

The Methodology of Discovering natural rights in Martyr Motahari's Theory

Mohammad Hadi Hazeri¹ , Hamid Parsania²

¹ P.h.D., Department of Philosophy of Law, Baqir al-Olum University, Qom, Iran
(Corresponding author) hadihazeri@gmail.com

² Associate Professor, Department of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. h.parsania@ut.ac.ir

Abstract

According to evidence, Martyr Motahari is considered as one of the few theorists of natural rights in the philosophy of Islamic law. Such claim will be proven after considering interpretations and arguments of other theorists regarding Islamic law and rights and their thoughts gap with martyr Motahari is crystally clarified. The present research, focusing on Martyr Motahari's point of view, regards the issue as an introductory foundation of other topics, therefore less attention is paid to such differences in his ideas. This article tries to fully describe and analyze how Martyr Motahari reached the theory of natural rights in the intellectual thoughts of Shia (Imamia). Therefore, the main question of the research according to Motahari is whether or not the source and basis of laws and rulings in Islam is natural or legal. The following question is how these rights can be discovered. The research method hired here, is descriptive and analytical; the results depicts that according to Martyr Motahari, Muslims are the founders of natural rights in the sense of human rights. The essence of the right to follow the solidarity of theoretical and practical foundations, such as monotheism, harmony, creation, legislation, and the evolutionary system as mentioned in Islamic wisdom, is non-subjective, discoverable, and self-contained. The disrtinguished characteristic of Martyr Motahati's thoughts and teachings from other contemporary theorists is his ontological dimension and commitment toward recognizing the right of reason in ijthihad and the harmonious ratio of natural right and divine right in the epistemological legal dimension. By his deep awareness, he reveals an idea that although it moves under the principle of justice and following rules and rights from the real interests; meaning that he calls himself from the group of Shia Imamia, but in reality, he sees the essence of the right as legal and subjective. Therefore, while such thought declares that reference to nature to obtain rights is rejected, Martyr Motahari considers nature to be the sign of God and every natural talent is an evidence of a right. Powers and talents are signs of rights and efforts to reach the goal, ultimate end, actuality of that power and constitute

Cite this article: Hazeri, M.H. & Parsania, H. (2023). The Methodology of Discovering natural rights in Martyr Motahari's Theory. *Philosophy of Law*, 2(1), p.167-188. <https://doi.org/10.22081/PHLQ.2023.67119.1037>

Received: 2022-12-26 ; **Revised:** 2023-02-01 ; **Accepted:** 2023-02-30 ; **Published online:** 2023-02-04

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



<https://phlq.bou.ac.ir/>

the provisions of rights. Martyr Motahari, regarded the logical result of the principles and rules, such as justice at the source of reason, the companion of reason and Sharia, following the rulings from the real benefits and evils, the duality of the real and the apparent issues, etc., proposed and supported the theory of right and natural law in the legal epistemology of Shia /Imamia. The mentioned theory is in opposition to the prevailing thought among the contemporary thinkers of Shia's. The opposite theory separates the evidentiary aspect of rights from the affirmative dimension and argues that rights and duties are legitimate and subject in Islamic legal thought. The view, being similar to the Ash'ari view, is criticized by Martyr Motahari. According to him, Islam, in the guise of Sharia, is based on facts and reality, expressing the right and the law, not its author nor founder. Therefore, reason as a tool for recognizing truth, reality and nature is highly valued in legal epistemology. Of course, that never means all legislating nor rulings can be understood intellectually, but the correct true meaning is the possibility and openness of the intellect to understand the law, even if part of the above Sharia is to percept the intellect. But some people, by generalizing the exception to the entire Sharia law, have disabled reason and put the entire burden of a Muslim on worship, restrictly.

Keywords: Right, Natural rights, Justice, Reason, Martyr Motahari, Nature.



روش‌شناسی کشف حقوق طبیعی در نظریه شهید مطهری

محمدهادی حاضری^۱، حمید پارسانیا^۲

^۱ دکتری، گروه فلسفه حقوق، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران (نویسنده مسئول). hadihazeri@gmail.com

^۲ دانشیار، گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. h.parsania@ut.ac.ir

چکیده

شهید مطهری به گواه شواهدی، یکی از معدود نظریه‌پردازان حقوق طبیعی در فلسفه حق اسلامی به‌شمار می‌رود. این ادعا پس از آن اثبات می‌پذیرد که تفسیرها و استدلال‌های سایر نظریه‌پردازان پیرامون حق و حقوق اسلامی، مورد تأمل قرار گیرد و فاصله ایشان با شهید مطهری روشن شود. پژوهش حاضر با تمرکز بر دیدگاه شهید مطهری، آن را مقدمه و پایه مباحث دیگر می‌داند و لذا کمتر به وجه اختلاف نظرات پرداخته است. این نوشتار درصدد است تا جای ممکن چگونگی دستیابی شهید مطهری به نظریه حقوق طبیعی در قاموس فکری امامیه را توصیف و تحلیل کند. از این‌رو سؤال اصلی پژوهش این است که «از نظر شهید مطهری، اولاً، منبع و مبنای حقوق و احکام در اسلام، طبیعی است یا تشریعی؟، و ثانیاً، چگونه این حقوق قابل کشف هستند؟». روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و نتایج نشان می‌دهد که از نظر شهید مطهری، مسلمانان پایه‌گذار حقوق طبیعی به معنای حقوق عادلانه انسانی هستند. ذات حق، پیرو همبستگی مبانی نظری و عملی نظیر توحید، هماهنگی تکوین و تشریع، و نظام تکاملی که در حکمت اسلامی از آن‌ها سخن می‌رود، غیرموضوعه، کشفی، و دارای نفس‌الامر است. ویژگی شهید مطهری در افتراق از سایر نظریه‌پردازان معاصر، فراروی از این بُعد هستی‌شناختی، و التزام به بازشناسی حق عقل در اجتهاد و نسبت سازوار حق طبیعی و حق الهی، در بُعد معرفت‌شناختی حقوق است. وی با آگاهی ژرف خویش، پرده از اندیشه‌ای برمی‌دارد که گرچه زیر بیرق اصل عدل و تبعیت احکام و حقوق از مصالح واقعی حرکت می‌کند و به این وسیله خویش را از زمره امامیه می‌خواند، اما در حقیقت و کُنه، ذات حق را تشریعی و موضوعه می‌بیند. از همین‌رو، در حالی که این اندیشه استناد به طبیعت را برای احراز حقوق، مردود اعلام می‌کند، شهید مطهری طبیعت را آیت الله و هر استعداد طبیعی را سند یک حق می‌داند. قوه و استعدادها نشانه حق‌ها و تلاش در جهت رسیدن به غایت و فعلیت متناسب آن قوه، بوده و مفاد حقوق را تشکیل می‌دهند. شهید مطهری با توجه و التفات به نتیجه منطقی اصول و قواعدی همچون عدل، منبع بودن عقل، ملازمه عقل و شرع، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، دوگانه امر واقعی و ظاهری و ...، در معرفت‌شناسی حقوقی امامیه، نظریه حق و قانون طبیعی را طرح و پشتیبانی می‌کند. این نظریه در تقابل با اندیشه غالب در میان اندیشوران معاصر امامیه، در غربت به‌سر می‌برد. نظریه مقابل، حیث ثبوتی حق‌ها را از حیث اثباتی تفکیک کرده و قایل به تشریعی و موضوعه بودن

استناد به این مقاله: حاضری، محمدهادی؛ پارسانیا، حمید (۱۴۰۲). روش‌شناسی کشف حقوق طبیعی در نظریه شهید مطهری. فلسفه حقوق، ۲۹(۱).

ص ۱۶۷-۱۸۸. <https://doi.org/10.22081/PHLQ.2023.67119.1037>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



<https://phlq.bou.ac.ir/>

حق‌ها و تکلیف‌ها در اندیشه حقوقی اسلام است. این نگاه که در شباهت با نگاه اشعری است، مورد انتقاد شهید مطهری می‌باشد. از نظر ایشان، اسلام در لباس شریعت، مبتنی بر حقایق و واقع، بیان‌کننده حق و قانون است، نه واضع و مؤسس آن. لذا برای عقل به مثابه ابزار شناسنده حقیقت، واقع و طبیعت، شأن بارزی در معرفت‌شناسی حقوقی قایل است. البته این مهم بدین معنی نیست که تمام احکام قابل درک عقلی هستند، بلکه معنای صحیح آن امکان و گشودگی عقل برای فهم حقوق است، ولو اینکه بخشی از شریعت فوق، درک عقل باشد. اما برخی با تعمیم استثناء به کل شریعت، عقل را از کار انداخته و تمام بار مسلمانی را بر تعبد می‌گذارند.

کلیدواژه‌ها: حق، حقوق طبیعی، عدل، عقل، شهید مطهری، طبیعت.



