

The Humanism's View of Natural Human Rights (Right to Life and Freedom) and its Evaluation based on Islamic Insight in Light of the Thought of Ayatollah Mesbah Yazdi

 Hossein Naghi  / PhD student in Quran and Hadith Sciences, The IKI

hng1364@gmail.com

Hamid Aryan / Associate Professor, Department of Commentary and Quranic Sciences, IKI

aryan@iki.ac.ir

Received: 2024/05/03 - Accepted: 2024/11/09

Abstract

From the perspective of humanism, the right to life and the right to freedom are considered to be derived from human nature, and this view is in challenge with the teachings of religions, especially Islam, regarding individual and social human rights. Using an analytical-critical method, this article examines the humanist notion of the right to life and freedom and its theoretical foundations based on Islamic insight. In this study, attention has been paid to and emphasis has been placed on the perspective of the prominent contemporary Islamic thinker, Ayatollah Misbah Yazdi. The results of the research show that the humanist view of the inherent value of man and the legal requirements resulting from this view face several problems: First, the granting of these rights to man by nature lacks rational support. Secondly, individual freedoms are not absolute and do not absolve anyone of moral responsibility. Thirdly, in social freedom, the right to independently enact laws and appoint a ruler by humans lacks any legitimacy, and freedom of expression and belief, as well as freedom in economic activity, are completely restricted and can be accepted and defended within a specific framework.

Keywords: Inherent human value, natural rights, right to life, right to freedom, humanism, criticism of humanism, Ayatollah Mesbah Yazdi.

نوع مقاله: ترویجی

نگرش اومانیسم به حقوق طبیعی انسان (حق حیات و آزادی) و ارزیابی آن بر اساس بینش اسلامی در پرتو اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی

hng1364@gmail.com

aryan@iki.ac.ir

 حسین ناگهی / دانش‌پژوه دکتری علوم قرآن و حدیث مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۴

چکیده

از دیدگاه اومانیسم، حق حیات و حق آزادی منبعث از طبیعت انسان بوده و این نگاه در چالش با آموزه‌های ادیان، به‌ویژه اسلام در باب حقوق فردی و اجتماعی انسان است. مقاله حاضر با روش تحلیلی - انتقادی انگاره اومانیسم درباره حق حیات و آزادی و پایه‌های نظری آن بر اساس بینش اسلامی را بررسی کرده است. در این بررسی بر دیدگاه اندیشمند برجسته اسلامی معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی توجه و تأکید شده است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که نگاه اومانیستی به ارزش ذاتی انسان و لوازم حقوقی مترتب بر این نگرش با اشکالات متعددی روبه‌روست: اولاً، اعطای این حقوق از سوی طبیعت انسان به او فاقد پشتوانه عقلی است. ثانیاً، آزادی‌های فردی مطلق نیستند و از هیچ‌کس سلب مسئولیت اخلاقی نمی‌کنند. ثالثاً، در آزادی اجتماعی حق وضع قانون و نصب حاکم به صورت استقلالی از سوی انسان، فاقد هرگونه مشروعیت است و آزادی بیان و عقیده و نیز آزادی در فعالیت اقتصادی کاملاً مقید بوده و در چارچوب خاصی قابل پذیرش و دفاع است.

کلیدواژه‌ها: ارزش ذاتی انسان، حقوق طبیعی، حق حیات، حق آزادی، اومانیسم، نقد اومانیسم، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

درواقع همان «حقوق طبیعی» است (فریدمن، ۱۳۸۲، ص ۳۶-۳۷). ماده سوم اعلامیه حقوق بشر بر پایه حقوق طبیعی برای هر انسانی، سه حق را اثبات می‌کند: «حق حیات»، «حق آزادی» و «حق امنیت شخصی». این حقوق زیربنای همه حقوق‌های سیاسی و آزادی‌های مدنی متعاقب آنها هستند که برخی از آنها عبارتند از: رهایی از بردگی، شکنجه و بازداشت خودسرانه، محاکمه منصفانه، آزادی بیان، آزادی مسافرت، عدم مداخله در زندگی خصوصی، اصل بی‌گناهی قبل از اثبات جرم، حق ازدواج و تشکیل خانواده و آزادی عقیده و موارد دیگر که بیشتر در ماده سوم تا بیست و یکم اعلامیه حقوق بشر مندرج است (جانسون، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۳).

حقوق اساسی پیش‌گفته بر اساس نگرش خاص اومانیسم به جایگاه و ارزش ذاتی انسان تدوین شده است. در نتیجه، انسان صاحب حقوق اساسی مطلق و غیرقابل تغییر می‌شود و اعلامیه حقوق بشر همه جوامع را ملزم به رعایت این حقوق می‌کند. همچنین اسناد بین‌المللی حقوق بشر از کشورها می‌خواهد مجازات اعدام را از فهرست مجازات نظام کیفری لغو کنند که نمونه آشکار آن مخالفت صریح با قانون «قصاص» در مجازات اسلامی است.

در مقابل، دین اسلام نگاهی سراسر متفاوت به مسئله ارزش ذاتی و حقوق انسان دارد. انسان در آیاتی از قرآن کریم و در آیاتی دیگر به شدت نکوهش می‌شود. در آموزه‌های اسلامی، ارزش انسان را می‌توان به «ذاتی» و «اکتسابی» تقسیم کرد. ارزش ذاتی امری تکوینی، غیر ارادی و اعطایی است که به جنبه خلقت انسان و قابلیت‌ها و داشته‌های خدادادی او تعلق دارد. ارزش اکتسابی جنبه ارزشی و اخلاقی دارد و با کارهای اختیاری انسان ارتباط می‌یابد. دین اسلام برای انسان حقوق گوناگونی قائل است که حق حیات و حق آزادی بخشی از این حقوق است. اما مبنای وضع حقوق در اسلام در تقابل با نگرش اومانیستی در این زمینه است.

این مقاله با روش «تحلیلی - انتقادی» ارزش ذاتی انسان در اسلام و اومانیسم را بررسی و لوازم حقوقی این دو مکتب را در حقوق طبیعی بیان کرده، سپس به نقد و بررسی لوازم حقوقی دیدگاه اومانیستی در باب حق حیات و حق آزادی پرداخته است.

به علت دقت نظر و جامعیت دیدگاه‌های اندیشمند اسلامی برجسته معاصر آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، در بازنمایی تحلیلی و

«خدا، انسان و جهان» سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع، پرسش‌های مهمی درباره آنها مطرح شده و همه تلاش فکری انسان متوجه این سه کانون و یافتن پاسخ‌های درست و مناسب برای پرسش‌های مربوط به آنهاست. در این میان، شناخت انسان اهمیت ویژه‌ای دارد و بسیاری از دانشمندان را در رشته‌های گوناگون علمی به خود مشغول ساخته است. از ثمرات این تلاش‌ها تولد نظرات گوناگون و گاه متناقض درباره انسان، حقوق و وظایف اوست که سبب بروز چالش‌ها و پرسش‌های جدید فراوانی شده است.

یکی از مهم‌ترین این پرسش‌ها پرسش از جایگاه و ارزش انسان در منظومه هستی است. در پاسخ به این پرسش بنیادی که ارزش، منزلت و جایگاه آدمی نسبت به سایر آفریدگان در نظام هستی چیست؟ دیدگاه‌های مختلف و گاه متناقضی ابراز شده است. برخی مکاتب تنها امتیاز انسان را برتری مادی و فیزیکی او می‌دانند. انسان در این رویکرد بدبینانه، ماشین پیچیده‌ای است که برتری‌های تکوینی‌اش بستر سقوط اخلاقی و تنزل ارزشی روزافزون او را فراهم می‌کند. در نتیجه، انسان به سبب سوءاستفاده از استعدادهای خود، از دیگر موجودات ویرانگرتر و سفاک‌تر است (نصری، ۱۳۷۲، ص ۵-۶). برخلاف این رویکرد، اومانیسم انسان را محور نظام هستی و معیار و مقیاس همه چیز می‌داند و بر این اساس، اخلاق، سیاست، حقوق و دیگر شئون آدمی را بر محور انسان ارزیابی می‌کند و همه چیز، حتی خدا را نیز محکوم انسان می‌داند (ابراهیمیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ سجادی، ۱۳۶۰، ص ۱۵). این نگرش امروزه تقریباً در تمام مکاتب فلسفی و نظام‌های حقوقی و سیاسی غربی نفوذ یافته و گرایش‌های متفاوتی از آن منشعب شده است (رجبی، ۱۳۹۶، ص ۴۳-۴۴).

این مکاتب در مهم‌ترین شئون حیات انسان و همه امور زندگی انسان معاصر، از جمله قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی برای او نقش ایفا می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۹) و تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر از مهم‌ترین جلوه‌های تأثیر نگاه اومانیستی بر جوامع و نهادهای اجتماعی معاصر است. مطابق نگرش اومانیستی، سرآغاز، سرانجام و منشأ اعتبار حقوق بشر صرفاً انسان است و این حقوق را نمی‌توان به فراتر از انسان گسترش داد (دانیلی، ۱۹۹۸، ص ۲۷).

