

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و اِيَّاهُ نَسْتَعِينُ

ادرس: سرچشمه اندیشه، ج ۴، ۱۳۸۳، صص ۲۵۳-۲۲۴

فلسفه حقوق بشر

فصل یکم. مبدأ فاعلی و غایی حقوق بشر

تدوین حقوق جهانی بشر محتاج به بررسی فلسفه حقوقی آن است که خطوط محوری آن در متن کتاب آمده است. آنچه در این پیش‌گفتار بازگو می‌شود، مطالبی است که یا در هنگام محاضره و القای مسائل، مورد نیاز نبود یا آنکه به طور اجمال به آنها اشاره شد؛ لذا به عنوان فصول مقدماتی، چند امر که فقط راجع به فلسفه حقوق بشر است نه خود حقوق بشر و نه حقوق واقع در قبال حقوق بین‌المللی ارائه می‌شود.

شریعت همانند طبیعت، گذشته از مبدأ قابلی که از آن متکون می‌شود و به آن پیوند طبیعی دارد، به مبدأ فاعلی و غایی نیز که از آن صادر می‌شود و به آن برمی‌گردد، ارتباط فراطبیعی دارد؛ بنابراین، بینش مادی به علوم انسانی نظیر حقوق، فقه، اخلاق، سیاست و مانند آن نظیر بینش مادی به علوم تجربی نظیر زمین‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و شبیه آن بر اثر فطانت بترأ خواهد بود؛ زیرا اگر هوشمندی و فرزاندگی کسی در محور طبیعت خلاصه شد و از مبدأ فاعلی و آفریدگار آن منقطع بود و از مبدأ غایی و مرجع نهایی آن، بریده و گسیخته گشت، همواره بررسی‌های تجربی و انسانی او سیر افقی خواهد داشت و هرگز اوج عمودی آن را طی نخواهد کرد.

مثلاً یک معدن‌شناس مادی، همواره چنین می‌اندیشد که فلان معدن مخصوص از زمانهای دور، دارای صورت و صفت ویژه‌ای بود و در طی قرون و تحول رخدادهای طبیعی، هم‌اکنون به صورت و صفت مخصوص درآمد و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نزدیک یا دور به صورت و صفت خاص دیگری درآید و هرگز در محدوده تفکر مادی، این مطلب عمودی و فراطبیعی خطور نمی‌کند که چه مبدأ فاعلی، آن معدن مخصوص را آفرید و حرکت‌های منظم او را به

عهده گرفت و برای کدام هدف نهایی او را آفرید و هدایت کرد؟ یعنی اصل کلی و جامع ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^۱ هرگز از دیدگاه یک متفکر مادی مطرح نیست.

چنین بینشی که طبیعت را در مدار بسته مسیر افقی آن تفسیر می‌کند و هرگز به اوج عروج عمودی او نمی‌اندیشد، اگر بخواهد درباره علوم انسانی نظیر، حقوق، اخلاق، سیاست و... تدبّر نماید، محصولی جز اُتّر و منقطع بودن نخواهد داشت؛ زیرا از فطانت بُتراء اثری جز اُتّر و گسیخته، متوقع نیست.

لیکن اگر عقل و درایت صاحب‌نظری در مدار طبیعت منحصر نشد، بلکه هر موجودی را که هستی او عین ذاتش نباشد، اگر مادی بود، گذشته از مبدأ تکوّن طبیعی به فراطبیعی وابسته می‌داند، همواره بررسیهای تجربی و انسانی او، جامع بین سیر افقی و عمودی است؛ یعنی هم به طور عمیق می‌اندیشد که مثلاً فلان پدیده معدنی قبلاً از لحاظ ماده چه بود و هم‌اکنون چیست و بعداً چه خواهد شد، هم به‌طور دقیق می‌فهمد که فلان رخداد معدنی همانند تمام موجودهای جهان امکان، از یک مبدأ فاعلی محض نشئت گرفته، در مسیر نهایی خویش به مبدأ غایی بالذات خود بر می‌گردد.

بنابراین، حقوق‌شناسی که جزء علوم انسانی است، به‌طور عمیق مورد ارزیابی قرار می‌گیرد که اصلاً حقوق به چه حقیقت عینی تکیه دارد و از کدام واقعیت استنباط می‌شود؛ زیرا در این بینش، علوم انسانی که در پرورش انسان سهم مؤثری دارد، هرگز اعتباری محض نبوده، بدون اعتماد به واقعیت خارج اعم از انسان و طبیعت و فطرت تحقّق نمی‌یابد. بعد از پذیرش اصل ارتباط حقوق انسانی با حقایق تکوین، بررسی می‌شود که راه کشف اصول و استخراج قواعد و استنباط مواد حقوقی از آن پشتوانه تکوینی، چه چیز خواهد بود. در تمام این مراحل به‌طور دقیق بررسی می‌شود که مبدأ فاعلی و غایی نظام هستی، چگونه مبدأ حقوقی انسان را آفرید و چطور راه کشف آن را به بشر آموخت؟

پس ثبوت حقوق اولاً و اثبات آن ثانیاً از دیدگاه یک متفکر الهی و صاحب دل به بینش توحیدی او کاملاً مرتبط است؛ چنان که مکتب الهی نیز عهده‌دار تبیین مقام ثبوت حقوق و مقام اثبات آن خواهد بود. چون مبدأ فاعلی حقوق خداوند منزّه از ماده و طبیعت است، مبدأ غایی آن نیز تقرّب به اوست که میرای از زمان و مکان و هرگونه قید مادی دیگر است.

۱ - سوره حدید، آیه ۳.

لذا جریان عدالت که از جهتی طبق برخی از آرا مبنای حقوق است و طبق بعضی از شواهد دیگر نیز هدف حقوق به شمار می‌آید، گرچه فی‌الجمله درست است، لیکن بالجمله صحیح نخواهد بود؛ زیرا هدف نهایی از تحقیق و تحقق حقوق فرد و جامعه، رسیدن انسان متحقق به مقام شامخ لقای خداست؛ چنان که قرآن کریم، ضمن ارج نهادن به قسط و عدل، آن را وصف ممتازی می‌داند که مُقسِطان و عادلان در پرتو آن، توان عروج به مقام برین را می‌یابند و آن مقام برتر همانا نورانی شدن روح انسان حق‌مدار است.

مطلب مزبور را می‌توان از جمع بین آیه: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينتِ و أنزلنا معهم الكتب و الميزان ليقوم الناس بالقسط...﴾^۱ که هدف رسالت پیام‌آوران الهی و نزول کتابهای دینی را قیام مردم به قسط و عدل می‌داند و آیه آغازین سوره «ابراهیم»: ﴿آل کتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾^۲ که مقصود از نزول کتاب الهی را نورانی کردن مردم می‌داند استنباط نمود؛ زیرا مقام نورانیت انسان متکامل، همان مرتبه شهود علمی و عینی او نسبت به حقایق برتر از عالم طبیعت و مثال است؛ چنان‌که از جریان «حارثة بن مالک»^۳ برمی‌آید و از وصف پرهیزگاران از زبان مولای متقیان استفاده می‌شود: «عظم الخالق في أنفسهم فصغر مادونه في أعينهم؛ فهم و الجنة كمن قد رآها، فهم فيها مُنعمون و هم و النار كمن قد رآها فهم فيها معذبون».^۴ سرلُزوم چنین هدف برتر، آن است که هر بالعرض باید به بالذات منتهی شود و این قانون همان‌طور که درباره سلسله علل فاعلی صحیح است یعنی فاعلهای بالعرض باید به فاعل بالذات که خداوند است منتهی گردند غایتهای بالعرض نیز باید به غایت بالذات رجوع نمایند که آن هم خداوند است؛ لذا اهداف همه کارهای انسانی، مادامی که به لقای خداوند نرسد، هدف متوسط است؛ نه نهایی؛ قهراً هدف بالعرض خواهد بود؛ نه بالذات. از اینجا اهداف حقوق بشر از نظر اسلام روشن خواهد شد.

فصل دوم. فرق بین طبیعت و فطرت

فطرت به معنای عام، شامل طبیعت می‌شود و هر موجود طبیعی، مفسطور خداست؛ زیرا فاطر بودن خداوند اختصاصی به آفرینش موجود مجرد ندارد. ظاهر آیه اول سوره «فاطر» جامع موجودهای مجرد و مادی است؛ ﴿الحمد لله فاطر

۱ - سوره حدید، آیه ۲۵.

۲ - سوره ابراهیم، آیه ۱.

۳ - کافی، ج ۲، ص ۵۳.

۴ - نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳.

السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ... ﴿۱﴾؛ زیرا هر جا سماوات و ارض ذکر شد و آنچه در آنها به سر می‌برند ذکر نشد، آنها هم

مشمول عنوان جامع «السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» اند؛ بنابراین مقصود آیه مزبور، بیان فاطر بودن خداوند نسبت به آسمانها و همه آسمانها و همچنین نسبت به زمین و همه زمینها خواهد بود.

فطرت به معنای خاص، در قبال طبیعت است؛ یعنی انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، جریان طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و جریان فطرت به روح مجرد او؛ زیرا آنچه ادراک می‌کند و فراطبیعی را می‌فهمد و موجودهای غیبی را با چشم ملکوتی خود مشاهده می‌نماید و با آن عهد می‌بندد و خود را غریب مورد معاهده غیبی می‌داند و به ربوبیت خداوند اعتراف می‌کند و به عبودیت خویش نسبت به ذات اقدس الهی اقرار دارد، همان روح مجرد انسانی است که آیه میثاق ذریه ناظر به آن است.^۲ گرچه انسان مؤلف از بدن طبیعی و روح فراطبیعی است، لیکن اصالت این موجود مؤلف، از آن روح مجرد است که تدبیر بدن و اداره او نیز به عهده روح خواهد بود.

بنابراین، تدوین حقوق بشر، مسبوق به شناخت این حقیقت تألیفی است اولاً و متأخر از معرفت آنچه در این موجود مؤلف، جنبه اصالت دارد که همانا روح مجرد اوست ثانیاً؛ لذا تمام حقوق انسان را باید در پرتو دو نگاه بررسی کرد؛ یکی جنبه طبیعی او که فرع است و دیگری جنبه فطری او که اصل است و اگر در این ارزیابی حقیقت انسان او را منحصر در جدار طبیعت بدانیم، بخش مهم واقعیت وی را انکار کردیم یا اگر واقعیت انسان را به طور متساوی بین طبیعت و فطرت ملاحظه نمودیم، فرع را همتای اصل قرار داده‌ایم؛ چنان که اگر طبیعت تن را بر فطرت روح مقدم داشتیم، فرع را به جای اصل نشانده، اصل را از صدارت معزول کرده‌ایم و پوستین انسانیت را وارونه در بر انسان‌شناسی نموده‌ایم و ذیل نشین را مُصدّر و صدرنشین را مذیل ساخته‌ایم و در این حال واقعیت انسان محق و محور و مسخ خواهد شد؛ چنان که گروهی درباره اصل اسلام چنین کرده‌اند و حضرت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) درباره آنها فرمود: «و لُبْسَ الْإِسْلَامِ لُبْسَ الْفَرِّوِّ مَقْلُوباً».^۳

با توجه به نکته مزبور، اگر کسی برابر اصطلاح خاص خویش، طبیعت را همان فطرت بداند و حقوق طبیعی و فطری را یکی تلقی کند، محذوری ندارد؛ چون تشاحّ و نزاع در جعل اصطلاح راه ندارد، ولی اگر کسی تمام حقیقت انسان را همان طبیعت او بداند و فطرت را چیزی غیر از جنبه طبیعی انسان نداند، بخش مهم و اصیل انسانیت را انکار کرد و

۱ - سوره فاطر، آیه ۱.

۲ - سوره اعراف، آیه ۱۷۲.

۳ - نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

در این حال حقوق آن به طور صحیح تدوین نخواهد شد؛ لذا تنظیم حقوق بشر مسبوق به تحقیق فلسفه حقوق اوست و اگر حقوقدانی، حق واقعیت انسان را نشناسد، چگونه حقوق او را تدوین می‌نماید؟!

فصل سوم. وصف هر موجودی تابع هستی اوست

چون وصف در اصل تحقق خود، تابع هستی موصوف است، در تمام شئون هستی نیز تابع وجود موصوف خود خواهد بود؛ یعنی اگر هستی موجودی نامحدود و غیر متناهی بود، خصوص وصف ذاتی او نیز همانند اصل وجود ذات او بی‌کران است، گرچه وصف فعل او محدود است، ولی اگر وجود موصوف، محدود و متناهی بود، حتماً وصف او اعم از وصف ذات یا وصف فعل نیز متناهی و محدود خواهد بود؛ همان‌طوری که هستی انسان محدود است و اوصاف کمالی او از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و مانند آن متناهی است، آزادی او نیز محدود خواهد بود؛ یعنی ممکن نیست اصل وجود بشر متناهی باشد، لیکن آزادی وی که از اوصاف او به شمار می‌آید و در اصل تحقق، تابع هستی اوست، غیر محدود باشد؛ بنابراین، حتماً آزادی انسان، مطلق و نامتناهی نبوده، بلکه مقید و مشروط و محدود است.

بعد از اثبات ضرورت تناهی وصف آزادی انسان، نوبت به این مطلب می‌رسد که عامل تعیین‌کننده محدوده آزادی انسان در شئون هستی خود، اعم از اعتقاد، اخلاق، حقوق، اعمال، احوال و خلاصه سنت و سیرت چیست؟ آنچه می‌تواند پاسخگوی منطقی سؤال مزبور باشد، این است که تنها عامل تحدید آزادی او همان مبدأ تحدید اصل هستی اوست؛ یعنی آن مبدأ هستی بخش که وجود محدود به انسان عطا کرد تنها مرجع تعیین حدود آزادی اوست؛ چون غیر از آن مبدأ هستی بخش، هیچ کس از حیثه هستی او آگاه نیست.

بنابراین، تنها مرجع صالح برای تحدید آزادی بشر، همانا خداوندی است که هستی محدود به او عطا فرمود و برای هر چیزی اندازه خاص قرار داد؛ **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾**^۱ و اگر کسی خود را رهای از هر قیدی پنداشت و هوامدارانه برنامه‌ریزی کرد، باید آگاه باشد که داعیه وصف نامحدود برای موصوف محدود را در سر می‌پروراند و ادعای ربوبیت برای موجودی که موسوم به وسْمه دایمی عبودیت است می‌کند. اگر صبغه فلسفی اصل بحث روشن شود که موجود محدود حتماً باید وصف محدود داشته باشد و تحدید وصف نیز قطعاً باید از ناحیه مُحدِّد موصوف

۱ - سوره قمر، آیه ۴۹.

باشد و از طرف دیگر، بین طبیعت سرکش در برابر حق و فطرت سرسپرده در آستانه بندگی و خضوع و خشوع فرق گذاشته شود، هرگز انسان را مالک آزادی نخواهیم دانست؛ بلکه او را آمین حریت و آزادی می‌یابیم.

پس آزادی که از زیباترین چهره‌های حقوقی است، ملک انسان نیست؛ بلکه ودیعت الهی است که به او سپرده شده است؛ لذا انسان موظف است در حراست او دریغ نکند و هرگز او را به رأی خویش تفسیر ننماید و برابر هوای خود آن را تحریف نسازد و طبق هوس خویش وی را تبدیل و تحویل نکند؛ که سنت الهی مصون از آسیب تفسیر به رأی و گزند تحریف است و محفوظ از آفت هرگونه تبدیل و تحویل است. و چون اصل آزادی، ودیعه الهی است، نه ملک انسان، لذا هیچ کس نمی‌تواند خود را بفروشد و خویش را بفروشد و خویش را بنده دیگران کند؛ یعنی آزادی خود را به بردگی تبدیل نماید؛ چنان که حیات انسان نیز ودیعه الهی است و کسی حق ندارد آن را با خودکشی باطل از بین ببرد؛ زیرا انتحار، خیانت در امانت حیات است.

فصل چهارم. فرق طبّ و حقوق

برای دستیابی به منابع اصلی حقوق انسان، لازم است بین طب و قوانین وابسته به آن از یک سو و بین حقوق و احکام پیوسته به آن از سوی دیگر، کاملاً فرق گذاشت؛ زیرا علم طب عهده‌دار تشخیص سلامت و مرض بدن انسان و تبیین سود و زیان اشیا و افعال خارجی نسبت به جسم وی است و هیچ کاری به اینکه فلان غذا مثلاً حلال است یا حرام، فلان عمل از قسم مشروع است یا نه، ندارد. گاهی ممکن است براساس قوانین طبی، غذا یا میوه خاص برای شخص بیمار، زیان‌بار باشد؛ گرچه آن غذا یا میوه از مال خاص یا مثلاً درخت ملکی خود اوست و گاهی نیز ممکن است غذا یا میوه مخصوص برای شخص بیمار سودمند و شفابخش باشد؛ در حالی که آن غذا یا میوه ملک آن بیمار نیست و مال شخص دیگری است یا متعلق حقّ غیر است.

غرض آنکه علم طب فقط عهده‌دار بیان روابط طبیعی بین بدن انسان و اشیا و افعال خارجی است و هرگز بین مشروع و غیر مشروع آن فرق نمی‌نهد، لیکن علم حقوق وظیفه‌دار تشریح «باید» و «نباید»های حقّی است؛ در حالی که طب فقط از «است» و «نیست»، خبر می‌دهد. گرچه از ضمیمه مقدّمه دیگر که انسان باید سالم بماند و از بیماری‌های یابد به مقدمه طّبی، نتیجه «باید» گرفته می‌شود، ولی هرگز علم طب راجع به تعیین محورهای باید و نباید سخنی ندارد؛ قهراً لازم است علم دیگری به نام حقوق درصدد ارزیابی صحیح اشیا و افعال باشد؛ تا قسم مشروع هر شیء یا فعل را از نامشروع آن جدا نماید.