۱. مقدمه

بی‌عدالتی و تبعیض، چندی پس از دوران حضور نبی اسلام (ص)، به بیماری رایج امت اسلام بدل شد، و همگان در پی چاره‌اندیشی برای آن بودند. عده‌ای ریشه بی‌عدالتی را در رفتار حاکمان اسلامی جست‌وجو می‌کردند، اما برخی دیگر آن را معلول تفکری عمیق‌تر می‌دانستند. اندیشه‌ای که محل نزاع آن نزد نظریه‌پردازان علم کلام بود. «عدالت» چنان مسأله حیاتی بود که نزاع بر سر تحلیل آن، دو اردوگاه مستقل پدید آورد. برخی «عدلیّه»، یعنی طرفداران اصل عدل الهی، و «غیرعدلیّه» یعنی منکرین این اصل شدند. متکلمین اسلامی بر آن بودند که خداوند «عادل» است، و این صفت هم در جهت اراده تکوینی وی جریان دارد، و هم در جهت اراده تشریعی او. اما این نگاه، نزد هر یک از دو گروه به شیوه خاصی تفسیر می‌شد؛ غیرعدلیّه «عدل» را امری فرضی و خیالی می‌دانستند که به خودی خود حقیقتی ندارد و تنها پس از آن که فعلی (اعم از تکوینی یا تشریعی) از خداوند متعال صادر شد، معنا می‌یابد. عدل همان کاری است که خداوند انجام داده یا به آن امر کرده، و ظلم همان کاری است که خداوند انجام نداده یا از آن نهی کرده است. اما عدلیّه معتقد بودند که «عدل» حقیقتی از حقایق عالم و دارای نفس‌الامر است که خداوند براساس آن افعالی را انجام داده یا ترک می‌کند. به عبارت بهتر، نزد عدلیّه، عدالت «علّت» افعال الهی است، اما نزد غیرعدلیّه، عدالت «معلول» افعال الهی می‌باشد. از همین روی، به دلیل پیوند ناگسستنی که بین «عدالت» با «حق» برقرار است، پرتو این کشمکش در مسأله «حق» و «ذی‌حق»، خود را نشان می‌داد. براساس بینش غیرعدلیّه، «حق» حقیقتی ندارد و پیش از آنکه خداوند حقی را به کسی یا چیزی اعطاء کند، شی‌ای به نام حق و ذی‌حق اساساً وجود ندارد. اما براساس بینش عدلیّه، حق واقعیتی قابل درک است که پیش از اراده خداوند وجود دارد، و «عدالت» او محصول انطباق عمل با «حق» و وضع شیء در محل حقیقی خواهد بود. بنابراین، یک دسته منکر حُسن و قبح ذاتی و دسته دیگر موافق حُسن و قبح ذاتی شدند. دسته نخست بیشتر متکلمین و فقهای عامه و دسته دوم متکلمین و فقهای شیعه - به ویژه در رده‌های اولیه فقیهان متکلم، همچون سید مرتضی - بودند که اصلی با عنوان «عدل» در بین اصول دین ملاحظه کرده، و به تبع، در فروع برخلاف عامه نظر می‌دهند.

با این همه، گرچه پذیرش «اصل عدل»، شرط لازم برای تفکیک صف عدلیّه از غیرعدلیّه بوده، اما شرط کافی نبوده است. دیدگاه‌های متفاوت اینجا خودنمایی کرده و منجر به ایجاد انشعاب‌های داخلی و اختلاف‌نظرهای درون‌گروهی عدلیّه شده است. اولین بازتاب اصل عدل، پذیرش حُسن و قبح ذاتی، و سپس ابتدای انشانات (اوامر و نواهی) شرعی بر آن‌ها است. همان‌که در فقه امامیه با عنوان «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» یاد می‌شود. این مبنا یکی از مبانی مسلم عدلیّه است. اما همین مبنا لوازمی دارد که پذیرش و عدم پذیرش این لوازم، منشأ دسته‌بندی‌ها است. یک لازمه، لازمه هستی‌شناختی است که به وجه ثبوتی نظر دارد و از مرحله انشاء، سخن می‌گوید. لازمه دیگر، معرفت‌شناختی و مربوط به وجه

اثباتی انشانات می‌شود. لازمه هستی‌شناختی و ثبوتی اصل عدل، عبارت است از تبعیت اراده تشریعی از اراده تکوینی الهی، و لازمه معرفت‌شناختی و اثباتی آن، که بیشترین اختلاف را برمی‌انگیزد، پیرامون روش کشف اراده تشریعی، عبارت است از نقش انسان بماهو فاعل شناسا (علم) در کشف اراده تشریعی خداوند. به این بیان که، وقتی عدالت شاقول اراده الهی هم در عرصه تکوین و هم در عرصه تشریع است، آنچه به اراده تکوینی خلق فرموده و نام طبیعت و خارج به خود گرفته، با آنچه به اراده تشریعی انشاء فرموده، تساوی ماهوی دارد. خصوصیتی که اندیشمندان امامیه از آن به «ملاکات احکام یا مبانی حقوق» یاد می‌کنند (برای نمونه ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۷۸). اما نقطه عزیمت بحث پژوهش حاضر، بعد از مرحله مزبور است. شهید مطهری معتقد به یک کاستی در بحث است. از نظر ایشان، سیر منطقی بحث باید ادامه می‌یافت، در حالی که متوقف شد. وقتی مسأله عدل در تشریع همسان با عدل در تکوین و طبیعت مطرح شد، باید نتیجه آن در روش کشف شریعت، یعنی استنباط به نمایش گذاشته شود. در حالی که علمای ما علی‌رغم پیمودن یک پله از پله‌های حقوق طبیعی، یعنی اصل عدل، پله دیگر را نپیمودند و با مسدود انگاشتن فهم انسانی از طبیعت (مصالح و مفساد واقعی)، جا را برای موضوعه بودن کل شریعت باز کردند. به نظر می‌رسد این عبارت، دقیق‌ترین عبارت شهید مطهری در موضوع این نوشتار است: «لازمه نفی اصل عدل، انکار حقوق طبیعی است، اما لازمه قبول آن، قول به حقوق طبیعی نیست، چون حداکثر این است که اصل عدل می‌گوید حکم، تابع مصلحت واقعی است و این با این که جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۱).

پرسش اصلی تحقیق حاضر با توجه به تأکید شهید مطهری بر نفی موضوعه بودن مطلق احکام و قوانین اسلامی، و اثبات حقوق طبیعی در اسلام، آن است که: از نظر شهید مطهری، روش کشف حقوق طبیعی بشر در حقوق اسلامی چیست؟ برای این منظور لازم است نخست مفهوم حق طبیعی از نظر این متفکر روشن شود، و سپس با نظر به مفهوم، نقاط اصلی نظریه شهید مطهری از جمله مبانی و منطق کشف حقوق طبیعی بشر برجسته و ارائه گردد.

۲. مفهوم حق طبیعی

در آثار و نوشته‌های فلسفی حقوقی، تعاریف متعددی پیرامون معنای لغوی و اصطلاحی «حق» ارائه شده است. اگر بخواهیم بدون اظهار نظر در صحت و سقم آن‌ها، آشنایی اجمالی با این مفهوم پیدا کنیم، بهتر است به دو معنای «حق» یعنی: در ترکیب «حق بودن» (مصدری) و در ترکیب «حق داشتن» (اسم مصدری)، اشاره نماییم. معنای اول، معنای لغوی است که از جمله به «ثبوت» و «ضد باطل» تعریف شده است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۴۳)، و معنای دوم به معنای اصطلاحی حق نزدیک‌تر است؛ چراکه در علم حقوق یا فقه اسلامی، به رابطه حق با موضوع حق نظر می‌شود. از آنجا که در نوشتار حاضر، به وجه دوم یعنی گفتمان حقوقی «حق» توجه می‌شود، به توضیح همین وجه می‌پردازیم.

حق طبیعی از منظر هستی‌شناختی، مفهومی انتزاعی و کلی است، که از میان اقسام ماهوی، منطقی یا فلسفی، در قسم سوم (فلسفی) جای می‌گیرد. چراکه مفاهیم فلسفی، ذهنی هستند، اما کشف آن‌ها وابسته به رابطه‌ای است که بین اشیای خارجی اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، محکمی در صورتی که ذهنی صرف (مفهوم منطقی) نباشد، گاه یک واقعیت خارجی است که به جوهر و عوارض آن تحلیل می‌شود (مفهوم ماهوی)، و گاه امری است که از مقایسه دو یا چند واقعیت حاصل می‌گردد (مفهوم فلسفی). حق از جمله مفاهیمی است که ذهن با مقایسه واقعیت‌ها (عینیات) می‌سازد و آن واقعیت را به مفهوم متصف می‌کند؛ به طوری که ذهن، ظرف عروض آن، و جهان خارج، ظرف اتصاف آن باشد (طالبی، ۱۳۹۴، ص ۳۴). آن واقعیت‌ها عبارتند از: الف. شیئی که در طلب غایتی است، و ب. غایت. همین که شیء استعداد یا اراده رسیدن به هدفی را داشته باشد، می‌توان مفهوم «حق» را کشف کرد (همان). بنابراین، حق به لحاظ هستی‌شناسانه مفهومی فلسفی است.

