

فلسفه حق

در

اندیشه سیاسی آیه الله مطهری

حسین توسلی*

مقدمه

امروزه در پی مباحثات و تأملات طولانی متفکران در تحلیل مقوله‌های سیاسی و تنقیح نسبت و ارتباط میان آنها، با شبکه نسبتاً سامان یافته‌تری از مفاهیم مواجهیم که می‌تواند در مقام تبیین منظومه فکر سیاسی اندیشمندان نقش مهمی ایفا کند. عناصر مفهومی و سؤالات طبقه‌بندی شده‌ای که حاصل این تجزیه و تحلیل‌هاست به مثابه تور مناسب، محقق را در اصطیاد و ساماندهی انبوه اظهارات پراکنده و فهم روشمند آرای مورد نظر یاری می‌رساند و نیز به منزله الفبا و زبان گویایی است که توصیف و انتقال یافته‌ها به دیگران را تسهیل می‌کند؛ البته ممکن است محدودیت‌های احتمالی و برخی لوازم غیر لازم در این الگوهای پیش ساخته، خود را به موضوع شناخت تحمیل کند و به اصطلاح، حجاب حقیقت گردد، به خصوص مقوله‌هایی که دارای بار ارزشی است ظرافت و حساسیت بیشتری دارد.

از جمله مفاهیم معدودی که می‌توان آن را از مقوله‌های کلیدی در حوزه فلسفه سیاسی قلمداد کرد، «حق» است که در زمره مقوله‌های ارزشی قرار می‌گیرد. دیدگاه هر متفکر در این باره پایه‌های اصلی نظریه او را در باب نظم مطلوب سیاسی تشکیل می‌دهد.

آیه الله مرتضی مطهری از عالمان سرآمد معاصر است که از برجستگی‌های ایشان، توجه عمیق و فنی به مسائل متنوع اجتماعی زمان خویش است. شایسته است دقایق آرای ایشان که برای محققان در

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و مدرس در حوزه و دانشگاه.

زمان ما بسیار کارساز و آموزنده است به نحو مطلوب عرضه گردد. در این مقاله سعی داریم بخشی از اندیشه سیاسی ایشان را ذیل عنوان «حق» تشریح و تبیین کنیم.

فلسفه حق

ما چه حقوقی برای عموم انسان‌ها قائلیم؟ براساس چه مبنایی آنها را ذی حق می‌دانیم؟ معضل تقابل میان حقوق فردی و مصالح نوعی اجتماعی را چگونه حل می‌کنیم؟ میان حق و مسؤولیت (تکلیف) چه نسبتی برقرار است؟ آیا جمع میان حقوق طبیعی و اعتقاد دینی امکان‌پذیر است؟ حق‌مداری مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی چه تفاوت‌هایی با حق‌مداری مبتنی بر انسان‌شناسی اومانیستی رایج دارد؟

اینها نمونه سؤالاتی است که بنا داریم با توجه به آثار مکتوب آیه الله مطهری رحمته الله علیه بدانها پاسخ گوئیم.

تعریف حق

منظور از حق، امتیاز و نصیب بالقوه‌ای است که برای شخص در نظر گرفته شده و براساس آن او اجازه و اختیار ایجاد چیزی را دارد یا آثاری از عمل او رفع شده و یا اولیاتی برای او در قبال دیگران در نظر گرفته شده است و به موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظفند این شؤون را محترم بشمارند و آثار تصرف او را بپذیرند.

در نظر آیه الله مطهری حق به این معنا ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند معرف آن باشد و آن را از مقوله‌های قریب‌المعنا، مثل حکم، ملک و تکلیف جدا سازد، از قبیل:

حق امری اعتباری و مربوط به ظرف عمل انسان است. اعتبار آن مانند هر اعتبار دیگری (از قبیل ملکیت) در جایی صورت می‌گیرد که مورد اعتبار وجود حقیقی نداشته باشد و آثار مقصود از اعتبار تکویناً مترتب نشده باشد.

حق «له» است، برخلاف تکلیف که «علیه» است، یعنی در آن یکی از خواسته‌ها و حوایج بشر لحاظ شده است و نوعی ارفاق و امتیاز برای شخص به حساب می‌آید.

حق به فعل (یک نوع فعل تسبیبی) تعلق می‌گیرد، برخلاف ملک که به عین تعلق می‌گیرد، لکن حق صرفاً اباحه شرعی نیست، بلکه اختیار و صلاحیتی قانونی است در مورد کارهایی که باید آثاری بر آنها مترتب گردد یا آثار مترتب اولیه رفع شود.

زام امر حق به دست صاحب حق است؛ از این رو برخلاف ملک و حکم قابل اسقاط یا اعراض است،

همچنان که قابل نقل و انتقال است، برخلاف حکم.^۱ برخورداری از حق منوط به قدرت و تمکن نیست، برخلاف تکلیف که مشروط به اینهاست؛ از این رو افراد عاجز وضعیت و غیر مولد هم حقتشان محفوظ است.^۲ مطهری تعریف حق به معنای لغوی آن یعنی «ثبوت» یا «ثبوت شئی لشیء» را که برخی از فقها بدان معتقدند،^۳ نمی‌پذیرد، زیرا در این صورت هر جا که هر چیزی اعتبار شود حق اعتبار شده، چون ثبوت مثل مفهوم وجود، مفهوم عامی است که عارض بر همه ماهیات می‌شود و به اختلاف آنها متکثر می‌گردد، از این رو می‌گوید باید مفهومی اخص از این معنا را در نظر گرفت.^۴ این ویژگی‌ها بیشتر به مناسبت حقوقی، مثل حق خیار، حق شفعه و حق قصاص که در فقه مطرح است بیان شد، و دقایق دیگری هم در شرح این بحث در کتاب‌های فقهی ما، به تبع آن در آثار آیه‌الله مطهری، آمده است که نقل آنها در حوصله بحث‌های سیاسی نمی‌گنجد، لیکن این مقدار که بیان شد ما را در فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر بحث حقوق انسانی در فلسفه سیاسی یاری می‌کند.

حقوق طبیعی و حقوق موضوعه

حقوق انسانی از جهات مختلف تقسیم می‌شود. یکی از این تقسیم‌بندی‌ها از جهت منشأ و منبع اعتبار آن است. همان‌طور که از اشیای طبیعی عالم که مصنوع بشر نیست و دارای هویتی مستقل از اراده انسان است با وصف «طبیعی» یاد می‌شود، برخی از حقوق را به سبب این که دارای اعتبار ذاتی است و ناشی از وضع و قرارداد نیست، «حقوق طبیعی» گویند. در مقابل، حقوقی که اعتبار خود را از وضع قانون‌گذار (یا شارع در حقوق شرعی) کسب می‌کند، به «حقوق موضوعه» تعبیر شده‌اند. مسأله حقوق طبیعی، تبیین ماهیت آنها و چگونگی توجیه‌شان از مباحث مهم حقوق به‌شمار می‌آید. آیه‌الله مطهری در این باره مطالب ارزنده‌ای دارد که بخشی از آن را در این بحث و بخش دیگر را در مبحث «مبنای حق» توضیح خواهیم داد:

در دنیای غرب از قرن هفدهم به بعد پا به پای نهضت‌های علمی و فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی و به نام «حقوق بشر» صورت گرفت. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم افکار خویش را درباره حقوق طبیعی و فطری و غیرقابل سلب بشر با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم پخش کردند. ژان ژاک روسو و ولتر و منتسکیو از این گروه نویسندگان و متفکرانند. 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. اصل اساسی مورد توجه

این گروه، این نکته بود که انسان بالفطره و به فرمان خلقت و طبیعت، واجد یک سلسله حقوق و آزادی‌هاست. این حقوق و آزادی‌ها را هیچ فرد یا گروه به هیچ عنوان و با هیچ نام نمی‌توانند از فرد یا قومی سلب کنند، حتی خود صاحب حق نیز نمی‌تواند به میل و اراده خود، آنها را به غیر منتقل نماید و خود را از اینها عریان و منسلخ سازد و همه مردم، اعم از حاکم و محکوم، سفید و سیاه، ثروتمند و مستمند در این حقوق و آزادی‌ها با یکدیگر متساوی و برابرند.^۵

از نظر آیه‌الله مطهری حقوق طبیعی از فطرت و طبیعت برمی‌خیزد و اعتبار آنها تابع وضع قانون‌گذار و قرارداد نیست؛ از این رو قابل رفع هم نیست؛ اینها اعتبار ذاتی دارد و از رابطه موجود با طبیعت پیدا می‌شود، برخلاف حقوق موضوعه که اعتبارشان ناشی از وضع و قرارداد بوده و قابل رفع است. حقوق طبیعی با حقوق موضوعه تفاوت ماهوی دارند و اطلاق حق به هر دو چیزی شبیه به اشتراک لفظی است، نه این‌که نظیر آنچه در طبیعت است، در قانون نیز اعتبار شده باشد. حقوق طبیعی عبارت است از نوعی پیوند و ارتباط تکوینی بین حق و ذی‌حق که از نوع رابطه غایی است، یعنی آن شیء برای این فرد آفریده شده و در طبیعت وسیله استکمال او قرار داده شده و ذی‌حق که مستحق است، واجد نوعی استعداد و قابلیت برای دریافت این فیض است.^۶

از آن‌جا که خاستگاه حقوق طبیعی در نظر مطهری، متن خلقت است، گاهی از آن به حقوق تکوینی یاد می‌کند. با توجه به تصریح استاد به این‌که حق امری اعتباری و مربوط به ظرف عمل انسان است چنان‌که در مبحث «تعریف حق» ذکر شد - در این‌جا منظور ایشان از تعبیری چون حقوق تکوینی این نیست که این نوع از حق امری عینی و از زمره هست‌های عالم تکوین است، بلکه مراد این است که ما آن‌را از روابط غایی قابل مشاهده در متن طبیعت کشف می‌کنیم، در مقابل حقوق موضوعه که خودمان آنها را وضع می‌کنیم.

