

## مدل صدرایی در تفسیر اصل برابری در حقوق بشر

### Using Sadrai Model to interpret the Principle of Equality in Human Rights

Abdollah Salavati\*  
Shahnaz Shayanfar\*\*

عبدالله صلواتی\*  
شهناز شایانفر\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۲

#### Abstract

There are two discourses concerning human rights: contractual and un-contractual. Equality of law and equality before law is based on the equality of the deserving; but, in un-contractual discourse, the equality of the deserving is an objective thing and rooted in comprehensive and unit truth. On the other hand, in contractual discourse, the equality of the deserving is obtained with credibility. Apparently, theory of human typical (generic) multiplicity isn't consistent with theory of the equality of the deserving. The main question in this paper is: In un-contractual discourse how can we speak of social equity while we accept Multiplicity of type? This research achievement is that according to Mulla Sadra's philosophy we can present two models of the interpretation of the principle of equality: "objective equality in equivocal thing (or typical unity)" and "objective equality in the non-unequivocal thing". And considering that these two models are objective ones in the philosophy of Mulla Sadra and preferring those models to subjective and contractual one, we do not need to plan subjective model in philosophy of Mulla Sadra. Model "objective equality in the non-unequivocal thing" in the interpretation of the principle of equality is one of the innovations of this enquiry.

**Keywords:** Human rights, Multiplicity of species, Equality, Mulla Sadra.

#### چکیده

در باب حقوق بشر دو گفتمان فراقاردادی و قراردادی مطرح است و تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق، مسبوق به تساوی مستحقان است؛ با این تفاوت که در گفتمان فراقاردادی، تساوی مستحقان امری عینی است و ریشه در حقیقت واحد و جامع دارد و در گفتمان قراردادی، تساوی مستحقان با فرض و اعتبار تأمین می‌شود. اما ظاهراً کثرت نوعی انسان صدرایی با طرح انسان‌های متباین نمی‌تواند با تساوی حقوق مستحقان سازگار باشد. پرسش محوری این جستار آن است که چگونه با پذیرش کثرت نوعی انسان صدرایی و جهان‌های متفاوتی که انسان‌های مختلف در آن زیست می‌کنند، می‌توان از تساوی حقوق اجتماعی انسان‌ها و تساوی آنها در برابر قانون در گفتمان فراقاردادی سخن گفت؟ دستاورد این پژوهش این است که با توجه به امکانات درونی فلسفه ملاصدرا می‌توان از دو مدل «برابری عینی بنفس امر متواطی» (= وحدت نوعی) و «برابری عینی در امر غیرمتواطی» در تبیین اصل برابری بهره برد و با توجه به عینی بودن این دو مدل در فلسفه صدرایی و ترجیح آن بر مدل ذهنی و قراردادی نیازی به طرح مدل ذهنی و قراردادی در فلسفه یادشده نیست. گفتنی است که مدل «برابری عینی در امر غیرمتواطی» در تفسیر اصل برابری از نوآوری‌های این جستار است.

**واژگان کلیدی:** حقوق بشر، کثرت نوعی انسان، اصل برابری، ملاصدرا.

\*. Assistant Professor, Shahid Rajai University; salavati2010@gmail.com

\*\* . Assistant Professor, Al-zahra University; sh.shayanfar1380@gmail.com

\*. استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران (نویسنده مسئول)؛ salavati2010@gmail.com  
\*\* . استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهرا (س)؛ sh.shayanfar1380@gmail.com

## مقدمه

پیش از ورود به مسئله، طرح چند مقدمه ضروری است:

الف) از یک منظر، در باب تدوین حقوق بشر، دو گفتمان وجود دارد: ۱. گفتمان حقوق طبیعی و فراقراردادی و ۲. گفتمان وضعی-قراردادی. در گفتمان فراقراردادی، حقوق ریشه در طبیعت مشترک انسان‌ها دارد و به همین دلیل جهان‌شمول است و اخلاق مبنای حقوق و ضامن اجرای آن است. این گفتمان بر عدالت تأکید دارد و فرجام آن رستگاری انسان‌هاست. اما در گفتمان وضعی، تأکید نه بر عدالت که بر داده‌های زیستی، تاریخی، قراردادی و اجتماعی است و هنجارهای حقوق بشر ساخته دولت‌هاست نه فطرت انسانی. به عبارت دیگر در گفتمان نخست، به نوعی حقوق، طبیعت و خدا به هم گره خورده‌اند (آزادبخت، ۱۳۸۳: ۱۳۴-۱۰۱، ۱۲۲ و ۱۲۸؛ Soko, 2009: 28-29). بنابراین در گفتمان نخست، حقوق بشر را نمی‌توان صرفاً با قرارداد تدوین کرد، بلکه باید با استمداد از عقل و در فضای دینی با تکیه بر نقل معصوم و عقل به استخراج پیام‌های مکنون حقوق از تکوین پرداخت و در گفتمان دوم، صرف اراده شخص حاکم یا هیئت حاکمه یا ملت، تعیین‌کننده مواد آن است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۸).

آنچه در این جستار مورد نظر است تساوی وضعی در گفتمان قراردادی و تساوی عینی در گفتمان فراقراردادی است و دیگر مؤلفه‌ها و مختصات دو گفتمان یادشده همانند شکل‌گیری هنجارهای حقوق بشر توسط دولت‌ها یا عدم تأکید بر عدالت و رستگاری یا مقابلات آنها مد نظر نیست و به نظر نگارندگان، گفتمان درست همان گفتمان فراقراردادی است و کل جستار، دغدغه سازگاری نظر ملاصدرا با گفتمان فراقراردادی است.

ب) باید به دوگانه تساوی حقوق و تساوی برابر حقوق توجه داشت؛ در حقوق عام و مشترک

همانند اصل آزادی و حق دست‌یابی به کمال و تعالی هم حقوق برابر مطرح است و هم تساوی در برابر حقوق. بنابراین در حقوق عام، تفاوت‌های عرضی و جوهری انسان‌ها تغییری در حقوق آنها ایجاد نمی‌کند. اما در حقوق خاص مثلاً اشتغال در منصب خاص، تساوی در برابر حقوق مطرح است، یعنی در حقوق خاص، تفاوت‌های جوهری و طبیعی در حقوق افراد تغییرآفرین بوده و متناسب با این تفاوت، برای هر صاحب‌مرتبه‌ای حق معین و قانون مشخصی تدوین می‌شود.

ج) باید توجه داشت نه در حقوق عام و نه در حقوق خاص، تفاوت‌های عرضی همانند رنگ، نژاد، قومیت و ویژگی‌هایی از این دست نمی‌تواند و نباید تغییری در حقوق ایجاد کند. بنابراین، آنچه مهم است، اجرای عدالت است که از مهم‌ترین مبانی حقوقی است، یعنی حق همگان باید بر اساس عدل توزیع شود نه بر مبنای تساوی. عدالت گاهی مقتضی تساوی حقوق است و زمانی سبب تفاوت آن. اما باید توجه داشت که عدالت همواره مقتضی تساوی در برابر حقوق است.

د) تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق، مسبوق به تساوی مستحقان و وحدت حقیقی و جامع بین انسان‌ها است. بنا بر آنکه اگر وحدت حقیقی و جامع بین انسان‌ها احراز نشود، آنچه در متن خارج موجود است، همانا کثرت محض و وجود پراکنده است و آنچه از وجودات شخصی و پراکنده حاصل می‌شود قضایای شخصی است نه قضیه حقیقی معتبر در علم برهانی. درحالی‌که قضایای شخصی در علوم برهانی معتبر نیست (همان: ۱۶-۱۴، ۲۷-۲۶).

ه) هر چند در روایات متعدد بر تفاوت انسان‌ها تأکید شده است از جمله: «النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۷۷/۸)؛ «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّخَلَفَ، وَ مَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ» (صدوق، ۱۴۰۰: ۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۵/۵۸)؛ «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ

صدراپی، تساوی حقوق انسان‌ها در گفتمان فراقردادی چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟

## ۱. حقوق بشر در غرب و اصل برابری انسان‌ها در آن

عالم و آدم، در جهان‌بینی قرون وسطی، مخلوق خدا بوده است و انسان ضمن شباهت با دیگر مخلوقات، متمایز از آنها تصویر می‌شد، یعنی آمیزه‌ای از عنصر مادی و روحانی بود و دقیقاً به دلیل عنصر روحانی‌اش در دنیایی دیگر جاودانه بود. در پی همین ویژگی اخیر، پرورش خصلت‌های انسانی و سرکوب رذایل اهمیت بسیار داشت. اما به گزارش گریفین در جهان‌بینی مدرن، همه ویژگی‌های فوق به دست فراموشی سپرده شد. این جهان‌بینی تا آنجا پیش می‌رود که اهمیت انسان بودن را خوار می‌شمارد و به جای «بودن»، بر «داشتن» تأکید دارد؛ یعنی اهمیت در تملک، تسلط و کنترل شیئی حقیقتاً واقعی یعنی ماده است. فضایل اخلاقی ارزش عینی ندارد و این اندیشه و انتخاب انسان است که می‌تواند فضایل را تعریف و به رسمیت بشناسد (رک: گریفین، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۸؛ میرموسوی و حقیقت، ۱۳۹۱: ۱۸۲).

سیر تاریخی انسان را می‌توان از منظر دیگری رصد کرد. افلاطون، انسان‌ها را به هلنی و بربر تقسیم می‌کند و در جامعه هلنی حکومت آرمانی خود، فقط میان طبقه حاکم، زن و مرد را برخوردار از حقوق برابر می‌داند. رواقیان، برای نخستین بار برابری انسان‌ها را در سطح جهانی اعلام کرده‌اند. در مقابل، ارسطو معتقد است که طبیعت، برخی افراد را برده آفریده است. مسیحیت نیز با تقسیم انسان‌ها به مؤمن/کلیسایی و کافر/دنیایی، مرزی قاطع میان انسان‌ها پدید آورد<sup>۱</sup> و حقوق افراد را متناسب با هر یک از طبقات تعریف کرد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۸۸-۹۲). در عصر جدید نیز دکارت و لاک از برابری انسان سخن گفته‌اند؛ دکارت بیان داشته «عقل به طور

تَبَارَكَ وَ تَعَالَى هَذَا الْخَلْقَ لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۴/۶۷) - اما به نوعی در طایفه دیگری از روایات به تساوی مستحقان و در پی آن به برابری انسان‌ها در حقوق تصریح شده است؛ همانند: «الناس فی الحق سواء» (خویی، ۱۳۰۰: ۳۱/۱۸) و نامه حضرت علی (ع) به مالک: «دلت را کانون مهر رعیت ساز و با آنها به مهربانی رفتار کن. مبادا نسبت به آنها چون درنده‌ای خون‌آشام باشی که خوردنشان را غنیمت شمرد، زیرا مردم دو گروهند: یا برادر دینی تواند یا نظیر تو در خلقت» (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷: ۲۳۳/۵؛ برای آگاهی از دیگر روایات، رک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶ الف: ۴۷-۵۸/۹) و این برخلاف نظر برخی است که بیان می‌دارند مفهوم برابری از اکتشافات عقل جدید است و در یهود، مسیحیت و اسلام، خبری از اصل برابری نیست (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۸۷ و ۸۸) تساوی اعتباری گفتمان قراردادی هر چند با وجود فطرت مشترک به‌عنوان منبع حقوق در تضاد است، اما با کثرت نوعی انسان ستیزی ندارد. زیرا وجود تساوی اعتباری و قراردادی در انسان‌های متباین برای تحقق تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق کافی است. اما اگر گفتمان فراقردادی را بپذیریم، تساوی مستحقان امری عینی است و ریشه در طبیعت یا فطرت انسانی دارد، یعنی افراد بشر در آن، دارای حقیقت واحدی هستند و این حقیقت واحد و جامع، موجود و عینی است نه ذهنی.

بنابراین، طرح کثرت نوعی انسان صدراپی (= انسان‌های متباین و متفاضل) به دلیل انکار وحدت نوعی انسان نمی‌تواند با مؤلفه تساوی عینی در گفتمان فراقردادی سازگار باشد. بنابراین، دلمشغولی نگارندگان در این جستار واکاوی این مسائل است: ۱. اصل برابری در حقوق بشر در غرب و اصول دیگر آن در چه فضایی مطرح شده است؟ ۲. چه ارتباطی میان اصل برابری انسان‌ها و تساوی حقوق وجود دارد؟ ۳. در فضای کثرت نوعی انسان در فلسفه

ضد هر تحریکی که برای چنین تبعیضی به عمل آید، از حمایت یکسان قانون بهره‌مند گردند.»

سه ماده یادشده از دو مشکل اساسی رنج می‌برد: ۱. مفاهیم کلیدی حق، بشر، آزادی، حیثیت و مانند اینها در اعلامیه حقوق بشر تعریف نشده‌اند و حدود و تشخیص مصادیق آنها به عهده دولت‌ها گذاشته شده است و قلمرو و محدوده آن مفاهیم متفاوت ارزیابی می‌شود و ۲. این اعلامیه از «حیثیت»، «کرامت ذاتی بشر» و «حقوق برابر و انتقال‌ناپذیر انسان‌ها» سخن می‌گوید، اما برای این حیثیت، کرامت و برابری، مبنایی حقوقی ندارد تا معلوم شود که چرا انسان دارای کرامت ذاتی است؟ لذا بدون اساس فلسفی یا فطری، اثبات این فضایل ممکن نیست و هر کس می‌تواند آن را انکار نماید. بنابراین، اثبات یا وضع حقوق در اعلامیه حقوق بشر یا الزام یا انتظار از دولت‌ها به منظور پذیرش این حقوق برای مردم یا دیگر ملل، بدون زیر بنای فکری و عقیدتی (دینی یا فلسفی) ممکن نیست (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۱؛ Robertson, 1997: 16, 30).