اما از منظر معرفت‌شناسانه، فارغ از تفاسیر متنوع «حق» (ر.ک: ورعی، ۱۳۸۱، ص ۲۸-۲۹؛ طالبی، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۴۸)، یکی از جنبه‌های تحلیلی آن پرسش از هیئت ترکیبی «حق + طبیعی» است؟ اینک با تأکید بر منظر معرفت‌شناسانه، مؤلفه‌های بنیادی مفهوم حق طبیعی به شرح زیر هستند.

۱-۲. در برابر حق موضوعه

اولین نکته در شناخت حق «طبیعی»، از باب تعرف الاشياء بأضدادها، ضدیت و عدم مجانست این حق با حق‌های «موضوعه» یا قراردادی است. حق می‌تواند از دو خاستگاه تولید شود؛ یک خاستگاه حق، «اراده» و انشاء قانون‌گذار است. هرگاه به رضایت^۴ و مصلحت‌سنجی یک قانون‌گذار، «حق»ی وضع گردید، آن را حق موضوعه یا تشریعی می‌گویند. اما در صورتی که حق بدون فرمان و اراده به وجود آمده باشد، به طوری که طبیعت (منظور جهان هست‌ها است، و نه طبیعت به معنای مادی و فیزیکی) اقتضای لزوم و بایستگی آن را فراهم کند، حق طبیعی خواهیم داشت. این حق، نقش الگوسازی برای حق‌های موضوعه را نیز ایفا می‌کند. «در برابر قواعدی که در زمان معین حکومت می‌کند و اجرای آن‌ها از طرف دولت تضمین می‌شود، قواعد ثابتی نیز وجود دارد که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانون‌گذار باید بکوشد تا آن‌ها را کشف نماید» (جاویدی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷؛ به نقل از: کاتوزیان، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

۲-۲. عقلی - کشفی

از مؤلفه‌های دیگر مؤثر در تحلیل حق طبیعی، تأکید بر نقش عقل در شناخت اینگونه حقوق است. حق طبیعی در برابر حق موضوعه قرار دارد که از جانب قانون‌گذاری خاص، و در زمانی خاص تولید می‌شود. به همین دلیل، حق موضوعه خاصیتی ابداعی دارد، اما حق طبیعی چنین سرگذشتی را از سر نگذرانده، بلکه یکی از واقعیت‌های جهان هستی است، و توسط آدمی فهم می‌شود، لذا دارای خاصیت «کشفی»

خواهد بود. در اینجا است که عقل به عنوان ابزار کشف و استخراج این حقوق مطرح می‌شود.

۳-۲. دارای معیار نفس‌الامری

هم‌سو با غیر موضوعه بودن حق طبیعی، و خاصیت کشفی آن، یک نتیجه مهم حاصل می‌شود، اینکه، حق طبیعی دارای نفس‌الامر و معیار حقیقی است. از دیدگاه طرفداران حقوق طبیعی، حق صدق و کذب می‌پذیرد، به این معنی که براساس یکی از نظریه‌های «صدق»، یعنی نظریه «انطباق»، می‌توان آن را با حقیقت و مصلحتی فراتر سنجید تا در صورت انطباق، به درستی و صدق «حق» حکم شود، و در صورت عدم انطباق، حق بودن شیء تکذیب گردد. در حالی که نزد مخالفان (پوزیتیویسم حقوقی)، «حق»‌ها تنها در ظرف اعتبار و به تناسب احساسات و گرایش‌های قانون‌گذار ایجاد می‌شوند (ر.ک: همان، ص ۱۲۳). اما مخالفت با حقوق طبیعی، به حقوقدانان غرب مدرن منحصر نیست، بلکه اکثر اندیشمندان مسلمان، از گذشته تا همین امروز را دربرمی‌گیرد. علاوه‌بر اینکه، شهید مطهری اضافه بر مؤلفه‌های بالا، جزء مقوم دیگری نیز بر حق طبیعی می‌افزاید. این نکات در بخش‌های بعد بیشتر نشان داده خواهد شد.

۴-۲. مبانی حق طبیعی

فراتر از بازشناسی مفهومی، که هل بسیطه و مرکبه اشیاء را، آن هم به نحو ذهنی مورد بحث دارد، خود شیء آنچنان که هست - نه در ذهن - نیز مستحق بررسی است. همان که به مثابه مبنا برای حق طبیعی قلمداد شده، و از نظر شهید مطهری، یکی از پرسش‌های مهم است. وی در یکی از یادداشت‌های خود از لزوم بررسی و تحقیق درباره این موضوع از نظر اسلام سخن می‌گوید: «یکی از مسائلی که در دو سه قرن اخیر بین علمای حقوق جهان مطرح بوده، مسأله حقوق فطری و طبیعی در مقابل حقوق موضوعه است. بعضی‌ها قائل به حقوق فطری و بعضی منکر آن هستند. آیا ما نباید نظر اسلام را در این مسأله اولی حقوقی بدانیم؟! آیا، اگر از ما پرسند که نظر اسلام در این باره چیست، نباید جواب بدهیم؟!» (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۱). مطالعه آثار شهید مطهری نشان می‌دهد که مبانی حق طبیعی از نقطه نظر ایشان به ترتیب عبارتند از:

۵-۲. توحید در منشأ حق

بحث از منشأ حق به معنای ریشه برآمدن حق‌ها، به طور کلی در تفکر اسلامی از کم‌ترین اختلاف نظر برخوردار است. خداوند در یک سامان کلی، خالق و جاعل جهان است و به تبع هم او است که احکام و حقوق را وجود می‌بخشد. همان وجودبخشی که از زاویه‌ها و ساحت‌های مختلف مورد نگرش واقع می‌شود و انواع تقسیمات مربوط به هر حوزه وجودی و معرفتی بروز می‌یابند. شهید مطهری نیز مانند غالب متفکرین امامیه، به مسأله حق و قانون می‌نگرد و از همین روی حقوق طبیعی را از جمله مخلوقات الهی می‌داند. چنانکه در بیانات ثبت شده از معصومین (ع)، عباراتی نظیر «ثم جعل سبحانه من حقوقه»

حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)، یا «... من حقه الذی هو اصل الحقوق و منه تفرّع» (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۴) بر منشأ و ساقه توحیدی حق که از همانجا شاخه‌های فرعی پیدا می‌کند، دلالت دارند.

۲-۶. هماهنگی نظام تکوین و تشریع

پیرو توحید در منشأ حق، «خالق» طبیعت و نظام‌سازِ تکوین، هم او جاعلِ حقوق و نظام‌سازِ تشریع نیز هست. تکوینِ حق به معنای حق بودن، با تشریع آن به معنای حق داشتن پیوسته است. به قلم شهید مطهری: «اسلام دینی است که جدا از قانون خلقت نیست، یعنی واضع این قانون، خالق این خلقت است، و آن را مطابق و هماهنگ با خلقت وضع کرده و می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، می‌گوید دین خلقت الهی است، خود دین مطابق و هماهنگ با خلقت الهی است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۴۸۴). توجه راستین به این نکته می‌تواند ارتباط آیات شریفه قرآن از دو منظر آیات خلقت و آیات احکام را قابل فهم‌تر نماید. از همین‌رو استاد مطهری معتقد است که میزان کمی و کیفی آیات الأحکام، بسیار بیشتر از آیات مورد توجه فقها است (ر.ک: مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۹)؛ از آن‌رو که محور و اساس در خلق و جعل این عالم، نظام احسن است، و همواره عدالت برترین فضیلت در تکوین و تشریع است. خداوندی که: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام، ۷۳)، آسمان‌ها و زمین را به وسیله حق آفریده، هم او: «نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (بقره، ۱۷۶)، کتاب دین را براساس حق فرو فرستاده است. اینجا است که هرگونه تهافتی میان خلق و شرع، ناممکن است.

۲-۷. نظام تکامل / غایت

آن خدای واحد و آن نظام توحیدی هماهنگ در خلق و شرع، چگونه نظامی ابداع کرده است؟ شبکه ارتباطی تکوین و تشریع چگونه قابل ترسیم است؟ پاسخ به این سؤال، کلید بااهمیتی در شناخت مبنای حق در نظام حقوقی اسلامی است. فهم اسلامی از نظام‌واره هستی، متوقف بر بررسی دو علت فاعلی و غایی است، و الا علت مادی و صوری در نظریات غربی حقوق مورد توجه بوده است. شهید مطهری در وهله نخست، هم‌سوبا حکمت و حکیمان اسلامی، اشیاء را در صیورت و رو به سوی کمال می‌بیند، و در وهله دوم، معتقد است که هدف نهایی، انسان است. طبیعت مادی و تکوینی «برای» انسان - از وجوه مختلف وجودی او - وجود یافته، و این غایت برای او حق و شریعت می‌سازد.

بدیهی است که اسلام به اصل غایت و اینکه برخی مخلوقات برای برخی دیگر آفریده شده‌اند، اعتراف دارد و همین جهت تکوینی، مبنای حقی برای بعضی از مخلوقات نسبت به بعضی دیگر است ... اسلام می‌گوید که دانی، مقدمه عالی بوده و برای عالی آفریده شده است، ماه و خورشید و زمین و معادن و دریاها و چهارپایان، برای انسان آفریده شده‌اند (مطهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۹۰). آیات شریفه‌ای از جمله:

«خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره، ۲۹)، «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن، ۱۰) و «وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ» (اعراف، ۱۰) بر همین تعلق و هدفمندی دلالت دارند.