آنچه در اعلامیه حقوق بشر به منزله حق انسان مطرح شده

انتقادی مسئله، این پژوهش بر آراء و نظرات این اندیشمند تأکید دارد. پرسش‌های محوری این پژوهش عبارت‌اند از: اسلام و اومانيسم درباره ارزش ذاتی انسان چه نظری دارند؟ لوازم حقوق طبیعی مترتب بر ارزش ذاتی انسان از دیدگاه اسلام کدام است؟ لوازم حقوق طبیعی مترتب بر ارزش ذاتی انسان از دیدگاه اومانيسم چیست؟ و بر اساس نظر اسلام چه انتقاداتی بر آن وارد است؟

هرچند آثار زیادی درباره ارزش انسان از سوی پژوهشگران نوشته شده است، اما اثر مستقلى یافت نشد که از دیدگاه اسلام و اومانيسم ارزش ذاتی انسان و لوازم حقوق طبیعی مترتب بر آن را در باب حق حیات و حق آزادی بررسی تحلیلی و انتقادی کرده باشد. در ادامه، برخی از کتاب‌ها و مقالات مرتبط با موضوع مقاله ارزیابی می‌گردد:

کتاب *کرامت انسان در قرآن (ماهیت، مبانی و موانع)* (یدالله‌پور، ۱۳۹۱)؛ نویسنده به ارزش انسان از نگاه قرآن به شکل عام پرداخته و مسائل حقوق طبیعی مترتب بر کرامت را بررسی نکرده است.

کتاب *کرامت انسان از نگاه اسلام و مسیحیت* (فارسیجانی، ۱۳۹۵)؛ این کتاب به صورت تطبیقی اجمالاً به ارزش انسان از منظر اسلام و مسیحیت پرداخته و به صورت خاص از حیات و آزادی آدمی سخنی نمی‌گوید.

مقاله «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام» (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۷۶)؛ این نوشتار به اختصار به حقوق طبیعی از نظر اسلام اشاره کرده است و بیان می‌کند: در نظر گرفتن خاستگاهی برای حقوق بشر از دیدگاه اسلام، منافاتی با اصل وجود شریعت ندارد.

مقاله «انسان در نگاه اسلام و اومانيسم» (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶)؛ این مقاله جایگاه انسان را در اسلام و اومانيسم از حیث هستی‌شناختی بررسی کرده و به مباحث حقوق طبیعی اشاره‌ای نکرده است.

مقاله *کرامت انسان از دیدگاه قرآن و روایات* (منفرد، ۱۳۹۵)؛ این اثر صرفاً درباره بیان اجمالی ارزش و جایگاه انسان است و به بحث و نقد حق حیات و حق آزادی از نگاه اومانيسم نظر ندارد.

مقاله «کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی» (آریان و مشایخی، ۱۳۹۷)؛ این مقاله به بیان دیدگاه اسلام و قرآن در ارزش تکوینی انسان و لوازم هستی‌شناختی آن اختصاص دارد و به لوازم حقوقی آن نپرداخته است.

مقاله «کرامت ذاتی انسان در قرآن و چالش‌های فراروی آن»

(سلمان‌پور و دیگران، ۱۳۹۸)؛ نویسندگان به برخی چالش‌های حقوقی کرامت انسان از منظر قرآن توجه کرده‌اند و در این بین به بررسی ارتداد، جهاد ابتدایی، نجاست مشرکان و اوصاف دوگانه انسان پرداخته‌اند، ولی حق حیات و حق آزادی را مد نظر قرار نداده‌اند.

مقاله «سنجش حقوق بشر اومانيستی و تطبیق آن با منابع اسلامی» (باستانی و رضائی، ۱۳۹۹)؛ هدف این مقاله بررسی تطبیقی مبانی دین اسلام با مواد اعلامیه حقوق بشر و اثبات برتری تعلیم اسلام در این زمینه است و تمرکزی بر محورهای مطرح در این مقاله ندارد.

مقاله «مقایسه انسان‌محوری خودبنیاد و خدابنیاد و الزامات آنها با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای» (ایزدهی و ابراهیم‌زاده، ۱۴۰۳)؛ این اثر تأکید می‌کند در اسلام، انسان‌محوری خدابنیاد وجود دارد که در مقابل انسان‌محوری خودبنیاد قرار دارد. این مقاله به حقوق مترتب بر انسان‌محوری نمی‌پردازد.

آثار پیش‌گفته عموماً اختصاص به بیان ارزش ذاتی انسان از دیدگاه قرآن و اسلام و برخی لوازم حقوقی آن دارند و هیچ‌یک رویکرد انتقادی به لوازم حقوقی مترتب بر دیدگاه انسان‌گرایی ندارد و درباره حق حیات و حق آزادی انسان‌محور به صورت انتقادی با تکیه بر اندیشه اسلامی سخنی بیان نکرده‌اند. بنابراین با توجه به اهمیت مقوله ارزش ذاتی انسان و لوازم حقوقی آن از یک‌سو و سنجش انتقادی مکتب انسان‌گرایی بر اساس بینش اسلامی در این باره و فقدان اثری درخور با مختصات موضوعی این مقاله، پژوهش در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

این تحقیق از جهت شیوه مطالعه و گردآوری اطلاعات، «کتابخانه‌ای» است و حل مسئله در آن به روش «تحلیلی - انتقادی» انجام پذیرفته است.

مقاله پس از بیان مفهوم «ارزش ذاتی / کرامت»، «حقوق» و «انسان‌گرایی» ضمن اشاره‌ای کوتاه به اقسام حقوق و مصادیق آن، در محور نخست، ارزش ذاتی انسان را از نظر اسلام و اومانيسم بیان کرده و در محور دوم، دیدگاه اسلام را درباره حقوق طبیعی و به صورت خاص، حق حیات و حق آزادی به تفصیل شرح داده است. در محور سوم به حقوق طبیعی انسان بر اساس انسان‌شناسی اومانيستی پرداخته و نگرش اومانيسم را به صورت ویژه درباره حق حیات و حق آزادی انسان به‌اجمال تحلیل کرده و به صورت انتقادی آن را بررسی کرده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. ارزش ذاتی (کرامت)

«ارزش ذاتی» به این معناست که یک شیء چیزی را ذاتاً «در خود» یا «به خاطر خود» داشته باشد که در فرهنگ اسلامی و متون دینی از آن به «کرامت» یاد شده است. به معنای «کرامت» اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم:

«کرامت» در زبان عربی از ماده «ک ر م» اسم مصدر باب تفعیل یا افعال (جوهری، ۱۳۷۶ق، مدخل کرم) به معنای نزهت و پاکی از زشتی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، مدخل «کرم»)، شرافت نفسانی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، مدخل «کرم»)، منزلت و بزرگی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، مدخل «کرم») است. این واژه ضد ملامت (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، مدخل «کرم») و پستی و بی‌ارزشی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، مدخل «کرم»؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، مدخل «کرم»).

«کرامت» در اصطلاح فلسفه، کلام، عرفان، علوم تربیتی و برخی علوم دیگر دارای معانی متفاوتی است، ولی در این مقاله مراد از آن «عظمت و ارزش‌های ذاتی و درونی نهفته در انسان» است (یا حقی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۱۳-۱۲۱۴).

۱-۲. اومانيسم

اومانيسم (انسان‌گرایی) در معنای عام، شامل هرگونه فلسفه یا هر نظام فلسفی می‌شود که انسان را دارای منزلت ویژه‌ای می‌داند و او را مقیاس همه‌چیز قرار می‌دهد. هسته مرکزی اومانيسم «آزادی و حیثیت انسانی» است و معنایی جز اصالت بشر در مقابل خدا یا همان خودبنیادی نفسانی ندارد (مصاحب و دیگران، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۹؛ زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۳۷؛ رجبی، ۱۳۹۶، ص ۳۴).

۱-۳. حقوق

«حقوق» در لغت، جمع «حق» به معنای نقیض باطل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، مدخل «حق») و این واژه اصطلاحاً در دو معنی به کار می‌رود:

الف) گاهی مراد از «حقوق» نظام حاکم بر رفتار اجتماعی شهروندان یک جامعه است؛ یعنی مجموعه بایدها و نبایدهایی که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آنها هستند. «حقوق» در این معنا مفرد و تقریباً با «قانون» مرادف است.

ب) کلمه «حقوق» در اصطلاح دوم جمع «حق» است و «حق» امری است اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می‌شود. این حق ممکن است ریشه واقعی داشته یا نداشته باشد؛ یعنی در مفهوم آن - به مثابه یک مفهوم اعتباری و حقوقی - وجود یا عدم ریشه واقعی ملحوظ نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱هـ ص ۲۴-۲۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۶).

۲. اقسام حقوق

از یک نظر حقوق به دو قسم «حقوق موضوعه» و «حقوق طبیعی / فطری» تقسیم می‌گردد:

۲-۱. حقوق موضوعه یا قانون

مجموعه قواعدی است که برای تنظیم امور زندگی اجتماعی توسط شخص یا گروهی وضع می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹).

