

Original Article

Explanation of the Role of Anthropological Foundations of Secular Politics in Realization of Citizenship Rights and Its Comparison with Islamic Foundations

Seyed Hossein Jafari Nasab^{1*}, Hesamaldin Khal'atbari Limaki²

1. Graduated from Level 4 of Islamic Studies, Qom Seminary of Islamic Studies, PhD in Islamic Teachings-Islamic Revolution, Allameh Tabataba'i University Faculty Member of Department of Islamic Teachings, Islamic Azad University of Qiamdasht (Eastern Tehran), Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: jafari8101@yahoo.com
2. Assistant Professor and Faculty Member of Islamic Education Group, Associate Member of the Department of Basic Studies of the Qur'an, Allame Tabatabai University, Tehran, Iran.

Received: 15 Aug 2018 Accepted: 26 Feb 2019

Abstract

Citizenship rights are among the necessities of human society and governments make policies about them based on their anthropological foundations. The current study aims at answering the question that what roles do anthropological foundations of secular policy play in the realization of citizenship rights and what is its difference with Islamic foundations? In the present study, the latter issue has been assayed based on a comparative analysis method. The research findings show that the citizens in secular policy are condemned to natural and human law and are selfish and egotist and free from divine values; this policy believes in multifaceted essence of human beings and defends the material interests and power. Thus conceived, citizens seek to reach the utmost pleasure via the domination of reason over the religion and denial of Perfect Man. This materialistic picture of human being has caused the politics to be limited to human material rights and welfare and in this way man becomes bogged down in the swamp of carnal desires; but in Islamic politics, man is defined based on monotheism and human virtues and the world is described as the farm of otherworld. Seen from this perspective, true citizenship freedom can be merely achieved via monotheism. Moreover, all primordial aspects and needs of man are taken into account and everything is arranged for the administration of justice and regulation of individual and social affairs and human worldly and otherworldly happiness. Therefore, Islamic worldview, contrary to secularism, enjoys a comprehensive knowledge of human rights and needs.

Keywords: Foundations; Anthropology; Politics; Islam; Secularism; Citizenship Rights

Please cite this article as: Jafari Nasab SH, Khal'atbari Limaki H. Explanation of the Role of Anthropological Foundations of Secular Politics in Realization of Citizenship Rights and Its Comparison with Islamic Foundations. *Bioethics Journal*, Special Issue on Human Rights and Citizenship Rights 2019; 75-91.

تبیین نقش مبانی انسان‌شناختی سیاست سکولار در تحقق حقوق شهروندی و مقایسه آن با مبانی اسلام

سیدحسین جعفری‌نسب^{۱*}؛ حسام‌الدین خلعتبری لیماکی^۲

۱. دانش‌آموخته مقطع دکترای مدرسی معارف اسلامی گرایش انقلاب اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، عضو هیأت‌علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق

(قیام‌دشت)، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: jafari8101@yahoo.com

۲. استادیار، عضو هیأت‌علمی گروه معارف اسلامی و عضو وابسته گروه پژوهشی مطالعات بنیادین قرآن، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۴ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۷

چکیده

حقوق شهروندی، از ضروریات جامعه انسانی است و حکومت‌ها نیز بر اساس مبانی انسان‌شناختی خود، درباره آن، سیاست‌گذاری می‌کنند. هدف مقاله، پاسخ به این سؤال است که مبانی انسان‌شناختی سیاست سکولار در تحقق حقوق شهروندی چه نقشی دارد و تمایز آن با مبانی اسلام چیست؟ در پژوهش حاضر با شیوه تحلیل تطبیقی - مقایسه‌ای به این مسأله پرداخته شد. یافته‌های تحقیق، نشان می‌دهد که شهروندان در سیاست سکولار، محکوم قوانین طبیعی و بشری بوده و محق، خودخواه و خودمحورند و از قید ارزش‌های الهی، کاملاً آزاد و رهايند؛ این سیاست، به چندگانگی ذاتی میان انسان‌ها قائل است و به مادیات و قدرت، گرایش دارد. منزلت و ارزش شهروندان در این نگاه، به گونه‌ای است که او در جهت التذاذ هرچه بیشتر، سلطه عقل بر شریعت و نفی انسان کامل، قدم برمی‌دارد. این تصویر مادی‌انگارانه از انسان، موجب شده تا سیاست، به تدبیر حقوق مادی و رفاهی انسان، محدود شود و انسان، اسیر تمایلات نفسانی گردد، اما سیاست اسلامی، انسان را توحیدمحور و فضیلت‌محور دانسته و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند. در این نگاه، آزادی حقیقی شهروند، با خداپرستی به دست می‌آید. همچنین همه ابعاد و نیازهای فطری انسان را در نظر دارد و درصدد اقامه عدل و تنظیم امور فردی و اجتماعی و دستیابی به سعادت دنیا و آخرت اوست. بنابراین دیدگاه اسلام برخلاف نگاه سکولاریسم، از شناختی همه‌جانبه به حقوق و نیازهای انسان برخوردار است.

واژگان کلیدی: مبانی؛ انسان‌شناسی؛ سیاست؛ اسلام؛ سکولاریسم؛ حقوق شهروندی

مقدمه

هر نظام سیاسی و حقوقی همواره بر مجموعه‌ای از مبانی انسان‌شناختی که زیربنای سیاست‌ها و حقوق شهروندان را تشکیل می‌دهد، استوار است. در نوشتار حاضر، واژه مبانی، جمع مبناست و به معنای پایه و شالوده هر چیز گفته می‌شود (۱). در علم حقوق، واژه مبنا، به ستون‌های اصلی حقوق عمومی نیز می‌پردازد و در توضیح قلمرو و حاکمیت در آن نمودهای خارجی می‌کوشد (۲). حقوق شهروندی، یعنی مجموعه‌ای از ارزش‌ها، مفاهیم و اسناد و ساز و کارهایی است که موضوعشان حمایت از مقام، منزلت و کرامت انسانی است و در واقع، بخشی از حقوق اساسی هر کشور شمرده می‌شود. منظور از سکولاریسم (Secularism)، نگاه مادی‌انگارانه به حیات انسانی و جدانگاری دین از سیاست است که نمود آن در زمان معاصر نظام سیاسی لیبرالیسم است، منظور از مبانی بینشی، باورها و بعد شناختی انسان است. مراد از مبانی گرایشی، گرایش‌ها، ترجیح‌ها و میل‌های برانگیخته‌شده در انسان است و مبانی ارزشی نیز عبارت از مبانی مربوط به ارزش و منزلت انسان است (۳). مبانی انسان‌شناختی در اینجا، یعنی ویژگی‌های اساسی مربوط به ماهیت انسان و پایه‌هایی (مانند این‌که انسان دارای روح است) که انسان‌شناختی سیاسی بر آن‌ها بنا شده و استقرار یافته است. منظور از سیاست، اندیشه سیاسی و مراد از اسلام نیز، مکتب اهل بیت (ع) و اندیشمندان پیرو آن است. سکولاریسم به معنای جدانگاری دین از زندگی اجتماعی بشر است و با رویکرد فردی و روانشناسی به دین، موجب نادیده‌گرفتن بعد معرفتی دین و در نتیجه قداست‌زدایی از معارف دینی در عرصه اجتماعی می‌شود (۳).

این پژوهش درصدد است تا حقوق شهروندی را بر اساس مبانی انسان‌شناختی سیاست سکولار، تبیین و سپس با نظر اسلام مقایسه نماید و چارچوب مفهومی آن نیز، محدود به سه بعد بینشی، گرایشی و ارزشی انسان است.

مبانی بینشی

تک‌ساحتی‌بودن حیات انسان و آزادی او در سیاست سکولار از جمله مبانی بینشی در حقوق شهروندی است که در ادامه به آن دو پرداخته می‌شود.

۱- ساحت مادی انسان و حاکمیت قانون طبیعی و بشری

پیش‌فرض مبانی بینشی انسان‌شناختی سیاست سکولار در تبیین حقوق شهروندی، وحدت بعد مادی انسان است. اندیشه سیاسی سکولاریسم، انسان را تک‌ساحتی می‌داند (۴).

وضع و اجرای قوانین در نظام سکولار بر مبنای خواست نفسانی و بعد جسمانی انسان است. فلسفه سیاسی رالز مانند هیوم و کانت، موافق انسان‌گرایی است. وی، منشأ قانون اخلاقی را انسان دانسته و انگیزه درونی انسان را برای عمل به وظیفه کافی می‌داند (۵). بر این اساس او، از هرگونه قید دینی و اخلاقی، آزادی مطلق دارد.

به نظر لاک، حقوق حقوق شهروندی و قوانین مدنی، دارای ریشه طبیعی هستند. حق، مساوی با آزادی است و قانون همراه با الزام، اما آن آزادی و این الزام هر دو طبیعی هستند. ایشان به سه قوه مقننه و اجرایی و قضایی و تفکیک آن‌ها معتقد است... و حکومت را متکی به رضایت و اراده مردم و محکوم به حکم نهایی آن‌ها می‌داند (۶). هویت سیاست و حکومت را دنیایی و جنگ را طبیعی دانسته و منشأ آن را سه عامل: ۱- رقابت و کسب داشته‌های بیشتر؛ ۲- بی‌اعتمادی جهت دستیابی به امنیت؛ ۳- جاه‌طلبی برای رسیدن به شهرت می‌داند.

ذکر این نکته لازم است که، در تمدن غرب و سیاست سکولار، از نگاه قانون بشری به معارف الهی و ارزش‌های اخلاقی می‌نگرند و به مرور زمان، آن را با قانون وفق داده، کمرنگ جلوه دادند و معنویتش از دست رفت یا از سیاست جدا کردند و قانون بشری، معیار اصلی تابعیت جامعه و به عنوان هدف و بالاترین رتبه رستگاری انسان قرار گرفت.

