

فلسفه حقوق طبیعی انسان در اسلام

دکتر محمدجواد جاوید*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۴/۴

چکیده

از آن روی که اسلام به مثابه دین خاتم مدعی انطباق قوانینش با طبیعت خلقت و درون آدمیان است، حقوق طبیعی در مکتب اسلام اندیشه حقوقی غریبی نیست. بسیاری از متفکران مسلمان بدون آن که لزوماً دغدغه غرقه شدن در مکاتب یونان و روم باستان را در سر داشته باشند به تأسیس مکتبی حقوقی مدد رسانده‌اند که قدمتی به عمر رونق اندیشه حقوقی در بین بشریت دارد. مدعای این نوشتار هم پیرامون اصل انطباق حقوق شرعی در اسلام با حقوق اولیه انسانی بر محور مکتب حقوق طبیعی رقم می‌خورد. یکی از مشکلات اساسی در این میان ناظر به جایگاه پیشینی قانون بر حقوق است. آنچه در این مجموعه ارائه گردیده در حقیقت به دنبال پرده برداشتن از قانون طبیعی و منطق فهم و تفسیر اسلامی از آن در راستای تأسیس حقوق جامع و جهان‌شمول انسانی است. با تأمل در این مورد اخیر است که می‌توان خواسته یا ناخواسته به خاتمیت دین اسلام و جامعیت و شمولیت آورده‌های این دین نیز دست یافت.

واژگان کلیدی

حقوق طبیعی، قوانین طبیعی، اسلام، عقل، شرع، قرارداد، انسان، طبیعت انسان

* استادیار و عضو هیأت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران univiran@yahoo.com

مقدمه

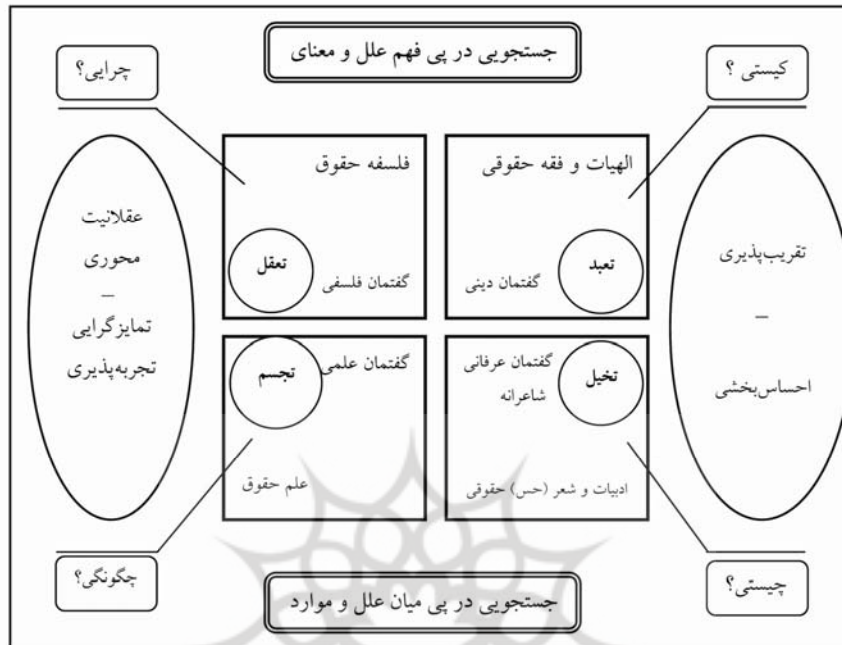
مطالعه رابطه حقوق دینی و علم حقوق اساساً محتاج تعریفی مشخص از این دو می‌باشد. بسته به نوع تعریفی که ما از دین و علم داریم می‌توانیم از تقابل یا تفاهم آنها هم سخن بگوییم. اما آن‌گاه که به متون اسلامی مراجعه می‌شود کمتر شکی باقی می‌ماند که اسلام بر خلاف سایر ادیان توحیدی چون مسیحیت و یهودیت امروز، تمایلی به بحث از رابطه دین و علم ندارد. چرا که در اسلام فرض بر عدم تناقض این دو است. با این وجود پرسش از محدوده اختیارات عقل در منطق دین همواره اسباب شبهاتی شده است. یکی از عمده‌ترین این تردیدها دامن‌گیر حقوق انسان در اسلام می‌باشد. این پرسش زمانی جدی‌تر می‌شود که از حق انسان در بیرون از داده‌های شرعی سؤال شود. به عبارت دیگر پرسش «انسان بما هو انسان دارای چه حقوقی است؟» در کنار این تأمل پرسش پیشینی دانستن هویتی است که اسلام برای انسان در خارج از حیطه دین قائل است. اما این پرسش طبیعتاً بدون فهم گفتمان‌های رایج در جامعه حقوقی ناتمام خواهد بود. به این معنا که انسان در هر یک از گفتمان‌های حقوقی تعریف و شرح حقوقی و وظایفی خاص می‌یابد. پایه‌ای‌ترین عنصر جوهری انسانی تا حقوق به آن میزان مستحکم باشد، از درون مطالعه گفتمان‌های زیر به دست می‌آید.

گفتمان‌های چهارگانه حقوقی

ورود به بحث حقوق ایجاب می‌کند تا از مرزهای مبهم آن با روایت‌های دیگر گردروبی گردد. همان‌گونه که ذکر شد یکی از زمینه‌های تداعی نزاع حقوقی در مکتب حقوق طبیعی ابتدا به مسأله شرع و عرف سپس به مسأله عقل و علم باز می‌گردد. اما طبعاً این پایان تمام گفتمان‌های ناظر به حقوق و دین نیست هرچند می‌توان مدعی شد که از بنیادی‌ترین آنهاست. در حقیقت آن‌گاه که از معیارهای گرایش و نگرش به گفتمان‌های حقوق سخن گفته می‌شود، می‌توان از چهار گفتمان فلسفی، دینی، علمی و عرفانی یاد کرد که هر یک از این گفتمان‌ها با رویکرد قدیم و جدید با همسایگانی از خود دارای وجه اشتراک هستند. به عنوان مثال عموماً از گفتمان‌های دینی و فلسفی تحت عنوان گفتمان‌های «ارزش محور» نام برده می‌شود. این بیان بی‌ارتباط به رابطه

وثیق و عمیق این دو در گذشته قبل از عصر روشنگری در اروپا نیست. دانشی که ابتدا در قالب ماوراءالطبیعه و مابعدالطبیعه نمایان می‌شد.

در دنیای مغرب زمین تفکیک این دو به تدریج به دلیل گرایش «دلی» دین و گرایش «عقلی» فلسفه منجر به ظهور دو رویکرد جدید برای زایش دو گفتمان دیگر گردید: عرفان و علم. این دو در واقع در برابر هم قرار می‌گرفتند و همسایگان آنان نیز طبعاً در برابر سایر همسایگان از گروه‌های دیگر. اگر دین و فلسفه در امور کلی نامحسوس با یکدیگر در اشتراک بودند، مخالفان آن دو علم و عرفان بودند که متمرکز بر امور جزئی، تجربی و محسوس بودند. امور قابل بیان و انتقال و نه صرفاً فهمی و استنباطی. اگر عرفان (هنر و حس) و الهیات در کنار هم قرار می‌گرفتند به دلیل مخاطب دل و احساس بودن آن‌ها بوده که آنان را در برابر علم (تجربی و پوزیتیویستی یا اثباتی) و فلسفه که مخاطبشان عقل و استدلال بود قرار می‌داد. طبیعتاً آن‌گاه که از اشتراک علم و عقل نیز سخن گفته می‌شود با این تلقی که علم هم رویکردی عقلایی دارد معنایی خاص از کارایی عقل مد نظر بوده و به عبارتی مراد عقل ابزاری است و آن‌گاه که از اشتراک عرفان و علم تجربی یاد می‌شود، مراد تجربه‌های عرفانی مدرنی است که لزوماً نمی‌توانند تأیید شرعی داشته باشند، اما مبتنی بر نوعی انسان محوری در ارائه تجربه عینی از خویشتن در جامعه هستند. بسیاری از این تجربه‌های عرفانی را می‌توان امروزه در قالب رمان‌ها، اشعار و شرح حال‌ها مشاهده کرد که عاری از جوهرهای عالی و کلی هستند. اما از آن روی که نسخ‌های معناگرا و ماورایی هم در آن‌ها یافت می‌شود دارای اشتراک با رویکرد دینی هم هستند. در یک نگاه کلان شکل زیر ما را به مقصودمان در فهم زایش حقوق طبیعی از مبانی فلسفی کمک می‌کند. غایت این شکل، نمودار ساختن پل ارتباطی مکتب حقوق طبیعی بین گفتمان دینی و گفتمان فلسفی است:



