن خداست، این انسجام و هماهنگی وجود دارد. هم در قرآن و هم در روایات، میان عقاید، اخلاق، احکام و حقوق نوعی ارتباط متقابل به چشم می‌خورد و هماهنگی وجود دارد. این تأثیرگذاری دوجانبه در همه ابعاد شریعت لحاظ شده است؛ مثلاً اگر کسی به حق دیگران تجاوز کند، خداوند دعای را نمی‌پذیرد. (کلینی، 1372: 5/276) به بیان دیگر، اگر کسی حقوق دیگران را محترم شمارد، در عبادت نیز توفیق می‌یابد. به همین سان، اگر کسی از عابدان باشد، در اجرای قوانین حقوقی نیز موفق‌تر است.

از این رو امام حسین علیه السلام در روز عاشورا به لشکریان جبهه باطل فرمود: «چگونه سخن من در شما اثر کند؛ در حالی که درونتان انباشته از حرام شده است؟» (مجلسی، 0403: 8/45) با توجه به این روایت و به موجب تعامل در میان همه احکام شریعت، خوردن مال حرام - مثلاً - علاوه بر زمینه ارتکاب فعل حرام، کم‌کم موجب عمل غیر اخلاقی، تجاوز به حقوق دیگران و حتی تغییر عقیده می‌شود. بنابراین اسلام با پیوند دادن زمینه‌های گوناگون زندگی به ویژه عبادت و حقوق، بر آن است که با ایجاد سازگاری درونی، نظام حقوقی خود را هماهنگ، استوار و پایدار سازد. (جوادی آملی، 1377: 211-254)

همچنین می‌توان این هماهنگی را از جهت ابعاد وجودی انسان مطرح کرد. نظام‌های حقوقی دیگر، به همه ابعاد وجودی انسان و کمالات هر یک توجه نکرده و نتوانسته‌اند مصداق کمال‌نهایی و سعادت حقیقی را که در سایه عمل به قوانین فعلیت پیدا می‌کند، تشخیص دهند. از این رو نمی‌توانند بین همه آنچه

موجب کمالات مختلف انسان می‌شود، هماهنگی ایجاد کنند. برای نمونه، در نظام حقوقی مبتنی بر طبیعت یا قرارداد اجتماعی نمی‌توان به ملاک حقیقی و ثابتی دست یافت؛ چون بین سرمنشأ انواع هدف‌ها و نیازها امر مشترکی وجود ندارد و خواسته‌های انسان‌ها همسو و منسجم نیست.

علاوه بر اینکه قانون‌گذار بشری مانند دیگر افراد بشر، دارای عواطف و امیال و خواسته‌های مخصوصی است که از طرز زندگی و شرایط محیط، غریزه جاه‌طلبی، حس منفعت‌جویی و خودخواهی او ناشی می‌شود. او با وجود این خصائص روحی هرگز نمی‌تواند در وضع قوانین، مصالح واقعی و عمومی همه انسان‌ها را لحاظ کند. از این رو قوانینی که وضع می‌کند، با خواسته‌های او و امثال او سازگاری دارد و با افکار و نیازهای اکثریت در تضاد است. (6362: 880 و 881)

اما در نظام حقوقی اسلام که خداوند عادل و واضع قوانین است، همه مراتب وجودی انسان، کمالات، لذایذ و خواسته‌ها و اهداف هر مرتبه در نظر گرفته شده، مصادیق کمال و مطلوب نهایی انسان تعیین گردیده است و همه قوانین در یک جهت واحد و در راستای کامل‌ترین هدف قرار می‌گیرند. بدین سان انسجام لازم و کامل در بین قوانین حاکم است و حتی کوچک‌ترین ناسازگاری وجود ندارد.