البته اگر موجودی خارج از محدوده حقوق زندگی کند، تمام بحثهای محور او را همان علم تجربی تأمین می‌نماید؛ مثلاً گیاه که غیر از حیات گیاهی، زندگی دیگری ندارد، هرچه علم گیاه‌شناسی به آن رسیده است و هر چه از نظر

آزمون طبیعی برای موجود گیاهی سودمند است، همان حق اوست؛ چنان که اگر موجودی فقط در محور حیات حیوانی به سر برد و از زندگی برتر از آن بهره‌ای نبرد، تمام آنچه علم جانورشناسی تشخیص داده‌ست، همان حق اوست.

ولی انسان که گذشته از حیات طبیعی، از زندگی فطری و روحی برخوردار است و از سطح گیاه و جانور برتر است، هرگز علم تجربی مانند طب عهده‌دار عناصر حقوق فطری آن نخواهد بود؛ بنابراین نمی‌توان تنها نظام طبیعت و سود و زیان طبیعی را منبع برای استنباط مبانی حقوق انسان دانست، مگر آنکه کسی حیات عقلی و زندگی فطری انسان را نپذیرد و تمام حقیقت بشر را در محدوده حیات طبیعی او که همان زندگی گیاهی و حیوانی است خلاصه کند. غرض آنکه «باید و نباید» فقهی یا اخلاقی و همچنین «می‌تواند و نمی‌تواند» حقوقی، از مرز قوانین طبیعی جدایند؛ گرچه ارتباط فی‌الجمله آنها محفوظ است.

فصل پنجم. تفکیک تقنین حقوق بشر از اجرا و قضا

آنچه محور اصلی بحث کنونی را تشکیل می‌دهد، این است که آیا بدون شناخت فطرت الهی و روح مجرد انسانی و نیز بدون معرفت مبدأ فاعلی و غایی بالذات آفرینش، تدوین حقوق جهان بشر ممکن است یا نه؟ البته تمامیت یک نظام هدفمند و متمدن، در پرتو تحقق سه عنصر اصلی است؛ یکی تقنین و تحدید مواد قانونی و دومی اجرای صحیح مصوبات قانونی و سومی تطبیق اجرا با تقنین و بررسی موارد تخلف و رسیدگی به امور متخلفان.

ممکن است قانونی از لحاظ علمی و فرهنگی کامل باشد، لیکن اجرای آن ناقص باشد و همچنین محتمل است که بخش قضایی یک نظام، کارآمد نباشد، ولی نقص یا عیب هیچ یک از اجرا و قضا را نمی‌توان سبب نقص یا مایه عیب قانون دانست؛ گرچه در متن کتاب حاضر به پاره‌ای از این نقص و عیبه اشاره شده است؛ زیرا نقص اجرا یا عیب قضا، ممکن است درباره قانونی هم که برابر وحی الهی تنظیم شده است راه یابد؛ چون غیر از انسان‌های معصوم یا غیر از افراد عادل متذکر، دیگران از گزند گناه اجرایی یا عصیان قضایی مصون نیستند؛ چنان که ممکن است افراد عادل و پرهیزگاری عهده‌دار اجرا یا قضای قانون غیر معصوم یعنی قانونی که مطابق وحی الهی تدوین نشده بلکه محصول اندیشه بشر عادی است باشند. غرض آنکه نقص یا عیب اجرا یا قضا سبب نقصان یا عیبناک شدن قانون صحیح و کامل نخواهد شد؛ چنان که تمامیت اجرا یا کمال قضا مایه تمامیت قانون یا کامل بودن آن نمی‌شود.

البته انگیزه تشکیل سازمان ملل و تدوین منشور جهانی، وقتی محقق می‌شود که عناصر سه‌گانه تقنین، اجرا و قضا، در حد نصاب تمام و کمال حاصل شده باشند؛ چنان که هدف اصیل نبوت عام نیز تحقق عینی ره‌آورد انبیاست که اجمالاً به برخی از آنها اشاره شد. آنچه مهم است این است که بدون اثبات بشر مشترک یعنی حقیقت همسان فطرت انسانی و بدون مبدأ آگاه از چنین حقیقت، تدوین قانون مشترک بین تمام انسانها ممکن نخواهد بود. البته در نظام الهی برای تحقق عینی هدف نبوت عام، در قبال هر حقی، تکلیف و وظیفه دیگران تدوین شد تا زمینه وصول هر حق به صاحب آن کاملاً فراهم شود.

توضیح آنکه هیچ کس مجاز نیست مانع تحقق حق کسی بشود و هیچ‌کس مأذون نیست خود را بر دیگری ترجیح دهد و در استفاده از مواهب الهی انحصار طلب باشد و همگان موظف‌اند انسان گرفتار طبیعی و وامانده را نسبت به اصل کمال و نصاب لازم آن کمک کنند؛ گرچه نسبت به مراحل برتر از آن الزامی در کار نیست و حدیث «من أصبح...»^۱ و حدیث «من سمع رجلاً ینادی...»^۲ شاهد های آن است.

فصل ششم. فرق بین تساوی قانون و تساوی در برابر قانون

گرچه در آغاز جریان زندگی، تمام افراد انسان در انتخاب راه کمال آزاد و ذی‌حق‌اند و براساس عدالت اجتماعی، همگان می‌توانند به نصاب والا و برین علمی و عملی باریابند، لیکن همه افراد در تحقق هدف اصیل انسانی یکسان نیستند؛ بلکه برخی در اثر نبوغ به کمال مطلوب، بالغ می‌شوند و بعضی بر اثر توسط استعداد یا ضعف هوش به آن مقام برین نائل نمی‌شوند.

در این حال، دو مطلب اساسی متصور است که باید بین آن دو فرق گذاشت؛ یکی آنکه اصل آزادی و حق تعالی و بلوغ نصاب کمال، قانون صحیح و درستی است که مانع هرگونه تبعیض نارواست و این قانون عام و مشترک، برای همه افراد به طور تساوی قابل اجراست؛ چنان که همگان در برابر آن نیز مساوی‌اند و دیگری آنکه بعد از سیر قافله آزاد انسانی و فعلیت رسیدن استعدادهای گوناگون آنان، هر یک به مقام خاص علمی و عملی می‌رسند که بدون تردید درجات کمالی آنها متفاوت خواهد بود و این تفاوت مرتبه به طور طبیعی و بدون تبعیض تحمیلی و ناروا پدید آمد و هیچ چاره‌ای جز آن نبود و نیست. البته کم کردن فاصله‌ها ممکن است، ولی از بین بردن آن به طور کلی و به

۱- کافی، ج ۲، ص ۱۶۳.

۲- کافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

حدی که همگان بدون کمترین تفاوت در یک رشته خاص کوشا شوند و به یک حدّ معین از کمال علمی و عملی برسند، میسور نخواهد بود. در این صورت که چاره‌ای جز تفاوت طبیعی بین افراد نیست، برای هر صاحب مرتبه‌ای حقّ معین و قانون مشخصی تدوین می‌شود و چون حدود کمالات، گوناگون است، قهراً قوانین آنها نیز متفاوت است؛ زیرا حقوق آنان متنوع است.

آنچه در این مرحله هم حتماً باید رعایت شود، این است که گرچه در قانون افراد مختلف، از لحاظ نبوغ و بلوغ کمال، متفاوت‌اند، لیکن همه آنها در برابر قانون متساوی‌اند. تفصیل این مطلب را حقوق داخلی کشورها که عهده‌دار تدوین مسائل جزئی است بیان خواهد کرد. حقوق بشر بیشتر به آن مسائل جامع که به مثابه قانون اساسی برای قوانین اساسی کشورهای خاص است می‌پردازد و به وسیله قانون اساسی هر کشور در قوانین عادی همان کشور ظهور پیدا می‌کند.

لازم است عنایت شود که فرق مزبور یعنی فرق بین تساوی قانون و تساوی در برابر قانون مبتنی بر فرق بین عدالت و تساوی است؛ زیرا عدالت گاهی مقتضی تساوی قانون است و زمانی سبب تفاوت. البته همواره مقتضی تساوی در برابر قانون است، و آنچه مهم است، اجرای عدالت است که از مهم‌ترین مبانی حقوقی است؛ زیرا حق همگان بر اساس عدل توزیع می‌شود؛ نه بر مبنای تساوی؛ پس همه افراد بشر در برابر حق مساوی‌اند؛ گرچه حقوق آنان طبق اقتضای عدل متفاوت است.

فصل هفتم. تفکیک حقوق از سیاست، اخلاق و...

چون انسان حقیقتی است که دارای شئون گوناگون است و اصلاً هیچ شأنی بدون توجه به شئون دیگر او ممکن نیست، لذا بسیاری از قواعد علوم انسانی با یک‌دیگر ارتباط دارند؛ چنان که بسیاری از حقایق تکوینی نیز به هم وابسته‌اند، لیکن برای نیل به هر مطلب علمی، لازم است محدوده آن کاملاً از مرز مطالب علمی دیگر جدا شود؛ چنان که در شناخت هر حقیقت عینی مانند معدن خاص باید محور آن کاملاً از محدوده حقایق دیگر ممتاز گردد.

از اینجا لازم است در تدوین حقوق بشر، از درج مطالب وابسته به مسائل سیاسی یا اجتماعی یا فقهی یا اخلاقی یا... پرهیز شود، مگر به عنوان حاشیه بحث با اشاره به امتیاز مزبور. البته مبانی و نیز منابع اصیل این گونه از علوم انسانی مشترک است، لیکن هرگونه امتیازی که بین رشته‌های متنوع علوم انسانی باشد خواه از لحاظ حیثیت موضوع، نه موضوع عام که انسان باشد و خواه از جهت روش و خواه از حیث هدف باید در تبیین رشته‌های

مخصوص ملاحظه شود تا خلط شعبه‌های علوم یاد شده به یک‌دیگر که چنین مغالطه‌ای، نه نادر است و نه بی‌آمد آن سهل است پدید نیاید. گرچه در متن کتاب حاضر به برخی از رشته‌های غیر حقوقی پرداخته شده، لیکن محور اصلی بحث که همان حقوق بشر باشد، محفوظ مانده است.

لازم است توجه شود رشته‌های علوم انسانی یاد شده، هرچه به منابع اصلی و نیز به اهداف نهایی نزدیک‌تر می‌شوند، برخی از امتیاز آنها از یک‌دیگر رخت برمی‌بندد و اشتراک آنها با همدیگر روشن می‌گردد؛ چنان که هر چه به مواد و فروع و مسائل جزئی نزدیک‌تر می‌شوند، ارتباط آنها با یک‌دیگر گسیخته‌تر می‌شود و انفکاک آنها از همدیگر هویدا می‌گردد و کتاب حاضر چون پیرامون فلسفه حقوق بشر است و محور اصلی آنها تبیین منابع اصلی و نیز اهداف نهایی آن می‌باشد، و وحدت در منبع اصیل و همچنین در هدف نهایی بیش از کثرت است، لذا جهت اشتراک علوم انسانی مزبور، در آن محسوس‌تر است؛ چنان که محدوده اصلی حقوق داخلی نه بین المللی و نیز محور اصیل فقه، سیاست منطقه‌ای، جامعه‌شناسی مخصوص و سایر شعب جزئی علوم انسانی، همانا تعیین مواد و فروع است و کثرت در آنها بیش از وحدت مشهود است.

هر کثرتی با عنایت به قیود مُصنّف و مشخص پدید می‌آید؛ چنان که هر وحدتی با بقای قیود مُمیّز ظهور می‌نماید و عقل که وحدت را بهتر از کثرت ادراک می‌کند، برای آن است که خود رهیده از قیود مُکثّر است و خیال و وهم که کثرت را آسان‌تر از وحدت می‌فهمند، برای آن است که خود رهین قیود مُصنّف و مُشخص‌اند و نفس انسان کامل که در عین وحدت ظَلّی، جامع مراتب گوناگون عقل، وهم، خیال و حسّ است، توان آن را دارد که کثرت را در وحدت منظوی شده بیابد و وحدت را در کثرت سرایت یافته شهود کند و حق هر یک از مراتب یاد شده را تأدیه نماید و در عین تفاوت حقوق مراحل مزبور، همگان را در برابر اصل حق به طور متساوی ادراک کند؛ تا خود جهانی باشد بنشسته در گوشه‌ای.

فصل هشتم. قدرت، منشأ حق نیست

انسان قبل از آنکه با دیگران زندگی مشترک طرح کند و بر اساس نیاز طبیعی به تقسیم کار و توزیع کالا و مانند آن اقدام نماید، با شئون ادراکی و تحریکی خود در مسائل فردی در ارتباط است و با اشیای طبیعی و عینی پیوند تکوینی دارد و با آفریدگار خویش، اگر به آن معتقد باشد، رابطه ویژه‌ای خواهد

داشت. همه امور یاد شده نیازمند به راهنمای حقوقی است؛ تا از گزند افراط و آسیب تفریط مصون بماند. قانونهای مدون بشری، خواه قانون داخلی و خواه قانون بین‌المللی، قاصر از آن‌اند که حدود حقوقی مسائل مزبور را تعیین کنند؛ زیرا هیچ یک از آنها عهده‌دار تحدید چنین حقوق فردی و شخصی نیستند. تنها نبوت و رسالت پیام‌آوران الهی است که جامع همه امور موردنیاز انسان است و همان‌طور که قوانین حقوق داخلی و نیز جهانی و بین‌المللی را تشریح می‌کنند، دستوره‌های حقوق شخصی و فردی را نیز معین می‌نمایند.

اگر منشأ پیدایش حقوق را نحوه حکومت بدانیم، این مبنا هر چند ناصواب و ناتمام است، لیکن در جایی جاری است که در آن موطن، حکومت جریان داشته باشد، اما در منطقه باز و وسیع جهانی که حکومت مطلق و فراگیر در آن نیست، قهراً منشأ پیدایش حقوق در آن یافت نمی‌شود، مگر آنکه به موازات حقوق جهانی بشر، حکومت جهانی بشر هم ترسیم گردد؛ تا منشأ پیدایش حقوق پدید آید، اما محدوده‌هایی که در آن، حکومت وجود دارد مانند کشورهای مستقل در آنجا سخن از منشأ بودن حکومت برای پیدایش حقوق، قابل طرح است؛ خواه حکومت استبدادی فرد بر مردم، خواه حکومت شورایی عده‌ای بر مردم و خواه حکومت عمومی مردم بر مردم. به هر تقدیر، در چنین فضایی، جا برای توهم پیدایش حقوق از قدرت حکومت خواهد بود.

البته باید بین منشأ قدرت و مبدأ پیدایش حقوق فرق گذاشت؛ زیرا گرچه حکومت خواه استبداد، خواه دموکراسی منشأ اقتدار حاکم یا هیئت حاکم است، ولی قدرت که با اراده فرد یا جمع افراد تأمین می‌شود، فقط ناظر به مرحله اجرای قانون است؛ نه تقنین آن، مگر آنکه چنین قدرتی نیز سبب اقتدار بر قانونگذاری گردد. به هر تقدیر، ممکن است قدرتی بر خلاف حق پدید آید.

بنابراین، هیچ راه علمی برای اثبات حقانیت اصل حکومت مزبور وجود ندارد؛ چه رسد به اینکه چنین حکومتی منشأ پیدایش حقوق باشد، تا آنکه حقوق شناسان با تحلیل مبادی حقوقی حکومت بتوانند از آن منبع اولاً مبانی و سپس مواد و فروع حقوقی را تدوین نمایند؛ زیرا همان‌طور که در برخی از فصول قبلی بیان شد حقوق گیاهان و جانوران، همان مواهب طبیعی است که در قلمرو خواستن و توانستن آنهاست، لیکن برای انسانها صرف میل طبیعی و هوس نفسانی و نیز صرف توان تحصیل چیزی، دلیل بر حق بودن آن شیء و صاحب حق بودن انسان هوسمند و زورمدار نخواهد بود؛ بلکه حتماً باید هماهنگ با فطرت توحیدی وی که جز در برابر ربوبیت خداوند، عبودیت شیء یا شخصی را نمی‌پذیرد و نیز باید موافق با روح مُلهم او باشد که کاملاً مرز فجور را از محدوده تقوا جدا می‌سازد و می‌کوشد که اراده خود را مطابق با اراده آفریدگار خویش سازد.

نکته‌ای که در فرق بین قدرت حکومت که منشأ حق پنداشته شد و فطرت الهی که منشأ پیدایش حقوق است این است که چون قدرتها متغیّر و حکومتها متبدل‌اند، لذا حقوق برخاسته از آنها نیز متحوّل خواهد بود، ولی فطرت یا طبیعت چون ثابت است، حقوق استنباط شده از آنها نیز همواره ثابت است و اگر تنوع و تحوّل پدید آید، بر اثر تحول منشأ حق نیست؛ بلکه بر اثر دگرگونی تفسیر طبیعت و تحوّل استنباط از فطرت است.