تصویر(۱): معیارهای بینش‌ها و گرایش‌ها در گفتمان‌های حقوقی دینی، فلسفی، علمی، هنری

آن‌گاه که از حقوق ذیل فلسفه یاد می‌شود مراد پاسخی به پرسش «چرایی حقوق» و مبانی قانونی آن است و آن‌گاه که از حقوق تحت عنوان علم یاد می‌شود منظور فهم چگونگی پدیده‌های حقوقی است که امروزه ذیل مباحث قانونی و نقش کلیدی قانون‌گذار دولتی و در نهایت امور منبعث از قرارداد اجتماعی پیگیری می‌شود. تفاوت اساسی این دو گفتمان در نوع پرسش و سبک پاسخی است که تدارک می‌بینند تا محقق حقوقی را اقناع کنند. اقناع فلسفی به فهم و کشف «چرایی» مربوط است و اقناع علمی به فهم و کشف «چگونگی» است که طبعاً در یک سلسله مراتب، این نوع پرسش در مرتبه دوم از نظر اهمیت قرار می‌گیرد. به همین نسبت پرسش از چیستی که متکفل آن در شکلی خاص می‌تواند ادبیات حقوقی باشد ناظر به فهم هستی و وجود اولیه امور و تعریف پدیده‌های حقوقی می‌گردد. در این مسیر البته دانش (در معنای آگاهی و معرفت) واقعی از دانش حقیقی تفکیک نمی‌شود. آن بخش از این حس حقوقی که

ناظر به حقیقت باشد طبعاً با پرسش کیستی همسایگی دارد که در حوزه الهیات مطرح است. در این میان سخن آن است که حقوق طبیعی در کدامین میدان به بازی می‌پردازد و بیش از هر صحن‌های کدامین گفتمان حقوقی را بیش از همه مدیون خویش می‌داند؟ چنان‌که دیدیم آن‌چه مفروض این نوشتار است عدم تلاقی و تضاد مکتب حقوق طبیعی در گفتمان دینی و فلسفی اسلامی است. چرا که برخلاف گفتمان جزء محور و استقرایی و در نهایت قراردادی، علم و ادبیات، گفتمان‌های دینی و فلسفی با رویکردی قیاسی، کل محور و در عین حال جهان‌شمول و تعمیم‌پذیر به ارائه قواعدی می‌پردازند که البته خود موجد آن نیستند بلکه صرفاً کاشف از آن‌ها هستند. در حالی‌که در گفتمان‌های مقابل (علمی در مفهوم پوزیتیویستی و ادبیات به معنای هنر حقوقی و احساس شاعرانه) اساساً نه تفاوتی بین حقیقت و واقعیت گذارده می‌شود و نه لزوماً چنین تفکیکی مقبول و ضروری توسعه معرفت حقوقی است. چرا که دغدغه اینان با نظر به غایت حقوق، امنیت و عدالت وضعی و دغدغه آنان عدالت طبیعی است. برای این منظور در ادامه مباحث در سه رکن کلی: طبیعت انسانی، قوانین طبیعی و حقوق طبیعی به ترسیم مسیر فوق می‌پردازیم.

سرچشمه حقوق طبیعی

پرس و جو از شخصیت حقوقی انسان در بیرون از مرزهای دینی زمینه ساز فلسفه حقوقی شده است که برای اولین بار به صورت منسجم از سوی رواقیون در قرن سوم قبل از میلاد مطرح گردید. پرسش اصلی این فلسفه، کنکاش از حقوقی بود که بعدها از آن به حقوق طبیعی تعبیر شد. در قرون سوم و چهارم تا قرن سیزدهم میلادی، اندیشمندان مسیحی آن را تابعی از حقوق الهی دانستند. در قرون شانزدهم و هفدهم علائق ضد مذهبی و رنسانس باعث شد تا حقوق طبیعی به تعریف گذشته خود بازگردد. اما این بار سخن از حقی است که عقل و نه طبیعت یا دین به انسان می‌دهد. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم افکار خویش را درباره حقوق طبیعی بشر با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم پخش کردند. «ژان ژاک روسو» و «ولتر» و «منتسکیو» از این گروه نویسندگان و متفکران هستند. این گروه حق عظیمی بر جامعه

بشریت دارند. شاید بتوان ادعا کرد که «حق این‌ها بر جامعه بشریت از حق مکتشفان و مخترعان بزرگ کمتر نیست.» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۹)

اندیشمندان و فلاسفه مسلمان قرن‌هاست که در این مباحث غایب‌اند. چرایی این تأخیر فرصت دیگری می‌طلبد، اما پرسش از موضع دین اسلام در این جدال حقوقی می‌تواند آغازی بر مطالعات عمیق‌تر در این زمینه باشد. در واقع، طرح حقوق طبیعی از نظر اسلام به عبارتی یک بحث درون دینی است. اما طرح حقوق طبیعی و اسلام بیشتر به مقصود ما نزدیک خواهد بود. چراکه حق طبیعی مقدم بر دین است و اساساً یکی از محک‌های سلامت دین، آزمودن آن با معیارهای حقوق طبیعی است. در اینجاست که نباید این نوع حق با حقوق بشر مندرج و متداول در اعلامیه جهانی حقوق بشر یکسان فرض شود. حقوق طبیعی که از آن بعضاً به حقوق نانوشته نیز تعبیر می‌شود در بردارنده حقوقی برای انسان است که هرچند در هیچ سند و اعلامیه‌ای درج نشده باشد، قابل اغماض و اهمال نیست. به عبارت دیگر درج آن نوعی کمک به کشف و احترام به آن است، و نه استناد اولیه به آن و نه غایی دانستن آن. ملاک اعتبار این نوع حق، خود آن حق است که می‌تواند از حقیقت وجود انسان یا طبیعت و یا آفریدگار این طبیعت سرچشمه گرفته باشد.

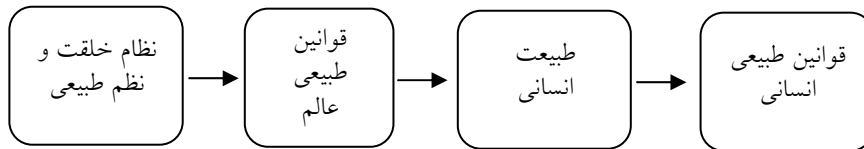
در اینجا است که پرسش نخستین، دانستن سرچشمه چنین حقوقی است. ولی از آن‌جا که برخی منتقدان این نوع حقوق، برای رد آن اساساً منکر وجود طبیعتی برای انسان شده‌اند، ما در درجه اول باید به اثبات این طبیعت یا سرشت انسان پردازیم. هر استدلالی از حقوق طبیعی بدون کنکاش از این بنا ناقص خواهد بود. اما برای فهم این مطلب باز باید سراغ طبیعت رفت. در این مرحله پرسش اصلی معطوف به کشف مفهوم طبیعت است.

