

ملاصدرا و حقوق طبیعی بشر

علی اصغر یزدان بخش*

جهانگیر مسعودی**، عباس جوارشکیان***

چکیده

«حقوق طبیعی بشر» به عنوان اصلی محوری و بنیادین در اعلامیه جهانی حقوق بشر، همواره از مهم ترین موضوع های مطرح در دنیای جدید بشمار می آید. اعتقاد به «حقوق طبیعی» برای بشر به این معناست که انسان بماهو انسان جدای از هر نوع قرارداد یا حکم امری، دارای حقوقی طبیعی و ذاتی است. پرسش اصلی در این مقاله این است که آیا می توان چنین دیدگاهی را به ملاصدرا نسبت داد؟ باوجوداینکه چنین مسئله ای هرگز برای وی مطرح نبوده و در مکتوبات وی بدان اشاره ای نرفته است. بدین لحاظ برای تحقیق در چنین موضوعی باید به نحو غیرمستقیم مسئله را پیگیری نمود و ما این کار را با توجه به دیدگاه ملاصدرا در باب ارزش های اخلاقی دنبال کرده ایم. این پژوهش در مقام گردآوری از روش اسنادی، با استفاده از مطالعات کتابخانه ای و در مقام داوری، به طور غالب از روش تحلیل منطقی و استنتاجی استفاده نموده تا نشان دهد که از اعتقاد ملاصدرا به حُسن و قُبْح ذاتی می توان پذیرش «حقوق طبیعی بشر» را به وی منتسب کرد. اگرچه بحث «حق»ها ظاهراً امری متفاوت از بحث ارزش های اخلاقی ست اما بنا بر برخی دیدگاه ها می توان این دو بحث را به یکدیگر مرتبط ساخت و مبانی مطرح شده در یک حوزه را به حوزه دیگر نیز تسری و سریان داد و به این نتیجه دست پیدا کرد که هرچند ملاصدرا به

* مدیر فرهنگی مؤسسه آموزش عالی بینالود مشهد، دکترای حکمت متعالیه از دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

(نویسنده مسئول)، a.yazdanbakhsh@binaloud.ac.ir

** استاد فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، masoudi-g@um.ac.ir

*** دانشیار فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، javareshki@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

پذیرش «حقوق طبیعی بشر» تصریح نکرده است ولی با شواهد و قرائن و استدلال عقلی که از دیدگاه‌های اخلاقی وی برگرفته‌ایم، می‌توان به همخوانی و پذیرش «حقوق فطری طبیعی» با دیدگاه‌های وی اذعان کرد.

کلیدواژه‌ها: حقوق طبیعی، حقوق طبیعی بشر، حُسن و قبح ذاتی، حُسن و قبح عقلی، صدرالدین شیرازی.

۱. مقدمه

انسان برای امرارمعاش و برآوردن نیازهای خود و رسیدن به کمال شایسته مادی و معنوی‌اش به اجتماع نیاز دارد و از طرف دیگر برای تعیین تکلیف مناقشات و اختلاف‌های به وجود آمده در جوامع و نیز سازمان‌دهی روابط پیچیده اجتماع، نیاز به یک سلسله مقررات و قوانینی جامع، فراگیر و منسجم به نام نظام حقوقی به‌عنوان فصل‌الخطاب دارد، این نظام‌ها همواره در تلاش برای تبیین «حق» به‌عنوان یک موهبت یا ویژگی برای همه انسان‌ها بوده‌اند تا از تعارضات و تنازعات بین انسان‌ها و جوامع جلوگیری نموده و «حق» را به حق‌دار برسانند.

اندیشمندان بزرگ برای رسیدن به این خواسته فراگیر و جهان‌شمول، نظریه‌های گوناگونی را مطرح نموده‌اند که می‌توان به نظریه «حقوق طبیعی بشر» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره کرد.

منظور از حقوق در این مقاله حقوق شخصی یعنی: مجموعه امتیازات و توانایی‌هایی که برای هر شخص به رسمیت شناخته شده است و دیگران به رعایت آن مکلف می‌باشند؛ مثل حق حیات، حق آزادی، حق تعلیم و تربیت و حق مالکیت است.

هرچند سخن گفتن از مفهوم و تاریخچه «حقوق طبیعی بشر» به درک بهتر این بحث کمک شایانی می‌کند ولی در جهت پرهیز از تفصیل و جلوگیری از انحراف از بحث اصلی، اشاره‌ای بسیار کوتاه به آن خواهد گردید.

فیلسوفان غرب از آغاز تاکنون در مورد حقوق بشر دو دیدگاه عمده داشتند، عده‌ای به حقوق طبیعی (Natural Law) و گروهی به حقوق قراردادی (Positive Law) معتقد بوده‌اند مثلاً در فیلسوفان مدرن، توماس هابز «Thomas Hobbes»، جان لاک «John Locke» و از فیلسوفان معاصر لان فولر «Lon Fuller» و جان فیننیز «J. Finnis» طرفدار حقوق طبیعی بوده و معتقد بودند انسان از آن جهت که انسان است، واجد حقوقی است و نه از جهت قرارداد

اجتماعی یا فرمان آمر و حاکمی و یا هر چیز دیگری. می توان گفت برخی از قواعد و قوانین حقوقی، برگرفته از سرشت و طبیعت انسان ها و بدون تأثیر از زمان و مکان بوده و نمی توان آن ها را از انسان سلب کرد و انسان به حکم انسان بودن از آن ها بهره مند است وضع و رفع این قوانین به دست حقوق دان ها و حکومت ها نیست، این حقوق طبیعی آفریده انسان نیستند بلکه در طبیعت وجود دارند و باید استخراج و کشف شوند و قابل اختراع و خلق کردن نیستند بنابراین، جهانی و جاودانی هستند مانند حق حیات، حق آزادی، عدالت، امنیت، حق مالکیت و...

نظریه مطرح دیگر حقوق موضوعه یا قراردادی بود یعنی حقوقی که به موجب اراده قانون گذار و با قول و قرار بین انسان ها رسمیت می یابند و وضع و رفع آن ها در دست مردم و دولت ها است در واقع این حقوق، مجموعه ای از قواعد و مقرراتی است که با تضمین و پذیرش از طرف سازمان های اجتماعی قدرت اجرایی پیدا کرده و در زمانی معین بر جامعه ای معین حکومت می کند، پیروان مکتب هایی چون پوزیتیویسم حقوقی طرفدار این عقیده بودند یکی از این فیلسوفان «جرمی بنتام» بود که حقوق طبیعی را مطلقاً بی معنا می دانست.