تنوع استنباط گاهی محصول تبدل فکری و تجدیدنظر صاحبان یک مکتب است که قهراً در دو زمان خواهد بود و زمانی در اثر تنوع مبنا و تحول فکری صاحبان چند مکتب است؛ مانند آنکه عده‌ای از بررسی نظام هماهنگ طبیعت، نظام کاپیتال و سرمایه‌داری را استنباط کرده، آن را حق طبیعی انسان می‌پندارند و گروهی از تأمل در نظام هستی، قانون کمونیزم و نفی سرمایه‌داری مزبور را استخراج می‌کنند و عده‌ای دیگر نیز ممکن است تلفیقی از دو نظام یاد شده را استظهار کنند که این‌گونه از تفاوتها ممکن است همزمان رخ دهد؛ چنان که تفاوتهای ناشی از تحول فکری و تجدیدنظر، ممکن است در اجتهاد مجتهدانی که حقوق بشر را از متون ثابت دینی استنباط می‌نمایند ظهور کند.

زیرا گرچه اصل دین و متن وحی الهی، همواره ثابت و مصون از نسخ است، ولی استظهار از آن گاهی در اثر دقت و تدبیرهای متفاوت و زمانی در اثر استعدادهای گوناگون مجتهدان و گاهی نیز در اثر پدید آمدن برخی از آرای علمی خارج از حوزه درونی مستنبط، متنوع و منسوخ می‌شود که در این حال، چون منشأ پیدایش حق، صحیح و درست است و از طرف دیگر، استنباط از آن اجتهاد روشمند است، پس اگر مجتهد در استنباط صائب بود، مثاب خواهد شد و اگر خاطی شد، بدون اجر نخواهد بود و آن خطا جبران خواهد شد.

اصل تفاوت بین قدرت و بین حقیقت را می‌توان از قرآن کریم استنباط نمود؛ زیرا گروه قدرت مدار می‌گفتند: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى﴾^۱، لیکن پیام وحی الهی این است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾^۲ یا

۱ - سوره طه، آیه ۶۴.

۲ - سوره اعلی، آیه ۱۴.

فصل نهم. منشأ پذیرش حقوق مشترک

پذیرش حقوق و قانون خاص، برای پیروان نحله مخصوص سهل است؛ زیرا همگان به منابع و مبانی و نیز به اهداف آن مکتب مخصوص آشنا و معتقدند؛ لذا به موادّ و فروع جزئی آن نیز علاقه‌مند خواهند بود و مانعی برای اجرای آن نمی‌بینند، لیکن پذیرش حقوق و قانون عام، برای پیروان ملل متنوع و نحل متفاوت آسان نیست؛ زیرا صاحبان مکاتیب متنوع، هر یک دیگری را باطل می‌داند و هر یک می‌کوشد حقوق مصوب براساس ملت یا نحلّت وی تدوین شود.

اما قبول چنین حقوق جامع برای برخی دشوار نمی‌باشد و آن اینکه با بینش صحیح انسان شناسی، حقیقت وی را همان فطرت مصون از تبدل و روح ملهم محفوظ از تحوّل بداند و بدن وی را که در اثر ارتباط با خصوصیت‌های اقلیمی گوناگون خواهد بود، فرع حقیقت انسان تلقی کند؛ نه اصل آن و برای واقعیت جامع افراد که همان فطرت توحیدی و نفس ملهم انسانی است حقوق مشخصی قائل شود که در این حال، ملت و نحلتهای ویژه سهمی در آن اصل جامع و مشترک نخواهند داشت و اگر کسانی چنین ادراک عمیق فلسفی را واجد نبودند، ولی در اثر مهاجرت در جایی قرار گرفتند که آن موطن به هیچ قشر خاصی ارتباط ندارد، بلکه اقوام و ملل متنوع با آرا و عقاید و مکاتیب متفاوت در آن به سر می‌برند، به ناچار، خصوصیت‌های فکری هر ملت رها می‌شود و قدر مشترک و مقبول همگان، جنبه حقوقی و قانونی می‌یابد و اَنظار اختصاصی در احوال شخصی می‌ماند و جز در شئون فردی در موارد دیگر قابل اجرا نخواهد بود و اگر کسانی که دارای نحله‌های ویژه‌اند و اصل جامع فلسفی را هم پذیرفته‌اند، در یک جا گرد هم آیند، اجتماع دو عامل علمی و عینی سبب می‌شود که حقوق مشترک و نیز قانون جامع بشر را بهتر ادراک کنند و به آن عمل نمایند.

رهبران الهی گرچه در بین مهاجران مختلط بشری به سر نمی‌برند، لیکن جامع بودن آنان، نیرومندترین عامل برای استنباط حقوق جهان شمول بشری بدون تبعیض و نیز برای پذیرش و اجرای آن بوده و هست؛ یعنی انسان کامل که از سطح تجرّد عقلی به منظر هستی می‌نگرد و از بام شهود جامع، کثرت را می‌بیند و مظهر خدای منزّه از سهو و نسیان و جهل و خطاست، از جهت علمی با مشکل روبه‌رو نخواهد شد و با امداد وحی، تمام قوانین حقوقی بشریت

۱ - سوره شمس، آیه ۹.

را از نظام هستی هماهنگ با طبیعت و فطرت استخراج می‌نماید؛ چنان که در پرتو صیانت از عصیان و تعدی، صلاحیت اجرای آن را خواهد داشت و از جهت عملی با دشواری مواجه نمی‌شود.

فصل دهم. حقوق مشترک متفرع بر استحقاق مشترک است.

تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق، مسبوق به تساوی مستحقان است؛ زیرا در صورت تفاوت آنان مجالی برای تساوی حقوق نخواهد بود. البته بین دو قسم از تساوی مزبور، فرق عمیقی است که در طی برخی از فصول یاد شده، مطرح شده است؛ پس وقتی می‌توان قوانین حقوقی بشر را متساوی تدوین نمود که افراد بشر دارای حقیقت واحد و همتای هم باشند. این مطلب، نیازمند به احراز وحدت حقیقت انسان است؛ یعنی باید ثابت شود که گرچه افراد آن کثیرند، ولی حقیقت جامع آنها واحد است و این حقیقت واحد و جامع، موجود و عینی است؛ نه ذهنی؛ زیرا موجود ذهنی فقط لوازم مفهومی دارد؛ نه خارجی و از قلمرو بحث قانونی بیرون خواهد بود.

اثبات دو مطلب مزبور، یعنی احراز وحدت جامع و قدر مشترک بین افراد انسان که آنها را از کثرت محض و تشتت صرف بیرون می‌آورد و نیز احراز اینکه آن جامع بین کثرتها، موجودی است عینی، نه ذهنی، سهل نخواهد بود؛ زیرا هیچ یک از این دو مطلب، نه بدیهی محض‌اند که نیازی به نظر و استدلال نداشته باشند و نه محسوس‌اند تا از راه حس و بدون دخالت برهان عقلی ثابت شوند. البته حس و تجربه، عقل را در این باره یاری می‌نمایند، لیکن نه وحدت حقیقت انسان و نه عینی بودن آن جامع، هیچ کدام جزء محسوسات نیستند که حواس ظاهری بتوانند به هر دو مطلب مخصوصاً دومی که از اولی مهم‌تر است راه یابند.

نکته‌ای که باید قبل از ورود در اصل استدلال به آن اشاره شود، این است که اگر افراد خارجی یک حقیقت، همتای هم بودند و هیچ تفاوتی بین آنها وجود نداشت، حتماً قوانین حقوقی آنان نیز متساوی است، لیکن چون وحدت حقیقی و جامع بین آنها احراز نشد، آنچه در متن خارج موجود است، همانا کثرت محض است و در چنین حالی، هرگز مجالی برای برهان عقلی بر لزوم تساوی قانون نخواهد بود؛ زیرا وقتی جامع حقیقی آنها وجود عینی نداشت، آنچه در خارج محقق است جمیع افراد است و جمیع، وجود پراکنده دارد نه جمع؛ چون مجموع (بما هو مجموع) اصلاً موجود نیست. وقتی وجود جمیع افراد به طور پراکنده بود، نه به طور جمع، قهراً قضیه حقیقی تشکیل نخواهد شد؛ بلکه به عدد آحاد آن جمیع، قضیه شخصی متشکل می‌شود و قضایای شخصی، صالح برای استدلال عقلی نیستند؛ زیرا موجود شخصی چنان که روشن است نه دلیل است و نه مدلول (نه کاسب است و نه مکتسب).

لذا قضیه شخصی در علوم برهانی معتبر نیست. البته رشته‌های نقلی که پیرامون حوادث جزئی و شخصی بحث می‌نمایند، حکم خاص خود را دارند و در آن علوم هم هرگز نمی‌توان از یک موجود شخصی پی به موجود دیگر برد، مگر بعد از احراز جامع حقیقی که در این حال، تمثیل منطقی به قیاس عقلی برمی‌گردد و معتبر خواهد شد. به هر تقدیر، وقتی می‌توان برای اثبات تساوی حقوق افراد کثیر، برهان عقلی به صورت قضیه حقیقی اقامه نمود که وحدت حقیقی و عینی جامع بین افراد پراکنده انسان ثابت گردد، تا آن جامع حقیقی نه اعتباری و عینی نه ذهنی محض موضوع قضیه حقیقی قرار گیرد و محمولی برای او ثابت شود و این مطلب در صورتی است که بخواهیم از منبع عقلی، حقوق آن جامع بین افراد کثیر را ثابت نماییم، ولی اگر به عنوان جمع در تعبیر و سهولت در گزارش، خواستیم از افراد کثیری که جامع حقیقی و عینی ندارند، به یک عنوان کلی یاد نماییم، در آن حال، از بحث برهان عقلی که محمول از لوازم ذاتی موضوع محسوب می‌گردد خارج خواهد شد؛ زیرا مجموع قضایای شخصی هرگز قضیه واحد نیستند، بلکه قضایای متعددی که هر محمولی به ملاک خاص برای موضوع خود ثابت می‌شود.

فصل یازدهم. اثبات استحقاق مشترک

همان‌طور که در فصل قبل بیان شد، اقامه برهان عقلی در محدوده حکمت عملی و مناسب آن برای اثبات قوانین حقوقی مشترک بین تمام افراد بشر، وقتی ممکن است که استحقاق مشترک و مستحق حقیقی جامع و فراگیر ثابت شده باشد؛ تا حقوق مدون بشر قابل تحلیل علمی باشد؛ به این بیان که چون حقیقت انسان، موجود عینی است و آن حقیقت عینی حتماً از حقوق خاص برخوردار است و از سوی دیگر آن حقیقت جامع، در تمام افراد بشر یافت می‌شود و افراد مزبور گرچه از جهت خصوصیت‌های وجودی، غیر هم‌اند، لیکن اصل جامع همه آنها یکی است؛ لذا همگان به اعتبار جهت جامع و حقیقی خویش، دارای حقوق مشترک خواهند بود.

اثبات جامع حقیقی مشترک بین همه افراد، به این طریق است که با استمداد از حس و تجربه می‌توان به جهت جامع بین افراد، برهان عقلی اقامه نمود؛ مثلاً برای اثبات وحدت نوعی درخت انار، می‌شود از راه عقل و کمک گرفتن از مشاهده افراد مشابه یکدیگر و بررسی آثار، اوصاف، افعال، لوازم، ملزومها، ملازمها، مقارنهای زمانی و مکانی و نظایر آن به اتحاد نوعی آن افراد پی برد. البته هر اندازه این بررسی، گسترده‌تر باشد، زمینه تحقق قیاس خفی که تجربه را از استقرا جدا می‌نماید فراهم‌تر خواهد شد، وگرنه در همان محدوده استقرا ناقص می‌ماند و مفید یقین عقلی نخواهد

بود؛ گرچه برای برخی از علوم تجربی مانند طبّ و نیز بعضی از دانشهای انسانی نظیر اقتصاد، سودمند و عملی می‌باشد و از جهت برهان عقلی فاقد رکن اساسی است، ولی فنّ موعظت و خطابه را تشکیل خواهد داد. همین طریق که برای اثبات وحدت نوعی حقایق معدنی، گیاهی، حیوانی کارایی دارد، برای اثبات وحدت نوعی انسان نیز کارآمد خواهد بود. گذشته از آنکه در استمداد از حسّ و تجربه، مشاهده‌های درونی خود انسان محقق و متفکر، سهم به‌سزایی دارد؛ زیرا در آزمون حقایق قبلی، همه محورهای آزمایش، بیرون از حقیقت آزمایش‌کننده بود، ولی درباره انسان، هرچه را یک محقق در حقیقت خویش می‌یابد، در افراد دیگر نیز می‌آزماید؛ چنان که تمام اصول جامع بین افراد دیگر را در درون خود خواهد یافت و چون مهم‌ترین شرط بهره‌وری از آزمون آن است که خصوصیت‌های فردی در متن آزمایش راه نیابند و آن اصل فراگیر از هر پیوستگی به حالات شخصی پالوده شده باشد، قهراً مغالطه‌ای بین تمثیل منطقی و قیاس تجربی پدید نمی‌آید؛ چنان که با متمیم موارد آزمون با قیاس خفی، خلطی بین استقرا و تجربه رخ نمی‌دهد که در این صورت، قوانین حقوقی بشر هرگز همتای قوانین عقلی نخواهد بود؛ بلکه همانند قوانین طبّی بشر است که به اطمینان و گمان بالغ و فایق بسنده می‌شود؛ گرچه به یقین عقلی نرسد.

غرض آنکه حدّاقلّ آنچه در تدوین حقوق بشر لازم است، اثبات حقیقت جامع بین تمام افراد حتی اگر نظیر قوانین مشترک طبّی باشد، که به اطمینان و گمان بالغ اکتفا می‌شود؛ گرچه یقین منطقی پدید نیاید؛ چون یک محقق طبّی هرگز تمام افراد بشر را نیازموده، توان آن را نیز ندارد، لیکن در تجویز دارو، نحوه درمان، کیفیت پیش‌گیری و مانند آن، دستور جامع برای تمام افراد بشر صادر می‌کند و اگر اختلافی رخنه می‌کند فقط در تعیین مقدار، روش و نظایر آن است که به خصوصیت‌های افراد برمی‌گردد؛ نه به اصل جامع بین انسانها؛ همانند آنچه در نحوه پرورش گیاهان یا جانوران انجام می‌شود.

فصل دوازدهم. محور اشتراک حقیقی انسانها

گرچه حقوق همانند طبّ نیست تا موضوع تکوینی و موجود عینی برای تحقق قوانین آن لازم باشد زیرا همان‌طوری که شخصیت حقیقی دارای حقوق مشخص است، شخصیت حقوقی نیز دارای هویت حقوقی خواهد بود؛ در حالی که شخصیت حقوقی، دارای وجود تکوینی نیست؛ لذا قوانین تجربی نظیر طبّ، درباره آن راه ندارد لیکن شخصیت حقوقی نیازی به اعتبار خاص دارد؛ نظیر هیئت دولت، حکومت، سازمان، ارگان، نهاد و...؛ تا بعد از احراز هویت حقوقی، مواد ویژه‌ای پیرامون حقوق آن تدوین شود و چنین اعتباری برای جامعه بشریت محقق نشده است؛ بنابراین،

وقتی می‌توان برای تمام بشر، حقوق مشترک قائل شد که جنبه وحدت حقیقی آنان تثبیت شده‌باشد؛ زیرا حقوق متساوی براساس استحقاق مستحقان متساوی است؛ چنان که حقوق متفاوت برپایه تفاوت استحقاق مستحقان است. پس قبل از تدوین حقوق متساوی برای بشر، لازم است تساوی آنان ثابت شده باشد. برای اثبات چنین مطلب مهمی نمی‌توان به بدیهی بودن موضوع اکتفا کرد؛ زیرا همان طوری که در فصل قبلی بیان شد، وحدت انسانها نه بدیهی فکری است نظیر امتناع جمع دو نقیض و نه محسوس ابتدایی است همانند روشن بودن آفتاب و گرم بودن آتش گرچه حسّ و تجربه، عقل را در تبیین وحدت حقیقی اصل بشر و تساوی عینی انسانها یاری می‌نمایند. نکته مهمی که تذکر آن در اینجا سودمند است، این است که صاحبان تفکر عقلی در قبال تحجّر، متنوع‌اند؛ گروهی دارای تفکر کلامی با شعبه‌های مختلف‌اند، عده‌ای دارای تعقل فلسفی با رشته‌های متفاوت آن می‌باشند، لیکن ابزار استدلال همگان همان منطقی است که برپایه‌های تفکر حکیمان مشاء استوار است؛ یعنی منطق همه صاحب‌نظران مشایی است؛ گرچه کلام و فلسفه آنان متنوع‌اند؛ که برخی از رشته‌های فلسفی، همان است که مشاییین بر آن اساس می‌اندیشند. البته پاره‌ای از مسائل منطقی توسط حکمت اشراق دگرگون شد؛ چنان که بعضی از مباحث منطقی نیز توسط حکمت متعالیه متحوّل شد.

آنچه به موضوع بحث کنونی برمی‌گردد، این است که آیا انسان جامع، وجود دارد یا نه؟ عده‌ای که منکر اصل وجود کلی طبیعی‌اند و مفهوم انسان را موجود ذهنی محض می‌پندارند و وجود حقیقی را مخصوص افراد می‌دانند یا اینکه کلی طبیعی را موجود می‌دانند، لیکن وجود او را شخصی می‌پندارند نه وجود سببی و کلی؛ چنین گروهی توان اقامه برهان عقلی برای اثبات حقوق متساوی و مشترک برای بشر را ندارند؛ زیرا موجود ذهنی هرگز صاحب حقوق عینی، هر چند اعتباری، نخواهد بود؛ چنان که موجود مشخص خارجی تعدد ندارد؛ تا سخن از اشتراک و تساوی حقوق درباره او مطرح گردد؛ بلکه واحد شخصی است و دارای حقوق معین.