۲-۲. حقوق طبیعی یا فطری

در مقابل حقوق موضوعه قرار دارد و حقوقی است که واضع ندارد و بر اساس طبیعت، فطرت و عقل آدمی اعتبار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱هـ ص ۲۱). مقصود از «حقوق» در این مقاله حقوق طبیعی است، نه حقوق موضوعه.

عده‌ای معتقدند: حقوق طبیعی قاعده‌هایی برتر از اراده حکومت‌ها هستند. این قواعد غایت مطلوب انسان هستند. در نتیجه، سعی قانونگذار قبل از وضع قانون، باید بر این باشد که ابتدا این قواعد را کشف کند، سپس از آنها به‌عنوان راهنما در وضع قانون استفاده نماید. درباره مبانی این قواعد اختلافات فراوانی میان مکاتب حقوقی وجود دارد. در ادامه، ویژگی‌های حقوق طبیعی و بارزترین مصادیق آن بیان می‌شود.

در سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی حقوق طبیعی به عقل و طبیعت اجتماعی انسان نسبت داده شد (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴-۶۱).

۲-۲-۱. ویژگی‌های حقوق طبیعی

طبق این انتساب، ویژگی‌های حقوق طبیعی را این‌گونه برشمرده‌اند:

۱. انسان منبع حقوق طبیعی است، نه خدا. عقل بشر پیوسته به قواعد طبیعی حکم کرده و این حقوق لازمه شخصیت انسان است.

الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

ب. آیه ۳۴ سوره ابراهیم انسان را نکوهش می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ».

ج. آیه‌های ۴ و ۵ سوره تین تفصیلی میان تکریم و نکوهش انسان به‌شمار می‌روند؛ مانند «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۴).

در ادامه، نظر استاد مصباح یزدی درباره آیه ۷۰ سوره اسراء بیان می‌شود:

کرامت ذاتی در آیه ۷۰ سوره اسراء شامل نوع انسان - اعم از زن و مرد - می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۴). آیه تأکید می‌کند خداوند در مقام مقایسه با سایر مخلوقات، نعمت‌های بیشتری به انسان عطا کرده است. در نتیجه، بهره وجودی و کمال بیشتری نصیب انسان شده و از لحاظ ساختمان وجودی، وی از امکانات و مزایای بیشتری برخوردار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). البته برخورداری از این نعمت‌ها سبب فخرفروشی و ملاک ارزشمندی اکتسابی و تکامل اخلاقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸) و موجب اثبات حق اجتماعی نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۱)؛ زیرا تکریم ذاتی انسان در این آیه - درحقیقت - مدح فعل خداست. بهره‌مندی از عقل مهم‌ترین امتیاز انسان است، تا جایی که موجودی از این نظر با انسان برابر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۱).

اما از جنبه ارزشی انسان‌ها برتر و یا پست‌تر از همه حیوانات نیستند. برخی به قدری تکامل می‌یابند که مسجود فرشتگان می‌شوند و برخی چنان تنزل می‌کنند که از حیوانات پست‌تر می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵). در حقیقت این کرامت با فعل اختیاری انسان (ایمان و عمل صالح) حاصل می‌شود و کمالی برخاسته از تلاش و ایثار انسان است و معیار ارزش‌های انسانی و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند می‌گردد. با کرامت اکتسابی می‌توان انسانی را بر دیگر انسان‌ها برتر دانست. انسان‌ها استعداد رسیدن به این کمال و کرامت را دارند، ولی برخی به آن دست می‌یابند و برخی بی‌بهره‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸).

۳-۲. دیدگاه اومانسیسم در باره ارزش ذاتی انسان

در تاریخ تفکر غرب نسبت به کرامت انسان دو دیدگاه، بلکه دو مکتب مختلف و متعارض وجود دارد:

۱. مکتب «فاشیسم» که منشأ کرامت انسان را اموری مانند وابستگی

۲. حقوق طبیعی از حقوق فردی حمایت می‌کند. بنابراین آزادی فرد به‌مثابه قاعده کلی همواره محترم است و حقوق طبیعی با حمایت از حقوق فردی، آزادی حداکثری را برای فرد تأمین می‌کند.

۳. حقوق طبیعی، هم مبنای نهادهای حقوقی است (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۹-۶۱) و هم مبنای حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی متعاقب آنها. این مطلب در ماده سوم تا بیست و یکم اعلامیه حقوق بشر مندرج است (جانسون، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۳).

طبق بند پیش‌گفته «حق حیات» و «حق آزادی» مهم‌ترین حقوق طبیعی انسان به‌شمار می‌روند. «حق حیات» یعنی: هر انسانی حق دارد زنده بماند. انسان به تبع حق حیات، حق دارد سایر مقومات حیات خود را فراهم کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، الف، ص ۵۷).

«حق آزادی» یعنی: انسان می‌خواهد ارباب خودش باشد و جز خود کسی را به این مقام نشناسد. به بیان دیگر، انسان می‌خواهد عاقل بالاراده و فاعل باشد، نه موجودی بی‌اراده؛ مانند بندگان (نوری، ۱۳۹۹، ص ۳۸۴). در نتیجه، انسان آزاد به دنیا می‌آید. پس باید آزادی خود را در طبیعت و جامعه تجربه کند و حاکم بر سرنوشت خود باشد و حقوق خویش را تعیین نماید (رجبی، ۱۳۹۶، ص ۴۷-۴۸).

۳. ارزش ذاتی انسان از نظر اسلام و انسان‌گرایی

۳-۱. دیدگاه اسلام درباره ارزش ذاتی انسان

مسئله ارزش و منزلت انسان از مباحث انسان‌شناختی است. «کرامت» به مقام و جایگاه انسان نسبت به سایر آفریدگان در نظام هستی اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۰). منزلت انسان گاه امری تکوینی و فاقد جنبه ارزشی بوده و ناظر به مراتب وجود است؛ مثلاً، آن‌گاه که میان موجوداتی مثل سنگ و انسان از جهت مرتبه وجودی تفاوت قائل می‌شویم صرفاً یک امر تکوینی منظور است، و گاه دارای جنبه ارزشی و اخلاقی است و جایگاه انسان ارزشی و اخلاقی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۱-۳۶۲). در نتیجه تکریم و منزلت انسان نسبت به دیگر موجودات با دو اعتبار هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی ملاحظه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، الف، ص ۷۵).

در قرآن به کرامت انسان توجه جدی شده است. آیات مشیر به این موضوع را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. آیه ۷۰ سوره اسراء از کرامت ذاتی انسان سخن می‌گوید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ خَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنْ

به دولت، حکومت، نژاد، عقیده و مذهب خاص می‌داند این جریان فکری فاقد منبع پیشینی برای حقوق بشر است (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸).

۲. مکتب «اومانیسم» یا انسان‌مداری که انسان را هستی متعالی جهان می‌داند و معتقد است: انسان تنها خدای انسان است (پی‌تیر، بی‌تا، ص ۲۳۶). اصالت انسان بعد از قرن هجدهم به پرستش انسانیت در مقابل خدا منتهی شد. آگوست گنت معبود انسان را «انسانیت» دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ الف، ج ۱، ص ۵۴). تکیه بر عقل انسان در حل مسائل اساسی حیات سیاسی، اجتماعی، دینی و اخلاقی و زیان‌بار دانستن معرفت‌های برخاسته از تعلیمات دینی از ویژگی‌های بارز اومانیسم است (گلدمن، ۱۳۷۵، ص ۳۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۴۹-۵۰؛ لالاند، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۵۶۷).

اومانیسم معتقد است: «نیروی فطری عقل به انسان کرامت می‌دهد، نه منزلت‌های اجتماعی» (راجر، ۱۳۸۰، ص ۴۴) و هر مرجعی که خارج از انسان درباره حقیقت و عمل، ملاک نهایی دآوری لحاظ شود، پذیرفتنی نیست (واینر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۱).

تفکر اومانیستی ریشه و مبنای بسیاری از مکاتب و گرایش‌های فکری دنیای معاصر، به‌ویژه در مباحث حقوقی است. برخی از مهم‌ترین گرایش‌های اومانیسمی مطرح در فرهنگ غرب عبارت‌اند از: عرفی‌گری (سکولاریزم)، فردگرایی (لیبرالیزم) (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶-۱۷۷) و کارکردگرایی (پراگماتیسم) (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۱). اکنون این مکاتب در همه امور انسان معاصر غربی، از جمله قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی برای زندگی نقش اساسی ایفا می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۴۹).

در ادامه، نگرش اومانیسم به حقوق طبیعی انسان بررسی می‌گردد.

۴. دیدگاه اسلام درباره حقوق طبیعی

۴-۱. حقوق طبیعی و منشأ آن

انسان‌ها بر اساس اعتقاد، مذهب و فلسفه مقبول خود، حداقل حقوقی مانند حق حیات و حق آزادی را پذیرفته‌اند. شاید در طول تاریخ بشر، اجتماع انسانی یافت نشود که حقوقی برای یکدیگر قائل نبوده باشند. اما منشأ پیدایش حق حیات و حق آزادی چیست؟ فلسفه حقوق عهده‌دار پاسخ به این پرسش بنیادین است و تحت عناوین «ملاک ثبوت حق» یا «خاستگاه حق» از این مسئله بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۸-۷۹).

