

A Reflection on the Place of Natural Rights in Motahhari's Intellectual System

Bijan Mansouri

Assistant professor, K. N. Toosi University of Technology (Center for General Educations)

mansouri@kntu.ac.ir

Mortaza Motahhari is a philosopher who had tendencies towards naturalism in the philosophy of law. According to naturalism, as a theory with many advocates throughout the history, nature and existential realities of the human being are considered as criteria for inference of legal rulings and laws in the society. Motahhari believed in a series of natural and innate characteristics in the reality of human existence, which served as foundations for justification of basic human rights in the society as well as legal differences between men and women in their family life. Motahhari's naturalism is also obviously teleological in character. This is what demarcates his view from other versions of naturalism, such as Hobbes's. In Motahhari's intellectual system, freedom has a special place. He believes in a combination of positive and negative freedom. In his view, if such a notion of freedom is realized in human life, true individual and social perfection will be obtained.

Keywords

Naturalism, natural right, freedom, positive freedom, negative freedom, Motahhari.



تأملی بر جایگاه حقوق طبیعی در منظومه فکری استاد مطهری

بیژن منصوری*

چکیده

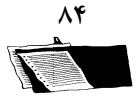
استاد مرتضی مطهری از فیلسوفانی است که به دیدگاه طبیعت‌گرایی در فلسفه حقوق گرایش دارند. در طبیعت‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای که در طول تاریخ طرفداران زیادی داشته، طبیعت و حقایق وجودی انسان ملاک استنباط احکام حقوقی و قانون در جامعه است. استاد مطهری در تحلیل حقیقت وجود انسان به یک سلسله ویژگی‌های طبیعی و فطری معتقد می‌شود که این ویژگی‌ها مبنای توجیه حقوق اساسی انسان در اجتماع و تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در زندگی خانوادگی می‌شود. غایت‌اندیشی به‌عنوان شاخصه دیگری در طبیعت‌گرایی مطهری بسیار بارز است و همین شاخصه است که دیدگاه ایشان را از طبیعت‌گرایانی مانند هابز جدا می‌سازد. در منظومه فکری مطهری، آزادی جایگاه خاصی دارد. ایشان به تلفیقی از آزادی مثبت و منفی قائل است و به باور ایشان در صورت تحقق چنین معنایی از آزادی در متن حیات آدمی، کمال واقعی فردی و اجتماعی تضمین می‌شود.

کلیدواژه‌ها

طبیعت‌گرایی، حق طبیعی، آزادی، آزادی مثبت، آزادی منفی، مطهری.



وقتی از یک حق برای انسان سخن گفته می‌شود، لازم است اصل و مبنای این حق نیز به روشنی تبیین گردد. هدف اصلی این نوشتار بررسی دیدگاه استاد مطهری دربارهٔ مبنا و ریشه اصلی حقوق اجتماعی-سیاسی و خانوادگی است. پرسش این است که طبیعت چگونه مبنای حقوق انسان قرار می‌گیرد؟ پیش‌فرض ما این است که از دیدگاه ایشان طبیعت سند حقوق طبیعی، و حقوق طبیعی مبنای توجیه حقوق وضعی است و دین مبین اسلام، مبنای قوانین خود را بر پایهٔ طبیعت قرار داده است. البته در میان حقوق طبیعی نیز تقدم و تأخر و اصل و فرع وجود دارد. یک حق طبیعی از حق طبیعی دیگر استنباط می‌شود و از آن متأخر است؛ ولی در نهایت همه حقوق طبیعی به یک سند تکیه دارند و آن طبیعت انسان است؛ بنابراین در آغاز تحلیل معنای طبیعت ضروری است. البته در میان طبیعت‌گرایان در تحلیل طبیعت انسان اختلاف نظر وجود دارد و این اختلاف‌نظرها به تفاوت در تبیین نوع حقوق منجر می‌شود.



۱. تحلیل معناشناختی واژه «طبیعت»

افلاطون آن‌گاه که از نقش زن و مرد در شهر سخن می‌گوید به طبیعت آنها استناد می‌نماید. در واقع منظور این فیلسوف از طبیعت، حقایق و ویژگی‌های نهفته در ساختار وجودی زن و مرد است که نقش‌های آنها را در زندگی و جامعه معلوم می‌سازد. از نظر ایشان چون در حقیقت وجود زن و مرد تفاوتی نیست و همهٔ انسان‌ها استعداد‌های یکسان دارند، بایستی همان نقش‌هایی که مرد به عهده می‌گیرد زن نیز بر عهده گیرد (افلاطون، ۱۳۳۵: ص ۲۷۲). افلاطون به سبب داشتن همین نگاه تساوی در طبیعت زن و مرد، باور دارد که زن و مرد حتی در تعلیم و تربیت نیز بایستی با هم مساوی باشند (همان: صص ۲۷۲، ۲۷۹ و ۲۸۰).

ارسطو نیز بر اساس توجه به طبیعت انسان، نظام اجتماعی و خانواده را یک امر طبیعی می‌داند. به باور ایشان اجتماع مرد و زن هرگز از روی عمد و اراده نیست؛ بلکه همچوت آفرینش حیوانات و گیاهان، به گونهٔ طبیعی انجام می‌گیرد. خانواده نیز

اجتماعی به حکم طبیعت است برای رفع نیازهای روزانه آدمیان (ارسطو، ۱۳۳۷: ص ۴-۵). این فیلسوف دلیل مدنی بالطبع بودن انسان و طبیعی بودن نظام خانواده را قوه نطق در وجود انسان می‌داند که طبیعت به او بخشیده است. از نظر ایشان، طبیعت به انسان نطق داده تا معانی خوب و بد، درست و نادرست و سود و زیان را بیان کند و در پرتو همین نطق است که خانواده و کشور پدید می‌آید (همان: ص ۷). ایشان نظام خدایگان و بنده را بر اساس تفاوت‌های طبیعی توجیه می‌نماید. از نظر ارسطو هر کس که میزانی از خرد و نیرو ندارد که از دیگران مستقل باشد، به‌طور طبیعی بنده است. طبیعت نشانه‌های آزادگی و بردگی را در ساختمان بدنی آدمیان نیز به جا گذاشته است (همان: ص ۱۲). این فیلسوف حتی نابرابری سیاسی را به‌واسطه نابرابری طبیعی انسان‌ها توجیه می‌کند. اینکه بعضی انسان‌ها به صورت طبیعی فرمان‌روا هستند و بعضی به صورت طبیعی فرمان‌گزار، به نابرابری در تمام طبیعت اشاره می‌کند (همان: ص ۴؛ اشتراوس، ۱۳۹۲: ص ۶۷).

به گفته بوردو، حقوق‌دانان رومی نیز بارها به قانون طبیعی روی آورده بودند و در سده‌های میانه کسانی مانند توماس آکوئیناس جایی برای آن در سلسله‌مراتب قانون‌ها در نظر گرفته بودند و قانون طبیعی را آن بخش از قانون جاودانه الهی می‌دانستند که به یاری خرد درخور کشف است (بوردو، ۱۳۸۳: ص ۳۶).

در دوره مدرن توماس هابز برای فهم ویژگی‌های طبیعی آدمی دو وضعیت را ترسیم می‌کند: «وضعیت طبیعی» و «وضعیت مدنی»^۱. در وضعیت طبیعی که هابز از آن به وضعیت جنگی نیز تعبیر می‌نماید، انسان‌ها همگی برابرند و از نظر قوای فکری و بدنی نابرابری‌ها آن‌چنان نیست که کسی بتواند مدعی امتیازی برای خود باشد (هابز، ۱۳۸۱: ص ۱۵۶). هابز از برابری طبیعی انسان به یک ویژگی دیگری به نام ترس می‌رسد. از نظر ایشان پیش‌دستی و سبقت‌گرفتن، معقول‌ترین راه برای گریز از این حالت ترس متقابل و تأمین امنیت است (همان: ص ۱۵۷). در نظر هابز تنها چیزی که در وضعیت طبیعی برای

۱. اینکه آیا وضع طبیعی در نظر هابز یک واقعیت تاریخی بوده است یا یک مفهوم فرضی، هابز آن را به‌عنوان یک مفهوم فرضی تصور می‌کند (وگان، ۱۳۹۵: ص ۱۱۰).