آنچه در منطق ثابت شد و متفکران عقلی آن را پذیرفتند و بر آن اساس، آثار علمی خویش را تدوین نموده و می‌نمایند، این است که ماهیت، خارج از پنج قسم نیست؛ زیرا بعد از سنجش ماهیت کلی با افراد و مصادیق خود، یا ذاتی آنهاست یا عرضی و اگر ذاتی بود، یا تمام ذات افراد است یا بعض ذات آنها و اگر بعض ذات بود، یا بعض مشترک است یا بعض مختص؛ چنان که اگر خارج از ذات بود، یا عرضی مشترک است یا عرضی مختص. از اینجا کلیات پنج‌گانه «باب ایساغوجی» تنظیم می‌شود.

عمده آن است که نوع به عنوان ماهیت ذاتی نه عرضی و به عنوان موجود حقیقی نه اعتباری، در منطق مشاء مطرح نبود و در علوم استدلالی و عقلی مقبول می‌گردد؛ در حالی که برای موجود حقیقی نشانه و اثر خاص خواهد بود؛ یعنی اگر چیزی بسیط بود و هیچ‌گونه ترکیب از ماده و صورت و نظیر آن در او راه نداشت، می‌توان طبق براهین عمومی هستی‌شناسی پی به وجود او برد، ولی اگر چیزی مرکب از ماده و صورت یا مرکب از چند عنصر بود، وقتی می‌توان به وجود حقیقی او فتوا داد که نشانه وحدت حقیقی که مساوی بلکه مساوق وجود حقیقی است، در او ظاهر باشد، وگرنه وجود حقیقی در چنین مؤلفها فقط از آن عناصر ترکیبی آنهاست و خود مرکب، وجود اعتباری دارد؛ نه حقیقی.

ترکیب گاهی از ماده و صورت اصطلاحی است؛ همانند حبه گندم که به صورت خوشه ظهور می‌نماید و هسته درخت که به گونه درخت پدید می‌آید و گاهی از عناصر خاص که هیچ یک ماده برای دیگری نیستند؛ نظیر اکسیژن و هیدروژن که مواد اولی تشکیل آب‌اند و آب همان صورت خاصی است که روی عناصر مخصوص پدید می‌آید. ترکیبهای اعتباری نمونه‌های فراوانی دارند که می‌توان صف نماز جماعت، صف سربازها در حال سان و مانند آن را یاد نمود.

آنچه معهود بین صاحب‌نظران است، این است که نوع، یکی از کلیات پنج‌گانه باب «ایساغوجی» است و خود حقیقی دارد و از همین قبیل، انسان را نوع حقیقی می‌دانند و برای او وجود واقعی قائل‌اند و وحدت افراد انسانی را در نوع واحد، مشترک و متساوی می‌پندارند؛ زیرا انسان را کلی حقیقی متواپی می‌دانند؛ نه مشکک و نیز سایر احکام را براساس وجود حقیقی انسان مشترک و جامع، مترتب می‌نمایند.

حکمت متعالیه، همان‌طور که درباره برخی از مسائل منطقی دیگر، مبنای خاصی را ارائه نموده است، پیرامون وجود نوع نیز مطلب مخصوصی را ارائه کرده است و آن اینکه نوع، موجود حقیقی و بالذات نیست؛ بلکه موجود بالعرض است و آنچه موجود حقیقی و بالذات است، همان صورت و مبدأ فصل می‌باشد. توضیح اینکه اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت افلاطونیها موجودی مجرد و مقدّم بر بدن بدانیم یا بر مبنای حکمت ارسطوییها موجودی مجرد و همزمان با حدوث بدن تلقی کنیم یعنی مبدأ جهان امکان، در مرتبه تکامل بدن و آمادگی پذیرش آن برای روح مجرد، موجود مجردی به نام نفس انسانی می‌آفریند و آن را به بدن مستعدّ، متعلق می‌کند به هر تقدیر بعد از التیام بدن و روح، موجود جدا و خارج از مجموع روح و بدن و شیء سومی که دارای وجود حقیقی علیحده باشد به نام انسان، پدید نمی‌آید؛ نظیر آب که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن پدید می‌آید؛ زیرا در آن صورت، مجموع دو

عنصر یاد شده به منزله ماده‌اند و خود آب به منزله صورت است که روی ماده قرار گرفت و از مجموع دو عنصر مادی مزبور و صورت آب، موجود سومی پدید نمی‌آید که غیر از ماده و صورت باشد.

اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت متعالیه، «جسمانی الحدوث و روحانی البقاء» بدانیم، بدن انسانی در اثر حرکت جوهری به کمال وجودی می‌رسد و صورت مجرد نفس را دریافت نموده، با آن متحد می‌شود و هرگز غیر از بدن و روح مجرد که در اثر سیر جوهری پدید آمد و سابقه تجرد در نشئه طبیعت نداشت، موجود جدای دیگری که از آن به عنوان نوع انسان یاد شود حاصل نخواهد شد و فرق این‌گونه از ترکیبهای حقیقی با ترکیبهای اعتباری، آن است که در ترکیبهای اعتباری، غیر از وجود افراد و عناصر پراکنده که دارای وجود حقیقی‌اند، اصلاً چیز دیگری وجود ندارد؛ چون هیئت، در ترکیبهای اعتباری غیر از اعتبار، چیزی نیست، ولی در ترکیبهای حقیقی، صورت دارای وجود حقیقی است و اتحاد ماده و صورت نیز حقیقی است؛ نه اعتباری، لیکن محصول این اتحاد، چیزی جز تکامل ماده و ترقی آن به نصاب صورت نخواهد بود؛ یعنی غیر از صورت و ماده و غیر از نفس متعلق به بدن و غیر از بدن متحد با روح و غیر از دو چیز متحد یعنی نفس و بدن شیء سومی وجود حقیقی ندارد تا از آن به نام انسان یاد شود؛ بلکه انسان همین بدن متحد با روح و همین روح مرتبط به بدن است و آنچه از مجموع این دو خارج است، موجود بالعرض است؛ نه بالذات؛ یعنی نوع، موجود بالعرض است؛ نه موجود بالذات.

چنان که صدرالمتألهین (قدس سره) به این مطلب عمیق راه یافت و آن را به عنوان حکمت مشرقی، معرفی کرد و چنین فرمود: «اگر صورت (جوهری) به وسیله علل و شرایط تکوینی خود موجود شد، در مرتبه وجود آن صورت، نوع مرکب از آن صورت و ماده پدید می‌آید؛ بدون نیاز به علت دیگر... مرکب (از ماده و صورت) همان‌طوری که بالعرض موجود است (نه بالذات) بالعرض معلول است (نه بالذات) معلول بالعرض معیت بالعرض با علت بالعرض دارد؛ چون چنین معلول که بالعرض است، افتقار ذاتی به علت ندارد؛ پس این مطلب را بدان؛ چون از حکمت مشرقی است»^۱.

لازم است توجه شود که گرچه براساس نوآوری حکمت متعالیه، نوع طبیعی، موجود بالعرض است؛ نه موجود بالذات، لیکن فصل طبیعی انسان که همان حقیقت روح مجرد انسانی است موجود ذاتی و حقیقی است؛ نه عرضی و اعتباری؛ بنابراین، تمام آنچه دیگران درباره نوع طبیعی انسان می‌اندیشیدند، می‌توان درباره فصل طبیعی آن که همان

حقیقت نفس مجرد است تدبّر کرد و بر همان محور، مدار اشتراک حقیقی تمام افراد بشر را تبیین نمود، آنگاه درباره حقوق مشترک آنها سخن گفت؛ چنان که فطرت مشترک تمام افراد، از ویژگیهای روح مجرد انسانی است.

با روشن شدن وضع نوع طبیعی و اینکه چنین کلی طبیعی، موجود بالعرض است، نه موجود بالذات، معلوم می‌شود جریان ترتیب انواع از بالا به پایین و تشکیل سلسله انواع، از نوع عالی به نوع الانواع، ترتیب عرضی است؛ نه ذاتی؛ زیرا سلسله‌ای که از آحاد موجود بالعرض تشکیل شود، حتماً عرضی خواهد بود؛ نه ذاتی.

مطلب دیگری که محصول حکمت متعالیه در بخش حرکت جوهری است، آن است که آنچه حکمت مشا و به تبع آن مکتبهای دیگر، نوع الانواع می‌پنداشت و سلسله انواع را به آن ختم می‌کرد و او را نوع اخیر می‌دانست، در حکمت متعالیه نوع متوسط است و انواع چهارگانه دیگر زیر مجموعه آن قرار دارند؛ زیرا انسان متحول با تحول جوهری یا در تهذیب روح و تزکیه نفس سیر ذاتی می‌کند که در این حال از قلمرو انسانهای عادی برتر خواهد بود و در محدوده فرشته‌های واقعی واقع می‌شود یا در احتیال و مکر و نیرنگ سیر جوهری دارد که از لحاظ سیرت، شیطان واقعی خواهد شد، یا در اعمال غریزه شهوت تحول جوهری می‌یابد که در این حال بهیمه می‌گردد یا در خوی درندگی و اعمال قوه غضب متحول می‌شود که در این صورت، سبب حقیقی خواهد شد و در تمام صورت‌های چهارگانه، انسان نوع متوسط است و با حفظ انسانیت لا بشرط، نوع دیگری در طول آن پدید می‌آید.

به تعبیر دقیق و صحیح، فصل‌نهایی در طول فصل قبلی حادث می‌شود؛ زیرا نوع همان‌طور که قبلاً بیان شد موجود حقیقی نیست و چون فصل‌نهایی در طول فصل انسان متعارف است، لذا انسانی که فرشته شد از دیگر فرشتگان برتر می‌گردد؛ چنان که انسانی که بهیمه یا درنده شد، از دیگر حیوانهای چرنده یا درنده بدتر خواهد بود. البته درباره شیطان شدن انسان باید تأمل بیشتر مبذول داشت که چگونه از شیطان، محتال‌تر و نیرنگ‌تر می‌شود.

لازم است دقت شود که تحول جوهری مزبور، در دنیا پدید می‌آید، لیکن در قیامت ظهور می‌کند؛ به طوری که آخرت ظرف ظهور این انواع چهارگانه اخیر است؛ نه ظرف حدوث آنها؛ چنان که لازم است توجه شود که در تبیین فلسفه حقوق بشر این‌گونه از دقت‌های نهایی معتبر نیست؛ گرچه آن که به صورت انسان و به سیرت اهریمن یا درنده است، مهم‌ترین مانع تدوین یا اجرای قانون حقوقی بشر است و همه نقض حقوقها نیز از کژراهه رفتن آنهاست. مادامی که ملحدان در صدد ایدای موحدان نبودند، رعایت قسط و عدل نسبت به آنها لازم است؛ چنان که از عهدنامه حضرت علی (علیه‌السلام) برای مالک اشتر چنین برمی‌آید که مراعات دادگری نسبت به هر انسانی لازم است؛ خواه آن شخص مسلمان باشد، خواه نباشد؛ «و لا تَکُونَنَّ عَلَیْهِمْ سُبْعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صَنفَانِ، إِمَّا أَحْ لَکَ فِی الدِّینِ وَ إِمَّا نَظِیرِ

لک فی الخلق»^۱ زیرا رعایت حقوق، آزادی، عدالت، مساوات، مواسات و مانند آن در غیر احکام مضبوط در شرع، جزء ضوابط بین‌المللی اسلام است و اختصاصی به صنف خاص ندارد.

گاهی از جهت مشترک انسانها به وجدان عام بشری و مانند آن یاد می‌شود. چنین تعبیری بدون تفسیر صحیح انسان و تبیین جامع مشترک افراد آن از لحاظ عقل نظری و عقل عملی که از شئون روح مجرد وی‌اند روا نیست. باید تذکر داد که چون فطرت و طبیعت مشترک تمام جوامع بشری است، خطوط کلی ره‌آورد پیامبران(علیه‌السلام) نیز مشترک خواهد بود که از آن به اسلام یاد می‌شود و خداوند در پاره‌ای از موارد قرآن کریم چنین اشاره می‌نماید که این مطلب در صحف پیشینیان و صحیفه‌های ابراهیم و موسی آمده است.^۲

فصل سیزدهم. راههای استنباط حقوق از منبع مشترک

منبع حقوق اگر وضعی باشد، صرف اراده شخص حاکم یا هیئت حاکمه یا ملت، تعیین‌کننده مواد آن است، ولی اگر منبع حقوق، فطرت و طبیعت بود، با توجه به آنکه این‌گونه از امور تکوینی، نیازمند به استخراج پیامهای مکنون‌اند، عامل تعیین‌کننده فتوای فطری و طبیعی چه چیز است؟ پاسخ این پرسش را اسلام چنین ارائه می‌نماید: آنچه از اسرار و رموز جهان عینی پرده‌برمی‌دارد و انسان را به لوازم هستی خود و اشیای بیرون از او آگاه می‌کند، دو چیز است؛ یکی نقل معصوم و دیگری عقل مُبرهن.

توضیح آنکه بعد از روشن شدن منبع حقوق، نوبت به منبع استنباط آن می‌رسد و علم اصول عهده‌دار تبیین منابع اجتهاد است و آنچه در علم اصول ثابت شد، همان حجیت منابع چهارگانه استخراج است؛ اول قرآن کریم، دوم سنت معصومین(علیهم‌السلام) سوم عقل و چهارم اجماع. چون اجماع کاشف از دخول یا رأی معصوم(علیه‌السلام) است، منبع استنباط مستقل در قبال سنت نخواهد بود؛ بلکه زیر مجموعه آن قرار گرفته، در طول آن است؛ نه در عرض آن؛ نظیر بنای عقلا و سیره آنان یا سیره متشرعه و نظایر آن که همگی با تفاوت‌های مختصر، جزء سنت محسوب می‌گردند؛ زیرا بدون امضای معصومین(علیهم‌السلام) معتبر نخواهند بود و با امضای آنان، گرچه اعتبار می‌یابند،

۱ - نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲ - سوره اعلی، آیات ۱۸، ۱۹.

لیکن در قلمرو سنت قرار می‌گیرند؛ نه خارج از آن.

چون جامع قرآن و سنت یک شیء است و آن نقل معصوم می‌باشد؛ بنابراین منابع اجتهاد به این صورت تنظیم می‌شود که استنباط، یا نقل است یا عقل، اگر نقل شد، یا قرآن است یا سنت معصومین (علیهم‌السلام) و هر یک از آنها بعد از ارجاع متشابه به محکم و جمع دلالتی مطلق و مقید و عام و خاص و ترجیح سندی در خصوص تعارض سنتهای منقول و بعد از عرض نهایی همه منقولهای سنت بر قرآن کریم، آنگاه می‌توان در اجتهاد احکام به آن استناد نمود و اگر منبع استنباط عقل شد، بعد از احراز شرایط ماده استدلال و ضوابط صورت آن، می‌شود در اجتهاد احکام به آن اعتماد کرد. از اینجا معلوم می‌شود که علم اصول تنها برای اجتهاد در فقه نیست؛ گرچه به عنوان اصول فقه شناخته شد؛ بلکه اصول حقوق و اخلاق و سایر رشته‌های استظهار از متون دینی خواهد بود.

بنابراین، عقل در مقابل و قسیم دین یا شرع نیست؛ تا چنین گفته شود که فلان مطلب، عقلی است یا دینی و همچنین عقلی است یا شرعی؛ بلکه عقل در مقابل نقل و قسیم آن است که هر دو از اقسام منبع استنباط دین و شرع خواهند بود و پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل میسور است.

لازم است یادآوری شود که عقل منزّه از وهم و خیال و قیاس و گمان، معیار استنباط است؛ چنان که علم اصول فقه تمام ضوابط مثبت و منفی آن را ارزیابی کرد تا مبادا به بهانه حجّیت عقل، به دام قیاس افتاد؛ زیرا هرگز دین خدا و شرع الهی با قیاس ثابت نمی‌گردد؛ بلکه گرفتار محق و محو خواهد شد؛ «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ»^۱ یا «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ»^۲.

حجّیت برهان عقلی در تمام مسائل فقهی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و سایر علوم انسانی ذاتی و معلوم قطعی است؛ زیرا به هیچ وجه نمی‌توان درباره اعتبار یا عدم اعتبار آن استدلال نمود، زیرا اگر بر اعتبار آن به دلیل عقلی استدلال شود، گرچه «دور» نیست، لیکن مفسده «دور» را که تقدم شیء بر نفس است به همراه دارد و اگر به دلیل نقلی احتجاج شود، «دور» خواهد بود؛ زیرا اعتبار دلیل نقلی به برهان عقلی است؛ پس اثبات حجّیت برهان عقلی محال است. همچنین سلب اعتبار آن نیز ممتنع است؛ زیرا یا با دلیل نقلی سلب می‌شود یا با دلیل عقلی. به هر حال، یا دور است یا مفسده دور را به همراه دارد؛ پس سلب حجّیت برهان عقلی هم ممتنع است. چیزی که سلب و اثبات آن محال باشد، یا مجهول بالذات است که هیچ یک از اثبات و نفی درباره او راه ندارد یا معلوم بالذات است که منزّه از

۱ - بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲ - کافی، ج ۱، ص ۵۷.

نیاز به اثبات است؛ پس آنچه درباره اعتبار برهان عقلی گفته شود خواه با دلیل عقلی و خواه با دلیل نقلی جنبه تنبیه دارد؛ نه تعلیل.

