

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه‌ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست‌گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «فقه و حقوق اسلامی» رئیس کمیسیون: دکتر محمود حکمت نیا

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- احمد احسانی فر: دکترای حقوق از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- سجاد ایزدهی: دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- مصطفی بختیاروند: دانشیار گروه حقوق مالکیت فکری دانشگاه قم
- غلامرضا پیوندی: استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد جواد جاوید: استاد گروه حقوق عمومی دانشگاه تهران
- محمود حکمت نیا: استاد گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- عبدالله رجبی: استادیار حقوق خصوصی دانشگاه تهران، پردیس فارابی
- اکبر رهنما: دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد
- محمد شجاعیان: استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- اکبر طابکی طرفی: استادیار مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران
- سید محمد مهدی غمّامی: عضو هیئت علمی گروه حقوق عمومی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
- مصطفی کاظمی نجف‌آبادی: استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- سید محمد حسین کاظمینی: دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
- علی محمدی: استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد مهدی مقدادی: عضو هیئت علمی دانشکده حقوق دانشگاه مفید
- مصطفی نصرآبادی: پژوهشگر فقه و حقوق
- فرج‌الله هدایت‌نیا: دانشیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد یزدیان محمدی: کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی (ره)

سرشناسه	: کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین: ۱۳۹۶: تهران)
عنوان و نام پدیدآور	: International Conference on Islamic Humanities (4th : 2017 : Tehran)
مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی: حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا... (و دیگران):	: ویراستار مرتضی طباطبایی
مشخصات نشر	: تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸ -
مشخصات ظاهری	: ج ۱۰:
شابک	: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹: دوره: ج ۱۰: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱: ج ۲: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹: ج ۲:
	: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۶: ج ۳: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۳۳: ج ۴: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰: ج ۵: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷: ج ۶: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴: ج ۷: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱: ج ۸: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸: ج ۹: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵: ج ۱۰:
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه
مندرجات	: ۱. کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی - ج ۲. کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی - ج ۳. کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی - ج ۴. کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی - ج ۵. کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی - ج ۶. مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی - ج ۷. مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی - ج ۸. مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی - ج ۹. مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی - ج ۱۰. مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی -
موضوع	: علوم انسانی (اسلام) - کنگره‌ها
موضوع	: Humanities (Islam) -- Congresses
موضوع	: علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	: Humanities -- Congresses
شناسه افزوده	: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	: BP۳۳۲
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۴۸۵
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۹۴۰۳۹۸

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد نهم | کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرای: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹-۶۸-۷۸۶۷-۷۸۶۴-۹۷۸

شابک: ۸-۷۸-۷۸۶۷-۷۸۶۴-۹۷۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشوردوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

تلفکس: ۰۹۰۵۶۰۶۶۴

www.sccsr.ac.ir

پایگاه اینترنتی:

info@sccsr.ac.ir

رایانامه:

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

- | | |
|-----|--|
| ۹ | ممنوعیت فقهی استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی
احمد احسانی فر |
| ۳۵ | نقض حیثیت معنوی در قلمرو شهادت شهود و جرح شاهد
حسین جاور، حسین هوشمند فیروزآبادی |
| ۵۵ | گفتار در روش‌شناسی مطالعات حقوقی در حقوق ایران
عبدالله رجبی |
| ۸۱ | بررسی مقایسه‌ای مبانی حقوق بشر اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر
محمد طادی، دکتر رضا جلالی |
| ۱۰۳ | طراحی نظام جامع حمایت خانواده
فرج‌الله هدایت‌نیا |
| ۱۲۷ | بررسی نتایج کم‌رنگ شدن نقش مادری در قوانین داخلی و بین‌المللی با عنایت به حقوق مادران در آیات قرآن
محمود شفیعی |
| ۱۴۹ | محدودیت زمینه استفاده در قراردادهای مجوز بهره‌برداری حق اختراع در حقوق اتحادیه اروپایی، امریکایی، ایران و فقه امامی
سیدمحمد هادی قبولی درافشان، مصطفی بختیاروند، حجت کرمی |

- ۱۶۵ الگوی احیای حقوق عامه با تحول در نظام هنجارها و ساختارهای قضایی جمهوری اسلامی ایران
سیدمحمد مهدی غمامی
- ۱۸۵ کاربرد روش معناشناسی در علوم انسانی قرآن‌بنیان؛ مطالعه موردی: مفهوم «قسط» در قرآن کریم
محمدحسین اخوان طبسی، روح‌الله داوری
- ۲۱۳ جایگاه حقوق طبیعی در اندیشه حقوق شیعی
ایمان سهرابی
- ۲۳۷ الزامات و راهکارهای ایجاد نهاد ملی حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران (در پرتو قانون اساسی، حقوق بشر اسلامی، اعلامیه پاریس و رویه کشورها)
اکبر طلاپکی طرفی، محمدصالح عطار
- ۲۶۵ تطبیق آرای جان فینیس و مرتضی مطهری در زمینه حقوق طبیعی
ایمان سهرابی
- ۲۸۹ ماهیت سیاست‌های شرعی و اصول استنباط آنها از ادله شرعی
ابوالحسن حسینی
- ۳۰۷ مسئولیت حقوقی دولت و رویکرد دین در پزشکی بازساختی
محمدجواد جاوید
- ۳۲۳ اصول حقوق بشردوستانه در اسلام با نگاهی به حقوق بین‌الملل
عبدالحکیم سلیمی
- ۳۴۷ استقلال ضمانت‌نامه‌های بانکی در حقوق تجارت بین‌الملل، حقوق ایران و فقه امامیه (عبور از تبعیت به سوی استقلال)
سیدمحمد هادی قبولی درافشان، مصطفی بختیاروند
- ۳۶۳ حق بافروش کالا در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا (۱۹۸۰) و امکان‌سنجی آن در فقه امامیه
علی‌اکبر جعفری ندوشن
- ۳۸۷ ادله اثبات نسب و اثبات آن به وسیله آزمایش ژنتیک
حوا عرب‌انصاری

تطبیق آرای جان فینیس و مرتضی مطهری در زمینه حقوق طبیعی

ایمان سهرابی

کارشناس ارشد حقوق عمومی، دانشگاه مفید، ایران، قم.

im.sohrabi@gmail.com

چکیده

اندیشه حقوق طبیعی در گذر تاریخ، تحولات شگرفی به خود دیده است. حلقه آخر این تفاسیر و تحولات شگرف به اکنون می‌رسد؛ زمانی که جان فینیس آخرین نفر از سلسله فیلسوفان حقوق طبیعی، کتاب قانون طبیعی و حق‌های طبیعی را به رشته تحریر درآورده است. در این بین پرتوهایی از تئوری حقوق طبیعی در مبانی نظام حقوق اسلامی به چشم می‌خورد. مرتضی مطهری از معدود نظریه‌پردازان شیعی نظام حقوق اسلامی است که به تفصیل حقوق طبیعی را کنکاش کرده است. با این حال از تطبیق مبانی حقوق طبیعی مدرن با حقوق طبیعی در نظام حقوق اسلامی دانسته می‌شود که این دو شباهت‌های چشمگیری دارند؛ هرچند نمی‌توان هر دوی آنها را به یک دیده نگریست. امروز فایده مطالعه تطبیقی بر هیچ پژوهشگری پوشیده نیست و روش این پژوهش نیز بر حقوق تطبیقی استوار است؛ حقوقی که در پژوهش‌های راجع به تاریخ، فلسفه یا نظریه کلی حقوق به کار می‌رود. ابزار تطبیق برای این پژوهش نیز استفاده از منابع نوشته شامل کتاب و مقاله بوده است. دستاورد تطبیق نمایندگان این دو نظام حقوقی می‌تواند منشأ و

مبنای حقیقی برای پاسداری از حقوق بنیادین انسانی را قدری روشن کند.
کلیدواژگان: حقوق طبیعی، اسلام، فینیس، مطهری، عقل، عدالت.

مقدمه

اندیشه حقوق طبیعی در غرب، سابقه‌ای طولانی دارد و گستره مباحث آن علاوه بر فلسفه حقوق، دربرگیرنده فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و به طور کلی فلسفه علوم اجتماعی است. رویکردها به قانون طبیعی در غرب گاهی مذهبی و گاه غیرمذهبی است و در طول ۲۵۰۰ ساله که از آغاز مباحث آن می‌گذرد، نظریات متفاوت و متعارضی درباره آن ارائه شده است. در دنیای غرب، از قرن هفدهم به بعد، پایه‌های نهضت‌های علمی و فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی و به نام «حقوق بشر» به راه افتاد. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم افکار خویش درباره حقوق طبیعی و فطری و غیرقابل سلب بشر را با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم منتشر ساختند. ژان ژاک روسو، ولتر و منتسکیو از این گروه نویسندگان و متفکران اند. این گروه حق عظیمی بر جامعه بشریت دارند. شاید بتوان ادعا کرد که حق این‌ها بر جامعه بشریت از حق مکتشفان و مخترعان بزرگ کمتر نیست. این نهضت فکری و اجتماعی ثمرات خود را ظاهر ساخت؛ نخستین بار در انگلستان و سپس در امریکا و بعد در فرانسه به صورت انقلاب‌ها، تغییر نظام‌ها و امضای اعلامیه‌ها بروز و ظهور نمود و به تدریج به نقاط دیگر جهان سرایت کرد.