اساساً شهید مطهری با این نگاه، نسبت به کسانی که حقوق طبیعی را به حقوق برآمده از صرف اقتضای طبیعت تعریف می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۳)، عمیق‌تر بحث می‌کند. به نظر می‌رسد جز [با] منطق الهی و منطق اصل غایت که نظم‌ی ارادی و شعوری، و حساب و قاعده‌ای در کار است و رابطه‌ای در کار است، به نحوی که اگر محتاج نبود، محتاج الیه به وجود نمی‌آمد، نمی‌توان حقوق فطری و طبیعی را توجیه کرد. و اگر به اصل غایت اعتراف نکنیم، ناچاریم که محصولات طبیعت را به منزله یک ثروت بادآورده‌ای تلقی کنیم که تصادفاً و بدون دلیل به زمین افتاده است (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۸). این نگاه که در منطق الهی هر کس به جهان می‌آید، فرزند جهان و حقی بالقوه بر جهان دارد، ثمرات بسیار مهمی در پی دارد. پیامد این نگرش، مسأله حق نه‌تنها در مورد موجودات در زمان حال، بلکه پیرامون حق آیندگان و حتی گذشتگان نیز قابل بررسی خواهد بود. اگر هر موجودی حظی از نظام خلقت داشته باشد، پایه‌های مسائلی همچون معادن طبیعی، محیط زیست و... در فقه قابلیت ترسیم خواهد شد. چنانکه فقیهی همچون امام خمینی معتقد است که: «... معادن چون ملی است و متعلق به ملت‌های حال و آینده است که در طول زمان موجود می‌گردند، از تبعیت املاک شخصیه خارج است» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۴۰۳).

۲-۸. سزاواری سازوار

شهید مطهری با توجه به ویژگی‌های اصلی حق، یعنی «واقعیت» و «ثبوت»، آن را از دو جهت محتوا و نوع دارای ویژگی می‌داند؛ از جهت محتوایی، حق عبارت است از وضعیت «سزاوار» شیء. این تحلیل، حاکم بر تحلیل‌های دیگر، از جمله تحلیل حق به مرتبه ضعیف ملکیت - تسلط بر خود و منافع - است، از این‌رو، حق هر شیء را در عین ثبات ناظر به امکانات پیش‌روی آن شیء تفسیر می‌کند. مثلاً امکان پیش‌روی دانه متناسب با قوه و استعدادی که دارد، به‌علاوه رعایت شرایطی که لازم هستند، این است که به یک نهال و درخت تبدیل شود. این امکان سزاوار و شایسته این دانه، در عین رعایت سازواری است. از سوی دیگر، از جهت نوع، حق، غیراعتباری است. «اعتباری» دو معنا دارد؛ یکی - با کاربرد بیشتر در حقوق - برگردان «وضع» و قرارداد، و دیگری - با کاربرد بیشتر در فلسفه - به معنای «ذهنی» و غیرخارجی بودن است. همان‌طور که در مفهوم‌شناسی اشاره شد، حق مفهومی فلسفی است، که موطن عروض آن ذهن، اما مبنا و منشأ عروض، خارج است. به همین دلیل، «حق» را همچون موجودات دیگر حقیقی و موجود در عالم هستی می‌دانیم، با این تفاوت که نحوه وجودش از نسبت و علاقه بین دو واقعیت خارجی انتزاع می‌شود. ایشان به مناسبت، در یادداشتی پیرامون حق ولایت پدرا، ابتدا سؤال مهمی مطرح می‌کند؛ «آیا ولایت

حق است یا حکم؟» [و] «آیا این حقوق نظیر احکام و تکالیف می‌باشند که موضوع و قراردادی هستند، منتها مبنی بر مصلحتی؛ یا آنکه نفس حق، یک علاقه واقعی است، شبیه علاقه فعل و اثر به فاعل و مؤثر، و علاقه غایت به مقدمه؟» (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۷۳). سپس در یک بررسی نقضی و حلّی، ابتدا براساس تعریف اصولیون از «حق» که آن را مقابل «حکم» و مرتبه ضعیف ملکیت می‌دانند، نتیجه می‌گیرد که باید مثل خود ملکیت از احکام وضعیه باشد، در حالی که «بنابر قول به حقوق طبیعی می‌توان گفت که حقوق اصلاً حکم نیستند. ولی باید گفت که حق یعنی ثابت و سزاوار، و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم؛ یک ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء و عقل که آن را درمی‌یابد، و یک ثبوت و سزاواری تشریعی که بر وفق آن، وضع و جعل می‌شود» (همان).

بنابراین، حق از منظر شهید مطهری پیش از جعل و قرارداد، از هستی و «وجود» برخوردار است، سپس در مرتبه و مرحله بعد، بر وفق آن جعل (اعم از جعل در شریعت و دین، یا جعل در قانون بشری) هم صورت می‌گیرد، اما این اتفاق، ربطی به حقیقت حق ندارد. تا جایی که ممکن است بتوان مدعی شد که از نظر شهید مطهری، اساساً تقسیم حق به طبیعی و قانونی، تقسیمی ثانوی بوده و پس از پیدایش حق موضوعه و ملاحظه قانون، پدید می‌آید. به این ترتیب که، حق اگر حق است، اولاً و بالذات طبیعی است، آنگاه در مرتبه ثانوی، وقتی قانون - خواه شرعی یا خواه بشری و عرفی - به آن توجه می‌کند، جامه تشریعی و قانونی به خود می‌پوشد. اینجا است که تابعیت احکام و قوانین از مصالح و مفاسد نفس‌الامری موجه می‌نماید.

۲-۹. منطق کشف حق طبیعی

از نگاه شهید مطهری، مسأله «حق» دارای شأن مقدمه و مبنایی نسبت به اصل «عدل» بوده و در زمره برترین مسائل قابل مطالعه در نظریه حقوقی اسلام است، چیزی که در عین حال و با تأسف، یکی از مهجورترین مسائل دانش فقه امروز ما است. انکار اصل عدل و تأثیر کم و بیش آن در افکار، مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار گیرد؛ فقهی غیرمتناسب با سایر اصول اسلام به وجود آمد که بدون اصول و مبنای و بدون فلسفه اجتماعی بود. اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل، پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود، ما حالا فلسفه اجتماعی مدوّنی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن‌بست‌های کنونی نبودیم (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۰). به تعبیری از ایشان، علمای اسلام خصوصاً امامیه، با طرح مسأله عدل، پایه‌های فلسفه حقوق طبیعی را بنا نهادند، ولی پیگیری نکردند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۱۳۹). ایشان دانشمندان اروپایی را موفق می‌دانند، چراکه مسأله «حق» را دنبال کرده و به نتایجی هم رسیدند. در حالی که نخستین اندیشمندانی که به مسأله حق و عدل توجه کردند، مسلمین و عدلیه بودند. «مسلمین نتوانستند راهی را که پیدا کرده بودند را بروند و ادامه

دهند، منابع حقوق را در فطرت و طبیعت بشناسند، منابع اولی حقوق اسلامی و فلسفه اجتماعی اسلام را بشناسند و بشناسانند» (مطهری، ۱۳۴۱، ص ۳۶۲).

این جملات مورد انتقاد قرار گرفته است. چراکه ظاهراً قول به ابداع نظریه حقوق طبیعی توسط مسلمانان با تاریخ این نظریه در حقوق غرب، به خصوص فلسفه یونان، هم‌ساز نیست. یکی از اساتید فقید حقوق معتقد است: اینکه عالمان اسلامی را بنیان‌گذار حقوق طبیعی به‌شمار آوریم، مبالغه‌آمیز است؛ زیرا چنان‌که بیان شد، مکتب حقوق طبیعی و فطری از کهن‌ترین مکتب‌های حقوقی به‌شمار می‌رود، که اعتقاد به آن در بین حکیمان قبل از میلاد مسیح همچون سیسرون، افلاطون و ارسطو وجود داشته است (قربان‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۵۰). در حالی‌که توجه بهتر به عبارات و تفکر شهید مطهری، وجه دیگری از مسأله را منکشف می‌سازد. وجهی که مورد توجه منتقدین نبوده است. برداشت ظاهری و سطحی آن است که شهید مطهری مسلمانان را مبدع اصل نظریه حقوق طبیعی بدانیم، حال آنکه این برداشت به پیوست «اصل عدل» در کلام ایشان نادرست است. حقوق طبیعی گرچه قدمتی کهن، نزدیک به ابتدای تاریخ فلسفه دارد، اما آن حقوق طبیعی که بشری و عادلانه باشند، نبوده است. مصداق اتم این فقدان توجه، قرون وسطی در غرب است. حقوق طبیعی در آن دوره هم مورد مطالعه و تحقیق بود، اما مسأله عدالت - از منظر اخلاق انسانی - مطرح نبود. انتقاد اصلی شهید مطهری نسبت به حقوق غرب، معطوف به مسأله حق حکومت و رعیت طرح می‌شود. غربی‌ها با تصویرسازی نادرست، حق الهی حکومت را در برابر حق الهی و طبیعی افراد دیدند، در نتیجه اثبات یکی، مساوی با نفی دیگری قلمداد می‌شد. در قرون وسطی، حقوق فردی را به نفع حکومت، و در دوره مدرن، حقوق حکومت را به نفع حقوق افراد مصادره کردند. گرچه دومی به مبنای حق طبیعی نزدیک‌تر شد، چراکه بعداً از دل حق فردی، حق اجتماع (اجتماع برآمده از قرارداد افراد) را بیرون کشیدند. اما در مجموع، نمی‌توان مسأله عدالت را با مسأله حقوق و نظریه حقوق طبیعی گذشته، یکسان‌انگاری نمود. از نظر شهید مطهری، پایه‌های این رابطه در مبانی حقوق اسلام وجود دارد. بنابراین شهید مطهری این مسأله را مطرح می‌کند که ما می‌توانیم و حق داریم از حقوق طبیعی سخن بگوییم.

