

حقوق بشر از دیدگاه شهید مطهری (ره)

عنوان پژوهش

بخش اول: مبانی حقوق بشر

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۸۸

تاریخ: ۱۳۹۳/۶/۸



شناسنامه

عنوان:

حقوق بشر از دیدگاه شهید مطهری (ره)
بخش اول: مبانی حقوق بشر

تألیف:

رسول آقاداتاشی

ناظر علمی:

اکبر طلاییکی

دفتر مطالعات حقوق ملت

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۸۸

تاریخ انتشار: ۱۳۹۳/۶/۸

پژوهشکده شورای نگهبان



فهرست مطالب

چکیده.....	۳
مقدمه.....	۴
تعامل یا تقابل با حقوق بشر غربی؟.....	۴
مبانی حقوق بشر اسلامی از دیدگاه استاد مطهری.....	۵
گفتار اول: حقوق طبیعی.....	۵
مسئله اول: رابطه حقوق طبیعی با حقوق بشر.....	۵
مسئله دوم: اسلام و حقوق طبیعی از دیدگاه استاد مطهری.....	۶
گفتار دوم: انسان.....	۱۵
مسئله اول: انسان و حیثیت ذاتی او در حقوق بشر غربی.....	۱۶
مسئله دوم: انسان و حیثیت ذاتی او در حقوق بشر اسلامی.....	۱۶
گفتار سوم: برابری و عدالت.....	۲۲
مسئله اول: تعریف عدالت.....	۲۳
مسئله دوم: مبنای عدالت.....	۲۳
مسئله سوم: عدالت اجتماعی.....	۲۴
مسئله چهارم: راهکارهای اسلام برای اجرای عدالت.....	۲۵
مسئله پنجم: تساوی در برابر قانون.....	۲۶
گفتار چهارم: آزادی.....	۲۶

۲۷	تعریف آزادی
۲۷	آزادی، حق یا تکلیف
۲۷	مبنای آزادی
۲۷	محدوده آزادی
۲۸	آزادی عقیده
۲۹	آزادی بیان
۲۹	آزادی اعمال مذهبی
۳۰	گفتار پنجم: اعلامیه حقوق بشر
۳۲	منابع

چکیده

هدف این نوشته آشنا نمودن علاقه‌مندان و پژوهشگران عرصه حقوق بشر با نظریات حقوق بشری استاد مطهری است. برای رسیدن به این هدف، مقاله در دو بخش تهیه گردید. بخش نخست آن به «مبانی حقوق بشر اسلامی از دیدگاه استاد مطهری» اختصاص یافته که در برگیرنده موضوعاتی چون مبنای حق و تکلیف، حقوق طبیعی، انسان در اسلام، عدالت و تساوی و آزادی می‌باشد. در بخش دوم مقاله از عالم نظر خارج شده و وارد عرصه کاربردی حقوق بشر شده‌ایم. در همین راستا ایراداتی که در عرصه حقوق بشر به احکام اسلام شده است از قبیل آزادی‌ها و حقوق مردم در حکومت اسلامی، فلسفه برخی مجازات‌ها از قبیل زنا، مسئله حقوق زن و مسائلی چون ریاست مرد بر خانواده، حق طلاق، حضانت، علت نامساوی بودن ارث زن و مرد و ... را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

کلید واژه:

حقوق بشر اسلامی، حق و تکلیف، انسان، عدالت، آزادی

مقدمه

در قرن هفدهم و هجدهم میلادی که مباحث حقوق فطری توسط اندیشمندان اروپایی مطرح می‌گردید در واقع زیر بنای مباحث حقوق بشر غربی در حال شکل گرفتن بود. سرانجام با تصویب اعلامیه حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ در سازمان ملل این نهضت پا را فراتر از اروپا گذاشته و با قدرت بیشتر وارد عرصه بین‌المللی شد. به شکلی که امروزه حقوق بشر یکی از گفتمان‌های رایج در جوامع بین‌المللی و داخلی است. واژه‌هایی چون نقض حقوق بشر از بیشترین واژه‌هایی است که در رسانه‌های جمعی و نهادهای بین‌المللی استفاده می‌شود. در مورد اینکه هر انسان فطرت‌جویی خواستار رعایت حقوق بشر است شکی نیست. و قابل انکار نیست که در جنبش حقوق بشر و حقوق زن در اروپا نیز چنین افرادی حضور داشتند اما این جنبش‌ها بعداً به مانند بسیاری از جنبش‌های دیگر در غرب مسیر انحراف را پیمودند. ریشه اصلی این انحراف را باید در فهم نادرست اندیشمندان غربی از جایگاه انسان و منشأ ایجاد حق برای انسان دانست. برای درک بهتر این انحراف، لازم بود تا مبانی حقوق بشر اسلامی را به شکل مقایسه‌ای با مبانی اندیشمندان غربی مورد بررسی قرار دهیم. بخش اول مقاله با عنوان «مبانی حقوق بشر از دیدگاه استاد مطهری» در این راستا نوشته شده است.

این مقاله در پنج گفتار نوشته شده که در گفتار اول بحث حق و تکلیف و مسائلی که در ارتباط با حقوق طبیعی و مبنای حق مطرح بوده است را مورد بررسی قرار داده‌ایم. در گفتار دوم موضوع کرامت انسان که از مبانی اصلی حقوق بشر است مورد بررسی قرار گرفته است. در گفتار سوم مبحث عدالت و برابری و در گفتار چهارم بحث آزادی بررسی شده است. در پایان نیز اهم نظرات استاد مطهری در ارتباط با اعلامیه حقوق بشر آورده شده است.

تعامل یا تقابل با حقوق بشر غربی؟

نحوه برخورد با حقوق بشر غربی باید چگونه باشد؟ در این راستا سه نوع برخورد مشاهده می‌گردد: نفی کامل، پذیرش کامل و تعامل منطقی. گروهی به نفی کامل حقوق بشر پرداخته و این امور را ساخته ذهن انسان می‌دانند که هیچ حجتی نداشته و نباید وارد این گفتمان گردید. این گروه از همان ابتدای کار، حکم به باطل بودن حقوق بشر داده و گوش شنوایی برای شنیدن این مباحث باقی نگذاشته‌اند. گروهی دیگر آن‌چنان شیفته گفتمان حقوق بشری گردیده‌اند که حقوق بشر را «دین انسان مدرن» می‌دانند و هر چه که با اعلامیه

حقوق بشر مخالف باشد را رد کرده و توجه به این امر ندارند که «اعلامیه حقوق بشر» نیز توسط انسان‌ها تهیه شده و امکان اشتباه در آن وجود دارد. اما گروه سومی نیز هستند که معتقدند در برخورد با مسائل حقوق بشری باید با تأمل رفتار نمود؛ هرچه که مطابق با حقوق واقعی انسان‌ها و اسلام است را پذیرفت و آنچه که مخالف حقوق انسان‌هاست را رد نمود. استاد مطهری در دسته سوم جای می‌گیرد. زیرا ایشان گفتمان حقوق بشر غربی را مورد تجزیه و بررسی قرار داده‌اند. مواردی که صحیح و منطقی می‌دانند را قبول نموده و در جاهایی که مواد اعلامیه را مغایر با مبانی اسلام می‌دانند؛ به صراحت رد کرده و منطق اسلام را بالاتر از اعلامیه معرفی می‌کنند.^(۱)

مبانی حقوق بشر اسلامی از دیدگاه استاد مطهری

گفتار اول: حقوق طبیعی

مسئله اول: رابطه حقوق طبیعی با حقوق بشر

در اروپای قرن هفدهم دانشمندانی چون منتسکیو، ولتر و ژان ژاک روسو بحث «حقوق طبیعی» که سابقاً در حقوق روم و مسیحی مطرح بود را دوباره بازسازی و احیا کردند. این متفکرین معتقد بودند یک سری از حقوق وجود دارند که فراتر از قانون بوده و واضع این حقوق تکوین و طبیعت است. برای حقوق طبیعی دو خصوصیت اصلی را برمی‌شمارند: نخست اینکه این حقوق عام و جهان شمول است به همین جهت محدود به یک زمان خاص، افراد خاص یا مکان خاص نمی‌باشد. دوم اینکه این حقوق غیر قابل سلب است و هیچ کس، حتی خود فرد نیز نمی‌تواند آن را سلب یا انتقال دهد. اندیشمندان با تمسک به حقوق طبیعی بیان کردند که انسان به ما هو انسان و صرف نظر از رنگ و جنس و نژاد خود یک سری از حقوقی را دارا است که باید از طرف حکومت‌ها و سایر افراد رعایت گردد. این بود که تعریف "انسان استعلایی" یعنی "انسان بما هو انسان" و حقوق بشر پا به عرصه گذاشت.

استاد مطهری معتقدند که بین پیدایش ادبیات حقوق بشری در غرب و مباحث حقوق طبیعی رابطه تنگاتنگی وجود دارد.^(۲) بنابراین باید موضع اسلام را نسبت به حقوق طبیعی مشخص نماییم در غیر این صورت به قول استاد مطهری نمی‌توانیم اسلام را حامی حقوق بشر بدانیم.^(۳)

مسئله دوم: اسلام و حقوق طبیعی از دیدگاه استاد مطهری

انواع حق

حق در ادبیات حقوق بشری به دو نوع حق ایجابی و حق سلبی تقسیم می‌گردد. حق مثبت یعنی حقی که شخص بر شیء یا عملی دارد؛ که از آن تعبیر به «حق بر» می‌کنند. استاد مطهری این نوع حق را به معنای ثبوت و سزاواری می‌داند که بر اشیاء خارج از انسان تعلق می‌گیرد.^(۴) به نظر استاد زمانی می‌توان سخن از حق به میان آورد که یک شیء، خارج از نفس انسان موضوع حق قرار گیرد. مثلاً حق بر مالکیت اموال منقول و غیر منقول. طبق تعریف استاد از حق، نفس انسان هیچ‌گاه موضوع حق قرار نمی‌گیرد. به همین خاطر است که انسان نمی‌تواند خود را اسیر یا برده دیگری نماید زیرا بر نفس خود حقی ندارد. درست است که حق بر نفس انسان تعلق نمی‌گیرد اما برخی از اعمال انسان می‌تواند متعلق حق واقع گردد؛ که در این صورت می‌گوییم انسان حق بر یک عمل خاصی دارد.^(۵) مانند حق بر رفت و آمد.