در نگاه انسان‌شناختی سیاست اسلامی، چنین دیدگاهی، مورد پذیرش واقع نمی‌شود. در اسلام، با توجه به اجتماعی‌بودن انسان، قانون نیز از لوازم لاینفک زندگی اوست؛ در این نگاه، قانون، منشأ الهی دارد و همه انسان‌ها به اندازه توان و استعدادی

که دارند، در آن دخیلند و مسؤولیت حاکم، به حسب توانایی‌ها و ویژگی‌های فردی‌اش، بیشتر است. به مقتضای توحید در ربوبیت، خداوند، قوانین متناسب با مصالح فرد و جامعه انسانی، وضع می‌کند که شامل همه ابعاد انسان می‌باشد. با محوریت بعد روحانی انسان، به بعد مادی نیز توجه دارد، لذا انسان، موجودی طبیعی و قدسی توأمان است که زندگی‌اش طبق حقوق واقعی شهروندان و قوانین الهی، سیاستگذاری می‌شود. قوانین و سیاست اسلامی، بر مبنای فضائل اخلاقی انسان است و در خلوت هم ضمانت درونی دارد. بر این اساس، بنیاد مشکلات جامعه انسانی را ارادی دانسته است.

انسان در این نگاه، به مبدأ و خالق، معتقد است (۷) و خود را مسؤول و هدفمند می‌داند. نقش اصلی را در تعالی یا سقوط خویش، ایفا می‌نماید و بر اساس مبنای «نفخت فیه من روحی»، دارای روح الهی و ارزش‌هایی، از قبیل اراده، فطرت خداجویی و جایگاه والای خلافت الهی است. اگر انسان، در پرتو نور الهی، قرار گیرد و از امکانات درونی مانند عقل و نیزه‌ادیان بیرونی مانند معصومین (ع) بهره‌مند شود، با ادراک صحیح همراه با تحلیل، صبر و مقاومت، می‌تواند به کمالات انسانی برسد و اگر خود را با شکوفاکردن استعدادهای منفی که در درون اوست و با اراده سوء، در مسیر غرایز شهوانی و شیطانی قرار بدهد، به مقام حیوانیت، بلکه پست‌تر از آن، سقوط می‌کند.

بینش انسان در مدیریت اسلامی و قوانین الهی، بر این اساس است که او جانشین خدا در زمین بوده و به صورت متعادل در مسیر سعادت، هدایت شود. قوانین ثابت و همیشگی اسلام، متناسب با نیازهای واقعی و مصالح او در همه عصرها است و با کنارزدن پاره‌ای از خواهش‌های نفسانی، خواست‌های انسان را در مسیر تعادل قرار می‌دهد و با اراده الهی هماهنگ می‌کند و ماورای طبیعت را مبنای ارزش انسانی می‌داند. قوانین اسلام بر مبنای ابعاد روحانی و جسمانی انسان و رفع نیازهای او برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است.

سیاست اسلامی، سعادت زندگی مادی دنیا و معنوی آخرت را دربر می‌گیرد. انسان در عرصه اجتماع نمی‌تواند

آزادی مطلق در اراده و عمل داشته باشد و الا تعارض آزادی‌ها تساقط جامعه را در پی دارد؛ اثر بیرونی اندیشه سیاسی اسلام، این است که اخلاق الهی و انسانی، تنها ضامن اجرای قانون و حفظ جامعه است. بر این اساس، علاوه بر داشتن تقوای مدیر که عامل بازدارنده درون اوست، می‌تواند نیروی مردمی را با خدمات رسانی، چشم‌نداشتن به اموال آن‌ها، محبت‌ورزی و خیرخواهی، عدم به کارگیری قدرت‌ش در مورد آن‌ها، نگاه برادری دینی و برابری در آفرینش به آنان، تغافل از اشتباه آنان، عدم تجاوز به حقوق شهروندی آن‌ها با ترس از خدا و نداشتن روحیه سلطه‌جویی، جذب حداکثری نماید.

۲- انسان به عنوان فرد صاحب حقوق

در انسان‌شناختی سیاست سکولار، حقایق آسمانی به عنوان امور شخصی دانسته می‌شود و با توجه به معیاربودن انسان در چنین دیدگاهی، انتخاب یا رد آن حقایق را، حق انسان می‌دانند. فردگرایی از مؤلفه‌های اصلی مدرنیسم و از مهم‌ترین شالوده‌های فکری عرصه‌های مختلف از جمله سیاسی، اجتماعی، حقوقی دوران جدید به شمار می‌آید. فردگرایی، علایق، امیال و منافع فرد را معیار همه چیز می‌داند و عقل و خرد شخصی، رکن اساسی و مستقل کمال و نیک‌بختی آن به شمار می‌رود. امیال، اهداف و کامیابی‌های فرد، مقدم بر مصالح جامعه دانسته شده است و خواست و اراده فرد بر مصالح اجتماعی و جمعی، مقدم داشته می‌شود. (۸). انسان در این نگاه، به عنوان فرد صاحب حقوق است. فردگرایی و جمع‌گرایی، دو مبنای انسان‌شناختی سیاست سکولار در تبیین حقوق شهروندی و از جمله مبنای اخص سکولاریسم هستند. در عصر حاضر، فردگرایی و مستقل‌پنداشتن انسان، خودکفا و فارغ از هرگونه تکلیف و پیروی از امیال فردی، از ویژگی‌های اصلی جوامع غربی و مقدم بر مصلحت جامعه است.

طیف الحادی اگزیستانسیالیسم معتقد است که خارج از اراده انسان، هیچ امری وجود ندارد، هر فرد، ماهیتی مختص به خود دارد و تعریف انسان با انتخاب و اختیار، تعیین می‌شود. شیوه عقلی و سلوک فلسفی آنان بر فردگرایی افراطی مبتنی است، جامعه، آرای خود را بر انسان تحمیل کرده و

کنارزدن دین و ارزش‌های آن در عرصه سیاسی - اجتماعی، دنیا و جهان ماده را اصل پنداشتند و از ابعاد روحانی انسان و جهان ابدی آخرت غافل شدند. در نتیجه اصالت‌بخشدن به دنیا و تلاش جهت تحولات عظیم در همه عرصه‌های آن، پیشرفت مادی به دست می‌آید، اما حقوق و تکالیفی، مانند دین، بندگی خدا، تکالیف الهی و آخرت، فراموش شد.

در مقایسه با دیدگاه فوق، باید دانست که سیاست اسلامی بر مبنای خدامحوری، اعتقاد به آزادی را با جایگاه ارزشی انسان، منافات نمی‌داند، بلکه حق‌محور است و مدار آن، مصالح واقعی و عمومی جامعه اسلامی است. آیات قرآن، انسان را جانشین خدا می‌داند و می‌خواهد انسان را موجودی متکی به خدا تربیت کند. بر این اساس، بدون هیچ‌گونه تضادی میان مشیت خداوند عادل و اختیار انسان، علاوه بر این که مالکیت مطلق الهی را طرح می‌کند، به مسأله اراده و اختیار انسان در جهت هدایت خود نیز می‌پردازد (۱۱). انسان، در سیاست اسلامی، بر مبنای توحیدمحوری، باورهای قلبی به جهان ملکوت و با عمل صالح در جهت نائل شدن به مقامات معنوی تلاش می‌کند، لذا در پرتو نور عنایت الهی است که انسان می‌تواند سعادت‌مند شود.

نظام سیاسی اسلام، بر اساس پیروی انسان از حق و بر مبنای ایمان و اعتقاد به قدرتی که مافوق اوست (۷)، خود را مبتنی بر یک عقاید الهی، مانند حاکمیت خداوند و مسؤول بودن پیش قدرت او می‌داند، بلکه همین اعتقاد به یک مبدأ و معاد، بازدارنده انسان از تجاوز بوده و موجب مراعات حقوق شهروندان است. در روش تکلیف‌گرا، منش‌ها و خصلت‌های اخلاقی و معارف دینی، انسان را به سپاسگزاری، قناعت و افتادگی و فروتنی در برابر نعمت‌های الهی، فرا می‌خواند.

از این منظر، انسان موجودی مکلف است و پیروی از حق و اخلاق‌مداری حاکم و توجه او به حقوق شهروندی و پیوند دیانت و سیاست، مانع ظلم او به حقوق شهروندان می‌شود، بر این اساس، برای رسیدن به هدفش از هر وسیله و روشی استفاده نمی‌نماید.

در این نگاه، حقوق شهروندی و تکالیف آدم‌ها، مانند همسایه با همسایه دیگر، متقابل و دو امر ملازمند، ولی

وجود وی در جامعه رنگ می‌بازد (۹). بر این اساس، مبنای سیاست سکولار و تفکر تمدن غرب در رویدادهای سیاسی و اجتماعی، مولود پندار اندیشمندانی است که شاید اصلاً تقیدی به آیین و شریعت نداشتند. بهترین دلیل برای اثبات این مسأله، قوانین غیر انسانی است که بر مبنای وضع حقوق شهروندی مانند حقوق برابری زن با مرد بر آن‌ها حکومت می‌کند که این مبنا مخالف اساس و بنیاد خلقت و فطرت انسان است.

در انسان‌شناختی سیاست سکولار، حق را به جای تکلیف گذاشتند. حق‌گرایی انسان سکولار، باعث نفی فضایل انسانی و الهی، از جمله ایثار و گذشت است. نیچه با کسانی که به افعال مادی و نیازهای غریزی انسان بی‌توجهند، مبارزه می‌کند. از نگاه او، جان و روان در خدمت تن به سر می‌برند. نیچه سهم عقل را در رفتار و اعمال انسان، ناچیز می‌داند، حتی برای اختیار نیز سهم کوچکی قائل است و نقش مؤثر و فعال در جهت‌بخشیدن به اعمال و رفتار انسان را نیازهای درونی و غرائز فردی می‌داند (۱۰).

در این نگاه، حتی حقوق مادی شهروندان و سیاست مربوط به بعد حیوانی انسان را نیز نمی‌توان به صورت صحیح پیاده کرد.

اساسی‌ترین مبنای سکولاریسم، انسان‌گرایی به معنای دنیایی‌بودن انسان است؛ منفعت‌طلبی، منقطع از ماورای طبیعت از جمله ویژگی‌های اوست. بر اساس جهان‌بینی تجربی و مادی که صرفاً تن‌پروری او مراد باشد، دنیا هدف آخر زندگی است. از نظر نیچه، توجه به تن و زندگی زمینی، فضیلت اساسی بشر است (۱۱). جوهر اومانیزم، یک دریافت جدید از مقام انسان است که او را موجودی معقول و جدا از مقدرات الهیاتی می‌داند (۱۲). از محوری‌ترین مبانی اصالت‌بخشیدن سکولارها به دنیا، همان مبنای انسان‌مداری است. انسان مورد نظر این دیدگاه و تمدن مادی برخواسته از این مبانی، تنها در زمینه‌های رفاه مادی از قبیل علم و صنعت و تکنولوژی توسعه یافتند، اما از نظر رشد اخلاقی و معنوی بیهوده، پوک و میان تهی بوده و باطن زندگی آنان پر از کشمکش، جدال، تلاطم و آشفته‌گی است. آنان با اعتماد افراطی به قدرت و عقل انسان و

رابطه‌اش با خالق او، یک‌طرفه بوده و مخلوق، مکلف و خالق، محق است.