قوانین طبیعت و حقوق طبیعی کلاسیک

منتقدان حقوق طبیعی در این‌که هستی را منبع حق بدانند نزاعی با فلاسفه حقوق ندارند. به نظر آنان طبیعت می‌تواند همان سرچشمه حقی باشد که الاهیون آن را به خدا نسبت می‌دهند. در این تحلیل، طبیعت ترازوی کاستی‌ها و فزونی‌های ما است. هر

چیزی برای آن که سالم بماند باید به قالب طبیعت درآید و انسان توان فهم این طبیعت را به واسطه عقل خویش داراست (Metral-Stiker, 2002) در طبیعت است که ما می‌توانیم میزان کجروی‌های خود را بسنجیم و با بازگشت به آن خود را ترمیم کنیم. طبیعت معیار همه امور است چون همه امور از او سرچشمه گرفته‌اند. از آن جا که در طبیعت نظمی حاکم است، پس بی‌نظمی امری غیر طبیعی است. مثلاً تولد گوسفندی با چهار پا امری مطابق هستی و مطلوب است اما تولد گوسفندی دارای پنج و یا سه پا ناقض نظم طبیعی است. این که نوزاد به سن رشد برسد و تکامل یابد و سال‌ها عمر کند به همان میزان طبیعی است که گلی لحظه‌ای متولد شود و تا چند ساعتی بیشتر حیات نداشته باشد. اما نوزاد اگر در لحظه تولد بمیرد خلاف طبیعت است همان‌گونه که گلی در به آغاز شکوفایی نرسیده پژمرده گردد. بنابراین در رابطه بین طفل شیرخوار و طبیعت حق اشباع شدن کودک از شیر مادر یک حق طبیعی و علاقه کودک به پستان مادر یک قانون طبیعی است. طبعاً این استحقاق و این حق را قانون خلقت به رسمیت شناخته است. لذا علاقه و رابط‌های بین کودک و بین آن شیر موجود در واقع یک نوع رابطه غائی است. یعنی آن شیر و آن دستگاه یا کارخانه شیر سازی برای کودک و به خاطر کودک به وجود آمده، پس خود خلقت، آن شیر را حق طفل قرار داده است. غده‌های پستان برای کودک ترشح می‌کند نه برای چیز دیگر و نه بی‌جهت، بلکه دارای نوعی نظم از پیش ساخته و هدایت شده هستند.

بر این اساس است که می‌توان گفت نظم در طبیعت به ما نظم در زندگی می‌آموزد از همین نظم در طبیعت است که فلاسفه حقوق به سراغ قانون طبیعی رفته‌اند. اگر مجموعه نظامات طبیعت را بشناسیم و در قالب‌های متفاوت تقسیم‌بندی کنیم به مجموعه‌ای از قوانین طبیعی در میان جمادات، نباتات و حیوانات دست خواهیم یافت. کشف و شناسایی این امور در هر یک از این دسته موجودات نشان از اصولی ثابت دارد که از نهاد اینان برخاسته، نهادی که خود جزء طبیعت و برخاسته از آن است. ارتکاب عملی خلاف این قوانین طبیعی، تعدی به حقوق این موجودات است. هر برنامه دیگری از هر کسی از جمله انسان‌ها باید با در نظر گرفتن این قانون‌های طبیعی باشد که برخی از آن به غریزه یا سرشت طبیعی یاد می‌کنند:



تصویر (۲): سیر تکامل و شناخت قوانین قوانین طبیعی

انسان در این میان ناخواسته جزئی از طبیعت است. او نیز حامل قوانینی طبیعی در خود است. او استعداد دارد تا تکامل یابد، زندگی کند، به دنبال دفع گرسنگی و تشنگی باشد، به ارضاء شهوت جنسی بپردازد، تشکیل خانواده دهد، به زیبایی‌ها بیاندیشد، سخن بگوید، فکر کند، دنبال پرستش باشد، در اداره زندگی دارای نقش باشد و... هر یک از این قوانین طبیعی را انسان ناخواسته دنبال می‌کند. او آن‌ها را انتخاب نکرده است بلکه برای او انتخاب شده‌اند. هر برنامه‌ای از سوی خود انسان، هم‌نوع او و یا هر کس دیگری در سطح او، فروتر از او یا فراتر از او، باید ناظر به رعایت این قوانین طبیعی بشر باشد. چراکه عدم رعایت این قوانین که اکنون جزئی از انسانیت انسان قرار گرفته، نوعی تجاوز به حقوق انسان است. در اینجا است که استاد مطهری چون کریستیان ولف^۱ فیلسوف آلمانی (WOLFF, 1995) معتقد است که حقوق طبیعی انسان از همین قوانین طبیعی سرچشمه می‌گیرند و در بیان این قوانین از اصطلاح استعداد طبیعی و غریزه استفاده می‌کند. به اعتقاد ایشان: «هر استعداد طبیعی سرچشمه یک حق طبیعی است.» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۷۹)

طبیعت بشر

در نتیجه آنانی که طبیعتی برای بشر قائل نیستند و یا انسان را دارای طینتی شیرین و بد می‌دانند، طبیعتاً از معترضان حقوق طبیعی نیز می‌باشند. مادی‌گرایان، آنارشویست‌ها، فایده‌گرایان و پزیتویست‌ها در رأس این مخالفان هستند (BEKAERT, 2001, p237).^۲ اثبات طبیعتی ویژه برای انسان که دارای قوانینی متمایز و در عین حال متعالی‌تر از سایر موجودات است می‌تواند نه تنها نقطه آغاز نزاع با منکران در حیطه بحث از فلسفه حقوق، بلکه در تمام مباحث مربوط به انسان در فلسفه باشد. این دسته از منکران بحث

از قانون طبیعی را تا آن جا می‌پذیرند که برای انسان جای‌گاه متمایزی از سایر موجودات در نظر نمی‌گیرد. در این دیدگاه نظام آهنین طبیعت صاحب قوانینی به همان نسبت مستحکم است تا تمایزی برای گروه خاصی قائل نباشد. در این بینش انسان برتری خاصی بر سایر موجودات هستی ندارد جز آن‌که او دارای روابط پیچیده‌تری است و می‌تواند آنان را به اختیار خود درآورد. بحث از حقوقی طبیعی برخاسته از قانونی طبیعی که از ذات انسانی نشأت گرفته باشد، به اعتقاد اینان توهمی بیش نیست.

لذا روی سخن باید با آن دسته از مخالفانی باشد که ضمن اعتراف به وجود ذات انسانی، او را هم‌ردیف سایر موجودات طبیعت چون حیوانات می‌دانند. نزاع این مخالفان در شناخت هویتی برتر برای انسان نسبت به سایر حیوانات نیست. به اعتقاد اینان انسان را می‌توان اشرف مخلوقات فرض کرد و او را صاحب قوانینی درونی دانست که سایر موجودات یا فاقد آن‌اند و یا در سطحی که انسان در اختیار دارد، آنان برخوردار نیستند. اما پرسش اصلی در کشف و شناخت آن‌هاست. به دیگر سخن مخالفان گروه دوم آنانی هستند که قائل به طبیعتی خوب یا بد برای انسان هستند، اما در امکان کشف قوانین درونی بشر که مبنای حقوق طبیعی باشد دچار شک شده‌اند. این شک باعث شده تا پرسش دیگر آن باشد که: چگونه می‌توان انسانی را تصور کرد که ضمن این‌که گاه از مرزهای حیوانیت می‌گذرد و گاه در نقش منجی عالمیان ظهور می‌کند، در عین حال دارای قوانین ثابت درونی هم باشد؟ در نتیجه می‌توان از دو شبهه جدید نام برد: اول امکان وجود این قوانین به صورت ثابت، و دوم، امکان شناخت این دسته از قوانین.

