

نظام حقوق بشر در آینه حرکت جوهریه ملاصدرا

بهاء‌الدین علیاری تبریزی^۱

چکیده

نظام حقوق بشر به مثابه شاکله پرطمطراقی است که بنیان آن با هبوط بشر در ارض ناسوتی گذاشته شده و با مدد مبانی الهی، تعالیم مصلحان و مکاتب عقلی در بستر تاریخ، سیر حرکت تکوینی و تکاملی خود را می‌پیماید. این نظام تنومند حاصل مجاهدت‌های بی‌شماری است که بانیان آن با تمسک به روح مبانی تعالیم و حیانی، مکتب حقوق طبیعی و همچنین مفاهیم عدالت و کرامت، برای قوام و استمرارش بذل جان نموده‌اند. از منظر ماهیت فلسفی، حقوق بشر به عنوان یک مفهوم کلی در شمار معقولات ثانویه فلسفی است. نوشتار حاضر، حاصل تلاشی برای ایجاد بستری جهت طرح مبانی و منویات نظام حقوق بشر و نظریه حرکت جوهریه ملاصدرا برای نیل به ادراک مناسبات مشترک فی مابین آن‌ها است. نظریه حرکت جوهریه بیانگر نو شونددگی دمامد وجود جوهر و صیوررت دائمی نهاد هستی به سوی تجرد و فعلیت محض است. اما چرایی تقریب این دو منظومه فکری، ابتدای آن‌ها بر ارکان عالم امکان یعنی انسان و طبیعت پیرامون آن است. از سوی دیگر، این دو حوزه فکری در عام‌الشمولیت، تبعیض ناپذیری، استدراجی، استکمالی و ابتدای بر مبانی عقلانی و برهانی، وحدت‌نظر و مبانی داشته

۱. مدرس دانشگاه و پژوهشگر حوزه حقوق بین‌الملل، فلسفه و ادیان.

و دوئیت ماهوی بین آن‌ها نیست. در هر دوی این حوزه‌های اندیشه‌ورزی، مبداء حرکت، ماده اولی عالم امکان (هیولی) همان ماده نامتعیین است و منتها نیز، فعلیت و تجرد محض یعنی تحقق مقاصد متعالیه آرمانی است. در حکمت متعالیه صدرای شیرازی، نظریه‌ای به نام «لُبس بعد از لُبس» (پوشیدنی پس از پوشیدن) وجود دارد که بیانگر آن است که صورت و ماده یک موجود، در قوس صعود، ماده صورتی دیگر می‌شود. با مذاقه در نظام حقوق بشر به خصوص ساختار آن، می‌توان مسیر این نظریه را نیز مشاهده نمود؛ به طوری که انعقاد کنوانسیون‌های بین‌المللی پس از صدور اعلامیه‌های غیرالزام‌آور در همان موضوعات، بدون این‌که خللی به اعتبار اعلامیه‌های موجود وارد کند، خود دلالتی بر التباس دیگری دارد که به عنوان مثال می‌توان به انعقاد میثاقین بین‌المللی (۱۹۶۶) پس از صدور اعلامیه حقوق بشر (۱۹۴۸) یا به انعقاد کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹) پس از صدور اعلامیه حقوق کودک (۱۹۵۹) اشاره کرد.

کلمات کلیدی: نظام حقوق بشر، نظریه حرکت جوهریه، نظریه لُبس بعد از لُبس، مکتب حقوق طبیعی، عالم امکان، معقولات ثانویه فلسفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقدمه

حقوق بشر، مجموعه حق‌های بنیادینی است که بر کلیه آحاد بشر در مفهوم استعلایی‌اش جریان دارد. هر فرد انسانی فی حد ذاته و به صرف وجود مادی در این عالم ناسوتی، مستحق این حق‌ها است. حمایت از حقوق بشر، خود فصلی مطول از تاریخ بشریت است که از اعصار کهن مورد تأکید ادیان ابراهیمی و مصلحان، متفکران حامی حقوق بشر و همچنین نظامات حقوقی داخلی و بین‌المللی قرار داشته است. این رویکرد صیانتی و تدریجی الوجود تکاملی، دلالت بر قصد غایی جهت نیل به جهانی که دمامد در حال تغییر و تحول به سوی عدالت، صلح، امنیت و رفاه که جلوه‌ای از کمال و فضیلت بالفعل می‌باشد، است که در ادیان ابراهیمی با ظهور منجی عالم بشریت «یهودیت، ماشیح، مسیحیت، مسیح (ع) و در اسلام متشیع، مهدی موعود (ع)» و در ادیان غیرتوحیدی همچون هندوئیسم با ظهور «کلکی»^۱ که موعود آخرالزمان است، محقق خواهد شد. (توفیقی، ۱۳۸۶: ۳۲) البته نظام حقوق بشر متعالی مدنظر ما، تنها شامل انسان نیست، چرا که نیک مبرهن است که جهان مخلوق، یک مجموعه یک پارچه از تمامی ارکان آن، یعنی انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و حتی جمادات و عناصر است که هر یک بر دیگری تأثیر می‌گذارند، همان‌طور که عناصر اربعه آتش، آب، هوا و خاک از مهم‌ترین ارکان مادی مؤثر در حیات جانداران می‌باشند.

نظریه حرکت جوهریه ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ق)، به عنوان نظریه فلسفی عام‌الشمول و بدیع، توانست موجبات اعتلای نه تنها نظام فلسفی اسلامی، بلکه سایر نظامات فلسفی خداپاور را فراهم آورد. این نظریه بیانگر نو شدن دمامد و وجود جوهر و صیوررت دائمی نهاد هستی به سوی تجرد و فعلیت محض است. صدرالمتألهین بر مبنای این نظریه معتقد است که هر آنچه در این عالم مادی حضور دارد و تابع فضا، مکان و زمان است، در سیلانیت دائمی بوده تا بتواند به کمال خود نائل آید. حال در نوشتار حاضر، سعی بر آن است که شاید برای نخستین بار در تقریرات رایج در حوزه حقوق و فلسفه، مقوله‌ای حقوقی با نظریه‌ای فلسفی-اسلامی، یعنی نظام حقوق بشر و نظریه حرکت جوهریه صدرای شیرازی، در یک متن واحد مورد تدقیق قرار گرفته و مناسبات فی مابین آن‌ها ایضاح گردد. به عبارت دیگر، هدف اصلی از تحریر این سطور، تبیین نظام عام‌الشمول حقوق بشر بر مبنای نظریه حرکت جوهری است، چرا که براین باوریم که بن مایه و مبداء هر دو منظومه فکری در حال سیلانیت و صیوررت مستمر،

۱. Kalki. (موعود آخرالزمان که در اندیشه هندوئیسم سوار بر اسب سفید و شمشیر در دست برای اصلاح جهان و برقراری عدالت خواهد آمد).



جوهره عالم مادی است که با یک حرکت اشتدادی به سوی تکامل رهسپارند. برای ارائه تصویری روشن از هریک از این دو حوزه اندیشه‌ورزی، می‌بایست ابتدا مفهوم، گستره و خاستگاه آنان تشریح شود تا مناسبات و تعاملات آنان قابلیت ادراک داشته باشد. همچنین معروض است که در این پژوهش، بدون استناد به اسناد بین‌المللی متضمن حقوق بشر، کلیت و غایتی که از تحقق این شاکله فکری مدنظر بوده، مناظ بحث است. به عبارت دیگر، هدف غایی این نوشتار، شناخت مقومات و مقاصد نظام حقوق بشر در بستر مفاهیم فلسفی نظریه متعالیه حرکت جوهریه است.

۱. مفهوم و ماهیت حقوق بشر

آنچه از مطالعه تاریخ حیات در جهان حاصل می‌شود، آن است که بنابر متون دینی، سرآغاز ظهور مفهوم حقوق انسان^۱ (بشر)^۲ با خلقت نخستین موجودات ذی‌شعور (واجد عقل ناطقه) و هبوط آنان به ارض ناسوتی است که متعاقب قتل «هابیل» به عنوان اولین هتک حرمت به حیات و حیثیت نفسانی انسان، با متون دینی، اخلاقی و حقوقی عجین شده است. لازم به ذکر است که اگرچه در عرف تفاوتی میان الفاظ بشر، انسان و آدم قائل نمی‌باشند، ولی این کلمات به لحاظ لغوی و مفهومی متفاوت هستند. لفظ «بشر» در لغت به معنای پوست و جلد، هیئت و ظاهر اشیاء است که به جنبه مادی و ظاهری انسان توجه دارد. لفظ «انسان» نیز از ریشه «نسیان» به معنای فراموشی است. همچنین گفته‌اند که انسان مصدر «أنس» و «أنس» به معنای رام بودن، خوگرفتن، الفت و ملاطفت می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۵۰ق: لفظ انس) حال وقتی بشری که مرحله‌ای از کمال برای او فعلیت یابد و به مرتبه همدمی و همزیستی و همکاری خو بگیرد، به جایگاه انسان ارتقاء می‌یابد. از این رو گفته‌اند که «فکل انسان بشر و لیس کل بشر انسان». لفظ «آدم» نیز از ریشه «أدم» به معنای چیزهایی که به غذا و نان اضافه می‌شود تا مطبوع گردد، اسوه، رئیس قوم، مشهور و باطن اشیاء است. علت تفاوت الفاظ «آدم» با «انسان» در قرآن کریم آن است که لفظ آدم به عنوان اسم علم (اسم خاص) برای حضرت «آدم ابوالبشر» (ع) به کار رفته است. در روایات، در باب علت تسمیه نام آدم برای ایشان، چنین آمده است که آدم را از آن جهت آدم می‌نامند که از «ادیم الارض» یعنی خاک روی زمین است؛ یعنی، جسم وی از خاک روی زمین می‌باشد. از امام صادق (ع) نقل است که می‌فرماید: «انما یسمی آدم آدم، لانه خلق من ادیم الارض» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق: ۵۷۹) حال فارغ از

۱. واژه انسان در قرآن مجید ۶۵ بار در ۴۳ سوره (۷ سوره مدنی و ۳۶ سوره مکی) آمده است.

۲. واژه بشر در قرآن مجید ۳۵ بار آمده است. قرآن از لسان پیامبر می‌فرماید: «انا بشر مثلكم».



تفاوت‌های مفهومی میان الفاظ بشر، انسان و آدم در متون اسلامی، در مبانی و متون حقوق بشری و اسناد بین‌المللی، واژه «بشر» به عنوان اصطلاحی عام در مفهوم استعلایی آن مد نظر است. مفهوم کلاسیک حقوق بشر علی‌رغم تأکیدات ادیان توحیدی متقدم بر کرامت انسان و حرمت ذاتی آن، از دوران فلاسفه عقل‌گرای یونان باستان رواج یافته و طی قرن‌ها، با ظهور ادیان توحیدی مسیحیت و اسلام و غیرتوحیدی، فراز و نشیب‌های فراوانی را سپری کرده است. تبلور مفهوم نوین و آکادمیک حقوق بشر نیز، اگرچه از قرن هفدهم و هجدهم (عصر روشنگری)^۱ در غرب با طرح نظریات فلسفی «لیبرالیسم»، «اومانیزم» و «اصالت فرد» همراه می‌باشد، ولی تجلی حقوقی و بین‌المللی آن به تأسیس سازمان ملل (۱۹۴۵) و صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) و اسناد بین‌المللی متعاقب آن باز می‌گردد.

مفهوم حقوق بشر

این واژه دو کلمه‌ای، جایگزین اصطلاح «حقوق طبیعی» و «حقوق انسان» شد که قدمتی به بلندای تاریخ دارد، اما این‌که منظور و مقصود از حقوق بشر چیست، بحثی است که در وهله نخست به ضرورت شناسایی اجزای آن یعنی مفهوم حقوق (جمع حق) و «بشر» برمی‌گردد. حق از لحاظ لغوی به معنای روا، حظ و نصیب، موجود و ثابت است و در اصطلاح، عبارت از توانایی است که شخص بر چیزی یا کسی داشته باشد یا نوعی سلطه بر چیزی یا کسی است که می‌تواند عینی یا اعتباری یا انتزاعی (مجرد) باشد. ماهیت فلسفی «حق» را با عنایت بر مبانی چون: «رجحانیت» که همانا مزیت و امتیازی که در عالم ذهن یا عالم خارج متحقق است مانند حق بر عبودیت و پرستش یا حق بر عشق (در عالم ذهن) یا حق بر مالکیت (در عالم خارج)، «رابطه»، «ابتنای آن بر رابطه بین محق (دارنده حق) و مکلف (مسئول حق) است که می‌تواند در ارتباط میان انسان و حیوان یا طبیعت باشد یا براساس منبع وجودی (ماهیت حق از جهت مرجع تکون و اشتقاق به عالم لاهوت یا ناسوت متمایز می‌گردد. مانند: (حق‌الله، حق‌الناس یا حق قانونی) می‌توان آن را بررسی کرد. در خصوص مفهوم «بشر» که به عنوان واژه‌ای فراگیر برکلیه آحاد انسان‌ها اطلاق می‌گردد، می‌توان گفت که این واژه سنگ بنا و به تعبیر فلسفی، هیولی (ماده اولیه) است که ذی‌حق حقوق بنیادین می‌باشد. به عبارت دیگر، بشر به عنوان موجودی زنده و فارغ از تعلقات و عرضیات، سزاوار و محق حقوق متعلق خویش است. در خصوص تعریف هستی‌شناختی

1. Enlightenment age (Age of Reason)



«حقوق بشر» گفته شده است که آن، با تبیین جایگاه آزادی، به عنوان حق، در رابطه انسان و مردم قابل تعریف است. این تعریف مشتمل بر آزادی به منزله قدرت فرد حاکم بر سرنوشت خویش جهت مقابله با هرگونه جبرگرایی است. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۷) به عبارت دیگر، حقوق بشر، مجموعه حقوق و آزادی‌هایی است که انسان‌ها نه به دلیل وضع قانون و نه به سبب عرضیاتی چون وابستگی‌های نژادی، ملیتی، دینی، اجتماعی، طبقاتی و جنسیتی، بلکه صرفاً به خاطر انسان به ما هو انسان بودن و کرامت ذاتی‌شان، از آن‌ها برخوردارند. یکی از اندیشمندان معاصر در این باره معتقد است که حقوق بشر، انسان من حیث هو انسان را مدنظر دارد. (محقق داماد، ۱۳۸۰)

ماهیت حقوق بشر

نظام حقوق بشر ماهیتاً جنبه حمایتی دارد و برای صیانت از حقوق بنیادین بشر محقق شده است، اما در باب ماهیت حقوق بشر دو نظریه مطرح است. نظریه اول که مدافع اصلی معاصر آن «هارت» بوده و بر «اعمال اراده و انتخاب» تأکید می‌ورزد، مبین آن است که محق بودن در پرتو امکان اعمال قدرت ذی حق تقرر می‌یابد، یعنی فرد ذی حق، قادر به اعمال یا اسقاط حق خود است. نظریه دوم نیز بر نفع یا مصلحت تکیه می‌کند و حق‌ها را در نهایت به سود و منفعت بر می‌گرداند. مهم‌ترین مدافع کلاسیک این نظریه، «جرمی بنتام» و طرفداران معاصر آن، «لیونز» و «مک کورمیک» هستند که معتقدند هدف حقوق نه حمایت از قدرت و اراده فرد، بلکه حفظ برخی منافع و مصالح متعلق به او است. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳: ۵۲-۴۷) حقوق بشر فارغ از نظریات مطروحه درباره آن، از ویژگی‌های بنیادینی همچون: «عام‌الشمولی، سلب‌ناپذیری، تبعیض‌ناپذیری، برابری‌طلبی، تفکیک‌ناپذیری و سیلان تکاملی» برخوردار است. در باب تحلیل ماهیت فلسفی حقوق بشر می‌توان گفت که مفهوم حقوق بشر به عنوان مفهوم کلی در زمره معقولات ثانویه فلسفی است که عروض عارض بر معروض در عالم ذهن و اتصاف (نسبت موضوع به محمول) معروض بر عارض در عالم خارج است. به عبارت دیگر، هر حقی که برای انسان در عالم ذهن امکان تصور می‌یابد، در عالم خارج، انسان به آن متصف می‌گردد که در آن موقع می‌گوییم فرد انسانی واجد آن حق شده است. به عنوان مثال وقتی در عالم ذهن و تصورات برای انسان حقوقی همچون: «حق بر حیات، حق بر آزادی عقیده، حق بر اراده آزاد و اختیار» تصور می‌شود، تنها با ظهور آن‌ها در فرد انسان موجود در عالم خارج (عالم شهود) است که تجلی عینی حاصل می‌شود. بنابراین، در این صورت است که می‌توانیم بگوییم که آن فرد بهره‌مند از حق حیات، آزاد



اندیشنده (فاعل آزاد اندیشنده)، مرید و مختار است. البته مبرهن است که تصور ذهنی ماسوای وجود عینی در باب حقوق به خصوص حقوق بشر، سرابی بیش نخواهد بود که البته دین اسلام مدافع اصلی این دیدگاه است.

۲. خاستگاه و مبانی نظری حقوق بشر

مبانی نظری حقوق بشر به جهت تطوری که در طول تاریخ داشته است، می تواند در دو دسته سنتی و نوین طبقه بندی شود:

اول) مبانی سنتی حقوق بشر

این مبانی، خود به مبانی دینی، مکتب حقوق طبیعی و مکتب اثبات گرایی تقسیم می شود که اجمالاً به شرح زیر است:

مبانی دینی (ربانی)

در ادیان مختلف، انسان به عنوان موجودی ارزشمند مورد عنایت قرار گرفته است. از نظر «زرتشت» انسان برگزیده کسی است که بر پایه اندیشه نیک، خود را با نظام حق و قانون خلقت هماهنگ سازد و خدا را در باطن خود جای دهد و با عمل شایسته و سازنده در پیشرفت بشریت کوشا باشد. در دین زرتشت، خداوند آدمی را آزاد آفریده و به او آزادی گزینش (Varena) داده است تا با بهره گیری از عقل و اندیشه نیک («وهومنه» (Vohumana) به راستی گراید و در پیشرفت جهان همکار اهورا مزدا باشد. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۸۵) در شریعت موسوی نیز، همان طور که در سفر پیدایش در کتاب عهد عتیق آمده است: «... انسان شبیه خداوند خلق شده است...» (بند ۲۶ از باب اول سفر پیدایش) در دین یهودیت، حقوق بشر در «آزادی از اسارت» و «آزادی در اختیار داشتن» ظهور دارد. (همان: ۹۰)

در دین مسیحیت، انسان با خمیر مایه الهیاتی و آغشته به متافیزیک ماورایی تبیین می شود، به طوری که انسان تنها موجودی است که با صورت خدا (Imago, dei) و دارای روح نامی می باشد. (قاری سیفطامی، ۱۳۹۳: ۳۳) در این دین، زندگی انسان، پرتوی از درخشش خداوندی است و او نقش و تصویر خدای ناپیدا و تألوه مجد و عظمت و تمثال اوست. (Evangelium vitae, n.36)

در شریعت اسلام نیز انسان به عنوان آفریده خداوند، از یک سو دارای کرامت ذاتی است و از سوی دیگر، در مظان هبوط و صعود است. در قرآن کریم آمده است: «ولقد کرّمنا بنی آدم» یعنی انسان ها با کرامت خلق شده اند (آیه ۷۰ سوره اسراء) و هم چنین این که: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له



ساجدین» یعنی، به همین جسم خاکی، روحی خدایی دمیده شده تا آن‌که ملائک به سجده او پرداختند. (آیه ۳۰ سوره حجر) با مذاقه در متون الهی ملاحظه می‌گردد که ابنای بشر، با تبار مشترک و جهانی، دارای منزلت یکسانند و برتری تنها در سایه تقواست. «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات، آیه ۱۳)

مکتب حقوق طبیعی

این دیدگاه، تاریخی بس کهن داشته و ریشه در اندیشه‌های فلاسفه یونان باستان در باب موضوعاتی چون اخلاق، سیاست و حقوق دارد. فلاسفه یونان در تبیین حقوق طبیعی و رواقیون یونان در توسعه آن، نقش به‌سزایی داشتند. «سقراط»^۱ فیلسوف شهید یونانی، به قوانین طبیعت به عنوان مبنای حقوق طبیعی معتقد بود و زمامداران را تشویق می‌کرد تا این قوانین را کشف و در اداره امور و حکومت بر مردم به آن تاسی نمایند. (بوسیدی، ۱۳۴۳: ۲۳) «سیسرون»^۲ فیلسوف رواقی رومی، قانون طبیعت را مبنای کلیه حقوق انسانی می‌دانست و به نظر او قانون طبیعت ناشی از عقل سلیم است که همه افراد از آن برخوردارند. (فاستر، ۱۳۵۱: ۳۲۳) «توماس اکویناس»^۳ از فلاسفه و آباء کلیسا نیز معتقد بود که حقوق طبیعی، غیرقابل سلب از انسان و بخشی از حقوق ازلی است. (همان: ۴۳۱)

«هوگو گروسیوس»^۴ (پدر حقوق بین‌الملل نوین) نیز معتقد بود که حقوق طبیعی، دستور عقل سلیم است و او عملی را خوب و ضروری می‌دانست که با طبیعت منطقی و اجتماعی سازگار باشد. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۷۶) اگر چه این نظریه بیش از دو هزار سال مورد قبول اکثریت اندیشمندان و آزاداندیشان بوده، ولی در مبنای آن اتفاق نظر حاصل نشد، به طوری که مبنای چون طبیعت، عقل، دین، اخلاق، امر لایتغیر، ازلی و ضروری برای آن قائل شده‌اند. حال با ملاحظه نظرات مختلف در این باب، می‌توان چنین استنتاج نمود که حقوق طبیعی، عبارت از یک سلسله حقوق ازلی، ابدی، لایتغیر، غیرقابل انتقال و غیرقابل تجزیه است که مضمول مرور زمان نمی‌شود و عموم افراد بشر را بدون هرگونه تمایز نژادی، جنسی، رنگ، پوست و ثروت و موقعیت اجتماعی شامل می‌شود. (بوسیدی، ۱۳۴۳: ۲۴) تعریف مذکور ترجمان مفهوم فلسفی «انسان استعلائی» است که «رواقیون» پیشنهاد طرح آن بودند. این نوع نگاه، ریشه در «اصل عدم تبعیض» دارد. نظریه حقوق طبیعی که اندیشمندانی چون «جان لاک» و «ژان ژاک روسو» از مبلغان آن بودند، موجد نگرش فلسفی آزادی‌خواهانه‌ای بود که در پایان قرن هجدهم،

1. Socrates (470Bc-399Bc)
2. Cicero (106Bc-43Bc)
3. Tommaso d' Aquino (1225-1274)
4. Hugo Grotius (1583-1645)



موجبات صدور «اعلامیه استقلال آمریکا» در سال ۱۷۷۶ میلادی و «اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه» مورخ ۱۷۸۹ میلادی (پس از انقلاب کبیر فرانسه) را فراهم آورد.

مکتب اثبات‌گرایی^۱

این دیدگاه منکر واقعیت حقوق طبیعی که منبعث از نظام هستی و عوالم انسانی می‌باشد، است. طرفداران حقوق موضوعه از جمله «جرمی بنتام»^۲، «جان آستین»^۳، «کاره دو مالبر»^۴ و «هانس کلسن»^۵ معتقدند که حقوق طبیعی به جهت ارتباط با ماورای طبیعت و اخلاقیات، مغایر با رویکرد علمی حقوق است. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۷۷) «بنتام» معتقد بود که حق فرزند قانون است و تنها از قوانین واقعی، حقوق واقعی حاصل می‌شود؛ لذا حقوق طبیعی به عنوان قوانین تخیلی، مهمل و بی‌معناست. «آستین» نیز با طرح «نظریه فرمان»^۶ معتقد بود که قانون به عنوان مجموعه دستورات صادره حاکم، بایستی مورد تبعیت باشد. (نژندی منش، ۱۳۸۹: ۷۲) «کلسن» نیز درصدد پالایش دانش حقوق از تمامی ملاحظات غیر حقوقی بود و می‌خواست که حقوق را از هرگونه مفاهیم ماوراء طبیعت و اخلاقی آزاد سازد. معتقد بود که بایستی به نفس قانون، بدون توجه به اخلاقی یا غیراخلاقی بودن آن توجه شود. (همان: ۸۹) نظریه اثبات‌گرایی در کل، مبین این مهم است که فقط با معیار قراردادن قواعد و موازین حقوقی می‌توان از حقوق بشر سخن گفت که البته با ظهور حکومت‌های دیکتاتوری متعدد در قرن بیستم از جمله در ایتالیا، اسپانیا، آلمان، شیلی، آفریقای جنوبی و غیره، بطلان جزمیت این دیدگاه بیشتر مبرهن و هویدا شد.

دوم) نظریات نوین حقوق بشر

این نظریات شامل: «نظریه حقوق طبیعی جدید، نظریه حقوقی عدالت‌محور و نظریه حقوقی کرامت‌محور» می‌باشند که اجمالاً به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

نظریه حقوق طبیعی جدید

حوادث اوایل قرن بیستم و به‌ویژه وقوع جنگ جهانی دوم، موجبات عنایت و توجه رئالیستی اندیشمندان و صاحب‌نظران نظریه حقوق طبیعی و جایگاه ذاتی آن در حمایت از حقوق بشر را فراهم نمود. جنایات هولناکی

1. Positivism
2. Jeremy Bentham (1748-1832)
3. John Astin (1790-1859)
4. Carre de Malberg (1861-1935)
5. Hans Kelsen (1881- 1973)
6. The Command Theory



که در نیم قرن ابتدایی قرن بیستم که ناشی از افراط در اراده‌گرایی و دولت‌گرایی در تحت لوای ناسیونالیسم صورت پذیرفت و به فاشیسم، نازیسم و نژادپرستی منجر شد، نشان داد که تنه‌اره کنترل و مدیریت اقتدارگرایی و حاکمیت‌های دولتی لجام‌گسیخته، احیای نظریه حقوق طبیعی با بیش واقع‌بینانه است. هدف رنسانس حقوق طبیعی، عنایت مؤکد به موازین حقوقی معطوف به مبانی اخلاقی در راستای تحقق اصول ارزشمندی چون اصل عدم تجاوز، حق تعیین سرنوشت و حقوق بشر است. از مهم‌ترین طرفداران رنسانس حقوق طبیعی می‌توان به لوئی لوفور، فرانسواژنی و آلبردولا پرادل اشاره کرد. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۵: ۶۳)

نظریه حقوقی عدالت‌محور

عدالت، کمال مطلوبی است که انسان اجتماعی برای نیل به آن هیچ‌گاه فراغت نیافته است. (هاشمی، ۱۳۸۲: ۵) عدالت‌خواهی، امری فطری و ذاتی انسان‌هاست. عدالت مفهومی است که اندیشمندان و فلاسفه، ژرف‌بینانه در پی آن بوده و بدان اهتمام ورزیده‌اند تا با توجیه عقلانی آن، بشر را به سر منزل سعادت رهسپار شوند. «افلاطون»^۱ در تبیین مدینه فاضله خود، معتقد است که عدالت «بخشی از فضیلت انسانی و در همان حال رشته‌ای است که مردمان را در دولت‌ها به هم پیوند می‌دهد؛ یعنی خصلتی است که در آن واحد انسان را فاضل و اجتماعی می‌کند.» (فاستر، ۱۳۵۸: ۵۱-۵۷) از منظر افلاطون، عدالت را باید در نظم، همدلی، در سلسله مراتب طبیعی و در تقسیم کار مبتنی بر آن جست. عدالت است که بر جامعه حکومت می‌کند و به آن سامان می‌بخشد و همه اجزاء و افراد مدینه را با یکدیگر متحد می‌سازد. (کویره، ۱۳۶۰: ۷۶-۷۵) «سیسرون»، خطیب رواقی نیز در باب مفهوم عدالت می‌گوید: «اعطای حق هر انسانی به او، تجلی عدالت است» (فاستر، ۱۳۵۸: ۳۱۵) اصولاً عدالت‌خواهی و نظریات متکی به آن، هیچ‌گاه فراموش نشده و غبار نسیان بر آن عارض نشده است. در دوران معاصر نیز اندیشمندان و فلاسفه‌ای چون «جان رالز»^۲ در مطلع «تئوری عدالت» خود به آن تصریح کرده و می‌گوید: «عدالت، اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است.» (شستاک، ۱۳۸۱: ۵۳) وی همچنین معتقد است که: «هرکس با ابتدای به عدالت، مصون از تعرض است و حتی رفاه کل جامعه نمی‌تواند بر آن چیره شود. بنابراین، در یک جامعه عادلانه، آزادی‌های برابر شهروندان امری مسلم فرض می‌شود و حقوقی که بر مبنای عدالت تضمین می‌شود، نمی‌توانند موضوع چانه‌زنی‌های سیاسی و بهانه‌ای برای منافع اجتماعی باشد.» (همان: ۵۰) از این‌رو است که اندیشمندان مدافع حقوق عدالت‌محور، معتقدند

1. Plato (427-347bc)

2. John Rawls (1921-2002)



که ظهور ارزش‌های والای حقوق بشر صرفاً در سایه‌سار تحقق عدالت ممکن خواهد بود.

نظریه حقوقی کرامت محور

از ویژگی‌های مبرز نوع بشر، آزادی و حس مسئولیت‌پذیری معقولانه در شئون مختلف فردی و اجتماعی است. با اجتماع این خصایص است که انسان، در مقام ارزیابی، در شأن و منزلتی برتر نسبت به سایر موجودات قرار می‌گیرد. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۸۱) کرامت انسانی در ادیان الهی در قالب دو مفهوم ذاتی و اکتسابی مورد تأکید قرار گرفته است. فلاسفه اخلاق‌گرا در بیش از دو هزار سال به بیان جایگاه فضیلت و کرامت ذاتی انسانی پرداخته و آن را جوهره وجود انسان دانسته‌اند. پاره‌ای از متفکران معاصر نیز در مقام ایضاح و جاهت و حقانیت حقوق بشر و ضرورت حمایت از آن، به احیای نظریه حقوقی مبتنی بر کرامت پرداخته‌اند. (شستا، ۱۳۸۱: ۱۷۱-۱۶۹) «مک دوگال»، «لاسلول» و «چن» از جمله اندیشمندانی هستند که حمایت از کرامت انسانی به عنوان مبنای مقوم حقوق بشر را پاسخ‌گویی به خواسته‌های ارزشی هشت‌گانه انسانی: «احترام، قدرت، روشنگری، خوشبختی، سلامتی، مهارت، محبت و راستی» دانسته‌اند. اینان معتقدند که تضمین اصل اساسی منزلت انسانی که آرمان نظام جهانی حقوق بشر است، با توزیع دمکراتیک ارزش‌ها بر اساس عدالت و احترام به کرامت ذاتی انسان به عنوان یک حق طبیعی و به مثابه یک هدف عالیّه میسر خواهد بود. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۸۲)

۳. مفهوم نظریه حرکت جوهری، گستره و خاستگاه آن

«صدرالدین محمدبن ابراهیم قوام شیرازی» معروف به «ملاصدرا» و «صدرالمتألهین» (۱۰۵۰-۹۷۹ ق)، فیلسوف متأله شیعی ایرانی دوره صفوی و بنیانگذار حکمت متعالیه است. تلاش‌های علمی او را می‌توان نمایش‌گر نوعی تلفیق مبتکرانه از هزارسال تفکر و اندیشه اسلامی پیش از عصر او قلمداد نمود. یکی از فاخرترین و تأثیرگذارترین اندیشه‌های این حکیم متأله، نظریه حرکت جوهری اوست که بیانگر این نکته است که هرچه در عالم طبیعت وجود دارد و زمان بر آن می‌گذرد در سیلان دائمی است و این تغییر تدریجی به سمت فعلیت استعدادها در جریان است.

۱. مفهوم نظریه حرکت جوهری و گستره آن

پیش از ورود به بحث شناخت مفهوم حرکت جوهری، به جهت رعایت اصول واژه‌شناسی و شناسایی مفهومی، بایستی در ابتدا مفهوم حرکت و جوهر تبیین شود. بحث حرکت یکی از قدیمی‌ترین مباحث عقلی است. حرکت را برخی به غیریت، خروج از مساوات، کمال اول برای موجود بالقوه از آن



جهت که بالقوه است یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۵۸) یا تغییر تدریجی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۸۷) تعریف کرده‌اند. از منظر صدرای شیرازی، حقیقت حرکت، حدوث تدریجی است و بهترین تعریف حرکت، عبارت است از این که جسم تمام حدود بین مبداء و منتهی را به صورت وحدت اتصالی استیفا کند. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۵۸)

جوهر در ادبیات عرب بر وزن فوعَل است. جوهر، چیزی است که اگر زایل و باطل شود، محمول آن هم یعنی آنچه که بر جوهر متکی است، باطل می‌شود. علت نامیدن جوهر در اشیاء برای ظاهر بودن آن در برابر شعور (حاسه) است. (راغب اصفهانی، ۱۳۵۰: ۴۲۵) جوهر در علم فلسفه، به معنای ذات است و آن جنس موجودی است که در بودن خود نیازمند هستی موجود دیگری نیست. (شهابی، ۱۳۸۲: ۵۷) فلاسفه قدیم، جوهر را بر پنج قسم می‌دانستند: «جسم، هیولی، صورت، نفس و عقل.» (خوانساری، ۱۳۸۴: ۱۴۱) تفاوت مفهوم جوهر در فلسفه غرب با فلسفه اسلامی آن است که در غرب، جوهر و عرض از مقولات وجود و در فلسفه اسلامی از مقولات ماهیت هستند. (ملکیان: باب جوهر در علم فلسفه)

در خصوص مفهوم حرکت جوهری گفته شده است که این نوع حرکت، حرکت ذاتی و درونی اشیاء مادی است که منشاء حرکت‌های ظاهری پدیده‌ها و موجب تغییر در ذات و جوهر شیء می‌گردد و به عبارت دیگر حرکت جوهری یعنی حرکت در نهاد، حقیقت و اصل شیء است. (اژدر، ۱۳۹۱: ۲۲-۷) حرکت جوهری یعنی این که یک شیء دارای وجودی سیال بوده و نهاد و ذات او در حال تغییر تدریجی به سمت بالفعل شدن استعدادهاش باشد. ملاصدرا بر این باور است که هر چه در عالم طبیعت است و در فضا و مکان قرار دارد و تابع زمان می‌باشد، در حالت سیلان دائمی است؛ حتی نه فقط اعراض و حالات اجسام طبیعی متغیرند، بلکه خود ذوات دائماً در تحول و تغییرند و اگر ذوات اشیاء متغیر نمی‌بود، احوال و صفات و اعراض متغیر نمی‌شدند. بنابراین نه تنها ذوات و اجسام متغیرند، بلکه عین حرکت و تغییر و عین صیورت و شدن هستند.

نظریه حرکت جوهری برای اولین بار دو عنصر اساسی را وارد تفکر اسلامی کرد: ۱. تاریخ‌مندی هستی؛ ۲. جوش و خروش درونی در عین آرامش بیرونی. براساس این نظریه، هستی‌های مادی، تاریخ‌مندند و جهان موجودی نیست که در زمان باشد، بلکه زمان است که در جهان است، چراکه زمان‌مندی عین هویت و هستی موجودات مادی است. از آن طرف، آرامش ظاهری، سرپوشی بر جنب و جوش درونی است. بنابراین اصالت با ناآرامی و نوپدیدی‌هاست و آرامش و سکون‌ها جلوه‌های



فریبنده و خطا انگیزند. هر موجود مادی، در اثر تحول درونی، هر لحظه هویت نوینی می‌یابد که با هویت پیشین آن متفاوت است. این تفاوت نه تفاوت زمانی، بلکه اختلافی وجودی است. به عبارت دیگر، هر موجودی در هر لحظه، موجودیت پیشین خود را زیر پا می‌نهد، نه پشت سر. این نوپدیدی و تجدد هویت، در عین همه‌جایی و همگانی بودنش، دو نمود بارز و مشهود دارد: یکی، دگرگونی‌های فیزیکی و شیمیایی و دیگری، وقتی است که حرکت جوهری موجود مادی را یاری می‌کند تا به آستانه جهان مفارقات برسد و هویتی روحانی یابد و هم‌نشین موجودی مجرد گردد. چنین است که با نردبان حرکت جوهری، ماده می‌تواند به عالم معنا صعود نماید و از جهان شهود پا به جهان غیب بگذارد و از طبیعت سر به ماورای طبیعت بکشد. (دینانی، ۱۳۹۳: ۲۳۳-۲۲۸)

۲. خاستگاه و منابع مقوم نظریه حرکت جوهری

قول به حرکت جوهری را برخی به هراکلیتوس^۱، فیلسوف یونانی پیشاسقراطی (او پایداری و ثبات در عناصر جهان را رد می‌کرد و معتقد بود همه چیز در جهان در حال سیلانیت مداوم است و هیچ‌کس نمی‌تواند در یک رودخانه دوبار گام بنهد) نسبت می‌دهند و بعضی نیز قاعده تجدد امثال عرفا را ریشه کهن نظریه حرکت جوهری می‌دانند و عده‌ای نیز معتقدند که دیدگاه مذکور به تئو چند از متکلمان بازمی‌گردد. گروهی نیز براین باورند که اندیشه حرکت جوهری از ابتکارات صدرای شیرازی است که قهرمان آن است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۸۸) با این حال، صدرای شیرازی خود معتقد است که حکیمان متعددی پیش از او نیز به نظریه حرکت جوهری قائل بوده‌اند که می‌توان به افلاطون، بُرُقُلُس^۲ (فیلسوف نوافلاطونی یونانی و نویسنده آثار فلسفی در قرن پنجم م)، افلوپتین^۳ و ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ق) اشاره کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۳) برای درک منابع مقوم نظریه حرکت جوهری ملاصدرا بایستی در ابتدا با مکتب تأسیسی او و مبانی موجد آن آشنا شویم. صدرای شیرازی نه تنها مکاتب مختلف تفکر اسلامی بلکه سُبُل علم انسان را با یکدیگر، به نحو مبتکرانه ممزوج نمود. ایشان به جهت تقوا و درون‌نگری همراه با استدلال فلسفی عمیق و با اهتمام مجدانه بر مراقبه و تزکیه نفس، توانست بر بصیرتی خاص نایل آید و از عالم ملکوت، مشاهداتی داشته باشد که این توفیقات نیز موجب شد تا بتواند با اتحاد سه طریق اصیل تحصیل علم یعنی وحی (قرآن) و احادیث، برهان و عرفان (مکاشفه یا مشاهده)، مکتب فکری

1. Heraclitus (535-475bc)

2. Proclus (412-485 A.D.)

3. Plotinus (205-270 A.D.)



خود یعنی «حکمت متعالیه»^۱ را بنیان نهد. این مکتب خود مبتنی بر اصولی از جمله: «اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک وجود» است. براین اساس است که ادعا می‌شود نظریه حرکت جوهری به جهت تعلق به چنین مکتبی، از آبشخور منابع آن سیراب شده و قائم به آن می‌باشد.

ملاصدرا برای تحکیم مقومات نظریه خود، با این عبارت یادآور می‌شود که: «اما قولک فیما سبق ان هذا احداث مذهب لم یقل به من الحکما فهو کذب و ظلم فان اول حکیم قال به فی کتابه هو الله سبحانه و اصدق الحکماء»، یعنی سخن تو که تجدد در جواهر است، مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما قائل به آن نبوده، ستم‌کاری و دروغ‌گویی است، زیرا خداوند نخستین حکیمی است که در کتاب آسمانی به آن تصریح کرده و او از راستگوترین حکماست. خداوند در آیات مختلفی مانند آیه ۸۸ سوره نمل: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَّرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» و در آن روز کوه‌ها را بنگری و جامد و ساکن تصور کنی، در صورتی که مانند ابر تند سیر در حرکتند. صنع خداوند است که هر چیزی را در کمال اتقان و استحکام ساخته است)، آیه ۲۹ سوره الرحمن: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، (هر روز خداوند امری جدیدی ایجاد کند که قبلاً نبوده است)، آیه ۶۱ سوره واقعه: «عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»، (اگر بخواهیم شما را فانی کرده و خلقی دیگر مثل شما بیافرینیم و شما را به صورتی در جهان دیگر که اکنون از آن بی‌خبرید، برمی‌انگیزیم) و همچنین آیه ۱۶ سوره فاطر: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»، (اگر بخواهد شما را می‌برد و آفریده‌ای جدید می‌آورد)، بر سیلانیت و نو شدن لحظه به لحظه عالم صحه می‌گذارد که البته ناشی از فیض حضرت احدیت است. این مضمون را هم چنین می‌توان در دعای معروف «یا دائم الفضل علی البریه» (ای کسی که بر مخلوقات خود دائماً فضل و رحمت داری) نیز مشاهده کرد. (فشاهی، ۱۳۸۰: ۵۳-۵۰)

۳. مناسبات فی مابین نظام حقوق بشر با نظریه حرکت جوهریه

نظام حقوق بشر به جهت صیانت از حق‌های بنیادین بشر، کلیت جهان ماده را مورد مذاقه قرار می‌دهد و حفاظت از کافه عوالم مادی را وظیفه متعالی خود دانسته و بر آن اهتمام وافر دارد. حرکت جوهری ملاصدرا نیز عنایت متعالیه‌ای بر جهان ناسوتی و صیورورت مستمر آن به کمال محض و تجرد دارد. اما در این مقال، قصد ما تدقیق در مناسبات این دو حوزه فکری در قلمرو ابعاد و جهات گوناگون فلسفی است. از این رو مناسبات این دو حوزه فکری در چندین مقوله به شرح زیر تبیین می‌شوند:

1. Transcendental theosophy



۱-۳. ابتناء بر عالم امکان

در نظریه حرکت جوهری، سخن ملاصدرا معطوف به جهان امکان و عالم ماده است، البته به نحوی که این جهان مادی و غیر مجرد در راستای نیل به کمال محض خود دائماً در صیورورت است. به عبارت دیگر، کافه جهان مادی در حال نوشدن دمامد وجود جوهری خویش است. ابتنای بر عالم امکان را در نظام حقوق بشر نیز می‌توانیم مشاهده کنیم، به طوری که ذات ماهوی و عام نظام حقوق بشر معطوف بر انسان و طبیعت (حیوانات، گیاهان و جمادات) پیرامون آن است که همگی از ارکان و مقومات عالم امکان و ماده هستند. در دیدگاه دین باور و سایر نظریات مصلحانه نسبت به عالم ماده، نظام حقوق بشر در صدد صیانت از تمامی مظاهر عالم ماده است. یعنی، کلیت جهان ماده مورد توجه و عنایت تامه نظام حقوق بشر است. بنابراین می‌توان گفت که هر دو حوزه فکری در اساس، مبتنی بر عالم ناسوتی هستند که البته می‌توان بر غایت منویات آنان تمایزاتی قائل شد. غایت در نگاه دین محور توحیدی، حرکت از کثرت به وحدت در قوس صعود می‌باشد و «الیه راجعون» مینا و اساس است. در حالی که در اندیشه غیردینی، غایت، برقراری عدم تبعیض، صلح و عدالت است که بار معنایی مجرد قدسی ندارد و صرفاً در سایه‌سار نگرش مادی‌گرایانه مصلحانه است که البته به جهت اتصال به ظرفیت ذهن آدمی نمی‌تواند عاری از اشتباه، کامل و اکمل باشد. اصولاً بشر بر آنچه واقف و حاکم است، سیطره نسبی داشته و بر عوامل خارج از وسعت اندیشه‌اش، ناآگاه و متحیر است.

۲-۳. عام‌الشمول بودن

در نظریه حرکت جوهری، کلیت جهان ماده مدنظر قرار دارد که همین رویکرد در نظام حقوق بشر نیز قابل رؤیت و استنباط است. به عبارت دیگر، هر دوی این حوزه‌های اندیشه‌ورزی، بر تمامی عالم ماده از کوچک‌ترین ذره مادی تا کهکشان‌ها گستردگی و حاکمیت دارند. نظام حقوق بشر مشتمل بر یک ساختار جهان‌شمولی است که انسان و طبیعت (حیوانات، نباتات و جمادات) را در بر می‌گیرد، چراکه تصور انسان بدون طبیعت پیرامون آن لغو است. هریک از ارکان عالم امکان با داشتن بهره‌ای از وجود، به ایفاء نقش خود می‌پردازند و انسان نیز به عنوان مخلوق واجد قوه ناطقه (قوه ادراک) و سایر ارکان طبیعت نیز با عقل نازله و فطری خود، مجموعه‌ای یک‌پارچه و واحد را تشکیل که برهم تأثیر و تأثر دارند. بنابراین، ادراک انسان منضم به سایر عوالم طبیعت است که می‌تواند نشانه وجود نظامی عام‌الشمول باشد که مصداق عینی آن، نظام حقوق بشر است.



۳-۳. تدریجی و تکاملی بودن

موازین نظام حقوق بشر در راستای تضمین حقوق بنیادین انسان‌ها، از همان زمان هبوط انسان بر کره خاکی و تجلی ادیان الهی و ظهور اندیشه‌های متفکران متعدد در بین‌النهرین، چین، هندوستان، ایران و منطقه مدیترانه به‌ویژه در یونان باستان، به‌صورت مستدام و طی گذر زمان، ایجاد شده و گسترش کمی و کیفی یافته است. به عبارت دیگر، حرکت تدریجی، تکاملی و اشتدادی نظام حقوق بشر همیشه مسیر رو به تعالی را هرچند بطئی، ولی لاینقطع داشته است. در نظریه حرکت جوهری ملاصدرا نیز، این حرکت تدریجی رو به کمال در عوالم عالم امکان قابل مشاهده است. در این نگرش، به جهت قابلیت بر سیلانیت و شوق جملگی نهاد هستی به‌سوی مبداء و دیگر این‌که، جوهر وجود اشیاء در سیلان هستند و دگرگونی‌ها در اعراض و ظواهر تنها برخاسته از توفان دریای جواهر می‌باشند، توانسته است جهانی را ترسیم کند که آمال کل عالم طبیعت در یک سیر تدریجی و تکاملی، نکاپو و شوق جهت نیل به غایت این‌طور تدریجی الوجود یعنی سکون و قرار در ماوراء طبیعت دارد. از این‌رو، می‌توان قرابتی نزدیک در مقوله تدریجی و تکاملی بودن فی‌مابین نظام حقوق بشر و نظریه حرکت جوهری یافت.

۳-۴. اخلاقی بودن

توجه به مبانی اخلاقی در هر اندیشه تعالی‌خواه، قابل رؤیت است. نظام عام‌الشمول حقوق بشر نیز اتکاء وثیقی بر مفاهیم و مبانی اخلاقی، پایا و فطری دارد. دلیل مستحکم برای اثبات ادعای ما در این باب، ابتدای تار و پود ذاتی نظام حقوق بشر بر مبانی فلسفی «نگرش و حیانی» و «مکتب حقوق طبیعی» است. تمثیل این مفهوم، ادراک یک روح در دو کالبد است. به‌طوری‌که انفکاک این دوازده هم‌غیرممکن می‌نماید، زیرا اعتبار هویت و ذات نظام حقوق بشر در گرو تعالیم مذکور است که جهان را مکانی برای حیات عزت‌مند انسان مکرم بالذات با سایر عناصر جان‌دار و بی‌جان مبرم می‌نماید. به عبارت دیگر، عالم طبیعت، مکانی است که انسان دارای قوه ناطقه و اخلاق‌گرا بتواند در قوس صعود سیر آفاق و انفس کند. در نظریه حرکت جوهری که اساس آن مبتنی بر مبانی و حیانی، عرفانی و عقلانی است، انسان دارای قوه ناطقه بعد از معرفت به این نکته که حرکت به‌سوی کمال جزء فطرت کل عالم طبیعت است و ذات و هستی طبیعت نیز مبتنی بر حقانیت، عدالت، اخلاق و عقلانیت می‌باشد، به سهولت خود را با این فطرت اصلی عالم هماهنگ خواهد کرد. همچنین تخلق به مکارم اخلاقی، زمینه آگاهی از این حرکت درونی و ذاتی به سوی تجرد را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، نتیجه این جذب‌معنوی، درک جوهر درونی



خویشتن و جهان است و غایت شناخت این ادراک متعالیه، فهم این نکته می باشد که کل جهان طبیعت مجموعه ای جاندار و حرکت مند به سوی تکامل است که اخلاقیات، رکن اساسی و بی بدیل آن است.

۵-۳. تبعیض ناپذیری

در نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین شیرازی، تمامی عناصر عالم طبیعت بدون هیچ گونه تبعیض و بر اساس ظرفیت وجودی مخلوق خویش، در جوهر خود به فعلیت می رسند. به عبارت دیگر، تمامی عوالم عالم طبیعت در یک حرکت جوهری بدون هرگونه تبعیض، بر اساس مایه جوهری خود، به سوی تجرد در حال سیلانیت مستمر هستند. در نظام حقوق بشر که اصل عدم تبعیض یکی از ارکان مقوم آن است، تمامی ابنای بشر در یک نگاه استعلایی، مستحق صیانت ذاتی هستند. سایر موجودات نیز، به عنوان ارکان عالم طبیعت، استحقاق حفاظت بدون تبعیض به نسبت ضرورت ذاتی شان را دارند. در نظام حقوق بشر، انسان ها به جهت برخورداری از کرامت ذاتی و در تعبیر استعلایی، بدون هرگونه تبعیض برابرند و این یکسان بودن، یکی از مقاصد عالیه این نظام است. برابری هر یک از ابناء بشر فارغ از عرضیات متصوره جهان مادی، نشانگر تجلی روحی واحد در کالبد جهان هستی است. جهان متکی بر نظام عام الشمول حقوق بشر، هرگونه عدم مساوات و تبعیض را موهن دانسته و موجب اضمحلال غایات ارزشمند این نظام قلمداد می کند. بنابراین، نظام عام الشمول و غایت مند حقوق بشر را می توان ساختاری دانست که در باب اصل عدم تبعیض، در راستای منویات نظریه حرکت جوهری است. نظریه متعالیه ای که کافه طبیعت را در یک نگاه بی تبعیض در حرکت به سوی نیل به کمال، نظاره گر و راهنماست. در ادیان توحیدی به ویژه اسلام، تساوی و برابری انسان ها مدنظر است، به طوری که خداوند در قرآن می فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (آیه ۹۸ سوره انعام). دیگر این که تساوی حقوقی زمانی بین افراد برقرار می شود که رابطه حق و تکلیف، رابطه ای کاملاً متساوی باشد. در این باره امیرالمومنین (ع) می فرماید: «الحق لا یجری لاحد الا جری علیه و یجری علیه الا جری له»، (حق به نفع کسی جریان نمی یابد جز آن که بر علیه او نیز جاری باشد و بر او جریان نمی یابد جز آن که به نفع وی نیز اعمال شود). (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

۶-۳. ابتناء بر مبانی عقلانی و برهانی

پیش تر در خصوص منابع مقوم نظریه حرکت جوهری، سخن گفتیم و دانستیم که یکی از منابع مقوم این نظریه، برهان و استدلال های عقلی است. اصولاً هر نظریه فلسفی با استدلال و برهان عقلی پذیرفته شده است و قبول اندیشه های فلسفی بدون مبانی مقوم عقلی مستحکم، امکان پذیر نخواهد



بود. نظریه حرکت جوهری نیز مستثنی از این قاعده نبوده و متکی بر عقلانیت و براهین منطقی است. در مثال معروف حرکت جوهری در میوه سیب، به روشنی قابل ادراک است که سیب در جوهر خود از یک سیب کال و نارس به یک سیب کامل و مطبوع صیوروت می‌یابد، ولی وجود و ماهیت سیب همان است. آنچه معروض صیوروت است، جوهر سیب می‌باشد که در طی سیلانیت مستمر و زمان‌دار به کمال و فعلیت می‌رسد. فهم عقلانی این صیوروت و نو به نو شدن مداوم، بالبداهه میسر است و هر روشن‌ضمیری می‌تواند آن را ادراک کند.

عقلانیت در نظام عام‌الشمول حقوق بشر از ارکان رکنین آن است. ادیان الهی و اندیشمندان حامی کرامت ذاتی انسان از هزاره‌های پیشین تاکنون، بر عقلی و برهانی بودن نظام حقوق بشر تأکید نموده‌اند. «سیسرون» فیلسوف رواقی، حقوق طبیعی را ناشی از عقل سلیم می‌دانست و معتقد بود که اوامر عقل را باید به عنوان وظیفه قلمداد کرد. (طالبی، ۱۳۸۰: ۷۷) افلاطون نیز قانون برتر در جهان را قانون عقل می‌داند و معتقد است که همه قوانین در جهان محسوسات باید براساس عقل وضع شوند و نباید هیچ مخالفتی با آن صورت پذیرد. از منظر افلاطون، بهترین قانون آن است که بتوان به وسیله آن، فضایل اخلاقی، به خصوص حکمت، خویشتن‌داری، شجاعت و عدالت را به دست آورد. (شهوری، ۱۳۸۴: ۸۴) آنچه مبرهن است اتکای کلیه نظام‌های قابل پذیرش و مقبول منطقی بر مبانی عقلانی و اصول عقلانیت است. همان‌طور که پیش‌تر نیز معروض شد، نظام جهانی حقوق بشر در سیر تاریخی خود متکی بر اصول و قواعد عقلانی، متون توحیدی و مکتب حقوق طبیعی بوده است؛ چراکه عقل به عنوان رسول باطنی، مهم‌ترین هدایت‌گر انسان در خروج از ظلمت است. ادراک عقلی عوالم جسمانی و روحانی عالم امکان نیز بیانگر ضرورت وجود نظامی معقول در راستای صیانت از حقوق بنیادین انسان، یعنی نظام حقوق بشر است. نظام حقوق بشر با اتکا بر مبانی عقلانی، ضرورت وجود و استدام خود را در جهان طبیعت تثبیت می‌کند و نظریه حرکت جوهریه نیز با پشتوانه مبانی عقلانی، وجود حرکت در جواهر عالم طبیعت را با براهینی متعدد به اثبات رسانده و بر نتایجی همچون: الف) وحدت صورت‌های جوهری وارده بر ماده^{۱۱}، ب) حرکت عمومی اعراض به تبع حرکت جوهر^{۱۲}، پ) سراسر عالم ماده یک حقیقت واحد گذراست^{۱۳}، اشعار دارد. (طباطبایی؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۳۱۳-۳۰۴)

۳-۷. اشتراک در لوازم حرکت

در مفهوم فلسفی، حرکت، به معنای حالت زوال و حدوث تدریجی اجسام است، یعنی زوال و نابودی حالتی که داشت و حدوث و پدید آمدن حالتی که نداشته است. (امینیان، ۱۳۹۴: ۱۶۴) همچنین حرکت را به



در آمدن شیء از قوه به فعل نیز تعریف کرده‌اند، یعنی چیزی که قابل انتقال از جایی به جایی یا از حالتی به حالتی است که از موقعیت اول دست بکشد (خروج از قوه) و به موقعیت ثانی برسد (فعلیت)؛ البته در صورتی که این خروج به صورت تدریج و تدرج و اتصال انجام گیرد، حرکت نامیده می‌شود. به عنوان مثال، میوه‌ای که از کالی به پختگی می‌رسد یا حجم کوچکش، بزرگ‌تر می‌شود، یا کراهی که دور محور خود می‌گردد و در هر آنی موازات خود را با موجودات دیگر عوض می‌کند و سرانجام، هر جسمی که از جای اول به جاهای دیگر منتقل می‌شود، همگی خروج از قوه به فعل است. (همان: ۱۶۴)

در خصوص لوازم حرکت گفته شده است که هر حرکتی نیازمند شش چیز است: ۱- مبدا؛ ۲- انتها؛ ۳- موضوع حرکت؛ ۴- فاعل حرکت؛ ۵- مقدار حرکت و ۶- مقوله، البته نباید عنصر زمان را نیز فراموش کرد. همه این موارد در حرکت جوهریه دخیل هستند که به آن‌ها خواهیم پرداخت، اما آنچه در این مقال مدنظر است، آن است که آیا حرکت در نظام حقوق بشر هم تابع چنین موضوعاتی می‌باشد و اگر هست، به چه نحوی قابلیت ایضاح دارد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان ادراکی از اشتراک در لوازم حرکت در نظریه حرکت جوهریه و نظام حقوق بشر را تحصیل نمود؟ لذا برای ادراک این اشتراکات به برخی موضوعات فوق‌الذکر در باب حرکت در هر دو حوزه اندیشه‌ورزی می‌پردازیم.

مبدا

مبدا، نقطه آغازین حرکت است که در حرکت جوهریه، واحدی است که بر سراسر عالم ماده حاکم می‌باشد و یک جریان عمومی را تشکیل می‌دهد. این نقطه، نخستین قوه‌ای است که هیچ فعلیتی ندارد، مگر این فعلیت که قوه‌ای بدون فعلیت و قوه محض است و این ماده همان ماده اولی (هیولی) است. در نظام حقوق بشر نیز، نقطه آغازین، همین ماده اولی عالم طبیعت، یعنی هیولی است. بیشتر معروض داشتیم که نظام حقوق بشر اگرچه با اسم بشر مسمی شده، ولی همه عوالم طبیعت، یعنی موجودات زنده و غیر آن را در بر می‌گیرد، چرا که معتقدیم همه ارکان عالم ماده به عنوان یک واحد یک پارچه به هم وابسته و پیوسته‌اند. بنابراین، هر چه در عالم طبیعت وجود دارد، در ماده اولی اشتراک دارد. پس در هر دو منظومه فکری، مبدا یکی است، حال آن را هیولی بنامیم یا یاخته یا این که آن را به عنوان وجود نامتعیین بشناسیم.

منتها

منتها، سرانجام حرکت و نقطه اختتام حرکت است. نقطه سرانجام حرکت جوهریه نیز فعلیتی است که هیچ قوه‌ای ندارد و این همان تجرد و فعلیت محض است. (طباطبایی؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲۷۰) منتهای



حرکت جوهری، نقطه کمال عالم، نجات و رهایش از عوالم ناسوتی است. در نظام حقوق بشر نیز، منتها همان استقرار کامل مبانی و قواعد حقوق بشر در جهان ماده است. به عبارت دیگر، نقطه سرانجام نظام حقوق بشر، استواری عدالت، اخلاق، حقانیت و عشق و دوستی در سرتاسر عالم است. امری که شاید ایدئالیستی باشد، ولی آرمان و منتهای غایات نظام حقوق بشر است. این امر جز با فراغت از هرگونه منیت و تزایدخواهی و با فعلیت ملکه عقلانیت، عدالت، شجاعت و همت در نهاد تک تک انسان‌ها تحقق نمی‌یابد. به عبارت دیگر، در نظام حقوق بشر منتها و غایات آمال، رهایی از خودخواهی و غلبه ملکه دگرخواهی و بسط عدالت است که این نظام را به جهت نیل به آن به حرکت درآورده است تا از قوه به فعل در آید. افلاطون معتقد است که عدالت، فضیلت (آرته)^۱ است و این فضیلت که آرمان هر نظام عقلانی است، به طریق تعلق صفات ویژه به هر یک از نیروهای قوای نفس آدمی می‌سور می‌باشد. او معتقد است که قوای نفس آدمی در عین بساطت و یگانگی دارای سه نیروی متمایز است: ۱- نیروی شهوانی (پبی ثومه تیکون) که متصف به اعتدال است؛ ۲- نیروی همت و اراده (ثیمو ایدس) که صفت بارزه شجاعت است؛ ۳- نیروی عقلانی (لوگستیکون) که صفت ممیزه حکمت است. او همچنین معتقد است که اعتدال و شجاعت در صورتی حاصل می‌شود که نیروی شهوت و اراده، تابع نیروی عقلانی (حکمت) باشد. بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که ابزار اصلی نیل به غایت آمال نظریه حرکت جوهری و نظام حقوق بشر، حکمت^۲ و خردورزی است. حکمت مفهوم قدسی دارد و از این رو خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (سوره جمعه)

موضوع حرکت

موضوع حرکت، چیزی است که حرکت به آن وابسته و پیوسته است؛ یعنی متحرک. در حرکت جوهری، موضوع حرکت، همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد و بدان وصف می‌دهد. به عبارت دیگر، موضوع حرکت، همان متحرک است که قابل حرکت می‌باشد. حرکت فی نفسه، امری حادث است و براساس قاعده کلی «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، حرکت نیازمند قوه پیشین و نیز ماده ای است که حامل آن باشد. بنابراین، هر حرکتی نیازمند موضوعی است که حامل استعداد و قوه آن باشد. دلیل مذکوره، حرکت‌های عرضی و جوهری را شامل می‌شود و صدرای شیرازی نیز در مسئله نیاز حرکت به موضوع بر این دلیل تکیه می‌کند. در حرکت جوهری، موضوع حرکت، خود

1. Arte

۲. حکمت واژه‌ای است که ۲۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است. (عبدالباقی، ۱۳۹۷: مبحث حکمت)



حرکت است. از این رو، می توان گفت که چون حرکت جوهری، یک ذات جوهری گذرا و سیال است، قائم به خود و موجود برای خود می باشد، پس در حرکت جوهری، حرکت و موضوع حرکت (متحرک) یکی است. (همان: ۳۱۸-۳۱۶) در نظام حقوق بشر، موضوع حرکت یا متحرک، کلیت ارکان این نظام است. به عبارت دیگر کافه تعلقات نظام حقوق بشر، یعنی عوالم عالم طبیعت، موضوع حرکت هستند و مفاهیم و غایات متعالیه این نظام در حرکت تکاملی بر همه این شئون جاری و ساری می شوند. انسان، حیوانات، طبیعت و حتی عناصر هیولانی موضوع حرکت این نظام که بی تأثیر از تعالیم نظریه حرکت جوهریه نیست، به سوی تعالی که همان تحقق عدالت و برابری آحاد انسان در جامعه جهانی است، در حرکت و تکاپو می باشند.

فاعل حرکت

در حرکت، به هر نحو که فرض شود، فاعل حرکت و به وجود آورنده حرکت با متحرک مغایر است، چرا که اگر متحرک، خودش ایجاد حرکت در خود نماید، لازمه اش این است که یک شیء از یک جهت واحد فاعل باشد و هم قابل و این امر، محال عقلی است، زیرا حیثیت فعل، وجدان و حیثیت قبول، فقدان می باشد. بنابراین یک شیء نمی تواند از یک جهت واحد، هم واجد باشد و هم فاقد. از طرف دیگر، متحرک نسبت به فعلیتی که با حرکت پیدا می کند، بالقوه است و فاقد آن است و امر بالقوه مفید فعلیت نخواهد بود. در حرکت جوهری، حرکت در ذات و جوهر شیء، روی می دهد و متحرک در حقیقت همان ذات و جوهر شیء خواهد بود، پس حرکت و متحرک یک چیز است. حال اگر در حرکت جوهریه، متحرک همان محرک باشد، لازمه اش آن است که متحرک خودش، خودش را به وجود آورده باشد و چون متحرک در حرکت جوهریه همان حرکت است، پس اگر محرک یعنی به وجود آورنده حرکت، متحرک باشد، بازگشتش به آن است که حرکت خودش، خودش را ایجاد کرده و چنین امری به جهت بداهت عقلی، ممتنع است. بنابراین در حرکت جوهری، فاعل و موجد حرکت، همان علت موجد متحرک است و آن یک جوهر جدا از ماده (عقل فعال^{۱۲۱} یا غیر آن) است که صورت جوهری را ایجاد کرده و ماده را به واسطه آن به پا می دارد. (همان: ۳۲۵)

حرکت در نظام حقوق بشر نیز فاقد فاعل نیست. محرک اصلی نظام حقوق بشر، اندیشه های و حیانی و تفکرات مصلحانه ای است که کشتی مدافعان حقوق بشر را در بستر تاریخ و در اقیانوس متلاطم



حوادث به پیش برده است. اگر تعالیم ادیان الهی یا اندیشه‌های متفکران حامی حقوق حقه بشر از دوران فلاسفه یونانی تا به امروز نبودند، نظام حقوق بشر ایجاد نمی‌شد. اینان با ارائه نظریات مشفقانه، عقلانی و انسان‌دوستانه، فاعلیت این نظام را در یک سیر تدریجی و تکاملی رقم زده‌اند. اگر چه اندیشه‌های انسانی کامل نبوده و مصون از خطا نیست، ولی نفس تفکری که مداومت در صیانت از حق‌های بنیادین بشر در طول تاریخ را ضروری و مبرم ساخته است، شایسته تقدیر می‌باشد.

مقوله حرکت

مقوله حرکت، آن بستریایی می‌باشد که حرکت در آن تحقق می‌یابد. در حرکت جوهریه، ملاصدرا با دلایل و استدلال‌هایی حرکت در جوهر را برخلاف نظر قدمای فلاسفه که حرکت را صرفاً در این، کیف، کم و وضع می‌پذیرفتند، اثبات و وارد ادبیات فلسفی جهان اسلام نمود و در تکامل اندیشه فلسفی اسلامی قدم مهمی برداشت. ملاصدرا بستر حرکت جوهریه را جوهر می‌داند و با اثبات امکان وقوع حرکت در جوهر، به شبهه عدم بقای موضوع که از سوی فلاسفه متقدم او بیان شده بودند، پاسخ می‌دهد. در نظام حقوق بشر نیز، به نظر می‌رسد که بستر حرکت، همان جامعه انسانی در وهله اول و سایر متعلقات عالم طبیعت است. بستر حرکت نظام حقوق بشر، جامعه جهانی است که تمامی قواعد و اصول این نظام بر آن حاکم می‌گردد. جامعه‌ای که با تکرر و تنوع، بستر حرکت نظام همگون حقوق بشر است. به عبارت دیگر، بستری که در عین ناهمگونی و عدم تشابه، تابع حرکتی با اندیشه‌ای همگون، یکسان‌ساز و برابری‌خواه است که در نوع خود بی‌نظیر و منحصر به فرد می‌باشد. در این نظام، بستر مذکوره در کلیت خود در حال حرکت به سوی فعلیت تام یعنی برقراری کامل موازین این نظام است. اگرچه تحقق این فعلیت با چهارچوب مادی، امری ناممکن باشد، ولی غایت آمال این منظومه فکری با اتکای مبانی قدسی حرکت جوهریه امکان‌پذیر است.

زمان

درخصوص مفهوم «زمان»، نظریات متعددی بیان شده است. گروهی از قدمای فلاسفه، زمان را امری غیرموجود و موهوم می‌پنداشتند و در مقابل نیز، گروهی همچون نیوتن، زمان را امری واقعی و موجودی مستقل که قابل رؤیت است، می‌دانستند. (مینیان، ۱۳۹۴: ۱۷۴) ملاصدرا شیرازی، زمان را عبارت از بعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا (طول، عرض و ضخامت) داراست، می‌داند و آن را موجودی مستقل و جدای از ماده و مادیات فرض نمی‌کند. ملاصدرا، زمان



را موجودی انتزاعی قلمداد می‌کند که متولد و زاییده شده حرکات و تحولات ماده است. (همان: ۱۷۵)

ملاصدرا، در خصوص مناسبت زمان با حرکت جوهری می‌گوید: «زمان توأم با حرکت جوهریه است که عین وجود اجسام می‌باشد و اختصاصی به حرکات عرضی ندارد.» پس میان زمان و حرکت، دوئیت وجودی نیست تا یکی را علت پیدایش دیگری بشماریم و محل پرسش از کیفیت این وساطت باشد. به عبارت دیگر، اجسام در ذات و جوهر وجودشان، هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی. همان طوری که امتدادهای مکانی چهره‌هایی از وجود آن‌هاست، امتداد زمانی هم چهره دیگری از وجود آن‌ها می‌باشد. منظور ملاصدرا از ظرف بودن زمان مطلق، انطباق امتدادهای زمانی جزئی (حوادث کوچک) بر امتداد زمانی کل جهان است که همگی از حرکت جوهریه و دگرگونی و گذرایی ذاتی آن‌ها انتزاع می‌شود. وی با اثبات حرکت جوهریه، وجود همه اجسام را گذرا و زمانی می‌داند و معتقد است که هیچ موجود جسمانی دهری نخواهد بود. بنابراین، تقدم و تأخر زمانی، مخصوص به امور زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد، نسبت زمانی به هیچ پدیده‌ای نخواهد داشت و گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و موجودات پراکنده در ظرف زمان، نسبت به او مجتمع خواهند بود و از این جا است که گفته‌اند: «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۵۵)

زمان یکی از مقولات مهم در باب حرکت در نظام حقوق بشر است. تمامی تحولات مادی در قلمرو نظام حقوق بشر، در ظرف زمان تحقق یافته‌اند. نظام مذکور در بستر تحولات تاریخی ایجاد شده و مسیر تکامل خود را طی کرده است. آفات زمان در شکل‌گیری مفاهیم حقوق بشر مؤثر بوده‌اند و ادراک و شناخت تحولات حقوق بشر فارغ از زمان متعلقه آن ممکن نخواهد بود، زیرا هر امر مادی در بستر زمان تحقق می‌یابد. اگرچه مفاهیم حقوق بشری همچون حق بر حیات، حق بر ازدواج، حق بر آزادی، فی حد ذاته، مفاهیمی مجرد و انتزاعی هستند، ولی اثر هر یک از آن‌ها به عنوان اموری شبه‌مادی در عالم عینیات تجلی می‌یابند، یعنی با تداوم حیات، ارزش انتزاعی و مجرد حیات، با زنده ماندن، عینیت یافته و این ظهور عینی در ظرف زمان قابل شناخت و ادراک می‌گردد. تجلی و ظهور عینی نظام حقوق بشر همانند سایر نظامات عالم ماده، در ظرف زمان تحقق یافته و منشاء آثار می‌شود، چرا که امور مادی در بستر ماده شکل می‌گیرند و مفاهیم مجرد ذهنی همانند بسیاری از حق‌های بنیادین، اگرچه ابتدا در ذهن فارغ از این‌که وجود عینی داشته باشند یا خیر، ولی در مقام ظهور، باید در ظرف زمان آثار خود را متجلی



سازند. به طور مثال، مفهوم آزادی در باب موضوعی خاص، به عنوان امری کلی و انتزاعی، در عالم ذهن قابل فهم و ادراک است، خواه این‌که این آزادی برای مصداقی تحقق یابد یا خیر، ولی اگر بخواهد جنبه عینی یابد، باید فردی از آن برخوردار شود و برای ادراک این برخورداری، باید این آزادی خاص برای آن فرد در آنی از آنات زمان تحقق یابد. حتی بسیاری از عناوین مرتبط با حقوق بشر در بستر زمان و در نتیجه حوادث تاریخی مطرح شده و بروز یافته‌اند. به عنوان مثال، مفهوم «مجرم سیاسی» بعد از انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی وارد ادبیات حقوقی جهان شد. (علی‌آبادی، ۱۹۸۵: ۹۹) بنابراین زمان، یکی از مقولات مهم مرتبط با نظام حقوق بشر است که آثار این نظام را از بُعد ذهنی به بُعد عینی انتقال می‌دهد.

۸-۳. نظریه لبس بعد از لبس

یکی از اساتید معاصر فلسفه در این خصوص می‌نویسد: «ملاصدرا اظهار می‌کند که کل عوالم طبیعت و حتی نفس یا خیال که تا اعیان ثابت^۱ یا اعیان نوری^۲ گسترش می‌یابند در حرکت یا سیورورت دائم هستند. در غیر این صورت فیض نمی‌توانست به همه اشیاء برسد. با این حال، حرکت جوهری که «هنری کرین»^۳ آن را به وجود عالم مادون حقایق معقول و اعیان ثابت^۴ مربوط می‌سازد، نباید با آفرینش دوباره عالم در هر لحظه، آن‌گونه که توسط صوفیه تعلیم داده می‌شود، اشتباه شود. ملاصدرا در مقابل نظریات صوفیه که «لبس بعد از خلع» را مطرح می‌سازد، نظریه «لبس بعد از لبس» را مطرح می‌کند که بیانگر پوشیدن پس از پوشیدن است. این دیدگاه مستلزم آن است که صورت و ماده یک موجود، خود ماده صورتی دیگر می‌شود و این روند پیوسته ادامه می‌یابد؛ مانند آن‌که کسی لباسی را روی لباسی دیگر بپوشد. در این نظریه، همه موجودات این عالم در نتیجه حرکت جوهری روبه بالا (قوس صعود) در حال حرکت هستند تا آن‌که به کمال حقیقت عین ثابت خود برسند. به عنوان مثال، نطفه، جنین می‌شود و پس از تولد به صورت کودکی در می‌آید و پیوسته از یک صورت به صورتی دیگر متحول می‌شود تا آن‌که به بلوغ کامل می‌رسد و همان‌طور که روح قوی‌تر می‌شود، بدن ضعیف‌تر می‌گردد تا آن‌که فرد بمیرد و به عالم خیال (ملکوت) و سرانجام به حضور الهی نایل شود. هر مرحله از این حرکت، مشتمل بر صورت‌های مراحل قبل وجود خود می‌باشد، در حالی که این حرکت جوهری در تمامی مراحل ادامه می‌یابد. (Nasr, 1978)

1. Immutable Archetypes
2. Luminous Archetypes
3. Henry Corbin (1903-1978)



به نظر می‌رسد که در نظام حقوق بشر هم می‌توان، نظریه لُبس بعد از لُبس را مشاهده کرد. وقتی به سیر تحولات مفاهیم حقوق بشر توجه می‌کنیم که چگونه مطلب بر مطلب یا مفاهیمی بر مفاهیم دیگر اضافه شده است بدون این که مفاهیم اولیه را ساقط الاعتبار کند، جریان این نظریه بیشتر جلوه می‌نماید. اگر در هریک از مبانی و اصول حقوق بشر توجه کنیم، به روشنی می‌بینیم که چگونه مضمونی بر مضمون پیشین افزوده شده، بدون این که ناقض پیشین باشد. حتی در اسناد بین‌المللی این امر مسجل‌تر و مشهودتر است. به‌طور مثال، کلیه اعلامیه‌های اصولی سازمان ملل پیش از اسناد بین‌المللی تعهدآور ایجاد شده‌اند و گویی معاهدات مربوط به آن‌ها مانند لباسی روی لباس دیگر در خصوص همان مضامین التباس یافته‌اند. به عنوان مثال، میثاقین بین‌المللی (۱۹۶۶) بر اعلامیه حقوق بشر (۱۹۴۸) درآمده‌اند، بدون این که اعلامیه اعتبار خود را از دست بدهد. در خصوص حقوق کودک نیز، کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹) در همان موضوعی که اعلامیه حقوق کودک (۱۹۵۹) صادر شده بود، بر کلیت موضوع حمایت از حقوق کودک استقرار می‌یابد. (از موارد دیگر، می‌توان به عهدنامه مورخ ۱۹۶۷ در خصوص فعالیت کشورهای در فضای ماوراء جو که بعد از اعلامیه مورخ ۱۹۶۳ در خصوص اصول حاکم بر فعالیت‌های کشورهای در فضای ماوراء جو منعقد گردید و همچنین به اعلامیه و کنوانسیون ریو مورخ ۱۹۹۲ که در خصوص محیط‌زیست و توسعه پایدار به تصویب رسید، اشاره کرد.) به عبارت دیگر، بدون این که مفاهیم و مضامین پیشین همچون دیدگاه صوفیه خلع شوند، به اعتبار خود ادامه می‌دهند و گویی التباس کامل‌تری با سندی جامع‌تر و الزام‌آورتر تحقق می‌یابد. از این‌رو می‌توان در جای جای نظام حقوق بشر، نظریه لُبس بعد از لُبس را نظاره‌گر بود.



نتیجه‌گیری

نظام حقوق بشر، فی حد ذاته، نظامی ماهوی و قاعده‌ساز در باب تثبیت و صیانت از حق‌های بنیادین انسان‌ها است که آحاد بشر (انسان در مفهوم استعلایی) را به جهت کرامت و حیثیت ذاتی، مستحق بالفطره آن حق‌ها می‌داند. این نظام از منظر مبانی فلسفی حقوق، موجد حق‌های بنیادین نیست، بلکه صرفاً جنبه تأییدی داشته (نه تأسیسی) و مدافع تجلی عینی آن‌ها در عالم عینیات (عالم شهود) می‌باشد. به عبارت دیگر، وجود حق زمانی محقق است که از عالم ذهن به عالم عین جریان یابد؛ یعنی واجد آن حق بتواند آن را در عالم عینیات با قصد و اختیار به منصفه ظهور برساند و گرنه تنها تخیل و وهمی از وجود حق خواهد بود که یادآور نقشی بر آب است. پس می‌توان گفت که به لحاظ ماهیت فلسفی، حقوق بشر در زمره معقولات ثانویه فلسفی است که عروض آن در عالم ذهن و اتصاف آن در عالم خارج است. اصولاً حیات بشر در جهان، فی نفسه نمی‌تواند فارغ از وجود سایر عوالم مادی تصور شود، از این رو، نظام حقوق بشر مدنظر ما، اقترانی قریب با کافه عوالم جهان ماده، یعنی حیوانات، نباتات و عناصر اربعه (آب، خاک، هوا و حرارت یا آتش) دارد. بشر مدنی الطبع از همان هبوط در ارض ناسوتی، محتاج پیرامون مادی خود بوده است، هر چند که نباید حقوق فطری انسان به عوالم مجرد چون حق بر عبودیت، عشق و علم را فراموش کرد که در واقع، بن‌مایه قوام روحانی انسان و باعث تعالی او می‌باشند. با تدقیق در سیر تکوین نظام حقوق بشر می‌بینیم که این نظام محصول ظهور اندیشه‌های انسان‌محور چند قرن اخیر نیست، بلکه تاریخی به بلندای حضور بشر در این کره خاکی دارد؛ به طوری که هریک از ادیان ابراهیمی و تعالیم متفکران، متألهین و مکاتب فکری به‌خصوص مکتب حقوق طبیعی، در سیر تکون و تعالی این نظام، نقش بسیار مبرز ایفا نموده‌اند. نظام حقوق بشر از لحاظ بین‌المللی، در هفتادواندی سال اخیر با عنایت وافر به حقوق محیط‌زیست و مفهوم میراث مشترک و همچنین قواعد عام‌الشمول حقوق بین‌الملل، در راستای تحقق یک جامعه مدنی بین‌المللی گام بر می‌دارد که نویدبخش تجلی عینی نظامی هدفمند، غایت‌گرا و اخلاقی است.

نظریه حرکت جوهریه صدرالمتألهین شیرازی، نظریه‌ای است که دلالت بر نو شدن دمام وجود جوهر دارد؛ از این رو، کلیت جهان ماده را یک پارچه به‌سوی فعلیت محض در حرکت و سیلانیت مستمر قلمداد می‌کند. این نظریه با اتکا بر مبانی عقلانی، برهانی و وحیانی، بر صیوررت دائمی نهاد هستی به‌سوی مجرد دلالت کرده و نشانگر ابتدای این حرکت بر عوالم مادی عالم امکان، مشحون از



اخلاقیات، عام‌الشمولی و ردع جریان تبعیض، اشتدادیت و التباس پس از التباس دیگر می‌باشد. با انطباق هریک از این مقولات مذکوره در نظام فکری حرکت جوهریه با ارکان نظام حقوق بشر، می‌توانیم به چنین قرابت و ثیقی نیز نائل آییم؛ چرا که نظام حقوق بشر در کلیت و اساس خود، مبتنی بر عوالم عالم ماده یعنی انسان و طبیعت بوده و با اتکا بر مبانی عقلانی، برهانی و اخلاقی و با دیدگاهی عام‌الشمول و تبعیض ناپذیر، حرکتی تدریجی، تکاملی و اشتدادی به سوی فعلیت و کمال که همانا تحقق عدالت، برابری و امنیت در جهان است، دارد. این حرکت متعالی اشتدادی در جنبه بین‌المللی نظام حقوق بشر نیز قابل استنباط و استدراک است. به عبارت دیگر، حرکت ساختار بین‌المللی حقوق بشر از مرحله اعلامیه‌ها و قطع‌نامه‌های غیرالزام‌آور به سمت انعقاد کنوانسیون‌های بین‌المللی در همان موضوعات مطروحه، از قبیل: حقوق بشر، حقوق کودک، حقوق زنان و حقوق فضا و ...، خود یادآور «نظریه لُبس بعد از لُبس» صدرای شیرازی است که کلیت جهان را در یک حرکت تکاملی، تدریجی و اشتدادی رو به تعالی ترسیم کرده و غایت آن را فعلیت محض می‌داند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت

۱. صورت‌های جوهری که یکی پس از دیگری روی ماده می‌آید، در حقیقت یک صورت جوهری واحد و گذرا است که بر ماده (هیولای اولی) جاری می‌گردد و موضوعشان همان ماده است که توسط یکی از صورت‌های جوهری قوام می‌یابد و پابرجا ننگه داشته می‌شود. این صورت جوهری واحد و گذرا به گونه‌ای است که ما از هر یک از حدود آن مفهوم خاصی، غیر از آنچه از حدود دیگر به دست می‌آید، انتزاع می‌کنیم و آن را «ماهیت نوعیه» (عبارت است از ماهیت تامه‌ای که در وجود آثار حقیقیه و خاصه‌ای دارد، مثل انسان، فرس و غنم) می‌نامیم که با دیگر ماهیات در آثارش تفاوت دارد.

۲. اعراضی که بر جواهر در می‌آیند، به‌طور کلی (خواه ساکن به نظر آیند و خواه متحول) به تبع حرکت جوهری که محل و معروض آن اعراض اند، در حرکت می‌باشند، زیرا معنا ندارد که صفات شیء با وجود تغییر و دگرگونی در موضوع آن صفات، ثابت و برقرار باشند، زیرا معنای تغییر و دگرگونی در موضوع، آن است که موضوع لحظه به لحظه نو می‌شود. پس آنچه در این لحظه است، غیر از آن چیزی است که در لحظه قبل بود یا در لحظه آینده تحقق خواهد یافت. بنابراین، به‌طور ایجاز می‌توان گفت که اعراض از مراتب و شئون جوهر است و معنا ندارد اصل شیء متغیر باشد، اما مراتب آن ثابت و برقرار باشند.

۳. ماده اولی، از آنجا که قوه محض است، فاقد هرگونه فعلیتی می‌باشد و تنها فعلیتی که دارد همان فعلیت قوه بودن است، بنابراین هرگونه فعلیتی که بر ماده اولی درآید، تابع و پیرو فعلیت صورتی است که آن را به پا می‌دارد و نیز تمیز آن به تمیز صورتی است که با آن متحد می‌شود. هم چنین تشخیص به شخص آن صورت بوده و در وحدت و کثرت خود تابع آن صورت است. ماده اولی، موضوع حرکت جوهری عمومی عالم را تشکیل می‌دهد، پس سراسر عالم ماده (با همه جواهر و اعراضی که در آن است)، یک حقیقت واحد و گذرا خواهد بود که از مرحله قوه محض به سوی فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، در حرکت می‌باشد.

۴. عقل فعال، حکما براساس دلایلی معتقدند که در باطن جهان، موجودی واسطه قرار دارد که هم به ذات خود شعور دارد و خویش را ادراک می‌کند و هم به علت خویش و هم به معلولات خود. این موجود در هیچ ماده و جسمی حلول ندارد و به هیچ پیکری متعلق نیست. فوق زمان و مکان است. از مبداء خویش فیض می‌گیرد و به جهان می‌رساند. تمام ادراک‌ها و شعورها و قدرت‌های این جهان



به فیض و مدد اوست و نظر به این که خود آگاه و غیر ماده است، «عقل» نامیده می شود و چون واسطه فیض بین مبداء کل و جهان است و نیروی فعال است، آن را «عقل فعال» یا عقل دهم در سلسله طولی مراتب عقول می شمارند.

۵. اعیان ثابت، این اصطلاح برای نخستین بار توسط «ابن عربی» وضع شده است که البته در تفکرات معتزلی می توان سابقه آن را با اصطلاحاتی چون: «شیء ثابت، معدوم ثابت، ثابت ازلی و معدوم ازلی» پیوند داد. در مشرب عرفانی ابن عربی، خداوند عالم است و علم او تابع معلومات است، اما از آن جا که علم الهی ازلی است، معلومات او نیز باید ازلی باشد. از این رو، ابن عربی این معلومات ازلی را «اعیان ثابت» می نامد. در تفکر وحدت الوجودی ابن عربی، برای عالم آفریده ها و مخلوقات گوناگون هستی نباید وجودی جدای از خالق و آفریننده جهان قائل شد، بلکه تمامی عالم چیزی نیست الا مظاهر وجود خداوند؛ پس تمامی هستی تنها و تنها یک حقیقت یگانه است و آن را اگر از یک وجه خاص بنگریم، خلق است و از وجهی دیگر حق است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع

۱. ابوسعیدی، مهدی (۱۳۴۳)، «حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب»، انتشارات آسیا، تهران.
۲. ازدر، علی‌رضا (۱۳۹۱)، «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا»، مجله حکمت صدرایی، دانشگاه پیام نور، دوره اول، شماره ۱.
۳. امینیان، مختار (۱۳۹۴)، «مبانی فلسفه اسلامی»، چاپ چهارم، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۴. توفیقی، حسین (۱۳۸۶)، «آشنایی با ادیان بزرگ»، انتشارات سمت، تهران.
۵. خوانساری، محمد، (۱۳۸۴)، «منطق صوری»، جلد اول و دوم، انتشارات آگاه، تهران.
۶. دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، «قواعد کلی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، نشر پژوهشکده علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۵۰)، «مفردات الفاظ القرآن»، ج ۱، مکتبه المرتضوی، تهران.
۸. شستاک، جروم جی (۱۳۸۱)، «نظریه حقوق بشر»، ترجمه جواد کارگزاری، مجله حقوق دادگستری، شماره ۴۰، تهران.
۹. شه وری، احمد (۱۳۸۴)، «مکتب حقوق طبیعی»، نشر همراه، تهران.
۱۰. شهابی، محمود (۱۳۸۲)، «رهبر خرد»، انتشارات عصمت، قم.
۱۱. شیخ صدوق (۱۳۸۵ق)، «علل الشرایع»، المکتبه الحیدریه، قم.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، «الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه»، سفر ۲، ج ۳، بیروت.
۱۳. ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۵)، «حقوق بین الملل عمومی»، کتابخانه گنج دانش، تهران.
۱۴. طالبی، محمدحسین (۱۳۸۰)، «نظریه حقوق طبیعی در فلسفه حقوق»، مجله معرفت، شماره ۴۶، تهران.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، «بدایه الحکمه»، شرح محمد علی گرامی، نشر بوستان کتاب، قم.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین؛ شیروانی، علی (۱۳۸۹)، «ترجمه و شرح نهایی الحکمه»، ج ۲، نشر بوستان کتاب، قم.
۱۷. عبدالباقی، محمدرضا (۱۳۹۷ق)، «المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم»، چاپ افست، تهران.
۱۸. علی آبادی، عبدالحسین (۱۳۸۵)، «حقوق جنایی»، جلد اول، چاپ چهارم، انتشارات فردوسی، تهران.
۱۹. فاستر، مایکل، بی (۱۳۵۸)، «خدانندگان اندیشه سیاسی»، ج ۱، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، چاپ اول، تهران.



۲۰. فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «ارسطوی بغداد: از عقل یونانی به وحی قرآنی»، انتشارات کارون، تهران.
۲۱. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۳)، «حقوق بشر در جهان معاصر»، دفتر یکم، شهردانش، تهران.
۲۲. کویره، الکساندر (۱۳۶۰)، «سیاست از نظر افلاطون»، ترجمه امیر حسین جهانگللو، انتشارات خوارزمی، تهران.
۲۳. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۹۵)، «امام علی (ع) و حقوق بشر»، کتاب نقد ۱۳۸۰، شماره ۱۸، تهران.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، «آموزش فلسفه»، ج ۲، شرکت سهامی چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، «حرکت و زمان در فلسفه اسلامی»، درس های اسفار، انتشارات حکمت، تهران.
۲۶. ملکیان، مصطفی (بی تا)، «تاریخ فلسفه غرب»، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، دانشنامه رشد.
۲۷. نژندی منش، هیبت الله (۱۳۸۹)، «مروری بر مکاتب فلسفی حقوق بین الملل»، با اهتمام امیر ساعد وکیل و همکاران، نشر بنیاد حقوقی میزان، تهران.
۲۸. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، «حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، ج ۱، چاپ پنجم، نشر میزان، تهران.
۲۹. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۴)، «حقوق بشر و آزادی های اساسی»، نشر میزان، تهران.
30. Nasr, seyed hossein (1978), sadr al-din Shirazi and his transcendent theosophy, Chicago journal, USA.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