نوع دیگر از حق «حق سلبی» است. یعنی فرد حق دارد که از حقوق خود بهره‌مند گردد و دیگران نباید مانعی برای بهره‌مندی او ایجاد نمایند. که از آن تعبیر به «حق از» می‌کنند. استاد مطهری آزادی و مساوات را از این سنخ دانسته و معتقدند «تعریف حق در مورد اینها صادق نیست، بلکه اینها حداکثر اموری هستند که نمی‌شود تکلیفی وضع کرد و آنها را ممنوع کرد»^(۶) اینکه یک شخص از حقوق خود ممنوع نشود یک حق جداگانه‌ای نیست. «این مثل این است که بگوییم به شما مانع نشدن دیگران را اعطا کردیم».^(۷) استاد معتقدند که حق قبل از تشکیل اجتماع وجود دارد اما این نوع از امور بعد از تشکیل اجتماع و در ارتباط با سایر افراد اجتماع مطرح می‌گردند به همین خاطر نمی‌توان به آنها حق اطلاق نمود. البته اینکه استاد این امور را حق نمی‌داند به معنای کم اهمیت بودن این امور نیست بلکه این امور مافوق حق هستند.^(۸) یعنی این قدر برای بشر ارزش دارند که نمی‌شود اینها را ممنوع ساخت.^(۹)

مبنای حق

در مورد اینکه یک حق چگونه برای انسان ایجاد می‌شود؛ دو نظریه اصلی در فلسفه حقوق غرب وجود دارد. مکتب اراده‌گرایی و مکتب حقوق طبیعی. اراده‌گرایان معتقدند اراده خود انسان‌ها که به شکل قانون و قرارداد جلوه می‌کند موجب پیدایش حق است. به

عبارت دیگر خود انسان‌ها حق را برای خود به وجود می‌آورند. اما قائلین به حقوق طبیعی معتقدند که یک سری از حقوق واقعی در بطن طبیعت وجود دارند و اراده انسان‌ها در پیدایش آن هیچ نقشی ندارد. مانند حق حیات، مساوات و ... و حقوق تشریعی نیز باید بر مبنای همین حقوق نوشته گردد.

در فلسفه حقوق اسلامی نیز در مورد منشأ پیدایش حق دو دیدگاه اصلی وجود دارد. گروهی معتقدند که منشأ ایجاد حق برای انسان‌ها تنها خداوند بوده و او نیز از طریق تشریع، حقوق را برای انسان وضع نموده است. این گروه به غیر از تشریع منشأ حقوق دیگری را به رسمیت نشناخته و حقوق الهی را مساوی با حقوق تشریعی می‌دانند. در مقابل این دیدگاه، گروهی دیگر معتقدند درست است که خداوند تنها منشأ حق برای انسان است اما این حق را تنها از طریق تشریع بیان ننموده بلکه در طبیعت و تکوین نیز حقوقی را برای انسان‌ها قرار داده است. اگر به طور مسلم درک شود که یک حقی در طبیعت برای انسان وجود دارد این نیز جزء حقوق الهی بوده و لازم‌الاتباع است. زیرا در جهان‌بینی اسلامی تکوین و تشریع منطبق بر یکدیگر هستند. بنابراین حقوق الهی اعم است از حقوق تشریعی و حقوق طبیعی.^(۱۰) استاد مطهری قائل به نظریه دوم بوده و به صراحت بیان می‌کند که «اسلام به حقوق فطری و عدالت تکوینی قائل است».^(۱۱) البته آن حقوق طبیعی که استاد مطهری برای انسان قائل هستند مبنای متفاوتی با مبانی اندیشمندان غربی داشته و از این رو دارای آثار متفاوتی نیز می‌باشد.

حال باید به این سؤال پاسخ داد که طبیعت چگونه می‌تواند منشأ حقی برای انسان باشد؟ استاد مطهری با توجه با اصل غایت و اصل عدالت این مسئله را تبیین می‌نمایند.

اصل غایت

اصل غایت بیانگر این امر است که: جهان را خداوندی حکیم خلق نموده و برای آن هدف و غایتی مشخص در نظر گرفته است.^(۱۲) نه تنها کل طبیعت داری غایت است بلکه تک تک موجودات طبیعت و همه استعدادها این موجودات نیز دارای غایت خاصی می‌باشد. هر یک از این موجودات در مسیر دستیابی به غایت خود آزاد هستند. و هر چیزی که متناسب با غایت آنان باشد برایشان ایجاد حق می‌کند. طبق این اصل اگر ما غایت یک موجود یا استعدادی را به دست آوردیم هر چیزی که در مسیر دستیابی به این غایت لازم و ضروری باشد عنوان حق بر آن صدق می‌کند.

همچنان که گفتیم متعلق حق گاهی اشیاء خارجی و گاهی یکی از اعمال انسان است. حال بررسی می‌کنیم که در هر یک از این حقوق، اصل غایت چگونه مبنای حق قرار می‌گیرد.

اصل غایت و استعداد های طبیعی

از دیدگاه استاد مطهری طبیعت برای رسیدن به غایتش در افراد خود استعداد هایی را قرار داده است که همین استعداد ها خود دلالت بر وجود حق می‌نمایند. «هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی»^(۱۳) طبق این اصل ما استعداد و غایت آن استعداد را بررسی و از رابطه آن دو به وجود یک حق پی می‌بریم. به عنوان مثال در انسان استعداد تکلم وجود دارد. غایت این استعداد نیز این است که انسان بتواند با دیگران ارتباط برقرار کرده و نظرات و دیدگاه‌های خود را بیان کند. بنابراین برای انسان حق بیان به وجود می‌آید. که در ادبیات حقوق بشری به آزادی بیان تعبیر می‌گردد. یا در انسان استعداد تفکر وجود دارد. همین استعداد در انسان دلالت می‌کند بر اینکه او حق تعلیم و آموزش دارد. اما راجع به سایر موجودات چنین حقوقی را قائل نیستیم. چرا؟ زیرا در سایر موجودات چنین استعداد هایی وجود ندارد.^(۱۴)

در حقوقی که متعلق آن یکی از اعمال انسان است در حقیقت استعداد های انسانی مورد استناد قرار می‌گیرد. اگر می‌گوییم انسان حق ازدواج یا حق فرزنددار شدن دارد به این علت است که در او چنین استعدادی وجود دارد یا وقتی می‌گوییم او حق آزادی بیان دارد در حقیقت به استعداد تکلم انسان اشاره داریم. البته این استعداد ها را نمی‌توان به هر شکلی مورد استفاده قرار داد بلکه باید متناسب با غایت و هدف این استعداد باشد. که در بحث مطلق نبودن حقوق طبیعی به آن اشاره خواهد شد.

اصل غایت و تناسب بین موجودات

بر طبق اصل تناسب اگر بین دو موجود یا دو شیء یک رابطه غایی و محتاج و محتاج الیه ای برقرار شود همین رابطه موجب حق می‌گردد. به عبارت دیگر «هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده باشد منشأ حق است»^(۱۵) به عنوان مثال ما مشاهده می‌کنیم که شیر در پستان مادر زمانی بوجود می‌آید که کودک متولد گردد. و پستان مادر نیز به شکلی خلق شده است که کودک بتواند از آن تغذیه نماید. نوزاد نیز به این شیر نیاز دارد. همین رابطه به ما می‌فهماند که این شیری که به وجود آمده است حق نوزاد است. و نوزاد نسبت به آن حق

دارد.^(۱۶)

بنابراین در مورد حقوقی که انسان‌ها نسبت به اشیاء خارجی دارند؛ اصل تناسب که یکی از مصادیق اصل غایت است مبنا قرار می‌گیرد. استاد مطهری معتقدند که انسان‌ها نسبت به همه موجودات و اشیاء خارجی از حق بالقوه برخوردار هستند. زیرا همه موجودات برای انسان خلق شده است «خَلَقَ لَكُمْ ما فی الْأَرْضِ جَمِیعاً».^(۱۷) و اگر در تقدیر خلقت، انسان وجود نداشت این موجودات نیز وجود نداشتند.^(۱۸) «انسان بالقوه و به حکم اینکه جزئی از جهان است و این اجزاء به یکدیگر پیوسته و وابسته‌اند و هریک «برای» دیگری و با توجه به دیگری آفریده شده پس انسان بر موجودات حق دارد».^(۱۹) چنان‌که امیرالمؤمنین در این رابطه می‌فرماید «لکل ذی رفق قوت و لکل حبه آکل»^(۲۰) معنی این جمله همان رابطه تکوینی و غایی و حق فطری انسان بر مواهب طبیعت است»^(۲۱)

استاد مطهری معتقدند که اگر اصل غایت را انکار نموده و قائل به تصادفی بودن طبیعت گردیم نمی‌توانیم به حقوق طبیعی استناد کنیم زیرا «ناچاریم که محصولات طبیعت را به منزله یک ثروت باد آورده‌ای تلقی کنیم که تصادفاً و بدون دلیل به زمین افتاده است، و... اینکه بشر فکر کند که تصادفاً مواد زمین برایش خوب است مبنای حقی بر جهان و بر عالم نمی‌شود»^(۲۲) بنابراین طرفداران حقوق طبیعی غربی که منکر خداوند و هدفمند بودن جهان هستند نمی‌توانند از حقوق طبیعی سخن به میان آورند. تنها به وسیله حقوق الهی است که حقوق طبیعی قابل توجیه است.

اصل غایی و علت فاعلی

آیا علت غایی برای بهره‌مند شدن از حق کافی است یا علت فاعلی نیز لازم است؟ در این مورد بین حقوق مثبت و منفی باید فرق گذاشت. در حقوق مثبت که متعلق حق، اشیاء خارجی یا اعمال انسان است؛ علاوه بر علت غایی یک علت فاعلی نیز لازم است. از دیدگاه استاد مطهری در مقابل این حق بالقوه یک تکلیفی نیز بر عهده انسان گذاشته شده است. انجام دادن تکلیف شرط بالفعل شدن حقوق بالقوه است. این تکلیف گاهی غریزی انجام می‌شود، مثل کودکی که باید پستان مادر خود را بمکد تا از حق شیر خود بهره‌مند گردد. و گاهی نیز این تکلیف با عقل و اراده صورت می‌گیرد.^(۲۳) مثلاً فرد حق مالکیت دارد اما باید کار و تلاشی انجام دهد تا یک شیء خارجی را به خود اختصاص دهد. البته انجام تکلیف به شرطی است که فرد شرایط و توانایی انجام تکلیف را داشته باشد. حال اگر فردی ناتوان

از انجام تکلیف باشد مانند ناتوانان و عاجزان، علت فاعلی شرط نبوده و این گونه افراد نیز برخوردار از حق خود هستند.^(۲۴)

اما در مورد حقوق منفی، مانند حق آزادی، حق مساوات، حق حیات و ... علت فاعلی شرط نیست و هر فردی از این حقوق برخوردار است. زیرا برای بهره‌مندی از این حقوق، عقل و اراده شرط نیست.^(۲۵) و استاد معتقدند که اصلاً این امور حق به معنای اصطلاحی نبوده بلکه ما فوق حق هستند.

اینکه گفته شد این نوع از حقوق نیاز به علت فاعلی ندارد به معنای غیر قابل سلب بودن این حقوق نیست. این مطلب در ادامه توضیح داده خواهد شد.

اصل عدالت

دومین اصلی که استاد مطهری برای شناخت حقوق فطری لازم می‌دانند عدالت ذاتی است.^(۲۶) البته ایشان معتقدند قائل بودن به عدالت به معنای اعتراف به حقوق طبیعی نیست اما لازمه آن بوده و اگر کسی قائل به عدالت ذاتی نباشد نمی‌تواند به حقوق طبیعی قائل شود.^(۲۷)

از دیدگاه استاد مطهری به بحث عدالت در فقه اسلامی آن گونه که شایسته بود توجه نشده است. هر چند که در جهان‌بینی اسلامی و کلام شیعی عدالت یکی از مسائل اساسی بوده به نحوی که عدالت را جزء اصول مذهب می‌دانند. اما در حوزه فقه اصل عدالت مورد بی‌مهری واقع شده است.