بحث «حقوق طبیعی» انسان؛ با حداقل سه ویژگی: جهانی بودن، ضرورت و ثبات؛ هر چند در بین اندیشمندان مسلمان کمی نوپاست؛ ولی از حدود قرن سوم میلادی در غرب رواج پیدا کرده است و منشأ بسیاری از قوانین حاکم بر جوامع گردیده است بنابراین سرعت دادن به پرداختن به این بحث در بین اندیشمندان مسلمان، امری اجتناب ناپذیر است.^۱

حق و رعایت کردن و رساندن حق به حق دار و پرهیز از نادیده گرفتن و از بین بردن حق دیگران در تعالیم اسلامی اهمیت بسیار بالایی دارد که حتی بسیاری از اعمال عبادی را نیز تحت تأثیر قرار می دهد در آموزه های دین مبین اسلام نیز موارد فراوانی نسبت به این امر و ضرورت اخلاقی و حقوقی و اعتقادی آن، یافت می شود.

از امام محمدباقر (ع) نقل شده است که

ظلم سه قسم است: ظلمی است که خدا آن را می آمرزد و ظلمی است که خدا آن را نمی آمرزد و ظلمی است که خدا آن را و انمی گذارد و از سر آن نمی گذرد. اما ظلمی که خدا آن را نمی آمرزد، شرک به خدا است؛ و اما ظلمی که خدا آن را می آمرزد، ظلمی است که مرد بر نفس خود می کند، در آنچه میان او و خدای عزوجل است؛ و اما ظلمی که خدا آن را و انمی گذارد، حق الناس است که از یکدیگر می طلبند (کلینی، ۱۳۸۸، ج

این ضرورت و اهمیت به‌اندازه‌ای است که امام رضا (ع) آن را یکی از عوامل مجمل و خلاصه اسلام خالص می‌داند و نیز ایشان در وصف پیامبر (ع) می‌فرمایند: «وقتی پای حق در میان بود کسی ایشان را نمی‌شناخت و چیزی در مقابل غضبشان تاب مقاومت نداشت تا اینکه حق را پیروز گردانند ... در حق کوتاهی نمی‌کردند و از حق تجاوز نمی‌کردند.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۴۱)

بدون شک یکی از چالش‌های نوین تمدن اسلامی در هم‌آوردی با سایر تمدن‌ها به‌ویژه تمدن غرب، بحث حقوق بشر بوده و به‌طورقطع و یقین در آینده نیز این چالش عمیق‌تر و جدی‌تر خواهد شد. در این هم‌آوردی باید مبانی علوم عقلی اسلامی را بازبینی و البته یکی از مهم‌ترین کارها در این رابطه فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر مبانی فلسفی ملاصدرا به‌عنوان نظامی فلسفی و پاسخگو به مسائل بنیادین جهان معاصر است زیرا ما معتقدیم که نظریات فلسفی ملاصدرا در مجموع یک نظام فلسفی منسجم است که بافهم درست و خوب آن می‌توانیم حتی برای مسائلی که ایشان به آن‌ها نپرداخته است یا پاسخ نداده است، پاسخ مرتبط با آن مبانی بیابیم.

این مقاله در پی بیان نقاط قوت و ضعف و داوری درباره نظریه «حُسن و قبح عقلی» و «حقوق طبیعی بشر» نبوده، بلکه می‌کوشد با کنکاش و تحلیل نظرات صدرالدین شیرازی به‌عنوان مؤسس حکمت متعالیه و به‌ویژه نظریه «حُسن و قبح» از دیدگاه وی، به این پرسش پاسخ دهد که آیا «حُسن و قبح» از دیدگاه وی عقلی و ذاتی است یا خیر؟ و برفرض عقلی و ذاتی بودن «حُسن و قبح» از نظر وی، آیا می‌توان از آن، اعتقاد به «حقوق طبیعی بشر» را به وی نسبت داد؟

کنکاش و بررسی مواردی از نظرات ملاصدرا و تحلیل و ارزیابی آن‌ها می‌تواند پاسخ به پرسش‌های فوق را برای ما تبیین کند.

صدرالمتألهین نیز به اقتضای اعتقاد به ارتباط تکوینی انسان با مجموعه هستی و عالم صغیر دانستن انسان و توجه به سعادت و کمال او، در این مجال نظراتی را به‌اجمال بیان کرده است و موارد دیگری را نیز می‌توان از مبانی و ابداعات او به دست آورد که همه این‌ها می‌تواند بیانگر اهمیت و لزوم پرداختن به موضوع موردتحقیق این نوشته باشد، موضوعی که دیگر محققان توجه صریحی به آن نکرده‌اند.

نقطه ثقل و مرکزی این مقاله تبیین و اثبات استدلال ذیل با توجه به مقدمات چندگانه آن است:

مقدمه اول: هر تکلیفی ملازم با یک حق است.

مقدمه دوم: تکالیف و حق‌های ملازم با آن‌ها، هم‌جنس می‌باشند. به‌عنوان مثال اگر تکلیفی قراردادی است، حق ملازم با آن نیز یک حق قراردادی است و اگر تکلیف، یک تکلیف شرعی است، یعنی خاستگاه آن تکلیف، فرمان الهی است، حق ملازم با آن نیز یک حق شرعی و مبتنی بر خواست و اراده الهی است.

مقدمه سوم: از نظر ملاصدرا تکالیف و حُسن و قبح‌ها ذاتی هستند.

نتیجه: از نظر ملاصدرا حق‌های ملازم با تکالیف نیز ذاتی است، یعنی اموری مندرج در حاق خود واقعیت‌اند.

تعبیر دیگر نتیجه این است که اگر ملاصدرا در حوزه اخلاق، واقع‌گرای اخلاقی است، به‌طور مسلم در حقوق نیز باید واقع‌گرا باشد، یعنی به حقوق ذاتی و طبیعی قائل باشد، همان‌گونه که اگر وی در اخلاق خود قرارداد گرا می‌بود مسلماً در نظام حقوقی خود نمی‌توانست از قرارداد گرایی تبری جوید.

اکنون در زمینه حقوق بشر می‌توان به‌صورت مصداقی، نتیجه‌گیری را چنین دنبال کرد:

این تکلیف که «باید به آزادی انسان‌ها احترام گذاشت» (احترام به آزادی انسان‌ها، حَسَن است) که به‌صورت سلبی چنین تعبیر می‌شود «نباید آزادی انسان‌ها را سلب کرد.» (سلب آزادی انسان‌ها قبیح است.) ملازم با یک حق انسانی است که عبارت است از اینکه «انسان‌ها دارای حق آزادی هستند.»

و اگر ملاصدرا جزو واقع‌گرایان اخلاقی است و تمام تکالیف و حُسن و قبح‌ها را ذاتی می‌داند و اگر ملاصدرا به تکلیف فوق معتقد باشد، پس لاجرم ملاصدرا قائل به ذاتی بودن «حُسن احترام به آزادی انسان‌ها» است و نهایتاً اینکه او لاجرم به ذاتی بودن حق آزادی انسان‌ها معتقد است.