ایشان میان «ملک» و «حق» در دو قسم تکوینی و اعتباری^۷ مقایسه‌ای می‌کند و می‌گوید: در ملکیت تکوینی آنچه برای مالک جعل می‌شود مملوک است، نه اضافه ملکیت، چنان‌که بیع، تبدیل یا تملیک اضافه ملکیت نیست، بلکه تملیک و اعطای خود عین است. در حق تکوینی هم، مانند ملک تکوینی، نفس مورد حق جعل شده و حق طبیعی از وجود مورد حق برای شخص ذی‌حق انتزاع می‌شود. تفاوت میان این دو در این است که در حق طبیعی رابطه غایی است، یعنی مورد حق وسیله استکمال ذی‌حق قرار داده شده و برای او جعل شده است؛ اما در ملکیت تکوینی رابطه فاعلی است، یعنی مملوک در قبال مالک تابعیت قهری دارد؛ به عبارت دیگر، واجدیت ذی‌حق نسبت به مورد حق بالفعل نیست، بلکه بالقوه و غایی است؛ اما واجدیت مالک نسبت به مملوک بالفعل و فاعلی است.

در ملکیت اعتباری مانند ملکیت تکوینی مملوک جعل می‌شود، نه ملک، همان‌طور که جعل نیز در آن فاعلی است، نه غایی، اما در حق اعتباری هر دو جهت مسأله مورد خدشه است، زیرا اولاً، نفس حق اعتبار می‌شود، نه مورد حق؛ از این رو نفس حق قابل نقل و انتقال و اسقاط یا اعراض بوده و در ردیف مملوک‌ها و ثروت‌هاست؛ ثانیاً، این‌که حق اعتباری جنبه غایی داشته باشد جای تأمل دارد.^۸ استاد درباره حقوق موضوعه می‌گوید:

می‌توان گفت که همه آنها از نوع اختیاراتی است که مجلس به دولت یا رئیس دولت به عضو دولت می‌دهد که کارهایی که باید فقط با مجوز قانونی صورت بگیرد، یعنی رسمیت قانونی داشته باشد و به نوعی سبب شرعی قانونی می‌خواهد محضی است؛ پس در مطلق کارهایی که رسمیت قانونی و اعتبار قانونی می‌خواهد، یعنی اثری باید بر آن مترتب کرد و یا اثر قانونی باید رفع شود، اگر اختیاری به شخص داده شود، نام آن اختیار، حق است و یا آن‌که کاری باشد که بالذات ممنوع باشد و جوازش مجوز شرعی بخواهد، مثل تصرف در مال و یا نفس و یا عرض غیر و به شخص اختیار داده شود که آن‌را از بین برد، مثل حق قصاص یا غیبت یا شتم؛ پس حق عبارت است از اختیار قانونی استفاده از اسباب قانونی یا کارهای ممنوع؛ بالطبع اثر حق در مورد اول نفوذ وضعی و در مورد دوم رفع آثار اولیه شئی ممنوع است.^۹

آیا آزادی و مساوات حق است؟

در مباحث قبل ویژگی‌هایی را برای حق برشمردیم که بدین طریق می‌توان آن‌را از ملک و حکم تمیز داد. با توجه به این ویژگی‌ها، در مورد بعضی از اموری که در محاورات عمومی از آنها با عنوان حق یاد می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که آیا آنها دارای همه این خصوصیات هستند و به عبارت دقیق و فنی، آیا استعمال عنوان حق برای آنها حقیقی است یا مسامحه و مجاز گوئی؟ مثلاً آیا ولایت که وظیفه‌ای برای ولی است و در آن مصلحت مولی علیه ملاحظه شده، می‌تواند حقی بر له ولی باشد؟ آیا برخورداری از حق حیات و زندگی برای انسان که قابل اسقاط و اعراض نیست، یعنی زمام آن به دست خود ما نیست، واقعاً می‌تواند حق محسوب گردد؟ برابری و مساوات که بیشتر به عنوان وظیفه‌ای برعهده دیگران به هنگام برخورد با افراد متعدد مطرح است نه یک اختیار یا صلاحیت برای فرد به خصوص، آیا می‌تواند حقی برای فرد تلقی شود؟

آیه‌الله مطهری در پاسخ به این سؤالات، نظر خاصی را ابراز کرده است. او راجع به حق حیات

می‌گوید:

حیات، حق نیست، همان طوری که آزادی رقیه نیز حق نیست، همان طوری که مالکیت نفس، مالکیت قانونی نیست ... انسان نمی‌تواند از آزادی خودش صرف‌نظر کند و خود را بفروشد، همان طوری که نمی‌تواند از حیات خودش صرف‌نظر کند.^{۱۰}

درباره حق آزادی و مساوات می‌گوید: حقیقت این است که آزادی و مساوات را نمی‌توان حق فرض کرد، زیرا تعریف حق در مورد اینها صادق نیست. اینها حداکثر، اموری هستند که نمی‌شود تکلیفی وضع کرد و آنها را ممنوع ساخت؛ همان طور که ممنوعیت از نفس کشیدن معقول نیست، آزادی را هم نمی‌شود از انسان منع کرد. قانون باید مساوی وضع شود و مساوی اجرا شود، ولی آزادی و مساوات خودش حقی در عرض سایر حقوق نیست.

حق و مالکیت به اشیای خارج از وجود انسان تعلق می‌گیرد؛ همان طور که انسان نمی‌تواند مالک نفس خودش باشد، بر نفس خودش نیز نمی‌تواند حقی داشته باشد. حق آزادی این است که کسی حق ندارد آزادی را از من سلب کند؛ همان طور که مالکیت نفس به معنای این است که مملوک غیر نیست، نه این که واقعاً مالک خودش است. انسان نمی‌تواند آزادی را از خودش سلب کند یا خودش را بفروشد؛ بنابراین آزادی حق نیست، بلکه فوق حق است.

البته در مورد حقوق می‌توان گفت که لزومی ندارد بر چیزی یا بر کسی باشد. همین که می‌بینیم در طبیعت هر چیزی برای چیزی به وجود آمده، منشأ انتزاع حق است؛ مغز برای فکر کردن و زبان برای بیان آفریده شده، پس می‌توان از حق تکوینی آزادی عقیده و آزادی بیان سخن گفت. حق تکوینی همان مجاز بودن و مأذون بودن تکوینی است، از نوع مجاز بودن مهمان بر سر سفره میزبان که غذا برای مهمان آورده می‌شود.

در این جا آنچه موضوع حق است خود بیان است، نه آزادی استفاده از این حق که نقطه مقابل ممنوعیت از حقوق است؛ به عبارت دیگر، حق در این جا به معنای نوعی اختیار و مجاز بودن و عدم منع از ناحیه طبیعت است، نه یک نوع آزادی و اختیار قراردادی که به عقیده و بیان تعلق گرفته و ممکن است قابل رفع یا صرف نظر تلقی گردد.

موضوع مساوات نیز همین طور است و از لزوم برخورد غیر تبعیض‌آمیز و مساوی با افراد و این که مردم در قبال حقوق، متساوی آفریده شده‌اند، انتزاع می‌شود؛ بنابراین خود مساوات حق مستقلی نیست، بلکه متأخر از حق و مترتب بر حقوق است.^{۱۱}

مبنای حق

در تعریف حق گفتیم امتیاز یا نصیبی است که برای ذی حق و به نفع او مقرر شده است به نحوی

که به موجب این امتیاز، او واجد یک رشته اختیارات و بهره‌مندی‌ها خواهد بود یا برخی ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها از او برداشته می‌شود و دیگران ملزمند این شؤن را برای او به رسمیت بشناسند و رعایت کنند. سؤال مهمی که در این جا مطرح می‌شود این است که این امتیاز بر چه اساسی به فرد داده شده و چرا معتقدیم او از چنین حقی برخوردار است؟ منظور ما از «مبنای حق» پاسخی است که به این سؤال داده می‌شود؛ به عبارت دیگر، مبنای حق، همان ملاک وضع حق است؛ قانون‌گذار یا شارع یا هر منبعی که اعتبار کننده حق فرض می‌شود، بر چه اساس این حق را برای شخص قائل شده است؟ اگر فرض کنیم حقوقی هست که اعتبار ذاتی دارند، یعنی فی نفسه لازم‌الاتباع هستند و اعتبار خود را از قانون یا شرع نگرفته‌اند، در این صورت این‌گونه حقوق چه معیاری دارند و چگونه قابل شناسایی هستند؟ اینها سؤالاتی است که باید در مبحث مبنای حق بررسی شود.