امکان وجود این داده‌های طبیعی در درون انسان را در یک نگاه گذرا می‌توان از سه طریق: روانشناسی، تاریخی و فلسفی بررسی نمود. رویکرد روانشناختی و تاریخی عملاً خارج از بحث ما هستند. اما در صورت سوم یعنی نگاه فلسفی به ویژه در رویکرد مغرب زمین، نزاع کلانی در باب جایگاه طبیعت و فرهنگ در جامعه انسانی را گشوده است (Lévi-Strauss, 1962) اما باید خاطر نشان کرد که انسان‌ها به صورت مثبت، یعنی با اقرار به انگیزه‌های خوب درونی و یا به صورت منفی، برای در امان ماندن از

گرایش‌های بد خود، به صورت خواسته یا ناخواسته به سوی به رسمیت شناختن یک سلسله از قوانینی رفته‌اند که رد پای از قوانین درونی آنان دارد.

توماس هابز معتقد است که انسان‌ها ناچاراند به سوی قانون‌مندی پیش روند، هر چند آن قانون را خود به وجود نیاورده باشند. ولی چون به آن‌ها امنیت را باز می‌گرداند و در آن بقای خود و جامعه خود را می‌بینند، پس عقلاً گریزی از آن ندارند (Hobbes, 2000, p224) کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) اگرچه در مقام بحث از عقل نظری، هم چون افلاطون کشف واقعیت را به صورت مطلق ناممکن می‌داند، اما در عین حال او از منطقی صحبت می‌کند که اگر همگان رعایت نکنند، همگان آسیب می‌بینند (Kant, 1964, p37). اگر همگان دروغ بگویند، اگر همگان خیانت کنند، اگر همگان شیاد و فریبکار باشند، . . . جامعه برای هیچ‌کس امن نخواهد بود. این عقل عملی است که با گذر از مجموعه خطرات، انسان را به سوی قوانینی هدایت کرده که کانت از آن‌ها به عنوان قوانین اخلاقی یاد می‌کند (Kant, 2003). این قوانین اخلاقی، عقلانی یا قوانین انسانی چیزی جز همان قوانین طبیعی نیست. اساساً فلسفه نمی‌تواند بدون قائل شدن به قواعد کلی در درون انسان‌ها به تعمیم قوانین جهانشمول خویش پردازد که ریشه در جوهره انسانی دارند. حال پرسش مهم‌تر آن است که چگونه باید این قوانین را شناخت؟

مسأله شناخت در قوانین طبیعی

برای بسیاری از فلاسفه، این پرسش از حیاتی‌ترین مسائل حقوق طبیعی است که بدون آن اعتراف به وجود حقوقی طبیعی میسر نخواهد بود. در اینجا دو پاسخ مکمل وجود دارد:

الف. از یک سو نظر بر آن است که اگر انسان‌ها در منشأ این قوانین دچار چند و چون باشند و آن‌ها را به منابع متفاوتی ارجاع دهند، اما هیچ‌گاه در وجود این قوانین دچار شک نیستند.

ب. از سوی دیگر اگر این قوانین را نشأت گرفته از درونی هر چند نا آشنا در انسان نیز بدانیم، اساساً نیازی به اصرار بر اثبات آن‌ها نیست، چراکه صرف وجود آن‌ها

دلیل بر اثبات آن‌ها است. تصور واقعیت این دسته از قوانین منجر به تصدیق حقیقت آن‌ها خواهد شد. به همین خاطر ژاکوب دیوید، نویسنده مسیحی که مطالعه‌ای در این زمینه در مقایسه با اندیشه کلیسا ارائه کرده، آن‌ها را چیزی جز یک‌دسته از داده‌ها نمی‌داند که به همان سرعتِ ظهور، تصدیق می‌شوند. این‌ها داده‌های فوری (به تعبیر دیوید) هستند که حقوق اساسی انسان از آن‌ها سرازیر می‌گردد و نه بالعکس. (David, 1968, p33)^۳

در یک رویکرد مشابه می‌توان علم انسان به این سلسله از قوانین درونی را علمی حضوری و نه حصولی و اکتسابی نامید، چراکه به تعبیر علامه طباطبایی (ره) در علم حضوری احتیاجی به وجود معلوم قبل از علم نیست، حتی می‌توان گفت، امر در علم حضوری به عکس است، یعنی باید علم قبل از معلوم وجود داشته باشد (طباطبایی، ج ۱۴، ۳۸۳). نتیجه آن‌که در قوانین طبیعی انسانی هر چند عملاً مشاهده‌ای صورت نگرفته و فرد به وجود خارجی آنان یقین حاصل نکرده، ولی می‌داند که نیروی درونی وجود دارد که هر لحظه می‌تواند در قالب بیرونی و عینی ظهور پیدا کند. با توجه به این نکته است که می‌توان گفت اسلام برای پرداختن به مسأله قوانین طبیعی بشر دارای منابع بالقوه مناسب‌تری است تا مسیحیت. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، صص ۱۰۲-۱۱۸) در عین حال باید اعتراف کرد که مطالعات مسیحی در این حوزه از تأمل حقوقی به مراتب از مطالعات اسلامی جلوتر بوده و هست. بنابراین آنچه در زیر می‌آید با رعایت رأی دین، تأکید بر وجود طبیعت انسانی به مثابه بنیان حقوق طبیعی است. لذا در مرحله دوم بحث حاضر، به معرفی منشأ حقوق طبیعی از منظر اسلامی پرداخته شده است.

فطرت و قانون طبیعی بشر

در منابع دینی اسلامی ما مواجهه با سه اصطلاح: طبع، غریزه و فطرت هستیم. قرآن مجید در آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره مبارکه انبیاء از «طبع» صحبت می‌کند. این طبع عمدتاً در عالم جمادات صاحب نقش است:^۴

«أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (۳۰)

«وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (۳۱)

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ» (۳۲)
 «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (۳۳)

«غریزه» مرحله‌ای بالاتر از طبع را در نظر دارد. در سوره مبارکه نحل، پروردگار متعال از نوعی وحی سخن می‌گوید:

«وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» (۶۸)

«ثُمَّ كَلِمَٰةٍ مِّنْ كُلِّ النَّمْرِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (۶۹)

زنبور عسل ناخواسته از یک قانون درونی پیروی می‌کند که گریزی از آن ندارد. این قانون در منطق قرآنی دارای منشأ الهی است. تقسیم کار بین زنبورها نیز اختیاری نیست. اساساً پیروی از غریزه اختیاری نیست. غریزه همان قانون طبیعی حیوانات است که دارای اشکال متفاوت می‌باشد. حیوانات نیز به دنبال بقا هستند، از خطرات فرار می‌کنند، می‌خورند، می‌آشامند، زاد و ولد می‌کنند، گاهی به خاطر فرزندان جان خود را به خطر می‌اندازند و... هر یک از این غرایز که از آن‌ها به قوانین طبیعی حیوانات یاد می‌شود، می‌تواند دارای شدت و ضعف نیز باشد. در حالی که این شدت و ضعف در جمادات به حداقل و شاید صفر می‌رسد، و بالعکس در انسان به حداکثر می‌رسد و لی از او جدایی ناپذیر است.