البته از نظر صاحب‌نظران روشن است که ملاصدرا در عبارات صریح خود نه به حُسن و قبح ذاتی تکالیف تصریح کرده است و نه به ذاتی بودن حقوق انسانی از جمله حق آزادی، ولی می‌توان با توجه به مبانی وی و نیز سایر دیدگاه‌های مصرح ملاصدرا، هر دو مطلب تصریح نشده‌ی فوق را استنتاج نمود و این، آن چیزی است که این مقاله درصدد نشان دادن آن است.

۲. «حقوق طبیعی بشر» از منظر ملاصدرا

در مواجهه با نظریه «حقوق طبیعی» اندیشمندان اسلامی به دو گروه موافقین و مخالفین تقسیم شده‌اند، از جمله موافقین این نظریه شهید مطهری است که «حقوق طبیعی» را همان «حقوق فطری» می‌داند، صرف‌نظر از اینکه «حقوق طبیعی» به معنای مذکور را حقوق فطری یا ذاتی یا الهی یا ثابت و ازلی بنامیم و یا با این نام‌گذاری مخالف بوده و آن‌ها را متفاوت از یکدیگر بدانیم، باید اذعان کنیم جاودانگی، فراتر از زمان و مکان بودن، به همه انسان‌ها تعلق داشتن و ... افاده جمع و عموم و اطلاق می‌کنند و شامل همه انسان‌ها می‌شوند و اختصاص به یک نژاد یا گروه یا صنف خاصی ندارد به عبارت دیگر این عموم و اطلاق، بیان‌کننده فطری بودن و ذاتی بودن شرایط و در نتیجه طبیعی یا فطری بودن است.

مسئله حقوق طبیعی یا حقوق قراردادی بشر برای ملاصدرا و فیلسوفان متقدم مسلمان مطرح نبوده تا آن‌ها نظر صریحی در این مورد بیان نمایند، ولی اجمالاً می‌توان از اشاره‌های اندکی که در زمینه حقوق انسان بیان داشته‌اند و نیز تحلیل و استنتاج‌های گوناگون نظر آن‌ها را استخراج نمود.

از جمله اندیشمندانی که به این امر پرداخته‌اند شهید مطهری است که می‌گوید: از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیداشده که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید. 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 است حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن.

بعضی خیال می‌کنند فرضیه حقوق طبیعی و اینکه خلقت و آفرینش، انسان را به نوعی از حقوق ممتاز ساخته است یک ادعای پوچ و خودخواهانه است و باید آن را دور افکنند؛ هیچ فرقی میان انسان و غیر انسان از لحاظ حقوق نیست. خیر، این طور نیست. استعدادهای طبیعی مختلف است. دستگاه خلقت هر نوعی از انواع موجودات را در مدارهای مخصوص به خود او قرار داده است و سعادت او را هم در این قرار داده که در مدار طبیعی خودش حرکت کند. دستگاه آفرینش در این کار خود هدف دارد و این سندها را به صورت تصادف

و از روی بی‌خبری و ناآگاهی به دست مخلوقات نداده است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۱۵۸).

البته فراتر از یکسان‌انگاری «حقوق طبیعی» با «حقوق فطری»، شهید مطهری به «بنیان‌گذاری حقوق طبیعی» توسط مسلمین عقیده دارد و می‌گوید هرچند علمای اسلام با تبیین و توضیح اصل عدل پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند. گو این‌که در اثر پیشامدهای ناگوار تاریخی نتوانستند راهی را که باز کرده بودند، ادامه دهند. توجه به حقوق بشر و به اصل عدالت به‌عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی اولین بار به‌وسیله مسلمین عنوان‌شده، پایه «حقوق طبیعی» و عقلی را آن‌ها بنا نهادند. (همان، ص ۱۵۶).

البته در خصوص طبیعت بشر نباید دچار بدفهمی شد؛ بدین معنا که اگر بگوییم منشأ حقوق، طبیعت است و چیزی به نام طبیعت داریم که این حقوق را به ما می‌بخشد واضح است که حرفی بی‌اساس و غیرعلمی است ولی اگر بگوییم

انسان بودن انسان از آن‌جهتی که یک موجود مادی است و زنده است و روح دارد، اقتضائاتی دارد که اگر برخی از حقوق را برایش قائل نشویم، دیگر نمی‌تواند زنده بماند و به حیات خود ادامه دهد و کمالات متناسب با خودش را کسب کند. این معنا از حقوق طبیعی، برخلاف معنای قبلی، معنایی است که جای تأمل دارد و می‌توان پیرامون آن بحث کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۹).

با بررسی عمیق‌تر درمی‌یابیم که برخی اندیشمندان بر این باورند که در تعالیم اسلامی بسیاری از حقوق شناخته‌شده به‌عنوان حق طبیعی؛ به‌عنوان حق انسان نیز شناخته‌شده‌اند، جوادی آملی در کتاب حق و تکلیف در اسلام، حق حیات و اختیار دین را از مهم‌ترین و اساسی‌ترین حقوق طبیعی و فطری انسان می‌داند و این دو حق را در اسلام برای انسان مؤمن و غیر مؤمن قابل احترام دانسته و حق حیات را در همه جنبه‌های حیات مادی، معنوی، فردی، اجتماعی تمامی اعضا و جوارح بدن انسان ساری و جاری می‌شمارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۳۰۰-۲۹۶).

۳. استدلال در انتساب «حقوق طبیعی بشر» به ملاصدرا

این مقاله به دنبال اثبات قائل بودن ملاصدرا به «حقوق طبیعی بشر» بوده و در عین اذعان به اینکه شاید متنی صریح از وی در این زمینه نداشته باشیم بر این نکته پای می‌فشارد که از

مجموعه مطالب و مبانی فکری صدرا می‌توان چنین استنباط کرد که اعتقاد به حقوق طبیعی و فطری انسان‌ها در مشرب وی جایگاه ویژه‌ای دارد و البته با توجه به مقدمات مربوطه در مقاله، بر تلازم و تناظر حق و تکلیف و نیز اعتقاد به حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی تأکید و تمرکز صورت گرفته است و تبیین شده است که تنها کسانی می‌توانند به حقوق فطری و طبیعی قائل باشند که حُسن و قُبْح ذاتی را پذیرفته باشند.

توضیح مطلب اینکه در کلمات ملاصدرا اشارات بسیار مختصری درباره اینکه انسان‌ها حقوقی دارند، یافت می‌شود و اینکه حکمت الهی اقتضاء می‌کند که خداوند این حقوق را نادیده نگیرد و هر کس را به سعادت لایق خود برساند.