انسان اهمیت اساسی دارد، صیانت ذات است و هر کس باید از طریق زور یا تزویر بر همه آدمیان تا آنجا که می‌تواند سلطه و سروری یابد تا حدی که هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را به خطر بیفکند (همان). هابز حق طبیعی (Right of Nature) را آزادی و اختیاری می‌داند که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که مطابق داوری و خردورزی خودش که مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به هدف تصور می‌کند، انجام دهد (هابز، ۱۳۸۱: ص ۱۶۰). قانون طبیعی (Law Nature) نیز حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام دادن فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک کردن فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند (همان: ص ۱۶۱).

همچنین به باور جان لاک در وضعیت طبیعی برابری وجود دارد؛ یعنی قدرت و تسلط همه مردمان یکسان است. هیچ کسی بیشتر از دیگری ندارد، همه انسان‌ها از یک تبار و یک طبقه هستند و به یکسان از مواهب طبیعی و خرد برخوردارند و هیچ کس تابع دیگری نیست (لاک، ۱۳۸۸: ص ۷۹). از نظر لاک من در وضعیت طبیعی دارای آزادی طبیعی هستم؛ یعنی تابع هیچ چیز جز قانون طبیعت نیستم؛ از این رو در وضعیت اجتماعی نیز آزادی به این معنا نیست که من هر چه می‌خواهم انجام دهم، هر گونه که می‌خواهم زندگی کنم و هیچ قانونی مرا مقید نسازد؛ بلکه آزادی بدین معناست که فرد از هیچ قدرت زمینی فرمان نبرد و در انقیاد اراده یا فرمان انسان دیگری نباشد و تنها تابع قانون طبیعی باشد. هیچ اراده و فرمانی بر او حکم نراند، مگر آنچه هیئت قانون‌گذار بنا بر وکالت و اعتمادی که از جانب او دارد، تصویب کرده باشد (همان: ص ۹۵-۹۶).

از نظر منتسکیو پیش از تمام قوانین این عالم، قوانین طبیعی وجود داشته است. قانون طبیعی قانونی است که از ترکیب ساختمان وجود انسان برگرفته شده باشد و برای فهم این قوانین لازم است انسان را پیش از تشکیل اجتماعات در نظر بگیریم (منتسکیو، ۱۳۴۹: ص ۸۷). البته به باور ایشان، وضعیت انسان‌ها در مرحله پیش از اجتماع، وضعیت جنگ

همه ضد همه نیست؛ انسان‌ها در وضعیت طبیعی در نهایت ترس از همدیگر به سر می‌برند و این ترس آنها را به جنگ علیه هم نمی‌کشاند، بلکه وضعیت آنها وضعیت صلح است (همان: ص ۸۸). به باور منتسکیو، قوانین طبیعی که از وضعیت طبیعی انسان قابل فهم هستند عبارتند از: احساس ضعف؛ احساس احتیاج که او را به جست‌وجوی خوراک وامی‌دارد؛ تقاضای طبیعی که به ضمیمه ترس از دیگران خانواده را شکل می‌دهد و میل به زندگی اجتماعی (همان: ص ۸۹).

نکته‌ای که بایستی مورد توجه قرار بگیرد تفکیک مقام ثبوت و اثبات در دیدگاه طبیعت‌گرایان است. از نظر طبیعت‌گراها اصول کلی حقوق انسان در مقام ثبوت، در طبیعت انسان منطوقی است؛ اما در مقام اثبات و برای فهم این حقوق، فیلسوفان باستان و دوره مدرن تنها عقل را به معنای عام کلمه برای فهم حقوق طبیعی و حقوق موضوعه کافی می‌دانستند؛ ولی در سده‌های میانه در کنار عقل، وحی و به تعبیر آکوئیناس قانون یزدانی نیز افزوده شد. البته مدافعان حقوق طبیعی به چند نظریه پرداز یادشده محدود نیست. ژان ژاک روسو، دل و کیو، پترازیکی، فرانسوا ژنی، موریس هوریو، لوئی لوفور، مانوئل لویی (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ص ۹۲-۱۲۶) و از معاصران، لئون فولر و جان فینیس (ویکس، ۱۳۸۹: ص ۳۲-۳۴) نیز از هواداران این نظریه هستند که پرداختن به دیدگاه‌های ایشان در این مجال اندک نمی‌گنجد.

معروف‌ترین نظریه‌ای که در مقابل نظریه حقوق طبیعی مطرح شده نظریه پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) حقوقی است. به قول گلמן، همه اثبات‌گرایان به دو باور بنیادین اعتقاد دارند: اول، هر آنچه در هر جامعه معینی به مثابه قانون در نظر گرفته می‌شود، اساساً واقعیتی عرفی و اجتماعی است و دوم، هیچ ارتباط ضروری بین قانون و اخلاق وجود ندارد (پترسن، ۱۳۹۶: ص ۴۹). عرف و اجتماع در این نظریه مقابل طبیعت قرار دارد. در اثبات‌گرایی، عرف و اجتماع منبع استنباط حقوق و قانون است نه طبیعت. وقتی از تفکیک میان قانون و اخلاق نیز سخن گفته می‌شود به یکی از ویژگی‌های حقوق طبیعی تحت عنوان «وحدت اخلاق و حقوق طبیعی» اشاره دارد (آلتن، ۱۳۸۵: ص ۱۱۳). بنام





و آستین نیز در مقام اثبات گرایان حقوقی اولیه، بزرگ‌ترین اشکال حقوق طبیعی را ابهام و تعین‌ناپذیری می‌دانند و برای گریز از این ابهام به ایده حاکمیت روی می‌آورند تا حقوق را از ابهام بیرون آورند؛ زیرا هیچ حاکم نامعلومی (طبیعت) نمی‌تواند آشکارا فرمان براند یا افراد را به اطاعت و تسلیم وادارد (ویکس، ۱۳۸۹: ص ۴۱-۴۶).

استاد مطهری مانند همه طبیعت‌گرایان به طبیعت انسان و حقایق و استعدادهای وجودی او توجه دارد. واژه‌های طبیعت، فطرت و خلقت در نگاه ایشان هم معنا هستند (مطهری، ۱۳۷۱: صص ۲۳۲ و ۲۴۴). هرچند وی در برخی موارد میان طبیعت، غریزه و فطرت تفاوت قائل می‌شود (همو، ۱۳۷۰: صص ۲۹-۳۳)؛ اما در نهایت وقتی از طبیعت سخن می‌گوید به مجموعه حقایق و ویژگی‌های منطوی در وجود انسان اعم از طبیعی، غریزی و فطری اشاره دارد. این امور منطوی در دو ناحیه شناخت‌ها و خواست‌ها (گرایش‌ها) رقم می‌خورد. در انسان هم یک ساختار ادراکی خاص وجود دارد که به دستگاه ادراکی مربوط است و اکتسابی نیستند، و هم یک سلسله خواسته‌ها و گرایش‌های ذاتی و غیراکتسابی همچون میل به داشتن فرزند، قدرت‌طلبی و تفوق‌خواهی، فطرت دینی، فطرت حقیقت‌جویی، فطرت اخلاقی، فطرت پرستش و فطرت ابداع و خلاقیت (همان: صص ۴۷، ۶۰ و ۶۱؛ همو، ۱۳۸۶: صص ۱۹ و ۲۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۹۵: ص ۳۷). البته چنان که خواهد آمد، استاد مطهری افزون‌بر ویژگی‌های یادشده، یک سلسله ویژگی‌های دیگر در زن و مرد را نیز فطری می‌داند که حقوق خانواده را از طریق آنها موجه می‌سازد.