۳. تحلیل کبروی

استاد مطهری پیش از ورود به ورطه مصداق‌شناسی، از تحلیل کبروی مسأله حق غافل نبوده و بیشترین همت را در این حوزه به‌کار می‌گیرد. می‌توان از کل مباحث این اندیشمند، شاخص‌هایی را مرتبط به تحلیل کبروی یافت که می‌تواند به ترتیب ذیل قابل ارائه باشند:

۳-۱. پیوند حکمت نظری به عملی

علیت یکی از ارکان نظری حکمت اسلامی، و مورد استناد حکما است. شهید مطهری نیز از این مسأله

بهره می‌گیرد و در کبرای استدلال به وجود حق طبیعی برای انسان، به لوازم آن استناد می‌کند. وی از این مبحث نظری، به فلسفه عملی و فقه اسلامی پل می‌زند. از بین چهار علت، علت مادی و صوری را که داخلی بوده و به جنبه روابط خارجی اشیاء - که محط بحث حق است - مربوط نمی‌شوند، کنار می‌گذارد و علل فاعلی و غایی که در روابط خارجی اشیاء حضور دارند، می‌پردازد. به طوری که به اعتقاد برخی محققین، تناسب نظام عالم و پیوستگی‌های حاکی از هدفمندی در آن، بهترین دلیل بر این است که مثلاً ندان برای جویدن و سر پستان مادر برای مکیدن طفل و میوه‌ها برای خوردن است و جز این، راه دیگری برای اثبات حقوق فطری به عنوان امری واقعی وجود ندارد (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰).

همواره بین سبب، مؤثر و ایجادکننده، با مسبب، اثر و ایجادشده، رابطه برقرار است. اما این رابطه گاه به نحو فاعلی و تولیدی موردنظر واقع می‌شود، و گاه به نحو غایی و هدف‌دار. هر شیء که محصول معلول شیء دیگر است، از یک نظر رابطه فعلی با علت و سبب خویش دارد، و از نظر دیگر، دارای رابطه غایی و مقصدی با آن است. به بیان شهید مطهری، توجه فاعل، به غایت علت وجود فعل است و اگر این توجه و میل به غایت، در فاعل نبود، هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی‌کرد. مثلاً انسانی که غذا می‌خورد، برای آنکه سیر بشود، اول به جانب «سیر شدن» متوجه می‌شود و به طرف سیر شدن حرکت می‌کند و غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا می‌کند که وسیله سیر شدن و معبر سیر شدن است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۷۰۹). رابطه بین انسان با اشیاء نیز تابعی از همین روابط فاعلی و غایی است، بنابراین، «حق» او به طبیعت و اشیای طبیعی براساس دوگانه فاعلی و غایی، بر دو گونه است؛ قسمی از اشیاء محصول فعل انسان و تولید وی هستند، که نسبت بدان‌ها حق تولیدی پیدا می‌کند، مانند درختی که به سبب کاشت و داشت انسانی به ثمر رسیده، حاصل فعالیت او بوده و همین رابطه یک حق برای انسان ایجاد می‌کند. قسم دیگری از اشیاء، هدف از وجود انسان هستند و نه به خاطر فعالیت او، بلکه صرفاً به این دلیل که انسان است، واجد حق شده است. دسته دوم، همان حقوق فطری یا طبیعی هستند که درصدد اثبات آن‌ها بوده‌ایم. حق طبیعی انسان از جهان طبیعت، به عنوان فرزند این جهان، قابل تبیین است، چراکه هر فرزندی طبیعتاً بر پدر و مادر خود حق دارد.

نکته قابل تأمل آن است که این نگرش به «حق طبیعی»، جامع و دربردارنده همه انواع حق می‌شود، در حالی که براساس نگرش مدرن و مکتب اثبات‌گرایی حقوقی، تنها حقوق تولیدی و کار انسان محترم شمرده می‌شوند، و برای صیانت از حق‌های پیشینی و غیرتولیدی وی، باید توجهات پیچیده‌ای ازجمله قرارداد اجتماعی را به میان کشید. گو اینکه بسیاری از این اندیشمندان، اگر حقوق بشر را قبول کنند، تنها به دلیل تصویب در یک مجمع عالی ملل است، نه چیز دیگر. در حالی که حق طبیعی براساس نگرش حقوق طبیعی الهی هم به نقش فعال انسان توجه می‌کند و آن را پاس می‌دارد، و هم در پرتو نظام خلقت و هدف‌داری موجودات ازجمله انسان، حق و تکلیف آن‌ها را مشخص می‌نماید. «روی منطقی مادی مبدأ

حق فطری، فقط تولید یا صنعت یا کار است و مطابق منطق الهی سرچشمه حق مقدم است بر اینها؛ و انسان بالقوه و به حکم اینکه جزئی از جهان است و این اجزاء به یکدیگر پیوسته و وابسته‌اند و هریک «برای» دیگری و با توجه به دیگری آفریده شده، پس انسان بر موجودات حق دارد، همان‌طوری که موجودات هم بر انسان حق دارند، علی (ع) فرمود: «انکم مسؤولون حتی عن البقاع و البهائم» (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۰).

۳-۲. حق عقل در شناخت

یکی از قله‌های تفکر شهید مطهری، اعتناء و توجه به عنصر عقل در معرفت‌شناسی دین است. وی حق عقل در اجتهاد (مطهری، ۱۳۴۱) را هم‌سنگ با اختلاف کهنی که همواره در مسأله هماهنگی تکوین و تشریع، و در پی آن تبعیت تشریع از مصالح و مفساد واقعی، و حُسن و قبح ذاتی و عقلی در جهان اسلام جریان داشته، می‌داند. البته سخن گفتن از عقل در شناخت دین و شریعت، حرکت بر لبه مرز است. کسی که چنین سخنی بر زبان جاری می‌سازد، با انتقادهای متعددی مواجه می‌شود:

انتقاد اول: گویی می‌خواهید با منوط کردن اطاعت به فهم عقلی، همه دستورات دین را صرفاً به شرط آنکه مصلحت و مفسده پشتیبان آن را دریافتیم، مجاز به اطاعت بدانید. در این صورت تا زمانی که فلسفه احکام برای ما مشخص نشده باشد، از اطاعت خودداری خواهیم کرد.

اما شهید مطهری خود را از این توهم تبرئه می‌کند و پاسخ می‌دهد: «صراحتاً باید بگویم که مقصود این نیست؛ مقصود چیز دیگری است. مقصود این است که مقررات و احکام اسلام، چه در مسائل مربوط به حقوق و حدود و روابط اجتماعی مردم و چه در مسائل دیگر، بر یک سلسله واقعیات استوار است. ما اگر با آن واقعیات طبق اصول و موازین علمی مخصوص خود آن‌ها ... آشنا باشیم، بهتر مفهوم و معنای دستورهای اسلامی را که از زبان وحی به ما رسیده، درک می‌کنیم و می‌فهمیم» (همان، ص ۳۶۳). فایده این کار چیست؟ از نظر شهید مطهری فایده این کار آن است که وقتی متخصصان دانش‌ها همچون دانشمندان حقوق، از اصول و مبانی کلی و ثابت سخن می‌گویند و این اصول را بر فطرت و طبیعت انسان بار می‌کنند، ما هم که معتقد به فطری بودن دین هستیم و موظفیم موضع دین را مشخص کنیم، حرفی برای گفتن داریم؛ زیرا فطرت‌شناسی بهره عقل است و دین اگر مخالف عقل باشد، در حقیقت مخالف طبیعت و بالمال مخالف خویش خواهد بود. چون دین، به صراحت در قرآن، فطری معرفی شده است (روم، ۳۰).