مطلب دیگری که تذکر آن سودمند است، این است که اگر با برهان قطعی عقلی، حکمی از احکام فقه، حقوق، اخلاق، سیاست و مانند آن ثابت شود، نباید گفت این حکم بشری است در قبال حکم الهی؛ زیرا خداوند همان طور که از راه نقل معصوم (علیه السلام)، پیام خاص خود را می فهماند، از راه عقل مبرهن نیز دستور خود را تفهیم می نماید؛ چون هر دو (عقل و نقل) کاشف از اراده الهی اند. تنها جایی می توان گفت که آن حکم بشری است، که برهانی درکار نباشد؛ بلکه حکم مزبور یا قیاس و مانند آن از ظنون غیر معتبر ثابت شده باشد. همان طور که نقل معصوم (علیه السلام) حریم عقل را تعیین و تحدید نموده است، عقل مبرهن نیز محدوده نفوذ خویش را کاملاً شناخته، خروج از آن را در مسائل علمی ناروا می داند. قواعد متقن منطق، شاهد صادق تعیین محدوده های دلیل عقلی است؛ گرچه ممکن است خود منطقی در اثر سهو و نسیان، آن ضوابط را رعایت ننماید و به دام مغالطه گرفتار آید.

توجه به این نکته مفید است که گرچه عقل از بنای عقلاً کاملاً جداست زیرا عقل از اقسام منبع استنباط است و بنای عقلاً زیرمجموعه سنت قرار دارد لیکن فرق مهم دیگری بین آنهاست؛ حکم عقل از سنخ علم است و بنای عقلاً از سنخ عمل و صرف عمل از آن جهت که عمل است، قابل ارزیابی نیست، مگر آنکه عمل معصوم (علیه السلام) باشد یا به امضای معصوم (علیه السلام) برسد، ولی حکم عقل از آن جهت که حکم و ادراک است، کاملاً قابل بررسی و تحقیق و در نتیجه قابل استناد خواهد بود.

گرچه فرق برهان عقلی و قیاس فقهی وافر است و نیازی به شرح آن برای آشنایان به مطالب نیست، لیکن باید اشاره کرد که عقل گرچه در برخی از موارد غیرمستقل است، ولی در بخش دیگر کاملاً استقلال دارد؛ به طوری که حکم نقلی در مستقلات عقلی، جز ارشاد به حکم متبوع عقلی اثر دیگری ندارد، لیکن قیاس در تمام موارد غیر مستقل است؛ زیرا قیاس حتماً نیازمند به اصلی است که از آن به «مقیس علیه» یاد می شود؛ تا فرع به آن اصل قیاس شود.

قداست عقل نه تنها در استنباط حقوق از منبع مشترک فطرت و طبیعت مشهود است؛ بلکه در استخراج احکام و قوانین اخلاقی نیز معلوم است و برتر از همه اینها سداد و صلاح و فلاح وی در استدلال بر ضرورت وجود مبدأ هستی و توحید آن و سایر اسما و صفات الهی نیز روشن است؛ چنان که حکمت و کلام عهده دار آن اند؛ زیرا تنها نیروی مقتدر در اصول اولی حکمت نظری و حکمت عملی، همانا عقل مبرهن است.

بنابراین آنچه از فردی مثل «ابوالعلاء معری» نقل می‌شود که مردم روی زمین دو دسته‌اند؛ یک عده دارای عقل و بی‌دین‌اند و عده دیگر دارای دین و بی‌عقل‌اند؛ «إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دین و آخر ذو دین لا عقل له»، خطا و ناصواب است و اگر در موردی عقل به طور استقلال فتوا به چیزی مانند اباحه داد، هرگز نمی‌توان گفت که نصّ قانون، اصل اباحه را بیان کرده‌ست (اباحه شرعی) و جایی برای اِعمال نظر عقلی باقی نگذاشته است؛ زیرا حکم شرعی وقتی مسبوق به حکم عقلی بود، ارشاد یا تأیید همان حکم سابق است؛ نه تأسیس و از طرف دیگر قبلاً بیان شد آنچه قسیم حکم عقلی است، همانا حکم نقلی است؛ نه شرعی؛ زیرا حکم شرعی گاهی از عقل و زمانی از نقل استفاده می‌شود.

لذا هرگز نمی‌توان گفت: این منبع حقوقی (عقل) حتی به قدر عرف و عادت هم موفق نبوده است؛ بلکه باید به سخن بعدی اعتراف کرد: تأثیر وجود مکتب عقلیون را در روشن کردن مرز و سامان قواعد حقوقی هرگز نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا عقل در حدّ خود فتوای شرع را به خوبی درک می‌نماید؛ چنان که در موارد فراوانی نیاز خود را به نقل معصوم (علیه‌السلام) می‌فهمد؛ یعنی برهان عقلی قائم است بر اینکه اولاً جامعه انسانی بسیاری از اسرار و رموز جهان حاضر و آینده را نمی‌فهمد و ثانیاً ادراک آن احکام و حکم برای وی تعیین کننده و ضروری است و ثالثاً هیچ راهی برای نیل به معارف نهفته ندارد، مگر از راه وحی و این همان برهان متقن بر ضرورت نبوت عام است که برای هر فرد یا جامعه جاری است. از این جهت، عقل مبرهن کاملاً محدوده نفوذ و همچنین منطقه عجز خود را کاملاً می‌فهمد و به استقبال نقل معصوم (علیه‌السلام) می‌رود و آنچه را به طور استقلال فهمیده بود و همان را از نقل معصوم (علیه‌السلام) تلقی کرد، به عنوان ارشاد و تأیید می‌یابد و آنچه را نمی‌فهمد و از شواهد نقلی درمی‌یابد، کاملاً در پیشگاه او خاضع می‌گردد؛ زیرا خود نیز به ضرورت رهبری نقل معصوم (علیه‌السلام) فتوا داده است و هرگز اقاله یا استقلال نخواهد کرد. معنای استقلال منبع عقلی در پاره‌ای از فتاوی حقوقی، فقهی، اخلاقی و مانند آن این نیست که خود عقل ذاتاً فتوا می‌دهد؛ بلکه به معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است؛ همان‌طور که ظاهر قرآن کریم یا سنت معصومین (علیهم‌السلام) استقلال در کاشفیت از اراده خداوند دارند؛ نه آنکه بدون کاشفیت از اراده الهی منبع مستقل علوم انسانی مزبور باشند. استقلال منبع عقلی به معنای کاشف بودن از اراده خداوند، گاهی در ماده فقهی، حقوقی و مانند آن است و گاهی در مبنای فقهی، حقوقی و نظیر آن که این مبنا گاهی به صورت قاعده فقهی ظهور می‌کند و زمانی به صورت قاعده اصولی و فرق بین این دو نیز از صاحب‌نظران مستور نیست. در این حال، می‌توان عقل را

منبع بعضی از مسائل اصول فقه نیز دانست؛ نظیر «برائت عقلی» که حجّیت آن مخصوص زمان فقدان دلیل نقلی (اماره) است.

چنان که تأثیر آن در برخی از قواعد مانند «قاعده اضطرار» که در آن حال، هر محذوری در حال ضرورت قابل ارتکاب است، مگر آنکه ضرر ارتکاب بیش از ضرر پدید آمده از ضرورت باشد و «قاعده عسر و حرج» و «قاعده نفی ضرر و ضرار» و «قاعده نفی تکلیف فوق طاقت و تکلیف قاصران و مجانین» و... قابل انکار نیست. البته همه قواعد مزبور اعم از اصولی و فقهی با تحلیل نهایی به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردند؛ چون هر حکم غیر اولی باید در سیر علمی خود به حکم اولی ارجاع شود.

فصل چهاردهم. حسن و قبح عقلی

موجود یا حقیقی است که وجود یا عدم آن به اعتبار انسان معتبر نیست، یا موجود اعتباری است که وجود یا عدم آن بدون اعتبار معتبر نخواهد بود. قسم اول اگر مطلق بود و مقید به هیچ قیدی از قبیل طبیعی، تعلیمی و منطقی نبود، در فلسفه اولی محور بحث قرار می‌گیرد و اگر محدود به یکی از حدود مزبور بود، در علوم طبیعی یا ریاضی یا منطقی مدار بحث واقع می‌شود که مجموع رشته‌های مزبور را حکمت نظری می‌نامند؛ گرچه حکمت و فلسفه به طور مطلق، منصرف به خصوص فلسفه اولی است و قسم دوم با رشته‌های فرعی خود حکمت عملی را تشکیل می‌دهند.

ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، همان عقل نظری است که هم بود و نبود را ادراک می‌نماید و هم باید و نباید را می‌فهمد و اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده‌دار ادراک نخواهد بود، گرچه بسیاری از صاحب‌نظران عقل عملی را عهده‌دار ادراک مسائل حکمت عملی دانسته‌اند، ولی در جعل اصطلاح، آنچه را برخی دیگر از صاحب‌بصران ابتکار نموده‌اند به نظر راقم سطور اصوب است و با تعریفی که در لسان نصوص دینی از عقل به عمل آمده است که: «ما عُبِدَ به الرحمن و اکتسب به الجنان»^۱ و مانند آن مناسب‌تر است؛ زیرا در این قبیل از نصوص قرآنی و روایی، عقل به عنوان محور ایمان، اراده، نیت، تولی و تبری و نظایر آن قرار گرفت که همه اینها از محدوده عمل محسوب‌اند. تنها علم به مسائل حکمت نظری یا عملی است که از محدوده حکمت نظری یا عملی احتساب می‌شود؛ یعنی ایمان هم جزء عمل است، لیکن عمل جانحه‌ای در قبال عمل جارحه‌ای؛ یعنی علم به خدا و قیامت و نبوت از شئون عقل نظری است و ایمان به آنها از شئون عقل عملی.

۱- کافی، ج ۱، ص ۱۱.

به هر تقدیر، آنچه در این نوشتار و مانند آن مورد استفاده نگارنده است، همان اصطلاح دوم عقل عملی است که فقط عهده‌دار عمل صالح است؛ نه اصطلاح اول که مشهور یا مشهورتر است. لازم است توجه شود که اصل تقسیم هستی به حقیقی و اعتباری، در هیچ علمی غیر از فلسفه اولی نمی‌گنجد؛ یعنی در همان فلسفه کلی است که برای تعیین حدود موضوع خویش، موجود اعتباری را مانند موجودهای حقیقی محدود به برخی از قیود یاد شده از قلمرو بحث خود خارج می‌داند.

حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری، مانند علم کلام، مطرح می‌شود و گاهی در حکمت عملی؛ مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری مورد بحث قرار می‌گیرد به موجود حقیقی و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است و آنچه در حکمت عملی طرح می‌شود به موجود اعتباری و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه حقیقت خارج می‌باشد. حسن و قبحی که در کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، به کمال وجود حقیقی و نقص آن برمی‌گردد؛ قهراً منظور از حسن عدل و قبح ظلم در علم کلام، حسن و قبح حقیقی خواهد بود نه اعتباری؛ چنان که مراد از آنها در علم اخلاق، حقوق و فقه، اعتباری خواهد بود؛ نه حقیقی.

البته اعتبارهای حکمت عملی که برهان پذیرند، پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اعتضاد آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند. چون حسن عدل و قبح ظلم در علم کلام، حقیقی است؛ نه اعتباری، مجال این توهم که چون خداوند منزّه از تکلیف است، هرگز نمی‌توان درباره او چنین گفت: ارسال رسول حَسَن است و ترک آن قبیح، یا وفای به وعده حَسَن است و ترک آن قبیح، یا تکلیف به اندازه طاقت مکلف، حَسَن است و به مقدار زاید از طاقت قبیح و صدق او حَسَن است و کذب او قبیح و رعایت خداوند مصالح و مفسد را در امر و نهی، حَسَن است و ترک آن قبیح؛ زیرا منشأ چنین توهمی همان خلط بین حقیقت و اعتبار بوده، اختلاط مبحث حکمت نظری با حکمت عملی است؛ برای اینکه حسن و قبح علم کلام برابر همان نظام احسن و غیر احسن است که در حکمت نظری مطرح می‌شود؛ چون حَسَن و أَحْسَن در آنجا جنبه واقعی دارد؛ نه اعتباری و ارزشی.

چون حَسَن و قبح علم کلام درباره خداوند، به وجود حقیقی و عدم آن برمی‌گردد، باید و نباید آن هم به ضرورت و امتناع فلسفی برمی‌گردد؛ نه وجوب و حرمت اعتباری. وقتی گفته می‌شود صدور کار حَسَن از خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا همان ضرورت فلسفه و کلام است که امری است تکوینی و تخلف ناپذیر در قبال امتناع و امکان و معنای ضرورت کار حَسَن و امتناع کار قبیح درباره واجب، نه آن است که از پیروان اعتزال مأثور است که چیزی بر خداوند واجب باشد یا بر او ممتنع باشد؛ بلکه مقصود همان است که بزرگ حکیم جهان اسلام ابوعلی ابن

سینا(قدس سره) با بهترین عبارت از آن یاد نمود و صدرالمتألهین(قدس سره) با اعجاب این اصل به یاد ماندنی را در اسفار از آن فخر جهان اندیشه و حکمت نقل نمود که: «يجب عن الله» است؛ نه «يجب على الله».

یعنی یقیناً خداوند که کمال محض است و عین علم، قدرت، حیات و مانند آن است، از او کار حَسَن صادر می شود و قطعاً کار قبیح از او صادر نخواهد شد؛ زیرا همه مبادی صدور حَسَن برای خداوند حاصل است و همه مبادی صدور قبیح از اوصاف سلبی خداوند بوده، از او زایل اند. آنچه بعدها در کلمات برخی از متکلمان نظیر تفتازانی دیده می شود که معنای لزوم عدل همان حتمی بودن صدور کار عادلانه از خداوند است؛ نه تکلیف و تحمیل بر خداوند، مسبوق به آن اصل سینوی است که از کلمات قصار حکمت مشاء به شمار می آید.

اما وجوب عدل و حسن بر انسان مکلف به معنای اعتباری و تشریحی است که اختلاف یا تخلف در آن راه ندارد؛ چنان که اصل حسن و قبح آن نیز موجود اعتباری است. غرض آنکه بین وجوب عدل الهی و وجوب عدل انسانی در تمام محورهای یاد شده اختلاف است.

اول؛ عدل و حسن کار خداوند، تکوینی و حقیقی است، ولی عدل و حسن کار انسان، تشریحی و اعتباری است. دوم؛ وجوب عدل و حسن کار خداوند، همان ضرورت فلسفی است که اختلاف یا تخلف ناپذیر است؛ نه وجوب اعتباری که ثواب و عقاب را به همراه داشته باشد، لیکن وجوب عدل انسانی، همان وجوب تکلیفی و اعتباری است که هم اختلاف پذیر است، هم تخلف پذیر، هم فعل آن مستلزم ثواب و ترک آن موجب عقاب است. سوم؛ وجوب عدل الهی به معنای وجوب عن الله است، ولی وجوب عدل انسانی به معنای وجوب علی الإنسان است. با تدبر بیشتر، فروق دیگری بین حسن و قبح علم کلام و علم اخلاق و فقه و حقوق استنباط خواهد شد.

شاید در بین فروق فراوان بین آنها امتیاز مهم این باشد که حسن و قبح حکمت نظری (کلام) هرگز قبیح ذاتی نخواهد داشت؛ یعنی حَسَن ذاتی و حَسَن قیاسی دارد، ولی قبیح ذاتی ندارد؛ گرچه قبیح قیاسی خواهد داشت؛ چون قبیح ذاتی به شر بالذات بر می گردد و ممکن نیست در نظام احسن هستی موجودی ذاتاً قبیح یا شر باشد. البته عدم یک موجود، ممکن است قبیح ذاتی باشد که منظور از قبیح ذاتی در حقیقت جز عدم یا عدمی چیز دیگر نخواهد بود، ولی هیچ وجودی، قبیح ذاتی نخواهد بود، لیکن در حکمت عملی (اخلاق، حقوق، فقه) احتمال اعتبار قبیح ذاتی وجود دارد.

یعنی عنوان ظلم مثلاً از آن جهت که ظلم است، غیر از قبح، چیزی دیگر ندارد؛ چون هم برای مظلوم بد است، هم برای ظالم. گرچه از آن جهت که یک فعل وجودی خاص است، برای برخی از قوای نازل نفس ظالم چون قوه شهوت یا غضب خیر و کمال حیوانی است؛

لیکن با فحص بالغ روشن می‌شود که در حکمت عملی هم قبیح ذاتی هرگز امر وجودی نخواهد بود؛ بلکه یک امر عدمی است؛ یعنی قبیح ذاتی، عبارت از عدم موجود اعتباری دیگر که حَسَن ذاتی یا حَسَن قیاسی است؛ زیرا ظلم و مانند آن از عناوینی‌اند که مفاهیم سلبی را در نهان خود دارند؛ لذا اگر گفته شد: «فلان شخص ظالم است»، چنین قضیه‌ای موجبة معدولة المحمول است؛ نه موجبة محصله؛ بنابراین، قبیح ذاتی در حکمت عملی به عدم یا عدمی بر می‌گردد.