استاد مطهری یکی از دلایل این بی‌توجهی را پیدایش مکتب اشعری‌گری در عالم اسلام می‌دانند که به نفی حسن و قبح عقلی پرداخته و منکر عدالت ذاتی شدند. همچنان‌که در عالم تشیع نیز پیدایش مکتب اخباری‌گری همین اثر را به وجود آورد. در نتیجه «فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی».^(۲۸)

حال سؤال اصلی این است که چگونه می‌توان از اصل عدالت به حقوق طبیعی رسید؟

عدالت و حقوق

عدالت در یک تقسیم به عدالت تکوینی و عدالت تشریعی تقسیم می‌گردد. مراد از عدالت تکوینی این است که نظام خلقت و جهان آفرینش بر اساس عدل آفریده شده است. «بالعدل قامت السموات و الارض»^(۲۹) یعنی «در ساختمان جهان، رعایت تعادل شده است؛

در هر چیز، از هر ماده‌ای به قدر لازم استفاده شده است، فاصله‌ها اندازه‌گیری شده است»^(۳۰) این نوع عدالت از بحث ما خارج است.

مراد از عدالت تشریعی این است که دستورات و قوانینی که برای اداره فرد و جامعه وضع می‌شود باید عادلانه باشد. آیا عدالت در تشریعات و قوانین بشری باید رعایت گردد یا اینکه دستورات الهی نیز از عدالت تبعیت می‌کنند؟ پاسخ به این سؤال است که رابطه عدالت با حقوق طبیعی را مشخص می‌نماید. در پاسخ به این سؤال دو گروه در تاریخ اسلام به وجود آمده‌اند.

یک گروه مخالف اصل عدل و حسن و قبح عقلی بوده و معتقد بودند حسن و عدل همان است که شارع گفته است. اگر شارع بگوید مورد «الف» خوب است، آن «الف» خوب است و اگر بگوید «الف» بد است، آن «الف» بد می‌شود. قائلین به این نظریه در تاریخ اسلام به اشاعره معروف گشتند که بیشتر از اهل عامه (سنت) بودند. گروه دیگر که به عدلیه مشهور هستند معتقدند یک سری از حسن و قبح واقعی وجود دارد که دستورات الهی نیز از این واقعیات تبعیت می‌کند. اگر شارع دزدی و زنا را بد می‌داند به خاطر این است که این امور واقعاً قبیح است. استاد مطهری از طرفداران سرسخت این نظریه بوده و از آن دفاع می‌کند: ^(۳۱) البته این گروه معتقدند تکوین را نیز خداوند خلق نموده است بنابراین اگر تشریع خداوند از تکوین تبعیت نماید به معنای این نیست که قدرت و اراده خداوند را محدود بدانیم. بلکه خداوند با تشریع خود، پرده از تکوین می‌گشاید.

هر چند این مباحث در حوزه کلام و فلسفه اسلامی مطرح شده است اما تأثیر آن را در حقوق و فقه اسلامی می‌توان مشاهده نمود. تأثیر این بحث در حقوق و فقه به این شکل مطرح می‌شود که آیا عقل بشر می‌تواند عدالت را درک کند یا نه؟ اگر بحث حسن و قبح عقلی را قبول نماییم نظریه عدل عقلی مطرح می‌گردد.

کسانی که قائل هستند عدل یک امر عقلی است چنین استدلال می‌نمایند که از آنجایی که دستورات الهی منطبق بر یک سری از امور واقعی است؛ اگر عقل بشری نیز این امور را به طور مسلم درک نماید، حجیت دارد. این گروه معتقدند هرچه را که دین حکم می‌کند منطبق بر عقل بوده و هرچه را که عقل حکم می‌کند منطبق بر دین است. استاد مطهری این نظر را پذیرفته و می‌فرماید: «ما در اسلام اصل تطابق شرع و عقل داریم... آنچه از عقل رسیده و مسلم شده، از نظر شرع نیز باید مسلم شناخته شود».^(۳۲)

حال با توجه به مطالب گفته شده بهتر می‌توان رابطه بین عدالت و حق را درک نمود. طبق مطالب گفته شده عدالت یعنی رعایت یک سری از حقوق طبیعی و واقعی افراد که تکوین به آنان عطاء کرده است.^(۳۳) اگر عقل بشری نیز یک امری را عدالت دانست در واقع خبر از یک حق واقعی داده و لازم التباع است. «در حقیقت نظریه حقوق فطری را باید نظریه حقوق عقلی نام نهاد، زیرا فقط مطابق این نظریه است که می‌توان به قضایای بدیهی عقلی و اصول متعارفه در باب حق [قائل شد] و در نتیجه می‌توان علم حقوق را یک علم عقلی و فلسفه دانست».^(۳۴)

طبق این نظریه اگر بخواهیم به عدالت نزدیک شویم باید حقوق طبیعی افراد را رعایت کنیم و اگر بخواهیم به حقوق طبیعی نزدیک گردیم باید عدالت را رعایت نماییم زیرا «عدالت یک امری است واقعی و طبیعی که بر مبنای حقوق طبیعی قرار گرفته است»^(۳۵)

قاعده لاضرر

علاوه بر این دو مورد اصلی استاد مطهری برخی از قواعد اسلامی را نیز مؤید حقوق فطری می‌دانند که قاعده «لا ضرر» جزء یکی از این قواعد است. زیرا اعتراف به یک سری از حقوق واقعی است که نباید خلاف آنها قانونی باشد.^(۳۶)

حقوق تشریعی

پس از آنکه با مبنای حقوق طبیعی آشنا گشتیم حال به این موضوع می‌پردازیم که آیا اسلام حقوقی به نام حقوق تشریعی دارد؟

در جهان‌بینی اسلامی تشریع تنها توسط خداوند صورت می‌گیرد و خود انسان‌ها حق تشریع ندارند. و همچنان‌که اشاره شد تشریع خداوند نیز بر مبنای تکوین است. پس حقوق تشریعی افراد نیز یا مستقیماً از حقوق تکوینی آنها اخذ شده یا با توجه به حقوق تکوینی افراد به آنان عطاء شده است. به عنوان مثال حق نفقه، یک حق تشریعی است که خداوند برای زن به رسمیت شناخته است. اما این حق تشریعی با توجه به جایگاه و وظیفه زن در عالم تکوین به او عطاء شده است. و امری مستقل از سایر امور تکوینی نیست.^(۳۷)

البته ممکن است گاهی اراده افراد در حوزه روابط خصوصی بین طرفین حقوقی را ایجاد نماید که به آن قرارداد گفته می‌شود. اسلام این مقدار از تشریع بین افراد را پذیرفته است البته به شرطی که مخالف حقوق طبیعی افراد نباشد. اگر قرار دادی بر خلاف حقوق طبیعی افراد نوشته گردد باطل است. به عنوان مثال فردی نمی‌تواند در یک قرارداد حق

آزادی یا حیات خود را سلب کند.^(۳۸)

حق یا تکلیف

بحث مبنای تکلیف از آن جهت حائز اهمیت است که عده‌ای معتقدند: اسلام دین تکلیف مدار بوده و فقه اسلامی نیز سخن از تکلیف می‌گوید. این عده معتقدند در اسلام تکلیف اصل بوده و حق جنبه تبعی دارد. بنابراین سخن گفتن از حقوق انسان در گفتمان اسلامی معنا و مفهومی ندارد.

گروهی دیگر نیز چنین استدلال می‌کنند که اسلام دنیا را بی‌ارزش می‌داند پس به تبع آن حقوق را هم که جنبه دنیوی دارد؛ بی‌ارزش تلقی می‌کند. به همین جهت است اموری چون ایثار و فداکاری که به معنای گذشتن از حق است در اسلام اجر و پاداش دارد.

استاد مطهری با این گونه افکار شدیداً مخالف کرده و معتقدند همان قدر که تکلیف در اسلام ارزشمند است حق نیز دارای ارزش است. اینکه خداوند در قرآن می‌گوید همه زمین و آسمان را برای انسان آفریدیم اثرش این است که انسان به این حقوقی که برایش قرار داده شده است آشنا گردد.^(۳۹) «آشنایی به حقوق، بشر را به حرکت درمی‌آورد و به او نشاط و شور و هیجان می‌دهد.»^(۴۰) اگر در اسلام مواردی چون دفاع از مال، ناموس و جان ارزشمند تلقی شده است به علت اهمیت دفاع از حقوق است. «اهمال حفظ حقوق و تسلیم تجاوز بودن مخالف شئون انسانی و کرامت و عزت نفس است.»^(۴۱)

استاد مطهری با بیان احادیثی همچون «وَلَا يَمْنَعُ الضَّيِّمَ الدَّلِيلُ وَلَا يُدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ»^(۴۲)، «لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ حَتَّى يُؤْخَذَ لِلضَّعِيفِ حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ»^(۴۳)، و آیه کریمه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^(۴۴) سعی دارند ارزش حق و دفاع از حق را در اسلام به اثبات برسانند.^(۴۵)

استاد مطهری به کسانی که تکلیف را اصل دانسته و حق را تابع آن می‌دانند چنین پاسخ می‌دهند که در دیدگاه اسلامی حق و تکلیف ملازم یکدیگرند. هر کس صاحب حق شد دارای تکلیف نیز می‌گردد و هر کس صاحب تکلیف شد صاحب حقی نیز می‌گردد. چنانکه امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید «لا یجری (الحق) لاحد الا جری علیه و لا یجری علیه الا جری له».^(۴۶) ایشان مبنای تکلیف را نیز مانند مبنای حق، طبیعت می‌دانند. یعنی انسان‌ها در هنگام آفرینش با یک سری از حقوق و تکالیف واقعی آفریده شده‌اند.^(۴۷) با توجه به توضیحاتی که راجع به حقوق فطری و حسن و قبح عقلی گفته شد درک مبنای تکلیف آسان می‌گردد.

زیرا حق عبارت است از مصالحی که در طبیعت وجود دارد و فرد باید آنها را رعایت کند. و تکلیف عبارت است مفاسد واقعی در طبیعت که فرد نباید انجام دهد.^(۴۸) طبق این دیدگاه حق و تکلیف همزمان وجود دارند و هیچ یک تابع دیگری نیست. البته گاهی نیز ممکن است یک تکلیف به خاطر تشکیل و بقاء اجتماع، بر فرد تحمیل گردد. این گونه تکالیف نیز منشأ طبیعی دارد زیرا تشکیل اجتماع خواسته طبیعت است.

مسئله قابل سلب بودن حقوق فطری

پس از آنکه با مبانی حق و تکلیف از دیدگاه استاد مطهری آشنا گشتیم پاسخ به این سؤال که آیا حقوق فطری انسان را می‌توان از او سلب نمود یا نه امکان‌پذیر است. همان‌گونه که اشاره شد طرفداران حقوق طبیعی معتقدند که این حقوق ثابت و غیر قابل سلب است اما استاد مطهری معتقدند حقوق ثابتی که غیر قابل سلب باشد وجود ندارد.^(۴۹) به نظر می‌رسد که در این مورد نیز باید بین انواع حقوق تفاوت قائل شد. در حقوقی که عقل و اراده در بهره‌مندی از آن شرط است و از آن تعبیر به «حقوق اکتسابی» می‌گردد؛ گفتیم که علت فاعلی نیز شرط است. حال اگر فردی وظیفه خود را انجام ندهد طبیعتاً از حق خود نمی‌تواند بهره‌مند گردد. یا می‌توان این‌گونه تحلیل نمود که حق و تکلیف همزمان به انسان عطاء شده است و اگر فرد تکلیف خود را انجام ندهد دچار جرم شده و حق خود را نیز از دست می‌دهد.^(۵۰)

اما در حقوقی به مانند حق حیات، آزادی و مساوات که به قول استاد مطهری فراتر از حق هستند مبنای سلب این حقوق متفاوت است. در مورد اینکه این حقوق را قابل سلب بدانیم یا نه؟ بستگی به این دارد که نظریه اصالت فرد را پذیرفته باشیم یا اصالت جامعه را. یکی از مسائل مهم فلسفه جامعه شناسی پاسخ به این سؤال است که آیا فرد اصالت دارد یا اجتماع؟ در پاسخ به این سؤال سه نظریه اصلی وجود دارد.