انتقاد دوم: حوزه درک عقل نامحدود نیست. به اعتراف خود عقل، نارسایی‌هایی در دایره فهم او وجود دارد که اتفاقاً همین مسأله بنیان اصل نبوت و احتیاج به قانون‌گذار الهی را فراهم می‌سازد. «اولاً، جامعه انسانی بسیاری از اسرار و رموز جهان حاضر و آینده را نمی‌فهمد، و ثانیاً، ادراک آن احکام و حکم، برای وی تعیین‌کننده و ضروری است و ثالثاً، هیچ راهی برای نیل به معارف نهفته ندارد، مگر از راه وحی»

(جواد آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۳). همچنین اگر گفته شود براساس مبانی شیعه، احکام بر مصالح و مفاسد واقعی بنا شده‌اند، می‌گویند: «عقل بشری در بیشتر موارد از ادراک و دریافت مصالح و مفاسد امور قاصر است و اگر انسان‌ها با چنین عقلی وانهاده می‌شدند، گمراه و سرگشته راه به جایی نمی‌بردند»، و از همین جا نتیجه می‌گیرند «دیدگاهی که ما براساس مبانی عقیدتی اسلامی خود - در مسأله پشتوانه تکوینی داشتن یا نداشتن حقوق - اتخاذ می‌کنیم، این است که قوانین حقوقی، همه اعتباری است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۷۹). بنابراین، ریشه اعتباری دانستن حقوق اسلامی، همین ناتوانی عقل است. به طوری که حتی اگر اصل مسأله تبعیت احکام از مصالح را بپذیریم، اما «چون توده مردم از صحت و سقم احکام حقوقی بی‌خبرند، به ناچار کسی را که در میان حقوق دانان کار آگاه‌تر دانشمندتر می‌یابند، به عنوان «قانون‌گذار» برمی‌گزینند و از وی می‌خواهند برای تنظیم امور اجتماعی‌شان، مصالح و مفاسد واقعی را کشف کرده و قانون مناسب را وضع کند» (همان، ص ۸۰).

یکی از نکات اساسی و محوری پژوهش حاضر، پاسخ شهید مطهری به همین پرسش‌ها است. با همه صلابت و استواری که دانش فقهی و حقوقی اسلامی ما در مبنا دارد، اما در نهایت از هرگونه استفاده و کاربری محروم می‌ماند. ما تا ساحل می‌آییم، ولی پای خود را تر نمی‌کنیم. اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری را می‌پذیریم، اما بعد با پا پس کشیدن، ساخته قبلی را خراب کرده، به حقوق وضعی تن می‌دهیم. به نظر می‌رسد بازپژوهی این عبارت شهید مطهری در ده‌ها کتاب و مقاله، یکی از ضروریات امروز است: «لازمه نفی اصل عدل، انکار حقوق طبیعی بوده و اما لازمه قبول آن، قول به حقوق طبیعی نیست، چون حداکثر این است که اصل عدل می‌گوید که حکم، تابع مصلحت واقعی بوده و این امر با اینکه جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است» (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۱).

به نظر می‌رسد اساسی‌ترین بحث در حل مسأله حقوق طبیعی، تبیین نسبت حق و توحید و به تبع نبوت است. آیا کسی که از عقل و کاشفیت آن سخن می‌گوید، برای عقل مقامی در عرض خداوند و احاطه علمی و عملی او بر حقایق قایل است؟ قدرت کشف عقل در مقایسه با وحی چگونه است؟ شهید مطهری با ابتدای بحث حقوق بر «توحید»، راه هرگونه هم‌عرضی‌پنداری خداوند و عقل را می‌بندد. همان‌طور که گذشت، وی مسأله حقوق را صرفاً در نظام تکاملی، و نظام تکاملی صرفاً در نظام طولی توحیدی قابل توجیه می‌داند: «اگر پای هدف و مسیر طبیعی و غائی به میان نیاید، حقوق معنی ندارد و تا اصل توحید به میان نیاید، تکامل و تعقیب هدف بی‌معنی است» (همان، ج ۱، ص ۷۵). در این صورت، حق عقل چیست؟ عقل مثل وحی کاشف است. اما چه کشفی؟ کاشف رابطه غایی و هدفمند اشیاء. بخشی از این رابطه توسط وحی و بخشی توسط عقل منکشف می‌گردد. در این صورت برای عقل هم حقی و حظی در فهم حقوق وجود دارد. البته این به معنای احاطه کامل نیست، اما مهم این است که اگر این راه باز نگاه داشته شود، بسیاری از اصول و پایه‌های زندگی اجتماعی در دانش‌های اجتماعی مسلمین

میزان می‌یابند. شهید مطهری در مورد قدرت عقل در کنار وحی، در پاسخ به سؤال «احتیاج بشر به وحی چیست؟» معتقد است: «پیغمبر که نمی‌آید تا جانشین فکر و عقل بشر باشد. پیغمبر نیامده است که تمام قوای وجود بشر را معطل کند، بگوید شما فکر نکنید، استدلال نکنید، اجتهاد نکنید، تمام کارها را ما به جای شما انجام می‌دهیم. این امر خلاف نظم عالم است. پیغمبران می‌گویند: ای بشر! هرچه از تو ساخته است، خودت انجام بده. کارهایی را که در حدود فکر و عقل و استدلال است، باید خودت انجام بدهی. جایی که از قوه تو خارج است، ما به وسیله وحی تو را دستگیری می‌کنیم» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۴۲).

۳-۳. اسلام بیان‌کننده قانون، نه واضع

شهید مطهری پیر و مسأله حق عقل، قانون اسلام را طبیعی می‌داند و برخلاف نگرش غالب معتقد است: «باید ببینیم اسلام که به صورت يك قانون است، تا چه اندازه شكل قانون طبیعی را دارد، یعنی هماهنگ با فطرت طبیعت و ساختمان طبیعت است. اسلام بیان‌کننده قانون است. قانون اسلام در واقع يك قانون موضوعه نیست، يك قانون طبیعی است که از طرف خدا بیان شده و در این قانون، طبیعت اجتماعی بشر در نظر گرفته شده است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۴۷۶). «حقوق طبیعی، مجموع قواعدی است که از طرف خود طبیعت به وجود آمده و به موجب آن، اختیارات و وظایف افراد جامعه معین می‌گردد» (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۲). اهمیت این نگاه از آن‌روست که، بسیاری از علمای معاصر خصوصیت اندیشه دینی و اسلامی را در تشریعی بودن و وحیانی بودن حقوق اسلامی می‌دانند. به حدی که برخی از ایشان حقوق طبیعی را انحراف دانسته، و از رفتن به سوی طبیعت و ماده زنهار می‌دهند. «ما در تعالیم و فرهنگ اسلامی خودمان چنین تعبیری را نداریم و این در واقع از چیزهایی است که جدای از تعالیم اسلام، در بین مردم ما مشهور شده و مسلّم گرفته می‌شود که انسان يك سری حقوق طبیعی دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۷). «منظور از «حقوق طبیعی» چیست؟ می‌گویند: حقوقی است که طبیعت به انسان می‌دهد؛ مانند: حق حیات، حق آزادی، حق مسکن و...؛ در حالی که طبیعت از خود چیزی ندارد که به کسی بدهد... اگر از حقوق فطری سخن بگوییم، در آنجایی که جعل و تشریع وجود دارد، جاعل و واضع آن خدا است. تا او خلق نکند و امری را جعل و تشریع ننماید، هیچ حقی برای کسی ایجاد نمی‌شود» (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴). چنانکه به نظر می‌رسد نکته کلیدی «قانون‌گذاری» الهی را مترادف و مساوی با «تشریعی» بودن قوانین گرفته و معتقدند: «در حقیقت قانون‌گذار واقعی خدای سبحان است و انسان ملکوتی که دارای مقام نبوت و رسالت است، آن را از خداوند تلقی کرده و به جامعه بشری القاء می‌کند... غرض آنکه، تنها فردی که ملهم به الهام الهی است، می‌تواند قوانینی وضع نماید که جامع مصالح و منافع شخصی و اجتماعی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۹۵). از همین روی، معیار دین‌شناسی را مراجعه به ادله نقلی می‌دانند: «برخی از صاحب‌خردان، خود را در معرض ادله معتبر نقلی

قرار می‌دهند و با تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفس، از نعمت إثاره دافان عقول برخوردار می‌شوند و با عقل إثاره‌شده، به سراغ ادله نقلی می‌روند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۳). چراکه تنها وحی به مثابه سخنگوی واقعیت، «سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست» (همان، ص ۳۴). «برای صدور حکم و جوب یا حرمت نسبت به کاری، باید تمام آثار را در نظر گرفت. بنابراین، وقتی گفته می‌شود احکام تابع مصالح و مفاسد است، بدین معنا است که تمامی این ملاحظات در مورد آن‌ها انجام گرفته و سپس وضع شده‌اند ... برای کشف آن [ها هم] هیچ راهی جز وحی و نبوت نداریم» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸). نتیجه این نگاه آن است که گرچه حقوق، مبتنی بر حقایق هستند و اسلام بیان‌کننده آن‌ها است، اما جز وضع و خطاب باید و نباید رسیده از وحی و نبوت، راهی برای کشف این امور وجود ندارد.