در اندیشه اسلامی منشأ همه حق‌ها خداوند است و انسان مستقلاً بی‌آنکه خداوند برای او حق قرار داده باشد، حق بر خدا یا انسان دیگری پیدا نمی‌کند. انسان حقیقتاً مالک چیزی نیست و اثبات حق در سایه مالکیت تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷). استاد مصباح یزدی برای اثبات این مدعا که خاستگاه حقوق بشر حق خداست، می‌نویسد: ابتدا باید وجود خداوند با برهان اثبات شود، سپس باید اثبات گردد خداوند بر انسان‌ها حق دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۸-۹۷). ایشان همچنین در دیگر آثار خود بر وجود خداوند، برهان عقلی و نقلی اقامه کرده است. اما در مقام اثبات منشأ حقوق، اثبات وجود خداوند را خارج از حوزه فلسفه حقوق دانسته و با توجه به مبانی عقلی و نقلی قطعی در آثار حقوقی خویش، حق خداوند بر انسان‌ها را اثبات می‌کند.

برهان پیش‌گفته از دو مقدمه مالکیت و خالقیت خداوند تشکیل شده است:

مقدمه اول: از نظر عقلی، ثبوت حق، فرع بر مالکیت است؛ یعنی فقط مالک حق تصرف در ملک خود را دارد. اما کسی که نه خود مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، حق هیچ‌گونه تصرفی ندارد. این امر یکی از احکام و ادراکات قطعی، بلکه بدیهی عقل است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۵۴). در نظام قرآن مالکیت هستی مطلقاً از آن خداست: «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا فِيهِنَّ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۲۰)؛ «تَبَارَكَ الَّذِي يَدِيرُ الْمُلْكَ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱). حتی مالک اعضای بدن انسان نیز خداست: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ» (یونس: ۳۱) و اساساً مالکیت غیرخداوند نفی می‌شود: «وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا» (اسراء: ۱۱۱).

مقدمه دوم: خداوند خالق تمام هستی است و همه موجودات فیض وجود را از او دریافت می‌کنند. تنها وجود قائم به ذات و مستقل خداوند است که خود عین وجود و هستی است. بنابراین بی‌نیاز از هرگونه علتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴): «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام: ۱۰۲).

نتیجه: بالاترین مالکیت‌ها از آن خداوند است؛ زیرا او به همه چیز هستی داده و طبیعتاً تمام هستی و وجود هر موجودی از آن خداست.

انسان است و اثبات حق برای خداوند زمینه تحقق کمال را فراهم می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۷).

۴-۱-۱. حق حیات

در اسلام اصل «حیات» به‌عنوان یک «حق طبیعی» با بیان برهانی اثبات می‌شود. «حق حیات» وسیله‌ای برای نیل به تکامل بشری و در نهایت، رسیدن به رحمت بی‌نهایت خداوند است. البته اگر حیات یک فرد با مصلحت آفرینش هماهنگ نباشد حق حیات او سلب می‌شود و آن هنگامی است که با «حق اجتماع» تعارض داشته باشد و اجتماع بشری را مورد مخاطره قرار دهد. بنابراین جنایتکارانی که حیات اجتماعی دیگر افراد جامعه را سلب می‌کنند، حق حیات آنها سلب و قصاص می‌شوند؛ زیرا حق حیات اجتماع مقدم بر حق حیات آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۳). در اسلام قصاص جنایتکار حیات زندگی اجتماعی تلقی شده است: «وَلَكُمْ فِي الْجَنَاحِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹).

۴-۱-۲. حق آزادی

آزادی‌های انسان بر دو قسم است: آزادی فردی و آزادی اجتماعی، و به تبع آن، دو گونه حق آزادی برای انسان متصور است: حق آزادی‌های فردی و حق آزادی‌های اجتماعی.

الف) حق آزادی‌های فردی

اسلام بر آزادی فردی به‌عنوان یکی از مبانی حقوق، تأکید فراوان دارد و بسیاری از قوانین اجتماعی آن ریشه در آزادی فردی دارد. بر این اساس رفتار و عملکردهای فردی، حتی تحصیل و استیفای مصالح عمومی افراد باید به شکل آزادانه و داوطلبانه صورت پذیرد. در صورت ناکافی بودن این اقدامات، دولت باید مداخله کند و الزاماً از مردم بخواهد که وظیفه خود را انجام دهند.

آزادی‌های فردی در اسلام ریشه در هدف خلقت انسان دارد؛ زیرا هدف از خلقت انسان رسیدن به تکامل است و تکامل باید با حرکت اختیاری حاصل شود. بنابراین حکمت الهی اقتضا دارد که انسان‌ها از نعمت آزادی بهره‌مند باشند تا با اختیار خویش راه سعادت یا شقاوت را برگزینند. این آزادی با مسئولیت الهی و اخروی منافات ندارد و باید در همه شئون جامعه رعایت شود. حتی قوانین و مقررات باید به گونه‌ای

ازدیگرسو، موجودات به علت فقدان مالکیت و خالقیت، هیچ حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۴).

بنابراین «حق حیات» و «حق آزادی» که از حقوق اساسی بشر به‌شمار آمده و همه به آن باور دارند و معتقدند: هر انسانی حق زنده ماندن دارد، حق خداوند و به اراده او محقق است. انسان قبل از آفرینش خدا وجودی نداشته تا حقوقی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

برخی اندیشمندان مسلمان ظاهراً پذیرفته‌اند که برخی حقوق به مقتضای طبیعت انسان است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۹-۷۱). معنای معقول «طبیعت» در این دیدگاه، یعنی آنچه انسانیت و وجود انسان به آن بستگی دارد. اگر بناست انسان روی کره زمین زندگی کند، اقتضای طبیعت اوست که حیات خویش را حفظ کند و آن را در امان نگه دارد. اگر انسان این کار را نکند، طبیعت و ماهیت او باقی نمی‌ماند و کمالات متناسب با خود را کسب نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۱).

آیت‌الله مصباح یزدی مفاهیم حقوقی را مفاهیمی اعتباری می‌داند. تعریف «حق» در مفاهیم اعتباری «امری است که برای کسی (له) و بر دیگری (علیه) وضع می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۹) و معمولاً در جعل حقوق «من له الحق» از حق خود نفع می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۲). بر اساس تعریف مزبور، تعبیر «له الحق» برای خداوند تعبیری اعتباری است. این سخن در حالی است که خداوند منزله از منفعت بردن از کسی است. بنابراین منشأ اعتبار حقوق دانستن خداوند با اشکال مواجه است.

در پاسخ باید گفت: اعتبار خداوند در حقوق به لحاظ خودش نیست، بلکه به لحاظ رعایت حال انسان‌هاست؛ زیرا انسان با مفاهیم کار دارد و برای تفهیم مفاهیم از الفاظ استفاده می‌کند. به بیان دیگر، این مسئله نه از ناحیه نقص فاعل، بلکه مربوط به نقص قابل است. مقام الوهیت و خدایی نقصی ندارد و فراتر از اعتباریات است، اما به لحاظ نقص و ضعف موجود در قابل (انسان)، خداوند از مفاهیم استفاده می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶).

همچنین انگیزه و پشتوانه اعتبار حق برای خداوند و تکلیف بر بندگان، فراهم شدن زمینه حرکت تکاملی اختیاری انسان برای رسیدن او به ارزش مطلوب و کمال نهایی خویش است. در نتیجه خداوند هیچ نفعی برای خویش نمی‌خواهد و تنها خواهان کمال

وضع و اجرا کردند که آزادی‌های فردی در حد ممکن، تأمین شود. البته مصالح مادی و معنوی جامعه آزادی افراد را محدود می‌کند. افراد جامعه تا زمانی آزادند که مصالح جامعه در معرض خطر قرار نگیرد. دخالت دولت در آزادی شهروندان جامعه تنها در این شرایط ضرورت پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ ص ۱۵۳-۱۵۷).

ب) حق آزادی‌های اجتماعی

آزادی‌های اجتماعی بر حسب شئون زندگی اجتماعی انسان، می‌تواند دارای گونه‌های مختلفی باشد. از یک نظر می‌توان آزادی‌های اجتماعی را به آزادی در سه عرصه سیاسی و اعتقادی و اقتصادی تقسیم کرد:

۱-ب) حق آزادی سیاسی (آزادی در تعیین سرنوشت)

از دیدگاه اسلام حق «وضع قانون» اصالتاً مختص خدای متعال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج ۱، ص ۲۲۷) و انسان اصالتاً چنین حقی ندارد؛ زیرا: یک خداوند خالق انسان است و خالق ربوبیت و مالکیت تکوینی دارد. ربوبیت تکوینی خداوند منشأ ربوبیت تشریعی می‌شود و مقتضای ربوبیت تشریعی عبودیت تشریعی است. طبعاً همه تصرفات انسان در عالم هستی مشروط به اجازه خداست، حتی تعیین کمیت و کیفیت تصرفات نیز حق اوست. انسان باید چگونگی تصرفات و روش زندگی را از خدا بیاموزد و طبق فرمان او تصرفات خود را انجام دهد. همچنین انسان تنها در برابر خدا مسئولیت دارد و مسئولیت در برابر خود و جامعه ازجمله همین مسئولیت‌هاست. اساساً در زندگی انسان، مسئولیت اصالت دارد، نه آزادی. در نتیجه، آزادی انسان به معنای اینکه «لو در مقابل هیچ موجودی مسئولیت ندارد، مگر اینکه خود مسئولیتی را در برابر موجودی بپذیرد»، باطل است و نمی‌تواند از مبانی حقوق انگاشته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ ص ۱۴۸-۱۴۵).