این کلمات مختصر، انگیزه‌ای بوده برای کسانی چون استاد مطهری که توجیهی برای حقوق طبیعی بشر بیابند اما احتمال دارد که برخی از اهل نظر، تحلیل استاد مطهری را نپذیرند و حقوق انسانی را به گونه‌ای به حقوق موهوبی و اعطایی و الهی و شرعی تفسیر کنند و نه به حقوقی طبیعی و فطری که به اقتضاء انسان بودن انسان، واجد آن‌هاست، درست مانند ارزش‌های اخلاقی که گروهی چون اشاعره آن‌ها را قبول دارند اما آن‌ها را محصول امر و فرمان الهی می‌دانند و نه اموری ذاتی، واقعی و عینی.

به دلیل نکته اخیر به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم بر اساس استدلال و تحلیل استاد مطهری، اعتقاد به حقوق طبیعی بشر را به ملاصدرا نسبت بدهیم، چند مقدمه دیگر در اینجا موردنیاز است که این مقاله متکفل تأمین آن‌ها است و اگر استاد مطهری از آن‌ها صحبت نکرده است به دلیل این است که وی قصد نداشته این دیدگاه را به ملاصدرا نسبت دهد، اما این مقاله چون درصدد نسبت دادن چنین مقصودی است، بنابراین به ترمیم و تکمیل استدلال و مقدمات آن به شکل ذیل می‌پردازیم.

مقدمه اول: ملاصدرا اجمالاً به حقوقی برای انسان‌ها قائل است.

مقدمه دوم: میان حق‌ها و تکلیف‌ها رابطه تلازم و تضایف وجود دارد.

مقدمه سوم: حق‌ها و تکلیف‌های ملازم با آن‌ها، هم‌سنخ با یکدیگر هستند.

مقدمه چهارم: ملاصدرا در ناحیه تکلیف‌ها (در ناحیه حسن و قبح‌ها) قائل به نظریه حسن و قبح ذاتی است، یعنی به واقع‌گرایی اخلاقی قائل است و در نتیجه در نظریه اخلاقی خود طرفدار نظریه امر الهی یا قرارداد‌گرایی اجتماعی نیست.

نتیجه: ثابت می‌گردد که ملاصدرا در ناحیه حق‌هایی که برای انسان‌ها قائل است نمی‌تواند به نظریه‌ای جز حقوق واقعی و طبیعی قائل باشد، چراکه حق‌ها و تکلیف‌های

ملازم و متضایف باید هم‌سنخ یکدیگر باشند، چون این دو؛ حق و تکلیف؛ دو چیز نیستند بلکه دوروی یک سکه هستند.

۱.۳ صدرا و قائل بودن حقوق برای انسان‌ها

اسلام دینی تک‌بعدی و تک‌ساحتی نیست و همه جنبه‌های زندگی انسان را مورد توجه و نظر قرار می‌دهد، از جمله اینکه اسلام هم به اخلاق توجه دارد و هم به حقوق، ملاصدرا نیز به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان به ساحت‌های مختلف دین توجه دارد البته با تفاوت تصریح یا عدم تصریح. ملاصدرا به اقتضای حکمت الهی و اعتقاد به ارتباط تکوینی انسان با مجموعه هستی و عالم صغیر دانستن انسان و توجه به سعادت و کمال او قائل به این است که فی‌الجمله انسان دارای حقوقی است و خداوند این حقوق را نادیده نگرفته است.

ملاصدرا بر این عقیده است که اقتضای عنایت الهی است که انسان‌ها به‌هیچ‌عنوان حقوقشان نادیده گرفته نشود و بنا بر همین عنایت، خداوند با توجه به شایستگی و لیاقتی که هر موجودی دارا است او را از سعادت برخوردار می‌سازد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۰۲ ه.ق، ص ۲۲۶) و درجایی دیگر نزدیک به همین مضمون را دارد که: «حکمت الهی و رحمت رحمانی خداوند اقتضا می‌کند که حقی از حقوق انسان را نادیده نگیرد بلکه به هر آفریده‌ای مقداری از سعادت را که لیاقت دارد و مقدمات آن را فراهم کند» (همان، ص ۲۲۷)

سخن گفتن از حقوق انسان بدون شناخت انسان ممکن نیست و بدون شناخت انسان شناسی هیچ اندیشمندی نمی‌توان نظر او را در مورد حقوق انسان دانست بنابراین چنانچه به انسان شناسی صدرا بپردازیم می‌توانیم بسیار دقیق و کامل نگاه وی را به حقوق انسان به خوبی دریابیم که البته پرداختن گسترده به آن از موضوع بحث این مقاله خارج بوده و مجال دیگری می‌طلبد. چنانچه فقط یک آموزه صدرایی که انسان خلیفه‌الله و جلوه یا مظهری از مظاهر خداوند است را مورد تعمیق قرار دهیم درمی‌یابیم که این موجود باید دارای والاترین منزلت‌ها و حقوق مادی و معنوی باشد.

اسلام اصولی را مبنای حق‌دار بودن انسان قرار می‌دهد و مطابق با آن به وضع قانون می‌پردازد. احکام اسلام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیت می‌کنند و کاملاً منطبق با نیازهای انسان است و بنابراین قانون ملازمه؛ «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»؛ عینیت پیدا می‌کند، هر چه «عقل» بدان حکم نماید، «شرع» نیز آن را تأیید خواهد نمود. البته شناخت

قواعد عقلی بسیار محدود است؛ و فی نفسه نمی توان بسیاری از این قواعد را تشخیص داد؛ که در این رابطه وحی و هدایت فطری به انسان کمک می کنند.

اکنون می توان همچون استاد مطهری نظریه ملاصدرا را چنین تفسیر کرد که: از نظر صدرا مبنای حقوق در اسلام اقتضائات واقعی در درون پدیده‌ها و اعمال و رفتار انسان‌هاست و اراده خداوند نیز که در قالب احکام شریعت اسلام و نیز در فطرت انسان به ودیعه نهاده شده است بر اساس همین اقتضائات واقعی شکل گرفته است و در انطباق کامل با فطرت و سرشت انسانی بنا شده است. این هماهنگی و انطباق بین انسان و جهان نیز وجود دارد به عبارت دیگر می توان گفت انسان دارای حقوقی طبیعی، ذاتی و یا فطری است که با آفرینش او و جهان کاملاً هماهنگ است و از آنجا که نظام حاکم بر خلقت و نظام حاکم بر شریعت هر دو به یک مبدأ وابسته‌اند، خداوند، شریعت را منطبق و هماهنگ با فطرت و طبیعت قرار داده است و بنابراین ریشه همه احکام حقوقی و غیر حقوقی در فطرت انسان به صورت فشرده و بالقوه وجود دارد؛ اما برای اینکه چنین تفسیری را به ملاصدرا نسبت دهیم لازم است مقدمات دیگری را نیز اضافه کنیم که در سطور بعد خواهد آمد.