آثار مبنای دوساحتی در اندیشه سیاسی اسلام این است که همه چیز در حکومت الهی، بر اساس خدامحوری است، به گونه‌ای که اراده تکوینی و تشریعی خداوند همه چیز را دربر می‌گیرد. بر این اساس، توحید و حاکمیت قوانین الهی، محور حرکت حاکم و نحوه حکومت و رعایت حقوق شهروندان تحت حکومت اوست.

۳- اصالت آزادی و خودمحوری انسان

آزادی در سیاست اسلامی، با ابزار حس و عقل و وحی و با مبانی گرفته‌شده از وحی و نبوت، تعریف می‌شود و خروجی آن، کمال، سعادت و عزت انسان است. ساحت ارادی انسان، او را از حیوانات جدا نموده و همه ارزش‌ها و کمال‌جویی‌ها در پرتو آن، معنا می‌یابد. آزادی یک نوع تکلیف برای انسان است. عزت و سعادت او در این است که آزادی را با حکمت پیوند زند تا از اسارت هوای نفس نجات یابد. بنابراین آثار مبنای آزادی در اندیشه سیاسی اسلام، یک موهبت الهی است و وسیله رسیدن به رستگاری و سعادت ابدی شمرده می‌شود و در چارچوب قوانین الهی و قانون اساسی بوده که انسان در برابر آن مسؤول است.

آزادی در سیاست سکولاریسم، یعنی آزادی در مسیر ارضای تمنیات و خواهش‌های نفسانی تا مادامی که برای دیگری، مزاحمت ایجاد نکند. هابز، آزادی را به معنای فقدان موانع خارجی [مانند اخلاق] می‌داند (۱۳). با توجه به این که یکی از مبانی سکولاریسم، لیبرالیسم و آزادی فردی است، برای شناخت جایگاه انسان در سکولاریسم، این مبنا مورد پردازش قرار می‌گیرد. «گرایش‌های لیبرالیستی در اعصار کهن وجود داشته است، ولی شروع آزادی‌خواهی به معنای جدید را باید از محدوده زمانی شکل‌گیری رنسانس و پایان قرون وسطا به شمار آورد. در طول تاریخ پس از رنسانس، این مفهوم دگرگونی‌های زیادی را از سر گذرانده و مراحل کلاسیک، لیبرال - دموکراسی و نئولیبرالیسم را سپری کرده است» (۱۴). مبنای لیبرالیسم، فردگرایی و آزادی فردی است. به تدریج کامل شد و توسعه یافت و به آزادی‌های مدنی (Civil

Liberties) و شهری و اجتماعی درآویخت و ابعاد زندگی اقتصادی، سیاسی، حقوقی، فرهنگی و اعتقادی را دربر گرفت. انسان فرد، در این نگاه با تأکید بر «حق طبیعی» خود، هیچ محدودیتی را نمی‌پذیرد و حتی نهادهای مذهبی - سیاسی در این نوع نگاه، کنار گذاشته شدند.

در فلسفه لیبرالیسم، فرد به دلیل «حق طبیعی» خود، می‌تواند هر قید و بند بیرونی یا درونی را پذیرا نباشد (۱۵). وجوه مدنی لیبرالیسم عبارتند از: ۱- سیاستی که حکومت‌های خودکامه را حذف و حکومت‌های سکولار و دموکرات را جایگزین و آن را به عنوان نگهبان مردم در نظر دارد؛ ۲- اقتصادی که عرضه و تقاضا در بازار را معیار قرار می‌دهد؛ ۳- اجتماعی که افراد و گروه‌ها را به ارباب و رعیت و... تقسیم می‌نماید؛ ۴- فرهنگی که با تفسیر مجدد ضوابط اخلاقی و دینی و محدودساختن آن، آزادی عملی و اخلاقی افراد را گسترش می‌دهد و انتظام جدیدی به حقوق جدید شهروندان، بر اساس خصلت‌های ذاتی او در این زمان بخشیده است. بخشی از چهره اجتماعی - سیاسی ایده‌آلیسم، نظریه جامعه - دولت هگل را شامل می‌شود که عقیده «آزادی» در مرکز آن قرار دارد. «سیاست لیبرالی، نوعی سیاست سکولار بوده و حق وضع قانون اخلاقی و دینی در آن نیست، بلکه معیار خوب و بد هر چیزی، فرد و علایق انسانی (۱۲)، یعنی دوست‌داشتن و تنفر فرد از چیزی است. نیچه می‌گوید: «به اعتقاد یک انسان والاتبار هرچه به زیان اوست، بالذات زیانبار و ضد ارزش است و هرچه به نفعش باشد، ارزشمند است» (۱۶).

انسان‌شناختی سیاست اسلامی، برخلاف دیدگاه سکولاریسم، میان فرد و جامعه نوعی نقش مؤثر بر یکدیگر به نحو «امر بین الامرین» قائل است. از جمله قوای مجرد نفس انسان، اراده آزاد اوست که جزء آخر علت تامه آن عمل است که در نهایت موجب انجام فعل یا ترک آن می‌شود، زیرا سه عنصر انجام کار، عبارت است از: ۱- شناخت انسان، میل و گرایش و قدرت بر شناخت؛ ۲- گزینش؛ ۳- تصمیم‌گیری و عمل. بنابراین در سیاست اسلامی، انسان، بر مبنای اعتقاد به توحید، حقیقتاً آزاد است. انسان‌ها با ترکیب یکدیگر، در عین وحدت، از کثرت برخوردارند. از آن نظر که افراد انسان که جزءهای ساختن و

ایجاد جامعه‌اند، از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی، برخوردارند و به علاوه در ترکیب مراتب بالای طبیعت استقلال نسبی اجزا محفوظ است، افراد انسان یعنی از روح فردی در مقابل جامعه، یعنی روح جمعی، آزادی، سلب نشده است. مدنیت و گرایش فطری به زندگی جمعی در اندیشه‌های سیاسی جایگاه ویژه دارد و به دنبال آن، ضرورت تشکیل حکومت و سیاستگذاری و قانونگذاری به میان می‌آید.

دین کامل اسلام، سرشار از توان و اهداف ذاتی و درونی بوده و پاسخگوی نیازهای حقیقی انسان است که شرایط، امکانات، ظرفیت و پتانسیل لازم برای هدایت انسان در آن دین مبین وجود دارد. در سیاست اسلامی انسان فرد، در عین حال، اجتماعی نیز هست. سیاست اسلامی با مردود دانستن اصالت فرد (ترکیب اعتباری محض جامعه و عدم توهّم هر گونه جبر اجتماعی) و همچنین اصالت جامعه (تمام شخصیت انسانی پرتوی از تجلی عقل و اراده جمعی، عدم آزادی فرد در امور اجتماعی)، تأثیرپذیری و آزادی فرد نسبت به جامعه را مانند «امرٌ بین الامرین» دانسته است، زیرا تمام شخصیت انسانی فرد، یعنی عقل فردی و اراده فردی که مبنای آزادی اوست را در نظر دارد، لذا هم فرد و هم جامعه را اصیل می‌داند، هرچند نیروی جامعه غالب‌تر از نیروی افراد است، ولی باعث جبر فرد در مسائل انسانی و امور اجتماعی نیست. شهید مطهری، عامل جبر دورکهایمی را، غفلت از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت دانسته و قائلند که فطرت به انسان، نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات اجتماع توانا می‌سازد، و میان فرد و جامعه، نوعی رابطه «امرٌ بین الامرین» حکم‌فرما دانسته است. قرآن کریم، در عین این‌که برای جامعه، طبیعت، شخصیت، عینیت، نیرو، حیات، مرگ و اجل، وجدان، طاعت و عصیان قائل است، صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه، توانا می‌داند (۱۷). بنابراین از دیدگاه اسلام، فرد و جامعه هر دو اصالت دارد، اگرچه نیروی جامعه بر نیروی افراد از غلبه بیشتری برخوردار است، اما آنقدر نیست که مستلزم جبر آنان شود، زیرا این آزادی را دارد که از

تحمیلات اجتماعی اطاعت نکند. بنابراین نوعی رابطه «امرٌ بین الامرین» میان فرد و جامعه، حاکم است.

بر اساس انسان‌محوری که از مهم‌ترین مبانی سیاست سکولار است، تمام حقوق شهروندی و قوانین و... باید مطابق با منافع انسان و در مدار او باشد. بر این اساس، منشأ حق از نگاه غالب اندیشمندان غرب از جمله نیچه، آزادی ناشی از امیال فردی است.

جبر دورکهایمی [که می‌گوید: امور اجتماعی محصول جامعه‌اند نه محصول فکر و اراده فرد]، ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت است، غفلت شده است (۱۷).

جان لاک، مفهوم حقوق طبیعی و محقق‌دانستن شهروندان در مقابل حقوق الهی را مطرح کرد. در سیاست سکولار، انسان در برابر اخلاق و حقوق الهی و... مسؤول نیست، بلکه فقط مسؤول ساختمان جسمی و روحی و موقعیت تاریخی خود است و ارزش‌ها و انگیزه‌های فرد را هم خودش می‌آفریند و دنبال کرده و اعتبار می‌بخشد. لیبرال - دموکراسی و آزادی‌های بی‌حد و حصر، موجب سودجویی‌های سیری‌ناپذیر و نابرابری‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شد (۹).

اگر انسان، محور، خودخواه و محقق دانسته شود، به خواسته‌های نفسانی‌اش محدود شده و از نیازهای غیر مادی‌اش غافل می‌شود. علامه طباطبائی، ضمن تأکید بر این‌که اختلاف قوانین به اختلاف قانونگذاران برمی‌گردد و می‌نویسد: «در تمدن عصر حاضر، از آنجا که پایه و اساس قانون، بهره‌مندی از مادیات است، نتیجه این‌گونه تفکر آن شد که مردم در امر معارف اصلی و دینی آزاد شدند» (۱۸).