اولین نتیجه عملی‌ای که از نشر افکار طرفداران حقوق طبیعی بشر حاصل شد، پدید آمدن کشمکش‌های طولانی میان هیئت حاکمه و ملت در انگلستان بود. ملت موفق شد در سال ۱۶۸۸ میلادی برخی از حقوق اجتماعی و سیاسی خود را طبق یک اعلامیه حقوق پیشنهاد کند و مسترد دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳). اصل اساسی مورد توجه آنها این بود که انسان به فطرت و به فرمان خلقت و طبیعت، واجد یک سلسله حقوق و آزادی‌هاست. این حقوق و آزادی‌ها را هیچ فرد یا گروهی به هیچ عنوان و با هیچ نامی نمی‌تواند از فرد یا قومی سلب کنند. حتی خود صاحب حق نیز نمی‌تواند به میل و اراده خود، آن‌ها را به غیر منتقل نماید و خود را از آنها عریان سازد. همه مردم اعم از حاکم و محکوم، سفید و سیاه، ثروتمند و مستمند در این حقوق و آزادی‌ها با یکدیگر برابرند (همان، ص ۲۶-۲۷). حقوق بشر نیز که اعلان‌ها و اعلامیه‌ها برای آن تنظیم شد، از همین فرضیه حقوق طبیعی سرچشمه گرفت. به عبارت دیگر فرضیه حقوق طبیعی و فطری، به صورت اعلامیه‌های حقوق بشر ظاهر شد (همان، ص ۱۴۱).

به رغم سابقه طولانی بحث از حقوق طبیعی در غرب، کمتر می‌توان نشانی از اندیشه حقوق طبیعی در میان متفکران مسلمان سراغ گرفت، اگرچه گروهی از آنها کوشیدند مباحثی چون حسن و قبح عقلی در اصول فقه را با اندیشه حقوق طبیعی پیوند بزنند. با این اوصاف به نظر می‌رسد می‌توان قرابت‌های نظری فراوانی را میان اندیشه‌های حقوق طبیعی و نظام حقوق اسلامی جست‌وجو کرد. این پژوهش می‌کوشد تطبیق میان حقوق طبیعی و نظام حقوق اسلامی را تا حد امکان تبیین کند. دریافت نقاط تفاوت و تشابه در رویکرد جان فینیس و مرتضی مطهری به عنوان نمایندگان این دو مکتب فکری، مسئله این پژوهش است. دستاورد تطبیق نمایندگان این دو نظام حقوقی می‌تواند منشأ و مبنای حقیقی برای پاسداری از حقوق بنیادین انسانی را قدری روشن کند؛ اینکه مبنای عادلانه یا ناعادلانه بودن یک قانون چیست و چرا باید از قانونی تبعیت کرد یا نسبت به آن بی‌اعتنا بود؟

حقوق تطبیقی در زمینه فلسفه حقوق، طرز فکرهای متنوع درباره حقوق را به ما نشان می‌دهد. حقوق تطبیقی ما را در برابر جوامعی قرار می‌دهد که مفهوم مورد نظر ما از حقوق نزد آنها ناشناخته است؛ جوامعی را به ما نشان می‌دهد که برایشان حقوق مترادف با اجبار و حتی مظهر بی‌عدالتی است و جوامع دیگری که به عکس، حقوق در آنها با مذهب ارتباط بسیار نزدیک دارد و در جنبه تقدس با آن شریک است (داوید، ۱۳۷۶، ص ۱۵).

بی‌تردید پژوهش درباره حقوق طبیعی و تطبیق آن با نظام حقوق اسلامی، نیاز به نگارش مجلدات مختلفی دارد. از همین رو و به دلیل محدودیت‌های مختلفی که تطبیق آن دو پیش روی ما قرار می‌دهد، ناگزیر به بررسی اندیشه‌های یک نماینده از مکتب حقوق طبیعی و یک نماینده از نظام حقوق اسلامی هستیم. جان فینیس به عنوان واپسین حلقه از فیلسوفان مکتب حقوق طبیعی سنتی که در دانشگاه آکسفورد مشغول تدریس و پژوهش است، بدون شک نماینده ارزنده‌ای برای گروه اول به شمار می‌آید؛ اما از آنجاکه در نظام حقوق اسلامی درباره حقوق طبیعی بحث چندانی نشده است، کمتر می‌توان ردپایی از این اندیشه را در آثار متفکران مسلمان سراغ گرفت. مرتضی مطهری یکی از آنهاست که به احتمال قوی مبسوط‌ترین بحث را درباره حقوق طبیعی مطرح ساخته است.

۱. حقوق طبیعی در اندیشه جان فینیس

در عصر مدرن تعدادی از نظریه‌پردازان از رویکرد سنتی به حقوق طبیعی دفاع کرده‌اند که اغلب ایشان به نحوی خودآگاهانه در سنت آکوییناس قرار داشته‌اند. بی‌تردید در میان نویسندگان انگلیسی‌زبان برجسته‌ترین مدافع رویکرد سنتی، جان فینیس است (پترسن، ۱۳۹۵، ص ۲۹). او قطعاً یکی از فیلسوفان مؤثر در حوزه فلسفه حقوق، فلسفه سیاست و به‌ویژه در بحث رابطه میان اخلاق و حقوق است. او را باید احیاگر معاصر نظریه سنتی حقوق طبیعی دانست. دغدغه اصلی فینیس نیز همچون دیگر طرف‌داران و مؤلفان حقوق طبیعی، رابطه حقوق و اخلاق و ماهیت حقوق است (قربان‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۹۴). فینیس نظریه‌پرداز حقوقی دانشگاه آکسفورد اصول آکوییناسی حقوق طبیعی را به جامع‌ترین و قابل‌فهم‌ترین شکل در کتاب قانون طبیعی و حق‌های طبیعی احیا و به‌طور موشکافانه بررسی کرده است (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۳۴). قانون طبیعی و حق‌های طبیعی، مهم‌ترین تبیینی است که در دهه‌های اخیر از حقوق طبیعی سنتی ارائه شده است؛ به همین دلیل نمی‌توان دستاوردها و تأملات بدیع فینیس و تعمیق‌گفتمان حقوق طبیعی توسط وی را نادیده گرفت (قاری‌سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳).

فینیس بار د انتقادی که نخستین بار دیوید هیوم آن را مطرح ساخت، آغاز می‌کند؛ انتقادی مبنی بر اینکه نظریه حقوق طبیعی کلاسیک به‌طور غیرعقلانه‌ای در پی استخراج یک باید از یک هست است. به تعبیر دیگر، فینیس معتقد است که ارزش‌های هنجاری از طریق قیاس واقعیت‌های طبیعی ملموس به دست می‌آیند. او می‌گوید برخی حقوق‌دانان طبیعی مکتب کلاسیک به‌ویژه رواقیان و عقل‌گرایان قرون وسطا ممکن است چنین عمل کرده باشند. از نظر وی حقوق طبیعی مجموعه اصولی هستند که عقلانیت عملی را در تنظیم زندگی و اجتماع انسانی مقرر می‌دارند. فینیس بر این باور است که ارزش‌های پایه‌ای وجود دارند که از آنها به عنوان بنیادی‌ترین ارزش‌ها در زندگی انسانی یاد می‌شود (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۸۱-۹۶).

۱-۱. خیرهای اساسی بشر

واژه خیر نزد فینیس، به معنای کمال ممکن یک فرد یا جامعه انسانی است. خیر باید هدف و یا دلیل کاری عقلانه باشد. اگر این امر خیر، دلیل نهایی و هدف غایی انجام آن عمل باشد، خیر اصیل نامیده می‌شود. مثلاً کسی که تشنه است آب می‌آشامد تا سیراب شود. سیراب شدن که نوعی کمال

است، دلیل و نیز هدف آشامیدن آب است. از این رو عمل آشامیدن کاری عاقلانه است، اما سیراب شدن خیر اصیل نیست بلکه هدفی متوسط به شمار می آید و غایت آن حفظ حیات مادی است. به این دلیل حیات مادی، که به نظر فینیس یکی از خیرهای اصیل و جلوه‌های سعادت بشر به شمار می آید، هدف غایی و دلیل نهایی آشامیدن آب در مثال مذکور است (طالبی، بی تا، ص ۶۶).