۲.۳ تلازم و تضایف حقا و تکلیف‌ها

تلازم حق و تکلیف را به دو صورت ذیل می توان در نظر گرفت:

الف- «حق» هر فرد، تکلیفی بر دیگری یا دیگران

وقتی که برای یک نفر حقی را جعل یا در نظر می گیریم، این «حق» زمانی معنا و مفهوم پیدا می کند که دیگران ملزم و مکلف به رعایت این «حق» باشند و در غیر این صورت جعل آن «حق» بیهوده و بی معنی خواهد بود؛ به عنوان مثال اگر بگوییم انسان حق آزادی دارد، جعل این «حق» زمانی کاربرد دارد که انسان‌های دیگر ملزم و مقید باشند به این «حق» او احترام بگذارند و آن را رعایت کنند، البته بسته به موضوع ممکن است «من علیه الحق» یک فرد باشد مثل حقی که پدر بر فرزند دارد، یا بیشتر از یک فرد بوده و شامل یک گروه یا جامعه و ملت شود.

ب- «حق» هر فرد، تکلیفی بر خود فرد

با جعل یا در نظر گرفتن «حق» برای یک فرد در امور اجتماعی، تکلیفی هم برای همان فرد جعل و اثبات می شود به عبارت دیگر در نظام اجتماعی به همان اندازه که هر فرد از حقوق و مزایایی برخوردار می شود، در برابر، وظایف و تکالیفی نیز بر عهده وی گذاشته

می‌شود که ملزم به انجام آن است، یعنی، اثبات حقوق برای افراد در جامعه نمی‌تواند به صورت یک‌جانبه و یک‌طرفه شکل بگیرد، بلکه اگر حقوقی به فردی اعطا می‌شود در برابر آن، وظایف و تکالیفی نیز برای آنان در نظر گرفته و جعل می‌گردد، به‌عنوان مثال اگر فرد «حق» دارد از فضای سبز ایجادشده در شهر استفاده ببرد باید در حفظ آن هم کوشا باشد و مالیات لازم برای آن را همپردازد.

ما در این نوشتار عمدتاً با تکیه بر قسمت الف؛ حق هر فرد، تکلیفی بر دیگری یا دیگران؛ به ارائه‌ی بحث می‌پردازیم و معتقدیم بر اساس مبانی معرفتی جهان‌بینی توحیدی، دیدگاه منتخب، تلازم میان «حق و تکلیف» است.

بر اساس دیدگاه مختار، هر حقی ملازم با تکلیفی است بر دوش اشخاص دیگر در رعایت آن حق؛ مثلاً اگر والدین یا معلم حقی بر گردن فرزندان یا دانش‌آموزان دارند، این حق‌ها ملازم با تکلیفی است که بر دوش فرزندان یا دانش‌آموزان می‌آید یا اگر فرض گردد که هر انسانی دارای حقوقی انسانی و اجتماعی است، وجود این حقوق مستلزم ایجاد تکلیفی بر دوش سایر انسان‌هاست در رعایت و احترام گذاشتن به آن‌ها.

علامه محمدتقی جعفری منشأ اصلی قوانین و حقوق بشر را تحقق بخشیدن به عدالت دانسته و می‌گوید عدالت موجب به وجود آمدن دو قطب مثبت و منفی حق و تکلیف است، پس به‌طور ضروری عدالت به یک‌طرف موردعلاقه و به‌طرف دیگر که مکلف شده است، مورد تمایل نیست.

از آن موقع که موضوع «حق» برای انسان‌ها مطرح شده است. همواره در مقابل خود مقتضی تکلیف بوده است. زیرا حق و تکلیف مانند دو قطب مثبت و منفی است که شعله حیات دسته‌جمعی انسان‌ها محصول تفاعل هماهنگ آن‌ها است اگر محاسبه دقیقی در سرگذشت بشری صورت بگیرد، خواهیم دید که بشر غالباً به‌جای این که با دو پای حق و تکلیف راه برود. با یک پای لنگ «حق» راه می‌رود. به این معنی که «حق» ثابت می‌شود ولی از تکلیف و تحمل و انجام آن خبری نیست. (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۴۸۷)

این انسجام و وابستگی بین این دو مفهوم در این تعریف کاملاً واضح و مشخص و نمایان است:

درهم تنیدگی حتی در «حق» متشکل از چهارعنصر است که عبارت است از اختصاص، تسلط، احترام دیگران نسبت به آن و حمایت قانون از آن. عنصر اول و دوم

بیانگر ماهیت «حق» و دو عنصر دیگر مبین تکالیف دیگران در برابر «حق» است. (الشرقاوی، ۱۹۶۶ م، ص ۲۱).

حتی می‌توان گفت حق و تکلیف یک چیز است که از دو منظر به آن نگریسته می‌شود

تعبیر این ارزش‌ها به کلمه حقوق، استنباطی است که در فقه ما به صورت تکلیف از آن نام برده می‌شود و فرد موظف به ایفای وظایف می‌شود؛ اما وقتی در غرب می‌خواستند این ارزش‌ها را با ضمانت اجرایی به حقوق تبدیل کنند به این نتیجه رسیدند که کرامت بشری را اصل قرار دهند و کرامت انسانی را به عنوان یک اصل اولیه برای حقوق بشر نامیدند. (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

محمدتقی مصباح یزدی نیز می‌گوید، در تعبیرهایی نظیر «حق حیات»، «حقوق بشر» که «حق» معنایی وضعی، اعتباری و ارزشی دارد و مطابق آن حقی را برای کسی ثابت می‌کنیم

در مقابل هم شخص دیگری است که این «حق» علیه او اعتبار می‌شود. به همین دلیل در تمامی مواردی که «حق» را در مورد امور اجتماعی و روابط انسان‌ها باهم به کار می‌بریم، «حق» ملازم با تکلیف است؛ یعنی به همراه جعل و اثبات حقی برای یک نفر، تکلیفی نیز برای فرد دیگری اثبات می‌شود. به عبارت دیگر، در امور اجتماعی هیچ‌گاه «حق» از تکلیف جدا نمی‌شود و این دو، دوروی یک سکه‌اند؛ یعنی «حق» همیشه دو طرف دارد: یکی کسی که «حق» برای او و به نفع او وضع می‌شود - که اصطلاحاً «من له الحق» نامیده می‌شود - و دیگری کسی که «حق» بر عهده او گذاشته شده و از او خواسته شده که آن را رعایت کند - که اصطلاحاً «من علیه الحق» نامیده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۰)

البته باید تأکید که تلازم میان حق و تکلیف، برخلاف نظر مصباح یزدی، منحصر به حق‌های قراردادی و اعتباری نیست. هر حق اجتماعی اساساً بر اساس نسبت تضایف، مستلزم تکلیفی در سوی دیگر است.