حال آنکه نوع نگاه شهید مطهری به وحی و منطق دین‌شناسی ایشان، پیرو قانون طبیعی اسلام، چنین نیست؛ «وحی وظیفه دارد که در حدودی که عقل ناقص است، جبران کند؛ مکمل و متمم عقل است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۴۱). از این رو شهید مطهری، همه سهم منبع بودن را به وحی اختصاص نمی‌دهد و دوگانه وحی و عقل را می‌پذیرد. اینک وقت آن رسیده تا ساختار اصلی که شهید مطهری برای منطق کشف حق طبیعی قایل است، مطرح شود.

۳-۴. نسبت حق طبیعی و حق الهی

گرچه در توضیحات قبل، مفهوم «طبیعی بودن» حق نیز تا حدی روشن شد، اما مسأله مهمی با عنوان «نسبت حقوق طبیعی با حقوق الهی» باقی است که باید بررسی شود. به این صورت که، اگر تا به حال گفته‌ایم توقف و انحصاری در فهم «حق» بر قانون موضوعه وجود ندارد، و این قانون، اعم از قانون بشری و قانون شرعی و دینی است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا براساس این تفکر، چیزی به نام حق «الهی» باقی می‌ماند؟ به عبارت بهتر، در صورت طبیعی دانستن حق‌ها، آیا دیگر نقشی برای خداوند در جهت گشودن چشم انسان به سوی «حق»، قایل هستید؟ و به طور صریح‌تر، آیا طرفداران حقوق طبیعی، از جمله شهید مطهری، در مقابل طرفداران حقوق الهی قرار دارند؟

شایسته است اشاره شود که بیشترین توجه شهید مطهری بر این قسمت از بحث متمرکز شده، و بخش عمده‌ای از آثار و یادداشت‌های ایشان که در باب حقوق است، متذکر پرسش و پاسخ به آن بوده‌اند: «معمولاً نویسندگان جدید، نظریه حقوق الهی را در مقابل حقوق فطری ذکر می‌کنند. آن‌ها تصورشان از حقوق الهی، حقوق موضوعه تشریعی الهی است و حال آنکه، حقوق الهی ملازم با تشریعی بودن نیست (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۹).

ریشه این تفکر که حقوق الهی را جدا از حقوق طبیعی می‌داند، و به محض شنیدن اسم خدا یا شارع مقدس، به سراغ ادله تشریعی و نقلی او می‌رود، را در میان اروپاییان می‌یابیم: «در فلسفه اروپا، هر وقت

سخن از حقوق الهی به میان می‌آید، آن را با حقوق طبیعی و فطری دو تا می‌دانند. آن‌ها حقوق الهی را جز به نحو تشریعی، تصور نمی‌کنند (مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۷۵).

بنابراین این سوال مطرح می‌شود که در مقابل اروپاییان، نظر حکمای اسلامی چیست؟ از نظر مطهری، حقوق فطری عین حقوق الهی است و برخلاف آنچه برخی نویسندگان جدید می‌پندارند، هیچ دوگانگی و تقابلی میان حقوق فطری و الهی وجود ندارد. حقوق الهی منحصر به حقوق موضوعه تشریعی نیست (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹).

شهید مطهری در بیان چرایی این همانی بین حقوق طبیعی و فطری با حقوق الهی، به دوگانه طبیعت هدف‌دار و طبیعت غیرهدف‌دار اشاره می‌کند. از نظر او، اگر طبیعت و اشای جهان در یک سلسله طولی تصور شوند که هر یک از آن‌ها در جهت بهتر شدن و کامل شدن طرف دیگر وجود یافته باشند، می‌توان گفت هر کدام بر دیگری حق خواهد داشت. هر شیء بر عهده شیء که برای بهتر شدنش به وجود آمده، حق دارد و به همین ترتیب هر کدام که پایین‌تر از مراتب دیگر است، برای آن مرتبه، مکلف خواهد بود. اما از آنجا که چنین سلسله هماهنگی وجود ندارد، مگر براساس تفکر توحیدی، که در آن خداوند سرسلسله عالم وجود است، بنابراین، طبیعتی که مخلوق چنین خالق است، حقوق طبیعی آن هم همان حقوق الهی هستند.

حقوق الهی با حقوق طبیعی مغایر و مبین نیست، بلکه حقوق طبیعی را اگر جنبه غایی بدیهیم و طبیعت را ذی‌هدف بدانیم، نام «حقوق الهی» به خود می‌گیرد. حقوق طبیعی غیرغایی و غیرالهی بی‌معنی است (مطهری، بی تا، ص ۷۸-۷۹). اگر پای هدف و مسیر طبیعی و غایی به میان نیاید، حقوق معنی ندارد و تا اصل توحید به میان نیاید، تکامل و تعقیب هدف بی‌معنی خواهد بود (همان، ص ۷۵).

در اینجا ظرافت سخن شهید مطهری را نباید از دست داد. او الهی بودن حق را به طبیعتی بودنش گره زده است، چراکه در بینش او، طبیعتی جز منطبق بر اراده تکوینی خداوند، وجود ندارد. اراده تکوینی خداوند منطبق بر برنامه‌ای عقلانی و هدف‌دار است، و قهراً هنجارهای تشریعی وی نیز، در قالب شریعت و دین، براساس همین برنامه صورت‌بندی می‌شود. نفس الامر و حقیقت امور براساس تناسب و غایت‌مندی آن‌ها شکل گرفته، و خداوندی که حکیم و علیم است، گزاف و بی‌تناسب اراده نمی‌کند. بنابراین، هم اراده تکوینی و هم اراده تشریعی‌اش، در یک امتداد هستند.

به نظر می‌رسد که بتوان مدعی شد، تفاوت شهید مطهری، در التزام به لوازم یک مبنا است. شاید بسیاری در مبنای او تردیدی نداشته باشند که اراده تکوینی و تشریعی خداوند، مطابق و متناسب هستند، اما لازمه آن نزد بسیاری در موضع تردید است. لازمه پیوستگی نظام تشریع و شریعت با نظام تکوین و خلقت، آن است که پس از مراجعه به طبیعت و تکوین، کشف شریعت و دین میسر باشد، چنان‌که از قاعده عقلی «ما حکم به العقل حکم به الشرع» یا «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیه» به

دست می‌آید. «مسئلاً یک قانون جاودانه اگر بخواهد بر تمام صور متغیر زندگی احاطه نماید و راه‌حل تمام مشکلات را ارائه دهد... باید از نوعی دینامیسم و تحرک و از نوعی انعطاف بهره‌مند باشد، مسئلاً باید در سیستم قانونگذاری اسلام راز و رمزی نهفته باشد تا بتواند بر این مشکل عظیم فائق آید. مادر و منبع همه رازها و رمزها، روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان است. این جهت است که به قوانین اسلام، امکان جاویدانی بودن داده است. اتکاء و وابستگی اسلام را با فطرت، با مشخصات ذیل می‌توان شناخت ... [از جمله] پذیرش عقل: ... فقه‌های اسلام میان عقل و شرع رابطه ناگسستگی قایل‌اند و آن را قاعده ملازمه می‌نامند. ... عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند خود اکتشاف‌کننده یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۰).

۳-۵. نگرش «آیت‌الله»ی به «طبیعت»

به نظر می‌رسد که بزنگاه نگره شهید مطهری در نسبت حق طبیعی و حق الهی، ابداع نظریه آیت‌اللهی طبیعت است. ایشان با عبارت «آیت‌الله طبیعت است» (مطهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۷)، دست روی نقطه‌ای می‌گذارد که جریان غالب معاصر امامیه با توجه به لوازم معرفت‌شناختی آن پرهیز دارد. علی‌رغم پذیرش نشانه‌گری و آیت‌بودگی آفاق و انفس در قرآن کریم و به تبع حکمت اسلامی، این مسأله کم‌رنگ‌ترین اثر را در فقه و دانش شناخت شریعت نهاده است. شهید مطهری با تأکید و روشن‌گری بر علیه غلبه جریان اخباری‌گری در میان شیعیان، به بیان نظری اکتفاء نمی‌کند و اثر آن را نیز در شریعت‌شناسی به نمایش می‌گذارد. از منظر وی، شناخت طبیعت قادر است حق‌ها را برای انسان بازنمایی کند. در نتیجه، طبیعت به کار قانون‌شناسی می‌آید. کاری که خود در آثاری همچون نظام حقوق زن در اسلام ابراز کرد، و این مقدمه را نگاشت: هر استعداد طبیعی، یک سند طبیعی برای یک حق طبیعی است. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آن‌ها، مراجعه به خلقت و آفرینش است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۱۵۸، ۱۶۲). شناخت طبیعت چیزی جز مطالعه هدفمندی آن نیست. «حقوق طبیعی به معنی این است که طبیعت این مسیر را برای کمال خود انتخاب کرده است، لهذا فرد حق اسقاط در حقوق طبیعی ندارد» (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۷).