در انسان‌شناختی سیاست سکولار، شخصیت آدمی، به همین بعد مادی و جنبه جسمانی او محدود است و هویتی غیر از این، برای آن نمی‌پذیرد، لذا آزادی را در نیازمندی‌های مادی او منحصر نمود، اما در مورد این‌که چه عقاید و اخلاقی داشته و در پایبندی به لوازم آن و در هر چیزی که قانون در موردش نظری نداده باشد، آزاد است.

اما در اندیشه سیاسی اسلام، انسان، در حدود قوانین الهی آزاد است، چنانچه امام (ره) با مردود دانستن آزادی غربی

می‌فرماید: «همه بدانیم که آزادی به شکل غربی آن، که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است» (۱۹). در این نگاه، حق دخالت در سرنوشت انسان، از اهمیت خاصی برخوردار است. بر همین اساس، تأثیر افعال خداوند و انسان، یعنی پذیرش توحید افعالی خداوند و آزادی انسان، قابل جمعند، لذا خداوند انسان را آزاد و مختار آفرید تا در سرنوشت خود و جامعه‌اش نقش داشته باشد.

مبانی گرایشی

در سیاست سکولار، چندگانگی ذاتی و سرشت طبیعی انسان و گرایش او به مادیات، از جمله مبانی گرایشی در حقوق و سیاست سکولار است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱- چندگانگی ذاتی میان شهروندان

در دیدگاه سکولار، اساساً چیزی به عنوان فطرت ثابت وجود ندارد؛ سکولاریست‌ها، میان ماهیت عمومی که از روز تولد با وجود انسان همراه است، با وجود خصوصی که آن را از طریق کار و تلاش می‌سازد، خلط کرده و میان این دو فرق نگذارده‌اند» (۲۰). بر مبنای ذات و طبیعت دوگانه یا چندگانه انسان‌ها، فقط به اموری که مربوط به نظم و امنیت انسان است، توجه دارند و طبیعی است که دیگر مجاز نیستند در ارتباط با ارزش‌ها، غایات، فضایل و نظام حقوقی اشتراکی داشته باشند و در نتیجه نمی‌توانند از منظومه و نظام سیاسی به عنوان مدل سیاسی مطلوب که بتواند حقوق واقعی شهروندان را برآورده سازد، سخن بگویند. برخی مکاتب سکولار، مانند اگزیستانسیالیسم به این دلیل که فطرت با آزادی مخالف است و همچنین جامعه‌گرایان و تاریخ‌گرایان به این دلیل که انسان تابع روابط اجتماعی است، او را دارای ذات و سرشت مشترک نمی‌دانند و عده‌ای قائل به ذات مشترکند، ولی نمی‌توانند آن را بشناسند. گروهی، سرشت واحد را می‌پذیرند، اما در ماهیتش اختلاف دارند که انسان، نیک سرشت یا بدسرشت است. برخی قائلند که هیچ گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه زد، وجود ندارد (۲۱)، مانند جان لاک که منکر فطرت است. وی پایه و اساس دانش‌ها را تجربه

می‌داند (۲۲). برخی دیگر مانند «اگزیستانسیالیسم با این استدلال که در شیوه هستی انسانی، وجود، مقدم بر ماهیت است، بر آزادی تأکید می‌کنند: ما نخست هستیم، سپس آنچه هستیم می‌شویم» (۲۳). شهید مطهری نیز می‌گوید: اگزیستانسیالیسم به حکم این که اصلاً فطرت را مخالف آزادی می‌داند، با هر نوع امر سرشتی، مخالف است (۲۴). کارگزاران بروکراسی، با انسان همانند شیء صرف، رفتار می‌کنند و رهبران سیاسی، موضوعاتی را مطرح می‌سازند که توده‌ها را فریب داده و افکار آنان را تحت نفوذ خود درآوردند و نیز عده‌ای دیگر متوجه شده‌اند که تنها از طریق زیر پا گذاشتن اصول و روی آوردن به سیاست واقعی قادر خواهند بود کسب قدرتی کنند که برای رسیدن به اهدافشان ضروری است. عده زیادی از مردم متوجه شده‌اند که نمی‌توانند به ایفای نقش خود به عنوان فرد و شهروند بپردازند، مگر آنکه یا قانون را نادیده بگیرند یا از آن پیروی کنند که آن هم نه به خاطر احترامی که می‌پندارند جامعه برای حفظ قانون به آن نیازمند است، بلکه به سبب ترسی که از مجازات دارند (۲۵). هابز، انسان را گرگ انسان می‌داند که در هنگام فرصت‌طلبی، شرارت‌های درونش را بیرون می‌ریزد. برخی مانند ژان پل سارتر نیز طبیعت انسان را نه خوب و نه بد، یعنی سرشت انسان را خالی از هر چیزی می‌دانند (۱۱). «آن نوع بیگانگی که در نظام سرمایه‌داری ریشه گرفته است، دارای چهار وجه عمده است: ۱- بیگانه‌شدن انسان از محصول کار خود که تعلق به دیگری (یعنی سرمایه‌دار) دارد؛ ۲- بیگانه‌شدن از فعالیت تولیدی و مولد خود (یعنی کار) که اکنون نافی طبیعت اصلی اوست؛ ۳- بیگانه‌شدن از طبیعت اصلی خود (انسانیتش)؛ ۴- بیگانه شدن انسان از دیگر انسان‌ها (اجتماع). برای مارکس، فرد «موجودی اجتماعی» است و ماهیت او «مجموع روابط اجتماعی» که با گسستن یا در تقابل قرارگرفتن با اجتماع، از ماهیت انسانی‌اش بیگانه خواهد شد (۲۶). بنابراین کسی که معتقد به چندگانگی ذاتی میان انسان‌هاست و قائل به سرشت واحد میان آن‌ها نیست، نمی‌تواند در عرصه‌های سیاست، حقوق، اخلاق... تعمیم‌گرا باشد و به اشتراک در ارزش‌ها،

غایات، فضایل و نظام حقوق متعالی شهروندان و سیستم سیاسی به عنوان مدل سیاسی مطلوب تکیه نماید.

بسیاری از نویسندگان غربی، به گونه‌ای سرخوردگی و وازدگی در اندیشه جامعه‌شناختی، تصریح دارند و ارزیابی مجدد و جهت‌گیری دوباره آن را، ضروری می‌دانند» (۲۵). خودمحوری و احساس تملک به نحو فزاینده‌ای، خصیصه و ویژگی عمده و برجسته انسان در جامعه کنونی شده است. انسانی که در اندیشه و محاسباتش تنها منافع خود را می‌شناسد و در نظر می‌گیرد برای او هر چیزی وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی. به ویژه رابطه او با دیگران و بدین سان همه ارتباطات او با انجمن‌ها و محافلی که به آن‌ها وابسته است، دستخوش دگرگونی می‌شود. او بر حسب منافعش که همان وسیله‌ها برای رسیدن به اهدافش باشد، پیمان‌هایی منعقد و میثاق‌هایی را فسخ می‌کند، هرچند برای او رهاکردن و نادیده گرفتن برخی روابط که با آن‌ها بزرگ شده، دشوار است، ولی آنچه توجه او را جلب می‌کند، سودمندی آن‌هاست و حداقل در اندیشه‌اش آن [روابط] را وابسته اراده‌اش می‌سازد (۲۵). لوکاج، چیزوارگی را در سراسر جامعه، دولت و قوانین جامعه مدرن، مشاهده می‌کرد و آن را چنین توضیح می‌داد: «انسان در جامعه سرمایه‌داری با واقعیتی که خودش به عنوان یک طبقه «ساخته» است، رو به رو می‌شود. این واقعیت برای او چونان «پدیده طبیعی» به نظر می‌رسد که از خودش بیگانه است. انسان خودش را یکسره بازیچه قوانین این واقعیت می‌انگارد و فعالیتش محدود به این شده است که برای منافع شخصی خودخواهانه‌اش تا آنجا که می‌تواند، در تحقق یک نوع قوانین گریزناپذیر فردگرایانه، به پیش تازد» (۲۷).

از نگاه انسان‌شناختی سیاست اسلامی، در وجود انسان، نیازها و گرایش‌هایی نهفته است و اصولاً نقش اجتماع و فرد این است که می‌تواند عامل پرورش این استعدادها یا عامل بازدارنده آن‌ها باشد (نظریه فطرت) که خود بر دو صورت است: یکی این‌که این استعدادها، مانند میل به زیبایی و بقاء، از همان اول در درون انسان‌ها به صورت بالفعل موجود است و برخی وجود چنین استعدادهایی را بالقوه می‌دانند و اگر به پرورش آن‌ها درست توجه شود، فعلیت پیدا می‌کند (۱۱). طبیعت

انسان‌ها، در پیدایش جامعه، به دنبال استخدام یکدیگرند تا نیازهای حیوانی آن‌ها برطرف شود، اما فطرت الهی انسان در پیدایش جامعه، دنبال هدایت انسان‌ها با محوریت انسان کامل است. مکتب اسلام که قائل به طبیعت و فطرت مشترک میان انسان‌ها می‌باشد می‌تواند تعمیم‌گرا بوده و در حوزه‌های مختلف از جمله سیاست، نظر دهد و نیز از نظام سیاسی مطلوب، دم بزند.