این کاستی‌ها و ابهامات، سبب شده تا برابری انسان‌ها، در فضایی مضیق تفسیر شود. دولت‌های غربی به همان شیوه یونان و روم باستان، مردم را به دو دسته درجه یک و درجه دو تقسیم کرده و در پی آن، مردم را در دو دسته دارای حق و بدون حق جای دهند و برابری حقوق را فقط در مردمان صاحب حق قابل طرح بدانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

به عبارتی، حقوق بشر به لحاظ نظری به حسب ساختار فلسفی، ایدئولوژیکی و حقوقی تابع فرهنگ غربی است (وکیلی، ۱۳۸۴: ۴۴) به سخن دیگر، هر نظام حقوقی بر اساس شناختی که از انسان دارد، حقوقی برای او تعریف می‌کند؛ در رویکرد جامعه‌گرایانه، انسان، ساخته اجتماع است و پیش از اجتماع هیچ هویتی ندارد و در رویکرد فردگرایانه، انسان، ساخته اراده فردی، مادی و فاقد

برابر بین انسان‌ها تقسیم شده است» و لاک گفته «انسان‌ها آزاد و برابر متولد می‌شوند» (همان: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲).

در این فضا است که پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ حقوق بشر به جای حقوق طبیعی و حقوق انسان مطرح شد. حقوق بشر در صدد وضع حقوق جهان‌شمولی برآمد که انسان به دلیل انسان بودن و فارغ از اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت فردی از آن برخوردار گردد (حبیبی مجنده، ۱۳۷۹: ۹۷-۹۶) البته درباره اینکه اساساً اعلامیه حقوق بشر ویژگی‌های فوق را داراست ابهامات و اشکالاتی وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

در اعلامیه حقوق بشر درباره تساوی انسان‌ها و حقوق آنها چنین آمده است:

ماده یکم: «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت، کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند.»

ماده دوم: «هر کس می‌تواند بی هیچ گونه تمایزی، به ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکرشده در این اعلامیه بهره‌مند گردد. به علاوه نباید هیچ تبعیضی به عمل آید که مبتنی بر وضع سیاسی، قضایی یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد، خواه این کشور یا سرزمین مستقل، تحت قیمومت یا غیر خودمختار باشد، خواه حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد.»

ماده هفتم: «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بی هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و بر

می‌کند و آن را در قالب عدالت اقتصادی و پرورش اجتماعی بیان کرده‌اند. اما بسیاری از کشورهای غیرغربی کمتر تمایلی به پذیرش دو دیدگاه فوق درباره حقوق بشر دارند و حقوق بشر را در چارچوب محو استثمار در صحنه جهانی در حیطه اقتصادی، عدم تبعیض نژادی در حیطه روابط اجتماعی در روابط بین کشورها و حق تعیین سرنوشت در حیطه سیاسی در تعاملات بین‌المللی، تعریف می‌کنند (دهشیار، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۳).

در مقام عمل نیز، ممالک غیرغربی، هنجارهای حقوق بشر را در تضاد با منافع خود می‌یابند؛ بنا بر آنکه مبنای ارزشی هنجارهای حقوق بشر در تضاد آشکار با بسیاری از معیارهای سنتی فرهنگ آنان است؛ دقیقاً به همین دلیل آنها هنجارهای حقوق بشر را ابزاری برای اشاعه، تداوم و تقویت سلطه غرب می‌یابند (همان: ۹۸). به سخن دیگر، غرب چگونه می‌تواند خواهان جهان‌شمولی حقوق بشر و تعریف قواعد بنیادین حقوق بشر باشد درحالی‌که از پیشینه استعماری برخوردار است، تحریم‌های اقتصادی و تکنولوژیکی وضع می‌کند و در پشتیبانی از حقوق بشر میان کشورها تفاوت قائل می‌شود و به بهانه مداخله بشردوستانه و تعابیر دیگر و توجهات فریبنده، بدترین جنایات را علیه کشورهای ضعیف و غیرغربی مرتکب می‌شود؟ (Falk, 2009: 166, 179؛ ذاکریان، ۱۳۸۸: ۲۸).

شاید این شکاف میان بیان و عمل غربی ریشه در تفکر فلسفی غرب دارد که در آن به نوعی بر تقدم خود (=همان، سوژه یا هستی) تأکید دارد و غیر صرفاً جهت سرکوب یا تصاحب مورد اعتنا قرار می‌گیرد (دیویس، ۱۳۸۶: ۸۳-۸۲) همچنین، می‌توان شکاف یادشده را محصول نوعی تشویش اخلاقی در غرب دانست؛ تشویش اخلاقی‌ای که در پی فقدان جهان‌شناسی یا خداشناسی‌ای غنی آشکار شده است (داروال و دیگران، ۱۳۸۲: ۴۹). بنابراین، به نوعی می‌توان گفت حقوق بشر در غرب به سوی «همه با هم برابرند، اما بعضی

ماهیت از پیش تعیین شده است. در رویکرد الهی، انسان برخوردار از دو ساحت مادی و روحی است و هویتش ارتباط با خداست و زندگی واقعی‌اش، سرای آخرت. بنابراین، در رویکرد اخیر، مبنای حقوق بشر، اراده تشریحی خداست. آنچه از اعلامیه حقوق بشر فهمیده می‌شود آن است که حقوق بشر برای انسان در تصویر فردگرایانه وضع شده است و در این فضا، حیثیت ذاتی انسان تنها در رابطه با خود او و فارغ از ارتباط با موجودی برتر و وظایف انسان در قبال آن تعریف می‌شود (سلیمی، ۱۳۸۸: ۸؛ میرموسوی و حقیقت، ۱۳۹۱: ۱۰؛ Soko, 2009: 31) حقوق بشر بر پایه انحصار مبانی معرفت‌شناسی در جای‌الخطا بودن انسان، سهم‌بندی حقیقت<sup>۳</sup> و عقل‌گرایی (Talbot, 2010: 160-161) عقل را تنها مرجع داوری و منشأ اعتبار حقوق را صرفاً انسانی می‌داند و در آن، هر فرد به دلیل انسان بودن از آن حقوق برخوردار است و این حقوق، ارتباطی با خدا، وحی یا دین ندارد (وکیلی، ۱۳۸۴: ۸-۹). به عقیده برخی، حقوق بشر در یک نظام حقوقی «سکولاریزاسیون» جای می‌گیرد نه نظام حقوقی «دینی‌الهی»؛ با این توضیح که قواعد در حقوق بشر، ساخته انسان، محصول وجدان اجتماعی و بی‌تفاوت یا در ستیز با تعالیم وحیانی‌اند (رک: دانش‌پژوه، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۳۲)<sup>۴</sup> به همین دلیل، برخی تلاش کرده‌اند بر اساس آموزه‌های اسلامی (برای نمونه، رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۳) و مسیحی (Newlands, 2006: viii, 3, 9)، حقوق بشر را در ارتباط با خدا مطرح کنند.

همچنین، حقوق بشر پس از تدوین، در ساختارهای فکری و فرهنگی متفاوت ممالک، تفسیرهای متنوعی یافته است. لیبرال‌ها، تأکید و اولویت را به حقوق مدنی و سیاسی اعطا کرده و حقوق بشر را در قالب مفهوم گسترده آزادی تعریف می‌کنند. سوسیالیست‌ها در تعریف حقوق بشر، به مؤلفه‌های اجتماعی و اقتصادی، وزن فزون‌تری اعطا

برابرترند» در حرکت است.<sup>۵</sup>

## ۲. بررسی مدل‌های تفسیر جامع مشترک انسان‌ها در اصل برابری حقوق بشر

چنانکه پیش‌تر مطرح شد، تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق، مسبوق به تساوی مستحقان است. در این بخش نگارندگان در قالب چند مدل به ماهیت تساوی مستحقان می‌پردازند.