اصولاً «حق» در اسلام چندجانبه و طرفینی است، هر جا «حق» جعل و وضع شود، امری نسبی و اضافی است که هر چند می‌تواند اختیاری و یا الزامی باشد، ولی حتماً تکلیفی نیز الزام پیدا می‌کند؛ و هیچ فردی نیست که از این قاعده مستثنا باشد، بالاترین فرد در جامعه امام است و ایشان نیز همچنان که بر امت حقی دارند و در مقابل امت نیز بر امام دارای حقوقی است و این حقوق طرفینی تکلیفی طرفینی را نیز به دنبال خود می‌آورد زیرا

اساساً حق و تکلیف دو واژه متضایف‌اند و هر یک از این دو، بدون دیگری معنی و مفهوم ندارد، از این رو هر جا حقی مطرح می‌شود، تکلیفی را نیز در پی دارد و بالعکس.

اگر به تعریف تضایف دقت کنیم «بودن دو چیز چنان‌که تعقل یکی از آن دو، جز به قیاس با دیگران ممکن نباشد؛ و گفته‌اند: بودن دو چیز چنان‌که تعلق یکی از آن دو سبب تعلق دیگری بدو باشد، مانند ابوت و ثنوت». (دهخدا، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۶۷۷۹) درمی‌یابیم که این دو واژه با یکدیگر معنی و مفهوم پیدا می‌کنند و این همراهی تا جایی است که برخی از محققان نه فقط حق و تکلیف را متضاد ندانسته که آن‌ها را معادل نیز می‌دانند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۸)

(کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۷۹) قواعد حقوقی را ناظر به روابط اجتماعی دانسته و تضایف را مورد تأیید قرار می‌دهد و به همین دلیل در برابر هر تکلیف، حقی برای انسان قائل بوده و تکلیف بدون حق را معتبر نمی‌داند.

و لذا که برخی در تقبیح تکلیف‌گرایی محض چنین گفته‌اند:

در اینجا مغالطه‌ای وجود دارد که جزو همان خوشامدگویی‌های به قصد عوام‌فریبی است؛ و آن این است که منطق اسلامی همه‌اش می‌گوید «تکلیف»؛ درحالی‌که گفتمان جدید دنیا می‌گوید «حق»؛ چرا همه‌اش از تکلیف می‌گویید؟ اولاً حق و تکلیف، دوروی یک سکه‌اند؛ هیچ حقی بدون تکلیف وجود ندارد. هر کس حقی دارد و در قبال آن، تکلیفی هم بر عهده دارد. بنابراین، این‌که از «حق» بگویید؛ اما از تکلیف نگوید، حرف سخیف و بی‌محتوا و بی‌منطقی است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۶)

بنابراین در رابطه با مبحث تلازم حق و تکلیف به‌عنوان نمونه و مصداق می‌توان گفت: این تکلیف که «باید به حق مالکیت انسان‌ها احترام گذاشت» (احترام به حق مالکیت انسان‌ها، حسن است) که به صورت سلبی چنین تعبیر می‌شود «نباید حق مالکیت انسان‌ها را سلب کرد.» (سلب حق مالکیت انسان‌ها قبیح است.) ملازم با یک حق انسانی است که عبارت است از اینکه «انسان‌ها دارای حق مالکیت هستند.»

۳.۳ هم‌سنخ بودن حق‌ها با تکلیف‌های ملازم خود

امور ملازم، تضایف یا اضافی (قیاسی) همواره دو طرف دارند و وجود یک طرف بدون طرف دیگر ممکن نیست. مثل بالا و پایین، عاشق و معشوق، همچنان که بیان شد، حق‌ها و

تکلیف‌ها ملازم با یکدیگر هستند اکنون می‌گوییم واضح و بدیهی است که تکالیف و حق‌های ملازم با آن‌ها، با یکدیگر هم‌جنس و هم‌سنخ هستند. به‌عنوان مثال اگر تکلیفی قراردادی است، حق ملازم با آن نیز یک حق قراردادی است و اگر تکلیف، یک تکلیف الهی و شرعی است، یعنی خاستگاه آن تکلیف، فرمان الهی است، حق ملازم با آن نیز یک حق شرعی و مبتنی بر خواست و اراده الهی است و وضعیتی به‌جز این حالت، غیرمنطقی و خطا است.

بنابراین اگر در حوزه اخلاق و حسن و قبح، واقع‌گرا باشیم، به‌طور مسلم در حقوق نیز باید واقع‌گرا بوده و به حقوق ذاتی و طبیعی قائل باشیم، همچنان که قرارداد گروی در اخلاق موجب قرارداد گرا بودن در نظام حقوقی است و فرض دیگری در این رابطه قابل تصور و تحقق نیست.

۴.۳ «حُسن و قُبْح» ذاتی صدرایی

پرداختن به بحث «حُسن و قُبْح» دارای سابقه‌ای دیرینه است و حداقل از زمان سقراط به این طرف همواره محور گفتگوی فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان دینی بوده است. مسئله حُسن و قُبْح عقلی و شرعی در گفتگوی سقراط و ائیفرون به‌خوبی طرح شده است. در این گفتگو ائیفرون ادعا می‌کند امر خداوند است که موجب خوبی یک عمل می‌شود. سقراط از او می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است یا چون آن چیز صواب است خدا به آن امر کرده است؟» (Plato, Morality and Religion)

ائیفرون در پاسخ می‌گوید: «چون صواب است خدا به آن امر کرده است.» (افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۵). در این گفتگو ما با دو نگرش روبرو هستیم در یک نگاه با قواعد مطلق و ثابت اخلاقی روبرو هستیم که حاکم بر خدا و انسان است در بینش دوم قواعد مطلق و ثابت اخلاقی‌ای وجود ندارد و خداوند به کارهایی فرمان می‌دهد و چون فرمان داده است این کارها خوب بشمار می‌آیند. «حُسن و قُبْح»، در نگرش اول ذاتی و در نگرش دوم، غیر ذاتی، شرعی و سمعی است.^۲

برخی اندیشمندان معتقدند که حُسن و قُبْح در اشیاء ذاتی است همان‌طور که انسان ذاتاً کمک به هم‌نوع را نیک و پسندیده و محبوب می‌شمارد و ستم به دیگران و دروغ‌گویی را زشت و ناپسند می‌داند و در مقابل این گروه، برخی «حُسن و قُبْح ذاتی» را رد می‌کنند و آن را امری اعتباری می‌شمارند. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۳۴)

متکلمان مسلمان، معانی گوناگونی برای «حُسن و قُبْح» ذکر کرده‌اند و این معنای مورد بحث ما است: «حَسَن، فعلی است که متعلق مدح و ثواب قرار گیرد و قبیح، فعلی است که مورد ذم و عقاب قرار گیرد» همچنین متکلمان، اصولیون و فلاسفه از منظر معناشناختی، معرفت‌شناختی و وجود شناختی به این بحث پرداخته‌اند و این مقاله از زاویه وجود شناختی به این بحث می‌پردازد.