وجود فطرت، هیچ منافاتی با آزادی و مسؤولیت انسان، نخواهد داشت. تأثیرپذیری انسان از جامعه، به معنای نفی طبیعت مشترک نیست و قبول طبیعت مشترک، هرگز به معنای اشتراک کامل انسان‌ها نیست. بنابراین در عین پذیرش فطرت مشترک می‌توان خصوصیات ویژه‌ای را نیز پذیرفت که هر انسانی برای خود دارد؛ خصوصیتی که می‌تواند ناشی از جامعه یا امور دیگر باشد... اما حاکم کردن جامعه بر کلیه شؤون فردی، نگاهی افراط‌آمیز به تأثیر جامعه بر فرد است» (۲۸). در سیاست اسلامی، فطرت انسان، مثبت و دارای ویژگی‌های ذاتی و ارزشی از جمله کرامت، بزرگواری، عزت نفس، عقل و خردورزی، تدبیر و سیاستگذاری امور و نیز دارای نیروی تسخیرکننده آسمان، زمین و موجودات دیگر است. «مبنای فطرت به دو لحاظ، نظام سیاسی و حکومت دینی و اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد: نخست این‌که فطرت انسان باید مبنای قانونگذاری در جامعه اسلامی باشد و قانونگذار حق ندارد بی‌دلیل بخشی از نیازها، گرایش‌ها و ابعاد فطری او را در قانونگذاری مورد غفلت قرار دهد یا نادیده انگارد یا سرکوب و محدود کند و میدان عمل را از آن بگیرد. بر این اساس، قانون در نظام اسلامی در صورتی دینی و اسلامی است که کامل باشد و به همه نیازها و گرایش‌ها و ابعاد فطری انسان ناظر باشد؛ دوم این‌که فطرت انسان، الگوی جامعه سیاسی و دینی است، یعنی همانطور که شخص مسلمان در زندگی فردی و خصوصی خود، نه تنها در خوردن، نوشیدن، ازدواج، کسب ثروت و...، بلکه حتی در خداپرستی و عبادت نیز باید قانونمند زندگی کند و در خداپرستی خود، حق ندارد بقیه نیازها و گرایش‌های فطری را زیر پا بگذارد، بلکه لازم است در چارچوب قانون الهی، حتی خدا را بپرستد؛ در زندگی اجتماعی

نیز برای اعضای جامعه دینی، اطاعت از حکومت که در یک نظام دینی، شکلی از خداپرستی است، هیچ گاه مطلق نیست، بلکه در چارچوب نظام دینی و قانون اجتماعی اسلام انجام می‌شود و قانونمند و محدود است نه مطلق و بی‌شکل و این بدان معنا است که حکومت، باید قانونمند و در چارچوب حکم شرع فرمان دهد و امر و نهی کند و به حق و بر اساس ما أنزل الله حکم کند نه به خواست مطلق حاکم و نه به خواست مطلق مردم» (۲۹).

۲- گرایش انسان به مادیات

در اندیشه سیاسی سکولاریسم با نگاه بدسرشتی به انسان (هابز) یا نیک سرشتی افراطی به او (ژان ژاک روسو و جان لاک) یا خنثی‌دانستن فطرت اولیه انسان (اگزیستانسیالیسم)، فقط رفتارهای سیاسی - اجتماعی انسان را در برابر سلطان یا در چارچوب قرارداد اجتماعی و قوانین بشری مسؤول می‌دانند، اما نسبت به زیرپا گذاشتن ارزش‌ها و دین، تا زمانی که مزاحمتی برای قوانین بشری و آزادی آن‌ها نداشته باشد، بی‌تفاوتند و او را مسؤول نمی‌دانند.

عده‌ای از اندیشمندان سکولار، سرشت (طبیعت) واحد انسانی را قبول دارند که این گروه خود به دو دسته‌اند: «۱- نظریه دیوسرشتی انسان: انسان ذاتاً میل به شر و بدی دارد و اساساً موجودی اهریمنی است. فرویدگرایان که اساس امیال انسانی را به غریزه جنسی و پرخاشگری بازمی‌گردانند و همچنین تجربه گرایانی مانند هابز که محرک انسان را تنها سود شخصی او و انسان را گرگ انسان می‌خوانند [البته برخی از شارحان نظریه هابز، استناد این نظریه را به هابز نپذیرفتند] (۳۰) و از سویی سودگرایانی مانند جان استوارت میل و بنتام که اعمال انسان را ناشی از منفعت جویی او می‌دانند، از این دسته‌اند. یکی از مشکلات این نوع انسان‌شناسی، همین نگاه محدود و یک‌جانبه به انسان است؛ ۲- نظریه نیک سرشتی انسان: بسیاری از متفکران به پاک‌بودن سرشت انسان و میل او به نیکی و فضایل، اعتقاد دارند. ژان ژاک روسو، مردم‌گرایانی مانند مازلو و راجرز و برخی از فرویدی‌ها مانند فروم و اریکسن نیز چنین باوری دارند (۳۱)، هرچند نوع نگاه این متفکران با یکدیگر متفاوت است.

دو مکتب مادی، یکی مکتب ماتریالیسم دیالکتیک و دیگر مکتب اگزیستانسیالیسم در مقابل دیدگاه اسلامند. این‌ها هر دو در این نظر با اسلام مخالفند، یعنی به انسان فطری قائل نیستند (۳۲). در رنسانس نیز «رجال رنسانس آماده بودند تا به مشغولیات ذهنی انسانی، از مثلثات گرفته تا شعبده‌بازی و بدون واهمه از آلودگی به امور دنیا، مادی یا شیطانی بپردازند» (۳۳). این بدان سبب بود که پیش‌تر تفکر بورژوازی که بر پول و ثروت استوار بود، رشد کرده و علاقه مردم به ثروت و مال‌اندوزی زیاد شده بود. رنسانس این علایق را در جهت امور ادبی و هنری به کار گرفت، آن را رشد داد و ادبیات و هنر سکولار را ترویج کرد. به این سبب، هرمن رندال معتقد است که جنبش رنسانس و اصلاح دینی که نقش عمده در ظهور انقلاب علمی داشتند، نتیجه یک سلسله عوامل اساسی، و مهم‌تر از همه، نتیجه رشد اقتصادی جامعه اروپا بودند (۳۴). بر همین اساس، در سیاست سکولار، با روش تجربی و بدون ملاحظه آخرت، در پی اهداف دنیوی و عرفی مانند کسب ثروت، لذت و قدرت است.

اما در انسان‌شناسی سیاست اسلامی، شناخت استعدادها و سعی در شکوفایی آن، تنظیم روابط اجتماعی، اهداف و برنامه‌های زندگی و انتخاب معقول‌ترین روش زندگی، بر مبنای فطرت مشترک و حقیقت واحد انسان‌ها صورت می‌پذیرد. بر همین اساس، انسان در زندگی، حقیقت‌محور و واقع بین بوده و با تعقل، به عملی که حق را در آن ببیند و نیز به کمال مطلق و فانی‌شدن در خداوند، گرایش دارد.

می‌توان از میل فطری به حب بقا و حیات و تنفر از مرگ، یافته‌های اجتماعی - سیاسی مهمی استنباط نمود. به خصوص با تکیه بر این نکته که حب بقا، یک کشش عمومی است، البته هر کششی هم تابعی از علم و تشخیص افراد است... یک دنیاگرایی محض، بقای خود در این دنیا را تمهید می‌کند و برعکس، آنان که به جهانی فراتر از این جهان مادی عقیده دارند، نگاه دوگانه‌ای به جهان کنونی دارند: دنیا به مثابه جهان زیست و دنیا به مثابه «مزرعه آخرت». با توجه به چنین تحلیلی است که فارغ از ماتریالیسم یا مابعدالطبیعه، حب نفس و میل به بقا، وجه مشترک دو نوع انسان مادی و الهی است

(۳۵). همانطور که معلوم شد، طبق انسان‌شناختی سیاست اسلامی، فطریات میان همه انسان‌ها مشترک است و می‌تواند در عرصه‌های سیاست، اخلاق،...، تعمیم‌گرا باشد و به اشتراک در ارزش‌ها، غایات، فضایل و نظام حقوقی شهروندان تکیه نماید و همچنین سخن از سیستم سیاسی به عنوان مدل سیاسی مطلوب، به زبان آورد. پس، فراتر از اقتضائات عقلانی، ضرورت‌های اعتقادی نیز به لزوم این تبعیت عقلانی، مهر تأیید نهاده و بدان قدسیت بخشیده است. بر مبنای جامعه‌سازی مطلوب دینی، افراد صالح می‌توانند به صورت قانونی، از ظرفیت حیات طیب (۷)، برای رشد و شکوفایی استعداد خویش، قدم بردارند، زیرا تحقق عملی جامعه و حیات طیب، بدون افراد طیب و همچنین برعکس آن، ناممکن است و هر دو باید با هم باشد تا امکان عملی پیدا کند، چنانچه قبلاً ذکر شد، خداوند دو بعد فطری: مثبت و منفی در وجود انسان نهاده است تا با اختیاری که دارد به تکامل برسد و با نیروی عقل، تمایلات قوا و احساسات خود را تعدیل بخشد، اما انحرافات به خاطر عوامل خارجی است که به فطرت عارض می‌شود. دین مبین اسلام، بهترین و غنی‌ترین وسیله برای جلوگیری از لغزش‌های و انحراف‌هاست. انسان از اول و فطرتاً دارای مقام حق‌پرستی مختارانه (عبودیت)، یعنی بالاترین مقام انسان در قرآن، بوده است. سرشت پاک و فطرتی الهی (۷)، در پرتو نور ولایت الهی، صاحب فضیلت‌ها و اعمال نیک می‌شود، مایه نجات او از لغزش‌هاست و به کرامت انسانی دست می‌یابد. سرشت انسان، پاک و فطرتش، الهی است (۷). بر این اساس، همین سرشت الهی، منشأ فضائل است. از سرشتی که اسلام برای انسان قائل است، می‌توان کرامت انسانی، که مفهوم دینی است را به دست آورد.