### ۲-۱. مدل برابری عینی بنفس امر متواپی (=وحدت نوعی)

در این مدل، انسان‌ها نوع واحد و مشتمل بر افراد متعدّدند. بنابراین افراد انسانی با همه تفاوت‌هایشان در عوارض (= رنگ، نژاد، قومیت و...) در حقیقت نوعی واحد برابند و این حقیقت واحد و جامع، موجود عینی است نه ذهنی. بنابراین، در این مدل، اثبات یا پذیرش وحدت نوعی انسان در مقام تکوین، نه در ذهن و عالم وضع، از مقومات طرح حقوق برابر بشر است (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

### ۲-۲. مدل برابری عینی در امر غیرمتواپی

این مدل، با مدل نخست در پذیرش تکوینی بودن برابری انسان و تلازم میان برابری تکوینی با تساوی حقوق مشترک است اما تفاوت آن در این است که تساوی انسان‌ها را لزوماً در حیثه وحدت نوعی یا تساوی همه‌جانبه در ظاهر و معنا نمی‌داند، بلکه ممکن است این تساوی با وحدت نوعی طبیعی در عین کثرت نوعی باطنی تحقق یابد. به سخن دیگر، در صورت نابرابری انسان‌ها در مقام تکوین به حسب عوارض یا وجود، می‌توان هسته مشترک واحدی برای آنها در نظر گرفت که این هسته می‌تواند از سوی اصل وجود، روح مجرد و اصل عقل تأمین شود و حقوق نیز ناظر به آن قدر مشترک باشد نه تفاوت‌های انسانی به حسب استعداد و موقعیت در محور تفاوت عرضی و نه تفاوت‌های انسانی به حسب مراتب وجود در تفاوت ذاتی. بنابراین، در مدل پیشین،

تمام حقیقت شیء محور برابری است اما در این مدل نه تمام حقیقت شیء که جامع مشترک مصادیق متفاضل و احياناً متباین آن عهده‌دار اصل برابری در انسان‌هاست.

گفتنی است دو مدل یادشده، «مدل برابری عینی بنفس امر متواپی» و «مدل برابری عینی در امر غیرمتواپی» در بیان ماهیت تساوی مستحقان منطبق با گفتمان فراقاردادی است. به عبارتی، دو مدل یادشده دو تفسیر از تساوی مستحقان در گفتمان فراقاردادی است.

### ۲-۳. مدل برابری ذهنی و قراردادی

در مطالعات اجتماعی به برکت علمی چون روان‌شناسی، فیزیولوژی و ژنتیک انسان‌ها از لحاظ توانایی‌ها، قوا و استعدادهای ذهنی، روحی و جسمانی متفاوت و متنوع ارزیابی شده‌اند و اختلاف در توانایی به تفاوت‌های موقعیت‌های اجتماعی منتهی می‌شود و تفاوت‌های موقعیت‌های اجتماعی یعنی تحقق نابرابری (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۱۰۴). بنابراین، در این نگاه و دیگر فضاهای فیلسوفانه‌ای که از تفاوت تکوینی انسان‌ها سخن می‌گوید اصل برابری انسان نه حقیقتی ثابت و ابدی که واقعیتی پیشینی و تاریخی خواهد بود؛ با این توضیح که اصل برابری از جعلیات عقل مدرن و زیربنای تمام حقوق انسانی در فرهنگ جدید است اما خود از فرضیات و اصول موضوعه حقوق جدید است و بیشتر پذیرفتنی است تا اثبات‌کردنی. به سخن دیگر، هر چند اصل برابری انسان‌ها بدیهی نیست، اما کوشش نظام‌مندی برای اثبات آن عرضه نشده است و در نهایت می‌توان آن را به عنوان یک پیش‌فرض پذیرفت. برخی هم برابری را از مقولات پیشینی عقل عملی دانسته‌اند؛ برابری‌ای که در عصر جدید صورت تاریخی یافته است (همانجا). البته در این مدل تأکیدی بر ساختار پیشینی و تاریخی نیست و می‌توان این مدل را وابسته به اقتضائات جامعه و محصول قرارداد اجتماعی دانست.

که به نوعی برابری همه افراد انسانی در ماهیت و حقیقت است انکار کرده و وحدت نوعی با بار معنایی نوین، یعنی وجود واحد انسانی اما با افراد و مصادیق نابرابر را می‌پذیرد. به تعبیری او ایده نوع مشکک را در اینجا مطرح می‌کند و ایده نوع متواطی را رد می‌کند.

شاید در اینجا اشکالی مطرح شود مبنی بر اینکه مفهوم نوع مشکک یک مفهوم پارادوکسیکال و خودمتناقض است و اگر یک ماهیت برای افرادش نوع باشد دیگر نمی‌تواند نسبت به آنها مشکک باشد بلکه باید متواطی باشد و لذا نوع مشکک مثل دایره مربع است که اگر دایره است دیگر مربع نیست و بالعکس. لذا اگر چیزی نوع باشد قطعاً مشکک نسبت به افرادش نیست و اگر مشکک باشد قطعاً ذاتی افرادش نیست و لذا نوع آنها نمی‌تواند باشد.

در پاسخ می‌توان گفت در این جستار متعلق نوع مشکک وجود است نه ماهیت؛ بنا بر آنکه در اصالت وجود آنچه متن را پر کرده و ذات شیء را سامان می‌دهد وجود است و نه ماهیت، درحالی‌که مدار اشکال متوجه زمانی است که متعلق نوع مشکک، ماهیت باشد. ملاصدرا نیز در تفسیر قرآن تصریح می‌کند: «هویت و ذات شیء را وجود آن شکل می‌دهد» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۸۲/۱).

این تفسیر از وحدت نوعی به دو حالت پیشینی و پسینی قابل تصور است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

### ۳-۳. وحدت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی

ملاصدرا در آثار مختلف از جمله، اسفار و الشواهد الربوبیه در این باره می‌گوید این امکان وجود دارد که ماهیت واحد برخوردار از وجودهایی باشد که برخی قوی‌تر از دیگری است. به عنوان نمونه، جوهریت، مفهوم واحدی است که گاهی مستقل بنفسه و مفارق از موضوع و ماده یافت می‌شود، مانند عقول فعال و

### ۳. بررسی مدل صدرایی در تفسیر جامع

#### مشترک انسان‌ها در اصل برابری حقوق بشر

در این بخش به مدل مورد نظر ملاصدرا درباره جامع مشترک انسان‌ها پرداخته می‌شود:

#### ۳-۱. انکار مدل برابری عینی بنفَس امر متواطی (= وحدت نوعی)

ملاصدرا در مواضعی، از وحدت نوعی انسان سخن گفته است و همو در برخی تصریحاتش طرح کثرت نوعی انسان، یعنی انکار وحدت نوعی متواطی را ارائه کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۹ و ۱۴۳) که می‌توان آن را در طرح‌های مختلف ترسیم کرد. بنابراین، در تفکر صدرایی در مواضعی، مدل برابری عینی بنفَس امر متواطی انکار شده و به جای آن مدل‌هایی همانند وحدت نوعی مشکک وجودی صرف، وحدت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی و کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی مطرح می‌شود که در این بخش به اختصار به این مدل‌ها اشاره می‌شود.