انسان‌ها در نمو و رشد با نباتات مشابه‌اند و در برخی غرایز با حیوانات شریک‌اند. انسان‌ها نیز دارای همان احساسات و خصوصیات حیوانی هستند. اما وقتی ما از قانون طبیعت سخن می‌گوییم، انحراف از آنرا نیز ناممکن می‌دانیم. به عبارت دیگر قدرت اختیار در آن به صفر می‌رسد. تا زمانی که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد، زمین به دور خود و خورشید می‌چرخد، سنگ پرتاب شده در هوا در اثر جاذبه به زمین باز

می‌گردد، آتشفشان، زلزله... و هزاران قانون طبیعی دیگر که هنوز هم ناشناخته‌اند، قوانین آنان اجرا خواهد شد و جهل انسانی مانع تحقق آن‌ها نخواهد بود. اما وقتی از قانون طبیعی انسان سخن می‌گوییم، هر چند در وجود آن کوچک‌ترین شکی نباشد، اما در به اجرا در آمدن آن، انسان صد در صد مجبور نیست و به تعبیری از آزادی لازم برخوردار است. بشر قادر است نیاشامد، نیامیزد، نخورد، به سوی خطرات برود، بمیرد و به زندگی خود خاتمه دهد. در عین حال تا وقتی که در حیات است و می‌خواهد زنده بماند به هیچ وجه نمی‌تواند از قانون طبیعت سرپیچی کند: مثلاً نفس نکشد، ضربان قلب او نزند و مغز او بیکار بماند، رشد جسمی نداشته باشد؛ و نمی‌تواند به قانون طبیعی انسانی کاملاً بی‌توجه باشد.

اما قانون طبیعی بشر از منشأ دیگری نیز سرچشمه می‌گیرد که بالاتر از سطح حیوانی اوست و آن منبع برتری است که در زبان دین از آن به فطرت تعبیر شده است. قائل شدن به فطرت می‌تواند نوع نگاه ما به انسان را عمیق‌تر کند. به هر میزان که انسان از طبایع و غرایزی که زمینه حقوق طبیعی مشترک با سایر موجودات خلقت چون حیوانات فاصله می‌گیرد به همان میزان بر قدرت استقلال و آزادی او از قوانین طبیعی افزوده می‌شود.

بعد دیگر انسان که واژه «فطرت» به آن عنایت دارد عمدتاً مربوط به جنبه روحانی بشر است. فطرت ویژگی‌هایی است که در اصل خلقت انسان نهفته است (شهید مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۹). یعنی همان حالت و صفات اولیه خلقت. در این مفهوم فطرت با دین ارتباط پیدا می‌کند. اکثر ادیان قائل به چنین مبنای اولیه‌ای در انسان هستند. با این حال این مفهوم از فطرت کاربردی دوگانه یافته است و تأکید بیش از حد بر آن اصل، اسباب سوء تعبیری شده است. همین افراط در نگاه دینی به درون انسان سبب شده تا سایر جنبه‌های درونی او نیز تحت شعاع برداشت دینی از مطالعه بازماند. این مسأله مانع مطالعه مستقل از انسان در دین شده است. به عنوان نمونه در مسیحیت قرون دهم و یازدهم با حذف تعبیر «طبیعی» و جایگزین کردن تعبیر «الهی»، عملاً حق طبیعی را در برابر حق الهی قرار دادند. تعبیر سن توماس دکن (۱۲۷۴-۱۲۲۶) در قرن سیزدهم هرچند بسیار متعادل‌تر از بیان سن اگوستین (۴۳۰-۳۵۴) در قرن چهارم و پنجم

است، اما تأکید آنان بر وحی در مطالعه حقوق طبیعی به تدریج منجر به تضعیف عقل شد.

در مطالعات اسلامی این مسأله مسکوت ماند و حتی به مرحله نظریه پردازی هم نرسید. یکی از دلایل عمده آن را شاید بتوان به عدم نیاز به طرح این مباحث به خاطر وجود اصل فطرت در اسلام بازگشت داد.

بسیار طبیعی است که در یک بررسی دینی همه علل در طول علت العلیل قرار می‌گیرند و نه در عرض آن. اما در یک مطالعه بیرونی بدون در نظر گرفتن اصول دینی، اصل فطرت که قرآن کریم به آن اشاره دارد، یکی از مؤیدات وجود قانون طبیعی در انسان است. خداوند متعال واژه فطرت را برای بیان رابطه انسان و خود به کار برده است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰) ۶



تصویر (۳): عناصر سازنده طبیعت انسانی

از لوازم این قانون برخوردار از حق طبیعی با عنایت به عقل انسانی و حکمت خالق است. خالق حکیم استعداد و میلی در انسان ایجاد نمی‌کند بدون آن‌که جوابی برای آن در نظر گرفته باشد، چراکه عقل انسانی نیز این تلازم را بدیهی می‌داند. کنار گذاردن این ضرورت عقلانی بشر بود که زمینه را برای حکومت منطق اشاعره باز کرد. حال در این راستا فطرت چه نقشی بر عهده دارد؟

مبادی دینی و حقوق طبیعی مدرن

اگر فطرت در مفهوم اسلامی منجر به کشف بعد دیگری از استعدادهای ذاتی انسان شده باشد، این به این معنا خواهد بود که بشر دارای حقوق ذاتی و طبیعی دیگری نیز هست. بسیاری از نویسندگان مسلمان که در دهه‌های اخیر به مطالعات اسلامی در زمینه حقوق بشر مشغول‌اند، ناچار برای بنای نظریه خود به سراغ اصل فطرت در اسلام رفته‌اند. اما نوع بیان هر یک از این اصول می‌تواند رد و اثبات‌هایی در پی داشته باشد. به اعتقاد برخی فطرت همان نحوه خلق کردن یا خلق شدن است (Sinaceur, 1982, p221)، هر چند انسانیت انسان محدود به آن نیست. چراکه خداوند به دنبال این خلق، قوانین شرعی نیز فرستاد. در نتیجه از یک سو چون این قوانین ثانویه شرعی، دارای منشأ مشترکی با قوانین طبیعی اولیه انسانی هستند، می‌توان آن‌ها را نوعی قانون طبیعی نامید (Abdel Hamid, 1970, p406). در این تعبیر قانون الهی دیکته شده به انسان در قرآن نیز یک قانون طبیعی است، از آن رو که هر دو لایتغیر؛ ثابت و دائمی هستند. از سوی دیگر چون قوانین الهی یا شرعی، که از آن‌ها به دلیل تأخیرشان نسبت به قوانین طبیعی انسان به قوانین ثانویه تعبیر کردیم، بر پایه قوانین اولیه، که همان قوانین طبیعی انسان هستند، استوار شده‌اند، لاجرم ارزش قوانین ثانویه منوط به تناسب آن‌ها با قوانین اولیه دارد. نتیجه حاصل از این دو نگرش چیزی جز تأیید مدعای اکثریت فلاسفه و فقهای مسلمان که قائل به عدم تناقض قوانین الهی و قوانین طبیعی (عقلانی) بوده‌اند، نیست (Ben Achour, 1997, p172). با این حال مشکل اکثر اندیشمندان مسلمان بالاخص اهل سنت با طرح این مباحث، پیش فرضی بوده که به گمان آنان قائل شدن به چنین حقی طبیعی برای انسان لزوماً به طرد حق الهی منجر خواهد شد. و آنچه بیش از همه اسباب دغدغه شده است، تفسیر قانون طبیعی به قانونی عقلانی بوده است. مسأله‌ای که منجر به رستاخیز علمی در غرب شد. اما این دغدغه نه تنها در منطق شیعه که پیرو اصل: «کل ما حکم بالعقل حکم بالشرع و کل ما حکم بالشرع حکم بالعقل» (شهید مطهری، ۱۳۶۸، ص ۵۳)،^۷ است جایی نداشته، بلکه مطالعات اخیر برخی از فلاسفه حقوق اهل سنت نشان از ناصوابی این دغدغه حتی در میان اکثریت است (Ben Achour, 1997, p172).