۳- مبانی مربوط به ارزش انسان

کرامت ذاتی و التذاذطلبی و نفی انسان کامل، از جمله مبانی مربوط به ارزش انسان در امور حقوقی شهروندان و سیاست سکولار است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۳- کرامت ذاتی انسان: در فلسفه سیاسی غرب «گرچه در آرای آنان به طور صریح از کرامت نام برده نشده است، اما با مؤلفه‌های چهارگانه: ۱- خیر یا شربودن ذات انسان؛

۲- برابری یا تبعیض در ذات انسان و سرشت واحد؛ ۳- برابری همه انسان‌ها در حقوق سیاسی و اجتماعی؛ ۴- رعایت حقوق اولیه و اساسی شهروندان می‌توان میزان اهمیت و نگرش اندیشمندان را در مورد کرامت انسان دریافت نمود» (۳۶). در سیاست سکولار، وقتی بر کرامت انسان تأکید یا از آن دفاع می‌شود، بر مبنای خودبستگی، استقلال و استغنا اوست و به دور از هر گونه اعتقاد به ارزش‌های ماورای مادی، زمینی، قانون الهی و قدسی است. پرداختن به لذائذ مادی، و رهاکردن کامل سعادت معنوی و روحانی چیزی جز بدبختی نیست. ماکیاولی می‌گوید: «اگر تو، به دیگری ظلم نکنی، او به تو ظلم خواهد کرد. پس بهتر است تو ظلم کنی تا جلوی ظلم او را بگیری.» از دیدگاه ایشان جامعه بشری مانند جنگلی است که مبنایش تنازع بقا می‌باشد و افراد نخبه به معنای قدرت باید حکومت کنند (۳۶) و می‌گوید: در سیاست، مصلحت آن است که مردم را بدخواه و زشت سیرت بینگاریم (۳۷). از نظر توماس هابز وقتی انسان، فهمیده شود، ماهیت سیاسی او قابل دریافت است. وی می‌گوید: برای آنکه ویژگی‌های دولت و سیاست را بدانیم، اول باید خلق و خوی، عواطف و شیوه‌های افراد را بشناسیم (۳۸). «کانت با تأسیس بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، انسان را موجودی «خودبنیاد» معرفی نموده، شأن فی نفس و مستقل برای وی قائل است... در انسان‌شناسی دوره جدید که در آن انسان خود را بیش از پیش مرکز تمام موجودات می‌داند، انسان «نقطه مرکزی» فلسفه فیلسوفانی چون ماکس شلر، یاسپرس، هایدگر و سارتر است» (۳۹).

نتیجه و جمع‌بندی مطالب فوق، این است که در فلسفه سیاسی غرب، کرامت و برابری انسان‌ها در حقوق سیاسی و اجتماعی و رعایت حقوق اولیه و اساسی شهروندان بر مبنای خودبستگی، استقلال و استغنا، لذائذ مادی و رهاکردن کامل سعادت معنوی و قطع ارتباط او با غیب است.

برخلاف دیدگاه فوق، انسان در سیاست اسلامی دارای دو نوع کرامت است: ۱- ذاتی و حیثیت طبیعی که مشترک همه انسان‌هاست؛ ۲- ارزشی (اختیاری و دست‌یافتنی) که ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است» بر این اساس، انسان دارای کرامت الهی، یعنی «حیّ متألّه» به معنای زنده

الهی منش و نیز کرامت انسانی، یعنی «حیوان ناطق» است. هر کجا انسانیت بود، کرامت انسانی نیز خواهد بود، لکن کرامت الهی در جایی صادق است که انسانیت باشد به قید الهی‌بودن. با توجه به آیات قرآن (۷) به خاطر وجود خدامحوری در برخی از افراد، آنان از کرامت قوی‌تری نسبت به دیگران برخوردار بوده و برخی نیز به دلیل عدم محوریت خداوند، از کرامت ضعیفی برخوردارند.

بنابراین از جمله آثار مبنای کرامت ارزشی انسان در اندیشه سیاسی اسلام، این است که چنانچه انسان با کرامت ذاتی آفریده شده، در روابط سیاسی اجتماعی نیز اجازه ندارد به میل خودش برده، ضعیف و خوار شود. همچنین مجاز نیست دیگران را به بردگی بگیرد، بلکه تقوای الهی را معیار برخورد با بی‌تقواها و قانون‌شکنان قرار دهد تا شریعت و قانون تضعیف نشود و جامعه دینی به جامعه استکبار مبدل نگردد. هر اندازه خدامحوری و آخرت‌گرایی انسان بیشتر باشد، رفتار انسان اخلاقی‌تر بوده و به نظام اخلاقی نیز، پایبندی بیشتری دارد، زیرا دلالت بر ابدی‌بودن وجود انسان در جهان آخرت دارد. ایمان به خداوند است که، به جاودانگی وجود انسان در جهان آخرت، سعادت مادی و معنوی و دستیابی او به کمالات دنیوی و اخروی، معنا می‌دهد. اگر کرامت وجودی انسان (۷)، شناخته شده و خداوند نیز به عنوان مالک و آفریده انسان و نیز وحی الهی که منبع معرفتی اوست، شناخته شوند، اوضاع ظلمانی جهان کنونی سامان یافته و حاکمیت عدل الهی آشکار می‌شود.

۲-۳- التذادطلبی: انسان مدرن، می‌خواهد به دنیای نقد بچسبد و از لذات آن، نهایت بهره را ببرد و با دلبستگی به لذت‌های مادی آن، از همه اموری که منافات با خوش‌باشی اوست، مانند مرگ، فاصله بگیرد تا مانع لذت و خوش‌کامی‌های او نشود.

فروید که انسان را زیر سلطه غرائز می‌داند، اعتقاد داشت که هدف همه رفتارها، کسب لذت است (۴۰).

انسان در سیاست سکولار، غرق در زندگی دنیا، سرمستی و شادی، دوست‌دار دنیا و وابسته به آن است. انتخاب دین و غفلت از بندگی خدا را حق خود می‌داند؛ اگر دین و اخلاق و ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی و الهی، حق و منفعت او را به

طور کامل ادا کرد، با آن مخالفت ندارد و الا آن را نفی می‌کند. او با محوریت و هدف قراردادن زندگی دنیا، به منافع دنیوی و لذت‌های مادی، شیفتگی کامل دارد، لذا در جهت بهره‌مندی هرچه بیشتر از لذات مادی و دنیایی و کسب قدرت مادی و مال و سرمایه، حریص است. از مهم‌ترین خصوصیات انسان و حقوق شهروندی در انسان‌شناختی سیاست سکولار، عبارت است از این‌که: ۱- تک‌بعدی و غریزه‌محور است؛ ۲- هم و غمش التذاد جسمی هرچه بیشتر است؛ ۳- مادی‌گرا و فایده طلب است؛ ۴- قدرت‌طلب به لحاظ مادی است، هرچه بیشتر به مقام حیوانیت نزدیک‌تر رود، فعالیت‌های او بیشتر التذادی می‌شود.

انسان، در تربیت [و سیاست] اسلامی، دارای سه نوع فعالیت است: ۱- طبیعی حیوانی (التذادی) که مشترک بین انسان و حیوان می‌باشد، مانند خوراک؛ ۲- عقلانی یا تدبیری که وجه تمایز انسان از حیوان است، مانند پیشرفت تکنولوژی؛ ۳- فعالیت اخلاقی (الهی یا ایمانی) که محافظ انسان در قبال زشتی‌ها و قبیاح است، اگر فعالیت عقلانی، در پرتو اخلاق الهی نباشد، می‌تواند مخاطره و مصیبت بزرگ برای سقوط انسان باشد (۶). در انسان‌شناختی سیاست اسلامی، معنویت به کرامت نفس انسانی، قوت می‌دهد تا عزت داشته و مظلوم واقع نشود و مدافع حق و حقانیت و عامل به دستورات الهی باشد، انسان در سیاست اسلامی می‌تواند عمل خود را در پرتو لذت‌های والا تشریح نماید و از این طریق، به لذت‌های مادی نیز رنگ قدسی ببخشد و خود را از محدودیت ماده نجات دهد. کمال انسان در سیاست اسلامی، به این است که استعدادهای فطری الهی خود را به فعلیت برساند و ابعاد مختلف را در خودش جمع نماید و به مقام عبودیت و خلیفه الهی برسد و بالاترین بهره و نصیب خود را از دنیا و آخرت ببرد. هدف از تشکیل حکومت و حاکمیت اسلامی، رسیدن انسان به رشد و کمال مادی و معنوی فرد و جامعه است. انسان بر اساس کرامت نفس، با بهرمندی از زندگی دنیا و آخرت‌محوری، در برابر سختی‌های این جهان، صبر و تحمل دارد؛ خواستار حقوق درون و بیرون و انجام تکالیف خود است؛ در راه یاد خدا و بندگی او و استمداد از غیب و توکل به خدا

برای رسیدن به قرب الهی مجاهدت می‌کند. در دین مبین اسلام از ترک کامل دنیا نهی شده و استفاده از لذت‌ها حلال بدون افراط و تفریط و بهره‌بردن از آن، برای جهان ابدی مورد پذیرش است. از مباحث فوق، روشن می‌شود که ارزش‌ها در انسان‌شناختی سیاست اسلامی، عام و ثابتند.

انسان در نگاه سکولاریسم، خود را عاملی مستقل می‌داند که از قید نظم الهیاتی و هم از قید نظم طبیعی، یا از قید حاکمیت تکلیف و هم از قید حاکمیت طبیعت، آزاد است (۴۲-۴۱).

پاسخ نظریه پردازانی مانند ژان بودن فرانسوی، توماس هابز، جان لاک و ژان‌ژاک روسو، به این سؤال که مبنای زندگی جوامع سکولار چیست؟ این است که بر مبنای محوریت و مبدأیت «انسانی» می‌باشد.

انحراف انسان‌شناختی غرب از عصر خردمداری شروع شد که به جای «خداوند و قانون الهی»، «عقل [بزاری]» را به عنوان منبع حقوق طبیعی انسان برگزید (۴۳). در خودبسندگی عقلی و آزادی مطلق بشر، افراط و تندی کرد. در صورتی که عقل، ناتوان از تشخیص تمام مصالح و مفاسد انسان و منبع ناقصی برای وضع قوانین و عاجز از هدایت کامل انسان به سوی سعادت و کمال اوست.

روسو نیز در زمینه بی‌نیازی انسان به باورهای دینی و امدادهای غیبی گفت: «بشر، آزاد به دنیا آمده است و باید آزاد زیست کند. بی‌گمان زندگی در اجتماع، آزادی فردی را محدود می‌کند، ولی این محدودیت تا جایی مشروع است که مستند به رضای خود او (قرارداد اجتماعی) باشد» (۴۳). در حالی که دین به انسان جهت می‌دهد تا امیال نفسانی خود را مهار کرده و تعدیل بخشد و قوای غضبیه و شهویه... تحت فرماندهی عقل قرار گیرد و با حاکمیت عقل و روشنگری وحی است که هدایت می‌یابد نه این‌که از وحی و هدایت‌های آن محروم شود تا سرانجام آن‌ها، نابودی و انحراف خود و جامعه‌اش باشد.