منظور از حسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی چیزی با نظام احسن علی و معلولی است و مقصود از آن در حکمت عملی ملایمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان که براساس توحید الهی تعبیه شد؛ یعنی همان‌طور که معیار حسن و قبح در حکمت نظری، تشخیص افراد خاص نیست تا هر فردی بتواند بر محور معرفت شخصی خویش که به برهان متقن کلی تکیه نکرده است، فتوا به حسن نظام علی و معلولی یا به قبح آن دهد، معیار در حسن و قبح حکمت عملی نیز ملایمت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر نخواهد بود؛ بلکه مدار همان تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی است که به مثابه فصل مقوم انسانیت انسان است. البته ممکن است در اصل مطلب نیز اختلاف نظر پدید آید که چه چیزی با نظام فطری هماهنگ است و چه چیزی نیست، لیکن در تبیین مبادی تصویری بحث همین مقدار در روشن شدن معنای حسن و قبح کافی است؛ هر چند در مقام اثبات ممکن است اختلاف رخنه کند؛ زیرا معیار تشخیص حسن و قبح در حکمت عملی براساس تفاوت‌هایی که در جهان‌بینی (حکمت نظری) وجود دارد، مختلف خواهد بود.

حسن و قبح گاهی در عقاید مطرح‌اند؛ مانند حسن توحید و قبح شرک و گاهی در اوصاف نفسانی طرح می‌شوند؛ مانند حسن قناعت و غبطه و قبح طمع و حسد و زمانی در افعال مطرح می‌شوند؛ مانند حسن رعایت حقوق دیگران و قبح تعدی به آن. گرچه اقسام سه‌گانه مزبور در اخلاق و فقه، از آن جهت که مطلق اعمال جوانحی و جوارحی مورد بحث این دو علم‌اند، مدار گفت‌وگو قرار می‌گیرند، لیکن در خصوص حقوق، آنچه مورد بحث است، همان حسن و قبح افعال است؛ نه عقاید و نه اوصاف؛ چون عقیده و صفت، جنبه شخصی دارد و تنها فعل است که گذشته از جنبه شخصی، صبغه حقوقی هم خواهد داشت. البته منشأ افعال همان اوصاف و عقایدند، لیکن در علم حقوق کاری به منشأ پیدایش افعال حقوقی ندارند.

مطلب دیگر آنکه منظور از حسن و قبح در حقوق مانند فقه چیزی است که نه تنها کمال و زیبایی یا نقص و زشتی را به همراه دارد و نه آنکه موجب مدح و قدح است که در علم اخلاق مورد عنایت است، بلکه گذشته از احکام یاد

شده موجب ثواب و عقاب الهی خواهد بود. از این جهت، حسن و قبح در علم اصول فقه که عهده‌دار مدار احتجاج فقه و حقوق است، مورد بحث قرار می‌گیرد و چون حسن و قبح علم کلام به طور کامل از بحث بیرون است، لذا این توهم که چون درباره خداوند ثواب و عقاب راه ندارد، نباید جریان ثواب و عقاب را در معنای حسن و قبح اخذ کرد یا لازم آن دانست، نابجاست؛ زیرا فرق جوهری حسن و قبح علم کلام، با آنچه در علوم اخلاق و حقوق و فقه مطرح می‌شود، قبلاً بیان شد.

نکته دیگری که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که قیاسی بودن عدل و ظلم غیر از نسبی بودن حسن و قبح آنهاست؛ زیرا معنای قیاسی بودن عدل و ظلم، عبارت از این است که چیزی که در قیاس با فطرت انسانی هماهنگ است عدل می‌باشد و چیزی که با آن منافر و ناهماهنگ است ظلم می‌باشد و چون فطرت انسانی مشترک و ثابت و دایمی است، لذا حسن عدل و قبح ظلم مثلاً دایمی می‌باشد؛ گرچه قیاسی است، ولی مراد از نسبی بودن آنها این است که مثلاً عدل نسبت به فرد یا گروهی حَسَن باشد و نسبت به فرد یا گروه دیگر حَسَن نباشد که این مطلب ناصواب است؛ پس قیاسی بودن آنها با جاودانی بودن و نسبی نبودن آنها سازگار است؛ چنان که قیاسی بودن آنها غیر از اعتباری بودن آنهاست؛ گرچه حسن عدل و قبح ظلم در حکمت عملی، اعتباری می‌باشد.

سرّ تفاوت قیاس با اعتبار، آن است که ضرورت بالقیاس یا امتناع و امکان بالقیاس در حکمت نظری، قیاسی‌اند، ولی هیچ یک اعتباری به معنای رایج در حکمت عملی نیستند؛ پس ممکن است چیزی قیاسی باشد، ولی اعتباری نباشد. لازم است توجه شود که تقسیم تصور و تصدیق به بدیهی و نظری، به این معنا نیست که اگر تصور چیزی بدیهی بود، تصدیق به ثبوت آن چیز برای شیء دیگر یا تصدیق به ثبوت شیء دیگر برای آن هم بدیهی خواهد بود یا اگر تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع بدیهی بود، تصور هر یک از موضوع و محمول آن هم بدیهی است؛ زیرا انفکاک بین تصور و تصدیق در بدیهی و نظری بودن ممکن است و هیچ‌گونه تلازمی در بین نیست؛ بنابراین ممکن است بررسی معنای عدل و ظلم و نیز تحلیل معنای حسن و قبح، نیازی به تأمل داشته باشد، ولی تصدیق به ثبوت حَسَن برای عدل و قبح برای ظلم نیازی به تدبّر نداشته باشد.

البته این تفکیک فی نفسه صحیح است و شواهدی نیز آن را تأیید می‌کند، لیکن تصدیق به حسن عدل و قبح ظلم به دو معنا بدیهی است، ولی هر دوی آنها خارج از بحث‌اند و به معنای سوم، نظری است، نه بدیهی؛ یعنی تصدیق به حسن عدل به معنای کمال اخلاقی، بدیهی است؛ چنان که تصدیق به قبح ظلم به معنای نقص اخلاقی نیز بدیهی است و همچنین تصدیق به حسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قدح بودن،

مطلبی است بدیهی، ولی هیچ یک از این دو معنا مورد بحث فقه و حقوق اسلامی نیست؛ بلکه حسن و قبح خاص که در اصول فقه برای اثبات حجت حکم فقهی مانند وجوب یا استحباب و نظیر حرمت یا کراهت یا حکم حقوقی، مورد بحث‌اند و مستلزم ثواب و عقاب اخروی‌اند، ثبوت هر یک از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم بدیهی نیست و مورد اختلاف است.

قبل از ورود در بحث بررسی عمیق مبادی تصویری آن لازم است؛ زیرا مهم‌ترین تأثیر در اثبات یا سلب محمول هر موضوعی، متعلق به شناخت صحیح طرفین آن قضیه می‌باشد؛ لذا همان‌طور که معنای عدل و ظلم و معنای حسن و قبح و حدود معتبر آنها بیان شد، معنای ذاتی و غیرذاتی بودن آنها نیز باید کاملاً روشن گردد؛ زیرا پرهیز از استعمال الفاظ مشترک، متشابه، مبهم، در استدلال لازم بوده و ایكال مطلب به اذهان متشنت مخاطبان نارواست.

ذاتی در حکمت نظری موارد گوناگونی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ذاتی در اقسام سبق و لحوق در قبالی زمانی، وصفی، دهری و مانند آن.

۲. ذاتی در باب ایساغوجی که به جنس و فصل و نوع، طبق ترسیم منطق مشائین شکل گرفت و در فلسفه و کلام نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳. ذاتی باب برهان که محمول، جزء تحلیلی موضوع نبوده، عین آن با تفاوت اجمال و تفصل هم نیست نظیر جنس و فصل برای نوع بلکه خارج از ذات موضوع بوده، بدون انضمام چیزی به آن موضوع از صمیم آن و متن وی استخراج و انتزاع می‌شود؛ نظیر امکان ماهوی برای ماهیت یا امکان فقری برای وجود.

ذات و ذاتی در تمام اقسام مزبور که در حکمت نظری مطرح است، جز حقایق عینی‌اند؛ یا بالاصاله مانند وجود یا بالتبّع مانند ماهیت و از این جهت، جزء بود و نبود واقعی‌اند؛ نه جزء باید و نباید اعتباری؛ در حالی که حسن عدل و قبح ظلم، جزء باید و نباید اعتباری‌اند؛ نه بود و نبود واقعی؛ بنابراین، معنای ذاتی بودن حسن برای عدل یا قبح برای ظلم، نه ذاتی باب ایساغوجی است، نه ذاتی باب برهان؛ چون ممکن نیست طرفین قضیه امور اعتباری باشند و نحوه انتساب محمول به موضوع، امر تکوینی و حقیقی باشد؛ لذا لازم است قبل از اثبات یا نفی آن، محدوده چنین ذاتی به خوبی واضح شود.

اکنون که اقسام ذاتی در حکمت نظری معلوم شد و نیز بیان شد که هیچ یک از آنها در جریان حسن و قبح ذاتی اصلاً مطرح نخواهد بود، روشن می‌شود که نه نقد برخی از ناقدان وارد است، نه استدلال بعضی از مستدلان. آن‌که اصل ذاتی بودن حسن و قبح را انکار می‌کند، به این جهت که هنگام ادراک معنای عدل و ظلم هرگز معنای حسن و قبح به

ذهن نمی‌آید،^۱ چنین نقدی مبتنی بر توهم ذاتی باب ایساغوجی است که از ادراک موضوع که اصل ذات شیء است، حتماً ادراک محمول که جزء آن محسوب می‌گردد، حاصل خواهد شد.

آن‌که کیفیت ذاتی بودن حسن و قبح را به روال ذاتی باب برهان اثبات می‌نماید، چنین می‌پندارد که وزان حُسن برای عدل و وزان امکان ماهوی برای ماهیت یا امکان فقری برای وجود است؛ در حالی که طبق تحلیل گذشته، هرگز طرفین (موضوع و محمول) اعتباری، نحوه ارتباطشان تکوینی نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توان گفت عدل که اعتباری است و حُسن که اعتباری است، با یکدیگر پیوند ذاتی باب برهان دارند که یک امر تکوینی و حقیقی است.

همچنین منظور از ذاتی در این بحث، عقلی نخواهد بود؛ زیرا عقلی در برابر نقلی، ناظر به مقام کشف و اثبات است؛ نه تحقق و ثبوت؛ چنان‌که ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان هم عقلی‌اند؛ یعنی کاشف و اثبات‌کننده آنها عقل است.

نشانه دیگر که منظور از ذاتی در محلّ بحث، عقلی نیست، آن است که اصل مسئله عقلی است. عده‌ای با استدلال عقلی می‌گویند حسن و قبح اشیا به وجوه و اعتبارات است، برای اینکه یک شیء گاهی حَسَن است و گاهی قبیح و عده دیگر با برهان عقلی ثابت می‌نمایند که حسن بعضی از اشیا مانند عدل، ذاتی آنهاست و قبح بعضی اشیا دیگر مانند ظلم، ذاتی آنها می‌باشد؛ پس عقل حکم می‌کند به ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم؛ قهراً ذاتی بودن که مورد حکم عقل است، هرگز به معنای عقلی بودن آن نیست؛ چنان‌که غیرذاتی بودن که مورد حکم عقل گروه نخست بود، به معنای عقلی بودن نخواهد بود.

آنچه به نظر راقم سطور می‌رسد، این است که ذاتی بودن حسن و قبح که ناظر به مقام ثبوت است، نه کشف و اثبات، به معنای مناسب حوزه اعتبار در قبال قلمرو تکوین است. توضیح آنکه اصل تحقق موضوع مانند عدل و تحقق محمول مانند حُسن اعتباری است؛ یعنی عقل، حکم موجود تکوینی را که اصل ثبوت باشد، برای هر یک از موضوع و محمول اعتبار می‌نماید و آنها را ثابت می‌یابد؛ البته در حوزه اعتبار، نه تکوین. وقتی طرفین قضیه، اعتباراً موجود شدند، عقل نحوه ارتباط آنها را نیز مانند ارتباط تکوینی طرفین حقیقی بررسی می‌نماید. گاهی برخی از محمولهای اعتباری از موضوعهای اعتباری در همان حوزه اعتبار جدا می‌شوند و گاهی برخی از محمولها در همان حوزه اعتبار هرگز از موضوع خود جدا نمی‌شوند. آنگاه عقل، احکام ارتباطهای متفاوت تکوین را برای انحاء ارتباطهای اعتباری،

۱ - نه‌ایة‌الاقدام فی علم الکلام، ص ۳۷۰.

اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیر ذاتی می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، ذاتی می‌نامد.

بنابراین، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، شبیه ذاتی باب برهان است؛ یعنی عقل اگر بخواهد حکم حقیقی تکوین را برای موجود غیرحقیقی اعتبار نماید، نیازمند یک الگوست تا حکم آن را برای موجود اعتباری، معتبر بداند؛ مثلاً در بیان حدود عناوین علوم اعتباری مانند اصول می‌گویند: فلان کلمه عام به منزله جنس است؛ نه خود جنس و فلان کلمه خاص به مثابه فصل است؛ نه خود فصل؛ یعنی حدود اعتباری عناوین اعتبار شده را با مقیاس شبیه تکوینی آنها ارزیابی می‌نماید؛ البته در حدّ تشبیه، نه تمثیل. هنگامی که عقل طرفین قضیه حسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد، از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد؛ شبیه ذاتی باب برهان که محمول بدون آنکه عین یا جزء موضوع باشد، از موضوع خود از حوزه حقیقت و تکوین هرگز منفک نمی‌شود.

پس تاکنون سه خلط و مغالطه در باب ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم بررسی شد؛ ۱. خلط ذاتی اعتباری به ذاتی باب ایساغوجی. ۲. خلط ذاتی اعتباری به ذاتی باب برهان. ۳. خلط ثبوت و اثبات.

خلط دیگری که از سخنان غزالی و مانند آن برمی‌آید که ممکن است بعداً به آن اشاره شود خلط عنوان با معنوی است؛ زیرا قائلان به ذاتی بودن می‌گویند: «هر جا عنوان عدل مثلاً بدون مزاحمت با عناوین دیگر صادق شد، لازم ذاتی وی حُسن است»، لیکن غزالی^۱ و همفکران وی همواره درباره معنوی مانند قتل، مثال می‌زنند که گاهی حَسَن است؛ مانند قتل قصاصی و گاهی قبیح است؛ مانند قتل عدوانی؛ گرچه برای سخنان این گروه توجیهی است که شایان بررسی است. غرض آنکه اگر بحث درباره خصوصیت اشیا با عناوین خاصی که دارند باشد، مغالطه‌ای در کار نیست، ولی اگر بحث درباره عنوان عدل و ظلم باشد، لیکن مورد نقض، اشیایی مانند کذب مصلحت‌آمیز یا قتل قصاصی باشد، خلط عنوان و معنوی پدید می‌آید.

چنان که برخی مبتلا به خلط بین تصور و تصدیق شده‌اند؛ زیرا مدعیان بداهت حسن عدل و قبح ظلم، ادعایی درباره بداهت معنای پیچیده عدل و ظلم به معیار سنجش آنها نداشتند؛ بلکه چنین گفته و می‌گویند: اگر معنای عدل به خوبی

بررسی شود و معنای حسن به دقت ارزیابی گردد، به طور روشن، ثبوت ذاتی محمول برای موضوع مورد تصدیق قرار می‌گیرد؛ یعنی تصدیق بدیهی است به تصور اطراف آن.

مطلب دیگر آنکه لازمه ذاتی بودن یک شیء خواه در تکوین و حقیقت، خواه در تشریح و اعتبار این است که آن شیء برای ذی‌الذاتی، نه اختلاف پذیر است و نه تخلف پذیر. فرق اختلاف و تخلف، آن است که در اختلاف، زوال شیء با بدیل و خلیفه است که گاهی آن بدیل و خلیفه وجود پیدا می‌کند و زمانی خود شیء مفروض، ولی در تخلف، زوال شیء بدون بدیل و خلیفه است؛ به طوری که شیء مفروض زایل می‌شود، بدون آنکه چیزی بدیل و خلیفه او باشد. ذاتی تکوینی که برخی از اقسام آن از قبیل ذاتی باب سبق و لحوق و ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان و همچنین ذاتی اعتباری که در حسن و قبح اخلاقی، حقوق و فقهی مطرح است، همه دارای ویژگی مزبورند و هرگز محمول قضیه در صورتی که ذاتی باشد، از موضوع آن در حوزه تکوین یا قلمرو اعتبار جدا نخواهد شد؛ اعم از آنکه آن زوال با بدیل باشد یا نه.

چون ذاتی مصون از اختلاف و تخلف می‌باشد، لازم است درباره حسن و قبح ذاتی تأمل مستأنف نمود و آن اینکه اگر موضوع قضیه نظیر عنوان عدل و ظلم بود، لازمه ذاتی چنین موضوعی همان حسن و قبح است که عقل با اندک التفات به پیوند ناگسستنی این دو با هم اذعان می‌نماید. آنگاه سایر موارد حسن و قبح را که نظری‌اند، به وسیله این قضیه اولی یا بدیهی که به مثابه مبدأ المبادی برای مسائل حکمت عملی است می‌توان تعلیل یا تبیین نمود و هرگز با عروض هیچ عنوانی دگرگون نخواهد شد، و گرنه سلب شیء از نفس می‌شود؛ یعنی عنوان عدل مثلاً با حفظ همین عنوان هرگز غیر عدل نخواهد شد؛ لذا حسن برای وی ذاتی است.