#### ۳-۲. وحدت نوعی مشکک وجودی صرف

ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش به این معنا از وحدت اشاره کرده است؛ معنایی که ماهیت در آن ملحوظ نیست. چنانکه او در موضعی اساساً نفس انسانی را بدون ماهیت می‌داند و انسان‌ها را همچون عقول، وجودات صرفی می‌داند که در شدت و ضعف از یکدیگر متمایزند (همو، ۱۳۸۳: ۳۶۳/۸). همچنین، در موضعی فارغ از تفاوت ماهوی، انسان‌ها را به حسب وجود و سعه و ضیق آن متفاوت ارزیابی می‌کند؛ چنانکه نزد او کمال از اهل الله همانند انبیاء، اولیاء و کسانی که در برخی صفات با آنها مشترکند به واسطه وسعت و اشتداد وجودی و به تعبیر او سعه دایره وجودی، صفای جوهر روح و جمعیت آن، از دیگر انسان‌ها متمایزند (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۸۹/۱-۱۹۰).

گفتنی است ملاصدرا وحدت نوعی مرسوم را

می‌کند تحقق نفوس انسانی در کینونت عقلی، بیش از آنکه شبیه تحقق افراد نوع واحد متمایز از یکدیگر باشد شبیه به اجزای شیء واحد به وحدت عقلی است و همان طور که جواهر عقلی، وجودهای محض بدون ماهیتند و تفاوت به اشدیت و اضعفیت دارند و اشد مشتمل بر اضعف است نفوس انسانی نیز در کینونت عقلی‌شان چنینند. یعنی وجود محض مشکک. بنابراین نفوس، در عالم عقلی یعنی پیش از نزول، به جهات و حیثیات عقلی متمایزند و برخوردار از تفاوت تشکیکی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۰۴/۸-۴۰۳).

شایان ذکر است ملاصدرا بر اساس وحدت یادشده، رسالت و ولایت برخی انسان‌ها را تبیین می‌کند؛ به این بیان که تعلق علم ازلی حق، به رسالت برخی نفوس انسانی به اتفاق و گراف نیست، بلکه شایستگی رسالت به اختلاف افراد در استعداد، قابلیت و تفاوتشان در لطافت، کثافت، صفای قلب، قلت و کثرت حجاب در نسبت با خدا برمی‌گردد و اعظم سعادت‌ها برای بهترین استعدادها و کامل‌ترین کمالات برای شریف‌ترین روح‌ها یعنی ارواح انبیاء و اولیاء (ع) در نظر گرفته شده است و شریف‌ترین انبیاء، روح خاتم (ص) و سید آنهاست و پس از آن طبقه اولیا و اهل بیت طاهرین قرار دارد که خاتم آنها حضرت مهدی (ع) است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۶۵/۷).

بنابراین مسئله رسالت به معنای تخصیص و ترجیح یکی از امور متساوی در ماهیت و لوازم ماهوی، بدون مرجح و داعی نیست، بلکه به دلیل استحقاق خفی و عصمت باطنی که صرفاً خدا از آن آگاه است، رسالت و بعثت در عنایت ازلی به برخی از انسان‌ها اختصاص یافت (همان: ۶۷/۷).

ملاصدرا بر این عقیده است که عالم ارواح، موطن حقیقی و معاد ارواح به حسب طبقات، درجات و معادن آنهاست؛ چنانکه در حدیث آمده است «مردمان، معادن همچون معادن طلا و نقره» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۷۷/۸؛ صدوق، ۱۴۰۴:

گاهی به وجود ضعیفی که نیازمند ماده و همنشین با آن است یافت می‌شود، همانند صور نوعی و نفوس منفعل و زمانی در طور دیگری که متوسط بین دو نشئه یادشده است تقرر دارد، همانند صوری که انسان تصور می‌کند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۳۳-۳۴). به این ترتیب او، انسان را دارای سه کینونت طبیعی، نفسانی (خیالی) و عقلی می‌داند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۸/۹). افزون بر آن ملاصدرا تصریح می‌کند ماهیت واحد می‌تواند دارای اکوان و وجودهای متعدد و تحولاتی در وجود باشد؛ تحولات و وجوداتی که با وحدت نوعی، وحدت عقلی و وحدت عددی آن سازگار باشد (همان، ۱۲۶).

این تفسیر از وحدت نوعی مشکک به دو حالت پیشینی و پسینی قابل تصور است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

### ۴-۳. کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی

ملاصدرا در موضعی از اسفار (همو، ۱۳۸۳: ۵۴/۱) متأثر از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۴۱) بیان می‌کند وجود در موجودات اختلاف نوعی ندارد، بلکه اختلاف وجود در موجودات به شدت و ضعف است و صرفاً ماهیات موجود، از اختلاف نوعی بهره‌مند هستند. بنابراین انسان به دلیل ماهیتش نه وجودش، با دیگر انواع حیوانی تخالف نوعی دارد. بنابراین معنا از وحدت، وجود انسانی در عین وحدت، برخوردار از کثرت و اختلاف به شدت و ضعف هستند و تباین نوعی ندارند اما ماهیت انسان در وجود ضعیف و وجود شدید، متباین با یکدیگر است.

همان‌طور که گفته شد وحدت نوعی مشکک وجودی و کثرت نوعی ماهوی در فلسفه ملاصدرا به دو صورت پیشینی و پسینی قابل تبیین و عرضه است که در این بخش به آنها می‌پردازیم.

### ۱-۴-۳. مدل پیشینی انواع انسانی ملاصدرا در مبحث کینونت عقلی نفس تصریح



می‌کند و در مقام پسینی، یعنی با حضور در دنیا با ارادهٔ خویش، گسترهٔ این تفاوت‌ها بیشتر می‌شود.

#### ۴. بررسی تطبیقی مدل‌های تفسیر جامع

##### مشترک انسان‌ها در اصل برابری حقوق بشر

چنانکه مطرح شد، نگارندگان در قالب چند مدل به ماهیت تساوی مستحقان پرداخته‌اند. در این بخش به اختصار به این موضوع می‌پردازند که با توجه به امکانات درونی فلسفهٔ ملاصدرا کدام یک از مدل‌ها را می‌توان در فلسفهٔ ملاصدرا سراغ گرفت؟

##### ۴-۱. مدل برابری عینی بنفیس امر متواطی

(= وحدت نوعی)

در این مدل، حقیقت نوعی واحد، جامع و عینی اصل برابری را تبیین می‌کند. ملاصدرا هم در مواضعی از وحدت نوعی انسان سخن می‌گوید. بنابراین، می‌توان از مدل یادشده در فلسفهٔ ملاصدرا برای تفسیر اصل برابری بهره برد.