دو، ربوبیت تشریعی خداوند اقتضا دارد تنها او حق تعیین قانون و حاکم را داشته باشد و تنها اطاعت از قانون خدا و حاکم منصوب از جانب او لازم است. بنابراین، اگر خداوند به کسانی اذن داده و آنها را منصوب نموده است تا علاوه بر وضع قانون، بر مردم فرمان برانند، آنان حق قانون‌گذاری و حکومت بر انسان‌ها را پیدا می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ ص ۱۴۶)، البته به این شرط که اولاً، اقدام آنها هیچ مخالفتی با احکام الهی نداشته باشد. ثانیاً، مصالح واقعی و نفس‌الامری مردم را اعم از دنیایی و آخرتی به‌طور کامل در نظر

بگیرند. ثالثاً، از طرف خدا مأذون و مجاز باشند.

از این‌رو در امور جزئی که خداوند قانونی برای آنها وضع نکرده یا در مواردی که خداوند حاکمی نصب ننموده است، تنها افراد مأذون از جانب او حق دارند با رعایت کامل احکام الهی و مصالح مادی و معنوی مردم، متصدی این دو امر مهم شوند. در نتیجه، آزادی از التزام به قانون وضع‌شده و حاکم منصوب از جانب خدا، مردود است و افراد جامعه نمی‌توانند هر قانون یا حاکمی را که مقبول خودشان باشد، برگزینند. حکومت پیامبر و امامان معصوم^ع و ولایت و حکومت فقیه در زمان غیبت امام معصوم^ع نیز با این روش قابل تبیین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ ص ۱۴۹-۱۵۰؛ ۱۳۹۱ ج ۱، ص ۲۲۷).

همچنین اجرای قانون مباحثاً و بی‌واسطه از طرف خدای متعال صورت نمی‌گیرد. بنابراین، اگر حکومت یا قضاوتی به خدای متعال نسبت داده شود، انتساب آن غیرمستقیم و باواسطه خواهد بود، و در این انتساب، اگر «حاکم» یا «قاضی» منصوب یا مأذون از سوی خداوند باشند، انتساب درستی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج ۱، ص ۲۲۷).

۲-ب) حق آزادی اعتقادی (حق آزادی بیان و ابراز عقیده)

از نظر اسلام آزادی بیان تا زمانی ثابت است که با مصالح مادی و معنوی انسان‌ها تضادی نداشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ج ۱، ص ۳۳۳). بنابراین کارهای خلاف قوانین اسلام (مانند دروغ، تهمت، افشای اسرار مردم، چاپ و نشر و خرید و فروش مطالب گمراه‌کننده، توهین به قوانین الهی و تمسخر مقدسات دینی و مواردی از این قبیل) هرگز آزاد و جایز نیست (نساء: ۱۴۰؛ حجرات: ۱۲؛ مائده: ۹۰) و دین اسلام به‌شدت با آنها مخالفت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج ۱، ص ۴؛ ۳۹۹).

۳-ب) حق آزادی در فعالیت اقتصادی

در اسلام فراهم ساختن زمینه برای افزایش فعالیت اقتصادی و کسب درآمد اهمیت دارد؛ اما به هر صورت ممکن، مطلوب نیست، بلکه باید سیاست‌گذاری عادلانه بوده، به گونه‌ای اجرا شود که همه مردم یکسان از مقررات و فعالیت‌ها بهره ببرند. بنابراین باید امکانات، قوانین و مقررات لازم برای تمامی فعالان اقتصادی یکسان توزیع شود تا بر اساس توان و تخصص خویش از آن بهره برده، وضعیت اقتصادی خویش را ارتقا بخشند. البته رعایت تساوی به معنای برابری افراد کوشا با افراد تنبل نیست، بلکه به معنای بهره‌مندی از امکانات

قابل تصور نیست (فریدمن، ۱۳۸۲، ص ۳۸). اما باور فیلسوفان امروزی بر این است که «حقوقی طبیعی» حقوقی‌اند که طبیعت به انسان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی پرداختن به اختلافات یادشده سودی ندارد و ابتدا باید معنای «طبیعت» به‌درستی فهم شود. اگر «طبیعت» موجودی در عالم باشد که در کنار دیگر موجودها کارهای انجام می‌دهد، یک ادعای غیرعلمی است؛ زیرا غیر از انسان و دیگر موجودات، موجودی به نام طبیعت نمی‌توان اثبات کرد که آفریننده انسان و دیگر موجودها باشد؛ زیرا هیچ انسان عاقلی نمی‌پذیرد موجودی به نام «طبیعت» انسان‌ها و دیگر موجودها را به‌وجود آورده و حقوقی مانند حق حیات و حق آزادی به ایشان بخشیده باشد. در نتیجه، این سخن مبتنی بر ادعایی بی‌دلیل است.

البته نپذیرفتن طبیعت به این معنا، ارتباطی با مبانی دین اسلام ندارد. دین اسلام بر اساس توحید بنا شده است و خداوند را خالق همه موجودها می‌داند، بلکه انتساب خالقیت به طبیعت بی‌بهره از پشتوانه عقلانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۱).

از دیگر سو، حقوق طبیعی در هر شرایطی برای انسان ثابت نیست. این حقوق در صورتی محترم و ثابت‌اند که حقوق افراد جامعه را سلب نکنند. نتیجه آنکه اگر کسی موجب سلب حق دیگر افراد جامعه شود، حاکمان جامعه باید حق حیات او را سلب نمایند. بسیاری از اندیشمندان با ممنوعیت اعدام مخالفت کرده، آن را فاقد پشتوانه منطقی دانسته‌اند. مجازات اعدام در حقیقت، حیات‌بخشی به جامعه است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹).

نتیجه فزاینده‌ای پیش‌گفته این شد که اعلامیه حقوق بشر مبتنی بر حقوق طبیعی است. حقوق طبیعی مخالفان زیادی دارد و اساساً موجودی به نام «طبیعت» پذیرفتنی نیست. همچنین حقوق طبیعی حقوقی ثابت نیستند. بنابراین اعلامیه حقوق بشر فاقد دلیل معتبر عقلانی بوده و پیروی بی‌دلیل آن درست نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۲-۸۳).

۵-۱-۲. انتقاد از خاستگاه حق در مکتب اثبات‌گرایی حقوقی

یکی دیگر از مکاتب مهم در زمینه فلسفه حقوق، مکتب حقوق اثبات‌گرایی (پوزیتیویستی) است. ادعای اصلی اثبات‌گرایی حقوقی این است که منشأ حقوق توافق جمعی است. آنچه موجب ایجاد و

به‌اندازه توان، ظرفیت، صلاحیت، مدیریت و تخصص است. وضع قوانین با شرایط مذکور موجب جلوگیری از رانت‌خواری خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۴۳).

۵. حقوق طبیعی انسان بر اساس انسان‌شناسی اومانیزم و نقد آن

فردگرایی (لیبرالیسم) بر مبنای تعالیم اومانیزم، انسان را موجودی محدود به «من طبیعی» تلقی می‌کند. در این مکتب انسان ترکیبی از غریزه‌ها و میل‌های مادی است. در نتیجه فردگرایی تنها به حقوق طبیعی انسان مانند حق حیات و حق آزادی توجه می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۳۶؛ ۱۳۹۲، الف، ص ۸۷). این حقوق مبنای حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی متعاقب آنها قرار گرفت که در ماده سوم تا بیست‌ویکم اعلامیه حقوق بشر انعکاس یافت (جانسون، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۳).

لیبرالیسم معتقد است: حق حیات و حق آزادی حقوقی مطلق‌اند و با هیچ مجوزی قابل سلب نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹). بر مبنای این اعتقاد اعلامیه حقوق بشر اعلام می‌کند: حقوقی مانند حق حیات و حق آزادی فوق همه قوانین داخلی و بین‌المللی است و هیچ کشوری نباید قانونی برخلاف این دو وضع کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۰۲).

این در حالی است که دو مکتب «حقوق طبیعی» و «اثبات‌گرایی حقوقی» منعکس‌کننده نظرات اومانیزم درباره خاستگاه حقوق هستند. اما این دو مکتب فاقد پشتوانه عقلانی محکمی هستند.