از نظر استاد، حق طبیعی حقی است که در طبیعت وجود دارد و باید از طبیعت استنباط کرد (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۴۶۴). مبنای حقوق طبیعی، استعدادهای طبیعی است و استعدادهای طبیعی، «سند طبیعی» حقوق طبیعی از قبیل حق درس خواندن، حق فکر کردن، حق رأی‌دادن و اراده آزاد داشتن به شمار می‌آیند (همو، ۱۳۷۱: صص ۱۸۰-۱۸۱).

۲. طبیعت‌گرایی و غایت‌گرایی

در دیدگاه طبیعت‌گرایی، نوعی غایت‌نگری وجود دارد. به باور ارسطو، طبیعت هر

چیزی را تنها برای یک مقصود می‌سازد و هر چیز ابزاری سودمند برای یک کار و نه کارهای گوناگون است (ارسطو، ۱۳۳۷: ص ۴). یک قانون‌گزار خردمند باید در حال کشور خویش و سرنوشت افراد و سازمان انجمن‌های گوناگون آن پژوهش کند تا استعداد آنها را برای زندگی سعادت‌مند و نوع سعادت‌ی را که شایسته آنان است دریابد (همان: ص ۵۵). البته هدف غایی در نظر ارسطو با فضیلت مرتبط است و سعادت در نظر او همان فضیلت‌مندی است (همان: ص ۵۶). فیلسوفانی مثل لاک و منتسکیو با سخن گفتن از قانون طبیعی، در واقع به یک خیر عمومی و قابل کشف برای همه انسان‌ها اعتقاد دارند که بایستی ملاک سیاست‌ها و قانون‌گذاری‌های هیئت حاکمه باشد. منظور از قانون طبیعی در اینجا آن است که ضرورت‌های اخلاقی و اصول رفتار عادلانه معینی وجود دارد که به‌طور مستقیم از یک خیر انسانی - که به‌طور مستقل قابل کشف است - سرچشمه می‌گیرند (جان‌گری، ۱۳۸۴: ص ۹۵). البته این مسئله در هابز متفاوت است. این فیلسوف با اینکه از وضعیت طبیعی و قانون طبیعی سخن می‌گوید، در پی کشف خیر عمومی و مشترک میان انسان‌ها نیست. به قول جان‌گری، فردگرایی‌ها بازی در انکار ایده‌های کلاسیک درباره غایت طبیعی یا علت غایی موجودیت انسان نمایان می‌شود. هابز مفهوم ارسطویی سعادت بشری را به‌عنوان خودسازی یا شکوفایی، با این بحث جایگزین کرد که انسان‌ها به‌واسطه طبیعت و موقعیت، به‌ناگزیر به پیگیری مداوم اهداف متغیر امیالشان محکوم‌اند (همان: ص ۳۲)؛ بنابراین هابز با حذف غایت‌نگری، قوانین ثابت را در زندگی انسان کنار گذاشت و پیگیری امیال و اهداف متغیر را غایت حیات آدمی قلمداد کرد.

استاد مطهری هم مانند ارسطو، آکوئیناس، لاک و منتسکیو به غایت‌نگری طبیعی اشاره می‌کند. به باور ایشان، حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آنها داده است (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۱۸۶). ایشان غایت‌نگری طبیعی را مرادف سعادت انسان می‌گیرد؛ بدین معنا که استعداد‌های طبیعی برای انسان حق سعادت و خوشبختی ایجاد می‌کنند و غایت و هدف نهایی طبیعت از ایجاد استعداد‌های گوناگون در انسان به کمال‌رسیدن و سعادت‌مندی اوست (همو، ۱۳۹۴: ص ۵۷۹-۵۸۱).





به قول بوردو، امروزه بر سر راه یک نظریه پذیرفتنی در باب حقوق طبیعی، دشواری‌هایی وجود دارد. بخشی از این دشواری‌ها به نفی هرگونه غایت‌مداری در طبیعت برمی‌گردد. به باور ایشان در یک جهان‌بینی علمی که غایت‌مداری به علت آنکه شواهد دالّ بر طبیعت را با تبیینی مکانیکی ارائه نکرده از خود رانده است، جایی برای ایده‌های غایی ارسطویی یا غایت‌های طبیعی جان‌لاکی باقی نمانده باشد (بوردو، ۱۳۸۳: ص ۹۵). نکته‌ای که بایستی در نقد طبیعت‌گرایی به آن توجه داشت این است که اگر جهان‌بینی ما انسان‌ها تنها بر اساس یک جهان‌بینی علمی و فلسفه علمی شکل بگیرد، سخن بوردو درست است. در این جهان‌بینی، سخن گفتن از حقوق طبیعی و طبیعت‌گرایی که با غایت‌مداری ارتباط تنگاتنگ دارد بی‌معنا و مهمل است؛ اما همه سخن بر سر درستی و اتقان فلسفه علمی و جهان‌بینی علمی است. اگر فلسفه‌ای مثل فلسفه اسلامی بتواند با استدلال‌های متقن جهان‌بینی علمی را به چالش بکشد، راه برای باورمندی به طبیعت‌گرایی و غایت‌مندی هموار می‌شود. در ادامه به بررسی دیدگاه‌های استاد مطهری در باب «حقوق خانواده» و مسئله «آزادی» و حقوق طبیعی ناشی از آن در زندگی اجتماعی می‌پردازیم.

۳. حقوق خانواده

استاد مطهری درباره حقوق خانوادگی، نخست به بررسی دو نظریه «تشابه حقوق زن و مرد» و نظریه «عدم تشابه» می‌پردازد. نظریه اول بر تساوی استعدادهای زن و مرد و نظریه دوم بر عدم تساوی این استعدادها مبتنا دارد (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۱۸۴-۱۸۵). از نظر استاد، نظریه دوم مورد تأیید اسلام است و دلیل این تأیید نیز طبیعی بودن زندگی خانوادگی است؛ یعنی مثلاً احساسات خانوادگی در بشر، یک امر طبیعی و غریزی است، نه مولود عادت و نتیجه تمدن. همچنان که بسیاری از حیوانات به‌طور طبیعی و غریزی دارای احساس خانوادگی هستند (همان: ص ۱۸۸-۱۹۱). به باور ایشان، زن و مرد هم از لحاظ طبیعی تفاوت‌هایی دارند و هم این تفاوت‌ها در تعیین و اختلاف حقوق و تکالیف آنها مؤثر است. در ادامه به اختصار به برخی از این تفاوت‌های حقوقی و علل طبیعی آنها می‌پردازیم.

الف) خواستگاری

مطهری در بحث از خواستگاری مرد از زن (نه برعکس)، با بررسی ویژگی‌های طبیعی و فطری زن و مرد بیان می‌کند که «جمال و غرور و بی‌نیازی، ویژگی طبیعی زن» و «نیازمندی و طلب و عشق و تغزل، ویژگی طبیعی مرد» است. نتیجه این دو قانون این است که «این تفاوت احساسات، باعث تعدیل ضعف بدنی زن در برابر نیرومندی بدنی مرد است» (همان: ص ۲۳۲)؛ بنابراین «اگر عشق از زن شروع شود، به سردی می‌گراید و همواره مواجه با شکست عشق و شکست شخصیت زن است؛ بر خلاف عشقی که به صورت پاسخ به عشق دیگری در زن پیدا می‌شود. چنین عشقی نه خودش شکست می‌خورد و نه به شخصیت زن لطمه و شکست وارد می‌کند». استاد چنین عشقی را عشق فطری زن حساب می‌کند (همان: ص ۲۴۴).