##### ۴-۲. مدل برابری عینی در امر غیرمتواطی

در مدل مذکور، اصل برابری با وحدت نوعی طبیعی در عین کثرت نوعی باطنی تحقق می‌یابد. چنانکه بیان شد، در مواضع فراوانی از فلسفهٔ ملاصدرا، کثرت نوعی انسان مطرح می‌شود. بنابراین، در فلسفهٔ صدرایی، تفاوت انسان‌ها تقویت شده، یعنی با حفظ تفاوت‌های عرضی، تفاوت‌های وجودی و ذاتی ارائه شده است. بنابراین، در این فضا باید مصححی برای اصل برابری انسان در محور حقوق بشر جستجو کرد یا به کلی اصل برابری در حقوق را انکار کرد.

در این بخش سعی شده با استناد به اقوال و شواهدی از ملاصدرا در صدد اثبات مدل برابری عینی در امر غیرمتواطی انسان‌ها در فلسفهٔ صدرایی برآییم.

بحث را با این پرسش آغاز می‌کنیم که قلمرو تحقق انواع انسانی برآمده از ملکات وجودی در دنیا است یا آخرت؟ یا اگر تحقق انواع انسانی به

۳۸۰/۴) و مبادی نفوس و مواطن ارواح نیز مختلف است. هر یک از ارواح به اصل خویش بازمی‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۴/۷، همو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۶/۴). گفتنی است الزام و عدم دخالت ارادهٔ انسانی، قدر مشترک دو تنوع پیشین یادشده است.

##### ۳-۲-۴. مدل پسینی انواع انسانی

این معنای وحدت از مختصات حکمت متعالیهٔ صدرایی است؛ بنا بر آنکه وحدت یادشده نیازمند مبانی‌ای همچون وحدت تشکیکی وجود، اشتداد و تضعف یا حرکت جوهری و وجودی، اتحاد عاقل و معقول و جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس است و چنانکه مطرح شد مبانی یادشده به نحو سیستمی صرفاً در فلسفهٔ ملاصدرا یافت می‌شود. دقیقاً به همین دلیل ملاصدرا در مبحث تنوع انسان ادعای نوآوری می‌کند (همو، ۱۳۸۹ ب: ۳۷۹/۱). با وجود آنکه پیش از او اندیشمندان بسیاری از آن سخن گفته‌اند.

در تنوع پسین انسان در سه طرح پیشین صدرایی گفته می‌شود وجود انسانی بر پایهٔ حرکت وجودی و اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل، اشتداد وجودی یافته و انحاء و درجاتی از وجود را طی می‌کند و چون در ماهیت تشکیک راه ندارد، وجود متحول انسانی، در هر آنی از حرکت، ماهیتی را از دست داده و ماهیت جدیدی کسب می‌کند و به تصریح ملاصدرا بر پایهٔ حرکت وجودی در هر آن به حسب تحلیل عقلی، انواع متخالف بالقوه از وجود سیال انتزاع می‌شود (رک: همو، ۱۳۸۳: ۱۱۶/۳). به سخن دیگر، هر انسانی در محدودهٔ ذات و کردار خود یک جهان است که متفاوت با جهان‌های دیگر، زندگی مستقلی دارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۶).

بنابراین، انسان‌ها در مقام تکوین، تفاوت نوعی با یکدیگر دارند یا حداقل می‌توان گفت مقام تکوین انسان‌ها مقدمات تفاوت نوعی را فراهم

تعبیر ملاصدرا در نشئه ثانی است، قلمرو تحقق نشئه ثانی کجاست؟ آیا نشئه ثانی ملاصدرا پس از مرگ طبیعی محقق می‌شود یا در همین نشئه امکان وقوع دارد؟

برخی از سخنان ملاصدرا حاکی از آن است که کثرت نوعی صرفاً در آخرت اتفاق می‌افتد و در این نشئه انسان همچنان نوع واحدی است. به عنوان نمونه، او در موضعی می‌نویسد: بدان اختلاف افراد انسان به حسب این نشئه، اختلاف به عوارض است و به حسب نشئه اخروی، اختلاف به ذاتیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۹، ۱۴۳ و ۱۸۸).

همچنین او در موضعی، خروج نفوس از قوه به فعل، پیدایش صورت جدید و در نهایت کثرت نوعی در قالب صورتهای ملکی، شیطانی و حیوانی را در این نشئه مستلزم تناسخ می‌داند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۰/۹).

در مقابل، شواهد و اقوالی از ملاصدرا در دست است که نشان می‌دهد کثرت نوعی در دنیا اتفاق می‌افتد، یعنی ظرف حدوث انواع انسانی در همین دنیاست نه در آخرت و آخرت تنها قلمرو ظهور آن انواع است؛ چنانکه ملاصدرا در مواضعی، تنوع انسان‌ها را به حسب باطن تلقی می‌کند و انسان‌ها را غافل از این تنوع می‌داند و باطن انسان‌ها را همان ظاهرشان در آخرت می‌داند. اما کسانی که خدا پرده را از بصیرتشان برداشته است در همین دنیا از تنوع باطنی یاد شده آگاه می‌گردند (همو، ۱۳۸۶: ۸۹۳/۲). همچنین ملاصدرا تصریح می‌کند به نظر عارفان، صور اخروی، همان صور اعمال قلبی و نیت باطنی است و هم‌اکنون در باطن هر انسانی موجود اما پوشیده از ابصار است و به دلیل خفا و ضعف صور مذکور، آثار خاص آنها همانند ایجاد لذت یا درد- بروز نمی‌کند، بلکه موطن ظهور و ایجاد لذت و درد آنها سرای آخرت است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۴۳۵/۷). افزون بر آن ملاصدرا در

موضعی معادل نشئه دنیوی از طبیعت بشری و معادل نشئه اخروی از باطن و روح مدد می‌گیرد: «پس از آنکه انسان به حسب طبیعت بشری نوع واحدی بوده است به حسب باطن و روح به انواع مختلفی تبدیل می‌گردد. و این امر به جهت اختلاف ملکات حاصل از تکرار اعمالشان است» (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۳ و ۱۸۸) و در موضعی، باطن انسان در دنیا را همان ظاهر او در آخرت می‌داند و به نوعی آخرت را محل ظهور باطن و غیب دنیا تلقی می‌کند (همان: ۲۱۹).

به سخن دیگر، در کثرت نوعی انسان می‌توان سه ظرف در نظر گرفت:

۱. آخرت به مثابه ظرف حدوث و ظهور؛ ۲. دنیا به مثابه ظرف حدوث و آخرت به عنوان ظرف ظهور؛ ۳. دنیا به مثابه ظرف حدوث و ظهور.

در حالت نخست، انسان‌ها در مقام تکوین، یعنی پیش از خلقت و در مقام اراده، یعنی پس از خلقت و در تمام مدت زندگی دنیوی‌شان واحد نوعی خواهند بود و آغاز کثرت نوعی پس از مرگ و در آخرت شکل می‌گیرد و با همین قدر جامع از سنخ وحدت نوعی، تساوی حقوق یا تساوی در برابر حقوق تأمین می‌شود.