پس مسأله فطرت نشان می‌دهد که انسان دارای قوا و استعدادهای برتری است که لزوماً در سایر موجودات نیست. به عنوان مثال تعابیر دینی انسان را فطرتاً خداپرست می‌داند. یعنی در انسان گرایش به معبود وجود دارد. سه شاخه علمی در اثبات طبیعت انسان، که قبلاً از آن‌ها صحبت کردیم، هم در این مورد متفق‌اند که انسان دارای انگیزه پرستش است. همگان معترف به نوعی خواست درونی در انسان هستند که ممکن است به شکل‌های متفاوت دارای ظهور خارجی باشد. همین خواست درونی که حکایت از وجود قانونی طبیعی در بشر است، حقی برای او ایجاد می‌کند که آن حق پرستش یا دین داری است. هر کسی مجاز است به ندای درون خویش پاسخ گوید و احدی حق سلب این حق را از او ندارد چرا که این حقی طبیعی است.

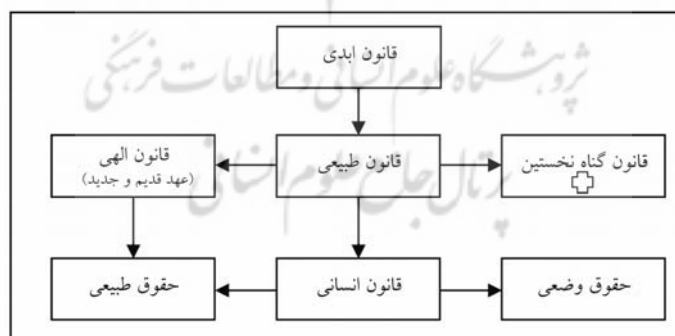
قرآن کریم انسان را دارای قابلیت تعلیم و تعلم می‌داند. مطالعات انسان‌شناسی نیز تأیید می‌کند که انسان در مقایسه با سایر موجودات دارای قابلیت سرشاری در علم آموزی است. هیچ کس نمی‌تواند مانع این حق انسانی شود. به تعبیری گوسفند فاقد این حق است چون فاقد این استعداد است، اما انسان صاحب این استعداد است پس ذی‌حق هم هست. حال باید پرسید مرز این حقوق تا کجاست؟ آیا انسان‌ها آزاداند تا به هر نحوی حقوق طبیعی خود را استیفا کنند و در این رابطه هیچ وظیفه‌ای ندارند؟ به عبارت دیگر آیا این قوانین طبیعی که سرچشمه حقوق طبیعی شده است برای به چنگ آوردن آن‌ها هر روشی را هم مجاز شمرده و یا این‌که در این باره سکوت اختیار کرده است؟

عقل: قانون طبیعی مادر

غالب نزاع حقوق الهی و حقوق طبیعی در نحوه پاسخ به مسائل فوق‌نهیفته است. مادامی که حقوق طبیعی با مراجعه به قوانین طبیعی در طبیعت استخراج می‌شود، به نظر نمی‌رسد که نزاع حق الهی و حق طبیعی چندان اساسی باشد. چراکه طرفداران حق الهی معتقد بودند هر استخراجی از طبیعت بازگشتی جز به صاحب طبیعت که خداست ندارد. و بالعکس طرفداران حق طبیعی هم اصراری در نام‌نداشتند و معتقد بودند که طبیعت را می‌توان همان خدا دانست که الاهیون بر آن اصرار دارند. اما مهم قانونی بود

که از نظامات آن به دست می‌آمد. در حالی که حقوق طبیعی مدرن که از قرن هفدهم میلادی قد علم نمود، انسان را محور هستی قرار داد که در نتیجه ملاک قضاوت انسان پیرامون خود کسی جز خود او نبود. فلاسفه این دوره از اصل عقل در انسان شروع کردند و انسان را صاحب درک و شعوری دانستند که او را بی نیاز از بازگشت به طبیعت یا ماورای طبیعت برای کشف حقوق خود می‌کند. در نتیجه انسان خود قادر به کشف و اخذ حق خود است، تنها تکلیف او آن است که در زندگی جمعی در جامعه مدنی حق او با حقوق دیگران تزاخم نداشته باشد. انسان آزاد است ولی عقلاً چون آزادی همگان در جامعه مدنی معنایی جز وضع طبیعی ندارد پس آزادی هم که حق طبیعی انسان است بنا به قضاوت عقل محدود می‌شود.

سؤال جدی طرفداران حقوق الهی در میزان اعتماد به این عقل جمعی است. اکثریت فلاسفه مسیحی اساساً اصالتی برای عقل قائل نیستند. آنرا تابعی از وحی می‌دانند که دارای استقلال نیست و در بسیاری از آیات عهد جدید چون «نامه‌های پولس»، عقل تحقیر شده است. نمودار زیر به نوعی گویای این منطقی در نزد مسیحیان است که انسان را به سبب گناه نخستین دارای عقل معیوبی می‌دانند که امکان دسترسی او را به حقوق طبیعی مخدوش ساخته و تنها راه وصول به این کمال حقوقی تمسک به حقوق الهی است که به صورت کامل برای انسان از پیش طراحی شده است:



تصویر (۵): قوانین و حقوق طبیعی مدرن و مسیحیت

قانون طبیعی در اینجا متأثر از قانون الهی است چراکه عقل بشری که سابقاً مبنای قوانین طبیعی تلقی می‌شد و امکان کشف و فهم را تسهیل می‌نمود به دلیل گناه آدم ابوالبشر و وراثتی بودن، این بیماری به کل نسل بشری منتقل شده است. لذا امروزه قانون طبیعی چیزی جز قانون الهی که در تورات و انجیل آمده نیست و همین‌ها مبنای حقوق انسانی هستند. سنت آگوستین در کنار نظریه طبیعت آدمی^۸ در این باره نکته ظریفی دارد. آگوستین می‌نویسد:

«مگر نه این است که خداوند متعال نظمی طبیعی آفرید و آنرا بر عالم تحمیل نمود و هر آنچه در خلقت است به طبع میل او آراسته شده است، پس عدالت چیزی جز اطاعت از این نظم طبیعی هم نخواهد بود. لذا کفار بی ایمان هم در قید این عدالت‌اند چون در بند قوانین طبیعی‌اند و از آن گریزی نیست. تنها راه کمال و هدایتشان همین است و نه قانون عقل مستقل از خالق.»^۹

در اسلام همین عقل موجود بشری معیار قضاوت و سنجش قوانین عرفی و شرعی قرار گرفته است. در قرآن کریم بی‌عقلی و عدم تعقل مدام مورد تحقیر قرار گرفته است (انفال، ۲۲).^{۱۰} به همین سبب در اسلام از عقل به پیامبر درونی تعبیر شده است که نشان از نقش سازنده آن در مسیر حیات بشری است. انسان موجودی صاحب تدبیر است و این تأکید قرآنی بر تعقل جنبه تصنعی ندارد و نشان می‌دهد که انسان دارای این استعداد است که با تعقل به نتیجه صحیح برسد. از سوی دیگر نشان از حقی برای انسان دارد. انسان در سایه این قانون طبیعی مادر قادر است به تدبیر سایر قوانین طبیعی بپردازد و از افراط و تفریط در حقوق خود جلوگیری کند. عقل به انسان توصیه می‌کند تا به ارضای خواسته‌های طبیعی خود بپردازد، و از سوی دیگر به او تذکر می‌دهد که دیگران هم خواهش‌های مشابهی دارند. در نتیجه برای آن‌که در امنیت و به دور از جنگ باشد باید در جامعه حقوق دیگران را هم محترم بشمارد. در حقیقت نقش عقل در میان سایر قوانین حقوق ساز طبیعت انسانی نقش یک قوه توازن بخش را بر عهده دارد که در تفکیک قوا در حقوق موضوعه متسکیو معادل آنرا به عنوان قوه اعتدال بخش به کار می‌برد (ژان ژاک شوالیه، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶) و بر این اساس از اصل