معتقدین به «حُسن و قُبْح ذاتی» یا «واقع‌گرایی اخلاقی» می‌گویند که خود افعال، خاصیت و صفات و آثاری واقعی دارند که با توجه به آن‌ها حقیقتاً به صفت حُسن و قُبْح متَّصف می‌شوند؛ حتی اگر حکمی از شارع مقدس هم وجود نداشته باشد، طرفداران «حُسن و قُبْح الهی» می‌گویند بدون در نظر گرفتن فرمان شارع هیچ فعلی به حُسن و قُبْح متَّصف نمی‌شود؛ و چنانچه شارع بر انجام فعلی دستور داد، آن عمل حَسَن می‌شود و اگر از فعلی نهی کرد، آن عمل قبیح می‌شود.

ملاصدرا نیز به صورت مستقل به این بحث ورود پیدا نکرده است و فقط در یک مورد در تعریف واژه «حَسَن» می‌گوید به چیزی که عقل به آن دعوت کند «حَسَن» گفته می‌شود و به چیزی که عقل، انسان را از آن منع می‌کند زشت یا قبیح گفته می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲) و درجایی دیگر نیز تصریح می‌کند که افعال به حُسن و قبیح تقسیم می‌شوند و هر فعلی به حُسن یا قُبْح متَّصف می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۳، ص ۴۱۸).

همچنین برخی عبارات و مبانی و نظرهای ویژه‌اش در ذیل مباحثی مانند نظریه ارتباط واقعی میان اعمال و ملکات حسنه و سیئه با سرنوشت و صور اخروی و به عبارت دیگر عینیت ثواب و عقاب اخروی با افعال حُسن یا قبیح، فعل الهی، مراتب نفس، عقل، شفاعت، خلود در عذاب، معاد ... وی را در زمره قائلین به نظریه حُسن و قُبْح ذاتی اعمال قرار می‌دهد؛ که در ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

الف-

با تکرار فعل حُسن، ملکه‌ای حَسَنه و با تکرار فعل قبیح، ملکه‌ای رذیله در نفس شکل می‌گیرد. این ملکات حسنه و رذیله، اموری واقعی هستند. صور اخروی انسان که در آخرت با آن‌ها محشور می‌شود، ناشی از این ملکات هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۶۶).

ب- صور اخروی متناسب با رذیله یا حسنه بودن ملکات کسب شده‌اند و ملکات نیز ناشی از تکرار اعمال هستند، بنابراین جنبه حُسن و قُبیح در اعمال، امری واقعی و غیر اعتباری است، علاوه بر این ملاصدرا، ثواب و عقاب اخروی را عین همین اعمال دنیوی می‌داند «اعمال حسنه عین صور بهشتی، مثل رودها، حوریان و نعمت‌های دیگر بهشتی هستند و اعمال قبیح هم عین آتش، زَقوم و حمیم در دوزخ می‌باشند». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۴۱۳-۴۱۲).

پ- صدرا این عقیده اشاعره را که معتقدند حسن و قبیح افعال به خداوند بستگی دارد و افعال در ذات خود حسن یا قبیح نیستند به شدت رد می‌کند و آن را مقدمه بطلان حکمت و عقل و شرع می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳).

ت- وی می‌گوید: «درست است که بنا بر حکم شارع، افعالی واجب یا حرام شده‌اند و بر آن‌ها مدح و ذم تعلق گرفته، ولی این دلیل نمی‌شود که طبایع این افعال از این صفات و ویژگی‌ها خالی باشند». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰۸)

ث- صدرا آگاهی کامل از ویژگی‌های افعال و آثار مترتب بر آن‌ها را مخصوص خداوند می‌داند و معتقد است که انسان‌ها به دلیل نقص در عقل این توانایی را ندارند ولی در عین حال تصریح می‌کند که این امر به این معنی نیست که افعال از ویژگی‌ها و آثار مخصوص به خود خالی باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۱۵۱-۱۴۹)

ج- انسان موجودی است که توانایی تشخیص و تمییز بین خوب و بد افعال را دارد و این تفاوت قائل شدن و تمییز بر اساس تأثیری است که این افعال در سرنوشت او دارد. (همان، ص ۱۶۱)

چ- صدرا استدلال کسانی را که در باره نفی و رد کردن حسن و قبیح ذاتی دلیل می‌آورند مورد تمسخر قرار می‌دهد. (همان، ج ۲، ص ۴۷۳)

ح- ملاصدرا معتقد است بیان احکام پنج‌گانه توسط شرع که به نوعی بیان حُسن و قُبیح افعال است، به این معنا نیست که عقل انسان قادر به تشخیص خواص ذاتی افعال و در نتیجه ادراک حُسن و قُبیح افعال نیست؛ بلکه او معتقد است عقل انسان خواص ذاتی افعال خویش را می‌فهمد، ولی اطلاع کامل از این خواص، فقط در اختیار انبیاء و اولیاء است تا آن‌ها نیز آن را در اختیار مردم بگذارند؛ زیرا مردم به خاطر نقصی که در عقول خود دارند، قادر به درک تمام خواص هر فعل، گفته، نیت و فکری نمی‌باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، صص ۱۵۱-۱۴۹)

خ- امکان رسیدن عقل نظری به ملاک‌های کامل احکام شرعی از طرف گروهی از محققین ادعا شده است هرچند به علت تنگنای عقل و شعور انسان به علت محدودیت‌های اطلاع در بسیاری از مواقع در واقع تحقق آن بسیار مشکل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۱)

د- خداوند متعال بنا به ضرورت اخلاقی نشئت گرفته از حکمت و عنایت الهی، احکامی تشریحی مطابق ملاک‌های کامل و واقعی جعل می‌کند و این احکام دقیقاً از مصلحت‌ها و مفسده‌هایی تبعیت می‌کند که امکان گریز از آن وجود ندارد. (همان، ج ۱، ص ۷۲)

ذ- «بدون تردید عقل عملی احکام و قوانینی کلی دارد که اخلاق حسنه و کلیه قوانین و احکام را بر آن بنا می‌نهد و اگر آن‌ها نبودند تکلیف و مسلکی اخلاقی ایجاد نمی‌شد». (همان، ج ۱، ص ۷۳)

بنابراین با توجه به موارد بالا بدون تردید صدرا از منظر وجود شناختی (عالم واقع و ثبوت) معتقد به حُسن و قُبُح ذاتی و از منظر معرفت‌شناختی (عالم فهم و اثبات) به حُسن و قُبُح عقلی معتقد است و نظر اشاعره را سبب بطلان حکمت و عقل و شرع می‌داند.