گروهی معتقدند که تنها افراد اصالت دارند و جامعه چیزی جز اجتماع همین افراد نیست. آنچه که مهم است فرد است نه جامعه. گروهی دیگر معتقدند که اصالت با جامعه است. و افراد متأثر از اجتماع بوده و چیزی از خود ندارند. اما استاد مطهری به مانند استاد خود طباطبایی معتقد است که اسلام، هم برای جامعه اصالت قائل است و هم برای فرد. از نظر اسلام جامعه نیز مانند یک موجود زنده است که دارای حیات و مرگ و نامه اعمال مخصوص به خود است. ایشان آیاتی از قرآن را برای اثبات این نظر شاهد مثال

می‌آورند که آیه ۳۴ سوره اعراف یکی از مهمترین آنهاست که می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ».^(۵۱)

اصالت فرد یا جامعه یک مسئله جامعه شناسی صرف نیست بلکه تأثیر آن در حقوق به این شکل ظاهر می‌شود که در صورت تضاد حقوق جامعه با فرد حق کدام یک مقدم است؟ کسانی که طرفدار اصالت فرد هستند حق فرد را مقدم می‌دانند و کسانی که اصالت جامعه را قبول دارند حق جامعه را مقدم می‌دانند. اما از دیدگاه اسلامی که هم فرد را اصیل می‌داند و هم اجتماع را کدام یک باید مقدم باشد؟

همچنان‌که در مبانی حقوق اشاره شد هر چیزی که در جهت غایت و کمال طبیعت باشد ایجاد حق می‌کند. و یکی از خواسته‌های طبیعت که در مسیر کمال آن است تشکیل اجتماع است. «اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است»^(۵۲) بنابراین هر چیزی که با اجتماع تضاد پیدا کند خلاف کمال طبیعت بوده و باید محدود گردد حتی اگر جزء حقوق فطری افراد باشد. استاد مطهری معتقدند «ظاهراً اصلی که حقوق فطری را متزلزل می‌کند اصالت اجتماع است، زیرا مصلحت و خیر اجتماع است که ممکن است حق حیات را از فرد سلب کند یا حق آزادی را از او بگیرد»^(۵۳)

استاد مطهری برخی آیات مانند «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم»^(۵۴) را چنین تفسیر می‌کند که نبی در این مورد نماد حکومت یا به عبارتی جامعه اسلامی است. و در آیه، جامعه اسلامی مقدم بر افراد دانسته شده است. از این مورد نیز تقدم حق جامعه بر حق فرد را استخراج می‌نمایند.^(۵۵)

از دیدگاه استاد مطهری حق فطری به معنای غیر قابل سلب بودن و ثابت بودن نیست بلکه به این معناست که اقتضاء دائمی بودن دارد.^(۵۶) یعنی اگر مانعی به وجود نیاید این حقوق دائمی خواهند بود اما اگر با مانعی چون حق اجتماع برخورد نمود، حق اجتماع مقدم می‌شود.

گفتار دوم: انسان

بحث حقوق طبیعی به عنوان یکی از مبانی حقوق بشر، مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه مبنای دوم حقوق بشر یعنی انسان و حیثیت ذاتی او را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا مشخص گردد که اندیشمندان غربی چه تعریفی از انسان داشته و چگونه حیثیت ذاتی او را منشأ حقوق بشر می‌دانند و استاد مطهری چه نظری در ارتباط با این موضوع دارد.

مسئله اول: انسان و حیثیت ذاتی او در حقوق بشر غربی

تعریف انسان در حقوق بشر غربی بیشتر متأثر از نظریات کانت است. انسان در تعریف کانت با سایر حیوانات تفاوتی ندارد جز اینکه انسان دارای عقل است. و همین عقل باعث می‌شود که برای انسان یک نوع حیثیت ذاتی قائل گردیم. از آنجایی که انسان عقل دارد؛ بنابراین دارای اراده و قدرت انتخاب است پس اگر ما به انتخاب انسان‌ها احترام نگذاریم در حقیقت به عقل او تعرض کردیم و این به معنای نفی حیثیت ذاتی انسان است. در حقوق بشر غربی انسان بما هو انسان مد نظر است. یعنی اموری چون رنگ، نژاد، مذهب از عرضیات انسان بوده و نباید این امور سبب تبعیض گردد. این انسان در ادبیات حقوق بشری به انسان «استعلایی» معروف است. همین تعریف سبب جهانشمولی حقوق بشر است. هدف انسان در ادبیات حقوق بشر محدود به همین دنیای مادی بوده و اگر به صلح و امنیت دست یابد گویی به هدف خلقت خود دست یافته است. در ادبیات حقوق بشری انسان اصالت داشته و اصالت انسان، از مبانی مهم حقوق بشر غربی است.

مسئله دوم: انسان و حیثیت ذاتی او در حقوق بشر اسلامی

الف: انسان در قرآن

برخلاف تعریف اندیشمندان غربی از انسان، اسلام، انسان را یک جسم مادی ندانسته و برای او یک روح الهی نیز قائل است. از نظر قرآن «انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسئول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم به خیر و شر، وجودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است، از شرافت و کرامتی ذاتی برخوردار است، احياناً انگیزه‌هایش هیچ‌گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد، حق بهره‌گیری مشروع از نعمتهای خدا به او داده شده است ولی در برابر خدای خودش وظیفه‌دار است»^(۵۷) هدف انسان در اسلام عبادت و قرب الی الله است.

مبنای حیثیت انسان در اسلام

اندیشمندان و نویسندگان اعلامیه حقوق بشر معتقدند که انسان دارای یک حیثیت ذاتی است. و همین حیثیت ذاتی او سبب شده است که آزادی و حقوق او محترم شمرده شود.

بسیاری از مسائل حقوق بشری مانند محکوم کردن مجازات‌هایی از قبیل اعدام، منع شکنجه و... همگی ریشه در موضوع «حیثیت ذاتی» دارد.

سؤال این است که چرا انسان نسبت به سایر موجودات دارای یک حیثیت ذاتی و شرافت ذاتی است. کانت پاسخ می‌دهد: زیرا او عقل دارد. اما طبق مبانی استاد مطهری این پاسخ، کامل نیست زیرا کانت به آثار حیثیت ذاتی انسان اشاره کرده است نه علت آن. به عبارت بهتر چون انسان دارای حیثیت ذاتی است به او قوه تعقل داده شده است نه اینکه چون عقل دارد دارای حیثیت ذاتی است.

استاد مطهری این دیدگاه را به بیانی دیگر مطرح می‌کند. ایشان معتقدند طبیعت در مسیر خود برای انسان مأموریت مخصوصی را قائل شده و حیثیت انسان، ناشی از همین مأموریت تکوینی است.^(۵۸) چنانکه قرآن می‌فرماید: «أَتَى جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^(۵۹) اشاره به همین مأموریت بوده و علت کرامت یافتن انسانها «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^(۶۰) نیز به خاطر همین مأموریت است.^(۶۱)

اگر برای جهان و انسان غایتی را قائل نگردیم چنانکه دانشمندان غربی به این راه رفته‌اند، کرامت یافتن انسان معنا و مفهومی ندارد. زیرا او نیز مانند سایر موجودات بوده و اگر هم به او قوه تعقل داده شده است به خاطر یک حیثیت ذاتی نبوده و ناشی از اتفاق و امری تصادفی است. در این صورت چه دلیلی دارد که عقل انسان را دلیل بر حیثیت ذاتی او بدانیم. اما اگر جهان را هدفدار بدانیم در این صورت عقل انسان می‌تواند پرده از حیثیت ذاتی او بردارد. زیرا به او امتیازی داده شده است که به سایر موجودات داده نشده است.^(۶۲)

حیثیت ذاتی، و منشأ حق

اندیشمندان غربی حیثیت ذاتی انسان را منشأ حق برای او می‌دانند چنانکه حق آزادی عقیده و مذهب ناشی از این دیدگاه است. این گروه چنین استدلال می‌کنند که انتخاب انسان ناشی از عقل اوست. پس مخالفت با انتخاب او یعنی مخالفت با عقل او و این نیز یعنی نفی حیثیت ذاتی انسان. اما استاد مطهری معتقدند حیثیت ذاتی انسان بیانگر این است که حقوق انسانی مورد احترام قرار گیرد نه اینکه هر نوع انتخاب او ایجاد حق کند. زیرا همچنانکه اشاره شد حیثیت انسان ناشی از مأموریت او در این جهان است. و برای اینکه بتواند مأموریت خود را انجام دهد به او قوه عقل و اراده داده شده است. همین دو قوه سبب تمایز انسان با سایر موجودات می‌گردد. زیرا سایر موجودات به طوری غریزی به

سوی غایت خود در حرکت هستند اما انسان تنها موجودی است که باید با اختیار خود به سمت غایتش حرکت کند و در مقابل می‌تواند خلاف غایت خود نیز انتخاب نماید. پس تنها آن انتخاب‌های انسان دارای احترام است که در مسیر غایت انسانی باشد و حرکت در مسیر غایت و طبیعت است که ایجاد حق می‌کند. (۶۳)

حیثیت ذاتی و مجازات‌ها

مسئله دیگری که در ارتباط با حیثیت ذاتی انسان می‌توان بررسی نمود مسئله مجازات‌هاست. آیا مجازات انسان با حیثیت ذاتی او منافات دارد؟ در این مورد حتی کسانی که قائل به یک حیثیت ذاتی ثابت برای انسان هستند به نفی اصل مجازات نپرداخته‌اند. بلکه این گروه معتقدند در مرحله وضع مجازات‌ها نباید مجازات‌هایی که با حیثیت انسانی در تضاد هست را وضع نمود. و در مرحله اجرا نیز باید مجازات‌ها به شکلی اجراء شوند که به کرامت انسانی فرد توهین نشود. حتی اگر می‌خواهید کسی را اعدام کنید به نحوی اعدام نکنید که با کرامت انسانی‌اش ناسازگار باشد.

از نکته نظر اسلامی نیز نمی‌توان هر گونه مجازاتی را نسبت به انسان‌ها اعمال نمود. مجازات‌ها باید مبنای شرعی و عقلی داشته و برای تأمین مصلحت فرد یا یک مصلحت اجتماعی باشد. (۶۴) اهمیت این موضوع به قدری است که در برخی موارد که شارع احتمال می‌دهد افراد دچار افراط گشته و بیش از حد مقدار، انسانی را مجازات کنند یا اینکه تفریط کرده و مصلحت اجتماع را قربانی عواطف انسانی کنند، خود وارد شده و مجازات برخی اعمال را مشخص نموده و نصاب و حد آن را نیز تعیین کرده است. حتی برخی از مجازات‌ها که از آن تعبیر به تعزیر می‌شود و به دست حاکم سپرده شده است نمی‌تواند خلاف حیثیت انسانی باشد. مثلاً حاکمی نمی‌تواند برای تعزیر سارق او را به خوردن مدفوع انسانی دیگر یا این قبیل امور که مخالف کرامت انسانی است اجبار نماید. درست است که تعزیر به دست حاکم سپرده شده است اما او باید مصلحت را در نظر بگیرد. (۶۵)

همچنین در اجرای مجازات نیز باید کرامت انسانی محفوظ گردد. اگر یک شخصی قتل را انجام داده باشد در صورت درخواست قصاص تنها او را قصاص می‌کنند اما آبرو، مال و احترام او محفوظ است. حتی نحوه اجرا اعدام نیز در اسلام مشخص شده است. مثلاً نمی‌توان او را جلوی حیوانات درنده انداخت تا حیوانات او را بخورند، یا او را زنده زنده در آتش سوزانده یا اینکه زنده زنده او را دفن کنند.