نقد نگرش اومانیزستی به حقوق طبیعی انسان را در دو عرصه مبنایی و بنایی پی می‌گیریم:

۵-۱. نقد مبنایی نگرش اومانیزم به حقوق طبیعی

۵-۱-۱. انتقاد از خاستگاه حق در مکتب حقوق طبیعی

آنچه در اعلامیه حقوق بشر به‌منزله حق انسان‌ها تصویب شده «حقوق طبیعی» است (فریدمن، ۱۳۸۲، ص ۳۶-۳۷). اندیشمندان غربی درباره اصل وجود حقوق طبیعی اختلافات فراوانی دارند. به عقیده برخی، انسان از جهت انسان‌بودن، نمی‌تواند دارای حق باشد (گیورث، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹).

برخی همه حق‌ها را برگرفته از قوانین موضوعه دانسته‌اند. در این دیدگاه حقی که برگرفته از طبیعت باشد، قابل تصور نیست. به باور عده‌ای، حق‌ها صرفاً زاده اجتماع‌اند و غیر آن، هیچ حق دیگری

این باشد که حق حیات و حق آزادی تا زمانی ثابت است که شخص مرتکب قتل دیگری نشود و در صورت ارتکاب قتل باید حق حیات قاتل سلب گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۹۰-۹۱).
نقدهای پیشین نقدهایی مبنایی است که علاوه بر حق حیات، شامل حق آزادی نیز می‌گردد. اما استاد مصباح یزدی نقدهای نیز به حق آزادی از نگاه اومانيسم دارد؛ زیرا «آزادی» معانی مختلفی دارد و جایگاه ویژه‌ای در اومانيسم برای خود باز کرده است. ایرادهای آیت‌الله مصباح یزدی در ادامه بیان می‌شود.

۲-۵. نقد مبنایی نگرش اومانيسم به حقوق طبيعي

۱-۲-۵. انتقاد از نگرش اومانيستي به حق حیات

درباره «حق حیات» که یکی از بندهای اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز هست، اختلافی اساسی بین اسلام و دنیای غرب و مکاتب بشری دیگر وجود دارد. آنها همواره و به مناسبت‌های مختلف، جوامع اسلامی را به نقض حقوق بشر متهم می‌کنند. درباره «حق حیات» جای این پرسش وجود دارد که اگر «حیات» حق طبیعی انسان است، آیا این حق در تمام شرایط برای او وجود دارد و هیچ استثنایی ندارد؟ مثلاً اگر یک جنایت‌کار اعدام شود حقوق بشر نقض شده است؟! حقوق بشر چیست و چه ملاکی دارد؟ آیا حقوق بشر را کشور خاصی باید تعیین کند؟ یا تعیین حقوق بشر باید به وسیله سازمان ملل و از طریق اعلامیه جهانی حقوق بشر باشد؟ یا هر کشور و مردمی باید بر اساس فرهنگ خودشان آن را تعریف کنند؟ (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۷۹-۸۰).

به نظر می‌رسد معنای «حق حیات» این نیست که به طور مطلق و در هر شرایطی برای انسان ثابت باشد. بر این اساس حق حیات یک انسان تا زمانی محترم و ثابت است که او حق حیات انسان‌های دیگر را سلب نکرده باشد، وگرنه حق حیات از او سلب می‌شود. سلب حق حیات از چنین کسی نه تنها ناحق نیست، بلکه عین حق است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: نفسی را که خدا حرام گردانیده است، جز به حق مکشید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء: ۳۳).

البته در حالت کلی، قرآن حق حیات انسان را محترم می‌داند و سلب آن را تجویز نمی‌کند؛ اما مواردی پیش می‌آید که قتل نفس نه تنها سلب حق نیست، بلکه امری واجب و لازم است که اگر انجام

پیدایش حق می‌شود این است که مردم یک جامعه خودشان آن را بپذیرند؛ مثلاً، وقتی جامعه پذیرفت که در محیط خانواده، پدر بر فرزند حقوقی داشته باشد و فرزند نیز در مقابل پدر از حقوقی برخوردار باشد، این حق‌ها ثابت می‌شود؛ زیرا جامعه بر پذیرش آنها توافق کرده است. «توافق اجتماعی» منشأ ثبوت حق می‌شود و اگر این توافق به هم خورد آن حق هم از بین می‌رود و تغییر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۵۱؛ ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۸۴-۸۵). منشأ ثبوت حقوق در این مکتب توافق اجتماعی است. اثبات یا نفی حق، چیزی جز پذیرش یا رد آن توسط افراد جامعه نیست. این مکتب با پذیرش این مبنا، به تبیین چرایی وجود حق احتیاج ندارد؛ زیرا مردم خودشان این را قبول کرده‌اند. از این رو پذیرش مبنای قراردادی برای حقوق، منجر به پذیرش مردم‌سالاری (دموکراسی) می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۵).

طبق این نظریه، مبنایی نداریم که بر اساس آن، حقوق ثابت برای همه جوامع و در هر زمانی داشته باشیم و این امکان کاملاً وجود دارد که از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر، نظام حقوقی دگرگون شود. همچنین هیچ جامعه‌ای حق ندارد نظام حقوقی خود را بر جامعه دیگری تحمیل کند. در نتیجه، دیگر کسی نمی‌تواند به دین اسلام اعتراض کند که با اعمال مجازات اعدام، حقوق بشر را نقض کرده است؛ زیرا در پاسخ خواهیم گفت: نپذیرفتن مجازات اعدام مربوط به جامعه شماسست، اما در جامعه اسلامی که مردم مسلمان‌اند، مطابق احکام و قوانین اسلامی، خود مجازات اعدام را پذیرفته و توافق کرده‌اند که مجازات برخی از جرایم، اعدام باشد.

البته این جواب‌ها جدلی است و بر اساس مبنای مقبول این مکتب، ایرادهای پیش‌گفته بیان شده، وگرنه مبنای ثبوت حق در اسلام، پذیرش اجتماعی نیست. در ادامه، این مبنا بیان خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۸۴-۸۵).

۳-۱-۵. انتقاد از اساسی‌بودن حقوق طبيعي

از منظر حقوق‌دانان، حقوقی مانند حق حیات و حق آزادی و حق امنیت جزو حقوق اساسی است و قبل از وضع قانون توسط قانون‌گذار برای همه انسان‌ها ثابت است. اما روشن نیست این حقوق با کدام شرایط، قیدها و حد و مرزهایی ثابت است. در نتیجه قیدها باید بعداً به وسیله قانون‌گذار تعیین شوند و بعید نیست یکی از قیود

یک) آزادی‌های فردی

این نوع آزادی حاکی از روابط آزاد افراد جامعه با یکدیگر است. افراد جامعه در برقراری روابط خانوادگی، استقلال در زندگی خصوصی، مالکیت و انجام هرگونه فعالیت فردی آزادند (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳). بنابراین انسان‌ها تنها در حیطه زندگی اجتماعی مسئولیت دارند و حاکمیت قانون در ارتباط‌های اجتماعی میان آنها پذیرفته شده، اما در حوزه زندگی فردی هیچ‌گونه مسئولیتی متوجه آنها نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۵۱).

در نقد این نظریه باید گفت: مسئولیت نداشتن در مقابل قوانین حقوقی به معنای سلب مسئولیت در برابر مطلق قوانین نیست. بنابراین فقدان مسئولیت در برابر قوانین حقوقی به معنای آزادی در قوانین اخلاقی نخواهد بود و فقدان مسئولیت حقوقی در زندگی فردی به معنای سلب مسئولیت شرعی و بازخواست در جهان دیگر نیست. از این رو «خودکشی» پیامد حقوقی ندارد؛ زیرا ناظر به مناسبات اجتماعی میان افراد جامعه نیست، از طرف دولت ضمانت اجرایی ندارد و برای آن مجازاتی تعیین نشده است؛ اما از جنبه اخلاقی و شرعی ممنوع است و عقاب در پی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۵۱-۱۵۲). بنابراین انسان آزاد نیست تا خودکشی کند و چنین حقی را در سلب حیات از خود ندارد.

برخلاف نگرش نظام‌های خودکامه مانند نظام‌های کمونیستی و فاشیستی که نظارت و حاکمیت دولت را بر زندگی افراد جامعه بیشتر کرده، قلمرو آزادی‌های مردم را محدود می‌کنند، آزادی فردی در چارچوب قوانین اجتماعی از منظر دین اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد تأیید است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۵۳). اما مبنای آزادی از نگاه این دو متفاوت است:

در نگرش اومانیستی و اعلامیه جهانی حقوق بشر، انسان خواهان آزادی مطلق است. البته محدوده آزادی هر کس تا جایی است که به آزادی دیگران لطمه نزند و منشأ اعتبار قانون خواسته‌های بشر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۵۶-۱۵۷) این آزادی‌ها با اسلام در تناقض‌اند؛ زیرا:

اولاً، انسان مطلقاً آزاد نیست. آزادی مطلق سخنی خودمتناقض است؛ زیرا اساساً قانون آزادی را محدود می‌کند و همین قانون، آزادی محدود کردن آزادی را سلب کرده و آن را محدود ساخته؛ یعنی خودش را نقض نموده است.