۹۱



نظر
صدر

تأملی بر جایگاه حقوق طبیعی در منظومه فکری استاد مطهری

این عبارت استاد مطهری اندکی قابل مناقشه است. اگر منظور ایشان این است که زن هرگز نباید عاشق شود و در صورتی که زنی عاشق شود، عشق او به شکست می‌انجامد و عاشق شدن تنها مربوط به مرد است، در این سخن می‌توان مناقشه کرد؛ زیرا زن هم مانند مرد انسان است و اهل احساسات و محبت‌ورزی است و اگر مردی در نظر او زیبا جلوه کند و به او علاقه‌مند شود، باید این احساسات پاک او محترم شمرده شود؛ هر چند این سخن نیز درست است که حتی اگر زنی عاشق شود، بایستی اجازه دهد که نخست مرد پا پیش نهد و از وی خواستگاری کند تا همیشه حس نیازمندی مرد به زن در طول زندگی در خاطر وی ماندگار باشد و اگر خواستگاری از زن شروع شود، چه بسا به شکست یا لطمه شخصیتی بینجامد.

ب) مهریه

به باور مطهری، قانون مهر و تعیین مهریه در پیوندهای زناشویی نیز هماهنگی با طبیعت است. «قانون طبیعت این است که عشق از ناحیه مرد آغاز شده و زن پاسخ‌گوی عشق اوست و مرد به احترام او هدیه‌ای نثار او می‌کند» (همان). به اعتقاد ایشان، قانون طبیعت



این است که «زن از مرد شهوانی تر است، لکن زن از مرد در مقابل شهوت تواناتر و خودنگهدارتر آفریده شده است». نتیجه اینکه «این خصوصیت همواره به زن فرصت داده است که دنبال مرد نرود و زود تسلیم او نشود و برعکس، مرد را وادار کرده که به زن اظهار نیاز کند و برای جلب رضای او اقدام نماید». یکی از این اقدام‌ها این بوده است که برای جلب رضایت زن و به احترام موافقت او هدیه‌ای نثار او کند. استاد مطهری سپس مهریه را به لحاظ طبیعی و فطری، با حیا و عفاف زن هم‌ریشه می‌داند؛ یعنی زن به الهام فطری دریافته است که عزت و احترام او به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد و به اصطلاح شیرین بفروشد (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۲۳۳).

ج) طلاق

سازوکار طبیعی ازدواج «احترام و محبویت زن در منظومه خانوادگی» است. نتیجه اینکه «اگر به عللی زن از این مقام خود سقوط کرد و شعله محبت مرد به او خاموش شد، یک اجتماع طبیعی به حکم طبیعت از هم پاشیده است» (همان: ص ۳۱۴). به باور مطهری، منتهای اهانت و تحقیر برای یک زن این است که مرد به او بگوید دوست ندارم، از تو تنفر دارم و آن‌گاه قانون بخواهد به زور و به اجبار آن زن را در مقام طبیعی خود در محیط زناشویی، یعنی مقام محبویت و مرکزیت، نگهداری کند؛ از این رو هر زمان که شعله محبت و علاقه مرد خاموش شود، ازدواج از نظر طبیعی مرده است (همان: ص ۳۱۵)؛ اما اگر شعله محبت از ناحیه زن خاموش شود چه پیش می‌آید؟ پاسخ این است که حیات خانواده به علاقه دوطرف وابسته است، اما روان‌شناسی زن و مرد در این جهت متفاوت است. طبیعت علاقه هر دو زوج را به این صورت قرار داده است که زن پاسخ‌دهنده به مرد باشد. علاقه و محبت اصیل و پایدار زن همان است که به صورت واکنشی به علاقه و احترام یک مرد به او به وجود می‌آید. «طبیعت، کلید محبت طرفین را در اختیار مرد قرار داده است. مرد است که اگر زن را دوست بدارد و نسبت به او وفادار بماند، زن نیز او را دوست می‌دارد و نسبت به او وفادار می‌ماند. به طور قطع، زن طبعاً از مرد وفادارتر است و بی‌وفایی زن عکس‌العمل بی‌وفایی مرد است» (همان: ص ۳۱۶).

د) دغدغه‌های فمینیستی

امروزه قائلان به دیدگاه‌های فمینیستی، نظریه‌های طبیعت‌گرایانه را با پرسش‌های جدی مواجه کرده‌اند. سیمون دوبوار در کتاب جنس دوم به انکار جوهرهای ثابت و لایتغیری پرداخته است که ویژگی‌های زن، یهودی و سیاه‌بودن را تعیین می‌کنند. به باور ایشان، علوم زیستی و اجتماعی، ویژگی‌ها را چون واکنش ثانوی در قبال موقعیت در نظر می‌گیرند (دوبوار، ۱۳۸۴: ص ۱۶). ولستون کرافت نیز منکر این بوده است که طبیعت زنان بیشتر از مردان در پی کام‌جویی است. به نظر او مردان هم اگر همچون زنان خود را در قفس محبوس می‌یافتند، همین ویژگی‌ها را به هم می‌رساندند. ایشان حتی عاطفی بودن زن را مردود دانسته و چنین چیزی را محصول تربیت و بازتابی از جامعه و فرهنگ می‌داند (تانگ، ۱۳۸۷: ص ۳۴). سامرویل تأکید می‌کند که نابرابری در میان زنان و مردان، بازتابی از تفاوت‌های طبیعی و فطری و مقدر از جانب خداوند نیست؛ بلکه این تفاوت‌ها از یک نظام سلطه سیاسی و فرهنگی به وجود می‌آید که به صورت اجتماعی ساخته شده‌اند (سامرویل، ۱۳۸۸: ص ۴۶). ایشان حتی به کسانی مثل هریت تیلور و جان استوارت میل نسبت می‌دهد که تنها تفاوت‌های مورد قبول آنها تفاوت‌های زیست‌شناختی در توان دو جنس بوده است (همان: ص ۵۷). کریس بیسلی می‌گوید برخی از فمینیست‌ها تصویری از همسانی را به خدمت می‌گیرند. آنها مسلم فرض می‌کنند که مردان و زنان کاملاً همسان هستند و لذا در صدد هستند جریان اصلی در خصوص زنان به مثابه یک مرد ناقص یا جنس دوم را اصلاح یا در آن تجدیدنظر کنند. این عده از نظریه‌پردازان، زنان را قادر به چیزهایی می‌دانند که مردان انجام می‌دهند و باور دارند که زنان نیز می‌توانند مرد باشند (بیسلی، ۱۳۸۵: ص ۴۱). اگر مرد یا زن شدن را محصول جامعه‌پذیری بدانیم، یعنی تعلق به یکی از دو جنسیت به دلیل تعلق نمادین-زبانی باشد، در این صورت می‌توانیم از نمونه‌ها و الگوهای جنسیتی فاصله بگیریم و در جست‌وجوی گزینه‌های دیگری باشیم (اعزازی، ۱۳۹۳: ص ۱۵۶). کسانی مانند پاملابوت و کلروالاس نیز معتقدند همه نظریه‌های جامعه‌شناختی که مردان مطرح کرده‌اند در خدمت توجیه ایدئولوژیک موقعیت





فرو دست زنان بوده است. این نظریه‌ها خانواده هسته‌ای را که در آن مرد نان‌آور و زن تیماردار حوزه خانواده است، نهادی طبیعی و جهانی جلوه می‌دهند و با تقسیم کار جنسیتی در عمل خانواده هسته‌ای را در خدمت منافع مردان و یا سرمایه‌داری قرار داده‌اند (بوت و والاس، ۱۳۷۶: ص ۲۹-۳۰).