نظریه اخلاقی فینیس لایه‌های متعددی دارد. لایه بنیادین آن از این ادعا تشکیل شده است که چندین خیر ذاتی (اموری که فی نفسه ارزشمند هستند) وجود دارند که متمایز با یکدیگرند، اما به نحو برابری ارزشمندند و او آنها را «خیرهای اساسی» می نامد. فینیس هفت شکل اساسی شکوفایی بشر را این گونه برمی شمارد: حیات (و سلامتی)،^۱ معرفت (دانش)،^۲ سرگرمی (بازی)،^۳ تجربه زیبایی شناختی،^۴ اجتماعی بودن (دوستی)،^۵ عقلانیت عملی^۶ و مذهب^۷ (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۸۵-۹۰). البته فینیس خود توجه دارد که در کنار فهرست هفت گانه بالا تعداد فراوانی از اهداف و مطلوب‌ها وجود دارند که آدیان به دنبالشان هستند؛ اما وی معتقد است که هر کدام از این اهداف و مطلوب‌ها یا در مسیر تعقیب و پیگیری ارزش‌های هفت گانه فوق مطرح می شوند و یا اینکه در مسیر فهم آنها به کار می آیند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴). اینها ویژگی‌های اساسی اند که در ایجاد زندگی رضایت بخش سهیم اند. هر کدام از این اصول جهان شمول اند؛ چراکه بر تمام جوامع بشری طی تمامی اعصار حاکم اند؛ هر یک در نفس خود دارای ارزش ذاتی هستند، نه فقط برای رسیدن به برخی خیرهای دیگر. هدف باورهای اخلاقی فراهم کردن ساختاری اخلاقی برای تعقیب این خیرهای بنیادین است. این اصول، انتخاب خیرهای مختلف را تسهیل می کند و ما را قادر به تعیین اقدامات مجاز برای رسیدگی به خیر بنیادین می سازد. برای اینکه به عنوان یک انسان رشد کنیم، به این خیرهای بنیادین نیازمندیم. می توان به آسانی دامنه این فهرست را گسترش داد (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۳۵).

نخستین آنها (و تنها ارزشی که به لحاظ منطقی قابل رد نیست)، معرفت به عنوان یک ارزش یا

1. life (and health)
2. knowledge
3. play
4. aesthetic experience
5. sociability or friendship
6. practical reasonableness
7. religion

خیر است. کسی نمی‌تواند این را انکار کند؛ چراکه با انجام این کار (توجه کردن به صدق و کذب همین گزاره‌ای که آن ارزش را رد می‌کند) به طور خودکار ادعای خویش را رد کرده است (کلی، ۱۳۸۸، ص ۶۱۰). معرفت از نظر فینیس، ترجیح حقیقت بر باور غلط است. این ارزش در پاسخ به کنجکاوی انسان شکل می‌گیرد و همین ارزش و کنجکاوی است که انسان را وادار می‌کند تا زیر بار جهالت نرود و تن به هر ادعایی ندهد. معرفت، ارزشی مستقل و ذاتی است و نه یک ارزش ابزاری (قاری‌سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵). جدا از حقیقت یا معرفت، چیزهای دیگری وجود دارند که به نظر می‌رسد تمامی جوامع به شکلی از اشکال برایشان ارزش قائل‌اند و ما آنها را با درک شهودی^۱ خویش بدیهی می‌یابیم: «جهان‌شمولی چند ارزش بنیادین با نمودهای بسیار گوناگون» (کلی، ۱۳۸۸، ص ۶۱۰).

ارزش حیات، ارزشی پایه‌ای است که در پاسخ به حفظ نفس مطرح می‌شود. این واژه تمام جلوه‌های حیات مناسب انسانی، از جمله سلامت جسمانی و رهایی از درد و رنج را شامل می‌شود. سرگرمی از نظر فینیس شامل ترجیحاتی می‌شود که هر انسانی در زندگی ممکن است خود را بدان مشغول دارد. این مشغولیت ممکن است اجتماعی، فکری و یا مادی باشد. او اشاره می‌کند که گرچه تحلیلی خاص از اخلاق ممکن است این ارزش پایه را در زندگی انسان نادیده بگیرد، اما یک مردم‌شناس^۲ به سادگی می‌تواند این وجهه از زندگی انسان را به عنوان عنصری که قابل فروکاست به دیگر ارزش‌ها نیست،^۳ در فرهنگ انسانی مشاهده کند. تجربه زیباشناختی نیز در واقع همان تجربه زیبایی است که نقش انکارناپذیری در شکوفایی انسانی دارد. گرچه گونه‌های متعددی از این تجربه در سرگرمی‌های گوناگون از قبیل هنر و ورزش یافت می‌شود؛ اما زیبایی، یک عنصر اجتناب‌ناپذیر و ضروری در سرگرمی نیست.

اجتماعی بودن یا دوستی نیز ارزشی پایه‌ای است که به ارزش دیگری فروکاست‌پذیر نیست. این ارزش خود واجد اهمیت است، بدون آنکه ابزاری برای دیگر ارزش‌ها قلمداد شود. به باور فینیس، این ارزش اعمالی را دربرمی‌گیرد که به سبب اهداف و مقاصد دوست و به منظور رفاه و زندگی خوب صورت می‌پذیرد. عقلانیت عملی عبارت از ارزش پایه‌ای است که مطابق آن فرد چگونگی زندگی و راه و رسم آن را سامان می‌دهد؛ روابط خود با افراد را تنظیم می‌کند و به صفات فردی خود

1. intuitively
2. antropologist
3. irreducible

شکل می‌دهد. مذهب نیز از نظر فینیس مفهومی گسترده دارد. مسائلی همچون مبدأ هستی،^۱ نظر حاکم بر هستی،^۲ آزادی و اختیار انسانی^۳ و عقل انسانی در حوزه این ارزش قرار می‌گیرند. این‌گونه مسائل نه تنها برای متدینان مطرح است که برای افراد غیرمتدین نیز مطرح خواهد بود. بنابراین مذهب به این معنا یک ارزش پایه برای همه انسان‌هاست و نه تنها برای متدینان (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۲۶). باید توجه داشت که منظور فینیس از مذهب، نه مذهب سازمان‌یافته، بلکه نیاز به تجربه معنوی است (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۳۵).

۱-۲. ویژگی مشترک خیرهای اساسی

این خیرهای اصیل هفت‌گانه پنج ویژگی مشترک دارند: بدهت، ذاتی بودن، عدم ارتباط، اهمیت یک‌سان و عدم استنتاج آنها از واقعیت (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲).

بدهت: بارزترین ویژگی خیرهای اصیل این است که همه آنها به یک اندازه بدهی‌اند (فینیس، ۲۰۱۱، ۸۱-۸۵). فینیس خیرهای اساسی و دیگر اصول شناسایی‌شده در نظریه اخلاقی‌اش را با عنوان «بدهی»^۴ توصیف می‌کند، اما منظور وی از این اصطلاح آن نیست که صدق این گزاره‌ها برای متفکران دارای صلاحیت بلاواسطه آشکار خواهد بود. منظور فینیس از اینکه گزاره‌ای (صادق) «بدهی» است، این است که نمی‌توان آن را از گزاره بنیادی‌تر دیگری استخراج کرد؛ بنابراین «بدهی» در اینجا در برابر قابل اثبات به صورت قیاسی است. به همین ترتیب آکویناس نوشته است که برخی گزاره‌ها، از جمله اصول عقل عملی و حقوق طبیعی، فقط برای خردمندان بدهی‌اند.

ذاتی بودن: ویژگی دوم هر خیر اصیل، ذاتی بودن آن است (فینیس، ۱۹۹۸، ص ۱۰۳). مراد وی از خیر اصیل این است که مطلوبیت این خیر به سبب امر دیگری نیست، بلکه به خاطر خود خیر است. به بیان دیگر این خیرها مطلوب ذاتی‌اند (در مقابل آلی) و خیرهای دیگر وسیله‌ای برای رسیدن به خیرهای اصیل‌اند. آنها به صورت تحلیلی قابل فروکاستن و تحویل به یکدیگر و با ابزار برای رسیدن به ارزش دیگری نیستند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴).

عدم ارتباط: خیرهای اصیل در اندیشه فینیس هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. به بیان دیگر این

1. origin of cosmic
2. cosmic order
3. human freedom
4. self-evident

خیرها در هیچ امری مشترک نیستند. بنابراین نمی‌توان آنها را به یکدیگر یا به امری دیگر ارجاع داد (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۹۲). هر کدام از آنها وقتی مورد توجه و تمرکز خاص ما قرار می‌گیرد، از جهت میزان اهمیت جایگاه خاص خود را دارد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴).

اهمیت یک‌سان: به نظر فینیس همه خیرهای اصیل به یک اندازه مهم‌اند (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۹۲) و به یک اندازه در رشد و تکامل انسان نقش دارند؛ از این رو نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

عدم استنتاج از واقعیت: به عقیده فینیس هیچ‌یک از خیرهای اصیل را که همگی هنجارهای بنیادین هستند نمی‌توان از واقعیت‌ها به دست آورد. او حتی این عقیده را به ارسطو و آکویناس نیز نسبت می‌دهد. وی ادعا می‌کند که چون آکویناس گفته است اصول اولیه قانون طبیعی (مثل این اصل که باید کار خیر انجام داد و از شر پرهیخت)، بدیهی و برهان‌ناپذیرند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آکویناس اعتقاد داشته است احکام عقل عملی از احکام عقل نظری یا واقعیت‌ها استنتاج نمی‌شوند (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۶۸).