بنابراین مجازات‌های اسلامی نیز منافاتی با کرامات ذاتی انسان ندارد. البته ممکن است از دیدگاه حقوق بشر غربی برخی از مجازات‌های اسلامی در تضاد با کرامت انسانی تلقی شود که این نوع برداشت به خاطر تفاوت در مبنای حیثیت ذاتی و تعریف انسان است که در ادامه (بخش دوم مقاله) برخی از مصادیق مجازات‌های اسلامی را با دیدگاه حقوق بشری، بررسی خواهیم نمود. و در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

ثابت یا قابل سلب بودن کرامت ذاتی

به نظر می‌رسد که استاد مطهری یک «کرامت ذاتی» ثابت به مانند اندشمندان غربی برای انسان قائل نیستند. ایشان معتقدند که این کرامت به صورت بالقوه در وجود همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده و خود انسان باید آن را بالفعل نماید. «انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویش باشد.»^(۶۶)

انسان تنها موجودی است که بین خودش و ماهیت‌اش امکان تفاوت وجود دارد. یک سنگ همیشه سنگ است و تفاوتی بین ظاهر و باطن سنگ نیست اما انسان می‌تواند ماهیتی متفاوت با ظاهر خود داشته باشد «به تعبیر امیرالمؤمنین: الصَّوْرَةُ صَوْرَةُ أَنْسَانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانَ»^(۶۷) یعنی شکل، شکل انسان است اما باطنش باطن یک درنده است.»^(۶۸) یا به تعبیر قرآن انسان ممکن است ماهیتش از حیوانات نیز پست‌تر گردد. «وَلَوْ كُنَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^(۶۹)

به نظر استاد مطهری انسانی دارای کرامت ذاتی است که این ارزش‌های انسانی را بالفعل نموده و به عبارت بهتر دارای ایمان باشد. با این تعریف در ادبیات ایشان دو انسان وجود دارد انسان حقیقی و انسان غیر حقیقی. انسان حقیقی همان انسانی است که در مسیر فطرت و غایت خود حرکت نموده و دارای ایمان است. و انسان غیر حقیقی انسانی است که با اعمال و رفتار خود خلاف غایت حرکت نموده و فاقد ایمان است. و از نظر قرآن چنین انسانی، انسان واقعی نیست. ایشان معتقدند در اسلام تنها انسان حقیقی، دارای کرامت هست^(۷۰) نه موجودی که از لحاظ زیست‌شناسی بتوان او را انسان نامید.

در ادبیات حقوق بشر اسلامی، این سنخ کرامتی را که استاد مطهری برای انسان‌ها قائل می‌شوند به عنوان «کرامت اکتسابی» شناخته می‌گردد. یعنی کرامتی که در آن اعتقاد و عمل افراد مؤثر است. و از آنجایی که اعتقاد و عمل انسان یک فعل ارادی است بنابراین هرکسی در این مسیر فطرت گام نهاد دارای کرامت بیشتری خواهد بود. و هرکس خلاف آن فطرت

عمل کند به همان مقدار کرامت کمتری را داراست. چنان که یک عالم با یک بی سواد، یک نیکوکار با یک ظالم دارای کرامت یکسانی نیستند. اینگونه از کرامات قطعاً ثابت نبوده و قابل سلب است.

اما در ادبیات حقوق بشر وقتی سخن از کرامت ذاتی به میان می آید یعنی همه افراد صرف نظر از اعتقاد، رنگ، جنس، و ... از آن برخوردارند. آیا از نظر استاد مطهری اسلام نیز به اینگونه از کرامت ذاتی قائل است یا نه؟ استاد مطهری در این مورد نظر صریحی ندارند. در برخی موارد اشاره می کنند که اسلام کرامت ذاتی را قبول دارد اما تعریفی که از کرامت ارائه می دهند کرامت اکتسابی بوده و با کرامت ذاتی که در ادبیات حقوق بشر غربی مطرح است هیچ تناسبی ندارد. بنابراین در این مورد که استاد مطهری به کرامت ذاتی ثابت قائل هستند یا نه دو نظر می توان مطرح نمود.

نظر اول: از دیدگاه استاد مطهری چیزی به عنوان کرامت ذاتی وجود ندارد. استعدادهای کرامت در انسان وجود دارد. اگر این کرامتها را بالفعل نمود دارای کرامت است و اگر خلاف غایت عمل کرده و این استعدادها را پرورش ندهد بی بهره از کرامت است.

نظر دوم: طبق مبانی استاد مطهری باید قائل به یک نوع از کرامت ذاتی شویم. در اسلام رنگ، نژاد، جنس، زبان، هیچ تأثیری در کرامت انسانی ندارند. تنها نکته اختلاف اسلام و غرب در بحث ایمان و عمل صالح است. اسلام ایمان فرد را در کرامت ذاتی مؤثر می داند اما غرب برای ایمان، نقشی در کرامت ذاتی قائل نیست. مصداق بارز انسانی که طبق معیارهای اسلامی نباید دارای کرامت ذاتی باشد انسان کافر است. حال اگر مشخص گردد که اسلام برای انسان کافر نیز یک سری از کرامات انسانی قائل است، باید کرامات ذاتی مورد پذیرش واقع گردد. و ما با بررسی آیات قرآن و سیره پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) مشاهده می کنیم که این افراد نیز دارای یک سری از حقوق هستند که به عنوان نمونه چند مورد را مطرح می کنیم.

۱ - برای درک بهتر این موضوع برخورد اسلام با کافر حربی بهترین ملاک است. منفورترین انسان از دیدگاه اسلامی کافر حربی است یعنی کافری که سپاه و تجهیزات تهیه نموده و به جنگ مسلمین آمده و به خاک و مال او تجاوز نموده است. اسلام برای جان، مال و ناموس این متجاوزین هیچ گونه احترامی قائل نبوده و اجازه جهاد با آنان را می دهد اما اجازه نمی دهد که حتی به او نیز تعدی و ظلم

گردد. چنانکه در آیه ۱۹۰ سوره بقره آمده است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ».^(۷۱)

۲ - برای جان این متجاوزین احترامی قائل نبوده و اجازه کشتن او را می‌دهد اما اجازه نمی‌دهد که به هر شکلی بتوان او را کشت. چنانکه مثله کردن (قطعه قطعه کردن بدن) او را منع می‌کند. پیامبر (ص) می‌فرماید «از مثله کردن بپرهیزید حتی در مورد یک سگ گزنده».^(۷۲)

۳ - اگر این کافران در جنگ اسیر مسلمین شدند بالاترین رفتارهای انسانی را نسبت به آنان رعایت می‌کند. اجازه شکنجه و رفتار نامناسب را به آنان نمی‌دهد.

۴ - در شرایطی که اسلام لازم بداند تا این اسراء جنگی در یک خانواده مسلمان زندگی کنند (که به اشتباه از آن به برده تعبیر می‌شود و ما در ادامه راجع به آن مفصل بحث خواهیم نمود) حقوق بی‌شماری را برای آنان قائل شده و حتی در مورد ازدواج و نحوه صدا کردن آنان نیز احکامی را وضع نموده است.

۵ - مؤید دیگر از نهج البلاغه است که استاد مطهری نیز به آن اشاره کرده‌اند. امام در نامه خود به مالک اشتر این چنین توصیه می‌کند «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: أَمَّا أَحْ لَكَ فِي الَّذِينَ أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ».^(۷۳) در قلب خود استشعار مهربانی، محبت و لطف به مردم را بیدار کن. مبادا مانند یک درنده که دریدن و خوردن را فرصت می‌شمارد رفتار کنی که مردم تو یا مسلمان‌اند و برادر دینی تو و یا غیرمسلمان‌اند و انسانی مانند تو.» و خوش رفتاری با غیر مسلمانان را نیز گوش زد می‌کند.^(۷۴)

۶ - استاد مطهری در پاسخ به این سؤال که کمک به یک غیر مسلمان گرسنه صحیح است یا نه می‌فرمایند: «آیا حق داریم بله، نه تنها حق داریم، این کارمان ثواب هم دارد».^(۷۵)

شاید ایراد گردد که اسلام برای حیوانات نیز یکی سری از حقوق را قائل است و با آنان نیز نمی‌شود بدرفتاری نمود پس این مورد ربطی به کرامت ذاتی نداشته بلکه ناشی از اصل عدل و مذموم بودن ظلم در دیدگاه اسلامی است. این سخن قابل تأمل است اما استاد مطهری به ارتباط بین کرامت ذاتی و حقوق اشاره دارند. و کرامت انسانی را لازمه رعایت

حقوق او می‌دانند. به عبارت دیگر یکی از آثار کرامت انسانی، این است که حقوق او را محترم بدانیم.^(۷۶) و ارتباط تنگاتنگی بین حقوق و کرامت انسانی وجود دارد. اگر ما منکر این رابطه گردیم در این صورت نسبت به یک انسان موحد و مؤمن نیز باید این گفته را پذیرفته و حقوق و امتیازات او را ناشی از کرامت او ندانیم و این گفته صحیح نیست.

برای جمع کردن بین این دو دیدگاه باید گفت اسلام برای همه انسان‌ها به صرف اینکه انسان است یک «کرامت حداقلی» را قائل است صرف نظر اینکه مسلمان باشد یا غیر مسلمان، جرمی را مرتکب شود یا نه. چنان‌که حتی نسبت به یک جانی شرابخور و زناکار نیز یک سری حقوق قائل بوده و تنها اجازه مجازات کردن او را می‌دهد نه اهانت و بد رفتاری با او را. اما در مقابل، یک نوع «کرامت خاص» نیز وجود دارد، برخورداری از این کرامت به اعمال و رفتار افراد بستگی دارد. همچنان‌که استاد مطهری بیان کرده‌اند استعدادهای کسب این کرامت به همه انسان‌ها داده شده است و مردم باید سعی کنند تا آن را به فعلیت برسانند و هرکس به مقداری که بتواند فعلیت ببخشد دارای کرامت خواهد بود. و از آنجایی که این نوع کرامت به اراده خود افراد بستگی دارد اعطاء امتیاز متناسب با کرامت اکتسابی تبعیض ناروا نیست. از همین رو است که اسلام بین یک کافر اهل کتاب با غیر اهل کتاب تفاوت قائل شده و به اهل کتاب امتیازاتی داده است (مانند آزادی در عبادات خود) که به کافران غیر اهل کتاب نداده است. و به یک مسلمان متقی امتیازاتی داده است که به مسلمان فاسق نداده است (مثلاً مسلمان فاسق نمی‌تواند برخی سمت‌های حکومتی و عبادی را عهده‌دار گردد). از دیدگاه اسلامی، همین کرامت اکتسابی ارزشمند است. و کرامت حداقلی نیز تنها با دیدگاه اسلامی قابل تبیین است که همه را مخلوق خدا می‌دانیم.