و ماهیت در حکومت سخن می‌گوید. (Montesquieu, 1964) شاید تنها همین ویژگی عقل و اختیار انسانی به سبب آن است که او را از سایر حیوانات متمایز کرده است. چراکه طبق تفسیر علامه طباطبایی از برخی از آیات قرآنی^{۱۱} در بسیاری از امور حیوانات نیز دارای قابلیت‌های انسانی هستند حتی در زمینه فطرت (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۱۱). به اعتقاد ایشان حیوانات تنها در قوانین غریزی با انسان‌ها اشتراک ندارند بلکه اجتماعات حیوانی هم مانند اجتماعات بشری، ماده و استعداد پذیرفتن دین الهی در فطرتشان وجود دارد، همان فطریاتی که در بشر سرچشمه دین الهی است و وی را برای حشر و بازگشت به سوی خدا، قابل و مستعد می‌سازد، در حیوانات نیز هست. پس تنها تفاوت کلیدی در ام‌القوانینی چون عقل نهفته است. تصویر ذیل تلاش دارد تا این نقش محوری عقل را در تعدیل سایر قوا یا قوانین طبیعی انسان از منظر اسلام نشان دهد:



تصویر (۶): عقل در توازن بخشی به طبیعت انسان

در این‌که عقل دارای چنین نقش مادری در بین سایر قوانین طبیعی دارد، به نظر می‌رسد که اسلام برداشت مکتب حقوق طبیعی مدرن را به نوعی تأیید می‌کند و معتقد است که شرط لازم بهزیستی بشر پیروی از عقل است. اما در این‌که عقل شرط کافی سعادت انسانی باشد و ادعای عقلانی بودن برای برخورداری از حق کفایت می‌کند، نیز اختلاف نظر وجود دارد. به عبارتی می‌توان گفت نقش عقل در دو مرحله‌های شدن حق انسانی است: ابتدا کشف و فهم قانون و حق و دوم تلاش برای رسیدن و کسب آن

حق. طبعاً در مرحله دوم مسأله تکالیف متقابل در جامعه نیز طبعاً به میان می‌آید. در عین حال برخی از طرفداران این نظریه معتقدند که قوانین طبیعی در مرحله اول هر چند ممکن است به کمک عقل انسان را به حقوق طبیعی خویش راهنمایی کنند ولی در تشخیص مصادیق و میزان آن، عموماً دچار سردرگمی هستند. به عنوان نمونه اکثر انسان به دنبال ارضای میل جنسی دچار افراط و در نتیجه تعدی و تجاوز به حقوق دیگران می‌شوند، به دنبال حفظ جان و اموال خود دیگران را قربانی می‌کنند، به دنبال ارضای میل به پرستش و خداجویی به سوی انواع خدایان ساختگی خود می‌روند. . . پس قانونی الهی لازم است تا مکمل قانون طبیعی باشد. در این جا است که اسلام مسأله قوانین ثابت و متغیره را در ذیل بحث از حقوق طبیعی انسان به میان کشیده و معتقد است که دین خاتم قوانینی ثابت را که طبعاً مطابق عقل بشری نیز هست؛ اما بشر در فهم و تشخیص آن ممکن است به خطا رود؛ از پیش براساس وحی به صورت صریح‌تر معرفی کرده و آنان را به دلیل ویژگی ثابتشان به دلیل تعلق به طبیعت و فطرت انسانی جهان‌شمول و ابدی می‌داند. هر چند مصادیقی از آن‌ها در ذیل قوانین متغیره می‌تواند اسباب اثر پذیری از مقتضیات زمان و مکان را فراهم آورد و از جامع‌های به دیگری متفاوت باشد:



تصویر (۷): قوانین و حقوق طبیعی مدرن و اسلام

در اینجا عقل به مثابه بازویی در کنار شرع به ترسیم و تبیین حقوق طبیعی انسانی می‌پردازد بدون آن‌که استقلال و سلامت عقل هم‌چون مسیحیت زیر سؤال رود یا با

تکیه صرف بر شرع همچون اشاعره به نوعی جزم اندیشی فرورود و یا آن‌که با تکیه صرف بر عقل به نوعی اجتهاد به روز مجوز دهد که در آن صورت با روشنفکر مآبی اثری از شرع نماند. بنابراین در اسلام همان‌گونه که در تصویر فوق نمایان است، هر چند قانون بنیادین طبیعت و بشر نیز مخلوق خالق یگانه و یکتا است، اما آن‌گاه که سخن از شرع به میان می‌آید مراد قوانینی موضوعه است که ضمن قداست کامل، کشف حرمت و احترام آن‌ها تنها از مسیر عدم تعارض آنان با قوانین طبیعی میسر می‌گردد. اسلام نیز چون از ابتدا مدعی عدم تعارض است پس ثبات و جهان‌شمولی قوانین آن در گرو همین هم‌آوایی با طبیعت بشری است و همین مسأله یکی از رموز اهمیت داشتن و لزوم رسمیت یافتن حقوق انسانی در میان مسلمانان و رمز ماندگاری و خاتمیت دین مبین اسلام می‌باشد.

نتیجه‌گیری

هدف این بحث صرفاً آشنایی با مبانی حقوق طبیعی بود. در این چارچوب تلاش شد تا قوانین طبیعی به عنوان اساس حقوق طبیعی مورد کنکاش جدی قرار گیرد. آنچه در این میان قابل تأکید مجدد است نقش محوری عقل است که بعد از عصر روشنگری اروپا به تدریج مفهوم آن با تعبیر علم نزدیک‌تر شد و اسباب سوء تفاهماتی در مباحث علمی شرق گردید. آنچه در غرب به عنوان تقابل علم و دین و سپس عقل و وحی مطرح شد و کم و بیش همان سنت فکری نیز رایج است، طبعاً کمتر سنخیتی با برداشت و تلقی اسلامی از علم و دین دارد. تعمیم نگاه غربی به دین و عدم تفکیک درست مفاهیم و شرایط ظهور آن‌ها، می‌تواند اسباب نزاعهای بی ثمری چون سنت و مدرنیته در جوامع اسلامی شود. در این میان مباحث فلسفی و دینی حقوق هم‌فارغ از این سوگیری‌ها نبوده است. براین مبنا طی این نوشتار روشن شد که آن‌گاه که از تعارض فلسفه حقوق و فقه سخن به میان می‌آید و در پی آن حقوق طبیعی در تعارض با حقوق دینی قرار می‌گیرد، عموم نگاه‌ها به یک رویکرد غربی از دین و فلسفه معطوف است. دینی که جز مسیحیت و یهودیت در ذهن ندارد و حقوق طبیعی که جز مکتب حقوق طبیعی مدرن را نمی‌ستاید. حال آن‌که اساساً بر مبنای گفتمان‌های گذشته

حقوقی، حتی دانشی که در اروپای پس از عصر روشنگری در مغرب زمین شاهدیم اغلب چیزی بیش از علم پوزیتیویستی نیست. در نتیجه تنها و تنها شاخ‌های از معرفت بشری علم تلقی شده که در آن محسوسات مقدم بر معنویات و امور عینی مقدم بر امور ذهنی هستند و در طبق‌های خاص از علوم بسان علوم تجربی معیار سنجش و قضاوت پیرامون حقوق انسانی و قواعد بنیادین زندگی او امور عینی آزمون پذیر قرار داده شده‌اند. در این میان طبیعی است که با این تفسیر، گفتمان حقوقی رایج چیزی جز حقوق به معنای قرارداد و وضع حال بشری را معیار نداند. حال آن‌که بر مبنای آنچه که گذشت از نظر حقوق اسلامی اساساً تفکیک مرزهای حقوقی به شکل (۱) فاقد اعتبار و در بهترین وجه قرائتی مبتنی بر تعبیر تاریخی از تفسیر ارتباط دین و حقوق بر اساس تاریخ اروپا می‌باشد و نه حقایق سایر ادیان.