از اینجا و با پیوند به همه عناوین گذشته، راز تقسیم ادله اثبات حقوق و قوانین در حقوق اسلامی، بر دو دسته کلی لفظی و غیرلفظی قابل توجیه می‌شود. محققین معاصر، باب حجج اصول فقه را به دو قسمت ادله لفظی و ادله عقلی - مستقلات و غیرمستقلات - تقسیم نموده‌اند (ر.ک: محمدرضا مظفر، اصول فقه)؛ در حالی که شبهه خطابی بودن احکام، قدمتی دیرین دارد. شیخ انصاری این شبهه را تقریر می‌کند: «در حقیقت حکم برقراری نسبت بین شارع و شرع او، یعنی همان چیزی که از آن تعبیر به «خطاب» می‌شود، ضروری است. صرف علم، تصدیقی از جانب شارع به اینکه موضوعی مورد رضایت

یا کراهت وی است، بدون آنکه خطاب بالفعلی مانند «نماز بگذار» یا «روزه بدار»، از وی صادر گردد، حکم شرعی نخواهد بود. بنابراین، همه اوامر و نواهی پیش از علم مکلف به خطاب آن‌ها، احکام بالقوه هستند. اثر این بالقوه‌گی و بالفعلی در ترتب ثواب و عقاب مشخص می‌شود. احکام بالقوه، ثواب یا عقاب ندارند» (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶).

شهید مطهری معتقد است علاوه بر اینکه آیات قرآن و روایات نشانه و آیت حقوق هستند و البته آیات الاحکام قرآن را باید بسیار گسترش داد (آیات حاوی خلقت)، مطالعه بیرونی طبیعت نیز یکی از منابع حقوق است. توهّم تلازم حکم شرعی و دلیل لفظی نیز به دو شکل نقضی و حلی قابل دفع است؛ پاسخ نقضی آنکه، ادله ثبّتی از جمله اجماع، سیره، شهرت و ضرورات دین جهت اثبات حکم شرعی، مورد استناد فقهی واقع می‌شوند، با اینکه لبی یعنی فاقد لفظ هستند. پاسخ حلی آنکه، عقلا در فرض علم عبد به رضایت و کراهت مولا، نافرمانی وی را نافرمانی از اوامر و نواهی مولا محسوب می‌دارند. بنابراین، در رابطه بین خدا و بندگان نیز همین قاعده استوار است (همان، ص ۳۴۰). اما پس از این مرحله، یعنی شناخت اصل غایت‌مندی طبیعت، سؤال بعدی مطرح می‌شود؛ مبنی بر اینکه، چگونه به شناخت هر یک از مصادیق این غایات، در موضوع انسان نایل می‌شویم؟

۴. تحلیل صغروی

هر استعداد طبیعی مبنای يك «حق طبیعی» است و يك «سند طبیعی» برای آن به‌شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۱۶۲). از نظر شهید مطهری، هر ذی‌المقدمه و غایت، مقدمه خویش را فرامی‌خواند، و هر مقدمه و موجود هدفمند، به دلیل وجود استعداد و قوه درونش، خبر از وجود غایت و فعلیت متناسب می‌دهد. بنابراین، هر یک از استعدادها و امکانات موجودات، علامت و نشانه‌ای برای پی بردن به غایت و هدف متناسب با آن‌ها هستند. اگر در فرزند انسان قوه علم و آگاهی، یعنی درک وجود دارد، پس، علم‌آموزی و تعلّم، یکی از غایات او است، در حالی که چنین قوه‌ای در حیوانات وجود ندارد. بنابراین، ادراک و تعلّم غایت آن‌ها نیست. چنین رابطه‌ای ما را در شناخت «حق»‌ها یاری می‌کند. هیچ قوه‌ای در نظام طبیعت نیست، مگر آنکه فعلیتی در انتظار اوست، بنابراین، رابطه حق و ذی‌الحق میان صاحب آن قوه و فعلیت مورد نظر برقرار می‌گردد.

در این راستا، برای هر تحلیل صغروی کافی است قوا و استعدادها را طبیعی احصاء شوند، و بنا بر نظر شهید مطهری، حقوق صاحب قوا به دست می‌آیند. به عنوان مثال، در مورد اینکه چرا حق آموزش، حق فکر، حق رأی و حق اراده آزاد از حقوق انسان هستند؟ وی معتقد است که: «مثلاً فرزند انسان حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد، اما بچه گوسفند چنین حقی ندارد، چرا؟. برای اینکه استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست، اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است؛ همچنین حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد

داشتن» (همان، ص ۱۵۸). یا در حقوق خانواده، چه حقوقی از آن مرد و چه حقوقی از آن زن است؟ آیا باید صرفاً در ادله لفظی جست‌وجو کرد؟ یا علاوه بر لفظ، ادله طبیعی نیز حجت هستند؟ «ریشه و اساس حقوق خانوادگی را مانند سایر حقوق طبیعی باید در طبیعت جست‌وجو کرد. از استعداد های طبیعی زن و مرد و انواع سندهایی که خلقت به دست آنها سپرده است، می‌توانیم بفهمیم که آیا زن و مرد دارای حقوق و تکالیف مشابهی هستند یا نه؟» (همان، ص ۱۵۹). شهید مطهری در آثار خود بر همین مبنا به مطالعه و بحث از سایر حقوق فردی و اجتماعی همت بسیار گماشته است. بحث‌های دقیق و متأسفانه مهجور وی در نظام اقتصادی و عدالت اجتماعی، از جمله این آثار گران‌بها بوده که پژوهش و تعمیق آن‌ها می‌تواند نقصان ادبیات امروز را تا حد زیادی جبران، و دست‌کم راهی به سوی رفع کاستی‌ها باز نماید.

۵. نتیجه‌گیری

حق‌های غیرقابل سلب، حق‌های طبیعی بشر هستند. حق‌هایی که طبیعت به حکم انسان بودن انسان، به وی اعطاء کرده است. اندیشمندان مسلمان بسیار پیش از اینکه در غرب دغدغه حق و عدالت مطرح شود، در قالب اختلافات کلامی عدلیه و غیرعدلیه، به این مسأله بسیار مهم پرداختند. به طوری که ریشه فلسفه حقوق را بنا کردند. شیعیان، «عدل» را که وضع شیء در موضع حق آن است، از اصول مذهبشان معرفی کرده، و مبحث «حق» را در میان انسان‌ها ابداع کردند. در دنیای اسلام، اختلاف جدی در این زمینه رخ داد و غیرعدلیه ادعا کردند، به جز آنچه خداوند اراده کند، عدلی در کار نیست. اما به قول شیعه و شهید مطهری، عدل و حق به نحو پیشینی، قبل از هر اراده تشریعی خداوند وجود دارند، و لااقل به نحو موجه جزئی، توسط عقل ادراک‌پذیرند.

شهید مطهری در این نظریه، با آنان که حق را محصول انحصاری جعل و تشریع قلمداد کرده و در این مسیر انسان و عقل او را از دسترسی به حق معذور می‌دانند، اختلاف دارد. طبیعی بودن حق در نظر شهید مطهری، عین الهی بودن است. خدای متعال که خالق هستی است، و همان خدا شارع شریعت هم هست. اگر تکوینش مطابق نفس الامر عقلانی است، تشریعش نیز همان‌طور خواهد بود. اگر عقل به نحو یقینی به نفس الامر و حقیقت دست یافت، به یقین، به اراده تشریعی خدای جهان هم دست یافته است. این از لوازم اعتقاد به تناسب تکوین با تشریع است که البته نزد بسیاری جز شهید مطهری مغفول و مورد باقیمانده است. تشخیص حق، موکول به تشخیص غایت هر شیء است و غایات به واسطه قوه‌های موجود بازشناسی می‌شوند. مثلاً اگر در انسان، قوه آگاهی و علم هست، بنابراین، او حق تعلّم و تعلیم دارد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابن شعبه حُرّانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول*. قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله (بی تا). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۰.
- انصاری، مرتضی (۱۳۸۳). *مطارح الانظار*. قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ج ۲.
- توسلی، حسین (۱۳۸۰). فلسفه حق در اندیشه سیاسی شهید مطهری. *علوم سیاسی*، شماره ۱۳، ص ۱۸۰-۲۰۵.
- جاویدی، مجتبی (۱۳۹۴). حق طبیعی یا حق پوزیتیویستی؛ بازتعریف مفهوم «حق» در حقوق اسلامی. *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، شماره ۴۲، ص ۱۱۵-۱۳۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *حق و تکلیف در اسلام*. قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *فلسفه حقوق بشر*. قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۴). دانش فلسفه حق در اندیشه آیت الله جوادی آملی. *حکمت اسراء*، شماره ۲۵، ص ۲۹-۶۷.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۰۵ق). *المصباح المنیر*. قم: دارالهجره، ج ۲.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۲). حقوق طبیعی و حقوق بشر. *حقوق بشر*، ۸ (۱-۲)، ص ۴۱-۵۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش محمد شهبازی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۴۱). *حق عقل در اجتهاد*. مکتب تشیع، شماره ۹، ص ۳۵۳-۳۶۸.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا، چاپ هفتم، ج ۲۱، ۱۹، ۶.
- مطهری، مرتضی (بی تا). *یادداشت‌های استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا، ج ۳، ۵، ۱.
- ورعی، جواد (۱۳۸۱). *حقوق و وظایف شهروندان و دولت مردان*. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.