البته برخی از احکام در اسلام وجود دارند مانند ازدواج نکردن با اهل کتاب، جهاد، آزادی عقیده که نظر اول را که قائل به نبود کرامت ذاتی برای غیر مسلمانان است تقویت می‌کند. اما در ادامه فلسفه این احکام بررسی خواهیم کرد.

گفتار سوم: برابری و عدالت

سومین مبنا در گفتمان حقوق بشری بحث عدالت و برابری است. از این رو لازم است تا معنا و مبنای عدالت را نیز از دیدگاه اسلامی مورد بررسی قرار داده و به دست آوریم که آیا عدالت همان تساوی است یا نه؟ آیا هر تبعیضی مذموم است یا تبعیض مثبت نیز داریم؟ آیا لازمه عدالت تشابه در حقوق است؟

مسئله اول: تعریف عدالت

استاد مطهری چهار تعریف از عدالت را بیان می‌کند:

(الف) عدل به معنای موزون بودن: عدالت در این معنا بیشتر ناظر به کل است. برای اینکه یک مجموعه باقی بماند اجزاء آن از لحاظ کیفی و کمی باید به مقدار لازم باشند. چنانکه یک اجتماع متعادل نیز در همه قسمت‌های سیاسی، اقتصادی و ... باید به حد کافی نیرو داشته باشد.^(۷۷)

(ب) عدالت به معنای تساوی و عدم تبعیض.

(ج) عدالت به معنای اعطاء هر حقی به ذی حق.

(د) یک نوع تعریف عدل که بیشتر در مورد عدل الهی به کار می‌رود این است که عدالت اقتضاء می‌کند تا خداوند فیض وجود را به موجودی که این استحقاق را دارد عطاء کند که البته این تعریف از عدالت مورد بحث ما نیست.^(۷۸)

مسئله دوم: مبنای عدالت

عدالت چرا باید رعایت گردد؟ اجراء عدالت حاصل توافق اعضاء جامعه است یا اینکه مبنای دیگری وجود دارد؟ عدالت بعد از اجتماع به وجود می‌آید یا قبل از تشکیل هر گونه اجتماعی نیز عدالت مفهوم پیدا می‌کند؟

افرادی مانند برتراند راسل معتقدند که عدالت امری بعد از اجتماع بوده و مبنای آن منافع فردی است. افراد برای حفظ منافع خود باید از تجاوز به حقوق دیگران پرهیز نمایند تا دیگران نیز حقوق آنان را رعایت کنند. استاد مطهری با این نظریه مخالفت کرده و معتقدند نتیجه منطقی این نظریه این است که اقویا و کسانی که ترسی راجع به مورد تجاوز واقع شدن حقوق خود ندارند نباید عدالت را رعایت کنند. زیرا در هر صورتی منافع آنان محفوظ است. مارکسیست‌ها نیز عدالت را بعد از اجتماع می‌دانند اما معتقدند اجرای آن خارج از اراده افراد بوده و خود اجتماع جبراً به طرف عدالت پیش می‌رود.^(۷۹)

اما استاد مطهری معتقدند که عدالت قبل از اجتماع نیز مفهوم دارد. زیرا عدالت یعنی حق دیگران را دادن و به آن تجاوز نکردن و حق نیز همچنان که گفتیم قبل از اجتماع وجود دارد. از این رو است که در اسلام ظلم و عدالت نسبت به حیوان و طبیعت نیز مفهوم پیدا می‌کند.^(۸۰) از دیدگاه ایشان عدالت یک مفهوم اعتباری و ساخته بشر نیست بلکه یک امر واقعی است.^(۸۱)

اگر حقوق فطری را برای بشر بپذیریم - که استاد مطهری پذیرفته‌اند - رعایت این حقوق همان عدالت است. پس مبنای عدالت حقوق فطری است نه حفظ منافع یا جبر ماشین. طبق این دیدگاه دیگر بین عدالت اجتماعی و عدالت فردی تفاوتی وجود ندارد. زیرا عدالت چه قبل از اجتماع و چه بعد از اجتماع یعنی رعایت استحقاق و حقوق افراد.^(۸۳) حال سؤال اصلی این است که عدالت را چگونه در اجتماع اجرا نماییم؟

مسئله سوم: عدالت اجتماعی

الف: اجرای عدالت از طریق برقراری تساوی

گروهی عدالت را از ماده عدل می‌دانند و عدل نیز یعنی برابری. این گروه برای ایجاد عدالت اجتماعی، برخورداری مساوی همه افراد از مزایای اجتماعی را پیشنهاد می‌کنند.^(۸۳) این برداشت از عدالت، اجتماعی محض است. استاد مطهری در نقد این تعریف چنین استدلال می‌نماید:

«این نظریه شاید از لحاظ نظری امری مطلوب به نظر آید... اما در واقعیت خارجی و عملی چنین امری امکان‌پذیر نیست. زیرا بسیاری از مزایای اجتماعی را نمی‌توان بین همه تقسیم کرد»^(۸۴) به عنوان مثال امکان ندارد که همه مردم نماینده مجلس، رئیس یا همه قاضی و رئیس جمهور باشند. بنابراین تساوی در این گونه مزایای اجتماعی امکان‌پذیر نیست زیرا برای اداره جامعه اختلاف در پست‌های اجتماعی ضروری است.

شاید گروهی به این نظریه چنین پاسخ دهند که اگر در برخی امور اجتماعی نمی‌توان تساوی را اجرا کرد حداقل در اموری مانند امور مالی که امکان برقراری تساوی وجود دارد باید عدالت و تساوی را اجرا نمود. استاد مطهری معتقدند این نظریه «عین بی‌عدالتی است. در یک نفر قدرت کار و کوشش بیشتر است و در دیگری کمتر. آیا باید علی‌رغم این تفاوتشان به آنها علی‌السویه پاداش بدهیم؟»^(۸۵)

همچنین ایشان این نوع تساوی را خلاف مصلحت اجتماعی می‌دانند زیرا اگر قرار باشد شخص سخت‌کوش حقوق مساوی با شخص تنبل بگیرد دیگر انگیزه‌ای برای تلاش و ابتکار در اجتماع باقی نمانده و سبب فروپاشی اجتماع می‌شود.^(۸۶)

بنابراین ایشان معتقدند «عدالت مساوات نیست. مساوات لازمه عدالت است اما نه در همه‌جا، بلکه در شرایط مساوی» به عبارت دیگر اگر افراد در شرایط مساوی و دارای کار و تلاش مساوی بودند این افراد باید از حقوق و مزایای مساوی برخوردار باشند. اما اگر دارای

شرایط و تلاش مساوی نباشند دادن مزایای مساوی عین بی عدالتی است. «پاداش مختلفی که به دو شاگرد متفاوت الاستعداد داده می شود مساوات نیست ولی عدالت هست».^(۸۷)

ب: اجراء عدالت با اعطاء حق به ذی حق

طبق این نظریه انسان ها دارای استعدادها و توانایی های متفاوتی هستند. توانایی های متفاوت در یک شرایط مساوی به نتایج متفاوتی منجر خواهد شد. دو فرد با توانایی ها و تلاش های متفاوت نباید به طور مساوی صاحب حق شوند بلکه هرکس به مقدار توانایی اش برخوردار می شود.

بنابراین تساوی در مزایا منجر به عدالت اجتماعی نخواهد گردید بلکه برای ایجاد عدالت اجتماعی باید شرایط مساوی را برای همه افراد به وجود آوریم تا هر کس متناسب با توانایی های خود در این میدان به مسابقه با دیگران بپردازد و هرکس هر نتیجه ای به دست آورد متناسب با آن برخوردار از حق گردد.^(۸۸) استاد مطهری این تعریف از عدالت را از سخن امیرالمؤمنین (ع) «اعطاء کل ذی حق حقه»؛ برگرفته اند.

مسئله چهارم: راهکارهای اسلام برای اجرای عدالت

«لَقَدْ ارْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^(۸۹) «مسئله برقراری عدالت، آن هم با مقیاس بشریت، هدف اصلی و عمومی همه انبیاء بوده است»^(۹۰) استاد مطهری معتقدند که برای اجراء عدالت صرف قانونگذاری و آگاهی بخشی کافی نیست. زیرا قانون و علم این قدرت را ندارد که فرد را ملزم به رعایت حقوق دیگران کند. اینکه فردی به حقوق دیگران تجاوز می کند ناشی از جهل یا بی قانونی نیست بلکه حس منفعت طلبی او است که باعث می شود حقوق دیگران را محترم نشمارد. تنها ایمان است که حس منفعت طلبی فرد را تحت کنترل خود درمی آورد. از این رو است که اسلام علاوه بر قانونگذاری و آگاهی بخشی، به پشتوانه این دو یعنی ایمان نیز توجه نموده است.^(۹۱) اسلام علاوه بر مسئله ایجاد حس ایمان به عدالت در دو حوزه دیگر نیز وارد شده است:

نخست، وضع قوانین و ایجاد امکانات مساوی: اسلام در اموری چون «مالکیت، آزادی، حق اشغال مقامات اجتماعی و مذهبی و قضائی و سیاسی و نظامی و حق تعلیم و تعلم و کسب هنر و انتخاب شغل و حرفه همه را علی السویه قرار داده است».^(۹۲) و با این کار جامعه طبقاتی را از بین برده است.

دوم در اجرای عدالت: عدالت برای همه یکسان است هر کس، هر حقی دارد باید از آن

برخوردار گردد. همه در برابر قانون مساوی‌اند.^(۹۳)

مسئله پنجم: تساوی در برابر قانون

بین تساوی در حقوق و تساوی در برابر قانون فرق است. تساوی در حقوق یعنی برخورداری از حقوق یکسان و مساوی که توضیح آن گذشت. اما تساوی در برابر قانون به این معنا است که قانون وضع شده در مرحله اجرا برای همه به طور یکسان و مساوی اجرا گردد. نباید در اجرای قانون بین فقیر و غنی، سیاه و سفید و زن و مرد تفاوتی وجود داشته باشد. تساوی در برابر قانون را هم در سیره پیامبر (ص) مشاهده می‌کنیم و هم در سیره امیرالمؤمنین (ع). چنان‌که در ماجرای دزدی یکی از زنان اشراف مدینه، بیشتر صحابه برای آن زن واسطه شدند تا حد سرقت برای او اجرا نگردد اما پیامبر (ص) در پاسخ به آنان فرمودند «اقوام و ملل پیشین از آن جهت سقوط کردند و منقرض شدند که در اجرای قانون خدا تبعیض می‌کردند؛ هرگاه یکی از اقویا و زبردستان مرتکب جرم می‌شد معاف می‌شد و اگر ضعیف و زبردستی مرتکب می‌شد مجازات می‌گشت. سوگند به خدایی که جانم در دست اوست، در اجرای «عدل» درباره هیچ کس سستی نمی‌کنم هرچند از نزدیکترین خویشاوندان خودم باشد».^(۹۴) همچنین امیرالمؤمنین (ع) وقتی متوجه شدند که دخترشان گردنبندی به قصد امانت از بیت‌المال برداشته‌اند فرمودند: اگر به قصد سرقت برداشته بود انگشتانش را قطع می‌کردم. و در اجرای قانون بین دختر خود و دیگران تفاوتی قائل نبودند. بنابراین «تساوی در حقوق» لزوماً به معنای عدالت نیست اما «تساوی در برابر قانون» عین عدالت است و در اجرای قانون نباید بین افراد فرقی گذاشت.^۱

گفتار چهارم: آزادی

آزادی از دیدگاه اندیشمندان غربی مبتنی بر تفکرات اومانیستی است. یعنی چون انسان احترام دارد. باید خواست و اراده او نیز مورد احترام قرار بگیرد. هیچ مانعی نباید در اراده او باشد. همین یعنی آزادی. بنابراین از دیدگاه اندیشمندان غربی اراده انسان ایجاد آزادی می‌کند. اما شهید مطهری شدیداً با این دیدگاه مخالفت نموده و معیار دیگری را ارائه می‌دهند. اگر «خواستن و اراده... را ناشی از هدفی در طبیعت ندانیم منشأ حقی نمی‌شود، این

^۱. این مورد تقریباً در قوانین اساسی همه کشورها به خصوص در اصول نوزده و بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد تأکید قرار گرفته است.