فینیس با توسل به مفهوم خیر مشترک، درک خود از عدالت را نیز بسط می‌دهد. به عقیده او اصول عدالت چیزی نیست جز اشاره‌هایی به الزامات عمومی‌ای که فرد را به پرورش خیر مشترک در جامعه ملزم می‌کند. خیرهای بنیادین و الزامات روش‌شناختی، باید مانع اکثر اشکال بی‌عدالتی شوند. آنها الزامات قطعی متعددی با حق‌های طبیعی مطلق و مرتبط تولید می‌کنند:

من فکر می‌کنم بدیلی وجود ندارد غیر از قدرت گرفتن انواع مختلف الگوهای شخصیت، رفتار و تعامل بشر با جامعه ابتدا در ذهن فرد و سپس انتخاب حق‌های ویژه‌ای در مقام گرایش به تسهیل الگوها. به بیان دیگر، فرد به درکی از خیر و شر و رشد فردی در شکل یا اشکال مختلف زندگی جماعتی نیاز دارد و این زندگی زمینه‌چین رشدی را فراهم می‌سازد و مانع آن نیست. فرد علاوه بر اینکه به انواع شخصیتی مطلوب (در شرایط مجزایا منتزع می‌رسد، به ویژگی تعامل بین اشخاص نیز دست می‌یابد. فرد نباید به دنبال تحقق نوعی وضعیت آخر الگویی باشد که به صورت جدا از فرایندهای خلاقیت و تعامل فردی طراحی شده است؛ فرایندهایی که مکمل خیر بشرنند و آینده را غیر قابل محاسبه می‌گردانند، چه رسد به ارزش‌گذاری آن (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۲۰-۲۱).

در این قطعه می‌توان روح تلقی فینیس از حق‌های طبیعی را مشاهده کرد؛ حق‌هایی که می‌توان آنها را این‌گونه برشمرد: حق شکنجه نشدن، ممنوعیت گرفتن جان فرد برای رسیدن به اهداف دیگر،

منع محکومیت بر اساس اتهامات ناروا، محروم نشدن از توانایی تولید مثل و احترام به فرد به منزله یکی از لوازم خیر مشترک.

۳-۱. الزامات اساسی عقلانیت عملی

جنبه جالب‌تر کتابی که در بردارنده نظریه فینیس است، به شرح و تحلیل وی از ارزشی که «عقلانیت عملی» می‌نامد مربوط می‌شود و آن عبارت است از: «ارزش بنیادین توانایی به کارگیری مؤثر هوشمندی خود (در استدلال‌های عقلانیت عملی که به اقدام ختم می‌شوند) در موارد انتخاب عمل، سبک زندگی و شکل دادن به شخصیت خود» (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۸۸). عقلانیت عملی مزبور برای کسی که مسئله‌اش انتخاب شیوه قانون‌گذاری است، خود را در قالب اقتضائاتی بنیادین، بدیهی و تحویل‌ناپذیر نشان می‌دهد: «روش حقوق طبیعی به دست آوردن قانون طبیعی (اخلاقی) از اصول اولیه (ماقبل اخلاقی) حقوق طبیعی است» (کلی، ۱۳۸۸، ص ۶۱۰-۶۱۱).

آنچه از نظر علم، اخلاق و اخلاقیات در نظر گرفته می‌شود، در لایه دوم نظریه فینیس ظاهر می‌شود؛ زیرا تنوعی از خیرهای اساسی، بدون هیچ سلسله‌مراتب یا اولویتی در بین آنها وجود دارد و وقتی شیوه‌های سلوک از خیرهای متفاوتی پشتیبانی می‌کند، باید اصول راهنمایی برای انتخاب وجود داشته باشد. به نظر فینیس حرکت از خیرهای اساسی به انتخاب‌های اخلاقی از طریق سلسله‌ای از اصول میانی رخ می‌دهد که فینیس آنها را «الزامات اساسی عقلانیت عملی»^۱ می‌نامد. فینیس هفت خیر بنیادین را با این هشت شرط اساسی عقلانیت عملی تلفیق می‌کند:

۱. جست‌وجوی فعال خیرها؛
۲. طرحی منسجم از زندگی؛
۳. ممنوعیت ترجیح خودسرانه ارزش‌ها؛
۴. ممنوعیت ترجیح خودسرانه افراد؛
۵. بی‌طرفی و تعهد؛
۶. کارایی عقلانی؛
۷. مقتضیات خیر مشترک ارتباط پیامدها؛
۸. پیروی از وجدان.

حرکت از خیرهای اساسی به سوی گزینش‌های اخلاقی از مجرای اصول واسطه روی می‌دهد؛

1. the basic requirements of practical reasonableness

برای مثال این اصل که «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند اگر انتخاب وسیله به نقض خیری اساسی بینجامد» و اینکه «باید طرحی عقلانی برای زندگی داشت» یا اینکه نباید «به ترجیحی بی‌مرجح میان انسان‌ها یا خیرهای اساسی باور داشت». جامعه‌ای به صیانت از خیرهای عمومی توفیق خواهد یافت که امکان جست‌وجوی هر یک از خیرهای ذاتی را برای هر فرد از شهروندان فراهم آورده باشد و تضمین این امکان، با قواعد حقوق است. پس نظریه‌های حقوقی همواره از یک نظریه برتر اخلاقی و سیاسی پیروی می‌کنند (جعفری‌نبار، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

این دو فهرست اصول جهان‌شمول و تغییرناپذیر حقوق طبیعی را دربردارند. از جمله مهم‌ترین و مناقشه‌انگیزترین «اصول»، این توصیه است که انتخاب فرد هرگز نباید یک خیر اساسی را تخریب و معیوب کند یا مانع از تحقق آن شود، صرف‌نظر از سودی که به گمان فرد از انجام چنین امری حاصل خواهد شد. به عبارت دیگر، وقتی وسیله انتخاب‌شده مستلزم آسیب زدن به خیری اساسی است، هدف هرگز وسیله را توجیه نمی‌کند. دیگر اصول میانی متضمن آن است که فرد باید نقشه‌ای معقول درباره حیات طرح کند که تبعیض‌های بی‌مبنا بین اشخاص قائل نشود؛ خیر عمومی جامعه را بپروراند و تبعیض‌های بی‌مبنا بین خیرهای اساسی قائل نشود (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۵۵-۹۹).

بر مبنای عقلانیت عملی است که انسان‌ها زندگی خود و روابطشان با دیگری را تنظیم می‌کنند. حقوق در این رویکرد باید جلوه‌گاه ارزش‌های پایه باشد. عقلانیت عملی که همان تدبیر عقلانی انسان در دستیابی به شکوفایی است، چگونگی نهادینه کردن تضمین این ارزش‌های پایه را تبیین خواهد کرد. بر مبنای چنین تحلیلی، زندگی مطلوب انسانی در پرتو تضمین حق‌ها و آزادی‌های بنیادین بشر تحقق خواهد یافت؛ چراکه تضمین حق‌ها و آزادی‌های مدنی و سیاسی در کنار تضمین حداقل‌های معیشتی، اجتماعی و فرهنگی، بی‌تردید مطلوب انسان در زندگی معاصر است. در پرتو عقلانیت عملی است که انسان می‌تواند این‌گونه روابط اجتماعی و انسانی را ترسیم و تبیین کند (قاری‌سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶-۱۲۷). فینیس نشان داد خیرهای عینی بدیهی‌اند و نمی‌توان آنها را با هیچ روایتی از سرشت بشر استنتاج کرد. پس برای مثال، دانش به طور بدیهی بر جهل ترجیح دارد. حتی اگر این دیدگاه را رد کنم و بگویم «جهل مایه خوشبختی است»، خواهی‌نخواهی اذعان می‌کنم که حرف من در نوع خود ارزشمند است و به این دلیل، آن دانش در واقع خوب است و این چنین خودم را نقض می‌کنم (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

بنابراین طبق گفته فینیس، مبنای اصلی نظریه حقوق طبیعی تشکیل چیزی است که واقعاً برای افراد بشر خوب است. تا زمانی که اجتماع نداشته باشیم، نمی‌توانیم در پی خیر باشیم. اقتدار یک

رهبر نیز از تأمین عالی‌ترین منافع آن اجتماع نشئت می‌گیرد. از این رو او نباید قوانین ناعادلانه وضع کند؛ زیرا وضع چنین قوانینی مانع خیر مشترک است و از اقتدار مستقیم اخلاقی برای الزام بی‌بهره. با این حال فینیس شکل خاصی از حکومت را وارد حوزه حقوق طبیعی نمی‌کند؛ یعنی حکومت مورد نظر وی لزوماً دموکراسی پارلمانی نیست.