با چشم‌پوشی از دیدگاه افراطی کسانی مانند ارسطو و قدیس آگوستین که روح عقلانی را در زن نفی می‌کنند و تنها مرد را بر ساخته بر صورت خداوند می‌دانند (یسلی، ۱۳۸۵: ص ۳۰)، برخی دیگر از نظریه‌پردازان دیدگاهی متفاوت با دیدگاه‌های فمینیستی پیش گفته دارند. سوزان آکین برای زن و مرد ویژگی‌های طبیعی متفاوتی را مطرح می‌کند و باور دارد که باید آنها را بر اساس این ویژگی‌های متفاوت پرورش داد (آکین، ۱۳۸۳: ص ۱۵۱). ژان ژاک روسو در کتاب امیل، صوفی را نماد زن‌بودن و امیل را مظهر مرد بودن معرفی می‌کند. به باور ایشان دست طبیعت صوفی را زن و امیل را مرد قرار داده و بایستی به این ویژگی‌های طبیعی احترام گذاشت و آنها را آن‌چنان که طبیعت خواسته پرورش داد (روسو، ۱۳۴۹: ص ۴۳۲). برخی از نویسندگان با دسته‌بندی دیدگاه‌های فمینیستی به سه دسته، دسته دوم را دیدگاه‌هایی معرفی می‌کنند که به تمایز ماهیتی میان زن و مرد قائل‌اند و دیدگاه دسته اول را که همه ویژگی‌های زنان را بازتاب فرهنگ و جامعه و ناشی از فرایند جامعه‌پذیری افراد می‌دانند مردود می‌دانند (باقری، ۱۳۸۲: ص ۷۸-۸۷). استاد مطهری بسان کسانی مثل روسو طبیعت را علت تفاوت زن و مرد و به تبع علت تفاوت حقوقی آنها در نظام خانواده می‌داند. ایشان می‌پذیرند که بخشی از وجدان انسان، چه مرد و چه زن، محصول تکامل اجتماعی و بازتاب فرهنگ و تاریخ یک جامعه است (مطهری، ۱۳۸۵: ص ۳۵۴-۳۶۱)؛ اما به یک سلسله ویژگی‌ها نیز باور دارند که مقتضای ذات انسان و طبیعت اوست؛ چیزی که امروزه بایستی به جد بدان پرداخته شود. نکته قابل توجه این است که افزون‌بر توجیه دینی و نقلی، توجیه علمی و فلسفی ویژگی‌های طبیعی مشترک انسان‌ها و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در آثار مطهری کم‌رنگ است و این در حالی است که امروزه در آثار مربوط به حقوق طبیعی به این موضوع بسیار بها داده می‌شود.

۴. آزادی

آیزایا برلین در یک تقسیم‌بندی، آزادی را به دو قسم منفی و مثبت تقسیم می‌کند. آزادی منفی در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که آن قلمروی که در محدوده آن، شخص یا گروهی از اشخاص در عمل آزادی دارند یا باید آزادی داشته باشند، چیست و کجاست تا بدون دخالت دیگران آنچه را که بخواهند عمل کنند و آنچه را که می‌خواهند باشند؟ اما آزادی مثبت در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که منشأ کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و کیست؟ (برلین، ۱۳۶۸: ص ۲۳۶-۲۳۷). در آزادی به معنای منفی، ما از مداخله دیگران در امان هستیم و هر چه مداخله کمتر شود، محدوده آزادی وسیع‌تر می‌شود (همان: ص ۲۳۹). در زندگی اهدافی مثل عدالت یا سلامت عمومی وجود دارد که اگر انسان‌ها روشن و آگاه بودند، حتماً آنها را برمی‌گزیدند و چون فاسد یا جاهل‌اند از آنها غفلت دارند. حال اگر کسی آنها را به این‌گونه اهداف الزام و اجبار کند، برای خاطر خود آنهاست و در این صورت، اجبارکننده مدعی خواهد شد که نیاز مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد (همان: ص ۲۵۲).

البته برلین به آزادی مثبت به طور صددرصد باور ندارد؛ چون مدعی است که در آزادی مثبت عده‌ای از انسان‌ها دیگران را تحت عنوان پیشرفت و تکامل و... در معرض آزار و ستم خود قرار می‌دهند (همان). مهم‌تر اینکه موجودی که از انجام دادن هرگونه عمل آزاد ممنوع باشد، نمی‌تواند از نظر اخلاقی عامل یا فاعل شناخته شود و نمی‌توان او را به لحاظ اخلاقی یا قانونی «انسان» به شمار آورد (برلین، ۱۳۶۸: ص ۲۸۹-۲۹۰).

در هر صورت به گفته جان‌گری، بیشتر نویسندگان لیبرال کلاسیک آزادی را به مفهوم منفی قبول دارند؛ در حالی که لیبرال‌های تجدیدنظرگرا و سوسیالیست‌ها به مفهوم مثبت از آزادی متوسل می‌شوند (جان‌گری، ۱۳۸۴: ص ۱۱۳). از نظر گری، هر مفهومی از آزادی مثبت با ارزش‌های لیبرالی در تضاد نیست. این فیلسوف کسانی مثل اسپینوزا و کانت را جزء کسانی برمی‌شمارد که در دفاع از تساهل و دولت محدود به مفهوم آزادی مثبت (نه به معنای هگلی) چنگ می‌زنند که نه به معنای خودمختاری جمعی، بلکه





به معنای خودگردانی عقلانی خرد انسانی است (همان: ص ۱۱۶).

استاد مطهری آزادی و اراده آزاد داشتن را یک استعداد طبیعی در انسان می‌داند که خاستگاه یک سلسله حقوق طبیعی در زندگی است (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۱۸۰-۱۸۱). در اینکه آزادی یکی از استعدادهای انسان است تردیدی وجود ندارد. سخن در این است که آیا در میان همه استعدادهای انسان که در طبیعت او نهفته‌اند، کدام یک اصل و کدام یک فرع هستند؟ از نظر مطهری آزادی و حتی حیات به لحاظ اصالت حق طبیعی انسان نیست. آنچه حق طبیعی انسان است، حق پیشرفت و تکامل است که آزادی و حیات از آن ناشی می‌شود (همو، ۱۳۹۴: ص ۴۷۲). مطهری در نقد دیدگاه جان لاک که به آزادی منفی افراطی باور دارد، می‌گوید اینکه اراده آزاد را به معنای این بگیریم که هر کس هر کاری بخواهد انجام دهد درست نیست. بایستی بگوییم انسان خلق شده و در او استعدادهای مقدسی قرار داده شده است. آنچه خلقت خواسته این است که استعدادهای بشر به فعلیت برسد. آزادی بشر، یعنی سد نکردن مسیر پیشرفت او، نه آزادی میل و اراده (همان: ص ۴۷۵).

استاد مطهری در تحلیل مفهوم تکامل، میان مفهوم فلسفی و مفهوم اخلاقی و مدنی رابطه ایجاد می‌کند. از نظر ایشان هر تغییری را نمی‌توان تکامل نامید؛ زیرا تنزل هم تغییر است، ولی تکامل نیست. تکامل یعنی گام نهادن در مسیر کمال؛ یعنی شیء متکامل که منزل عوض می‌کند و مراحل را مرحله به مرحله پشت سر می‌گذارد. این تغییر در مسیر کمال صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۷۲ «ب»، ج ۳: ص ۵۳۳). وی در ادامه همین مفهوم فلسفی (فعلیت قوه‌ها) را در تکامل در طبیعت، جامعه و انسانیت تطبیق می‌دهد (همان: ص ۵۳۵-۵۳۷).

از همین جا روشن می‌شود که تکامل در طبیعت گرایی استاد یک نوع تکامل غایت‌گرایانه است؛ یعنی در سیر تحول، نقطه خاصی آغاز حرکت است و اگر پیشرفت و اضافه‌ای در این سیر در طبیعت انسان و ... رخ دهد، تکامل صورت گرفته است. از نظر استاد تکامل یک مفهوم حقیقی است. همچنین استعدادی مثل آزادی امری واقعی هستند. البته آزادی و حق حیات در دیدگاه مطهری هرگز موضوعیت نداشته و تنها اگر در طول تکامل به این فرایند کمک کردند ارزشمند می‌شوند.