5. دوام و جاودانگی

از دیگر امتیازهای نظام حقوقی اسلام این است که همواره کاربرد دارد و پاسخگوی نیازهای بشری تا روز قیامت است. مقنن قوانین اسلام خدایی است که به واسطه احاطه علمی بر مصالح و مفاسد بشر تا روز قیامت، همه کاستی‌ها و

نیازهای واقعی او را در نظر گرفته است. کامل‌ترین و داناترین قانون‌گذار، انسان را در میان انبوهی از کلیات حقوقی، بدون ابزار سنجش و تشخیص رها نکرده است. انسان در هر عرصه‌ای نیازمند ابزاری برای تشخیص درست از نادرست و حق از باطل است و بهترین نظام حقوقی آن است که ابزار این تشخیص را به تناسب ویژگی‌ها و مقتضیات زمان برگزیند و به پیروانش عرضه کند. اگر این تناسب رعایت نگردد، ارائه آن ابزارها چندان کارساز نخواهد بود. از این گذشته، چنین ابزاری هنگامی سودمند است که در هر وضعیتی با انسان همراه باشد. نمی‌توان یک نظام حقوقی را تنها مقید به همان لحظه‌هایی ساخت که بشر آن ابزارها را در اختیار دارد. (جوادی آملی، 1377: 254 و 255)

قرآن کریم و روایات، ابزار جامع و کاملی برای سنجش در نظام حقوقی اسلام و نیز مرجع تشخیص قوانین ثابت و متغیر هستند. ابزار شناخت حق از باطل از روح آدمی ریشه می‌گیرد که دارای فطرت الاهی است و در هر لحظه می‌توان از آن بهره برد. (مصباح یزدی، 0380: 003 و 004)

بر اساس تعالیم قرآن و احادیث، ملاک اصلی ارزش و کمال نهایی انسان در نظام خداقانون‌گذار، پاسخ به نیازهای فطرت، یعنی تقرب به خداوند متعال است که با نیل به این هدف، تمام خواسته‌ها و منافع حقیقی انسان به کامل‌ترین وجه تأمین می‌شود؛ زیرا بهترین و پایدارترین منافع مربوط به جهان جاودان آخرت است که در سایه اطاعت و تقرب به خداوند حاصل می‌شود.

6. جامعیت و شمول

بر اساس آیه «ونزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکلّ شیء» (نحل / 89) قرآن تبیان و روشنگر همه چیز است. امام جعفر صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «خدای

تبارک و تعالی قرآن را برای بیان هر چیز فرو فرستاده تا آنجا که به خدا سوگند، چیزی را وانگذاشته که بندگان بدان نیازمند باشند و تا آنجا که هیچ بنده‌ای نتواند بگوید کاش این هم در قرآن بود، مگر اینکه آن را هم خدا در قرآن فرو فرستاده است». (کلینی، 1372: 174 و 575)

قانون جامع و فراگیر باید روابط بین انسان و خدا، جامعه، دولت و طبیعت را تنظیم کند و تکلیف انسان را در تمام زمینه‌ها مشخص سازد. در نظام خداقانون‌گذار، هر نوع قانونی - اعم از قوانین مربوط به خود، در ارتباط با دیگران و مربوط به خداوند متعال - وضع و ارزش‌گذاری می‌شود؛¹ اما بر اساس خودقانون‌گذاری، حداکثر قوانینی اعتبار می‌شود که مربوط به خود و دیگران باشد و شامل تکالیف در برابر خداوند نمی‌شود. البته قوانین وضع شده در این موارد هم کامل نیست. عالم طبیعت و ماهیت بشری آن چنان گسترده و پیچیده است که انسان از معرفت کامل به آن عاجز می‌ماند که این موضوع مورد اعتراف متفکران غربی نیز قرار گرفته است. (منصوری لاریجانی، 1374: 239، کارل، بی‌تا: 0370)

در خودقانون‌گذاری، دین و حقوق - همچنین دین و اخلاق - دو مقوله مستقل از هم هستند از این رو انسان در برابر حقوق خویش مسؤول شناخته

1. اگر چه حقوق فردی بیشتر در قلمرو حقوق اخلاقی می‌گنجد که به یک معنا نیاز به قانون‌گذار ندارد، حقیقت آن است که حقوق اخلاقی نیز تحت اراده الاهی هستند. منشأ بخشی از حقوق اخلاقی، اراده تکوینی خدا و منشأ بخشی دیگر، اراده تشریعی اوست. (طالبی، 1386: 202 و 203)؛ ر.ک: جوادی آملی، 1385: 47-49، 440 و 441)؛ مصباح یزدی، 1380: 81، 82، 101، 100؛ کاتوزیان، 1377: 545-599)