در اینکه قضیه «العدلُ حسنٌ» بدیهی است یا اولی، یعنی مانند «الکلُّ أعظم من الجزء» است که بدیهی است یا مانند «النقیضان لایجتمعان و لایرتفعان» است که اولی می‌باشد، باید به این معیار توجه داشت که اگر حسن عدل و قبح ظلم به هماهنگی با فطرت و ناسازگاری با آن یا به مصلحت نظام عام و عدم چنین مصلحتی تعلیل شود، معلوم خواهد شد که بدیهی است؛ نه اولی و اگر آنچه در شرح حسن عدل و قبح ظلم گفته می‌شود، جنبه تنبیه دارد، نه تعلیل، معلوم می‌شود اولی است که فوق بدیهی است.

باید تذکر داد که ممکن است بعضی از افعال قلبی مانند ایمان و کفر دارای حسن و قبح ذاتی بوده، در معرض عوارض گوناگون قرار نگیرد و اگر موضوع قضیه عنوان فعل جارحه‌ای خاص بود نظیر صدق و کذب، قتل و غضب که همان تصرف عدوانی در مال یا حق غیر با نهی صریح یا کراهت قلبی وی می‌باشد هرگز ذاتاً محکوم به حسن یا

قبیح نخواهد بود؛ زیرا در همه موارد یاد شده ممکن است عنوان دیگری عارض شود که دارای مصلحت یا مفسدت است و زمینه تزام ملاکها پدید آید که اگر ملاک خاصی رجحان داشت، حکم همان عنوانِ راجح معتبر است و اگر ملاکها متساوی بودند که حکم آن مورد، تخییر خواهد بود که تمام این امور براساس عدل می‌باشد؛ زیرا اگر صدق مثلاً معروض عنوان دیگر نشد، برابر با عدل است و حسن خواهد بود و اگر معروض عنوان دیگر شد و مفسده آن عنوان طاری بر مصلحت صدق راجح بود، ترک چنین صدقی برابر با عدل است و حسن می‌باشد و اگر عنوان طاری مساوی با مصلحت صدق بود، تخییر در این مورد مطابق با عدل است و حسن می‌باشد.

غرض آنکه عناوین مخصوص اشیا در معرض تزام طرّو عناوین دیگر است؛ لذا غصب با حفظ عنوان تعدّی مال غیر بدون رضایت وی، در صورت طرّو عنوان مقدمیت برای نجات مؤمن، قبیح نخواهد بود؛ مثلاً اگر حفظ جان محترمی متوقف بر ورود غاصبانه در ملک غیر باشد، چنان غصبی مذموم نبوده، سبب عقاب نخواهد شد.

مطلبی که درباره عقلی بودن حسن ذاتی عدل و قبیح ذاتی ظلم، لازم است عنایت شود این است که چون عقل، منبع غنی و قوی دین است و خطوط کلی احکام دین را می‌توان از عقل میرهن استنباط نمود؛ بنابراین معنای قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع این نیست که اگر عقل به حکمی فتوا داد، کشف می‌شود که حتماً دلیل نقلی مطابق آن از شارع مقدس صادر شد؛ گرچه به ما نرسیده باشد؛ زیرا در این حال عقل مانند اجماع، استقلال خود را از دست داده، زیرمجموعه سنت قرار می‌گیرد؛ نه در برابر آن؛ در حالی که عقل مانند سنت، منبع مستقل دینی است.

بلکه معنای قاعده تلازم این است که اگر عقل حکمی کرده است، کشف می‌شود که اراده الهی که تنها منبع مستقل است، به آن تعلق گرفته‌ست. همان‌طور که ظاهر قرآن، کاشف از اراده الهی می‌باشد و همچنین ظاهر سنت اعم از قول و فعل و تقریر کاشف از اراده خداست، برهان عقلی نیز کاشف از اراده الهی است. البته همان‌طور که مکرر بیان شد منظور از برهان عقلی، همان است که با اتقان و استحکام آن می‌توان خدا را اثبات کرد و توحید آن را معلّل دانست و ضرورت وحی و نبوت و معاد را میرهن ساخت و روشن است که چنین عقلی همواره خاضع وحی بوده، تقدّم آن بر هر فکری را که دور از وحی است حتمی می‌داند.

از اینجا معلوم می‌شود که در صورت قیام برهان عقلی بر یک مطلب، اگر در همان مورد دلیل نقلی وارد گردد، چنان دلیل نقلی مایه تأیید دلیل عقلی است؛ نه مایه سقوط و بی‌ارزشی آن؛ یعنی نمی‌توان گفت چون دلیل نقلی وارد شد، دلیل عقلی از دلالت و تأثیر ساقط و بی‌ارزش می‌شود؛ چنان که اگر دو دلیل قرآنی یا روایی متعاقباً وارد شوند،

دومی مؤید اولی است؛ نه مُسقط آن؛ پس دلیل نقلی هرگز مایه سقوط دلیل عقلی نخواهد شد؛ بلکه همواره معین و معاون اوست.

نکته دیگری که تنبّه به آن سودمند است، این است که اگر امری اعتباری مانند عدل یا ظلم به یکی از موادّ سه‌گانه ضرورت، امتناع و امکان متّصف شد، یا باید موصوف را به امر تکوینی برگرداند یا وصف را به معنای اعتباری توجیه نمود؛ مثلاً اگر گفته شد که «العدل ممکن» یا به این معناست که ممکن است فعلی در خارج تکویناً یافت شود که برای آن عنوان عدالت اعتبار می‌شود یا به این معناست که امکان به معنی سلب اعتباری حتمی بودن و سلب اعتباری حتمی نبودن عنوان اعتباری عدل خواهد بود، وگرنه هرگز تناسبی بین وصف تکوینی و موصوف اعتباری نمی‌باشد؛ چنان که هیچ مناسبتی بین ماده یا جهت تکوینی و بین موضوع و محمول اعتباری قضیه حکمت عملی نمی‌باشد؛ یعنی همان‌طور که ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم شبیه ذاتی باب برهان است، نه از قبیل هیچ قسم از اقسام ذاتی حکمت نظری و تکوینی، هر یک از موادّ و جهات سه‌گانه ضرورت و امتناع و امکان نیز اگر برای قضایای حکمت عملی به کار رود از همین قبیل می‌باشد.

برای ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم، لازم نیست که محمول، ذاتی باب ایساغوجی برای موضوع باشد تا در تحلیل معنای موضوع مشهود گردد و لازم نیست محمول، لازم وجود ذهنی، موضوع یا لازم ماهیت وی باشد تا هر وقت موضوع تصور شد محمول هم در ذهن حاضر شود؛ بلکه اگر لازم وجود خارجی موضوع هم باشد کافی است؛ یعنی هر وقت عدل در خارج اعتباراً موجود شد، حُسن هم در خارج اعتباراً موجود می‌شود؛ بدون انفکاک؛ یا هر وقت صدق در خارج موجود شد و عارض دیگر مفسده آمیزی زمینه عدل بودن او را منتفی نساخت، حُسن هم در خارج موجود خواهد شد.

نشانه کافی بودن لازم وجود خارجی، در ذاتی بودن آن است که مسائلی که پیرامون حقیقت وجود طرح می‌شود و طبق موازین ذاتی باب برهان برای آنها استدلال می‌شود. هرگز محمول در نهان موضوع به نحو تمام ذات یا جزء ذات نهفته نیست؛ آن‌طور که مجموع جنس و فصل یا جنس و فصل هر یک به تنهایی در درون نوع نهفته است و هیچ‌گاه مجهول از لوازم ماهیت یا از لوازم وجود ذهنی موضوع نمی‌باشد؛ برای آنکه حقیقت وجود منزه از ماهیت است؛ چنان که آن حقیقت که خارجی بودن عین ذات اوست، هرگز به ذهن نمی‌آید تا محمول از لوازم وجود ذهنی آن باشد؛ بلکه در تمام آن مسائل، محمول از لوازم وجود خارجی موضوع می‌باشد؛ گرچه در جریان حقیقت وجود

براساس بساطت آن، سخن از لازم و ملزوم فراتر است؛ چنان که از تساوی نیز برتر می‌باشد؛ چون احکام وجود در افق مساوقت با آن قرار دارد که فوق مساوات است.

به هر تقدیر، در ذاتی بودن محمول برای موضوع، همین که به لحاظ وجود خارجی بین آنها تلازم باشد کافی است و حسن عدل یا حسن صدق به شرط عدل بودن آن، از همین قبیل است.

بنابراین، پاسخ «شهرستانی» که منکر حسن و قبح ذاتی است،^۱ این است که محمول از لوازم وجود خارجی موضوع است؛ نه آنکه در پاسخ وی لزوم وجود خارجی هم مانند لزوم وجود ذهنی انکار گردد، آنگاه گفته شود غیر از ملاکهای سه‌گانه مزبور؛ ۱. ذاتی باب ایساغوجی. ۲. لازم ماهیت یا لازم وجود ذهنی. ۳. لازم وجود خارجی، ملاک چهارمی هم وجود دارد و آن این است که قبل از سنجش برخی از افعال با فطرت پاک انسان، چیزی به نام حسن و قبح وارد فضای ذهن نمی‌شود و فعلی هم به آن متصف نمی‌گردد، آنگاه که پای سنجش به میان آمد، بخشی از کارها موافق با فطرت دریافت می‌شود و در نتیجه، هم آن کار به حسن متصف می‌شود، هم معنای حسن در ذهن حاضر خواهد شد.

این پاسخ نیز مانند تفسیر ذاتی مورد بحث به عقلی خلط بین مقام ثبوت و اثبات است؛ زیرا قبل از سنجش عدل و صدق و مانند آنها با فطرت پاک انسانی، هر وصفی که مصداق عدل باشد مصداق حسن هم خواهد بود و تلازم وجودی بین حسن و عدل یا حسن و صدقی که عدل باشد برقرار است؛ خواه کسی آن را با فطرت برین انسان بسنجد، خواه نسنجد. تنها اثری که برای سنجش می‌ماند، آن است که اگر کسی خواست تلازم وجودی آنها را ادراک کند و بعد از ادراک صحیح آنها اثبات نماید، نیاز به تحلیل قیاسی دارد؛

و گرنه حسن عدل یا حسن صدقی که مصداق عدل باشد، امر اضافی محض نیست که فقط در محور سنجش پدید آید و بدون سنجش اصلاً یافت نگردد.

اما آنچه «شهرستانی» در نفی تلازم وجودی بین صدق و حسن یا بین کذب و قبح یاد کرد که گاهی صدق قبیح است و گاهی کذب حسن پاسخ آن قبلاً بیان شد که در مورد تراحم ملاکها، احکام متعددی است که همه آنها براساس عدل، متقن خواهد بود.

۱ - نه‌ایة‌الاقدام فی علم الکلام، ص ۳۷۰ - ۳۸۰.

لازم است به این نکته توجه شود که محور بحث در حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم، حسن و قبح فعلی است؛ نه فاعلی؛ یعنی اگر کاری مصداق عدل بود، حتماً نیکوست و اگر عملی مصداق ظلم بود، قطعاً زشت است؛ بدون آنکه از فاعل آن سخنی به میان آید. آنگاه که فاعل چنان کاری مورد بحث قرار می‌گیرد، اگر آن فاعل در حالت جهل، سهو، نسیان، غفلت، کاری کرد که مصداق عدل است، درخور تحسین نخواهد بود؛ یعنی حُسن فاعلی در این حال پدید نمی‌آید و اگر در حال علم و عمد به چنین کار عادلانه‌ای اقدام کرد، شایان تحسین است؛ یعنی در این حال، حسن فاعلی حاصل می‌شود. همین‌طور در جریان قبح فعلی و قبح فاعلی، فاعلِ ظلم در حال عذر، تقبیح نمی‌شود و در حال علم و عمد و بدون عذر، تقبیح خواهد شد.

از اینجا معلوم می‌شود که تلازمی بین حسن فاعلی و حسن فعلی یا قبح فاعلی و قبح فعلی نمی‌باشد؛ بر این اساس نمی‌توان گفت: بنابر مکتب جبر اشاعره که انسان در کار خود مجبور است، کار او متصف به حسن و قبح نمی‌شود؛ زیرا لازمه جبر، آن است که فاعل را نتوان تحسین یا تقبیح کرد؛ یعنی حسن فاعلی و همچنین قبح فاعلی مرتفع می‌شود؛ نه آنکه فعل را نتوان به حسن و قبح متصف نمود. البته حسن فعل که موجب ثواب آخرت است و قبح آن که موجب عقاب قیامت باشد حتماً با حسن و قبح فاعلی همراه خواهد بود؛ زیرا اثابه فاعل یا تعقیب آن بدون اتصاف وی به حسن و قبح روا نیست.

غرض آنکه حسن عدل و قبح ظلم، ذاتی آنهاست و هرگز با خصوصیت‌های فاعلی که از مجبور بودن یا جاهل و ساهی و نائم بودن وی نشئت می‌گیرد، دگرگون نمی‌شود.

فخر رازی براساس تفکر جبری در انکار حسن و قبح ذاتی چنین می‌گوید: «تکلیف ما لا یطاق شرعاً جایز است؛ در حالی که از نظر عدلیّه قبیح می‌باشد... خداوند به ابولهب فرمان داده که به پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) و آنچه وی آورده است ایمان بیاورد. و یکی از چیزهایی که پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) آورده این است که ابولهب ایمان نخواهد آورد. نتیجه دو مطلب مزبور، این است که ابولهب باید ایمان بیاورد که ایمان نمی‌آورد و این جمع دو امر متضاد است.»

در پاسخ وی می‌توان گفت: اولاً تکلیف مالا یطاق هرگز در شرع واقع نشد؛ زیرا تکلیف کافران به ایمان، هرگز فوق طاقت آنها نیست؛ چرا که کاملاً در ایمان و کفر مختارند و چون با سوء اختیارشان کفر را برگزیدند، خداوند می‌داند

که آنها در کمال اختیار و امکان ایمان آوردن، با سوء اختیار خود ایمان نمی‌آورند و چون علم خداوند جهل نخواهد شد، چنین علمی مؤکد اختیار آنهاست؛ یعنی ایمان نیاوردن آنها حتماً اختیاری است؛ زیرا خداوند می‌داند که آنها اختیاراً ایمان نمی‌آورند؛ بنابراین، نه ایمان مؤمنان اضطراری است و نه کفر کافران غیر اختیاری می‌باشد.

ثانیاً ابولهب و مانند وی تا آخرین لحظه زندگی، موظف به ایمان و پرهیز از کفرند و هرگز مأمور به عدم ایمان یا مأمور به ایمان اینک که ایمان نمی‌آورند نخواهند بود و همان‌طور که در پاسخ اول گفته شد، علم فعلی خداوند در این‌گونه موارد تعلق می‌گیرد به معلوم با همه مبادی اختیاری آن؛ نه آنکه به اصل معلوم تعلق بگیرد و به مبادی ارادی آن تعلق نگیرد تا اصل فعلی جبری باشد. چون ایمان آوردن یک تکلیف مستمر و دائمی است و هرگز مانند تکلیفهای محدود و موقت نیست، لذا هرگز با عصیان در برخی از ازمه ساقط نخواهد شد.

بنابراین، نمی‌توان گفت: پس از گذشت زمانی که او دعوت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را رد کرد و بر کفر اصرار ورزید، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از طریق غیب گزارش داده است که او دیگر ایمان نخواهد آورد، در این موقع دیگر فرمانی درکار نیست؛ زیرا همان فرمان نخست با پیمودن راه کفر ساقط شد و دعوت با انتخاب شرک از تأثیر افتاد. سر ناصواب بودن این پاسخ، آن است که تکلیف موقت محدود یا با امتثال ساقط می‌شود یا با عصیان، لیکن تکلیف مستمر و غیرمحدود هرگز با امتثال بعضی از ازمه یا با عصیان برخی از آنها ساقط نخواهد شد؛ بلکه هر لحظه اصل تکلیف باقی است؛ پس اگر کسی در برهه‌ای از زمان ایمان نیاورد، هرگز تکلیف به ایمان آوردن از او ساقط نمی‌گردد؛ بلکه در لحظه‌های بعد همچنان مکلف خواهد بود.

مطلبی که درباره پیدایش حسن و قبح اولاً و گسترش آن درباره معانی و مفاهیم اخلاقی و اعتباری ثانیاً و توسعه آن به جامعه انسانیت و تبیین جاودانگی مسائل اخلاقی ثالثاً می‌توان گفت، این است که انسان در طلیعه امر، حساس بالفعل است و متوهم بالعقل، آنگاه متوهم بالفعل می‌شود، ولی عاقل بالقوه. برخی در همین حالت وهمی می‌مانند و در همان محدوده وهم رشد عرضی می‌کنند و از آن جهت که طبق برخی از تعبیرهای مرحوم صدرالمتألهین؛ «وهم» عقل نازل و هابط است، در منطقه هبوط عقلی به سر می‌برند و بعضی از آن مرحله نیز ترقی می‌کنند و عاقل بالفعل شده و شاهد بالقوه‌اند و عمری را در همان براهین حصولی عقل نظری می‌گذرانند و اوحدی از آنها در جهاد اکبر پیروز

می‌شوند که مفهوم معقول را موجود مشهود کنند و از حصول به حضور باریابند و از برهان به عرفان واصل شوند تا آنکه معارف متقن عقلی برای آنان مشهود عینی شود: «از علم به عین آید وز گوش به آغوش»^۱

البته برای شهود نیز مدارج بی‌شماری است که با ابدیت و عدم انقطاع همراه می‌باشد.