چنان‌که قبلاً هم اشاره کردیم، در نظر مطهری حقوق صرفاً اعتبار خود را از وضع قانون‌گذار نمی‌گیرند، بلکه یک سلسله ملاک‌ها و معیارهایی فراتر از قوانین موضوعه وجود دارد که نه تنها مشروعیت خود را از قانون نمی‌گیرند، بلکه خود محک حقانیت و قابل پذیرش بودن قانون هستند، یعنی اقدام قانون‌گذار در صورت انطباق با آن ملاک‌ها مشروع است:

عدالت و حقوق قبل از آن‌که قانونی در دنیا وضع شود وجود داشته است. با وضع قانون نمی‌توان

ماهیت عدالت و حقوق انسانی را عوض کرد.^{۱۲}

حتی در حوزه شریعت هم تمام هویت حقوق و تکالیف صرفاً ناشی از وضع و اعتبار شریعت نیست، بلکه یک رشته ملاک‌های نفس‌الامری وجود دارد که جعل شارع در راستای تأمین آنها قرار دارد؛ برخی از آنها را ممکن است از طریق عقل و وجدان به دست آوریم و بعضی از آنها هم ممکن است راه شناختش منحصر به بیان شارع باشد که حاکی از وجود مصالح و مفاسد واقعی بوده و طریقی برای فهم حقوق و تکالیف واقعی انسان‌هاست. *التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية.*

روشن است که حقوق انسانی در یک رتبه قرار ندارند؛ برخی از آنها، که می‌توانیم حقوق بنیادی بنامیم، به منزله اساس و زیربنا هستند که حقوق دیگر از آنها برمی‌خیزد و بر پایه دسته اول توجیه می‌شود؛ مثلاً حق حیات، حق آزادی، حق بهره‌گیری از مواهب طبیعی و حق مالکیت بر حاصل تلاش فردی از دسته اول است؛ اما بسیاری از حقوق تعریف شده در قوانین مدون که به اقتضای شرایط خاص برای سامان دادن به روابط اجتماعی پیش‌بینی شده قابل تحویل به دسته اول است؛ بنابراین آنچه در بحث مبنای حق اهمیت درجه اول پیدا می‌کند، چگونگی توجیه حقوق بنیادی است؛ از این رو باید روشن شود این رابطه‌ای که میان مورد حق و شخص ذی‌حق قائلیم، چه خاستگاهی دارد و چرا

چنین توانایی یا صلاحیت یا مصونیتی برای شخص قائلیم و چرا چنین وظایفی را برای دیگران در قبال او معتقدیم. به تعبیر آیه‌الله مطهری «باید ببینیم مطابق اصولی که از قرآن کریم و دستور پیشوایان دین استنباط می‌شود، مبانی اولی حقوق اسلامی چیست؟ چطور می‌شود که بین انسان و بین یک شیء دیگر علاقه خاصی پیدا می‌شود که نام آن حق است و اگر کسی آن چیز را از دست او بگیرد، گفته می‌شود حق او را سلب کرده؟ موجد این علاقه چیست؟»^{۱۳}

رابطه غایی و رابطه فاعلی

آیه‌الله مطهری در این باره ادامه می‌دهد:

موجد یا علت یا سبب یا هر اسمی که می‌خواهید رویش بگذارید، بر دو قسم است: یا فاعلی است یا غایی، یعنی چیزی که سبب به وجود آمدن چیزی می‌شود یا از آن جهت است که فاعل اوست ... یا از آن جهت است که غایت و مقصد آن فعل است ... [مثلاً] سخنی که کسی می‌گوید، یک علاقه با خودش دارد که علاقه فعل با فاعل است، یک علاقه هم با مقصدش دارد که علاقه وسیله و مقدمه با مقصد و ذی‌المقدمه است؛ هرکدام از این دو سبب اگر نبود، این عمل یعنی سخن گفتن به وجود نمی‌آمد. پس هرکدام از اینها موجد و به وجود آورنده او هستند ... درباب حق و ذی‌حق که می‌گوییم یک نوع علاقه خاص بین بشر و مخلوقات این عالم پیدا می‌شود و بشر در این عالم حقوقی برای خود قائل می‌گردد، باید ببینیم این علاقه از کجا پیدا می‌شود و چه رابطه‌ای بین آن دو تا هست؟ آیا از نوع علاقه وسیله و مقصد و مقدمه و ذی‌المقدمه است یا از نوع علاقه فعل با فاعل است؟^{۱۴}

مطهری برای توضیح این مطلب از اصطلاحی فلسفی درباب علیت که منسوب به ارسطو است استفاده می‌کند. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* از چهار نوع علت نام می‌برد:

۱. ماده، یعنی قوه و قابلیت پذیرش که زمینه پیدایش شیء است؛
۲. صورت، یعنی تعیین خاصی که در شیء فعلیت می‌یابد و منشأ هویت و آثار خاص جدید در آن است؛

۳. علت فاعلی، یعنی منشأ حرکت و ایجادکننده شیء؛

۴. علت غایی، یعنی هدفی که شیء برای آن ایجاد شده است.

دو قسم اول را علل داخلی یا علل قوام هم نامیده‌اند، زیرا به گونه‌ای است که با معلول متحد می‌شود و در ضمن وجود آن باقی است. دو قسم دوم را که خارج از وجود معلول است، علل خارجی یا علل وجود نامیده‌اند.

از آن جا که ماده و صورت منحصر به معلول‌های مادی است، یعنی علل داخلی عمومیت ندارند، بلکه تعبیر علت برای آنها خالی از مسامحه نیست و علل موجد منحصر می‌شود به دو قسم فاعلی و غایی؛ از این رو مطهری فقط به این دو علت اشاره می‌کند؛ البته جایگاه این بحث در حکمت نظری است که به عالم تکوین و منشأ پیدایش حرکت و موجودات مادی - آن طور که در ابتدا مورد توجه ارسطو بوده - یا به طور کلی پیدایش حقایق وجودی - آن طور که در حکمت الهی مقصود است - نظر دارد. ایشان در این جا (حکمت عملی) از آن به عنوان مدلی مناسب برای بیان نظریه‌اش دربارهٔ مبنا و منشأ حقوق بهره می‌گیرد و علاقه میان انسان و مورد حق را به دو قسم فاعلی و غایی تقسیم می‌کند.^{۱۵}

قسم اول (فاعلی) حقوقی است که به سبب تلاش و فعالیت شخص، برای او حاصل می‌شود، به طور مثال «کسی که درختی را در زمین می‌کارد و آن درخت را مراقبت می‌کند و آبیاری می‌کند تا آن درخت میوه می‌دهد؛ رابطه‌ای که بین این شخص و آن میوه هست رابطهٔ فعل و فاعل است، یعنی فعالیت او سبب شده است که این میوه به وجود آید. اگر او فعالیت نمی‌کرد آن میوه به وجود نمی‌آمد. خود این رابطه ایجاد حق می‌کند».^{۱۶}

قسم دوم (غایی) حقوقی است که شخص را قبل از آن که تلاش و تولیدی داشته باشد، صرفاً به سبب این که انسان است، واجد این حقوق می‌دانیم و منشأ آن این است که در طبیعت و خلقت می‌بینیم چیزهایی برای این انسان خلق شده است. می‌توانیم این دسته از حقوق را مصداق حقوق فطری یا طبیعی به حساب آوریم.

مبنای حقوق فطری

مطهری معتقد است:

در منطق الهی هرکس که در این جهان می‌آید، حقی بر جهان به طور بالقوه دارد. همه فرزندان جهانند و فرزند طبیعتاً بر پدر و مادر خود حق دارد، نه در مقابل فردی که بعد بخواهد بدهد، بلکه فقط به حکم این که فرزند جهان است.^{۱۷}

در کتاب بیست گفتار، عبارات ایشان به خوبی گویای این مطلب است که عیناً قسمت‌هایی از آن را نقل می‌کنیم:

طبق عقاید کلی و طرز جهان‌بینی اسلامی درباب انسان و عالم و حیات و هستی، بین انسان و مواهب عالم، علاقهٔ غایی وجود دارد، یعنی بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشهٔ کلی

خلقت، علاقه‌ای و رابطه‌ای است، به طوری که اگر انسان جزء این نقشه نبود حساب این نقشه حساب دیگر بود. در قرآن کریم مکرر تصریح می‌کند که به حسب اصل خلقت مواهب عالم برای انسان آفریده شده؛ پس از نظر قرآن کریم قبل از آن که بشر بتواند فعالیتی بکند و دست به کاری شود و قبل از آن که دستورهای دین به وسیله پیغمبر به مردم اعلام شود، یک نوع علاقه و ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب مال انسان و حق انسان است، مثل این که می‌فرماید: «خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً»^{۱۸} خدا هر چه در زمین است برای شما و به خاطر شما آفرید، یا در سوره اعراف در مقدمه داستان خلقت آدم می‌فرماید: «و لقد مکناکم فی الأرض و جعلنا لکم فیها معاش قلیلاً ما تشکرون»^{۱۹} ما شما را در زمین جا دادیم و مستقر کردیم و در این زمین برای شما موهبت‌هایی قرار دادیم که مایه تعیش و زندگی شماست؛ اما شما کم قدر این نعمت‌ها را می‌شناسید و کم شکر این نعمت‌ها را به جای آورید».^{۲۰}

از نظر مطهری حقوق فطری عین حقوق الهی است و برخلاف آنچه برخی نویسندگان جدید می‌پندارند، هیچ دوگانگی و تقابلی میان حقوق فطری و الهی وجود ندارد. حقوق الهی منحصر به حقوق موضوعه تشریحی نیست.^{۲۱}

در کتاب نظام حقوق زن در اسلام مطالبی راجع به این بحث آمده که از این قرار است:

۱. حقوق طبیعی از آن جا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آنها داده است.