نگیرد موجب فساد و تضییع حق دیگران می‌شود. اگر این یک نفر (قاتل) کشته نشود موجب کشته شدن و از بین رفتن صدها فرد دیگر خواهد شد. پس برای حفظ حیات انسان‌های دیگر، باید این یک نفر اعدام شود تا جلوی تجاوز به حق حیات دیگران گرفته شود. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹)؛ و ای خردمندان، برای شما را در قصاص زندگانی است.

در مقابل، اعلامیه جهانی حقوق بشر این ملاحظات را قبول ندارد و می‌گوید: مجازات اعدام باید مطلقاً لغو و ممنوع باشد. پرسش ما هم این است که شما برای سخن خود، کدام دلیل را منطقی دارید؟ چرا اگر کسی - گرچه هزاران انسان دیگر را کشته باشد - نباید اعدام شود؟ صرف اینکه در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده، چه دلیلی است بر اینکه مجازات اعدام کار نادرستی است؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۸۲-۸۳).

۲-۵. انتقاد از نگرش اومانیستی به حق آزادی

آزادی انسان از دیدگاه اومانیسم دارای بار ارزشی است و به مثابه یک ارزش مثبت و مطلق تلقی می‌شود و دانش و فلسفه حقوق نیز درباره تأثیر آن بر قوانین و مقررات اجتماعی و حقوقی بحث می‌کند و تقریباً همه علوم انسانی با این مفهوم سروکار دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۳۵) و در اعلامیه حقوق بشر این نگاه به شدت بازتاب یافته است.

کلمه «آزادی» گاه به معنای «اختیار» و در مقابل جبر است و گاه مراد از آن، «آزاد بودن» در مقابل برده بودن است (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل «آزاد»). البته در مواردی به معنای «استقلال رأی» در مقابل نظر تقلیدی است (عمید، ۱۳۶۰، مدخل «آزاد»). اما «آزادی» در فلسفه حقوق و فلسفه قانون، یعنی: انسان در گفتار و کردار و رفتار، محدودیت و قیدوبندی نداشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۴، ص ۲۱۴) و همین معنی از «آزادی» در «حق آزادی» محل بحث است که از یک نظر، به «آزادی فردی» و «آزادی اجتماعی» تقسیم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۴، ص ۲۲۷).

بر اساس همین تقسیم، به بررسی «حق آزادی انسان در دیدگاه اومانیستی از منظر استاد مصباح یزدی» می‌پردازیم و سپس نظر اسلام را در این باره از نظر ایشان بیان می‌کنیم.

بی‌واسطه آنان در هیچ‌یک از این دو زمینه امکان‌پذیر نیست، باید دخالت آنها از طریق «تَوکیل» و توسط «وکلا» صورت گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ. ص ۲۱۳). در نتیجه، خدا، پیامبر، امام معصوم و ولی‌فقیه برای دخالت در امور انسان‌ها و زندگی آنان باید منتظر رأی و انتخاب خود آنان باشند و قبل از آن، حق ندارند حکم و دستوری برای مردم صادر کنند، و در صورت صدور حکم، فاقد ارزش بوده و مردم التزامی به پذیرش آن ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ. ص ۲۷۷-۲۷۹).

بر این نظریه اشکالات غیرقابل پاسخی از سوی همه مکاتب حقوقی و سیاسی مختلف وارد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۱۴-۲۲۰). اما اشکال الهیون این است که مردم حق ندارند افرادی را برای وضع و یا اجرای قوانین اجتماعی و حقوقی برگزینند؛ زیرا وضع قانون اصالتاً مختص خداست و انسان‌ها به اذن الهی، حق حکومت بر دیگران دارند. تنها در صورتی یک انسان حق وضع قانون برای مردم دارد که خدای متعال در آن مورد، قانونی وضع نکرده باشد و به انسان اجازه قانون‌گذاری داده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۲۰). در ادامه در قسمت بیان نظر اسلام، این مبنا که وضع قانون اصالتاً مختص خداست، به صورت برهانی و با استفاده از آیات قرآن اثبات می‌شود.

۲- (دو) آزادی اعتقادی (آزادی بیان و ابراز عقیده)

در نگرش اومانیستی انسان می‌تواند بی‌هیچ حد و مرزی آزادی عقیده و بیان داشته باشد. در این نگاه حق آزادی عقیده و آزادی بیان ازجمله حقوقی هستند که هیچ قانونی حق محدود کردن آنها را ندارد. بنابراین هر انسانی در هر نظام ارزشی و تابع هر دینی آزاد است عقیده خود را بیان و تبلیغ نماید و در جامعه منتشر کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۲۲۹).

باید گفت: عقیده از آن جهت که عقیده است، اصولاً با موضوع حقوق ارتباط پیدا نمی‌کند. اما اگر عقیده اظهار، تبلیغ و ترویج شود وارد حوزه رفتار اجتماعی شده، وضع قانون درباره آن امکان می‌یابد. در نتیجه، مانند نقدهای پیش‌گفته می‌گوییم: آزادی مطلق و بی‌حد و مرز معنا و امکان ندارد و حتی مدعیان این نگرش در عمل به این مبنا ملتزم نیستند که حقوقی مافوق قانون وجود دارد. از این رو به قانون‌گذار اجازه می‌دهند حد و مرزها و قیود و شرایطی درباره آنها تعیین کند.

ثانیاً، می‌پذیریم انسان‌ها در گزینش راه و رسم زندگی آزاد باشند، اما معتقدیم: می‌توان این آزادی را محدود کرد. چیزی که آزادی فرد را محدود می‌کند مصالح مادی و معنوی جامعه است. بنابراین افراد جامعه تا زمانی آزادند که به مصالح جامعه آسیب نرسانند. در نتیجه، اگر کسی به قوانین جامعه پایبند باشد (مثلاً، به دیگران ظلم نکند یا تظاهر به فسق نکند، حتی اگر در خلوت خویش مرتکب گناه شود) تحت تعقیب و مجازات قانونی قرار نمی‌گیرد و این کار او ضرر اجتماعی ندارد، اگرچه از لحاظ شرعی مرتکب فعل حرام شده است و در عالم آخرت کیفر می‌بیند.

ثالثاً، اختلاف با نویسندگان اعلامیه مبنایی است. ما قانونی را معتبر می‌دانیم که مطابق با مصالح واقعی و نفس‌الامری انسان‌ها باشد، ولی آنان قانونی را معتبر می‌انگارند که موافق با خواسته‌های نفسانی بشر باشد. آنان منشأ اعتبار قانون را امیال مردم می‌دانند و ما مطابقت با مصالح مادی و معنوی را معیار ارزش قانون می‌دانیم. ما بشر را در تکوین و تشریع، بنده خدای متعال می‌دانیم و آنان او را در برابر خدای متعال هم آزاد می‌پندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۵۶-۱۵۷). تنها بخش‌هایی از این آزادی‌ها که با اسلام در تنافی نیست، می‌تواند پذیرفته گردد؛ اما همان‌گونه که بیان شد، در محدوده و مبنا با آزادی‌های مذکور اختلاف داریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۴، ص ۲۲۹-۲۳۰).

دو) آزادی‌های اجتماعی (سیاسی، اعتقادی، اقتصادی)

۱- (دو) آزادی سیاسی (آزادی در تعیین سرنوشت)

بر اساس آموزه‌های اومانیستی، تنها انسان حق تعیین سرنوشت خویش را دارد و می‌تواند برای خود قانون وضع کند و حاکم تعیین نماید. یکی از مصادیق آزادی اجتماعی، داشتن آزادی در تعیین سرنوشت سیاسی و نوع حاکمیت سیاسی به‌مثابه یک حق است؛ به این معنا که انسان حق دارد مسیر زندگی و منش و روش خویش را در جامعه تعیین کند. هیچ‌کس، حتی خدا حق حاکمیت انسان بر سرنوشت انسان را ندارد و نباید حاکمیت انسان را نقض کند و برای زندگی و رفتارهای او تکلیف معین نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۹).

طبق این گرایش که در اصطلاح سیاسی «دموکراسی» خوانده می‌شود، همه افراد جامعه در دو زمینه «وضع قانون» و «اجرای آن»، صاحب حق و اختیار هستند. ولی چون دخالت مستقیم و

نظام‌های سیاسی قرار گرفته و حقوق بشر را بر آن مترتب ساخته‌اند که مهم‌ترین آنها «حق حیات» و «حق آزادی» است و منشأ آن را طبیعت انسان دانسته‌اند.

۳. حقوق طبیعی فاقد پشتوانه عقلی است. اساساً اینکه چیزی به نام «طبیعت حقوقی به انسان اعطا کند» معقول نیست.

۴. حق حیات و حق آزادی حقوقی مطلق نیستند که به هیچ وجه نتوان آنها را سلب کرد.

۵. عدم مسئولیت حقوقی انسان در آزادی‌های فردی به معنای رهایی همه‌جانبه نیست، بلکه انسان از نظر اخلاقی و شرعی مسئول است.