پایان سخن آن‌که بدون شک عقاید کلی یک مکتب در باب انسان و عالم و حیات و هستی در اعتقاد به نوع علاقه حقوقی که بین انسان و سایر موجودات پیدا می‌شود تأثیر شگرفی دارد و یکی از راه‌های فهم این علاقه در فهم مکتب حقوق طبیعی نهفته است. این مکتب یکی از بهترین ابزارهای محک نظام‌های حقوقی در جهان می‌باشد و البته در این میان هیچ مکتبی نمی‌تواند استثنا شود. چنان‌چه در این مقاله بیان شد، اصول حقوقی اسلام به ویژه مکتب‌هایی چون مکتب معتزله از اهل سنت و مکتب فقه جعفری که نزدیکی بیشتری با مبانی طبیعی و عقلانی دارند طبیعتاً نزدیک‌تر به مکتب حقوق طبیعی نیز می‌باشند.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیشتر در این باره می‌توانید علاوه بر اثر مذکور به اثر دیوید در نسخه الکترونیکی آدرس زیر مراجعه کنید:

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-5742>

۲. برای اطلاعات بیشتر در این باره می‌توانید علاوه بر اثر مذکور به آدرس زیر مراجعه کنید:

<http://perso.wanadoo.fr/libertaire/archive/2001/237-mar/anarchiste.htm>
AL237-mars2001

۳. هوکر در قوانین کلیسایی حکومت گفته است که «قوانینی که پیش از این به آن‌ها اشاره شد، (قوانین طبیعت) آنقدر اطلاق دارند که حتی می‌توانند انسان‌ها را هم محدود کنند. اما از آنجا که این قوانین فراتر از مقام جوامع انسانی (و توافق آن‌ها) قرار داشت، هرگز توافقی هم میان پیروان آن برای انجام بایدها و نبایدها صورت نگرفته است. ولی از آنجا که ما خودمان به تنهایی و بدون کمک دیگران نمی‌توانیم شرایط مطلوبی را که در شأن یک انسان است برای خود فراهم آوریم و اگر بخواهیم تنها و منزوی برای خودمان زندگی کنیم توانایی برآوردن همه نواقص و کاستی‌ها را نخواهیم داشت، طبیعتاً به مشارکت و همکاری با دیگران روی می‌آوریم و به این علت انسان‌ها در ابتدا در جوامع سیاسی با هم متحد شدند.»

See: HOOKER Richard, the laws of Ecclesiastical polity, 4vol, Ed. By Ernest Rhys. Vol, London: J. M Dent & sons LTD, Ny: E. D. Dutton & co. 1925, First Polished 1907, Book I, Chapter 10, par. 1, p. 187.

ر.ک: شریعت، فرشاد، «وضع بشر و قانون عقل جهاننداری در لیبرالیسم لاک».

فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۸، ص ۲۴، پاورقی شماره ۸.

۴. «آیا کسانی که کافرند نمی‌دانند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بود و ما از هم بازشان

کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم پس چرا ایمان نمی‌آورند؟» (۳۰)

«و در زمین کوههای ثابت و استوار نهادیم تا شما را نلرزاند و نیز در زمین دره‌ها و

راه‌ها قرار دادیم تا ایشان هدایت شوند» (۳۱)

«آسمان را سقفی محفوظ کردیم ولی آن‌ها از عبرتهای آسمان روی گردانند» (۳۲)

«اوست که شب و روز را آفرید و آفتاب و ماه را خلق کرد که هر یک در مداری

شناورند» (۳۳)

۵. «و پروردگارت به زنبور عسل الهام کرد که در کوه‌ها و درختان و بناها که بالا می‌برند خانه کن. (۶۸)»

«آن‌گاه از همه میوه‌ها بخور و با اطاعت در طریقت‌های پروردگارت راه سپر باش. از شکم‌های آن‌ها شرابی با رنگ‌های مختلف برون می‌شود که شفای مردم در آن است که در این برای گروهی که اندیشه‌کنند عبرتی است. (۶۹)»

۶. (روم ۳۰): «پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خدا است فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»

۷. قاعده ملازمة شرع و عقل: شهید مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، جلد سوم: فقه و اصول فقه، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ۵۳.

۸. سنت اگوستین (354-430) SAINT-AUGUSTIN در (شهر خدا La Cité de Dieu)، نافرمانی انسان در مقابل خداوند را ناشی از غرور و خودخواهی طبیعی وی می‌داند. پس از هبوط طبع انسان در تبعیت از شیطان و در شیطنت و شرارت تثبیت شد و شهوت ثروت و قدرت در آن مخمر گردید. انسان گرچه عقل داشت لیکن عقلش تابع شهوات شد. از این رو دولت‌های موجود به نظر سنت اگوستین مظهر شر و کاربرد نامشروع قدرت بودند. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: بشیریه، حسین (۱۳۷۴). *دولت عقل*. تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، صص ۱۱-۱۳.

۹. ر. ک: Russ J. , *Les chemins de la pensée*, Bordas pp. 109-110

۱۰. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ (انفال ۲۲) همانا بدترین جنندگان نزد خدا کران لالند که تعقل نمی‌کنند.»

۱۱. «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (۳۸) سوره انعام.

کتاب‌نامه کتب فارسی

۱. بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، دولت عقل، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
۲. ژاک شوالیه، ژان (۱۳۷۳)، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هابز، ترجمه لیلیا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳)، ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۷ و ۱۴.
۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳: فقه و اصول فقه، تهران: انتشارات صدرا.
۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، فطرت، تهران: انتشارات صدرا.
۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.

کتب لاتین

1. ABDEL HAMID Mohamed Sami et TAGELDIN Yassin Mohamed(1970), *Le monde arabo-islamique, dans Revue internationale des sciences sociales*, Paris : Unesco, n° 3, page 406.
2. BEKAERT Xavier(2001), *De la nature humaine chez les anarchistes*, in: anar anarcho archives du journal alternative libertaire.
3. BEN ACHOUR Yadh(1997), *Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites, dans Les Droits fondamentaux. Actes des premières Journées scientifiques du Réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996*, Bruxelles : Bruylant
4. DAVID Jakob S. J. (1968), *Loi naturelle et autorité de l'Eglise*, Paris : Cerf
5. HOBBS Thomas(2000), *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, traduction et notes par MAIRET(Gérard), Paris: Gallimard.
6. KANT E. (1964), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, dans La philosophie de l'histoire*, trad. St. Piobetta(Gonthier).
7. KANT(2003), *Critique de la raison pratique*, Paris: PUF.
8. LÉVI-STRAUSS Claude(1962), *La Pensée sauvage*, Paris
9. MONTESQUIEU, (1964) *Œuvres complètes de Montesquieu, préface G. Vedel*, Paris: Le Seuil.
10. Métral-Stiker(2002), *Droit naturel, in Encyclopédie universalis*, Paris : universalis.

11. MONTESQUIEU(1995), *De l'esprit des lois*, Paris: Gallimard(Folio), Livre I: Chapitre III, p. 36, & Livre XIX;<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
12. SINACEUR M. -A. (1982), *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, dans Droits de l'homme, droits des peuples*, Paris: PUF.
13. WOLFF Christian(1995), *Principes du droit de la nature et des gens*, Paris: éd. par Jean-Henry-Samuel FORMEY, Tome premier,; voir son document électronique: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-5742>
14. AL237-mars2001 ;<http://perso.wanadoo.fr/libertaire/archive/2001/237-mar/anarchiste.htm>.

مقالات

۱. شریعت، فرشاد(۱۳۸۲)، وضع بشر و قانون عقل جهاننداری در لیبرالیسم لاک، تهران: فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، شماره ۱۸.