کانت، در مورد استقلال، خودکفایی و حاکمیت انسان، می‌نویسد: انسان تمام آنچه را که در ورای نظم مکانیکی وجود حیوانی او قرار دارد، تماماً از درون خود برآورد و فقط در کمال

و سعادت‌ی سهیم باشد که فارغ از [و آزاد از دخالت] غریزه، به واسطه عقل خود فراهم آورده باشد. در شرح این مطلب، گفته شده است که حاصل جمع مواضع دکارت، به کرسی‌نشستن انسان در عالم هستی به عنوان تعیین‌کننده ارزش و مقام ذات خود و به تبع ذات خود، ارزش ذوات دیگر (موجودات غیر بشر) بود. در واقع، انسان فقط به این دلیل می‌تواند در امور فرعی مثل سیاست و اخلاق، ادعای استقلال داشته باشد که به پایه و اساسی به نام استقلال وجودی باور داشته باشد. حقوق فردی شهروندان مطرح در مباحث حقوقی جدید که استقلال ملی (استقلال سیاسی) از تبعات آن است متکی بر همین معنای استقلال وجودی است و با تکیه بر همین معنا می‌توان از استقلال سیاسی، حقوقی، اخلاقی و... سخن گفت (۴۴).

نتیجه سخن این‌که، از طرفی کلیسا برای پیشرفت آموزه‌های عقلی، مانع بود و از طرفی، مبنای انسان‌مداری و محق‌بودن انسان، با مخلوق‌بودن انسان، ناسازگار است، حتی طبق قرارداد اجتماعی نیز محدودیت اجتماعی که برای تحقق حقوق شهروندی او نیز هست، وقتی مشروع است که مستند به رضایتش باشد. بر همین اساس، خود را از وحی و هدایت‌های آن محروم کرده است، پس مبنای حقوق شهروند و معیار روابط او در انسان‌شناختی سیاست سکولار، بر قرارداد اجتماعی و نفی ارتباط او با خدا، بنا می‌شود. در حقیقت، انسانیت انسان در قالب نظریه‌هایی مانند «قرارداد اجتماعی»، «دمکراسی» و حقوق انسان، به صورت پنهانی به اسارت گرفته می‌شود.

ولی در انسان‌شناختی سیاست اسلامی، اصالت وحی و قوانینی که منشأ الهی دارند، حاکم است. هدف آن‌ها رسیدن انسان به سعادت و کمال دنیوی و اخروی و قرب الهی است و همه انسان‌ها موظفند در چارچوب قوانین الهی عمل کنند. در این دیدگاه، ارتباط انسان اعم از ارتباط با خدا، با خود، با انسان‌های دیگر و با طبیعت، بر مدار دین اسلام ساماندهی می‌شود.

انسان در انسان‌شناختی سیاست اسلامی، بر مبنای توان فطرت، عقل، قدرت تصمیم‌گیری که دارد و به مقتضای

عدالت، مسؤول و مکلف است. شناخت و باور به هدفمندبودن نظام خلقت، انسان را به سوی سعادت و کمال سوق داده تا از طریق خودسازی و امر به معروف و نهی از منکر و... به مسؤولیتش عمل نماید، امام سجاد (ع) در این خصوص بیانی زیبا و جامعی دارند: «بدان که خدا را بر تو حقوقی است که در هر حرکتی که صورت دهی و هر سکونی که بر آن بمانی و به هر جایی در آیی و هر اندامی را بجنبانی و هر وسیله‌ای را به کارگیری، تو را فرا گرفته است و پاره‌ای از آن حقوق مهم‌تر و بزرگ‌تر از پاره‌ای دیگر است. بزرگ‌ترین حقوق که خداوند تبارک و تعالی برای خویش بر تو واجب کرده «حق‌الله» است... سپس حقوقی که بر حسب علل اوضاع و احوال و تغییر موجبات پدید آید، پس خوشا بر کسی که خدایش را بر ادای حقوقی که بر او واجب ساخته، یاری کند و توفیقش دهد و استوارش دارد» (۴۵). در بیان امام (ع)، حقوق الهی، مهم‌ترین حقوق‌اند. مبنا و منشأ حقوق دیگر، نیز همان حق خداوند است، لذا مسؤولیت‌شناسی و تعهد، باعث تکامل انسان می‌شود. همه موجودات جهان به سوی کمال خود در حرکت‌اند و به ابزار لازم نیز مجهز گردیده‌اند. انسان هم به عنوان جزئی از عالم، تابع همین قانون است، با این تفاوت که او قدرت تعدیل خواسته‌های خود را دارد. انسان از طریق عقل نیز می‌تواند خواسته‌ها و قوای نفسانی خود را تعدیل ببخشد. از طریق راه‌کار حاکمیت دینی، قابلیت تعدیل احکامی را که به تزامم می‌رسند، فراهم می‌آورد. همچنین با نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی در جامعه اسلامی، به دنبال تربیت انسان، رابطه فرد و جامعه و اقامه قسط و عدل است.

۴- نفی انسان‌الگو و کامل

سکولاریسم، با نفی انسان کامل و عدم الگوپذیری از او، به پردازش نظریات مختلفی پیرامون حقوق بشر روی آورده است. مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی توجیه‌کننده حقوق بشر و حقوق شهروندی در غرب سکولار، عبارتند از: نظریه قانون طبیعی، نظریه کرامت بشر و نظریه فاعلیت اخلاقی بشر.

۴-۱- **نظریه قانون طبیعی:** اولین بار بعد از قرون میانه، حقوق طبیعی (حقوق بشر) را توماس هابز توجیه‌پذیر کرد. می‌گفت: دستورالعمل عقل و مفاد قانون طبیعی که بر خواست

طبیعی بشر مبتنی بوده، این است که همه افراد انسان باید از جان خود حفاظت کنند؛ به این دلیل، انسان به طور طبیعی حق دارد در اجرای هر کاری که به صیانت از نفس خویش می‌انجامد، آزاد باشد؛ این آزادی، تنها حق طبیعی بشر است (۴۶). به نظر لاک، علاوه بر آزادی و حیات، حق مالکیت نیز از حقوق طبیعی به شمار می‌رود (۴۶). بر اساس تفسیر فینیس از نظریه قانون طبیعی، خیرهای اصیل [که عمل حکیمانه، به دست‌آوردن دست کم یکی از آنهاست] عبارتند از: حیات مادی، دانش، مهارت در کار و تفریح، دوستی، ازدواج، عقلانیت عملی و دین. این خیرهای اصیل هفت‌گانه پنج ویژگی مشترک دارند: بدهت، ذاتی‌بودن، عدم ارتباط، اهمیت یکسان و عدم استنتاج آن‌ها از واقعیت (۴۷).

۴-۲- **نظریه کرامت بشر:** چون همه انسان‌ها کرامت ذاتی دارند، از حقوق بشر نیز بهره‌مندند. حقوق بشر در نگاه دانلی، موهبتی الهی نیست.

با توجه به این‌که نظریه فوق، مانع اغیار [خدا، فرشتگان و برخی از جنیان] نیست، پس نمی‌توان گفت کرامت ذاتی، ملاک وجود حقوق بشر و حقوق شهروندی است.

۴-۳- **نظریه فاعلیت اخلاقی حقوق بشر:** آلن گویث، نظریه‌پرداز آن می‌گوید: فاعلیت یا فعل، موضوع مشترک همه اخلاق و عمل است (۴۸)، به عقیده او، هر عمل اخلاقی دو ویژگی عمومی دارد: ۱- اختیار و آزادی فاعل؛ ۲- هدفندی و عقلانیت او.

برخلاف دیدگاه سکولار، براینند خلافت الهی در انسان شناختی سیاست اسلامی، حکومت حق است و وظیفه آن اظهار حق، اقامه عدل و اشاعه رحمت و محبت در جامعه و فضیلت‌محوری و غایت‌مدار (عدم اصالت قدرت) می‌باشد و دنیا و آخرت را در نظر دارد و به حقوق الهی و حقوق شهروندان عمل می‌نماید.

انسان، در این نگاه، معتقد به مالکیت اصلی و حاکمیت مطلق الهی بر جهان و انسان است و قانونگذاری واقعی و منشأ حقوق و تکالیف انسان، اوست، رسالت الهی و انسانی خود را با تمام وجود احساس نموده، در کمال ادب و تواضع زمزمه می‌کند (۴۹). جایگاه ویژه انسان و آفرینش جهان و دنیای

مادی با محوریت انسان کامل بوده و این جهان مسخر اوست. انسان از دیدگاه اسلام علاوه بر آبادانی دنیا، در جهت تکامل معنوی خویش نیز می‌کوشد.

انسان برای رسیدن به هدف خلقتش، به الگو، نیاز دارد. اسلام، رسول خدا (ص) و حضرت ابراهیم (ع) را به عنوان الگوی حسنه و کامل، معرفی نموده است تا زمینه نجات انسان از گمراهی، فراهم شود. بر این اساس، تدوین و اجرای سیاست‌های اسلامی در همین جهت نیز ضرورت دارد.

سیاست اسلامی، توحیدمحور و به دنبال تربیت انسان و اقامه قسط است. در این نگاه، خداوند، دین و مجریان الهی، نظام جامع و عقلانی اسلام، عامل تکامل معنوی و ضامن سعادت دنیوی و اخروی انسانند. همه امور مبتنی بر محور ولایت است. انسان کامل، الگوی نظام بخش امور دین و دنیا در همه ابعاد است. تدوین سیاست‌ها، قوانین و حقوق، به هدف نائل‌شدن بشر به مقام انسان کامل است. خلافت الهی انسان در سیاست اسلامی نیز، بر مبنای خدامحوری است. نتیجه این‌که، مولد و قوام انسان‌شناختی سیاست اسلامی، اراده الهی می‌باشد و انسان، با اذن پروردگار می‌تواند به جایگاه جانشینی خداوند برسد و حکومت دینی، ریشه و مشروعیت الهی - وحیانی دارد.