۵. مردم‌سالاری (دموکراسی) در معنای قدیم و جدید آن، اشکالات زیاد و غیرقابل پاسخی دارد و در مقام اجرا با آزادی انسان سازگار نیست.

۶. منشأ حق در اسلام خداوند است؛ زیرا خالق و مالک هستی است.

۷. حق حیات در اسلام دارای پشتوانه برهانی است و از نیازهای مهم انسان برای رسیدن به کمال به شمار می‌آید. البته در صورت تعارض با هدف آفرینش و حق اجتماع، سلب می‌شود.

۸. به واسطه ربوبیت تشریعی خداوند، تنها او حق قانون‌گذاری و نصب حاکم دارد و این حق را به برخی افراد واگذارده است.

۹. آزادی عقیده و بیان در اسلام به صورت مطلق و بی‌قید و شرط پذیرفته نیست.

۱۰. حق آزادی اقتصادی و توزیع مناسب فرصت‌ها برای تمام افرادی که از صلاحیت لازم برخوردارند ضروری است. قوانین اقتصادی اسلام با رانت‌خواری در تقابل است.

منابع

قرآن کریم.

آریان، حمید و مشایخی، محمدمهدی (۱۳۹۷). کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌های وجودی. *قرآن‌شناخت*، ۲۳، ۳۷-۵۶.

ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله (۱۳۸۶). انسان در نگاه اسلام و اومانیسم. *قبسات*، ۴۴، ۵۱-۷۰.

ابراهیمیان، حسین (۱۳۸۱). *انسان‌شناسی*. تهران: دفتر نشر معارف.

ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: بی‌نا.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. چ سوم. بیروت: دار صادر.

ایزدهی، سیدسجاد و ابراهیم‌زاده، احمد (۱۴۰۳). مقایسه انسان‌محوری خودبنیاد و خدابنیاد و الزامات آنها با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. *قبسات*، ۱۱۲، ۲۶-۴۸.

درحقیقت، آزادی بیان ابزاری برای اعمال فشار بر دیگران است و در صورتی که مطالبی با منافع صاحبان این ادعا (غربی‌ها) سازگار نباشد، از آزادی بیان خبری نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸الف، ص ۲۲۹-۲۳۳).

۳-سه) آزادی در فعالیت اقتصادی

بر اساس لیبرالیسم اقتصادی - که بر تفکر اومانیستی مبتنی است - در تمام زمینه‌های اقتصادی تولید، تأمین مواد اولیه، توزیع و سرمایه‌گذاری هیچ محدودیتی وجود ندارد، البته در صورتی که مانع آزادی و امنیت دیگران نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۱). برخی با مقدم کردن اصل «آزادی» بر «عدالت» باور دارند آزادی این حق را به افراد می‌دهد که از ثمره کار خود بهره ببرند و هیچ‌کسی حق بر گردن آنها ندارد. بنابراین نباید نگران طبقات محروم بود (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۹۲۴-۹۳۳). در نتیجه، ثروتمندان و حکومت هیچ وظیفه‌ای در تأمین نیاز طبقات محروم جامعه ندارند، حتی اگر انسانی از گرسنگی بمیرد (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۳۹). تنها رسالت دولت جلوگیری از استفاده نادرست از امکانات موجود است؛ زیرا دخالت دولت در عرصه اقتصاد و دخالت در سازوکارهای طبیعی حاکم بر بازار، برای کاهش فقر، کاری ضدعدالت است (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

اما حقیقت آن است که با برخورداری افراد از آزادی فراوان در عرصه‌های گوناگون اقتصادی، کسانی که از منابع، امکانات و قابلیت‌های بیشتری بهره دارند، سرمایه و سود بیشتری به سوی خود جلب می‌کنند و در نهایت، این فرایند موجب فاصله طبقاتی فاحش و تصاحب سرمایه‌های عمومی توسط قشر اندکی از جامعه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۲۱۲).

نتیجه‌گیری

از مجموع بررسی‌های انجام‌شده نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. کرامت ذاتی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی از جانب خداوند اعطا شده و ارادی و اختیاری نیست. از این رو ارزشی محسوب نمی‌شود و حقوقی بر آن مترتب نمی‌گردد و توصیف انسان به کرامت، در حقیقت ستایش خداوند است.

۲. در نگاه اومانیسم، انسان محور هر نوع ارزش‌گذاری است و عقل انسان قابلیت حل تمام مسائل بشر را دارد؛ از جمله حق قانون‌گذاری که از آن انسان است. این نگرش مبنای بسیاری از

باستانی، فاطمه و رضائی، میلاد (۱۳۹۹). سنجش حقوق بشر اومانيسمى و تطبيق آن با منابع اسلامى. *دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، ۲۵، ۷۹-۹۶.

بشیریه، حسین (۱۳۸۲). *دبایچه‌ای بر فلسفه عدالت*. ناقد، ۱، ۴۶-۱.

بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳). *نظریه‌های نظام سیاسى*. ترجمه احمد تدین. تهران: آران.

پی‌تیر، آندره (بی‌تا). *مارکس و مارکسیسم*. ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان. تهران: دانشگاه تهران.

جانسون، گلن (۱۳۷۸). *اعلامیه جهانی حقوق بشر*. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: نشر نی.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۰). *ترمینولوژی حقوق*. چ یازدهم. تهران: گنج دانش.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح*. بیروت: بی‌نا.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.

راجر، سالیوان (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.

رجبی، محمود (۱۳۹۶). *انسان‌شناسی*. چ بیست و چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

زرشناس، شهرام (۱۳۸۱). *مبانی نظری غرب مدرن*. تهران: کتاب صبح.

سبحانی، حسن (۱۳۸۴). *عدالت اقتصادی*. دستاوردها، موانع و راهکارها (گفتگو). *حکومت اسلامی*، ۳۵، ۵۷-۸۱.

سجادی، سیدضیاء (۱۳۶۰). *انسان از دیدگاه قرآن*. تهران: بنیاد قرآن.

سلمان‌پور، داود و دیگران (۱۳۹۸). *کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم و چالش‌های فراروی آن*. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۲۵، ۲۱۹-۲۴۲.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

عمید، حسن (۱۳۶۰). *فرهنگ عمید*. چ سوم. تهران: امیرکبیر.

فارس‌جانی، پرویز (۱۳۹۵). *کرامت انسان از نگاه اسلام و مسیحیت*. تهران: روزگار.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. چ دوم. قم: بی‌نا.

فریدمن، مایکل (۱۳۸۲). *مبانی حقوق بشر*. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: کتاب جمه‌ور.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه از دکارت تا لایپ‌نیتس*. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: سروش.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸). *فلسفه حقوق*. چ پنجم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

کلدن، لوسین (۱۳۷۵). *فلسفه روشنگری*. ترجمه شیوا کاویانی. تهران: فکر روز.

گیورث، آلن (۱۳۸۴). *آیا حقوق بشری وجود دارد؟ در: مبانی نظری حقوق بشر: مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر*. ترجمه محمد حبیبی مجنده. قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه قم.

لالاند آندریه (۱۹۹۶). *موسوعة لالاند الفلسفیه*. ترجمه خلیل احمد خلیل. بیروت: منشورات عویدات.

مصاحب، عبدالحسین و دیگران (بی‌تا). *دائرةالمعارف فارسی*. چ دوم. تهران: امیرکبیر.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی*. نگارش کریم سبحانی. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *کاوش‌ها و چالش‌ها*. نگارش محمدمهدی نادری قمی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). *معارف قرآن* (۱-۳). چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). *نظریه حقوقی اسلام*. نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). *نظریه سیاسی اسلام*. نگارش کریم سبحانی. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱د). *خدشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱هـ). *حقوق و سیاست*. نگارش محمد شهبازی. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲الف). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*. نگارش عبدالحکیم سلیمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲ب). *جامی از زلال کوثر*. نگارش محمدباقر حیدری. چ پانزدهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *جنگ و جهاد در قرآن*. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶الف). *آموزش فلسفه*. چ هجدهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصبح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ب). *نظریه حقوقی اسلام*. نگارش محمدمهدی کریمی‌نیا. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

منفرد، مهدی (۱۳۹۵). *کرامت انسان از دیدگاه قرآن و روایات*. قم: مصطفی.

میرموسوی، سیدعلی و حقیقت، سیدصادق (۱۳۷۶). *مبانی نظری حقوق بشر در اسلام*. قیسات، ۵-۶، ۱۵۴-۱۷۵.

نصری، عبدالله (۱۳۷۲). *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*. تهران: فیض.

نوری، نورعلی (۱۳۹۹). *درباره حقوق*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

واینر، فلیپ پی (۱۳۸۵). *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها (مطالعاتی درباره گزیده اندیشه‌های اساسی)*. ترجمه گروه مترجمان. تهران: سعادت.

هاشمی، محمد (۱۳۸۴). *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*. تهران: میزان.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۲). *فرهنگ‌نامه قرآنی*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

یدالله‌پور، بهروز (۱۳۹۱). *کرامت انسان در قرآن (ماهیت، مبانی و موانع)*. قم: ادیان. (1998). *The Concept of Human Rights*. London: Donnelly, J.