۲. انسان از آن جهت که انسان است از یک سلسله حقوق خاص که حقوق انسانی نامیده می‌شود برخوردار است و حیوانات از این نوع حقوق برخوردار نمی‌باشند.

۳. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آنها مراجعه به خلقت و آفرینش است؛ هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی.^{۲۲}

ایشان با تأکید بر لزوم هماهنگی میان عالم تکوین و عالم تشریح می‌گویند:

هر چند در طبیعت مقرراتی جبری و الزامی برای انسان وضع نشده که چگونه عمل کند و هر چند انسان در مقابل قوانینی که از ناحیه عقل و یا مذهب (توسط وحی) برای او وضع می‌شود، اجبار و الزامی به اطاعت نداشته و مختار است، اما بدون شک این قوانین موضوعه و اعتباری باید جانشین و مکمل طبیعت باشد و به کمک طبیعت بشتابد؛ لذا بهترین منبع الهام قوانین موضوعه، فطرت انسانی و صحنه خلقت و آفرینش است.^{۲۳}

تنها منطق الهی وافی به توجیه حقوق فطری است

آیه‌الله مطهری معتقد است: «جز بر پایه اصل غائیت نمی‌توان برای حقوق فطری پایه‌ای درست کرد». تناسب نظام عالم و پیوستگی‌های حاکی از هدفمندی در آن، بهترین دلیل بر این است که مثلاً دندان برای جویدن، سر پستان مادر برای مکیدن طفل و میوه‌ها برای خوردن است و جز این راه دیگری برای اثبات حقوق فطری به عنوان امری واقعی وجود ندارد. از صرف ملایمت اتفاقی، یعنی از این‌که ببینیم تصادفاً احتیاجات ما با این امور رفع می‌گردد، نمی‌توان نتیجه گرفت که حقی طبیعی یا فطری هست. تنها براساس اصل غائیت و پذیرش این‌که نظمی ارادی و هدفمند در کار است، به نحوی که اگر محتاج نبود محتاج الیه به وجود نمی‌آمد، می‌توان حقوق فطری را توجیه کرد.

اگر به اصل غائیت اعتراف نکنیم، ناچاریم محصولات طبیعت را به منزله ثروت باد آورده‌ای قلمداد کنیم که به‌طور تصادفی بر زمین افتاده و برای بشر مفید است. این امر مبنای حقی بر عالم نمی‌شود؛ البته انسان به فرآورده‌هایی که با کار و زحمت خودش تهیه کرده اولویت دارد، اما حق ابتدایی او بر طبیعت از این طریق توجیه نمی‌شود و تنها در منطق الهی و براساس پذیرش اصل هدفداری طبیعت، حقوق فطری توجیه پذیر می‌شود.^{۲۴}

چگونه انسان در برابر خداوند ذی حق است؟

در مباحث قبل گفتیم، مطهری به حقوقی که اعتبار ذاتی دارد و تابع وضع و قانون نیست، اذعان دارد و این قاعده را در حوزه شریعت هم جاری می‌داند، یعنی قطع نظر از اوامر و نواهی شارع، به وجود برخی حقوق واقعی برای انسان‌ها قائل است به نحوی که خطابات شرع هم بیانگر آن حقوق و مصالح واقعی است. سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان تصور کرد که انسان در قبال خداوند ذی حق باشد؟ آیا این امر با عقاید ما راجع به خداوند و توحید ربوبی سازگار است؟ پاسخی که متکلمان به این سؤال می‌دهند این است که انسان حقیقتاً بر خداوند حقی ندارد؛ اما با نوعی تسامح و مجازگویی می‌توان در این جا واژه حق را به کار برد که شواهدی نیز از کلام معصومین علیهم‌السلام در این باره نقل کرده‌اند.

آیه‌الله مطهری نیز در کتاب حکمت‌ها و اندرزها می‌گوید: ذات مقدس باری تعالی که غنی کامل و مالک مطلق است، بر مخلوقات خود حقوقی دارد و بندگان او مدیون فضل و نعمت او و مسؤول امر او می‌باشند بدون این‌که او مدیون هیچ موجودی باشد. لذا علی علیه‌السلام می‌فرماید:

ولو كان لأحدٍ أن يجري له و لا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه؛^{۲۵} اگر در تمام جهان

هستی موجودی باشد که بر دیگران حق داشته باشد و دیگران بر او حقی نداشته باشند، او ذات اقدس الهی است.

او هیچ مسؤولیت و مدیونیتی ندارد، در حالی که مخلوقات سراسر وجودشان دین و مسؤولیت به حق تعالی است: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ». ^{۲۶} در عین حال، ذات اقدس الهی که اطاعت خویش را حق خود بر مردمان خوانده، پاداشی را که به فضل و رحمت خویش به بندگان عنایت می‌کند، به عنوان حق مردمان بر خودش به رسمیت شناخته است، یعنی با وجودی که هیچ انسانی حق مطالبه ثواب برای اطاعتش ندارد، نام این لطف و عنایتش را حق گذاشته و خود را مدیون بشر برای اعطای اجر و ثواب، معرفی کرده است. ^{۲۷}

اما گذشته از مسأله ثواب طاعات و آنچه بر مشرب متکلمان از کلام ایشان نقل کردیم، موضوع حق طبیعی انسان در قبال خداوند به نحوی مقدم بر شرع، چگونه و به چه معنا قابل توجیه است؟ برای روشن شدن مطلب، لازم است بار دیگر به مبنای حقوق طبیعی نزد ایشان توجه کنیم. آیه الله مطهری نوعی ارتباط غایی تکوینی بین ذی حق و مورد حق ملاحظه می‌کند، یعنی از این که در طبیعت می‌بینیم انسان نیازمند و مستعد برای کمالات خاصی هست و دست تدبیر مدبر عالم خلقت فلان شیء را وسیله مناسبی برای استکمال او قرار داده است، استحقاق او را درمی‌یابیم؛ از این رو «می‌توان گفت که ذی حق که مستحق است، از نوع استحقاق قابل در مقابل معطی است. حق دارد، یعنی قابلیت تامه دارد، برخلاف آن که حق ندارد، یعنی شایستگی و قابلیت ندارد و فیض هدر است». ^{۲۸}

در کتاب *عدل الهی* اظهار می‌دارد: در عالم ارتباطات بشری، ما شخصی را که به حقوق دیگران تجاوز نمی‌کند و هیچ‌گونه تبعیض ناروا میان افراد قائل نمی‌شود و طرفدار مظلوم و دشمن ظالم است، دارای نوعی کمال، قابل تحسین و عادل می‌دانیم. در مقابل، فردی را که به حقوق دیگران تجاوز می‌کند و میان افراد تبعیض قائل می‌شود، ظالم و لایق تقبیح می‌شماریم؛ اما راجع به خدای متعال چطور؟ آیا عدالت در مورد ذات الهی نیز این‌طور است؟ اگر فرض کنیم معنای عدل و ظلم به همان مفهوم اخلاقی به کار رفته در حوزه انسانی در مورد خداوند هم قابل جریان باشد، آیا اینها عملاً می‌تواند در مورد خداوند مصداق پیدا کند؟ بدیهی است که در ارتباط میان خالق و مخلوق، مخلوق هرچه دارد از خالق است؛ هیچ‌کس در برابر خداوند حقی و مالکیتی و اولییتی ندارد، او مالک الملک مطلق است، از این رو اگر عدالت رعایت حق غیر است و ظلم تجاوز به حق غیر، یعنی برای تطبیق این دو لازم است پای حقی در میان باشد، بر این اساس، افعال حق تعالی نمی‌تواند متصف به عدل و ظلم

بشود.