در حالت دوم، ظهور تنوع انسانی صرفاً در آخرت رخ می‌دهد و در این دنیا فقط برای کسانی که قیامتشان قیام کرده (= عارفان) کثرت نوعی انسان‌ها قابل تشخیص است. بنابراین، در مباحث حقوق، امری می‌تواند مبنای کار قرار گیرد که برای همگان قابل تشخیص باشد و آنچه برای همگان معلوم است طبیعت بشری است و ملاصدرا هم تصریح می‌کند که طبیعت بشری در همه یکسان است. به عبارتی، در این حالت، وحدت نوعی در دنیا ظاهر و کثرت نوعی باطن است و همین وحدت نوعی ظاهر مبنایی برای اصل برابری است.

حالت سوم نیز در مدل برابری ذهنی مطرح خواهد شد.

## ۳-۴. مدل برابری ذهنی و قراردادی

در مدل یادشده، اصل برابری محصول قرارداد و وابسته به اقتضائات جامعه است و به عنوان یک پیش فرض بیشتر پذیرفتنی است تا اثبات کردنی.

چنانکه مطرح شد در نسبت با حدود و ظهور کثرت نوعی انسان در فلسفه ملاصدرا سه حالت پیش می آید که در حالت سوم (= دنیا به مثابه ظرف حدود و ظهور)، نمی توانیم از وحدت نوعی به مثابه جامع مشترک سخن گوئیم اما می توان جامع های مشترک محتمل دیگری را جستجو کرد: ۱. در پرتو نگرش وجودی و با تأکید بر اصل «وحدت در کثرت» می توان گفت ظهورات نوعی وجود انسانی با همه تفاوتش، در اصل هستی، مخلوقیت، حیوان ناطق بودن، عین الربط بودن به حق، برخورداری از فطرت و مجرد اشتراک دارند، بنابراین، در این حالت می توان این موارد را به عنوان جامع مشترک وجودی انسان های غیرمتواپی در نظر گرفت و این جامع مشترک، نه محصول صرف یک قرارداد که امری عینی و نفس الامری است.

۲. حقوق و تساوی آن صرفاً در گفتمان قراردادی و اعتباری مطرح است و تفاوت های تکوینی و ارادی نمی توانند لزوماً سبب نابرابری در حقوق شود مگر اینکه ما اراده نابرابری حقوق در آنها بکنیم.

گفتنی است قدر مشترک نخستین، تکوینی و عینی است اما قدر مشترک دوم اعتباری و قراردادی است.

در نقد قدر مشترک محتمل نخست می توان گفت مخلوق بودن ذاتی انسان ها نیست. زیرا همه چیز مخلوق است و خود مخلوقیت از نسبت میان خالق و مخلوق انتزاع می شود و امری نسبی است، حیوانیت و ناطقیت هم اموری ماهوی و اعتباری می شوند و حقیقی نخواهند بود. عین الربط بودن و وحدت نیز بسیار عام است.

قدر مشترک دوم نیز در گفتمان قراردادی مطرح است و به منزله نفی هر گونه قدر مشترک

عینی در میان انسان هاست.

در فلسفه ملاصدرا شواهد و مستندات حاکمی از «حالت سوم» که حدود کثرت نوعی انسان ها و ظهور آنها در دنیا باشد مشاهده نشده است. افزون بر آن، ملاصدرا در اسفار تصریح می کند که تبدیل انسان به انواع مختلف در نشئه دیگری انجام می شود و تبدیل آن در نشئه دنیوی مستلزم تناسخ محال است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۰/۹). شاید در اینجا به نظر رسد که سخن ملاصدرا مبانی بر حدود کثرت نوعی انسان در دنیا و ظهورش در آخرت، به نوعی خروج از مبانی فلسفی ملاصدراست؛ چرا که اقتضای مبانی او این است که کثرت نوعی در همین دنیا رخ دهد. در پاسخ می توان اظهار داشت بنا بر مبانی صدراپی و نتایج برآمده از آنها، اعم از حدود جسمانی نفس و بقای روحانی آن، انحای تجرد و کثرت نوعی (با همه مدل هایی که ذکر آن گذشت) روح انسان، متعلق احکام یادشده به ویژه کثرت نوعی است نه طبیعت و بدن انسان، و روح انسانی نیز جزو باطن است و ظهورش در نشئه اخروی است؛ با این توضیح که هر چند در این نشئه، کثرت نوعی انسان، احکامی و آثاری دارد اما آنچه در این نشئه بر تمامی انسان ها حاکم است و ظهور دارد بشریت و به تعبیری، طبیعت بشری است با خصیصه وحدت نوعی. بنابراین، این سخن ملاصدرا که حدود کثرت نوعی انسان در دنیا و ظهورش در آخرت است با هیچ یک از مبانی او ناسازگار نیست.

همچنین در فلسفه او دو مدل «برابری عینی بنفیس امر متواپی» (= وحدت نوعی) و «برابری عینی در امر غیرمتواپی» قابل استنباط است و این دو مدل به دلیل عینی بودن بر مدل قراردادی ترجیح دارد، از مجموع این دو سخن می توان نتیجه گرفت که در فلسفه ملاصدرا به طرح مدل برابری ذهنی و قراردادی جهت تفسیر اصل برابری در حقوق بشر نیازی نیست.

## بحث و نتیجه گیری

تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق، مسبوق به تساوی مستحقان است. تا کنون دو طرح عمده در تفسیر «تساوی مستحقان» به عبارتی اصل برابری مطرح بوده که عبارتند از: «مدل برابری عینی بنفس امر متواپی» و «مدل برابری ذهنی و قراردادی»؛ اولی در گفتمان فراقراردادی و دومی در گفتمان قراردادی.

ملاصدرا نیز در باب وحدت نوعی انسان متفاوت سخن گفته است؛ در مواضعی وحدت نوعی انسان و در مواردی کثرت نوعی انسان را مطرح کرده است. در آنجایی که ملاصدرا از وحدت نوعی انسان سخن گفته است می توان از «مدل برابری عینی بنفس امر متواپی» در تفسیر اصل برابری بهره برد. اما با توجه به مواضعی که ملاصدرا کثرت نوعی انسان را طرح می کند نمی توان از «مدل برابری عینی بنفس امر متواپی» در تفسیر اصل برابری استعانت جست. در این حالت یا باید حقوق و تساوی آن را صرفاً در گفتمان قراردادی و اعتباری گنجانند و تفاوت های تکوینی و ارادی را سبب نابرابری در حقوق ندانست یا از طرح جدیدی در گفتمان فراقراردادی سخن گفت که نگارندگان به طرح جدیدی رسیده اند؛ با این توضیح که در آن حالت که حدوث کثرت نوعی انسان در دنیا و ظهورش در آخرت باشد همان وحدت نوعی انسان عهده دار تفسیر اصل برابری است و در حالتی که حدوث کثرت نوعی انسان و ظهورش در آخرت باشد در عین کثرت نوعی باطنی انسان، طبیعت بشری با وحدت نوعی طبیعی اش مصحح اصل برابری است. هر دو حالت نیز در آثار ملاصدرا به چشم می خورد. بنابراین، با توجه به امکانات درونی فلسفه ملاصدرا می توان از دو مدل «برابری عینی بنفس امر متواپی» (= وحدت نوعی) و «برابری عینی در امر غیرمتواپی» در تبیین اصل برابری بهره برد و با توجه به عینی بودن این دو

مدل در فلسفه صدرایی و ترجیح آن بر مدل ذهنی و قراردادی و فقدان حالت سوم (= حدوث و ظهور کثرت نوعی انسان در دنیا) به دلیل بروز تناسخ محال، نیازی به طرح مدل ذهنی و قراردادی در فلسفه یادشده نیست.