استاد مطهری میان دو حالت (آزادی مطلق و جلوگیری مطلق از آزادی) راهی را

انتخاب می‌کند. به باور ایشان، این راه میانه همان چیزی است که «اصالت اجتماعی» نام دارد. می‌گوید: من اصالت اجتماعی هستم و به آزادی به معنای آزادی خواست و اراده اعتقاد ندارم. معتقدم آزادی در مسیر مصالح کلی اجتماع و در مسیر بروز شخصیت‌ها صحیح است. من باید در راه تکامل خودم و تکامل انسانیت آزاد باشم. آزادی خواست و اراده نیز در همین مسیر است (همان: ص ۵۸۳). از مباحث فوق چند نکته قابل استنباط است: اول اینکه اجتماع و جامعه در کنار فرد انسان از هویت و شخصیت مستقل برخوردار است و به همین دلیل، جامعه نیز چون مانند افراد دارای طبیعت مستقل است، حقوق خاصی دارد (مطهری، ۱۳۷۲ «الف»: ص ۳۳۹)؛ دوم اینکه آزادی طریقت دارد، نه موضوعیت و آزادی طریقی برای کمال انسان است و به خودی خود اصلتی ندارد.

استاد مطهری به آزادی به معنای منفی آن باور ندارد و آزادی مثبت را درست و طبیعی می‌داند؛ اما پرسش این است که آیا ایشان به یک نوع آزادی مثبت افراطی قائل است یا به حدی میانه از آزادی مثبت و منفی باور دارد؟ ایشان هر چند به صراحت آزادی منفی را مردود می‌داند، ولی در بحث از حوزه‌های مختلف آزادی، نه صد درصد آزادی مثبت را تأیید می‌کند و نه صد درصد از آزادی منفی دفاع می‌نماید.

الف) آزادی تفکر و عقیده

استاد مطهری باورهای بشر را بر دو پایه قرار می‌دهد: پایه اول تفکر آزاد است؛ یعنی انسان با یک عقل و فکر آزاد عقیده‌ای را برای خود برمی‌گزیند. از جمله اموری که باید بشر را در آنها آزاد گذاشت، رشد فکری است. اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند، از ترس اینکه مبدا اشتباه کنند، به هر طریقی آزادی فکری ندهیم، این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی‌کند و پیش نمی‌رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق^۱ می‌خواهد، خواه ناخواه برای مردم آزادی فکری قائل است (همو، ۱۳۸۵: ص ۳۹۲)؛ اما پایه دوم تحمیل و تقلید است؛ یعنی یا عقیده‌ای به بشر تحمیل می‌شود

۱. تحقیق یعنی به دست آوردن مطلب از راه تفکر و تعقل.





یا بشر از راه تقلید آبا و اجداد به عقیده‌ای خو می‌گیرد. عقیده‌های تحمیلی و تقلیدی یک سلسله زنجیرهای اعتیادی، عرفی و تقلیدی هستند که به دست و پای فکر و روح انسان بسته می‌شود. ایشان درباره این دسته دوم به آزادی قائل نیست و معتقد است بایستی از طریق ابزارهایی که در اختیار داریم، این غلّ و زنجیرها را از دست و گردن آدم‌ها باز کنیم تا آزاد شوند. البته به باور ایشان نباید پس از آزادی از غلّ و زنجیر، عقیده دیگری را بر او تحمیل کنیم؛ بلکه باید او را از این زنجیرها آزاد کنیم تا بتواند خودش آزادانه فکر کند و عقیده‌ای را بر مبنای تفکر انتخاب نماید (همان: ص ۳۸۵)؛ بنابراین استاد مطهری درباره تفکر و اندیشه‌ورزی به آزادی منفی و در مورد عقاید تحمیلی و تقلیدی به آزادی مثبت قائل است؛ با این قید که در مبارزه با این دسته دوم باید تنها زنجیرها را برداریم تا قوه تفکر انسان آزاد شود و خود آزادانه به انتخاب اندیشه و عقیده پردازد و باورهای خود را سامان دهد.

ب) احساسات و عواطف

از نظر مطهری بعضی امور وجود دارد که اصلاً اجباربردار نیست؛ مثل محبت و دوستی. محال است کسی فرد دیگری را به دوست داشتن کسی و یا نفرت داشتن از کسی مجبور کند و برعکس هم اگر کسی، کسی را دوست دارد باز با زور نمی‌توان آن دوستی را از دل او بیرون آورد؛ زیرا این قلمرو، قلمرو زور نیست (همان: ص ۳۸۶)؛ بنابراین ساحت احساسات انسان، ساحت تحمیل و اجبار نیست و آزادی مثبت در این حیطه امکان‌پذیر نیست؛ بلکه این حیطه، حیطه جریان آزادی منفی است.

ج) اخلاق

استاد مطهری در زیست اخلاقی نیز به آزادی انسان قائل است و معتقد است هرچند می‌توان در امور اخلاقی مردم را به راست‌گویی و خیانت‌نکردن و... مجبور کرد، اما کمال مطلوب در زیست اخلاقی آزادبودن انسان و انجام‌دادن فعل اخلاقی بر اساس عقیده و نیت خود شخص است. امکان دارد مردم را مجبور کرد که دروغ نگویند و

امین باشند و اگر خیانت یا دزدی کردند، دستشان بریده شود؛ ولی این از نظر مقررات اجتماعی است. آنچه که اخلاق می‌خواهد این نیست که انسان مثلاً راست بگوید یا امانت داشته باشد، بلکه این است که انسان راستگو و امانت‌دار باشد؛ یعنی راستگویی و امانت‌داری، بلکه روحی او باشد. پس راستی، درستی، امانت، آن‌گاه برای بشر فضیلت و کمال است که به صورت یک تربیت درآید، نه صرف اینکه فقط عمل و اجرا شود (همان: ص ۳۸۹)؛ بنابراین اخلاقی عمل کردن آن‌گاه ارزش دارد که در یک فضای کاملاً آزاد و به دور از هرگونه تحمیل و اجبار، خود انسان به ارزش خوب‌بودن و اخلاقی‌زیستن واقف شود و آزادانه عمل کند.

د) رشد اجتماعی

مطهری یکی دیگر از مسائلی را که بشر باید در آن آزاد باشد، مراحل و فرایند رشد بشر می‌داند. بشر اگر بخواهد رشد یابد، باید در کار و انتخاب خود آزاد باشد. به باور وی در بسیاری از مسائل اجتماعی، اگر سرپرست‌های اجتماعی بخواهند، هرچند با حسن نیت و به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی‌فهمند، آزادی را از آنها بگیرند، این مردم تا ابد بی‌لیاقت باقی می‌مانند؛ برای نمونه ممکن است در انتخابات، رهبران اجتماعی به دلیل تجربه‌های زیادی که دارند یک نفر را لایق‌تر از همه بدانند؛ اما بایستی افراد اجتماع را آزاد گذاشت تا خود آزادانه انتخاب کنند؛ هرچند که انتخاب آنها به انتخاب نادرست منتهی شود؛ اما همین کار رشد اجتماعی آنها را به همراه دارد و باعث می‌شود در انتخابات بعدی درست‌تر و آگاهانه‌تر انتخاب کنند؛ اما در صورت تحمیل یک انتخاب هرچند درست، مردم تا دامنه قیامت مردمی نخواهند شد که رشد اجتماعی پیدا کنند (همان: ص ۳۹۱ - ۳۹۲). این دیدگاه استاد به‌صراحت دالّ بر درستی آزادی منفی در این حیطه است.

ه) بردگی

بر اساس مبانی دین مبین اسلام، اینکه عده‌ای از انسان‌ها ارباب و عده‌ای دیگر برده متولد شده باشند پذیرفتنی نیست. در اسلام هیچ دلیلی برای بردگی وجود ندارد، غیر از





اسیران جنگی. اسلام همزیستی با ادیان - گرچه ریشه توحیدی آنها آلودگی دارد- را جایز می‌داند. اسلام حق جنگیدن با ادیان توحیدی را روا نمی‌داند؛ مگر اینکه آنها خود اقدام به جنگیدن کنند که در این صورت، البته اگر جنگی رخ داد، حق اسیر کردن و برده گرفتن وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۴۶۲)؛ اما در غیر ادیان توحیدی، دو گروه وجود دارد: الف) مشرکان که مثلاً بت می‌پرستند و به غیر خدا اعتقاد دارند. اسلام برای اینها حق حیات قائل نیست. بایستی اسلام را به آنها عرضه کرد، اگر پذیرفتند که مسلمان می‌شوند و اگر نپذیرفتند، باید با آنها جنگید. اگر مغلوب شدند، اسیر جنگی و به احتمال برده می‌شوند؛ ب) ملحدان که اساساً پرستش را قبول ندارند.

استاد درباره این گروه دوم با تردید صحبت می‌کند و می‌گوید: «کسی میان این دو گروه تفکیک نکرده است؛ ولی در مساوی بودن آنها تردید دارم» (همان: ص ۴۶۲). البته جنگ در اسلام ریشه عقیدتی و فکری دارد، نه سیاسی و اقتصادی و... برده گرفتن در این مورد هم جایز است، نه واجب (همان). از نظر ایشان، طبق اصل حق تکامل و پیشرفت، اگر تنها راه برای قومی و ملتی و گروهی این باشد که تا برده نشوند، نمی‌توان آنها را به سمت تدین، عقیده و معنویتی سوق داد، در اینجا به بردگی گرفتن آنها جایز می‌شود. طبق این اصل، بردگی فی حد ذاته ظلم نیست، می‌توان موردی را پیدا کرد که بردگی عین آزادی و رهایی انسان باشد (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۴۷۶)؛ بنابراین همان اصل اساسی، یعنی طبیعت انسان ما را به یک اصل تکامل و پیشرفت در همه ابعاد طبیعی و انسانی رهنمون می‌شود. در اصل طبیعت، هیچ دلیلی بر بردگی وجود ندارد؛ مگر اینکه برای پیشرفت و تکامل یک نفر یا یک ملت دلیلی بر بردگی بیابیم.

ایشان در بحثی دقیق‌تر، به تفسیر مهم‌ترین آیه قرآن درباره اسیر کردن می‌پردازد. قرآن می‌فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا اِثْتَمَوْهُم فَشَدُّوا الوَثَاقَ فَمَا مَنَّا وَا مَا فِدَاءٍ حَتَّىٰ تَضَعَ الحَرْبُ أَوْزَارَهَا؛ پس هرگاه با کافران رویاروی شدید، آنها را گردن زنید و چون بر آنان دست یافتید، سخت به بندشان کشید؛ زان پس یا بر آنان مَنّت نهدید (و آزادشان کنید) و یا (در برابر آزادی‌شان) عوض بستانید تا آتش جنگ فرو نشیند» (محمد: ۴). آیه فوق تنها به دو رفتار درباره اسیران اشاره کرده است:

منت گذاشتن و آزاد کردن (آزادی بی قید و شرط)، فدیة گرفتن و آزاد کردن (آزادی مشروط)؛ اما کشتن اسیر و یا برده گرفتن آن در قرآن نیامده است (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۵۰۱). درباره نوع رفتار مسلمانان با این دو دستور آخر، چند نظریه وجود دارد که استاد برخی از آنها را ضعیف می‌داند و چون به ظاهر در میان آرای موجود نظریه محمد قطب را در خور بررسی می‌داند، به تفصیل بدان می‌پردازد. طبق این نظریه، در اسلام دو گونه دستور وجود دارد: شریعت و سنت. در میان دستورهای اسلامی، بعضی از دستورها اصلی و اساسی است و برخی دیگر اصلی نیستند؛ بلکه مثل روشی هستند که پیامبر به طور موقت اتخاذ کرده‌اند. اولی شریعت و دومی سنت است. کارهای اصلی ثابت و لایتغیر، و کارها یا قانون‌های دوم موقتی‌اند؛ یعنی بستگی دارد به مصالح و مقتضیات وقت. قانون اصلی درباره اسیران همان است که در آیه یادشده از قرآن کریم آمد (آزادی مطلق یا مشروط)؛ اما کشتن یا برده گرفتن سنت پیامبر بوده و بنابر مصلحت زمانه پیامبر اسلام ۹ به آن عمل کرده است (همان: ص ۵۰۴).

پیامبر بنابه مصلحتی مانند «مقابله به مثل» به این عمل دست زده‌اند. محمد قطب می‌گوید: چون آن زمان در کل دنیا معمول بوده است که «استرقاق»^۱ می‌کردند، پیامبر و مسلمانان هم مقاله به مثل می‌کردند، ولی در کل و بر اساس مبانی اسلامی و انسانی، استرقاق خوب نیست؛ بنابراین اگر دنیا این کار را نکند، ما هم نمی‌کنیم (همان: ص ۵۰۵). طبق بیان قطب، اساساً اسلام با الغای صد در صد بردگی موافق است؛ نه اینکه می‌خواهد بردگی به صورت دروازه‌ای باشد که از آن، برده کافر داخل و مسلمان آزاد خارج شود (نظر خود استاد مطهری)؛ بلکه اسلام به همین هم علاقه‌ای ندارد؛ عملی اجباری بوده که انجام می‌داده است (همان: ص ۵۰۵).

استاد مطهری سخن قطب را نقد نمی‌کند. گویا این سخن را هم معقول می‌داند. البته مطابق نظر خود استاد، جایگاه حقوق طبیعی در بردگی کاملاً معلوم است؛ یعنی حیات و آزادی اصل نیست؛ بلکه اصل پیشرفت و تکامل انسان است و اگر حیات و آزادی منجر

۱. به بردگی گرفتن.



نظر

تأملی بر جایگاه حقوق طبیعی در منظومه فکری استاد مطهری



به پیشرفت و تکامل در ابعاد انسانی شد، با ارزش‌اند و در غیر این صورت، اصالت و ارزش ندارند؛ بنابراین برای کسی که با عقاید خرافی و تحمیلی و تقلیدی زندگی می‌کند، نه حق حیات هست و نه آزادی. اگر بردگی دلیلی برای رهایی اینها از این زنجیرها شد، بردگی جایز می‌شود؛ اما بر پایه دیدگاه قطب، چون حقوق طبیعی در اسلام محترم است و انسان به‌طور طبیعی آزاد آفریده شده است، حق استرقاق برای هیچ‌کسی وجود ندارد و کار پیامبر هم تنها یک کار تاکتیکی و در جهت مقابله به مثل بوده است، نه یک الگوی همیشگی.

استاد همچنین مباحث دیگری را بر اساس اصول طبیعی مورد قبول خود درباره جهاد اسلامی و کتب ضلال نیز مطرح می‌کند که مجال پرداختن به آنها در این مقاله نیست (همان: ص ۳۶۶-۳۸۰).

۵. فلسفه سیاسی

مباحثی که درباره حوزه‌های مختلف آزادی از دیدگاه استاد مطهری بیان شد، به حوزه فلسفه سیاسی ایشان مرتبط است. وقتی از آزادی عقیده یا اندیشه، آزادی در رشد اجتماعی و... بحث می‌شود، در واقع موضع نظام سیاسی اسلام با این حوزه‌ها تبیین می‌گردد؛ اما ایشان به بحث دیگری نیز در حوزه فلسفه سیاسی پرداخته‌اند. این بحث با مسئله دموکراسی و انتخاب نوع حکومت از سوی مردم مرتبط است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

چنانکه گذشت، از نظر مطهری در اسلام آزادی فرد و حقوق فرد وجود دارد؛ هر چند این نوع آزادی و آزادی غربی با هم متفاوت‌اند. به تعبیر ایشان، آزادی غربی یعنی حیوانیت رهاشده؛ ولی آزادی اسلامی، یعنی انسانیت رهاشده. حیوانیت رهاشده، یعنی آزادی میل که در فلسفه‌های غربی مبنای وضع قوانین است. دموکراسی یا خواست اکثریت، مبنای قانون بوده و این خواست‌ها همان تمایلاتی است که به صورت آزاد و رها بایستی در جامعه ملاک تصمیم‌گیری قرار گیرند؛ اما در اسلام دموکراسی به معنای خواست و میل اکثریت نیست. آزادی و دموکراسی بر اساس آنچه که تکامل انسانی

انسان ایجاب می کند، حق انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است؛ نه حق ناشی از میل و تمایل افراد (مطهری، ۱۳۸۵: ص ۳۴۸)؛ به عبارت دیگر تمایل افراد در فضای اندیشه اسلامی به معنای تمایلات حیوانی نیست؛ بلکه میل به تحقق کمالات انسانی و شکوفایی استعدادهای انسانی انسان است. ایشان بارها بر این اصل طبیعی تأکید کرده است؛ یعنی در چنین فضایی، انسان‌ها یا اکثریت آنها می‌خواهند که کارکرد حکومت به گونه‌ای باشد که انسانیت انسان در جامعه تحقق پیدا کند، نه حیوانیت او. البته از نظر استاد چنین چیزی با دموکراسی غربی منافات دارد. به باور ایشان، حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی دانستن، و نیز التزام نداشتن به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول عملی درباره زندگی، و خلاف آزادی دانستن آنها، از ویژگی‌های دموکراسی غربی است. از این دیدگاه، اگر کشوری اسلامی باشد و مردم آن مؤمن و معتقد به اصول اسلامی بوده و اصول اسلامی را بی‌چون و چرا بدانند؛ در این صورت، دموکراسی به خطر افتاده است (همان: ص ۳۲۵). به باور استاد، حق شرعی ولی فقیه از وابستگی قاطع مردم به اسلام به عنوان یک مکتب و یک ایدئولوژی ناشی می‌شود و در حقیقت حق شرعی و ولایت شرعی، یعنی مهر ایدئولوژی مردم و حق عرفی همان حق حاکمیت ملی مردم است که آنها باید فرد مورد تأیید را انتخاب کنند (همان: ص ۳۲۴).

از مباحث پیش گفته، رابطه حق طبیعی انسان با دموکراسی از نظر استاد مطهری روشن شد. البته ایشان مباحث دیگری را در زمینه دموکراسی اسلامی مطرح کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۶: صص ۱۴۱ و ۱۷۶). مباحث فوق به اجمال رابطه حقوق طبیعی و دموکراسی را روشن می‌سازد و البته تفصیل مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

طبیعت‌گرایی به عنوان نظریه‌ای مطرح در فلسفه حقوق در طول تاریخ، مدافعان متعدد و متنوعی داشته است. همه اندیشمندان طبیعت‌گرا یک وجه مشترک داشته‌اند و آن استناد به طبیعت در استنباط حقوق افراد و قانون در جامعه است. اما در اینکه طبیعت در نظر



آنها چگونه تحلیل و تبیین می‌شود، در هر دوره اختلاف نظرهای زیادی بوده است. استاد مطهری به عنوان یکی از طرفداران طبیعت‌گرایی حقوقی، اصل و اساس حقوق خانواده و اجتماع را حقوق طبیعی انسان دانسته و خاستگاه حقوق طبیعی را طبیعت انسان و حقایق و ویژگی‌های منطقی در آن می‌داند. به باور ایشان، یک سلسله ویژگی‌های طبیعی و فطری در وجود زن و مرد نهفته است که با هم تفاوت‌هایی دارند و همین تفاوت‌های فطری و طبیعی علت تفاوت نقش‌ها و حقوق خانواده در حقوق اسلامی شده است. در حقیقت وجود آدمی ویژگی‌ها و استعدادها را دیگری نیز نهفته است که بایستی این ویژگی‌ها به کمال برسند و آن استعدادها رشد یابند و شکوفا شوند. حیات و آزادی دو وسیله برای رشد و شکوفایی آن ویژگی‌ها هستند. اگر این دو وسیله در مسیر تکامل و رشد انسانی قرار گرفتند، هر دو به وسایل میمون و مبارک در زندگی انسان تبدیل می‌شوند و اگر باعث نابودی استعدادها و عقب‌ماندگی انسان از مسیر تکامل و پیشرفت شدند، ارزش خود را از دست می‌دهند و بایستی محدود شوند. آزادی و حیات با اینکه از ویژگی‌های مهم طبیعت انسان‌اند، ولی اصالت ندارند و ارزش‌مندی و بی‌ارزش‌شدنشان به این بستگی دارد که تا چه حد به اصل اساسی طبیعت، یعنی «تکامل و پیشرفت انسان» کمک می‌کنند یا نمی‌کنند.



نظر
صدر

کتابنامه

۱. ارسطو (۱۳۳۷)، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
۲. آلتمن، اندرو (۱۳۸۵)، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه: بهروز جندقی، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی .:
۳. افلاطون (۱۳۳۵)، جمهوری، ترجمه: فؤاد روحانی، چ ۱، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. اشتراوس، لئو (۱۳۹۲)، شهر و انسان، ترجمه: رسول نمازی، چ ۱، تهران: انتشارات آگه.
۵. اعزازی، شهلا (۱۳۹۳)، مجموعه مقالات: فمینیسم و دیدگاه‌ها، چ ۲، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۶. آکین، سوزان مولیر (۱۳۸۳)، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه و تألیف: ن. نوری‌زاده، چ ۱، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
۷. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، مبانی فلسفی فمینیسم، چ ۱، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
۸. برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه: محمدعلی موحد، چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. بوت، پاملا و والاس کالر (۱۳۷۶)، درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی، ترجمه: مریم خراسانی و حمید احمدی، چ ۱، تهران: دنیای مادر.
۱۰. بیسلی، کریس (۱۳۸۵)، چیستی فمینیسم، ترجمه: محمدرضا زمردی، چ ۱، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۱۱. بوردو، ژرژ (۱۳۸۳)، لیبرالیسم، ترجمه: عبدالوهاب احمدی، چ ۲، تهران: نشر نی.
۱۲. پترسن، دنیس (۱۳۹۶)، مکاتب معاصر فلسفه حقوق، ترجمه: محمدمهدی ذوالقدری، چ ۲، تهران: انتشارات ترجمان.
۱۳. تانگ، رزمی (۱۳۸۷)، درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی، ترجمه: منیژه عراقی، چ ۱، تهران: نشر نی.
۱۴. دوبوار، سیمون (۱۳۸۴)، جنس دوم، ترجمه: قاسم صنعوی، چ ۶، تهران: انتشارات توس.
۱۵. روسو، ژان ژاک (۱۳۴۹)، امیل، ترجمه: منوچهر کیا، تهران: انتشارات دیا.
۱۶. سامرویل، جنیفر (۱۳۸۸)، فمینیسم و خانواده، ترجمه: محمود ارغوان، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.



۱۷. گری، جان (۱۳۸۴)، لیبرالیزم، ترجمه: علیرضا حسینی بهشتی، چ ۱، تهران: نشر بقعه.
۱۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. لاک، جان (۱۳۸۸)، رساله دوم درباره دولت، ترجمه: شهرام ارشدنژاد، چ ۱، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مسئله شناخت، چ ۵، تهران: صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۷۰)، فطرت، چ ۲، قم: انتشارات صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۷۱)، نظام حقوق زن در اسلام، چ ۱۶، قم: انتشارات صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۷۲ «الف»)، مجموعه آثار، ج ۲، چ ۳، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۷۲ «ب»)، مجموعه آثار، ج ۳، چ ۳، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۲۴، چ ۱، تهران: صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، ج ۲۵، چ ۱، تهران: صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۶)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، چ ۴ (انسان در قرآن)، چ ۲۸، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۹۴)، مجموعه آثار، ج ۳۰، چ ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۹۵)، آشنایی با قرآن، ج ۱، چ ۴۸، تهران: صدرا.
۳۰. منتسکیو، بارون دو (۱۳۴۹)، روح القوانين، ترجمه: علی اکبر مهتدی، چ ۶، تهران: انتشارات.
۳۱. وُگان، جفری (۱۳۹۵)، تربیت سیاسی در اندیشه هابز، ترجمه: حسین بشیریه، چ ۱، تهران: نشر نی.
۳۲. ویکس، ریموند (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم، ترجمه: فاطمه آبیاری، چ ۱، تهران: نشر رخداد نو.
۳۳. هابز، توماس (۱۳۸۱)، لویاتان، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.



نظر