استاد در ادامه می‌گوید: معنایی از عدل که در نظر حکمای الهی قابل استناد به ذات پروردگار است، این است که خداوند در افاضه وجود و کمالات وجودی رعایت قابلیت‌ها و امکان استفاضه و فیض‌گیری موجودات را می‌کند و از آن‌جا که فیاض علی‌الاطلاق است، به هر موجودی بر حسب قابلیت و استحقاق وجودی که در مرتبه او هست، کمالات وجودی اعطا می‌کند و منع فیض یا امساک جود نمی‌کند. عدل خداوند، عین فضل وجود اوست و از فیاضیت او برمی‌خیزد، نه این‌که موجودی بر خداوند حق داشته باشد، به نحوی که اعطای آن حق، ادای دین به حساب بیاید یا او حق مطالبه داشته باشد. اگر ما به طور قطع حکم به عدالت خداوند می‌کنیم، از این روست که می‌دانیم از فیاض علی‌الاطلاق جز این سر نمی‌زند، نه این‌که از باب تعیین تکلیف برای حق تعالی باشد.^{۲۹}

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت^{۳۰} که اگر فرض شود در ملاحظه فطرت انسان و در متن عالم خلقت به یک رشته استعدادها، قابلیت‌ها و ارتباط غایی با برخی امور برخوردیم که به طور قطع ما را به این نتیجه می‌رساند که او شایستگی و استحقاق خاصی دارد، با توجه به اعتقاد ما به فضل و رحمت و تدبیر و حکمت الهی، کشف می‌شود که مسلماً خداوند از اجابت و اعطای متناسب با این استحقاق دریغ نخواهد داشت. از این طریق، قبل از این‌که در خطاب شرع به دلیل حجت ظاهر به موضوع پی‌بریم، محبت باطن (عقل) به مدد مطالعه طبیعت ما را به موضوع رهنمون می‌سازد؛ البته درباره نشانه‌ها و معیارهای این تشخیص قطعی عقلی و قلمروی آن، مباحثی هست که باید در جای خود تشریح گردد.

توأم بودن حق با مسؤولیت

از نظر اسلام، برخلاف برخی دیدگاه‌های مدرن غربی، انسان صرفاً مدعی و طلبکار از طبیعت و دیگران نیست؛ انسانیت انسان در کسب منافع شخصی، زیاده‌طلبی و آزادی از قید و بندها خلاصه نمی‌شود. هرچند تمایل به این امور بخشی از طبیعت وجود اوست، اما یک عنصر محوری در شخصیت انسانی که او را از جماد و حیوان متمایز می‌کند، احساس تعهد به حق و فضیلت است؛ شرافت انسانی در وجود او خاستگاه نوعی احساس مسؤولیت در پیشگاه الهی است.

آیه‌الله مطهری با اشاره به آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»،^{۳۱} می‌گوید:

آن امانت بزرگ که همه از تحمل آن سرباز زدند و تنها انسان آن را پذیرفت، تکلیف و مسؤولیت

است. هر موجودی از موجودات به هر نقطه که برسد و هر کمالی را که طی کند، بدون اراده و اختیار طی می‌کند، نمی‌تواند به میل خود و اراده خود راه خود را عوض کند و تغییر دهد و تنها انسان است که در هر لحظه قادر است به سوی هر هدفی که اراده کند، حرکت خود را تغییر دهد. انسان بسیاری از کمالات و ترقی‌ات خود را در پرتو تکلیف و قانون و مسؤولیت قانونی طی می‌کند. برای انسان بسی افتخار است که می‌تواند حقی را به عهده بگیرد و وظیفه‌ای را گردن نهد. بسیاری از افراد به نام آزادی می‌خواهند خود را از قید تکالیف و حقوق آزاد سازند؛ البته انسان می‌تواند آزاد زندگی کند و باید هم آزاد زندگی کند، ولی به شرط این‌که انسانیت خود را حفظ کند، یعنی از هر چیزی و هر قیدی می‌توان آزاد بود، مگر از قید انسانیت. آدمی اگر بخواهد از قید تکالیف و حقوق خود را آزاد بداند، باید قبلاً از انسانیت استعفا بدهد. انسان به حکم همان استعداد و شایستگی فطری، از یک طرف استحقاق بزرگی برای استفاده از مواهب خلقت دارد و از طرف دیگر مسؤولیت عظیمی نسبت به همه موجوداتی که در اختیار اوست، از جماد و نبات و حیوان، دارد تا چه رسد به مسؤولیت‌های عظیمی که نسبت به انسان‌های مانند خود دارد.^{۳۲}

قرآن کریم می‌فرماید: «هو أنشأكم من الأرض واستعمرکم فیها فاستغفروه»؛^{۳۳} یعنی شما را از زمین آفرید و از شما می‌خواهد که زمین را آباد کنید. بنابراین تنها فرزند زمین و این آب و خاک بودن کافی نیست که حق شما به فعلیت برسد؛ فعالیت و عمران و احیای زمین هم لازم است. تا این تکلیف عملی نشود، آن حق بالقوه به فعلیت نمی‌رسد. سایر جانداران به حکم غریزه زندگی می‌کنند، اما انسان که دارای عقل و اختیار بوده و وسعت دایره عملش گسترده است، باید کار کند تا از حق خدا داده خویش استفاده کند. تا وقتی که مرحله غریزه است، مثل حق طفل بر پستان مادر، بدون این‌که تکلیفی باشد، حق ثابت و مسلم است، اما آن‌گاه که انسان می‌خواهد از پستان مادر زمین شیر بخورد، دیگر شیر آماده نیست، باید با فعالیت آن‌را تهیه کند؛ از این‌رو در مقابل حقی که برعهده مادر زمین دارد، حقی هم این مادر بر انسان دارد و آن عمران زمین است.

علی علیه السلام در نخستین روزهای خلافتش فرمود: «إنکم مسؤولون حتی عن البقاع والبهائم»؛^{۳۴} شما مسؤولید (و حقوقی برعهده شماست)، حتی در قبال زمین و چهارپایان». گمان نبرید اگر این حیوان بارکش و ملک شماست، هر رفتاری که بخواهید می‌توانید با آن بکنید و مسؤول سیر کردن و آب دادن و سلامتی آن نیستید، نه، چنین نیست.

آن حضرت درباره تلازم تکالیف و حقوق می‌فرماید:

لا یجری لأحدٍ إلا جری علیه و لا یجری علیه إلا جری له؛^{۳۵} حقی برای کسی نیست مگر آن‌که به

عهده‌اش هم حقی هست و به عهده کسی حقی نیست مگر آن‌که برای او و به نفع او حقی است

(یعنی تکلیف و حق از یکدیگر جدا نیستند).^{۳۶}

بسیاری از مناصب اجتماعی که به ظاهر و در نظر عامه امتیاز و حقی برای فرد به حساب می‌آید، در واقع تکلیف و مسؤولیتی است برای او. اگر سوء استفاده از مناصب اجتماعی را بگیریم، آن وقت روشن می‌شود که نمی‌توانیم عنوان حق به آنها بدهیم، باید عنوان تکلیف به آنها داد؛ شرایط تکلیف هم غیر از شرایط حق است. برای علی‌الصلوات^{۳۷} خلافت و حکومت تکلیف بود، نه حق؛ در روزهای گرم بیرون دارالاماره می‌آمد و در سایه می‌نشست، مبادا ارباب رجوعی بیاید و در آن هوای گرم دسترسی به او پیدا نکند. این در واقع از تکلیف هم بالاتر است، ریاضت است.^{۳۷}

لزوم اعتراف حکومت‌ها و اولیای دین به حقوق مردم

از نکات مهم در اظهارات آیة‌الله مطهری^{رحمته‌الله} این است که اکتفای به حقوق انسانی و در نظر نگرفتن مسؤولیت‌ها و برعکس، منحصر دانستن موضوع به تکالیف و وظایف و نادیده گرفتن حقوق انسانی، دو جانب افراط و تفریط بوده و هر دو بر خطاست. کسانی که می‌خواهند نظام امور جامعه را براساس یکی از این دو فرض سامان دهند، با بن‌بست روبه‌رو خواهند شد؛ چون هم افراط در محوریت قائل شدن برای حقوق و ادعاهای فردی و رویگردانی از مسؤولیت‌ها و عواطف انسانی در قبال دیگران و هم تفریط در محوریت دادن به تکالیف و تمکین افراد و نادیده گرفتن حقوق و تشخص آنها، هر دو مشکل‌زاست.

درباره شق اول، پیش از این اشاره‌ای داشتیم،^{۳۸} در این جا در مورد شق دوم مسأله از زبان آیة‌الله مطهری توضیح می‌دهیم. ایشان بعد از توجه دادن به این‌که علمای اسلام با تبیین اصل عدل، پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند و توجه به حقوق بشر به‌عنوان امری ذاتی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به‌وسیله مسلمانان عنوان شد و آنها پایه حقوق طبیعی و عقلی را بنا نهادند، به یک نکته روانی اشاره می‌کند، او می‌گوید:

به‌نظر من گذشته از علل تاریخی، یک علت روانی و منطقه‌ای نیز دخالت داشت در این‌که مشرق اسلامی مسأله حقوق عقلی را که خود پایه نهاده بود دنبال نکند. یکی از تفاوت‌های روحیه شرقی و غربی در این است که شرق تمایل به اخلاق دارد و غرب به حقوق؛ شرق شیفته اخلاق است و غرب شیفته حقوق. شرقی به حکم طبیعت شرقی خودش انسانیت خود را در این می‌شناسد که عاطفه بورزد، گذشت کند، هموعان خود را دوست بدارد، جوانمردی به خرج دهد؛ اما غربی انسانیت خود را

در این می بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او یا بگذارد. بشریت هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق، انسانیت هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق، هیچ کدام از حقوق و اخلاق به تنهایی معیار انسانیت نیست. دین مقدس اسلام این امتیاز بزرگ را دارا بوده و هست که حقوق و اخلاق را توأمأً مورد عنایت قرار داده است. در اسلام همچنان که گذشت و صمیمیت و نیکی به عنوان اموری اخلاقی «مقدس» شمرده می شوند، آشنایی با حقوق و دفاع از حقوق نیز «مقدس» و انسانی محسوب می شود.^{۳۹}

در کتاب سیری در نهج البلاغه درباره لزوم اعتراف حکومت‌ها به حقوق مردم می گوید:

یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد این است که حکومت با چه دیده‌ای به توده مردم و به خودش نگاه می کند؟ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود، مالک و صاحب اختیار است و یا با این چشم که آنها صاحب حقد و او خود تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول، هر خدمتی انجام می دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می دهد و در صورت دوم، از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حق حاکمیت آنها باشد از شرایط اولیة جلب رضا و اطمینان آنان است.^{۴۰}

سپس با توجه به تجربه منفی تاریخی از نحوه حاکمیت کلیسا و منجر شدن آن به رشد مادی‌گری

می نویسد:

وقتی علل و ریشه‌های این امر را جست‌وجو می کنیم، می بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد

یکی از موجبات عقبگرد مذهبی، این است که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکالی به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا بلکه بر ضد دین و خدا به‌طور کلی برانگیزد.^{۴۱}

ایشان پس از اشاره به منطق استبدادی موجود در برخی نظریات متفکران مغرب‌زمین، ادامه

می‌دهد:

در این فلسفه‌ها مسؤولیت در مقابل خداوند، موجب سلب مسؤولیت در مقابل مردم فرض شده است؛ مکلف و موظف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است برای این‌که مردم هیچ حقی نداشته باشند. عدالت همان باشد که حکمران انجام می‌دهد... آنچه در این فلسفه‌ها دیده نمی‌شود این است که اعتقاد و ایمان به خداوند پشتوانهٔ عدالت و حقوق مردم تلقی شود.

حقیقت این است که ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشهٔ عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادها پذیرفت و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آنهاست.^{۴۲}

آن‌گاه در این باره به کلمات افتخار آفرین امیرالمؤمنین علیه السلام استشهد می‌کند.^{۴۳}

تقدم حق اجتماع

از مباحث گذشته معلوم شد که مطهری در عین این‌که به حقوق طبیعی اذعان دارد، این حقوق را در متن یک نظام هدفمند جست و جو می‌کند که حاوی حقایق، ارزش‌ها و غایاتی است. حقوق انسانی هم در راستای آن حقایق ارزشی معنادار و توجیه‌پذیر می‌شود. در جهان‌بینی اسلامی، برخلاف دیدگاه‌هایی که در صدد تهی کردن حقوق از عنصر فضیلت است، حقوق انسانی در جوهر خود به حقیقت متعهد است و به غایات و کمالات مکنون در آفرینش جهان و انسان وفادار است؛ بیرون از جادهٔ حقیقت، فلسفهٔ وجودی خود را از دست می‌دهد.

آیه‌الله مطهری می‌گوید:

باید هم حق را بشناسیم و هم حقیقت را. شناختن حقیقت به این است که نظام هستی و جریان عالم وجود را همان‌طور که هست تصور کنیم، نه این‌که در ذهن خود گرفتار خیالات و اوهامی بشویم که از واقع فرسنگ‌ها دور است. خودمان را همان‌طور که هستیم بشناسیم، جهان را همان‌طور که هست بشناسیم، خداوند را با صفات کمال و جمال و جلال بشناسیم، و اما شناختن حق به این است که دین خود را تمیز دهیم و بدانیم چه مدیونیت‌ها داریم؛ بدانیم نسبت به نزدیک‌ترین امور به خودمان یعنی اعضا و جوارح بدن خود مدیونیم و حقوق اینها را ادا کنیم، نسبت به پدر و مادر و زن و فرزند و معلم و همسایه و خویشاوندان و همکیشان و هموطنان... اگر خودمان و خدای خودمان و جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم شناختیم و به حقوقی که به عهدهٔ ما هست

آشنا شدیم، می‌توانیم با سربلندی و سرافرازی ادعا کنیم که ما هم اهل حقیم و هم اهل حقیقت.^{۴۴}
 از این‌رو ایشان در بیان این‌که چگونه ممکن است در شرایطی حق فردی فدای حق اجتماعی
 بشود، می‌گوید:

می‌توان گفت چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه
 طبیعت است، و هرچه که در جهت کمال طبیعت باشد، حق است، هرچند مستلزم ابطال حق جزئی
 یک فرد باشد، نظیر حق داشتن نوع اشرف [در مورد] تغزی از نوع اخس است. حقوق علت تامه
 نیستند، بلکه مقتضی هستند و ظلم ابطال حق بدون حق است و اما اگر خود طبیعت، حق ابطال
 حقی را داده باشد ظلم نیست.^{۴۵}

بنابراین اگر ایشان در بیان منع حقوقی خودکشی، از حق الهی و حق اجتماع سخن می‌گوید از
 همین روست:

هیچ‌کس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم، می‌خواهم خودم را معدوم کنم،
 اجتماع به او می‌گوید من در این ساختمان مجهز سهمیم و شریکم ... تو حق نداری پیش از آن‌که
 دین اجتماع خود را بپردازی، خود را معدوم کنی ... و اگر فرضاً اجتماع از حق خود بگذرد و قانونی
 تصویب کند و خودکشی را اجازه دهد، باز هم از نظر حق الهی حق ندارد، یعنی هرکس بیش از آن
 اندازه که از آن خودش است از آن خالقش است، نه به معنای این‌که خالق در او ذی نفع است، بلکه
 به معنای این‌که در او ذی نظر است.^{۴۶}

از نظر مطهری حقوق انسانی حدود و ثغوری دارد که یکی از آن حدود، حق اجتماع است:
 بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است. معنای این‌که انسان موجود اجتماعی است، مسلماً
 صرف این نیست که انسان‌ها باید با یکدیگر در یک مکان، مثلاً در شهر یا ده، زندگی کنند ...
 صرف این نیست که فقط با هم گله‌وار زندگی می‌کنند، بلکه زندگی افراد بشر براساس یک سلسله
 روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت می‌گیرد.^{۴۷}

ایشان با ردّ نظر کسانی که تشکل اجتماعی را مانند یک شرکت سهامی قرار داد افراد تلقی
 می‌کنند، می‌گوید:

به دلیل این‌که اجتماع خودش وجود دارد، چون ترکیب وجود دارد و به دلیل این‌که اجتماع وحدت
 دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی‌تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد. پس حرف اصالت
 فردی‌ها که به کلی اجتماع را امری اعتباری می‌دانند، غلط است.^{۴۸}

در نظر ایشان فرضیه‌ای هم که فقط برای اجتماع اصالت قائل است و فرد را کاملاً فانی و

مضمحل در جامعه می‌داند، درست نیست؛ هم فرد اصالت دارد هم جامعه. از نظر اسلام هر دو ذی حق هستند.^{۴۹}

در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان به خاطر اجتماع، حقوق فردی را علی‌رغم رضایت او محدود کرد، ایشان معتقد است: دیدگاه‌های فردگرایانه و مبتنی بر قرارداد نارساست، زیرا نمی‌توان گفت شرکت افراد در اجتماع، امضای ضمنی قراردادی این‌گونه امور است؛ اما بر مبنایی که خود ایشان در حقوق فطری دارد، در عین این‌که برای فرد معتقد به حق طبیعی هستیم، برای جامعه هم هویت حقوقی قائلیم. شرکت فرد در اجتماع و گره خوردن سرنوشت او به غایات اجتماعی به فرمان طبیعت است. اصل تقدم حقوق اجتماعی بر حقوق فردی نیز ناشی از همین امر طبیعی و حقیقت نهفته در آن است.^{۵۰}

البته واضح است که اگر در جایی به سبب تقدم مصالح عمومی بر منافع خصوصی، خسارتی متوجه افراد شد، باید جبران شود، مثلاً شهرداری‌ها می‌توانند در موقع احداث معابر و توسعه خیابان‌ها به قدر لازم مالکیت زمین‌ها را از اشخاص سلب کنند، ولی موظفند بهای عادلانهٔ املاک را به آنها بپردازند.^{۵۱}

عدم تجاوز به حقوق کافی نیست

مسألهٔ حقوق انسانی در نظر آیه‌الله مطهری تنها به عدم تجاوز به حقوق منحصر نمی‌شود. صرف این‌که افراد از نقض حقوق دیگران منع شوند یا ظلم و تجاوز صورت گرفته جبران شود کافی نیست. لازم است شرایط جامعه طوری باشد که مردم با حقوق خود آشنا باشند و بتوانند حقوق فردی و اجتماعی خود را به نحو مطلوب استیفا کنند. همان‌طور که در بهره‌گیری از طبیعت باید از ابزار استیفای حقوق که به بشر داده شده استفاده کرد و اگر چنین نشود کفران نعمت شده، فضای جامعه هم باید این‌طور باشد. حق گرفتنی است؛ اسلام مرد حق‌گو و حق‌طلب را می‌پسندد. فضای جامعه باید از این نظر زنده باشد، محیط ساکت و تمکین‌کن، محیط مساعد برای رشد میکرب ظلم و ظالم است. ملتی آزاد است که به افرادش حق مداخله در امور اجتماعی می‌دهد، افراد به درستی تشویق و از نادرستی منع می‌شوند.^{۵۲}

علی‌علیه السلام در نامه‌اش به مالک اشتر می‌فرماید:

إني سمعت رسول الله ﷺ يقول في غير موطن: من تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متنتع؛^{۵۳} من از پیامبر مکرراً شنیدم که می‌فرمود: هیچ امتی به مقام قداست و

طهارت و مبرای از عیب بودن نمی‌رسد مگر این‌که به مرحله‌ای رسیده باشد که ضعیف در مقابل

قوی بایستد و بدون آن که لکنت به زبانش بیفتد حش را مطالبه کند.^{۵۴}

به عبارت دیگر، ایشان در مورد حقوق سیاسی - اجتماعی، گذشته از جنبه سلبی آنها، یعنی منع افراد از پامال کردن حقوق دیگران، به جنبه اثباتی آن، یعنی لزوم احیای حقوق و ایجاد زمینه برای استیفای مطلوب از حقوق توجه دارد و در این راه بر لزوم تعاون اجتماعی تأکید می‌کند.^{۵۵}

انسان‌گرایی یا خداگرایی؟

در مباحث قبل گفتیم که از نظر مطهری حق و تکلیف با هم ملازمند؛ خاستگاه حقوق طبیعی در دامن خود و اجد همسویی با حقیقت و فضیلت هم هست. دیدگاه‌هایی که فقط بر حقوق تکیه می‌کنند و مسؤولیت‌های انسان را نادیده می‌گیرند و نیز نظر دیدگاه‌هایی که فقط بر تکالیف تکیه می‌کنند و به حقوق مردم بی‌توجهند، هر دو بر خطا هستند.

در غرب ارباب کلیسا در دوره حاکمیت خود، اشتباه دوم را مرتکب شدند. نهضت‌های شکل گرفته علیه کلیسا در دوره مدرن نیز دچار اشتباه اول شدند. امروزه هم در مغرب زمین ما شاهد نظریاتی هستیم که تحت لوای اومانسیسم سعی دارند انسان و خواسته‌های او را محور حقوق قرار دهند، به نحوی که به کلی از تعهد به معیارهای ماورایی و مؤلفه‌های جهت دهنده غایی و ارزشی تهی فرض می‌شود. انتظارات، ادعاها، منافع و تقاضاهای خود خواسته به صورتی رها از موازین ارزشی پیشین، خاستگاه حقوق قلمداد می‌شود و در مقام تبیین حقوق تنها به ارزش‌های محسوس مادی و نفسانی بها داده می‌شود و به جنبه‌های متعالی‌تر وجود انسان توجه نمی‌شود. تنها قیدی که این دیدگاه‌ها به عنوان حد حقوق می‌پذیرند، عدم مزاحمت برای آزادی‌های دیگران است که این هم ناشی از ضرورت زندگی اجتماعی و تزامم‌های برخاسته از آن بوده و گریزی از آن نیست. مصلحت‌اندیشی افراد خود محور، که فقط در بند منافع شخصی‌اند، نیز اقتضا می‌کند برای حفظ حیات جمعی که بدان محتاجند به این محدودیت تن در دهند.

نزد آیه الله مطهری این نوع انسان‌گرایی از جهات مختلف قابل انتقاد است: نه از عهده توجیه حقوق برمی‌آید، نه انسان را به خوبی شناخته و نه در ترویج انسانیت و حقوق انسانی توفیق دارد. در کتاب نظام حقوق زن در اسلام درباره اعلامیه حقوق بشر و تناقض این‌گونه اعلامیه‌ها با مدعیات فلسفه‌های حاکم در غرب درباره انسان، می‌گوید:

اعلامیه حقوق بشر چون براساس احترام به انسانیت و آزادی و مساوات تنظیم شده و برای احیای

حقوق بشر به وجود آمده، مورد احترام و تکریم هر انسان با وجدانی است ... از نظر این اعلامیه انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌ها شده است که سایر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت و شرافت و کرامت ذاتی، از آن حقوق و آزادی‌ها بی‌بهره‌اند. نقطه قوت اعلامیه همین است ... [لکن] باید بپرسیم آن حیثیت ذاتی انسانی که منشأ حقوقی برای انسان گشته و او را از اسب و گاو و گوسفند و کبوتر متمایز ساخته چیست؟ و همین جاست که یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌گردد. در فلسفه غرب سال‌هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده ... انسان از نظر غربی تا حدود یک ماشین تنزل کرده است؛ روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده است؛ اعتقاد به علت غایی و هدف داشتن طبیعت یک عقیده ارتجاعی تلقی می‌گردد؛ در غرب از اشرف مخلوقات بودن انسان نمی‌توان دم زد ...^{۵۶}

آیه‌الله مطهری اظهار می‌دارد که مسأله مهم اجتماع امروز بشر این است که هم خود را فراموش کرده، هم خدای خود را و به جای توجه به باطن خویش یکسره متوجه دنیای حسی و مادی شده است. تا وقتی که چنین تفکری حاکم باشد و ایمان دینی در کار نباشد، چنین اعلامیه‌هایی پشوانه نخواهد داشت؛ «مگر فرانسوی‌ها اول کسانی نبودند که اعلامیه جهانی حقوق بشر را منتشر کردند؟ ولی این اعلامیه در جنگ جهانی اول و دوم کجا رفت؟! در حادثه الجزایر کجا رفت؟! مگر آن جا حقوق بشر نبود؟!»^{۵۷}

ایشان اگزستانسیالیسم الحادی را که آزادی انسان را به معنای بی‌مسئولیتی در برابر خداوند تفسیر می‌کند، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد:

بعضی ادعا کرده‌اند که خود واقعی انسان، خود نداشتن و آزادی است ... آقای سارتر می‌گوید: من به دلیل این‌که انسان آزاد است می‌گویم پس خدایی نباید وجود نداشته باشد، چون اگر خدایی وجود داشته باشد، انسان دیگر نمی‌تواند آزاد باشد، چطور؟ ... اگر خدایی باشد معنایش این است که خدا یک ذهنی دارد و قبلاً طبیعت من را در ذهن خودش تصور کرده، و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم، نمی‌توانم آزاد باشم، بلکه باید مجبور باشم، همان جور باشم که در ذهن خدا بوده‌ام.^{۵۸}

سپس در پاسخ می‌گوید: اولاً، نزد کسانی که انسان را به جنبه طبیعی و مادی تحویل می‌برند و اراده او را مقهور جبر طبیعت می‌دانند، دیگر آزادی معنا ندارد؛ ثانیاً، تصور ذهن برای خداوند، حاکی از نهایت بی‌اطلاعی از اعتقاد متدینین درباره خداوند است؛ ثالثاً، درباره این‌که قضا و قدر و علم پیشین الهی با آزادی انسان منافاتی ندارد در جای خود بحث شده است. در ادامه می‌افزاید: آنچه اینها به

عنوان اصالت وجود طرح کرده‌اند به نحو دیگری و نه با این عنوان، در کلمات علمای ما آمده است که البته مطلب ریشه قرآنی دارد و آن این که انسان مانند اشیا طبیعی نیست، خودش وجود خویش را انتخاب می‌کند و می‌سازد؛ از این رو بسته به این که چه ملکاتی برای خودش کسب کرده باشد، به صورت‌های مختلفی در روز قیامت محشور می‌شود.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی ور بود خاری تو هیمه گلخنی

هرکس هرچه را دوست داشته باشد با هموست و حقیقتش همان می‌شود و با همان محشور می‌شود.

گر در طلب گوهر کانی، کانی ور در پی جستجوی جانی، جانی

من فاش کنم حقیقت مطلب را هر چیز که در جستن آنی، آنی

هرچه را جست‌وجو می‌کنی، همان هستی؛ اما اینها به این معنا نیست که انسان فاقد سرشت و فطرت و طبیعت است و خودی ندارد، بلکه خودی انسان این‌گونه است و چنین اقتضایی دارد.