## پی نوشت ها

۱. به عنوان نمونه، اگوستین، آدمی را به دو گروه تقسیم می کند: آنهایی که خدا را دوست دارند و خدا را بر خود ترجیح می دهند و آنانی که خود را بر خدا ترجیح می دهند. اولی در هرکجا باشد از اهالی شهر اورشلیم است و دومی از اهالی شهر بابل (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۱۵۰-۱۴۷).

۲. به دلیل ابهام یادشده مؤلفه آزادی در حقوق بشر طیف گسترده ای از آزادی ها اعم از مشروع و نامشروع را در بر گرفته و در کنار آزادی مذهبی، بی بند و باری جنسی و همجنس بازی را هم از مصادیق آزادی اعلام می شود: (Talbot, 2010: 350-351).

۳. حقیقت ابعاد مختلف داشته و هر کس به بعدی از آن می رسد لذا نمی توان یک سخن را به تمامه حق یا باطل دانست.

۴. البته برخی، حقوق بشر موجود را برآمده از دو نگاه توأمان دینی و سکولار دانسته اند: (Newlands, 2006: viii) و برخی از ارتباط حقوق بشر با سنت های رایج غربی و شرقی، سیاست و تحول تاریخی دانسته اند: (Soko, 2009: 19).

۵. در مزرعه/ قلعه حیوانات (ص ۲۸، ۱۵۲) پس از پیروزی انقلاب حیوانات بر انسان ها، یک قانون اساسی معروف به «هفت فرمان» بر روی دیوار مزرعه نوشته می شود که شامل بندهای زیر است: همه آنها که روی دو پا راه می روند دشمن هستند؛ همه آنها که چهارپا یا بالدار هستند، دوستند؛ هیچ حیوانی حق پوشیدن لباس را ندارد؛ هیچ حیوانی حق خوابیدن در تخت را ندارد؛ هیچ حیوانی حق نوشیدن الکل را ندارد؛ هیچ حیوانی حق کشتن حیوان دیگری را ندارد؛ همه حیوانات با هم برابرند. اما در اواخر داستان شش فرمان نخست از روی دیوار پاک شده و جمله هفتم

دهشیار، حسین (۱۳۸۸). «حقوق بشر و روابط بین‌الملل». مفاهیم کلیدی حقوق بشر بین‌المللی. تهران: میزان.

ذاکریان، مهدی (۱۳۸۸). «جهان‌شمولی قواعد بنیادین حقوق بشر». مفاهیم کلیدی حقوق بشر بین‌المللی. تهران: میزان.

سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۸۸). «ماهیت انسان و خاستگاه حقوق بشر». سفیر. زمستان، شماره ۱۲، ص ۱۸-۵. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲). «برابری (تساوی) در حقوق بشر و پیشینه تاریخی آن». شناخت. پاییز و زمستان، شماره ۳۹ و ۴۰، ص ۸۷-۱۰۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). فلسفه اخلاق و مبانی رفتار. تهران: سروش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات و انوار البینات. تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد خواجوری. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ج ۹. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ج ۱، ۳ و ۸. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). شرح الاصول الکافی، کتاب التوحید، ج ۳ و ۴، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، انتشارات بنیاد اسلامی صدر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ الف). تفسیر القرآن الکریم. ج ۱ و ۷. تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدصدرالدین طاهری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ب). شواهد الربوبیة در مجموعه رسائل فلسفی. ج ۱. تصحیح، تحقیق و مقدمه حامد ناجی اصفهانی و محمد علی جاودان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

صدوق (۱۴۰۰ ق). الأمالی. بیروت: اعلمی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق). من لایحضره الفقیه. قم: جماعه مدرسنین.

نیز به صورت زیر تحریف می‌شود: «همه حیوانات باهم برابرند، اما بعضی برابرترند.»

## منابع

آزادبخت، فرید (۱۳۸۳). «هنجارسازی قواعد حقوق بشر». مفاهیم کلیدی حقوق بشر بین‌المللی. گردآوری و تدوین مهدی ذاکریان. تهران: میزان.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. توضیح، مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر. قم: بیدار. ابن میثم بحرانی (۱۴۱۷ ق). شرح نهج‌البلاغه. مشهد: آستان قدس رضوی.

ارول، جرج (۱۳۵۵). قلعه حیوانات. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). «فلسفه حقوق بشر از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی». اسرا. بهار، شماره ۷، ص ۱۴۶-۱۲۹.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر. قم: اسرا.

حبیبی مجنده، محمد (۱۳۷۹). «مبانی فلسفی حقوق بشر». نامه مفید. تابستان، شماره ۲۲، ص ۱۲۴-۹۳. حسینی خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۶ الف). «نظریه تساوی انسان‌ها در حقوق بشر اسلام». فقه و مبانی حقوق. شماره ۹، ص ۵۸-۴۷.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). «انسان و جهان‌های ممکن». خردنامه صدر. پاییز، شماره ۴۹، صفحه ۴-۷.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). علی (ع) و صلح جهانی. تهران: تولید کتاب.

خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۳۰۰). منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغه. تهران: الاسلامیه.

داروال، استیون؛ گیبارد، آلن و ریلتن، پیتر (۱۳۸۲). «به سوی اخلاق پایان این قرن: پاره‌ای از گرایش‌ها». مجموعه مقالات فلسفه اخلاق. ترجمه مصطفی ملکبان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۹۰). مقدمه علم حقوق با رویکرد به حقوق ایران و اسلام. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دیویس، کالین (۱۳۸۶). درآمدی بر اندیشه لویناس. ترجمه مسعود علیا. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- وکیلی، هادی (۱۳۸۴). «نقد مبانی اومانستی حقوق بشر». کتاب نقد. پاییز، شماره ۳۶، ص ۱۵۴-۱۲۹.
- Robertson, David (1997). *A Dictionary of Human Rights*. London, Europa Publications.
- Newlands, George (2006). *Christ and Human Rights The Transformative Engagement*. Printed and bound in Great Britain by MPG Books Ltd., Bodmin, Cornwall.
- Falk, Richard (2009). *Achieving Human Rights*. First published, Routledge.
- Soko, Keith (2009). *A Mounting East-West Tension: Buddhist-Christian Dialogue on Human Rights, Social Justice & a Global Ethic*. Wisconsin: Marquette University Press.
- Talbott, William J. (2010). *Human Rights and Human Well-Being*. Oxford: Oxford University Press.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه، ج ۲: قرون وسطی. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: سروش.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گریفین، دیوید ری (۱۳۸۸). خدا و دین در جهان پسامدرن. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- میرموسوی، سیدعلی؛ حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۱). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