فینیس در مقام تبیین نظریه خود قانون طبیعی را محتوای حکم عقل عملی می‌داند. از نظر او، عمل حکیمانه آن است که به سبب به دست آوردن دست‌کم یکی از خیرهای اصیل انجام شود؛ خواه این عمل در حوزه حقوق، اخلاق و سیاست باشد و خواه در هر حوزه دیگری. خیرهای اصیل به اعتقاد فینیس نهایت آرمان انجام افعال خردمندانه هستند. انسان‌ها یا به عمد و یا به طور طبیعی در طول زندگی خویش به دنبال دستیابی این خیرهای اصیل می‌روند. این خیرها همگی جلوه‌های مختلف سعادت بشر (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۸۵) و جنبه‌های متنوع شخصیت او هستند (فینیس، ۱۹۸۳، ص ۱۲۵).

۲. حقوق طبیعی در اندیشه مطهری

در میان فیلسوفان شیعه، مرتضی مطهری در عصر حاضر مطالبی درباره حق بیان کرده است. وی در کتاب بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، معنای خاصی را برای حق تعیین نمی‌کند؛ اما با این حال، حق را حاوی نوعی بهره و سود، یا اعتبار سلطنت مخصوص برای صاحب حق می‌داند. پس از کنکاش و بررسی در همه آثار او، مجموعه مباحثی پیرامون حقوق طبیعی یافت می‌شود؛ مباحثی که با تأکید بر فلسفه حقوق طبیعی در غرب و تطبیق آن با مبانی نظام حقوق اسلامی بیان می‌شود. به نظر مطهری در اینکه مشرق اسلامی مسئله حقوق عقلی را که خود پایه نهاده بود دنبال نکند، گذشته از علل تاریخی، یک علت روانی و منطقه‌ای نیز دخالت داشته است. او یکی از تفاوت‌های روحیه شرقی و غربی را تمایل شرق به اخلاق و تمایل غرب به حقوق عنوان می‌کند:

شرقی به حکم طبیعت شرقی خودش انسانیت خود را در این می‌شناسد که عاطفه بورزد؛ گذشت کند؛ همنوعان خود را دوست بدارد؛ جوانمردی به خرج دهد؛ اما غربی انسانیت خود را در این می‌بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰-۱۴۱).

در نهایت روحیه خاص شرقی مسیر خود را طی کرد؛ علی‌رغم آنکه در آغاز حقوق و اخلاق را با هم از اسلام گرفت، به تدریج حقوق را رها و توجهش را به اخلاق معطوف کرد.

۱-۲. مبانی حقوق طبیعی

اساس و مبنای حقوق طبیعی و فطری، خود طبیعت است؛ یعنی اگر انسان از حقوق خاصی برخوردار است که اسب و گوسفند و مرغ و ماهی از آنها بی‌بهره‌اند، ریشه‌اش طبیعت، خلقت و آفرینش است و اگر انسان‌ها همه در حقوق طبیعی مساوی هستند و همه باید «آزاد» زیست کنند، فرمانی است که در متن خلقت صادر شده است و دلیلی غیر از آن ندارد. دانشمندان طرف‌دار تساوی و آزادی (به عنوان حقوق فطری انسان‌ها) نیز دلیلی جز این نداشتند. به صورت طبیعی در مسئله اساسی نظام خانوادگی نیز مرجع و مأخذی جز طبیعت نیست (همان، ص ۲۸).

حقوق طبیعی از آنجا پیدا شد که طبیعت هدف داشت و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاد و استحقاق‌هایی به آنها داد. انسان از آن جهت که انسان است از یک سلسله حقوق خاص که «حقوق انسانی» نامیده می‌شود، برخوردار است و حیوانات از آن بی‌بهره‌اند. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آنها مراجعه به خلقت و آفرینش است. هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی. افراد انسان از لحاظ اجتماع مدنی همه حقوق طبیعی مساوی و مشابهی دارند و تفاوت آنها در حقوق اکتسابی است که بستگی دارد به کار، انجام وظیفه، شرکت در مسابقه یا انجام تکالیف. مطالعه در احوال طبیعت انسان‌ها روشن می‌کند که افراد انسان (برخلاف حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل) هیچ‌کدام به طور طبیعی رئیس یا مرئوس، مطیع یا مطاع، فرمانده یا فرمانبر، کارگر یا کارفرما، افسر یا سرباز به دنیا نیامده‌اند. تشکیلات زندگی انسان‌ها طبیعی نیست و کارها و پست‌ها و وظیفه‌ها به دست طبیعت تقسیم نشده است.

دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. مطهری در برابر گروهی که می‌گویند فرضیه «حقوق طبیعی» یک ادعای پوچ و خودخواهانه است و باید آن را دور افکند، موضع سرسختانه‌ای می‌گیرد و می‌گوید استعدادهای طبیعی مختلف و دستگاه خلقت هر نوعی از انواع موجودات را در مدارهای مخصوص به خود او قرار داده و سعادت او را حرکت در مدار طبیعی خودش تعیین کرده است. دستگاه آفرینش در این کار خود هدف دارد و این سندها را به صورت تصادف و از روی بی‌خبری و ناآگاهی به دست مخلوقات نسپرده است (همان، ص ۱۵۸).

حق ریشه غائی و فاعلی دارد و این اصل مقدم است بر اصل عدالت و اصل طرد استثمار؛ زیرا مطابق تفاسیر سه‌گانه‌ای که برای عدالت می‌شود، نظرات اجتماعی درباره ساختمان اجتماعی از قبیل نظریه مطلوبیت و نظریه فردی، همه باید از اصول اولیه حقوق طبیعی و غیرطبیعی سرچشمه

بگیرند. اگر منکر حقوق طبیعی باشیم، باید تنها به جنبه اثر و بهترین اثر معطوف شویم و اگر به حقوق مایل باشیم، باید در سلسله علل احکام تأمل کنیم (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹-۲۰۰).

در حقوق، فرق است میان حقوق طبیعی و حقوق موضوعه. حقوق طبیعی در عین حق فردی، حق طبیعت است؛ حال آنکه واضع حقوق اجتماعی و موضوعه خود انسان‌ها هستند. حقوق موضوعه به معنای این است که قانون مجوزی برای استفاده درست می‌کند، ولی حقوق طبیعی بدین معناست که طبیعت این مسیر را برای کمال خود انتخاب کرده است؛ بنابراین فرد در حقوق طبیعی حق اسقاط ندارد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۷۷). مطهری حقوق طبیعی و فطری را همان حقوق عقلی نام‌گذاری می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۹۷). حقوق طبیعی از مسیر خلقت معین می‌شود. دستگاه خلقت موجودات را به سوی کمال سوق می‌دهد و آنها را به وسایل و ابزارهایی مجهز می‌کند که با آن وسایل در طریق تکامل گام بردارند و استعدادهایشان به فعلیت برسد. حق به طور کلی از آنجا پیدا می‌شود که طبیعت برای هر مخلوقی در سیر تکاملی خود مسیر و مداری معین کرده است. سعادت هر موجودی در این است که در مدار خود گردش و در مسیر خود حرکت کند. اگر فرض اختلافات موجودات فقط در مرتبه وجود است و این مرتبه‌ها به حکم تضاد پدید آمده‌اند (آن‌چنان که فلسفه غرب می‌گوید) حق معنا نمی‌یابد و فقط اگر تغییرات را تضادفی صرف ندانیم، حق معنا پیدا می‌کند. در آنجا که طبیعت مسیری قرار نداده است، سعادت مترقی وجود ندارد و حقی هم در کار نیست؛ در مقابل، آنجا که چشم‌اندازی قرار دارد نباید جلوی مسیر را گرفت، مگر آنکه آن را در مسیر دیگری که آن را هم طبیعت معین کرده است، قرار دهیم (همان، ص ۱۹۷-۱۹۹).

۲-۲. جایگاه حقوق طبیعی در اسلام

بسیاری از فلاسفه و نویسندگان ایران از جمله ابن‌سینا نظریه حقوق دائمی و عمومی را پذیرفته‌اند؛ با این تفاوت که آنان تحت تأثیر عقاید اسلامی خود این نظریه را تغییر شکل داده‌اند و برای آن مبدأ و منشأ الهی قائل شده‌اند (سرداری، ۱۳۴۳، ص ۱۱). یکی از مسائلی که در دو سه قرن اخیر میان علمای حقوق جهان مطرح است، مسئله حقوق فطری و طبیعی در مقابل حقوق موضوعه است. بعضی قائل به حقوق فطری و بعضی منکر آن هستند. لازمه اصل عدل بنا بر تفسیر آن (اعطاء کل ذی حق حقه). اعتراف به حقوق طبیعی است؛ اما مسئله تبعیت احکام از مصالح فقط با تفسیر عدل به توازن از حقوق فطری جدا می‌شود. لازمه نفی اصل عدل، انکار حقوق طبیعی است، اما

لازمه قبول آن قول به حقوق طبیعی نیست؛ چراکه اصل عدل می‌گوید حکم تابع مصلحت واقعی است و این با موضوعه بودن جمیع قوانین تعارضی ندارد. گفته‌اند حقوق طبیعی بر مبنای تکوینی ثابت و دائم است؛ یعنی هیچ قانونی به هیچ مصلحتی نمی‌تواند آن را سلب کند. به گفته مطهری، اسلام به حقوق فطری و تکوینی قائل است و آن را این‌گونه مطرح می‌کند که از نظر فلسفی اگر به اصل غایت اعتراف کنیم و دلیل ما نیز برای آن (گذشته از دلایل فلسفی) خود نظام جهان باشد، چه دلیلی دارد که دندان برای جویدن و دیگر غده‌های جهاز هاضمه برای هضم است؟ آیا جز دلالت همین نظام است؟ همچنین دلالت اینکه میوه‌ها و محصولات زمین برای خوردن است و برای خوردن عموم است، چیزی جز تناسب و شهادت خود آنها نیست؟ آیا جز با تأیید اصل غایت و شهادت خود جهان تکوین و اینکه نوعی تناسب و توازن در جهان است، راه دیگری برای اثبات حقوق فطری وجود دارد؟ ملایمت اتفاقی یعنی اینکه احتیاجات ما از روی تصادف با این امور رفع می‌شوند.

مطهری یادآور می‌شود که نویسندگان جدید نظریه حقوق الهی را در مقابل حقوق فطری ذکر می‌کنند. آنان تصورشان از حقوق الهی حقوق موضوعه تشریعی الهی است؛ حال آنکه حقوق الهی ملازم با تشریعی بودن نیست (چنان‌که در فلسفه ذکر می‌شود، غایت الهی با غایت بشری متفاوت است). از نظر اسلام قبل از آنکه کسی تولید کند، صنعتگری نماید یا برای کسی کار کند، بالقوه حقی دارد. همه مردم در این جهت برابرند و در مقابل، تکلیفی به عهده همه گذاشته شده که نه تنها برای همه جایز، بلکه واجب است. این موضوع در قرآن و از زبان یکی از پیغمبران (صالح) نیز تأیید می‌شود: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱) اینجاست که میدان مسابقه افراد پیش می‌آید و هر کس که این حق را از قوه به فعلیت برساند، اولویت می‌یابد.

شاید یکی از مواردی که نتیجه نظر الهی و مادی فرق می‌کند در اولویت‌هایی است که با تحت تصرف درآوردن پیدا می‌شود (نظیر حق تحجیر در باب احیای موات). مطابق منطق مادی چرا به صرف تحجیر کسی صاحب حق می‌شود، مادامی که تولید نکرده است؟ طبق نظر اسلام، تحجیر و امثال آن به حکم اینکه این حقوق بالقوه از آن همه مردم است، تا آن اندازه صحیح است که مقدمه احیای واقعی و تولید است و به همین دلیل در احادیث تأکید می‌شود که اگر سه سال گذشت و فرد زمین را احیا نکرد، باید از او انتزاع شود (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷-۲۴۱).

۳-۲. عدالت به مثابه حق طبیعی

آیا حق مبنای عدالت است یا عدالت مبنای حق؟ آیا حقوق واقعی یا عدالت واقعی در عالم وجود دارد؟ از لحاظ تکلیف و از لحاظ حقوقی که قانون وضع و جعل می‌کند، باید در جامعه به حکم عقل و به حکم آثار خوبی که دارد، میان مردم تساوی باشد؛ پس عدالت یعنی مساوات در برابر قانون و قانون که حقوق را وضع می‌کند، باید بر اساس عدالت و مساوات باشد. پس عدالت باید مبنای حقوق موضوعه باشد و همه حقوق هم باید موضوعه باشند (به استثنای آزادی و تساوی که از حقوق طبیعی‌اند و مطهری آنها را از اساس جزو حقوق نمی‌داند). عدالت را به سه شیوه می‌توان تفسیر کرد:

۱. تساوی و با همه به طور مساوی رفتار کردن: بر همین اساس گفته می‌شود ظلم مساوی،

عدل است؛

۲. توازن و رعایت تناسب و تعادل اجتماعی: بر اساس این نظر، یک فرد به تنهایی موضوع عدل و ظلم نیست و عدل و ظلم درباره حیوانات نیز معنا ندارد. موضوع عدل در اینجا اجتماع و به فرد از آن جهت نظر می‌شود که در سازمان اجتماع به کار رفته است؛

۳. سهم هرکس به اندازه حش: این معنا مبتنی است بر به رسمیت شناختن حقوق طبیعی.

تنها با اصول فلسفه اجتماعی اسلامی است که می‌توان حقوق فطری را پایه‌گذاری کرد. کلام حضرت علی علیه السلام فرمود «العدل یضع الاشیاء مواضعه» هم بر معنای سوم منطبق است و هم بر معنای دوم، ولی بر معنای اول منطبق نیست.

اگر ما عدالت را به معنای موافقت با قانون موجود در نظر بگیریم، عدالت متغیر خواهد بود، چون قوانین تغییر می‌کنند؛ اما اگر عدالت را به مفهوم مستفاد از «عدل» عربی اطلاق کنیم (نه مستفاد از «داد» فارسی) یعنی قانون فرع بر عدالت، عدالت فرع بر حق و حق یک امر طبیعی و واقعی و عینی باشد مجزا از قرارداد انسان‌ها، مسئله شکلی دیگر می‌یابد و به این صورت درمی‌آید: عدالت عبارت است از سهم هر کس به اندازه حش؛ یعنی افراد در متن خلقت و طبیعت، در مرحله مقدم بر قانون استحقاق‌هایی دارند که منشأ انتزاع آنها خود هستی، طبیعت و وجود آنهاست. عدالت این است که هر کس به حق واقعی خودش برسد. پس حق معیار عدالت و عدالت معیار قانون است؛ یعنی قانون می‌تواند عادلانه یا ظالمانه باشد (نه اینکه عدالت متفرع بر قانون باشد). طبق این تعریف از عدالت، مصداق‌های عدالت ممکن است تغییر کنند، نه خود عدالت.

مطهری همچنین این نکته را یادآور می‌شود که بشریت، هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق.

انسانیت، هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق. هیچ‌کدام از حقوق و اخلاق به‌تنهایی معیار انسانیت نیست. دین اسلام این امتیاز بزرگ را داراست که حقوق و اخلاق را هم زمان مورد توجه قرار می‌دهد. در اسلام صمیمیت و نیکی به عنوان اموری اخلاقی از یک سو و آشنایی با حقوق و دفاع از حقوق نیز از سوی دیگر «مقدس» و انسانی محسوب می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰).

۳. نقاط افتراق فینیس و مطهری

به رغم همه شباهت‌های میان فینیس و مطهری، تفاوت‌ها و تعارض‌های مبنایی بیشتر به چشم می‌خورند. علی‌رغم آنکه در این فرصت تنها به دو مورد از اختلافات اشاره می‌شود، باید دانست تفاوت‌ها در پایه و اساس نظریاتشان بیش از اینهاست؛ هرچند در نتیجه عملی آنها تأثیر چندانی ندارد.

۱-۳. جایگاه خداوند در حقوق طبیعی

فینیس نظریه خود را به جای اینکه مبتنی بر اراده خدا (تفسیر بیشتر متکلمان مسیحی قرون میانه) یا طبیعت بشر (تفسیر فیلسوفان دوره جدید) بداند، آن را بر مفهوم خیر ذاتی و رفتار خردمندانه بنا کرده است. از نظر او، عمل حکیمانه آن است که به دلیل به دست آوردن دست‌کم یکی از خیرهای ذاتی اصیل انجام شود. خیرهای اصیل که به اعتقاد فینیس هفت مورد هستند، اهداف نهایی انجام افعال خردمندانه به شمار می‌روند. انسان‌ها به‌عمد یا به صورت طبیعی در طول زندگی خویش به دنبال دستیابی به این خیرهای اصیل هستند. به اعتقاد فینیس این خیرها همگی جلوه‌های مختلف سعادت بشرنند (فینیس، ۲۰۱۱، ص ۸۵) و جنبه‌های متنوع شخصیت او را تشکیل می‌دهند (فینیس، ۱۹۸۳، ص ۱۲۵).

فینیس خود را یک مسیحی کاتولیک معتقد می‌داند، اما نظریه‌اش را همانند گروسیوس بر عقل بنا می‌کند و خدا حلقه پایانی و نه حلقه نخستین زنجیره حقوق طبیعی اوست. حلقه نخستین، شناسایی برخی ارزش‌های بنیادین زندگی است که نه از مشاهدات تجربی بلکه از فرورفتن در خود و «تفکر» برمی‌خیزند. این ارزش‌ها عبارت‌اند از «اصول غیر قابل اثبات، ولی بدیهی شکل‌دهنده عقلانیت عملی ما» که با «غور در شخصیت خویش» می‌توان به آنها دست یافت.