نمی‌شود و قادر است این حقوق را از خویش سلب نماید. بر این مبنا، خودکشی کاری مجاز خواهد بود. اما از نظر اسلام، انسان در باب حقوق خویش لگام‌گسیخته نیست و مثلاً نمی‌تواند خود را در معرض هلاکت قرار دهد: «و لا تُلقوا بأيديكم الى التهلكة» (بقره/555)

نظام‌های حقوقی خودقانون‌گذار هر یک به بُعدی از ابعاد وجودی انسان توجه نموده و ارزش ذاتی قوانین حقوقی را در تأمین نیاز همان بُعد انسان دانسته‌اند. در نتیجه قوانین آنها برای انسان حقیقی با تمام ابعاد آن نیست تا شامل همه انسان‌ها گردد؛ مثلاً تدوین «اعلامیه جهانی حقوق بشر» بدون دخالت فعال کشورهای اسلامی و کشورهای در حال توسعه صورت گرفته که این امر موجب عدم تجانس بین برخی از مواد آن با دیگر نظام‌های ارزشی و نظام حقوقی اسلامی شده است. این امر مانعی اساسی برای کلیت و شمول این اعلامیه محسوب می‌گردد؛ در حالی که کلیت از شرایط حتمی یک قانون است و نباید محدود به افراد و یا دوره خاصی باشد. قانون‌گذار باید نوع روابط را بدون توجه به خصوصیت‌های فردی در نظر بگیرد و برای آن قاعده وضع کند. تنها همین قواعد نوعی است که موضوع علم حقوق قرار می‌گیرد. کلی بودن قواعد حقوق سبب می‌شود مردم جهت وضع آن را منافع عمومی بدانند، نه سودجویی شخصی. (کاتوزیان، 1377: 999)

اما نظام اسلامی خداقانون‌گذار با محور قرار دادن خدا، بین همه ابعاد و نیازهای حقیقی انسان جمع می‌کند و قوانین آن نه تنها مسلمانان، بلکه موحدان غیر مسلمان و حتی ملحدان را هم شامل می‌شود. همه اعضای خانواده جهانی در قلمرو حقوق اسلامی جای دارند. (جوادی آملی، 1377: 555-000). امام علیه السلام

درباره جامعیت نظام حقوقی اسلام می‌فرمایند:

در این نظام حقوقی، هر چه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است؛ از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مرادده با سایر ملل؛ از قوانین جزایی، تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی ... برای همه این مراحل دستور و قانون دارد تا انسان تربیت کند. ... معلوم است که اسلام تا چه حد به حکومت و روابط سیاسی و اقتصادی جامعه اهتمام می‌ورزد تا همه شرایط به خدمت تربیت انسان مهذب و با فضیلت در آید. (1373: 21)

نتیجه

حقوق تکوینی هیچ موجودی از جمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست؛ بلکه با حقایق عینی پیوندی وثیق دارد. برای تعیین منشأ حقوق تشریحی باید ابعاد سه‌گانه انسان را شناخت و به حقیقت انسان، جایگاه وی در نظام خلقت و تعامل او با نظام و خالق هستی پی برد. تنها خدا به همه این ابعاد آگاه است و چنین معرفتی جز در بارگاه او یافت نمی‌شود.

مبدأ فاعلی حق و واضع قوانین باید خداوند باشد؛ زیرا او تنها وجودی است که از حقوق واقعی انسان آگاهی دارد. سپردن حق قانون‌گذاری به خداوند که حق محض و مالک تمام حقوق است، عین عدل و حفظ حقوق انسانی می‌باشد. قوانین الهی برای محدود ساختن حقوق انسانی نیست؛ بلکه برای احیای حق فردی و اجتماعی است که لازمه تعالی انسان است.