نتیجه‌گیری

انسان‌شناختی سیاست سکولار، انسان را سراسر مادی و به همراه غرائز شهوانی دانسته است و او به عنوان فرد صاحب حقوق، قلمداد و شهروندان را در معرض ظلم افراطی و ستم تفریطی قرار می‌دهد. همچنین به بهانه آزادی، دخالت وحی الهی در قانونگذاری و سیاستگذاری جامعه انکار شد. در این نگاه، بر مبنای اصالت بعد مادی، کمال مطلوب انسان، آزادی او از قید قوانین الهی است و برای فطرت مشترک انسان، جایگاه ثابتی در نظر ندارد. این سیاست، نسبت به تخلفات انسان که با امنیت و آزادی آن‌ها منافاتی ندارد، بی‌تفاوت بوده و اخلاق و معارف دینی، از ضمانت اجرایی برخوردار نیست. در نظام حقوقی سکولار، حکومت‌کردن بر مردم به عنوان هدف اصلی و کمال انسانی تلقی می‌گردد. حقوق شهروندی در این سیاست،

بر مبنای انسان‌محوری و پیروی از اراده انسان است و قوانین بشری نیز به اراده او، تغییر می‌کند. کرامت انسان نیز بر اساس تفکر مادی سنجیده می‌شود. در این نگاه، حق و باطل و خیر و شر، نسبی است و به حس، رفاه مادی و منافع و حقوق این دنیایی انسان اصالت می‌دهد. این سیاست غیر فاضله، با ساحت طبیعی و حیوانی انسان سازگار است و تمام همت خود را به دستاوردهای طبیعی و دنیایی در عرصه سیاست و حقوق، محدود نموده است و از این جهت، دیدگاه کاملی را ارائه نمی‌دهد و عملاً مانع سعادت ابدی انسان می‌شود.

اما سیاست اسلامی، نسبت به حقوق شهروندان، جامع‌نگر بوده و قائل به فردیت ترکیبی او، اعم از حقوقی، معنوی و... است. بازتاب چنین نگرشی در حوزه کلان سیاست و حقوق، تشکیل مدینه فاضله و رسیدن انسان به رشد و سعادت است. در پرتو سیاست الهی و قوانین توحیدی، سعادت دنیوی و اخروی انسان، به ارمغان می‌آید. این سیاست فاضله و متعالی با ساحت الهی انسان و حقوق فرامادی او، هماهنگ است. انسان‌ها در سیاست اسلامی، فطرت مشترکی دارند، لذا انبیای الهی و دین اسلام، به مسائل مربوط به هدایت انسان توجه دارند؛ در این نگاه، با الگوپذیری از اسوه‌های انسانی - الهی، می‌توان به هدف نهایی خلقت دست یافت. از نگاه انسان‌شناختی سیاست اسلامی، میان حقوق فردی شهروند و حقوق اجتماعی او به نوعی پیوند واقعی برقرار است. انسان، بر اساس مبانی عدالت و آزادی، دارای حق و تکلیف توأمان است. این سیاست، بر پایه قوانین و اخلاق الهی بوده که عمل به آن، موجب سعادت‌مندی انسان در دنیا و آخرت است. بنابراین اسلام، به سیاست و حقوق شهروندان در چارچوب مفاهیمی، مانند مدنی بالطبع‌بودن، پویندگی، خردورزی، اختیار، قانونمندی و... نگاه می‌کند و هر دو بعد ملکوتی و طبیعی انسان را، به نحو بین‌الامرینی در نظر دارد تا حقوق و نیازهایش در همه ابعاد، تأمین شود.

References

1. Anvari H. Sokhan Dictionary. Tehran: Sokhan Press; 2002. Vol.77 p.65.
2. Katoozian N. Foundations of Public Law. 1st ed. Tehran: Dadgostar Press; 1998. p.9.
3. Jafari Nasab SH. Comparison of Anthropological Foundations in Politics from the Point of view of Islam and Secularism. Tehran: Allama Tabatabaei University; 2018. p.21.
4. Marcuse H. One-Dimensional Man. Translated by Moayed H. 4th ed. Tehran: Amir Kabir; 1999. p.7.
5. Afzali AR. Explanation and criticism of political philosophy of John Rawls. Tehran: Pezhvak Andishe; 2012. p.69.
6. Kabir Y. Philosophy of anthropology, Anthropological Foundations. 1st ed. Qom: Religious Publications; 2012. Vol.1 p.144-146, 226.
7. Holy Quran. Tur: 35; Tawbah: 34; Nahl: 97; Raad: 28; Hajar: 29; Raad: 28; Nisa: 141.
8. Sahebddd SMH. Human Rights in Execution of Islamic Penalties. *Journal of International Political Law* 2015; 9(1): 91-114.
9. Bayat AR. Dictionary of contemporary ideas. Qom: Institute for Religious Thought; 2002. p.40-58, 469-470.
10. Erich F. Islamic Studies Institute. Sixth Lesson, Perfect Man according to Nietzsche. Tehran: Marx (Modern Humanism and Materialism); 1982. p.40-58.
11. Nasri A. Anthropological foundations in Quran. 1st ed. Tehran: Tulu Azadi; 1993. p.180-182.
12. Toni D. Humanism. Translated by Mokhbir A. 1st ed. Tehran: Markaz; 2004. p.14, 28.
13. Hobbes T. Leviathan. Translated by Bashiryah H. 1st ed. Tehran: Ney Press; 2001. p.103.
14. Arblastar A. Emergence and fall of western liberalism. Translated by Mokhbir A. Tehran: Markaz; 1988. p.14-20.
15. Mill JS. Treatise on Freedom, Translated by Sheikh al-Islami J. Tehran: Bongah Tarjomeh va Nashr; 1970. p.40, 144.
16. Nietzsche FW. Beyond Good and Evil. Translated by Ashuri D. 5th ed. Tehran: Kharazmi; 2011. p.257.
17. Motahari M. Eduation in Islam. Tehran: Sadra Press; 2011. Vol.2 p.347-348, 374.
18. Tabatabaei MH. Al-Mizan. 5th ed. Qom: Society of Lecturers of Qom Seminary, Islamic Press; 1995. Vol.4 p.198.
19. Mosavi Khomeini SR. A commentary of the Pray of Shar. 2nd ed. Translated by Fahri A. Tehran: Imam Khomeini Institute; 2009. p.168.
20. Rabani Golpayegani A. Debates of Ostad Jafar Subhani. 1st ed. Qom: Sayd al-Shuhada Research Institute; 1989. p.274.
21. Sartre JP. Exitentialism and Humanism. Translated by RahimiM. 7th ed. Tehran: Niloofar; 2017. p.28, 49.
22. Mahmoudi SA. Theory of freedom in the political philosophy of Hobbes and Locke. 1st ed. Tehran: Institute for Human Sciences and Cultural Studies; 1998. p.58.
23. Pain M. Dictionary of critical thought. Translated by Yazdanju P. Tehran: Markaz; 2003. p.88.
24. Mesbah Yazdi MT. Society and history from the perspective of Quran. Tehran: Islamic Propagation Organization; 1999. p.47-110.
25. Papenheim F. Self-alienation of Modern Man. Translated by Madadi M. Tehran: Agah; 2008. p.67-84.
26. Ricouer P. Theoretical foundations of modernism (collected essays), Ministry of Culture and Islamic Propagation. 2nd ed. Cairo: Chap va Enteshar Organization; 2007. p.24-25.
27. Mohammadi R. An introduction to sociology of rationality, a study of religious rationality and secularism. 1st ed. Tehran: Baz Press; 2003. p.47.
28. Gerami G. Man in Islam, Supreme Leader Office. 21th ed. Tehran: Maaref Press; 2014. p.107-111.
29. Eskandari MH. Foundations of Islamic thought in Islam, Anthropological Foundations. 1st ed. Qom: Institute of Hawzah va Daneshgah; 2014. p.54.
30. Richard T. Hobbes. Translated by Bashiryah H. Tehran: Tarhe; 1997. p.87.
31. Halabi A. Man in Islam and Western School. 2nd ed. Tehran: Asatir; 1995. p.157.
32. Khandan A. Innate perceptions in the works of Shahid Motahari, Avicenna, Descartes, Locke and Chomsky. 1st ed. Qom: Taha Press; 2008. p.132-134.
33. Holzi H. History and philosophy of science. Translated by Azarang AA. Tehran: Islamic Republic of Iran Broadcasting, Soroush; 2004. p.150.

34. Randal H. Evolution of Modern Reason. Translated by Payandeh AAQ. Tehran: Amir Kabir; 1997. p.161-182.
35. Firahi D. Religion and state in modern era. Beirut: Islamic state and production of political thoughts. 1st ed. Tehran: Ghazal; 2010. Vol.1 p.346.
36. Ayazi MA. Human dignity and freedom in Quran, Collected Works, International Conference on Imam Khomeini and the Scope of Religion (Foundations and Principles of Human Dignity). Tehran: Khordad; 2007. p.255.
37. Enayat H. Foundations of Political Philosophy in West: From Heraclite to Hobbes. Tehran: Zemestan; 2011. p.152.
38. Trigue R. Man from the perspective of ten thinkers. Translated by Bakhshayesh R. Tehran: Talim va Tarbyat Institute, Department of Islamic Education; 1980. p.94.
39. Mohammadpur Dehkordi S. Molla Sadra and Kant on Human Dignity (Epistemological and Ontological Foundations). Tehran: Bustan-e Ketab; 2012. p.241-242.
40. Lawrence A. Personality: Theory and research. Translated by Jawadi MJ, Kadivar P. Tehran: Ayizh Press; 2002. p.59.
41. Mir Sepasi A. Reflection on Iranian Modernity. Tehran: Tarh-e No; 2005. p.239.
42. Mohammadzadeh MJ. Ideal man from the perspective of Nietzsche and Iqbal Lahuri. Tehran: Etelaat Press; 2013. p.78.
43. Katoozian N. Philosophy of law. Tehran: Sahami Enteshar; 1999. p.59-60.
44. Haward K. Iran and Iranian Civilization. Translated by Anusheh H. 3rd ed. Tehran: Amirkabir; 2000. p.69.
45. Majlesi MB. Bihar al-Anwar. 2nd ed. Tehran: Islamyah; 1984. p.2-3.
46. Milne A. Freedom and Rights. London: George Allen and Unwin, Humanities Press; Beirut: Al-Elmi Press; 1968. p.38.
47. Talibi MH. Newest theory of natural law criticized. Qom: University of Qom; 2009. p.133-134.
48. Gewirth A. Why. There Are Human Rights. Qom: Islamic Press; 1985. p.235-48.
49. Salimi H. Comparative study of them of Human governance in Quran and Administrating Man in the thought of John Locke. *Journal of Marefat* 2011; 3(58): 31-44.