در طرف دیگر حقوق طبیعی نزد مطهری از بالا به پایین است و خداوند حلقه نخست این زنجیره قرار دارد. از نظر او همه چیز از خداوند نشئت می‌گیرد. خداوند طبیعت را خلق کرده؛

فطرت را آفریده و عقل را در اختیار انسان نهاده است تا او با کمک آن حقوقی را که خداوند برایش مقرر داشته، کشف کند و از آنها بهره‌مند شود. مطهری بر این موضوع تأکید می‌کند که گرچه هر گاه در فلسفه اروپا سخن از حقوق الهی به میان می‌آید آن را از حقوق طبیعی و فطری جدا می‌دانند، آن دو در واقع یکی هستند. او حقوق طبیعی را بر دو قسم می‌داند: حقوق طبیعی بی‌هدف و حقوق طبیعی هدفمند. اگر پای هدف و مسیر طبیعی و غایی به میان نیاید، حقوق معنا ندارد و تا اصل توحید نباشد، تکامل و تعقیب هدف بی‌معناست. حقوق الهی با حقوق طبیعی مغایر و مبادین نیست؛ بلکه حقوق طبیعی را اگر جنبه غایی بدهیم و طبیعت را هدفمند بدانیم، نام «حقوق الهی» به خود می‌گیرد.

۲-۳. اختلاف در کشف مبانی

فینیس ادعا می‌کند که آگاهی عینی نسبت به آنچه درست است، از راه اشکال اساسی شکوفایی انسانی به دست می‌آید. این اشکال فارغ از هر گونه ارزیابی اخلاقی درباره خوبی، ارزش‌های عینی هستند؛ برای اکثر مردم، زندگی را ارزشمند می‌کنند و به خودی خود آشکار و بدیهی‌اند و از همین رو برای هر فرد آشنا با حوزه فرصت‌های انسانی متجلی خواهند شد (چینه‌نگو، ۱۳۹۴، ص ۵۰-۵۱). فینیس خیرهای اساسی را بدیهی می‌داند و برای کشف آنها ابزار و روش خاصی قائل نیست. در مقابل مطهری نظریه حقوق طبیعی را یک نظریه عقلی و فلسفی و نه یک نظریه تجربی و طبیعی و مادی می‌داند. نزد مطهری مرجع طبیعت است، البته از لحاظ عقلانی و نه تجربی. او با اشاره به اصل تطابق شرع و عقل در اسلام، معتقد است که باید نسبت به آنچه از شرع رسیده مطمئن باشیم که مبنایی عقل‌پسند دارد و چه‌بسا مواردی که هنوز به دست نیاورده‌ایم. مطهری همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که در حوزه عقل، تقلید جایز نیست و هر آنچه به واسطه عقل به دست می‌آید، باید بر خود ما مسلم شود (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵).

۴. نقاط اشتراک فینیس و مطهری

علی‌رغم تفاوت‌های مختلفی که میان نظریه حقوق طبیعی جان فینیس و نظر مرتضی مطهری به مفهوم حقوق طبیعی وجود دارد، می‌توان قرابت‌هایی میان آن دو پیدا کرد؛ قرابت‌هایی که اگرچه از یک جنس نیستند، از مفاهیم پایه به نسبت یک‌سان حکایت دارند.

۱-۴. پیروی از مصلحت جامعه

اصولاً در علم حقوق این پرسش مطرح است که آیا یک قانون ناعادلانه نیز قانون تلقی می‌شود؟ در صورتی که پاسخ به این پرسش منفی است، آیا پیروی از چنین قانونی بر شهروندان لازم است؟ و باز هم اگر پاسخ منفی است، مقاومت شهروندان در مقابل آن در چه شکلی ظاهر می‌شود؟ هم فینیس و هم مطهری به این پرسش نه به صورت مبسوط، که به اختصار پاسخ می‌دهند. فینیس درباره قوانینی که اصول نظریه‌اش را نقض می‌کنند (قوانین ناعادلانه)، معتقد است اگر آنها را تحت این اصل کلی خلاصه کنیم که قوانین ناعادلانه اصلاً قانون نیستند، اندیشه حقوق طبیعی را تحریف کرده‌ایم. او قوانین مزبور را در سطوح گوناگون ارزیابی می‌کند و تفکیک میان قوانین را آن‌گونه که هستند و آن‌گونه که باید باشند، به طور کامل می‌پذیرد. فینیس می‌گوید به پرسش عملی و خطرناک «آیا چنین نیست که نباید از یک قانون ناعادلانه پیروی کرد؟»، نمی‌توان به طور مطلق پاسخ داد؛ زیرا پاسخ مزبور «تا حد بسیار زیادی به متغیرهای اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی وابسته است» (فینیس، ۱۹۸۳، ص ۳۶۲).

با این حال این پرسش را نیز مطرح می‌کند که آیا نباید از یک قانون که اگرچه ناعادلانه است ولی جزئی از یک سیستم عادلانه است، پیروی کرد؟ یا اینکه آیا عدم پیروی (با تأثیر گذاشتن بر دیگران و بدنام کردن کل سیستم) بیش از آنکه خیری در بر داشته باشد، موجب ضرر نمی‌شود؟ (همان، ص ۳۶۱). فینیس نیز همچون آکویناس بر آن است که شهروندان فقط متعهد به اطاعت از قانون عادلانه‌اند نه مکلف به پیروی از هر قانون ناعادلانه؛ مگر آنکه قانون ناعادلانه، جزئی از کل عادلانه باشد. اگر مجموعه نهادهای نظامی و حقوقی عادلانه‌اند و عصیان بر قانونی ناعادلانه سبب اضرار به آن می‌شود، اطاعت از قانون ناعادلانه نیز ضروری است. ادعای حقوق طبیعی هرگز آن نیست که رابطه‌ای ضروری میان وصف اخلاقی یا عادلانه بودن قانون با معتبر بودن آن مستقر باشد تا ناعادلانه بودنش از قانون بودن آن بکاهد (جعفری‌تبار، ۱۳۸۸، ص ۴۷-۴۸).

مطهری نیز به نوعی این گزاره را می‌پذیرد و اصالت را به اجتماع می‌دهد. به عقیده او اصلی که حقوق فطری را متزلزل می‌کند، اصالت اجتماع است؛ زیرا مصلحت و خیر اجتماع ممکن است حق حیات را از فرد سلب کند یا حق آزادی را از او بگیرد. می‌توان گفت قاعده لاضرر (لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام) ارجاع به فطرت و امضای حقوق فطری است (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰-۲۵۲). در واقع مطهری نیز پیروی از قانون ناعادلانه‌ای را که به سود اجتماع باشد، می‌پذیرد.

۲-۴. حقوق طبیعی ناظر به زندگی

مهم‌ترین مقوله‌ای که فینیس و مطهری را به یکدیگر نزدیک می‌کند، خارج کردن مفاهیم از بعد نظری و نزدیک کردن آنها به واقعیت‌های عینی و عملی است. جان فینیس حقوق‌دان استرالیایی، چهره‌ای ساده^۱ و سنتی از حقوق طبیعی را برگزیده است. او که از شاگردان هارت به شمار می‌رود، پرسش اصلی فلسفه حقوق را پرسشی اخلاقی و ارزشی می‌داند: «چگونه باید زندگی کرد؟». از آنجاکه هدف حقوق از دیدگاه او رسیدن به رشد^۲ است، می‌توان جدولی برای خیرهای اساسی که ضامن سعادت بشرند، مهیا ساخت (جعفری‌تبار، ۱۳۸۸، ص ۴۷). فینیس با مبنایی ارسطویی پرسش دیگری طرح می‌کند: «چه چیز یک زندگی مفید، ارزشمند و مطلوب را پایه‌ریزی می‌کند؟». مطهری نیز معتقد است افراد بشر از لحاظ حقوق اجتماعی غیرخانوادگی (از لحاظ حقوقی که در اجتماع بزرگ، خارج از محیط خانواده نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند)، هم وضع مساوی دارند و هم مشابه. او حقوق اولی طبیعی آنها را برابر یکدیگر و مانند هم می‌داند و می‌گوید همه مثل هم حق دارند از مواهب خلقت استفاده کنند. کار، شرکت در مسابقه زندگی، نامزد کردن خود برای هر یک از سمت‌های اجتماعی، تحصیل، کسب درآمد از طریق مشروع و کوشش و ظهور استعدادها علمی و عملی وجود خود، همگی جزو این مواهب هستند (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹).

البته مطهری به استعدادهای طبیعی نیز توجه می‌کند و می‌گوید همین تساوی در حقوق اولیه طبیعی به تدریج آنها را از لحاظ حقوق اکتسابی در وضع نامساوی قرار می‌دهد؛ یعنی همه به طور مساوی حق دارند کار کنند و در مسابقه زندگی شرکت نمایند، اما چون پای انجام وظیفه و شرکت در مسابقه به میان می‌آید، همه در این مسابقه یک جور از آب در نمی‌آیند: بعضی پراستعدادتر هستند و بعضی کم‌استعدادتر؛ بعضی پرکارترند و بعضی کم‌کارتر؛ بعضی عالم‌تر، باکمال‌تر، باهنرتر، کارآمدتر و لایق‌تر از بعضی دیگر از کار درمی‌آیند. حقوق اکتسابی آنها به صورت قهری صورت نامساوی به خود می‌گیرد و اگر بخواهیم حقوق اکتسابی آنها را نیز مانند حقوق اولی و طبیعی آنها مساوی قرار دهیم، عمل ما جز ظلم و تجاوز نامی نخواهد داشت (همان، ص ۱۶۰).