خدا بشر را آفریده و او را وارد نشئه طبیعت ساخته است. سپس او را به جهان دیگری انتقال می‌دهد و به محکمه عدل فراخوانده، محاکمه می‌کند. تنها

اوست که به همه جوانب و مراحل نظام هستی و امور انسانی آگاه است. پس فقط او حق تشریح قوانین را دارد و اگر جز این بود، بشر حق اعتراض داشت که بگوید: خدایا ما از اسرار جهان خبری نداشتیم. پس چرا ما را هدایت نکردی و حقوق واقعی ما را به ما ابلاغ نمودی؟ به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که از حقوق مسلم بشر، تعیین و ابلاغ حقوق او از ناحیه خداوند یعنی خداقانون‌گذاری است.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، 1979، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
- ابوالقاسم زاده، مجید، 1383، «تأثیرات فلسفه کلاسیک آلمان و انقلاب فرانسه بر یکدیگر»،
مجله نامه مفید، سال دهم، شماره 44، مهر و آبان.
- ایوانز، گراهام و جفری نونام، 1381، فرهنگ روابط بین الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده و
حسین شریفی، تهران، میزان.
- بیات و دیگران عبدالرسول، 1381، فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پویر، کارل ریموند، 1370، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، تهران، علمی و
فرهنگی.
- پین، تامس، 1375، حقوق بشر؛ برگ پرماجری از انقلاب کبیر فرانسه، ترجمه اسدالله
مبشری، تهران، علمی و فرهنگی.
- جعفری، محمد تقی، 1370، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب
و تطبیق آن دو بر یکدیگر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
- جمعی از نویسندگان، 1374، یادنامه حکیم لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، 1385، حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء.
- _____، 1382، حیات حقیقی انسان در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج
15، قم، اسراء.
- _____، 1979، صورت و سیرت انسان در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم،
ج 14، قم، اسراء.

- _____، 1377، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، 1979 ب، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج 13، قم، اسراء.
- _____، 1386، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم اسراء.
- _____، 1381، *نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)*، قم، اسراء.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین، 1376، *از برونو تا کانت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- دونت، ژاک، 1377، *درآمدی بر هگل (نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل)*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، فکر روز.
- رجبی، محمود، 1385، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- شایان‌مهر، علیرضا، 1979، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.
- صدرالدین شیرازی، محمد، 1410، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طالبی، محمدحسین، 1386، «*منشأ و خاستگاه حق بشر*»، *معرفت فلسفی*، شماره 16، تابستان.
- فروم، اریک، 1385، *انسان برای خویشتن (پژوهشی در روان‌شناسی اخلاق)*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، بهجت.
- کاپلستون، فردریک، 1380، *تاریخ فلسفه (جلد چهارم: از دکارت تا لایبنیتس)*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی.
- کاتوزیان، ناصر، 1377، *فلسفه حقوق*، تهران، سهامی انتشار.
- کارل، الکسیس، [بی تا]، *انسان موجود ناشناخته*، ترجمه عنایت، تهران، شهریار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، 1372، *اصول کافی*، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسوه.
- کورنر، اشتفان، 1367، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

- گلدمن، لوسین، 1375، *فلسفه روشنگری*، ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی، تهران، فکر روز.
- لالاند، آندر، 1377، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، فردوسی.
- لپیست، سیمور مارتین، 1383، *دائرة المعارف دموکراسی*، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، تهران، وزارت امور خارجه.
- مجلسی، محمدباقر، 1403، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، 1979، *آموزش فلسفه*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
- _____، 1377، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
- _____، 1381، *فلسفه اخلاق*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
- _____، 1380، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
- _____، 1384، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مرکز مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
- مطهری، مرتضی، 1403، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.
- _____، 1361، *بیست گفتار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، 1373 الف، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- _____، 1383، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- _____، 1373 ب، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، تهران، صدرا.
- منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، 1362، *روح القوانین*، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
- منصورى لاریجانی، اسماعیل، 1374، *سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام*، تهران، تابان.
- موحد، محمدعلی، 1381، *در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)*، تهران، کارنامه.

- موسوی خمینی، روح‌الله، 1373، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی رحمته.

- نبویان، سید محمود، 1386، «معنا و ماهیت حق»، معرفت فلسفی، شماره 16، تابستان.

- _____، 1388، «حق و چهار پرسش بنیادین»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

- Kant, Immanuel, 1956, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, New York.

- Henrich, Dieter, 1992, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, California, Stanford University Press.

- Becker, Lawrence C. & Becker, Charlotte B., 2001, *Encyclopedia of Ethics*, Routledge, London, 2nd ed, V.1.

- Craig, Edward, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1st ed, V.1.

- Hastings, James, 2003, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, T.& T. CLARK, London, V.2.

- McLean, Iain, 1996, *Concise Dictionary of Politics*, oxford university press, New York.