چون انسان قبل از هر چیز با محسوسات انس دارد، معانی حسی را بیش از دیگر مفاهیم ادراک می‌کند و در هنگام رشد به مرحله برتر، همان معانی منتزع از محسوسها را تجرید می‌نماید و به مفاهیم وهمی و آنگاه به معارف عقلی توسعه می‌دهد. این روش در فلسفه مشأ به ویژه در سخنان ابن سینا (قدس سره) کاملاً مشهود است. سپس در تحلیلهای صدرالمتألهین (قدس سره) نیز ظهور وافر کرده است. نمونه آن را می‌توان درباره معنای قوه و مدارجی یافت که بوعلی برای این واژه یاد می‌کند.^۲

حسن و قبح نیز از همین قبیل است که استاد، علامه طباطبایی (قدس سره) در نوشتار خویش به آن اشارت فرموده‌اند؛ یعنی اولاً زیبایی و تناسب با نیروی حسی انسان به نام حسن و عدم تناسب با چنین نیروی ادراکی حسی به نام قبیح پیدا می‌شود. ثانیاً آنچه درباره محسوسها بررسی شد به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی به کار گرفته می‌شود؛ یعنی چیزی که با اغراض اجتماعی و سعادت بشر مناسب است، حسن خواهد بود و چیزی که با اهداف جامعه انسانی هماهنگ و مناسب نباشد، قبیح می‌باشد؛ مثلاً عدل حسن است و ظلم قبیح. دوام و ثبات این نوع از حسن و قبح، تابع دوام ملایمت و عدم تلاطم آن با اغراض اجتماعی بشر است؛ عدل همیشه حسن است؛ چون همیشه ملایم با هدف انسانی است و ظلم دائماً قبیح است؛ چون همواره ناملایم با غرض بشری است.^۳

سخن دیگری که استاد، علامه طباطبایی (قدس سره) دارند که مانند گفتار قبلی ایشان با تلخیص و تغییر الفاظ و حفظ مقصود بیان می‌شود این است که اولاً ما بسیاری از حوادث طبیعی را خوب می‌دانیم و آنها را دوست داریم و حوادث دیگری را بد می‌دانیم و آنها را دشمن داریم؛ نظیر آنکه بسیاری از اندامها، بوها و مزه‌ها را که از راه احساس نه از راه خیال ادراک می‌کنیم، خوب می‌دانیم و بسیاری دیگر مانند آواز حمار، مزه تلخ و بوی مردار را بد می‌شماریم. ثانیاً بعد از بررسی می‌یابیم که خوبی گروه اول و بدی گروه دوم، مطلق نیست و دارای واقعیت اطلاق نیستند؛ زیرا مشاهده می‌نماییم که حیوانات دیگری هستند که روش آنها بر خلاف سیره ماست؛ مثلاً آواز حمار برای

۱ - دیوان حکیم سنایی غزنوی، شماره ۲۰۹.

۲ - الهیات شفاء، فصل «قوه و فعل»، ص ۱۷۶.

۳ - المیزان، ج ۵، ص ۹۱۱.

نوع آنها دلنواز است و بوی مردار نسبت به مردار خوار، شامه پرور است. ثالثاً از جمع دو مطلب یاد شده چنین استنباط می‌شود که دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسّی نزد ما دارند، نسبی‌اند؛ نه مطلق و مربوط به کیفیت و ترکیب اعصاب یا مغز یا سایر دستگاه ادراکی ماست و حیوان دیگر که دارای سلسله اعصاب ادراکی و تحریکی خاص خود است، همانند انسان نخواهد بود؛ بلکه گاهی بر خلاف انسان می‌باشد.^۱

بعد از روشن شدن عصاره سخنان استاد، علامه طباطبایی (قدس سرّه) تذکر چند نکته پیرامون افاضه ایشان سودمند است تا نقد برخی از ناظران مرتفع گردد.

اول: محور بحث استاد (قدس سرّه) در مورد نسبی بودن و مطلق نبودن حسن و قبح، خصوص محسوسات است که مورد اشتراک انسان و حیوان می‌باشد؛ لذا با تفاوت سلسله اعصاب حسّی، ممکن است زشتی و زیبایی نسبت به آنها تفاوت کند؛ چنان که درباره مسموع و مطعموم و مسموم و مانند آن مثال ذکر کرده‌اند و نسبی بودن زشتی و زیبایی حسّی یا شخصی و فردی، مستلزم نسبی بودن حسن و قبح اخلاقی نخواهد بود؛ چون محور بحث استاد (قدس سرّه) کاملاً از آن پندار، بیگانه است؛ لذا نمی‌توان بر بیان ایشان نقدی وارد کرد که براساس نسبی بودن حسن و قبح مزبور، نمی‌توان مسئله اصول جاودانه اخلاق را توجیه کرد؛ چون منشأ اصل نقد خلط حسن و قبح حسّی با عقلی و خلط حسن و قبح فردی با نوعی است.

دوم: چون مدار بحث استاد (قدس سرّه) خواص طبیعی و حسّی، مشترک بین انسان و حیوان می‌باشد؛ لذا نمی‌توان بر مقال ایشان چنین نقدی وارد کرد: استاد (قدس سرّه) مفاهیم اعتباری و از جمله حسن و قبح را به عالم انواع دیگر حیوانی غیر از انسان نیز وارد کرده‌اند و حال آنکه حسن و قبح، حکم عقل عملی است و الا در مورد انسان از آن حیث که حکم عقل بر او حاکم نیست یا حیوان هیچ اعتباری نیست. این انسان است که اندیشه‌اش به حدّی رسیده‌ست که حدّ یک شیء را به شیء دیگر می‌دهد و حیوان ابداً قادر نیست چنین تصرفاتی بکند.

سرّ عدم ورود چنین نقدی، آن است که هرگز حسن و قبح عقلی که تحلیل آن به عهده عقل نظری و تطبیق عملی آن به عهده عقل عملی است، مورد بحث استاد (قدس سرّه) نبوده، برای حیوان چنین حکمی بازگو نشد. گذشته از آنکه برای حیوان، و هم نظری و وهم عملی وجود دارد که ادراکهای مناسب و همی را با وهم نظری بررسی می‌کند و تطبیق وهمی آن را با وهم عملی به عهده می‌گیرد؛ لذا نظمهای عمیق ریاضی در برخی از آنها مشهود است.

سوم: آنچه درباره نسبی بودن زشتی و زیبایی از کلام استاد(قدس سره) استفاده می‌شود، مشابه آن ریشه در متون فلسفی، مخصوصاً در شرح حکمت اشراق دارد که در بررسی خیر و شر جهان آفرینش و کثرت و قلت خیرات و شرور و تأثیر آنها در نظام احسن کیان موجود اثر به سزایی دارد؛ زیرا اگر تحلیل جریان خیر و شر انسان مدارانه باشد یعنی هر چه برای انسان یا قوه‌ای از قوای ادراکی یا تحریکی وی ناهماهنگ بود، شر محسوب شود؛ گرچه برای بسیاری از موجودهای زنده یا غیر زنده هماهنگ و خیر باشد آنگاه امور وجودی فراوانی شر خواهند بود، ولی اگر معیار ارزیابی خیر و شر، کل نظام هستی باشد، بدون آنکه خصوص انسان محور بحث قرار گیرد، آنگاه می‌توان گفت که بسیاری از اموری که برای انسان شر محسوب می‌گردد، برای موجودهای دیگر خیر است؛ از این رهگذر جریان نسبی بودن زشتی و زیبایی پدید می‌آید و هیچ ارتباطی با جریان نسبی بودن حسن و قبح اخلاقی ندارد.

چهارم: گرچه مستفاد از سخن استاد(قدس سره) نسبی بودن زشتی و زیبایی حسّی است، لیکن مفاد برخی دیگر از کلمات آن بزرگوار، مطلق بودن حسن و قبح اخلاقی و عقلی می‌باشد؛ زیرا معیار حسن امری اخلاقی، ملائمت آن با غرض نوع انسان می‌باشد و چون این تلائم برای وصفی مانند عدل دائمی است، لذا تصریح فرموده‌اند که عدل همیشه هماهنگ با اغراض اجتماعی می‌باشد؛ یعنی دائماً حسن است.

پنجم: چون علم اخلاق مانند سایر علوم جزئی حکمت، زیر پوشش حکمت اولی است، اگر در فلسفه اولی ثابت شود که حسن و قبح، وجود نسبی دارد، نه مطلق، هرگز نمی‌توان گفت: علم اخلاق می‌تواند برای حسن و قبح وجود مطلق ثابت نماید. آنچه استاد، علامه(قدس سره) در اصول فلسفه راجع به زشتی و زیبایی نسبی بیان کردند، راجع به محسوسات طبیعی و مشترک بین انسان و حیوان است؛ نه درباره حسن و قبح عقلی، و گرچه هرگز صحیح نخواهد بود که کسی بپذیرد که فلسفه، وجود نسبی حسن و قبح را ثابت کرده است، ولی دیدگاه علم اخلاق، مطلق بودن وجود آنهاست.

غرض آنکه دفاع از علامه طباطبایی(قدس سره) به این نحو است که بیان شد؛ نه به این طور: نظر علامه(قدس سره) در اصول فلسفه راجع به جنبه فلسفی وجود حسن و قبح است؛ نه جنبه اخلاقی آنها.

در حقیقت، سخنان علامه(قدس سره) در فلسفه و تفسیر هماهنگ می‌باشد؛ یعنی در اصول فلسفه راجع به حسن و قبح حسّی سخن گفته و آن را نسبی دانسته‌اند و در تفسیر، راجع به حسن و قبح عقلی سخن گفته و آن را دائم، ثابت

و مطلق دانسته‌اند و تغییر را راجع به مصداق اعلام داشته‌اند؛ چنان که ثبات و دوام، متعلق به اصل عدل و ظلم را راجع به نوع انسان دانسته‌اند؛ نه اینکه در فلسفه به نسبی بودن حسن و قبح عقلی و اخلاقی فتوا داده باشند، و گرنه مجالی برای دفاع از ایشان وجود نمی‌داشت. خلاصه آنکه نه نقدی بر علامه (قدس سره) وارد است، نه دفاع از آن به تفاوت دیدگاه‌هاست؛ بلکه راه صحیح همان است که ارائه شد.

در پایان این مقدمه که خود رساله‌ای مستقل است و رسالت جداگانه دارد و غیر از تبیین خطوط کلی متن کتاب، مطالبی را در نهانش متن گونه به صورت وجیز نه وسیط چه رسد به بسیط، منطوی کرده است که اوحدی را به کارآید و اوساط را سودمند نخواهد بود؛ چه رسد به ضعاف را سخنان حجة الإسلام اُبی حامد محمد بن محمد غزالی را از کتاب المستصفی من علم الأصول نقل، و پاسخ آنها را به مطالب بازگو شده در این پیش‌گفتار احاله و اگر توضیح کوتاهی لازم بود، به آن اشارت می‌شود.

غزالی بعد از تقسیم علوم به عقلی محض و نقلی صرف و عقلی هماهنگ با سمع و شرعی مصاحب با رأی، قسم سوم را اشرف العلوم دانسته، علم فقه و اصول فقه را از همین قسم اخیر می‌داند که نه عقل به طور انفراد در آن تصرف غیر مقبول شرع دارد، نه مطالب آن علم مبتنی بر تقلید صرف است که شاهد عقلی مؤید آن نباشد^۱ و بعد از تشریح مبسوط پیرامون ماده و صورت برهان^۲ و بازگشت تمام ادله به قیاس منطقی، خواه همه مقدمات آن ذکر شود یا برخی از مقدمات آن برای اختصار و پرهیز از تطویل حذف گردد،^۳ به بیان معنای حکم و منشأ آن پرداخت و چنین گفت:

«حکم نزد ما عبارت از خطاب شرع است که به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد؛ حرام، چیزی است که گفته شود آن را ترک کنید و انجام ندهید؛ واجب چیزی است که گفته شود آن را انجام دهید و ترک نکنید؛ مباح چیزی است که گفته شود اگر خواستید آن را انجام دهید و اگر خواستید ترک کنید؛ پس اگر چنین خطابی از شارع یافت نشد، حکم محقق نمی‌شود. از این جهت گفتیم عقل^۴ تحسین و تقبیح ندارد و شکر نعمت دهنده را واجب نمی‌کند و برای افعال قبل از ورود شرع، هیچ حکمی نیست و هر یک از این مطالب را در مسئله‌ای مستقل ترسیم می‌نماییم»^۴.

۱ - المستصفی، ج ۱، ص ۱۰.

۲ - همان، ص ۳۹، ۶۰.

۳ - همان، ص ۶۰.

۴ - همان، ص ۶۹.

آنگاه مذهب معتزله را که قائل به حسن و قبح ذاتی اند نقل کرد که حسن بعضی از افعال به ضرورت عقل ادراک می‌شود؛ مانند حسن نجات غریق و شکر منعم و حسن صدق، همچنین قبح برخی از اعمال مانند کفران و دروغ بی‌غرض و بعضی از افعال، حسن و قبح آنها به نظر عقل ادراک می‌شود؛ نه به ضرورت آن؛ مانند حسن صدق زیانبار و قبح دروغ سودمند و برخی از افعال، حسن و قبح آنها از راه سمع و دلیل نقلی معلوم می‌شود؛ مانند حسن نماز و حج و سایر عبادات و اینان (معتزله) پنداشتند که عبادات ذاتاً دارای وصف ممیزند، لیکن عقل مستقلاً آن را ادراک نمی‌کند.

سپس غزالی به نقد سخنان معتزله پرداخت و اصلاحهای سه‌گانه را برای حُسن ذکر کرد و آن را اضافی دانست و وصف ذاتی بودن حسن و قبح را انکار نمود. بعداً چنین گفت: «حسن و قبح، ذاتی افعال نیست؛ زیرا قتل ذاتاً یک حقیقت است، ولی در اثر اختلاف عوارض گاهی قبیح است و گاهی نیست و همچنین دروغ، چگونه ذاتاً قبیح است، در حالی که هنگام نجات انسانی مانند پیامبر در اثر گزارش کذب و مستور نگه‌داشتن جای او حَسَن بلکه واجب است؛ با اینکه وصف ذاتی تغییرناپذیر می‌باشد؟ و ادعای ضرورت و بداهت در این مطلب نارواست؛ در حالی که ما با شما (معتزله) در آن اختلاف داریم؛ حال آنکه ضروری و بدیهی مورد اختلاف نخواهد بود و ادعای اتفاق نیز مسموع نیست؛ زیرا صرف اتفاق عقلاً بر فرض تسلیم آن، اگر دلیل نقلی اجماع را حجت نکند، معتبر نیست؛ چون ممکن است هرگروهی طبق دلیل خاص نسبت به آن مطلب اتفاق داشته باشند؛ نه بر اثر بداهت آن.^۱

با تحلیل‌های قبلی پیرامون محور بحث و استدلال بر آن راه نقد و پاسخ سخنان غزالی روشن خواهد شد و نیازی به تکرار نیست. وی در امتناع جمع بین وجوب و حرمت در شیء واحد و تشریح وحدت به نوعی و شخصی و امکان اجتماع آن دو در واحد نوعی یعنی امور کثیری که در تحت نوع واحد مندرج‌اند و عدم امکان اجتماع آن دو در واحد شخصی سخن مبسوطی ارائه کرد،^۲ که از نفوذ عقل مستقل در طرح برخی از مسائل اصول فقه حکایت دارد. غزالی منابع استدلال را قرآن، سنت، اجماع، عقل و استصحاب می‌داند و درباره امور چهارگانه دیگر که گروهی آنها را دلیل اصلی می‌پنداشتند سخن گفته، همه آنها را نقد و بررسی کرد؛ اول شریعت قبل از اسلام، دوم قول صحابی، سوم استحسان و چهارم استصلاح.^۳ وی درباره قیاس و اقسام و شعب آن به طور گسترده بحث کرد و بسیاری از

۱ - المستصفی، ج ۱، ص ۷۱ با تغییر و تلخیص.

۲ - المستصفی، ج ۱، ص ۹۴-۹۵.

۳ - همان، ص ۲۴۵.

تعاریفی که در حدّ قیاس ذکر شده است، آنها را اعمّ از قیاس یا اخصّ از آن و دور از واقع دانست، آنگاه چنین گفت: «دورتر از همه آنها این است که فلاسفه کلمه قیاس را اطلاق کرده‌اند بر چیزی که با ترکیب دو مقدمه نتیجه‌ای از آن دو حاصل می‌شود؛ زیرا اگرچه از دو مقدمه نتیجه حاصل می‌گردد، لیکن عنوان قیاس مستدعی دو چیز است که یکی را به دیگر اضافه و انتساب مساوات داده، با آن سنجیده شود»^۱.

این‌گونه از کلمات در اثر حزازتی که دارند نیازی به تحلیل ندارند، لیکن جانبداری غزالی در استحکام برهان منطقی و پاسخ از شبهه دور بودن یا غیر منتج بودن شکل اول ستودنی است؛^۲ در قبال کسی که بخواهد با نقل برخی از داستانها یا استدلال به شکل اول، اصل شکل اول را غیر منتج بداند یا در اثر عدم آشنایی با قداست فلسفه آن را خیال منظم دانسته، خیال را فلسفه غیر منظم بیندارد یا برای بزرگ فقیه معقولی که بین عقل و نقل جمع سالم کرده است، نه جمع مکسر، دلسوزی کردن و نوشتار وی را در شرح بر مکاسب شیخ انصاری «قدس سرّه» از راه به کار گرفتن اصطلاحات فلسفی ناخالص انگارد؛ که چنین فکری از چه تفکری حکایت می‌کند، روشن نیست!

عَصَمْنَا اللَّهَ مِنَ الزَّلَلِ...

دماوند / خرداد ۱۳۷۵

جوادی آملی

۱ - همان، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲ - المستصفی، ج ۱، ص ۵۴.