1. simple natural law theory
2. flourishing

نتیجه‌گیری

فینیس تأکید می‌کند که اصول اولیه قانون طبیعی به طور قیاسی از هیچ چیز از جمله واقعیات، اصول نظری قضایای متافیزیکی در مورد طبیعت بشر یا در مورد سرشت خیر و شر، یا درک غایت‌نگرانه از طبیعت، اخذ نشده‌اند. به عقیده فینیس، آکویناس روشن می‌کند که «هر یک از ما با تجربه به اصطلاح درونی طبیعت خود و با یک کنش ساده فهم غیراستنتاجی، پی می‌بریم که موضوع علاقه فرد، نمونه‌ای از شکل عمومی خیر برای خود فرد است (و دیگران نیز به همین ترتیب)». از دید آکویناس، کشف اینکه چه چیز از نظر اخلاقی حق است، مساوی است با پی بردن به اینکه چه چیز عقلانی است، نه اینکه چه چیزی با طبیعت بشر سازگار است. فینیس مشابه آکویناس طرح‌واره‌ای را که خداوند بر اساس مشیت خود در ساختار وجودی انسان قرار می‌دهد، می‌پذیرد و اصول عقل عملی را قانون‌های طبیعی نشئت‌گرفته از طبیعت انسان می‌داند. او بدین سبب اصول عملی را جزو قانون‌های طبیعی می‌داند که بر اساس اندیشه بشری شکل نگرفته‌اند؛ بلکه واقعیت‌هایی هستند که از ابتدا در وجود انسان قرار دارند.

از سوی دیگر مرتضی مطهری با نسبت دادن ریشه حقوق طبیعی به متفکران مسلمان، کم‌کاری را دلیل نپرداختن به این اندیشه طی سال‌های اخیر می‌داند. او اساس و مبنای حقوق طبیعی و فطری را خود طبیعت می‌داند؛ یعنی اگر انسان از حقوق خاصی برخوردار است که اسب و گوسفند و مرغ و ماهی از آنها بی‌بهره‌اند، ریشه‌اش طبیعت و خلقت و آفرینش است و اگر انسان‌ها همه در حقوق طبیعی مساوی هستند و همه باید «آزاد» زیست کنند، به سبب فرمانی است که در متن خلقت صادر شده است و دلیلی غیر از آن ندارد. حقوق طبیعی در نظر مطهری به این معناست که طبیعت این مسیر را برای کمال خود انتخاب کرده است. بنابراین فرد در حقوق طبیعی حق اسقاط ندارد. مطهری معتقد است افراد بشر از لحاظ حقوق اجتماعی غیرخانوادگی یعنی از لحاظ حقوقی که در اجتماع بزرگ، خارج از محیط خانواده نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند، هم وضع مساوی دارند و هم مشابه؛ یعنی حقوق اولی طبیعی آنها برابر و مانند یکدیگر است. در اندیشه مطهری ظاهراً اصلی که حقوق فطری را متزلزل می‌کند، اصالت اجتماع است؛ زیرا مصلحت و خیر اجتماع ممکن است حق حیات را از فرد سلب کند یا حق آزادی را از او بگیرد. او حقوق طبیعی در اندیشه دینی را از اصل تطابق شرع و عقل اثبات می‌کند.

در هر دو دیدگاه، بحث بر سر آن چیزی است که انسان با عقل به عنوان حق درک می‌کند. با این حال نزد مطهری طبیعت نیز آن حکمی است که خداوند مقرر می‌کند و عقل تنها وسیله‌ای

برای کشف این حقیقت به شمار می‌رود؛ حال آنکه در اندیشه فیلیس، خدا حلقه پایانی و نه حلقه نخستین زنجیره حقوق طبیعی است. نزد او حلقه نخستین، شناسایی برخی ارزش‌های بنیادین زندگی است که نه از مشاهدات تجربی، بلکه از فرورفتن در خود و «تفکر» بر می‌خیزد.

نتیجه آنکه حقوق طبیعی و فطری بر اساس این دو دیدگاه آینه تمام‌نمای علم و حکمت الهی است. می‌توان گفت که عالم با علم الهی اداره می‌شود. در واقع این به معنای خاستگاه وجودی است که خداوند با علمش جهان را اداره می‌کند و زندگی به اقتضای این حقوق همانا زندگی در پرتو هدایت عقل و احساس مسئولیت در رفتار و کردار است. طبیعت و فطرت در هر دو دیدگاه موجب نوعی اخلاق دینی در انسان می‌شود که برای همگان به گونه‌ای یکسان، قابل فهم و درک است. با توجه به اینکه بیشتر اصولیان در شیعه قائل به حسن و قبح عقلی هستند، می‌توان گفت عقل، بدون نیاز به بیان شارع می‌تواند حسن و قبح ذاتی برخی اشیا را درک کند.

با این همه از تفاوت‌های چشمگیر میان نظریه حقوق طبیعی جان فیلیس و نظر مطهری نسبت به حقوق طبیعی نباید غفلت کرد. اگرچه فیلیس خود را یک مسیحی کاتولیک معتقد معرفی کرده است، نظریه‌اش را نه بر باور شخصی و نه بر مرجعیت کلیسای کاتولیک، بلکه همانند گروسپیوس بر عقل بنا می‌کند و خدا حلقه پایانی و نه حلقه نخستین زنجیره حقوق طبیعی اوست. حلقه نخستین، شناسایی برخی ارزش‌های بنیادین زندگی است که عبارت‌اند از «اصول غیر قابل اثبات ولی بدیهی شکل‌دهنده عقلانیت عملی ما» که با «غور در شخصیت خویش» می‌توان به آنها دست یافت؛ اما مطهری خداوند را حلقه نخستین زنجیره می‌داند که به حقوق طبیعی ختم می‌شود. از نظر او همه چیز از خداوند نشئت می‌گیرد. خداوند طبیعت را خلق کرده؛ فطرت را آفریده و عقل را در اختیار انسان نهاده است تا با کمک آن حقوقی را که خداوند برایش مهیا کرده، کشف کند و از آن بهره‌مند شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. علی بن الحسین (۱۳۹۳). رساله حقوق. ترجمه داوود روحانی معین. قم: طاووس بهشت
۴. پترسن، دنیس (۱۳۹۵). مکاتب معاصر فلسفه حقوق (بخش دوم کتاب راهنمایی بلک ول برای فلسفه حقوق). ترجمه محمد مهدی ذوالقدری، تهران: ترجمان علوم انسانی.
۵. جعفری تبار، حسن (۱۳۸۸). فلسفه تفسیری حقوق. با دیباچه ناصر کاتوزیان. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. چینهنگو، آستین (۱۳۹۴). مبانی فلسفه حقوق. ترجمه هیبت‌الله نژدی منش. تهران: خرسندی.
۵. داوید، رنه (۱۳۷۶). درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر. ترجمه کامی ژوفره اسپینوزی. تهران: دادگستر.
۶. سرداری، رضا (۱۳۴۳). تاریخ حقوق. به اهتمام رضا محسنی (یثربی نژاد). تهران: اتحاد.
۷. طالبی، محمدحسین (بی‌تا). جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوته نقد، فصلنامه دانشگاه قم. ۱۰ (۳).
۸. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه حق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سمت.
۹. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۳). حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر یکم، درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش. چاپ چهارم.
۱۰. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۳). حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر دوم، جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش. چاپ سوم.
۱۱. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۴). در جست‌وجوی حق و عدالت: گفتارهایی در فلسفه حقوق، حقوق بشر و حقوق بین‌الملل عام. تهران: مجد.
۱۲. کلی، جان (۱۳۸۸). تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، محمد راسخ، تهران: طرح نو. چاپ دوم.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. جلد ۱۹. تهران: صدرا.

۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). یادداشت‌های استاد مطهری. جلد ۱. تهران: صدرا. چاپ دوم.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). یادداشت‌های استاد مطهری. جلد ۵. تهران: صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). یادداشت‌های استاد مطهری. جلد ۳. تهران: صدرا. چاپ دوم.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). نظری به نظام اقتصادی اسلام. تهران: صدرا. چاپ هفدهم.
۱۸. ویکس، ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم. ترجمه فاطمه آبیاری. تهران: رخداد نو.
۱۹. ویکس، ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق. ترجمه محمدباقر انصاری. تهران: جاودانه جنگل.
20. Finnis, John (1998). *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. New York University press.
21. Finnis, John (1983). *Fundamentals of Ethics*. Washington D.C: Georgetown University press.
22. Finnis, John (2011). *Natural Law and Nutural Law*. New York: Oxford University Press, Second Edition.