خواست در حیوان هم هست.»^(۹۵) شهید مطهری در بحث آزادی نیز به معیار غایت، و کمال انسانی رجوع کرده و از دل این اصول حق آزادی را توجیه می‌کند.

تعریف آزادی

از دیدگاه استاد مطهری آزادی به مفهوم اجتماعی آن- که در بین مسلمانان به حریت مشهور می‌باشد-^(۹۶) به معنای نبود مانع در مسیر رشد است. البته استاد مطهری هر مانعی را عدم آزادی نمی‌داند بلکه مواعی که قوای ظاهری و باطنی را در بند و محدود می‌کند را عدم آزادی می‌داند.^(۹۷) به عنوان مثال اگر در مسیر تعلیم و تربیت انسان ایجاد مانع شود این به معنای عدم آزادی است. اما اگر در مسیر خودکشی انسان مانع ایجاد شود این عدم آزادی نیست. زیرا آزادی باید در مسیر غایت و کمال انسانی باشد.

آزادی، حق یا تکلیف

استاد مطهری معتقدند که آزادی مافوق حق است و آن را نمی‌توان هم ردیف با سایر حقوق قرار داد. «علت اینکه در فقه اسلام در میان حقوق نامی از حق آزادی نیست، این نیست که در اسلام به حق آزادی معتقد نیستند بلکه آزادی را فوق حق می‌دانند»^(۹۸) آزادی یک تکلیف برای مردم است که مانع آزادی دیگران نگردند. و به خاطر ماهیت تکلیفی بودن آزادی است که نمی‌توان آن را سلب نمود.^(۹۹)

مبنای آزادی

استاد مطهری آزادی را یک امر اعتباری می‌دانند که از یک حق طبیعی استخراج شده است. و آن استعداد کمالی انسان است. همه استعدادهای انسانی باید به کمال برسند و هیچ کسی نباید در مسیر رشد این استعدادها مانع ایجاد نماید که این عدم ایجاد مانع را آزادی گویند.^(۱۰۰)

محدوده آزادی

استاد مطهری معتقدند که آزادی مطلق برای انسان در هیچ کجا وجود ندارد حتی اندیشمندان غربی نیز درجایی که آزادی فرد مخل به آزادی اجتماع باشد آن را محدود می‌کنند. بنابراین در کبری بحث که «آزادی مطلق وجود ندارد» در بین اندیشمندان اختلاف نظری وجود ندارد. تنها اختلاف در موارد و مصادیق محدود کننده آزادی است. مثلاً گروهی مصلحت اجتماع و مصلحت مسلم خود فرد را محدود کننده آزادی می‌دانند به همین خاطر

است که تعلیم و تربیت اجباری در کشورها مذموم شناخته نمی‌گردد.^(۱۰۱) اما استاد مطهری مصداق دیگری را نیز بیان می‌کند که می‌تواند محدود کننده آزادی باشد و آن کرامت نفس و انسانیت است. آزادی تا جایی است که کرامت نفس انسان لطمه نخورد.^(۱۰۲) آزادی تا حدی است که رشد و تکامل فرد را تأمین نماید و اگر خلاف این باشد باید محدود گردد.^(۱۰۳)

آزادی عقیده

آزادی عقیده‌ای که از سوی غرب ترویج می‌گردد بر اساس سه مبنا بنا شده است که عبارت‌اند از: ۱- حیثیت انسان، یعنی چون انسان محترم است پس عقاید او نیز باید محترم باشد ۲- دین یک امر شخصی است. یعنی دین نیز مانند اموری چون رنگ لباس و نوع غذا است که از شخصی به شخص دیگر فرق می‌کند پس سلیقه افراد با هم متفاوت است و هر کس برای خود دینی را برمی‌گزیند. ۳- ترجیح بلامرجح. این مبنا بیان می‌کند که نمی‌توان گفت فلان عقیده صحیح و آن دیگری نادرست است بنابراین اگر یک عقیده را صحیح بدانیم ترجیح بلامرجح است.^(۱۰۴)

استاد مطهری بر هر سه مبنا ایراد می‌گیرند: اولاً حیثیت ذاتی انسان به شرط هدفدار بودن طبیعت، مورد قبول ما نیز است^(۱۰۵) اما احترام به انسان به این معنا نیست که هر عقیده او ولو مخالف تکامل او باشد را محترم بدانیم. «هر عقیده ولو زاییده انتخاب خود انسان باشد که نیروهای کمالی او را راکد [کرده] و در زنجیر قرار دهد احترام ندارد.»^(۱۰۶)

ثانیاً، دین از نظر اسلام یک امر واقعی است که با سعادت و شقاوت او در ارتباط است. اینکه رنگ لباس یک انسان چه باشد تأثیری در سعادت و برنامه زندگی او ندارد، اما اینکه چه مذهب و دینی داشته باشد سعادت و مسیر زندگی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اعلامیه حقوق بشر اموری چون تعلیم و بهداشت اجباری را قبول دارد زیرا اینها را اموری واقعی می‌داند که در سعادت و شقاوت انسان تأثیر دارد. اما نسبت به دین این تلقی را ندارد. اما استاد مطهری دین را نیز از این نوع امور واقعی می‌داند. ثالثاً، در جایی نمی‌توان عقیده‌ای را بر عقیده‌ای دیگر ترجیح داد که همه عقاید ناشی از عقل بشری باشد اما اگر عقیده‌ای منشأ وحی داشته باشد مسئله متفاوت می‌گردد.^(۱۰۷)

استاد مطهری معتقدند که بین آزادی فکر و آزادی عقیده باید فرق گذاشت «اسلام در مسئله تفکر نه تنها آزادی تفکر داده است بلکه یکی از واجبات و یکی از عبادت‌ها در

اسلام تفکر است.^(۱۰۸) اما اسلام در برخورد با عقیده به منشأ آن عقیده توجه می‌نماید، اگر آن عقیده از تفکر و تعقل نشأت گرفته باشد، اسلام چنین عقیده‌ای را می‌پذیرد، اما اگر منشأ آن عقیده بر مبنای تفکر بنا نشده و تنها صرف تقلید، تعصب و لجبازی باشد، آن عقیده در نظر اسلام هیچ احترامی ندارد.^(۱۰۹)

آزادی بیان

در آزادی بیان نیز مانند آزادی عقیده باید به منشأ آن توجه نمود. اگر شخص یا گروهی با تفکر و تعقل خود به نظریه‌ای رسیده‌اند هر چند اشتباه بوده و مخالف نظر ما باشد؛ بیان آن اشکال ندارد. البته به شرطی که عین همان را بیان کند، نه اینکه بخواهد فریبکاری کرده و چیزی را که قبول ندارد بر زبان بیاورد که در این صورت می‌شود فریبکاری و با فریب و توطئه باید مبارزه کرد. اما اگر آنچه را که می‌گوید مبنای عقلانی نداشته و ناشی از تعصبات خشک است بیان این عقاید نیز آزاد نیست.^(۱۱۰)

البته آزادی بیان به معنای انتشار عمومی مطالب نیست. از این رو است که اسلام اجازه انتشار کتب ضاله را نمی‌دهد. زیرا تحلیل یک عقیده، نیاز به علم و آشنایی نسبت به آن دارد و این امر از عامه مردم ساخته نبوده و همگی در یک سطح از فهم و علم نیستند. اما نسبت به خواص و اهل علم بیان و شنیدن این مباحث اشکالی ندارد. به همین خاطر است که کتب ضلال برای کسانی که صاحب علم بوده و توان علمی در جهت پاسخ گویی به آن را دارند، دیگر در حکم کتب ضلال نیست.^(۱۱۱)

آزادی بیان در منظومه فکری استاد مطهری به قدری دارای اهمیت بوده است که ایشان معتقد بودند حتی کمونیست‌ها نیز می‌توانند در دانشگاه‌ها و جامعه اسلامی نظرات خود را بیان نمایند، به شرط اینکه واقعاً نظر خود را گفته و نخواهند زیر لوای اسلام وارد مباحث التقاطی گردند؛ زیرا این نوعی خیانت به اسلام و فریب مردم است.^(۱۱۲) البته این آزادی برای کمونیست‌ها با توجه به امکان پاسخ‌دادن به آنان و در یک محیط علمی است نه در جمع عمومی مردم.

آزادی اعمال مذهبی

استاد مطهری معتقدند که دین یک امر واقعی است که تأثیر مستقیمی در زندگی و سعادت او دارد؛ مانند امور بهداشتی. اگر فردی بیمار گشت باید از راه حلی که آن بیماری را بهبود می‌بخشد تبعیت کند و نمی‌تواند بگوید من به سلیقه خود عمل کرده و راه دیگری

را انتخاب می‌کنم. دین نیز از این سنخ است.^(۱۱۳) بنابراین اگر دینی انسان را به سعادت نرسانده و مخالف تکامل او باشد و منشأ آن نیز یک سری خرافات و جمود ذهنی باشد؛ نه تنها نباید ترویج چنین دینی را آزاد گذاشت بلکه باید تلاش نمود تا پیروان آن را نیز از بند این آیین نجات داد. آیا کسانی که در هند گاو می‌پرستند یا در ژاپن به پرستش عورت انسان مشغول هستند با تفکر خود به این راه رسیده‌اند؟ اگر ما به این عقیده احترام بگذاریم یعنی به اسارت انسان احترام گذاشته ایم.^(۱۱۴)

اما برخی از ادیانی که منشأ و حیانی و عقلایی دارند مانند اهل کتاب که عبارتند از دین مسیحی، یهودی و زرتشتی از آزادی در اعمال مذهبی خود برخوردارند.

گفتار پنجم: اعلامیه حقوق بشر

از آنجایی که بیشتر مبانی مطرح شده در حقوق بشر غربی در اعلامیه حقوق بشر نمود و بروز یافته است لذا بهتر بود تا بحث اعلامیه حقوق بشر را نیز در قسمت مبانی حقوق بشر مطرح نماییم. البته در خلال بحث به برخی ایراداتی که استاد مطهری نسبت به اعلامیه حقوق بشر گرفته بودند اشاره گردید. اما بهتر است در پایان به اهم بیانات استاد مطهری در ارتباط با اعلامیه حقوق بشر اشاره گردد.