۴. نتیجه‌گیری

در این پژوهش با استفاده از دلایل و شواهد کافی نشان داده شد که نظریه منتخب ملاصدرا در این باره؛ نظریه «حُسن و قُبُح ذاتی» و عقلی است؛ در وهله اول به این پرسش که آیا ملاصدرا به حُسن و قُبُح ذاتی و عقلی اعتقاد دارد؟ این‌گونه پاسخ داده شد که صدرا از منظر وجود شناختی (عالم واقع و ثبوت) معتقد به حُسن و قُبُح ذاتی است نه الهی و از منظر معرفت‌شناختی (عالم فهم و اثبات) به حُسن و قُبُح عقلی معتقد است و نه شرعی و نظریه حُسن و قُبُح الهی و شرعی را که اشاعره پیرو آن بودند سبب از بین رفتن حکمت و عقل و شرع می‌داند، البته در بحث شناخت «حُسن و قُبُح» و توانایی عقل انسان، معتقد بود فقط انسان کامل می‌تواند به ذاتی هر فعلی آگاهی یابد نه همه انسان‌ها.

همچنین رابطه تلازم یا تناظر بین دو مفهوم حق و تکلیف از دیدگاه بسیاری از صاحب‌نظران بیان گردید و اثبات شد از نظر بسیاری از محققین بین اعتقاد به حقوق طبیعی انسان‌ها و اعتقاد به حُسن و قُبُح ذاتی و عقلی ارتباط مستقیم برقرار است و تنها کسانی می‌توانند به حقوق فطری و طبیعی قائل باشند که حُسن و قُبُح ذاتی را پذیرفته باشند زیرا تکالیف و حق‌های ملازم با آن‌ها، هم‌جنس و هم‌سنخ هستند. بدین‌سان ملاصدرا که جزو

واقع‌گرایان اخلاقی و معتقدین به حُسن و قُبْح ذاتی است و تمام تکالیف و حسن و قبح‌ها را ذاتی می‌داند، لاجرم باید قائل به ذاتی یا طبیعی بودن حق‌ها باشد.

بنابراین از نظر صدرا انسان به حکم انسان بودن دارای حقوقی است جهانی، ضروری و ثابت که برگرفته از سرشت و طبیعت اوست و زمان و مکان در آن‌ها تأثیری ندارد، این حقوق که با آفرینش او و جهان به‌طور کامل هماهنگ است، «حقوق طبیعی»، ذاتی و یا فطری نامیده می‌شود.

هرچند ملاصدرا در عبارات صریح خود به حُسن و قبح ذاتی تکالیف و همچنین به ذاتی و طبیعی بودن حقوق انسان تصریح نکرده است ولی با توجه به مبانی و برخی دیدگاه‌های مصرح وی و نیز ضمیمه نمودن برخی مقدمات استدلالی دیگر می‌توان دو مورد فوق را استنتاج نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مسلک‌ها و نحله‌های مختلف اعم از الهیون، مادیون، آرمان‌گرایان، سکولارها، فاشیست‌ها و... به حقوق طبیعی یا حقوق فطری و حقوق قراردادی یا وضعی پرداخته‌اند، در تعریف واژه «حقوق طبیعی» ما با حقوقی، مشترک، پایه و عام روبرو هستیم که متعلق به هیچ‌گونه آیین و نحله و مرامی نیست. مبنای این حقوق، در دین ما با عنوان فطرت و در سایر ادیان با عنوان طبیعت نام‌برده شده است.

نظریه حقوق طبیعی در طول تاریخ اصلاحاتی داشته و به معنای واحدی به‌کاربرده نشده است ولی به‌طور کلی می‌توان گفت: مقصود از حقوق طبیعی آن دسته از قواعد همیشگی است که از اراده حکومت‌ها برتر و غایت مطلوب بشر است. مقتضای طبیعت فطرت بشری بوده و عقل هر کس بدون هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می‌کند؛ قانون‌گذاران باید تلاش کنند که آن‌ها را بیابند و در امر قانون‌گذاری از آن‌ها الهام گرفته و قوانین موضوعه را وضع کنند.

با وجود اسامی مختلفی که به این قسم از حقوق داده شده و اختلاف‌نظرهایی که پیرامون آن وجود دارد، این جنبه از حقوق، سیر تحول خود را داشته است و «بررسی تحولات حقوق طبیعی بشر نشان می‌دهد این نظریه نخست جزء اعتقادات مردم بوده و با ظهور ادیان با افکار دینی و مذهبی درهم می‌آمیزد و سپس در عصر رنسانس جنبه علمی به خود می‌گیرد و بر پایه عقل از آن بحث و گفتگو می‌شود. این نظریه هرچند به‌عنوان یک حقوق نظری و فاقد ضمانت اجرا شناخته می‌شود ولی برای خود طرفدارانی دارد و اندیشه سیاسی غرب اکثراً متأثر از این

واژه است و هنوز هم این نظریه الهام‌بخش حقوق موضوعه در جوامع غرب است» (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵)

۲. ذاتی دانستن «حُسن و قُبْح» مربوط به عالم واقع و عینیت خارجی است و عقلی دانستن آن مربوط به فهم ما و عالم اثبات است یعنی اگر در عالم ثبوت و واقع، بحثی «وجود شناسانه» داشته باشیم به «حُسن و قُبْح» ذاتی یا الهی بودن پرداخته‌ایم و اگر در عالم اثبات و فهم، بحثی «معرفت‌شناسانه» داشته باشیم به «حُسن و قُبْح» عقلی یا شرعی پرداخته‌ایم.

کتاب‌نامه

- ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، مترجم عبدالحسین رضایی و محمدباقر ساعدی، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۵۵.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۳.
- جمعی از نویسندگان، مردم‌سالاری دینی ماهیت، ابعاد و مسائل مردم‌سالاری دینی، قم، دفتر نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- خامنه‌ای، علی، نکته‌های ناب گزیده بیانات رهبر فرزانه انقلاب در جمع دانشجویان و دانشگاهیان سال-های ۱۳۶۸-۱۳۸۳، قم، دفتر نشر معارف، چاپ هفتم، ۱۳۸۸.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه. تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۵.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه، حاشیه محمدحسین طباطبایی، بیروت، انتشارات دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۵۴.
- تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌سوی، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- کسر اصنام الجاهلیه، ترجمه الحکمه العرشیه، غلامحسین آهنی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- مجموعه الرسائل التسعه (رسائل آخوند ملاصدرا)، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ه.ق.

- مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۵.
طباطبایی، مؤتمنی، منوچهر، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، چاپ ششم، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۷.
کلینی، محمد بن یعقوب، تحفه الأولیاء (ترجمه اصول کافی)، ج ۴، قم، مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۸.
محقق داماد، سید مصطفی، پاسخ حکمت متعالیه به مسائل حقوق بشر معاصر، در کتاب حکمت متعالیه و انسان، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۷.

نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹ (نظام حقوق زن در اسلام)، قم، صدرا، ۱۳۷۹.
ویکس، ریموند، فلسفه‌ی حقوق از حقوق طبیعی تا پیامدینسیسم، ترجمه فاطمه آبیاری، تهران، رخ دادنو، ۱۳۸۸.

Plato «Morality and Religion», in Philosophy of Religion: An Anthology, Louis P. Pojman

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی