

ملاصدرا و حقوق طبیعی بشر

علی اصغر یزدان بخش*

جهانگیر مسعودی**، عباس جوارشکیان***

چکیده

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

* مدیر فرهنگی مؤسسه آموزش عالی بینالود مشهد، دکترای حکمت متعالیه از دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، a.yazdanbakhsh@binaloud.ac.ir

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

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

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

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

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

۱. مقدمه

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

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

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

هرچند سخن‌گفتن از مفهوم و تاریخچه «حقوق طبیعی بشر» به درک بهتر این بحث کمک شایانی می‌کند، ولی به منظور پرهیز از تفصیل و جلوگیری از انحراف از بحث اصلی، اشاره‌ای بسیار کوتاه به آن خواهد شد.

فلسوفان غرب از آغاز تا کنون در مورد حقوق بشر دو دیدگاه عمده داشته‌اند؛ عده‌ای به حقوق طبیعی (natural law) و گروهی به حقوق قراردادی (positive law) معتقد بوده‌اند، مثلاً در میان فیلسوفان مدرن، توماس هابز (Thomas Hobbes) و جان لاک (John Locke) و از فیلسوفان معاصر لان فولر (Lon Fuller) و جان فیننیز (J. Finnis) طرف‌دار حقوق طبیعی بوده و معتقد بودند انسان از آن جهت که انسان است واجد حقوقی است و نه از جهت

قرارداد اجتماعی یا فرمان آمر و حاکمی و یا هرچیز دیگری. می توان گفت برخی از قواعد و قوانین حقوقی برگرفته از سرشت و طبیعت انسان‌ها و بدون تأثیر از زمان و مکان بوده و نمی توان آن‌ها را از انسان سلب کرد و انسان به حکم انسان بودن از آن‌ها بهره‌مند است. وضع و رفع این قوانین به دست حقوق دان‌ها و حکومت‌ها نیست؛ این حقوق طبیعی آفریده انسان نیستند، بلکه در طبیعت وجود دارند و باید استخراج و کشف شوند و قابل اختراع و خلق کردن نیستند؛ بنابراین، جهانی و جاودانی‌اند، مانند حق حیات، حق آزادی، عدالت، امنیت، حق مالکیت، و

نظریه مطرح دیگر حقوق موضوعه یا قراردادی است، یعنی حقوقی که به موجب اراده قانون‌گذار و با قول و قرار بین انسان‌ها رسمیت می‌یابند و وضع و رفع آن‌ها در دست مردم و دولت‌ها است. در واقع، این حقوق مجموعه‌ای از قواعد و مقرراتی است که با تضمین و پذیرش از طرف سازمان‌های اجتماعی قدرت اجرایی پیدا کرده و در زمانی معین بر جامعه‌ای معین حکومت می‌کند. پیروان مکتب‌هایی چون پوزیتیویسم حقوقی طرفدار این عقیده بودند. یکی از این فیلسوفان «جرمی بنتام» بود که حقوق طبیعی را مطلقاً بی‌معنا می‌دانست.

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

حق و رعایت کردن و رساندن حق به حق‌دار و پرهیز از نادیده گرفتن و از بین بردن حق دیگران در تعالیم اسلامی اهمیت بسیار بالایی دارد که حتی بسیاری از اعمال عبادی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. در آموزه‌های دین مبین اسلام نیز موارد فراوانی درباره این امر و ضرورت اخلاقی و حقوقی و اعتقادی آن یافت می‌شود.

از امام محمد باقر (ع) نقل شده است:

ظلم سه قسم است: ظلمی است که خدا آن را می‌آمرد و ظلمی است که خدا آن را نمی‌آمرد و ظلمی است که خدا آن را وانمی‌گذارد و از سر آن نمی‌گذرد. اما ظلمی که خدا آن را نمی‌آمرد شرک به خدا است؛ و اما ظلمی که خدا آن را می‌آمرد ظلمی است که مرد بر نفس خود می‌کند، در آنچه میان او و خدای عزوجل است؛ و اما ظلمی که خدا آن را وانمی‌گذارد حق الناس است که از یک‌دیگر می‌طلبند (کلینی: ۱۳۸۸؛ ج ۴، ۲۱).

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

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

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

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

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

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

مقدمه اول: هر تکلیفی ملازم با حقی است؛

مقدمه دوم: تکالیف و حق‌های ملازم با آن‌ها هم‌جنس‌اند؛ برای مثال، اگر تکلیفی قراردادی است، حق ملازم با آن نیز حقی قراردادی است و اگر تکلیفی شرعی است، یعنی خاستگاه آن تکلیف فرمان الهی است، حق ملازم با آن نیز حقی شرعی و مبتنی بر خواست و اراده الهی است؛

مقدمه سوم: از نظر ملاصدرا تکالیف و حُسن و قبح‌ها ذاتی‌اند؛

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

تعبیر دیگر نتیجه این است که اگر ملاصدرا در حوزه اخلاق واقع‌گراست، به‌طور مسلم در حقوق نیز باید واقع‌گرا باشد، یعنی به حقوق ذاتی و طبیعی قائل باشد، همان‌گونه‌که اگر وی در اخلاق خود قراردادگرا می‌بود، مسلماً در نظام حقوقی خود نمی‌توانست از قراردادگرایی تبری جوید.

اکنون، در زمینه حقوق بشر می‌توان نتیجه‌گیری را به‌صورت مصداقی چنین دنبال کرد: این تکلیف که «باید به آزادی انسان‌ها احترام گذاشت» (احترام به آزادی انسان‌ها حَسَن است) که به‌صورت سلبی چنین تعبیر می‌شود که «نباید آزادی انسان‌ها را سلب کرد» (سلب آزادی انسان‌ها قبیح است) ملازم با حقی انسانی است که عبارت است از این‌که «انسان‌ها دارای حق آزادی‌اند».

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

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

۲. «حقوق طبیعی بشر» از منظر ملاصدرا

اندیشمندان اسلامی در مواجهه با نظریه «حقوق طبیعی» به دو گروه موافقان و مخالفان تقسیم شده‌اند؛ یکی از موافقان این نظریه شهید مطهری است که «حقوق طبیعی» را همان

«حقوق فطری» می‌داند؛ صرف‌نظر از این‌که «حقوق طبیعی» به‌معنای مذکور را حقوق فطری یا ذاتی یا الهی یا ثابت و ازلی بنامیم و یا با این نام‌گذاری مخالف باشیم و آن‌ها را متفاوت با یک‌دیگر بدانیم، باید اذعان کنیم جاودانگی، فراتر بودن از زمان و مکان، به‌همه انسان‌ها تعلق داشتن، و ... افاده جمع و عموم و اطلاق می‌کنند و شامل همه انسان‌ها می‌شوند و اختصاص به نژاد یا گروه یا صنف خاصی ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر، این عموم و اطلاق بیان‌کننده فطری بودن و ذاتی بودن شرایط و در نتیجه طبیعی یا فطری بودن است.

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

از جمله اندیشمندانی که به این امر پرداخته‌اند شهید مطهری است که می‌گوید: از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شده است که دستگاه خلقت، با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به‌سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای «حقی طبیعی» است و «سندی طبیعی» برای آن به‌شمار می‌آید؛ مثلاً فرزند انسان حق درس خواندن و به‌مدرسه رفتن دارد، اما بره گوسفند چنین حقی ندارد، چرا؟

برای این‌که استعداد درس خواندن و داناشدن در فرزند انسان هست، اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلب‌کاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است؛ هم‌چنین است حق فکر کردن و رأی دادن و داشتن اراده آزاد.

بعضی خیال می‌کنند فرضیه حقوق طبیعی و این‌که خلقت و آفرینش انسان را به‌نوعی از حقوق ممتاز ساخته است ادعایی پوچ و خودخواهانه است و باید آن را دور افکنند؛ هیچ فرقی میان انسان و غیرانسان از لحاظ حقوق نیست. خیر، این‌طور نیست. استعدادهای طبیعی مختلف است. دستگاه خلقت هر نوعی از انواع موجودات را در مدارهای مخصوص به خود او قرار داده و سعادت او را هم در این قرار داده است که در مدار طبیعی خودش حرکت کند. دستگاه آفرینش در این کار خود هدف دارد و این سندها را به‌صورت تصادف و از روی بی‌خبری و ناآگاهی به‌دست مخلوقات نداده است (مطهری ۱۳۷۹: ج ۱۹، ۱۵۸).

البته فراتر از یک‌سان‌نگاری «حقوق طبیعی» با «حقوق فطری»، شهید مطهری به «بنیان‌گذاری حقوق طبیعی» توسط مسلمانان عقیده دارد و می‌گوید: هرچند علمای اسلام با تبیین و توضیح اصل عدل پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند، گوا این‌که بر اثر

پیش‌آمدهای ناگوار تاریخی نتوانستند راهی را که باز کرده بودند ادامه دهند. توجه به حقوق بشر و اصل عدالت به‌عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی اولین بار به‌وسیله مسلمانان عنوان شده است؛ پایه «حقوق طبیعی» و عقلی را آن‌ها بنا نهادند (همان: ۱۵۶).

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

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

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

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

این مقاله به‌دنبال اثبات قائل بودن ملاصدرا به «حقوق طبیعی بشر» است و درعین اذعان به این‌که شاید متنی صریح از وی در این زمینه نداشته باشیم بر این نکته پای می‌فشارد که از مجموعه مطالب و مبانی فکری صدرا می‌توان چنین استنباط کرد که اعتقاد به حقوق طبیعی و فطری انسان‌ها در مشرب وی جایگاه ویژه‌ای دارد و البته، باتوجه به مقدمات مربوطه در مقاله، بر تلازم و تناظر حق و تکلیف و نیز اعتقاد به حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی تأکید و تمرکز صورت گرفته و تبیین شده است که تنها کسانی می‌توانند به حقوق فطری و طبیعی قائل باشند که حُسن و قُبْح ذاتی را پذیرفته باشند.

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

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

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

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

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

مقدمه سوم: حق‌ها و تکلیف‌های ملازم با آنها با یکدیگر هم‌سنخ‌اند؛

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

نتیجه: ثابت می‌شود که ملاصدرا در ناحیه حق‌هایی که برای انسان‌ها قائل است نمی‌تواند به نظریه‌ای جز حقوق واقعی و طبیعی قائل باشد، چراکه حق‌ها و تکلیف‌های ملازم و متضایف باید هم‌سنخ یکدیگر باشند، چون این دو، حق و تکلیف، دو چیز نیستند، بلکه دوروی یک سکه‌اند.

۱.۳ صدرا و قائل بودن حقوق برای انسان‌ها

اسلام دینی تک‌بعدی و تک‌ساحتی نیست و به همه جنبه‌های زندگی انسان توجه و نظر دارد، از جمله این که اسلام هم به اخلاق توجه دارد و هم به حقوق؛ ملاصدرا نیز به عنوان

فلسوفی مسلمان به ساحت‌های مختلف دین توجه دارد، البته با تفاوت تصریح یا عدم تصریح. ملاصدرا به اقتضای حکمت الهی و اعتقاد به ارتباط تکوینی انسان با مجموعه هستی و عالم صغیر دانستن انسان و توجه به سعادت و کمال او قائل به این است که فی الجمله انسان دارای حقوقی است و خداوند این حقوق را نادیده نگرفته است.

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

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

اسلام اصولی را مبنای حق‌داری بودن انسان قرار می‌دهد و مطابق با آن به وضع قانون می‌پردازد. احکام اسلام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیت می‌کنند و کاملاً منطبق با نیازهای انسان است و بنابراین قانون ملازمه، «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، عینیت پیدا می‌کند؛ هرچه «عقل» بدان حکم کند «شرع» نیز آن را تأیید خواهد کرد. البته شناخت قواعد عقلی بسیار محدود است و فی نفسه نمی‌توان بسیاری از این قواعد را تشخیص داد که در این زمینه وحی و هدایت فطری به انسان کمک می‌کنند.

اکنون می‌توان هم‌چون استاد مطهری نظریه ملاصدرا را چنین تفسیر کرد: از نظر صدرا مبنای حقوق در اسلام اقتضائات واقعی در درون پدیده‌ها و اعمال و رفتار انسان‌هاست و اراده خداوند نیز که در قالب احکام شریعت اسلام و نیز در فطرت انسان به‌ودیعه نهاده شده است براساس همین اقتضائات واقعی شکل گرفته و در انطباق کامل با فطرت و سرشت انسانی بنا شده است. این هماهنگی و انطباق بین انسان و جهان نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت انسان دارای حقوقی طبیعی، ذاتی، و یا فطری است که با

آفرینش او و جهان کاملاً هماهنگ است و از آن‌جا که نظام حاکم بر خلقت و نظام حاکم بر شریعت هر دو به یک مبدأ وابسته‌اند، خداوند شریعت را منطبق و هماهنگ با فطرت و طبیعت قرار داده است و بنابراین ریشه همه احکام حقوقی و غیرحقوقی به صورت فشرده و بالقوه در فطرت انسان وجود دارد؛ اما برای این‌که چنین تفسیری را به ملاصدرا نسبت دهیم لازم است مقدمات دیگری را نیز اضافه کنیم که در سطور بعد خواهد آمد.

۲.۳ تلازم و تضایف حقا و تکلیف‌ها

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

الف) «حق» هر فرد تکلیفی بر دیگری یا دیگران است.

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

ب) «حق» هر فرد تکلیفی بر خود فرد است.

با جعل یا در نظر گرفتن «حق» برای یک فرد در امور اجتماعی تکلیفی هم برای همان فرد جعل و اثبات می‌شود؛ به عبارت دیگر، در نظام اجتماعی به همان اندازه که هر فرد از حقوق و مزایایی برخوردار می‌شود، در برابر، وظایف و تکالیفی نیز بر عهده وی گذاشته می‌شود که ملزم به انجام آن است؛ یعنی، اثبات حقوق برای افراد در جامعه نمی‌تواند به صورت یک‌جانبه و یک‌طرفه شکل بگیرد، بلکه اگر حقوقی به فردی اعطا می‌شود، در برابر آن، وظایف و تکالیفی نیز برای آنان در نظر گرفته و جعل می‌شود؛ برای مثال، اگر فرد «حق» دارد از فضای سبز ایجادشده در شهر استفاده ببرد، باید در حفظ آن هم کوشا باشد و مالیات لازم برای آن را هم بپردازد.

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

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

علامه محمدتقی جعفری منشأ اصلی قوانین و حقوق بشر را تحقق بخشیدن به عدالت می‌داند و می‌گوید عدالت موجب به وجود آمدن دو قطب مثبت و منفی حق و تکلیف است، پس به طور ضروری عدالت به یک طرف مورد علاقه و به طرف دیگر که مکلف شده است مورد تمایل نیست.

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

درهم‌تنیدگی حتی در «حق» متشکل از چهار عنصر است که عبارت است از اختصاص، تسلط، احترام دیگران نسبت به آن، و حمایت قانون از آن. عنصر اول و دوم بیان‌گر ماهیت «حق» و دو عنصر دیگر مبین تکالیف دیگران در برابر «حق» است (الشرقاوی ۱۹۶۶: ۲۱).

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

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

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

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

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

اصولاً «حق» در اسلام چندجانبه و طرفینی است؛ هر جا «حق» جعل و وضع شود امری نسبی و اضافی است که هرچند می‌تواند اختیاری و یا الزامی باشد، ولی حتماً تکلیفی نیز الزام پیدا می‌کند؛ و هیچ فردی نیست که از این قاعده مستثنی باشد؛ بالاترین فرد در جامعه امام است و هم‌چنان که ایشان بر امت حقی دارند، درمقابل امت نیز بر امام دارای حقوقی است و این حقوق طرفینی تکالیفی طرفینی را نیز به دنبال خود می‌آورد، زیرا اساساً حق و تکلیف دو واژه متضایف‌اند و هر یک از این دو بدون دیگری معنی و مفهوم ندارد؛ از این‌رو هر جا حقی مطرح می‌شود تکلیفی را نیز در پی دارد و بالعکس.

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

کاتوزیان (۱۳۷۷: ج ۱، ۵۷۹) قواعد حقوقی را ناظر به روابط اجتماعی می‌داند و تضایف را تأیید می‌کند و به همین دلیل، در برابر هر تکلیف، حقی برای انسان قائل است و تکلیف بدون حق را معتبر نمی‌داند.

برخی در تقبیح تکلیف‌گرایی محض چنین گفته‌اند:

در این‌جا مغالطه‌ای وجود دارد که جزء همان خوش‌آمدگویی‌های به‌قصد عوام‌فریبی است؛ و آن این است که منطق اسلامی همه‌اش می‌گوید «تکلیف»، درحالی‌که گفتمان جدید دنیا می‌گوید «حق»؛ چرا همه‌اش از تکلیف می‌گویید؟ اولاً حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند؛ هیچ حقی بدون تکلیف وجود ندارد. هرکس حقی دارد و درقبال آن، تکلیفی هم برعهده دارد. بنابراین، این‌که از «حق» بگویید، اما از تکلیف نگویید حرف سخیف و بی‌محتوا و بی‌منطقی است (خامنه‌ای ۱۳۸۸: ج ۲، ۵۶).

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

۳.۳ هم‌سنخ بودن حق‌ها با تکلیف‌های ملازم خود

امور ملازم، متضایف، یا اضافی (قیاسی) همواره دو طرف دارند و وجود یک‌طرف بدون طرف دیگر ممکن نیست، مثل بالا و پایین، عاشق و معشوق. هم‌چنان‌که بیان شد، حق‌ها و تکلیف‌ها ملازم با یک‌دیگرند. اکنون می‌گوییم واضح و بدیهی است که تکالیف و حق‌های ملازم با آن‌ها با یک‌دیگر هم‌جنس و هم‌سنخ‌اند. برای مثال، اگر تکلیفی قراردادی است، حق ملازم با آن نیز حقی قراردادی است و اگر تکلیفی الهی و شرعی است، یعنی خاستگاه آن تکلیف فرمان الهی است، حق ملازم با آن نیز حقی شرعی و مبتنی بر خواست و اراده الهی است و وضعیتی به‌جز این حالت غیرمنطقی و خطاست.

بنابراین، اگر در حوزه اخلاق و حسن و قبح واقع‌گرا باشیم، مسلماً در حقوق نیز باید واقع‌گرا بوده و به حقوق ذاتی و طبیعی قائل باشیم، هم‌چنان‌که قراردادگرایی در اخلاق موجب قراردادگرایی در نظام حقوقی است و فرض دیگری در این زمینه قابل‌تصور و تحقق نیست.

۴.۳ «حُسن و قُبْح» ذاتی صدرایی

پرداختن به بحث «حُسن و قُبْح» دارای سابقه‌ای دیرینه است و حداقل از زمان سقراط به این طرف همواره محور گفت‌وگوی فیلسوفان، متکلمان، و اندیشمندان دینی بوده است.

مسئله حُسن و قُبْح عقلی و شرعی در گفت‌وگوی سقراط و اثیفرون به‌خوبی طرح شده است. در این گفت‌وگو اثیفرون ادعا می‌کند که امر خداوند است که موجب خوبی اعمال می‌شود. سقراط از او می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است یا چون آن چیز صواب است خدا به آن امر کرده است؟» (Plato 2014).

اثیفرون در پاسخ می‌گوید: «چون صواب است، خدا به آن امر کرده است» (افلاطون ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۵). در این گفت‌وگو ما با دو نگرش روبه‌رویم. در نگرش اول با قواعد مطلق و ثابت اخلاقی روبه‌رویم که حاکم بر خدا و انسان است؛ در نگرش دوم قواعد مطلق و ثابت اخلاقی‌ای وجود ندارد و خداوند به کارهایی فرمان می‌دهد و چون فرمان داده است این کارها خوب به‌شمار می‌آیند. «حُسن و قُبْح» در نگرش اول ذاتی و در نگرش دوم غیرذاتی، شرعی، و سمعی است.^۲

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

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

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

ملاصدرا نیز به‌صورت مستقل به این بحث ورود پیدا نکرده است و فقط در یک مورد در تعریف واژه «حَسَن» می‌گوید: به چیزی که عقل به آن دعوت کند «حَسَن» گفته می‌شود و به چیزی که عقل انسان را از آن منع می‌کند زشت یا قبیح گفته می‌شود (صدرالدین شیرازی

۱۳۶۶: ج ۳، ۴۲۲) و در جایی دیگر نیز تصریح می‌کند که افعال به حسن و قبیح تقسیم می‌شوند و هر فعلی به حُسن یا قُبْح متصف می‌شود (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۱۸). هم‌چنین، برخی عبارات و مبانی و نظرهای ویژه‌اش در ذیل مباحثی مانند نظریه ارتباط واقعی میان اعمال و ملکات حسنه و سیئه با سرنوشت و صور اخروی و به عبارت دیگر عینیت ثواب و عقاب اخروی با افعال حسن یا قبیح، فعل الهی، مراتب نفس، عقل، شفاعت، خلود در عذاب، معاد، و ... وی را در زمرة قائلان به نظریه حُسن و قُبْح ذاتی اعمال قرار می‌دهد که در ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

(الف)

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

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

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

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

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

ج) انسان موجودی است که توانایی تشخیص و تمیز بین خوب و بد افعال را دارد و این تفاوت قائل شدن و تمیز براساس تأثیری است که این افعال در سرنوشت او دارد (همان: ۱۶۱)؛

چ) صدرا استدلال کسانی را که درباره نفی و رد کردن حسن و قبح ذاتی دلیل می آورند مورد تمسخر قرار می دهد (همان: ج ۲، ۴۷۳)؛

ح) ملاصدرا معتقد است بیان احکام پنج گانه توسط شرع که به نوعی بیان حُسن و قُبْح افعال است به این معنا نیست که عقل انسان قادر به تشخیص خواص ذاتی افعال و در نتیجه ادراک حُسن و قُبْح افعال نیست، بلکه او معتقد است عقل انسان خواص ذاتی افعال خویش را می فهمد؛ ولی اطلاع کامل از این خواص فقط در اختیار انبیا و اولیاست تا آن ها نیز آن را در اختیار مردم بگذارند، زیرا مردم به علت نقصی که در عقول خود دارند، قادر به درک تمام خواص هر فعل، گفته، نیت، و فکری نیستند (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۱).

خ) امکان رسیدن عقل نظری به ملاک های کامل احکام شرعی از طرف گروهی از محققان ادعا شده است، هر چند به علت تنگنای عقل و شعور انسان به علت محدودیت های اطلاع در بسیاری از مواقع در واقع تحقق آن بسیار مشکل است (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳: ج ۱، ۷۱)؛

د) خداوند متعال بنابر ضرورت اخلاقی نشئت گرفته از حکمت و عنایت الهی احکامی تشریحی مطابق ملاک های کامل و واقعی جعل می کند و این احکام دقیقاً از مصلحت ها و مفسده هایی تبعیت می کند که امکان گریز از آن وجود ندارد (همان: ج ۱، ۷۲)؛

ذ) «بدون تردید عقل عملی احکام و قوانینی کلی دارد که اخلاق حسنه و کلیه قوانین و احکام را بر آن بنا می نهد و اگر آن ها نبودند تکلیف و مسلکی اخلاقی ایجاد نمی شد» (همان: ج ۱، ۷۳).

بنابراین، باتوجه به موارد بالا بدون تردید صدرا از منظر وجودشناختی (عالم واقع و ثبوت) به حُسن و قُبْح ذاتی و از منظر معرفت شناختی (عالم فهم و اثبات) به حُسن و قُبْح عقلی معتقد است و نظر اشاعره را سبب بطلان حکمت و عقل و شرع می داند.

۴. نتیجه گیری

در این پژوهش با استفاده از دلایل و شواهد کافی نشان داده شد که نظریه منتخب ملاصدرا در این باره نظریه «حُسن و قُبْح ذاتی» و عقلی است؛ در وهله اول به این

پرسش که «آیا ملاصدرا به حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی اعتقاد دارد؟» این گونه پاسخ داده شد که صدرا از منظر وجود شناختی (عالم واقع و ثبوت) معتقد به حُسن و قُبْح ذاتی است، نه الهی و از منظر معرفت شناختی (عالم فهم و اثبات) به حُسن و قُبْح عقلی معتقد است و نه شرعی و نظریه حُسن و قُبْح الهی و شرعی را که اشاعره پیرو آن بودند سبب از بین رفتن حکمت و عقل و شرع می‌داند؛ البته در بحث شناخت «حُسن و قُبْح» و توانایی عقل انسان معتقد است که فقط انسان کامل می‌تواند به ذاتی هر فعلی آگاهی یابد، نه همه انسان‌ها.

هم‌چنین، رابطه تلازم یا تناظر بین دو مفهوم حق و تکلیف از دیدگاه بسیاری از صاحب‌نظران بیان و اثبات شد که از نظر بسیاری از محققان بین اعتقاد به حقوق طبیعی انسان‌ها و اعتقاد به حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی ارتباط مستقیم برقرار است و تنها کسانی می‌توانند به حقوق فطری و طبیعی قائل باشند که حُسن و قُبْح ذاتی را پذیرفته باشند، زیرا تکالیف و حق‌های ملازم با آن‌ها هم‌جنس و هم‌سنخ‌اند. بدین‌سان، ملاصدرا که جزء واقع‌گرایان اخلاقی و معتقدان به حُسن و قُبْح ذاتی است و تمام تکالیف و حسن و قبح‌ها را ذاتی می‌داند لاجرم باید قائل به ذاتی یا طبیعی بودن حق‌ها باشد.

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

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

پی‌نوشت‌ها

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

نظریه حقوق طبیعی در طول تاریخ اصلاحاتی داشته و به معنای واحدی به کار برده نشده است، ولی به طور کلی می توان گفت: مقصود از حقوق طبیعی آن دسته از قواعد همیشگی است که از اراده حکومت‌ها برتر و غایت مطلوب بشر است. مقتضای طبیعت فطرت بشری است و عقل هرکس بدون هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می کند؛ قانون‌گذاران باید تلاش کنند که آن‌ها را بیابند و در امر قانون‌گذاری از آن‌ها الهام بگیرند و قوانین موضوعه را وضع کنند.

با وجود اسامی مختلفی که به این قسم از حقوق داده شده و اختلاف نظرهایی که در مورد آن وجود دارد، این جنبه از حقوق سیر تحول خود را داشته است و

بررسی تحولات حقوق طبیعی بشر نشان می‌دهد این نظریه نخست جزء اعتقادات مردم بوده و با ظهور ادیان با افکار دینی و مذهبی در هم می‌آمیزد و سپس در عصر رنسانس جنبه علمی به خود می‌گیرد و بر پایه عقل از آن بحث و گفت‌وگو می‌شود. این نظریه هرچند به عنوان یک حقوق نظری و فاقد ضمانت اجرا شناخته می‌شود، ولی برای خود طرف‌دارانی دارد و اندیشه سیاسی غرب اکثراً متأثر از این واژه است و هنوز هم این نظریه الهام‌بخش حقوق موضوعه در جوامع غرب است» (طباطبایی مؤتمنی ۱۳۹۴: ۱۹۵).

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

کتاب‌نامه

ابن بابویه (۱۳۵۵)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه عبدالحسین رضایی و محمدباقر ساعدی، تهران: چاپ اسلامی.

افلاطون (۱۳۸۴)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۲، تهران: خوارزمی. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران: اسلامی.

جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، *مردم‌سالاری دینی ماهیت، ابعاد و مسائل مردم‌سالاری دینی*، قم: دفتر نشر معارف.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: مرکز نشر اسراء. خامنه‌ای، علی (۱۳۸۸)، *نکته‌های ناب‌گزیده بیانات رهبر فرزانه انقلاب در جمع دانشجویان و دانشگامیان سال‌های ۱۳۸۱-۱۳۸۳*، قم: دفتر نشر معارف.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵)، *لغت‌نامه*، ذیل مدخل «تضایف»، تهران: چاپخانه مجلس.

- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، حاشیة محمدحسین طباطبایی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیة، ترجمه الحکمة العرشیه*، غلامحسین آهنی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ ق)، *مجموعه الرسائل التسعة (رسائل آخوند ملاصدرا)*، قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۹۴)، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران: دانشگاه تهران.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق*، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، *تحفه الأولیاء (ترجمه اصول کافی)*، ج ۴، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دار الحدیث.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۷)، «پاسخ حکمت متعالیه به مسائل حقوق بشر معاصر»، در: *حکمت متعالیه و انسان*، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۰)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *مجموعه آثار*، ج ۱۹: *نظام حقوق زن در اسلام*، قم: صدرا.
- ویکس، ریموند (۱۳۸۸)، *فلسفه حقوق از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم*، ترجمه فاطمه آبیاری، تهران: رخ داد نو.