۱- تعارض فلسفه و مبانی غرب با اعلامیه حقوق بشر: استاد معتقدند سخن گفتن از حیثیت ذاتی برای انسان^۱ با مبانی فلسفی غرب که معتقد است انسان همین جسم مادی بوده و هدفی جز لذت مادی ندارد تطابق ندارد.^(۱۱۵) تنها از دیدگاه اسلامی می‌توان برای انسان حیثیت ذاتی قائل بود.

۲- لازمه حیثیت ذاتی انسان احترام به حقوق انسان است نه احترام به همه خواسته‌های او: استاد مطهری معتقدند که اسلام نیز حیثیت ذاتی انسان را می‌پذیرد اما این پذیرفتن حیثیت ذاتی دلیل بر این نیست که تمام خواسته‌های انسان مورد احترام واقع گردد بلکه اگر خواست‌های او خلاف سیر تکاملی طبیعت باشد با آن مخالفت می‌گردد.^(۱۱۶)

۳- متن اعلامیه حقوق بشر به نحوی تنظیم شده است که گویی تنها راه حل ایجاد صلح جهانی پذیرفتن اعلامیه حقوق بشر و نفی هر گونه مذهب است^۲ زیرا ادیان سبب اختلاف و

۱. مقدمه اعلامیه حقوق بشر سخن از حیثیت ذاتی انسان به میان می‌آورد: «از آن‌جا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضاء خانواده بشری و ...».

۲. مقدمه اعلامیه حقوق بشر: «از آن‌جا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و

تبعیض هستند. اما باید توجه نمود که هر تبعیضی بد نیست تبعیض در حقوق اکتسابی (به این معنا که هر کس بیشتر تلاش می‌کند نسبت به کسی که تلاش کمتری دارد حقوق بیشتری می‌برد) لازمه اجتماع بشری است. ادیان این گونه تبعیض‌های عقلایی را قبول دارند نه تبعیض در حقوق انسانی و فطری را. در این صورت، باید بحث نمود که آیا مذهب و ایمان جزء حقوق اکتسابی است یا غیر اکتسابی. اگر جزء حقوق اکتسابی باشد پس کسی که مذهب صحیحی انتخاب نموده است باید از حقوق بیشتری نیز برخوردار گردد. اما گویا نویسندگان اعلامیه حقوق بشر «نمی‌خواهند برای ایمان و عقیده صحیح ارزش قائل شوند، حتی از نظر حقوق اکتسابی»^(۱۱۷).

۴- «این اعلامیه ضمانت اجرایی ندارد»^(۱۱۸)

۵- اعلامیه حقوق بشر تساوی حقوق را هم معنا با تشابه حقوق می‌داند. اما این دو به یک معنا نیست.^{۱)} (در بخش دوم مقاله، در قسمت حقوق زن بحث تساوی یا تشابه حقوق به تفصیل بحث شده است)^(۱۱۹)

حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت و صلح جهان است...».

۱. ماده ۱۶ اعلامیه حقوق بشر: «... در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در امور مربوط به ازدواج حقوق برابر دارند».

منابع

- ۱- انتشارات صدار. (نرم افزار) یادداشت‌ها. ج ۳، ص ۲۲۸. ۱۳۸۹. قم. مرکز تحقیقات علوم اسلامی.
- ۲- همان، ج ۵، ص: ۱۸۲.
- ۳- همان، ص: ۲۵۱.
- ۴- همان، ص: ۲۷۳.
- ۵- همان، ص: ۲۴۳.
- ۶- همان.
- ۷- همان.
- ۸- همان، ص: ۲۴۴.
- ۹- همان، ص: ۲۴۳.
- ۱۰- همان، ج ۱، ص: ۷۹.
- ۱۱- همان، ج ۳، ص: ۲۳۸.
- ۱۲- انتشارات صدار. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۱، ص: ۲۲۲. ۱۳۸۹. قم. مرکز تحقیقات علوم اسلامی.
- ۱۳- یادداشت‌ها، ج ۵، ص: ۱۹۳.
- ۱۴- همان، ص: ۱۹۸.
- ۱۵- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۴۳.
- ۱۶- همان، ص: ۲۳۸.
- ۱۷- البقره / ۲۹.
- ۱۸- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۳۹.
- ۱۹- همان، ص: ۲۴۰.
- ۲۰- الکافی، ج ۸، ص ۲۲ ح ۴.
- ۲۱- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۵۰.
- ۲۲- همان، ص: ۲۳۸.
- ۲۳- همان، ص: ۲۳۹.
- ۲۴- همان، ص: ۲۴۰.

- ۲۵- همان، ص: ۲۴۴.
- ۲۶- همان، ص: ۲۳۸.
- ۲۷- همان، ص: ۲۵۱.
- ۲۸- همان، ص: ۲۵۰.
- ۲۹- تفسیر صافی، ذیل آیه فوق، ج ۲ ص ۶۳۸. چاپ اسلامیہ.
- ۳۰- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ص: ۷۹.
- ۳۱- یادداشت‌ها، ج ۶، ص: ۳۰۰.
- ۳۲- همان، ج ۵، ص: ۱۹۵.
- ۳۳- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۵۱.
- ۳۴- همان، ج ۵، ص: ۱۹۵.
- ۳۵- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۳، ص: ۸۲۳.
- ۳۶- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۵۲.
- ۳۷- همان، ص: ۲۷۴.
- ۳۸- یادداشت‌ها، ج ۱، ص: ۷۷.
- ۳۹- همان، ج ۳، ص: ۲۳۵.
- ۴۰- همان، ص ۲۳۳.
- ۴۱- همان، ج ۳، ص: ۲۳۲.
- ۴۲- نهج البلاغه، خطبه ۲۹.
- ۴۳- همان، نامه ۵۳.
- ۴۴- النساء/۴۸.
- ۴۵- یادداشت‌ها، ج ۳، صص ۲۳۲-۲۳۵.
- ۴۶- همان، ص: ۲۳۰.
- ۴۷- همان، ص: ۲۳۰.
- ۴۸- همان، ص: ۲۷۳.
- ۴۹- همان، ص: ۲۵۲.
- ۵۰- همان، ص ۲۴۰.
- ۵۱- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص: ۳۴۰-۳۴۴.

- ۵۲- همان، ص: ۳۳۴.
- ۵۳- همان، ص: ۲۵۲.
- ۵۴- الأحزاب / ۶.
- ۵۵- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۵۴.
- ۵۶- همان.
- ۵۷- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص: ۲۷۲ و ۲۷۳.
- ۵۸- یادداشت‌ها، ج ۱، ص: ۷۴.
- ۵۹- البقره / ۳۰.
- ۶۰- الإسراء / ۷۰.
- ۶۱- یادداشت‌ها، ج ۱، ص: ۷۸.
- ۶۲- همان، ج ۲، ص: ۳۹۷.
- ۶۳- همان، ج ۱، ص: ۷۸.
- ۶۴- همان، ج ۷، ص: ۵۹-۶۰.
- ۶۵- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۰، ص: ۱۹۱.
- ۶۶- همان، ج ۲، ص: ۲۷۳.
- ۶۷- نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۸۶.
- ۶۸- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص: ۶۷۴.
- ۶۹- الأعراف / ۱۷۹.
- ۷۰- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص: ۲۷۳.
- ۷۱- همان، ج ۲۰، ص: ۲۵۷.
- ۷۲- همان، ج ۱۸، ص: ۴۵۹.
- ۷۳- همان، ص: ۴۵۹.
- ۷۴- همان، ج ۱۶، ص: ۴۵۲.
- ۷۵- همان، ج ۲۴، ص: ۵۴۶.
- ۷۶- یادداشت‌ها، ج ۱، ص: ۷۸.
- ۷۷- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ص: ۷۸.
- ۷۸- همان، ص: ۸۰ و ۸۱.

- ۷۹- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۸، ص: ۱۵۷-۱۵۸.
- ۸۰- یادداشت‌ها، ج ۱، ص: ۴۹.
- ۸۱- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۸، ص: ۱۵۵.
- ۸۲- یادداشت‌ها، ج ۶، ص: ۲۶۸.
- ۸۳- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۱، ص: ۲۰۳.
- ۸۴- همان، ص: ۲۰۴.
- ۸۵- همان، ص: ۲۰۴ و ۲۰۵.
- ۸۶- همان ۲۱، ص: ۲۰۴.
- ۸۷- یادداشت‌ها، ج ۶، ص: ۲۲۹-۲۳۰.
- ۸۸- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۵، ص: ۲۵۰.
- ۸۹- الحدید/۲۵.
- ۹۰- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۸، ص: ۱۵۲.
- ۹۱- یادداشت‌ها، ج ۶، ص: ۲۷۲.
- ۹۲- همان، ج ۱، ص: ۵۱-۵۲.
- ۹۳- همان.
- ۹۴- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص: ۲۵۸.
- ۹۵- یادداشت‌ها، ج، ص: ۷۳-۷۴.
- ۹۶- همان، ج ۱، ص: ۱۲۶.
- ۹۷- همان، ص: ۱۱۶-۱۱۷.
- ۹۸- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۴۴.
- ۹۹- همان، ج ۱، ص: ۷۷.
- ۱۰۰- همان، ص: ۷۶.
- ۱۰۱- همان، ص: ۸۴-۸۵.
- ۱۰۲- همان، ج ۶، ص: ۴۹۲.
- ۱۰۳- همان، ج ۱، ص: ۸۵.
- ۱۰۴- همان، ص: ۱۰۹.
- ۱۰۵- همان، ص: ۱۲۸.

- ۱۰۶- همان، ص: ۷۸.
- ۱۰۷- همان، ج ۲، ص: ۳۱۶.
- ۱۰۸- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۴، ص: ۳۶۹.
- ۱۰۹- همان، ج ۲۴، ص: ۳۷۱.
- ۱۱۰- همان، ج ۲۴، ص: ۱۳۰.
- ۱۱۱- همان، ج ۲۲، ص: ۱۹۵-۱۹۶.
- ۱۱۲- همان، ج ۲۴، ص: ۱۳۰.
- ۱۱۳- یادداشت‌ها، ج ۲، ص: ۳۱۶.
- ۱۱۴- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۴، ص: ۳۷۵-۳۷۷.
- ۱۱۵- یادداشت‌ها، ج ۳، ص: ۲۲۹.
- ۱۱۶- همان، ج ۱، ص: ۷۸.
- ۱۱۷- همان، ج ۳، ص: ۲۲۶-۲۲۷.
- ۱۱۸- همان، ص: ۲۲۹.
- ۱۱۹- همان، ص: ۲۲۷.

امام خمینی (ره):

و از شورای محترم نگهبان می‌خواهم و توصیه می‌کنم، چه در نسل حاضر و
چه در نسل های آینده که با کمال دقت و قدرت و طایف اسلامی و ملی خود
را ایا تحت تاثیر هیچ قدرتی واقع نشوند و از قوانین مخالف با شرع مطهر و
قانون اساسی بدون هیچ ملاحظه ای جلوگیری نمایند.

(صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۲)



بزهشکده شورای نگهبان

آدرس: تهران، خیابان شهید سپهبد
قرنی، کوچه خسرو، پلاک ۱۲
صندوق پستی: ۱۴۶۳ - ۱۳۱۴۵
تلفکس: ۰۲۱ - ۸۸۳۲۵۰۴۵
info@shora-rc.ir
www.shora-rc.ir