استاد مطهری انسان‌گرایی و دفاع از انسانیت را تنها در صورت اعتقاد به خدا منطقی و امکان‌پذیر می‌داند:

آیا امکان دارد آن معنویتی که امروزه مورد قبول اغلب مکاتب است و از آن به «اومانسیم» تعبیر می‌کنند، بدون پیدایش آن عمقی که ادیان پیشنهاد می‌کنند، ایجاد گردد؟ آیا ممکن است انسان یک موجود معنوی و یا به تعبیر این آقایان انسان‌گرا بشود بی‌آن که قادر باشد خود را و جهان را تفسیر معنوی بکند؟ آیا معنویت بدون ایمان به خدا، بدون ایمان به مبدأ و معاد، بدون ایمان به معنویت انسان و این که در او پرتوی غیر مادی حاکم و مؤثر است، اساساً امکان‌پذیر هست؟ پاسخ همه این سؤال‌ها منفی است.^{۵۹}

کسانی که بر اساس مادی‌گری و انکار دین، دم از انسانیت و انسان دوستی می‌زنند، منطقی درستی ندارند، زیرا انسان دوستی مسلماً به معنای دوست داشتن این حیوان دو پا و لولو این که یک جنایتکار و همه وجودش ضد مسیر انسانیت باشد، نیست. اگر چنین باشد، فرق گذاشتن میان انسان و حیوان یا درخت اساسی ندارد؛ البته نتیجه منطقی مادی که انسان را در حد حیوانیت تنزل می‌دهد جز این نیست. اگر برای انسان و انسانیت حساب مستقل و جداگانه‌ای باز می‌کنیم، در صورتی موجه است که از انسانیت معنایی را بفهمیم که ارزشمند است و انسان‌ها را در مسیر شرافتمندانه انسانیت دوست بداریم؛ از این رو گاهی هم با انسانی که بر ضد مسیر انسانیت است، برای انسانیت مبارزه می‌کنیم.

یافتن ارزش‌هایی که انسانیت و اخلاق را معنادار می‌کند، بدون در نظر گرفتن سر سلسله معنویات یعنی خداوند میسر نیست.^{۶۰}

در پاسخ کسانی که از یک طرف دم از خدمت به خلق و درد خلق داشتن می‌زنند و از طرف دیگر خدا و درد خدا داشتن را نفی می‌کنند، می‌گوید:

اگر انسان به سوی خدا نرود، درد انسانش هم به جایی نخواهد رسید. انسانیت درد خداست و از درد خدا درد انسان است... اگر بگوییم انسان بدون این که از خودش به سوی خدا حرکت کند، می‌خواهد برود به سوی انسان‌ها، مثل مکتب‌های مادی انسانی امروز برای نجات انسان‌ها هیچ‌کاری از او ساخته نیست و دروغ محض است. آنهایی توانسته‌اند انسان‌ها را نجات بدهند که اول خودشان نجات پیدا کرده‌اند. این نجات انسان‌ها یعنی چه؟ نجات انسان‌ها از چه؟ از اسارت طبیعت، نجات انسان‌ها از اسارت انسان‌های دیگر که معنایش آزادی انسان است... تا انسان از خود محدود خودش نجات پیدا نکند، هرگز از اسارت طبیعت نجات پیدا نمی‌کند و از اسارت انسان‌های دیگر هم نجات پیدا نمی‌کند. از نظر اسلامی انسان آن کسی است که درد خدا را داشته باشد و چون درد خدا را دارد، درد بشر دارد، درد انسان‌های دیگر را هم دارد.^{۶۱}

در دیدگاه اسلامی هویت حقیقی انسان پرتوی از حقیقت الوهی است و شهود من حقیقی از شهود خداوند جدا نیست. انسان‌گرایی، به معنای واقعی کلمه و خداگرایی دوروی یک سکه است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».^{۶۲}

پی نوشت ها

۱. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۱-۲۴۳.
۲. همان، ص ۱۶۸-۱۶۹.
۳. محقق اصفهانی، حاشیه بر مکاسب، ج ۱، ص ۱۰؛ سید ابوالقاسم خویی، مصباح الفقاهه، ج ۲، ص ۴۷.
۴. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۸.
۵. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴-۱۵.
۶. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۸ و ۲۳۹ و ۲۴۱.
۷. واژه «اعتباری» در این بحث به دو معنا به کار رفته است: گاهی در مقابل امر عینی به کار می‌بریم، یعنی چیزی که به طرف عمل مربوط است و در حوزه حکمت عملی قرار می‌گیرد، برخلاف حکمت نظری به این معنا، حق به طور اعتباری است. گاهی اعتباری به معنای وضعی و قراردادی است در برابر آنچه که چنین نیست. این معنا، حقوق موضوعه اعتباری است و حقوق طبیعی چنین نیست. در این عبارت، معنای دوم مدنظر است.
۸. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۴۰.
۹. همان، ص ۲۴۰-۲۴۱.
۱۰. همان، ص ۲۳۳. همچنین ر. ک: همان، ص ۱۷۵.
۱۱. ر. ک: همان، ص ۱۷۲-۱۷۴ و ۲۲۸-۲۳۳ و ۲۳۸-۲۴۲.
۱۲. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۵۷.
۱۳. همان، ص ۶۵-۶۶.
۱۴. همان، ص ۶۵-۶۶.
۱۵. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۷۸.
۱۶. بیست گفتار، ص ۷۳.
۱۷. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۵.
۱۸. بقره (۲) آیه ۲۹.
۱۹. اعراف (۷) آیه ۱۰. همچنین در این باره در کتاب بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی (ص ۱۶۶) به آیه «والأرض وضعها للأنام» - «الرحمن» (۵۵) آیه ۱ و آیه «ولقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ والبحر» - «اسراء

- (۱۷) آیه ۷۰ و در کتاب بیست گفتار (ص ۷۲) به آیه «هو الذی أنزل من السماء ماءً لكم منه شراباً و منه شجر فيه تُسَمون يُنبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب و من كل الثمرات أن في ذلك لآية لِّقوم يتفكرون» - «نحل (۱۶) آیه ۱۰ و ۱۱» اشاره می‌کند.
۲۰. ر. ک: بیست گفتار، ص ۶۷ - ۷۳.
۲۱. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۶.
۲۲. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۸۶.
۲۳. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۴۷.
۲۴. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.
۲۵. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۲۰۷.
۲۶. انبیاء (۲۱) آیه ۲۳. همچنین در این باره ر. ک: اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۳۱۹ - ۳۲۳.
۲۷. حکمت‌ها و اندرزها، ص ۱۱۰ - ۱۱۷ (نقل با تلخیص).
۲۸. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۹.
۲۹. ر. ک: عدل الهی، ص ۴۷ - ۵۰ و ص ۶۳ - ۶۴ (نقل با اضافه و تلخیص).
۳۰. البته این نتیجه‌گیری نگارنده از لوازم کلام آیه‌الله مطهری صورت گرفته است و خود ایشان تصریح به آن ندارد.
۳۱. احزاب (۳۳) آیه ۷۲.
۳۲. حکمت‌ها و اندرزها، ص ۱۰۵ - ۱۰۷.
۳۳. هود (۱۱) آیه ۶۱.
۳۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶.
۳۵. همان، خطبه ۲۰۷.
۳۶. ر. ک: بیست گفتار، ص ۷۴ - ۷۷؛ حکمت‌ها و اندرزها، ص ۱۰۶ - ۱۰۸.
۳۷. ر. ک: همان، ص ۲۹ - ۳۰.
۳۸. در مبحث «انسان‌گرایی یا خداگرایی» نیز به این موضوع خواهیم پرداخت.
۳۹. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.
۴۰. سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۸ - ۱۲۰.
۴۱. همان.

۴۲. این فقره از کلام استاد حاوی نکته بسیار ظریفی است، یعنی نه تنها پذیرش دین و تکلیف در برابر خداوند نافی حقوق طبیعی و عدالت اجتماعی نیست، بلکه با توجه به نارسایی‌ها و تنگناهای نظری و عملی فلسفه‌های غیر الهی در توجیه حق و عدالت و در ایجاد پشتوانه منطقی برای التزام به آنها، تنها براساس منطق الهی دفاع از

- حق و عدالت میسر است.
۴۳. ر. ک: سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۳ - ۱۲۶.
۴۴. حکمت‌ها و اندرزها، ص ۱۰۸.
۴۵. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۵ - ۲۳۶.
۴۶. همان، ص ۱۸۹.
۴۷. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۱۲۲ - ۱۲۴. (نقل با تلخیص)
۴۸. همان، ج ۱، ص ۳۳۱. همچنین ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۷.
۴۹. ر. ک: اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۲۴ و ۳۳۵.
۵۰. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصادی اسلامی، ص ۲۳۲.
۵۱. همان، ص ۲۳۵؛ بیست گفتار، ص ۱۳۵.
۵۲. ر. ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۳ - ۲۳۴.
۵۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳.
۵۴. ر. ک: انسان کامل، ص ۲۹ و ۱۵۶.
۵۵. ر. ک: حکمت‌ها و اندرزها، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.
۵۶. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۶۹ - ۱۷۵.
۵۷. فلسفه اخلاق، ص ۲۸۶ - ۲۸۷.
۵۸. همان، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.
۵۹. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۳۶ - ۱۳۷.
۶۰. ر. ک: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۵۴ - ۲۵۶؛ فلسفه اخلاق، ص ۲۷۹.
۶۱. انسان کامل، ص ۵۳ - ۵۴.
۶۲. مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.